



HAL
open science

La théologie négative : source de cohérence du Corpus dionysien

Florin Bucă

► **To cite this version:**

Florin Bucă. La théologie négative : source de cohérence du Corpus dionysien. Religions. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAK015 . tel-03505892

HAL Id: tel-03505892

<https://theses.hal.science/tel-03505892>

Submitted on 1 Jan 2022

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.



UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

EA 4377 Théologie Catholique



THÈSE présentée par :

Florin BUCĂ

soutenue le : **13 décembre 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université de Strasbourg**

Doctorat de théologie et de sciences religieuses
spécialité Théologie Catholique

**La théologie négative,
source de cohérence
du *Corpus* dionysien**

THÈSE dirigée par :

Mme FRANÇOISE VINEL

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Mme TATJANA ALEKNIENÉ

Professeur, Vytautas Magnus University
(Lituanie)

M. FRANZ MALI

Professeur, Université de Fribourg

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. DRAGOS CALMA

Professeur associé, Université de Dublin

M. MARC VIAL

Professeur, Université de Strasbourg

Mme FRANÇOISE VINEL

Professeur, Université de Strasbourg

REMERCIEMENTS

Je voudrais exprimer de tout cœur et avec beaucoup de joie mes remerciements à ma directrice de thèse, Françoise Vinel, qui depuis ma deuxième année de Master a veillé sur mon parcours pédagogique et scientifique avec patience, bienveillance et de précieuses suggestions. Sans son soutien, je n'aurais pas réussi à accomplir ce travail. Grâce à elle, cette thèse a été également une belle aventure humaine.

Mes chaleureux remerciements vont également aux professeurs membres du jury : Madame Tatjana Alekniené, Monsieur Franz Mali, Monsieur Marc Vial et Monsieur Dragos Calma, qui m'ont fait l'honneur d'évaluer ce travail.

J'exprime ma gratitude aux Sœurs et au père Radu du Monastère Bussy-en-Othe, aux frères du Couvent des Carmes d'Avon, qui m'ont accepté dans leurs communautés pour prier et travailler sur ma thèse. Leurs prières m'ont soutenu pendant la difficile période de la rédaction.

Je remercie vivement Emanuel Dobre qui a été, depuis mon arrivée en France, mon lecteur, mon coach, mais avant tout un très bon ami. Merci aussi à tous mes amis qui m'ont encouragé et aidé à avancer, plus particulièrement à Vax, Mathieu, Olga, Ionut, Ovidiu, père Vasile, Jean-Louis, Adrian, Stefan, Lucian, Alina et la famille Marinescu.

Merci à ma petite famille, ma femme Iulia et mes fils Damian et Andrei qui m'ont porté avec amour vers la fin de cette thèse. Merci à ma grande famille de Roumanie : mes parents, ma sœur Mona, mes frères Adrian et Ioan, à mes beaux-parents et à tous mes amis de Roumanie qui font partie de ma famille.

À mes fils, Andrei et Damian.

À ma femme, Iulia.

À mes parents.

À ma famille et à mes amis, qui ont toujours été auprès de moi.

SOMMAIRE

Introduction	11
<i>État de la question</i>	12
<i>Méthodologie</i>	16
<i>Structure de la thèse</i>	17
PREMIERE PARTIE : La théologie négative de Platon jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite	19
1. Les sources philosophiques de la théologie négative	21
1.1. <i>L'origine platonicienne : la transcendance du Bien, du Beau et de l'Un chez Platon</i>	24
1.2. <i>Sources néoplatoniciennes</i>	35
2. Les sources patristiques de la théologie apophasique	85
2.1. <i>La controverse eunomienne : bref aperçu doctrinal</i>	86
2.2. <i>Basile de Césarée et l'impossibilité de connaître l'essence divine</i>	87
2.3. <i>Grégoire de Nysse, théoricien du langage théologique et initiateur de l'apophasisme mystique</i>	95
2.4. <i>Grégoire de Nazianze, chantre de la transcendance trinitaire</i>	112
2.5. <i>La théologie apophasique dans les homélies Sur l'incompréhensibilité de Dieu de Jean Chrysostome</i>	118
Excursus : théologie négative ou théologie apophasique ?	127
a) <i>Théologie négative / apophasique dans les dictionnaires</i>	128
b) <i>Théologie négative / apophasique selon la théologie occidentale</i>	132
c) <i>Théologie négative / apophasique selon la théologie orthodoxe</i>	134
d) <i>Théologie négative / théologie apophasique selon la phénoménologie contemporaine</i>	144
DEUXIEME PARTIE : La place de la « théologie négative » dans le Corpus dionysien.	
Πρόοδος, la « sortie » de Dieu dans le monde	151
3. Le symbole dionysien	155
3.1. <i>Sens étymologique et évolution historique du terme</i>	155
3.2. <i>Développement théologique du symbole dionysien</i>	189
4. Symbole biblique et théologie dite négative dans la Hiérarchie céleste	205
4.1. <i>Historiographie de la recherche : la structure du Corpus dionysien</i>	206
4.2. <i>Sources de l'angéologie dionysienne</i>	221
4.3. <i>Définition de la <i>ἱεραρχία</i> dionysienne</i>	234
4.4. <i>Symbole dissemblable : lecture du CH, 2 et de l'Épître 9</i>	259
4.5. <i>Angélophanie liturgique : analyse de Hiérarchie céleste, VII</i>	272
5. Nommer Dieu ou « comment ne pas nommer Dieu »	287
5.1. <i>Du nom divin en général</i>	288
5.2. <i>Du nom divin chez le Pseudo-Denys</i>	289
5.3. <i>La théologie dite négative dans Les Noms divins et la Théologie mystique</i>	301

TROISIEME PARTIE : Le retour à Dieu, la réalisation du mystère christique.

Lectures des Épîtres I-V et de la Hiérarchie ecclésiastique (I et III).....	341
6. Φιλανθρωπία : Incarnation et apophase dans les Épîtres I-V.....	343
6.1. <i>L'Incarnation dans le Corpus dionysien.....</i>	<i>344</i>
6.2. <i>Théologie négative dans les Épîtres I-V.....</i>	<i>350</i>
7. Mystagogie et apophase liturgique dans la Hiérarchie ecclésiastique	359
7.1. <i>Symbole sacramentaire et mystique liturgique dans EH.....</i>	<i>360</i>
7.2. <i>Présentation et structure de la EH.....</i>	<i>366</i>
7.3. <i>Hyperapophasis liturgique, mystagogie hiérarchique - apophatique : lecture de l'EH III.....</i>	<i>376</i>
7.4. <i>Synthèse théologique : ὑπεραπόφασις liturgique.....</i>	<i>395</i>
Conclusions générales	403

LISTE DES ABREVIATIONS ET SIGLES

CD	<i>Corpus dionysien</i>
CH	<i>Hiérarchie céleste</i>
EH	<i>Hiérarchie ecclésiastique</i>
DN	<i>Noms Divins</i>
MT	<i>Théologie Mystique</i>
Ép.	<i>Épîtres</i>
Ap.	<i>Apologie d'Eunome</i>
ApAp.	<i>Apologie de l'Apologie d'Eunome</i>
CA	<i>Constitutions Apostoliques</i>
CE	<i>Contre Eunome</i>
CPG	<i>Clavis Patrum Graecorum</i>
DACL	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i>
DPhA	<i>Dictionnaire des philosophes antiques</i>
DSp	<i>Dictionnaire de spiritualité</i>
DCT	<i>Dictionnaire critique de théologie</i>
OCP	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
PG	<i>Patrologia cursus completus. Series Graeca, Migne, Paris 1857-1866</i>
PL	<i>Patrologia cursus completus. Series Latina, Migne, Paris, 1844-1864</i>
PTS	<i>coll. « Patristiche Texte und Studien »</i>
RSP	<i>Recherches des sciences philosophiques</i>
RAM	<i>Revue d'ascétique et de mystique</i>
SC	<i>coll. « Sources chrétiennes »</i>
SP	<i>Studia Patristica</i>
SVTQ	<i>St Vladimir's Theological Quarterly</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
VC	<i>Vigiliae Christianae</i>

Introduction

L'objet de cette thèse est de démontrer que la théologie négative constitue l'élément central conférant toute sa cohérence au *Corpus* dionysien. Le point de départ de ce travail est un mémoire de Master en théologie, dans lequel nous nous sommes intéressé à la théologie négative dans *Les Noms divins*. Nous avons alors remarqué, à la suite des spécialistes du Pseudo-Denys, qu'il existe une tension entre la théologie affirmative et la théologie négative dans les textes dionysiens, qui se renforcent, au lieu de se neutraliser, afin d'arriver au but de la théologie dionysienne – la théologie de l'expérience mystique, au-delà de l'affirmation et de la négation. Le résultat auquel nous sommes arrivé lors de notre analyse portant sur trois chapitres centraux de *Noms divins* (I, IV et VII) nous a permis de constater que la recherche sur l'ensemble du *Corpus* n'a pas fait l'objet d'un grand nombre de travaux et nous a amenés à viser une étude élargie du *Corpus* dionysien.

Le *Corpus* nous présente la doctrine sur Dieu, cause universelle et transcendante à laquelle la création a accès. Deux traités dionysiens, *Les Noms divins* et *La Théologie mystique*, décrivent la connaissance de Dieu, au sens où ils explicitent la démarche cognitive et mystique. Les deux autres traités, la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, exposent les conditions et les moyens d'accès des êtres créés à la connaissance de Dieu. Enfin, les *Épîtres* enrichissent les informations concernant les quatre traités. Nous découvrons deux méthodes pour faire de la théologie : la théologie affirmative, qui, par la révélation des symboles bibliques, des symboles liturgiques (sacrements, rites) et des noms divins intelligibles, nous conduit à la connaissance cataphatique de Dieu ; et, à l'opposé, la théologie négative qui nous entraîne, par une suite de négations, au dépassement de tout symbole et de la condition humaine elle-même, ainsi qu'à une démarche d'abandon du monde en vue de l'union mystique, dans l'inconnaissance, à Celui qui est au-delà de tout.

En ce qui concerne la question de la cohérence et de l'unité du *Corpus* dionysien, cette thèse propose l'hypothèse suivante : l'articulation entre la théologie et l'économie divine s'opère au sein des hiérarchies, céleste et ecclésiastique, par l'exégèse des noms divins et par la contemplation des symboles bibliques et sacramentaires. Un certain nombre de questions en découlent : Quelles sont les origines et les particularités de la théologie négative dionysienne ? Quelles sont les formes d'expression de la théologie négative dans le *Corpus* dionysien ? Le Pseudo-Denys s'exprime-t-il dans sa *Théologie mystique*, texte fondateur de la théologie négative, en « mystique » ou en « dialecticien » ? Comment la théologie négative réunit-elle les différents traités dionysiens et donne-t-elle de la cohérence à l'ensemble de l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite ? Et, enfin, cette théologie négative est-elle en mesure de structurer la théologie et l'économie divine et par conséquent l'ensemble du *Corpus* ? Ces questions guideront notre lecture théologique de l'œuvre dionysienne.

État de la question

Le *Corpus* dionysien continue aujourd'hui de fasciner, à en juger d'après le nombre d'études qui lui sont consacrées ; c'est en effet l'une des œuvres les plus étudiées et commentées de l'histoire de la pensée occidentale et orientale. Un élément de la fascination qu'elle exerce est l'identité de son « mythique » auteur. Sa grande autorité est due principalement au fait d'avoir été associé au converti de Saint Paul à l'Aréopage d'Athènes (cf. *Ac.* 17, 34). Le christianisme a identifié le converti de l'Aréopage avec Denys, le premier évêque d'Athènes. Après cette identification historique, signalons-en une deuxième, littéraire cette fois-ci : le *Corpus* est mentionné lors du V^e concile œcuménique, qui oppose à Constantinople en 533 les orthodoxes et les monophysites sévériens. Un troisième événement historique identifie l'auteur du *Corpus* avec le premier évêque de Paris, qui a été probablement martyrisé sous le règne de l'empereur Dèce au III^e siècle. C'est l'abbé de Saint Denis, Hilduin, qui identifie explicitement l'auteur du *Corpus* dionysien au premier évêque martyr de Paris, dans la bibliographie qu'il a rédigée et ajoutée à la première traduction en latin de l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite (835). Le résultat immédiat de cette dernière identification est l'influence bien connue du *Corpus* dionysien sur la pensée médiévale. Une autre conséquence du « mythe dionysien » est la difficulté d'identifier même aujourd'hui

l'auteur. Il suffit de rappeler que plusieurs hypothèses ont attribué le *Corpus* aux différents philosophes et théologiens de la fin de l'Antiquité : Sévère d'Antioche, Proclus, Damascius, Serge de Reshaina, Ammonius Sacas, Jean de Schythopolis ou Maxime le Confesseur¹. Ainsi, le même Denys l'Aréopagite se trouve représenté par des personnages du I^{er}, III^e et V^e-VI^e siècles.

L'enquête historique sur l'identité de l'auteur est en elle-même un vaste domaine d'études et elle ne fait pas partie de l'objet de cette thèse. Rappelons seulement que les chercheurs contemporains situent en unanimité le *Corpus* à la fin du V^e début du VI^e siècle, l'auteur étant un moine ou un évêque du milieu syrien de la même période. Le facteur décisif pour cette datation du *CD* est constitué par les travaux de Hugo Koch et de Josef Stiglmayr². Fondés sur une argumentation philologique et textuelle, ils établissent la philosophie de Proclus comme une source majeure du texte dionysien, en situant par conséquent la datation du *Corpus* entre la fin du V^e et le début du VI^e siècle, entre l'année de la mort du Proclus (485) et le concile de Constantinople (533). Cette découverte contribue à la déconstruction du « mythe dionysien » et marque plutôt un changement de regard en ce qui concerne la réception et l'étude du *Corpus*. La fausse autorité apostolique, doublée d'une influence néoplatonicienne, ont engendré au XX^e siècle une lecture critique de l'œuvre du Pseudo-Denys rapportée univoquement à « sa » source néoplatonicienne. À cet effet, de nombreuses études proposent des commentaires critiques sur la théologie dionysienne qui s'inscrivent dans la perspective de l'évaluation de la synthèse entre l'hellénisme et le christianisme, parfois aux dépens de la nécessité d'une lecture très proche du texte même qui seule nous dirigerait vers sa ou ses source(s).

¹ Pour les différentes hypothèses qui ont mis en évidence la dépendance du *Corpus* dionysien par rapport à la philosophie néoplatonicienne, voir : H.-D. SAFFREY, « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus » et « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin* (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 14), Paris, Vrin, 1990 ; Ch. TEREZIS, « Aspects de la notion de 'mal' chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite, une rencontre », *Byzantion*, 70 (2) / 2000, p. 491-506 ; C. STEEL, « Denys et Proclus : l'existence du mal » et S. LILLA, « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris 21-24 septembre 1994*, édités par Y. DE ANDIA, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 89-116 et p. 117-152. Pour la présentation détaillée du « mythe » dionysien, voir l'Introduction de M. de GANDILLAC dans sa traduction du *Corpus, Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Éd. Aubier, 1943, p. 7-26. Au sujet de l'influence de la pensée dionysienne au Moyen Âge, voir Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Paris, Vrin, 2006. Voir aussi R. A. ARTHUR, *Pseudo-Dionysius as Polemicist: the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, Routledge, 2008, p. 57-70.

² H. KOCH, « Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen », *Philologus* n° 54 / 1895, p. 438-454 et J. STIGLMAYR, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Historisches Jahrbuch*, XVI, 1895, p. 253-273.

Dans ce contexte, parmi le nombre d'études majeures sur l'œuvre du Pseudo-Denys, nous avons choisi de présenter par ordre chronologique celles qui ont développé différents points centraux de la doctrine dionysienne et qui nous ont inspiré dans notre recherche³. L'*Univers dionysien* de René Roques (paru en 1954) a étudié en détail le monde hiérarchique, conçu comme un monde des intelligences pures (*Hiérarchie céleste*) et des intelligences humaines (*Hiérarchie ecclésiastique*). Ce monde hiérarchique se dévoile comme un processus dynamique de connaissance et de divinisation. Bien que cette étude approfondisse d'une manière magistrale les deux hiérarchies et leur structure triadique, elle ne traite pas un problème essentiel du *Corpus* dionysien, le rapport entre la *Théologie mystique* et les *Hiérarchies*.

La thèse de Paul Rorem (parue en 1984) s'intéresse essentiellement au symbole dionysien (biblique et liturgique), à son interprétation anagogique et à la manière dont la théorie du symbole articule la structure du *Corpus*. La *Théologie mystique* est le centre du *CD* : le 3^e chapitre constitue l'unité de la pensée dionysienne et la structure du *Corpus*. Selon Rorem, la *Théologie mystique* ne doit pas être interprétée comme un traité indépendant, par conséquent il faudrait élargir la lecture à l'ensemble du *Corpus* afin de reconstituer la vraie démarche mystique de la théologie dionysienne. Malgré le fait qu'il soulève des questions importantes sur l'unité du *Corpus*, on regrette de ne pas trouver chez lui des réponses plus développées.

Une décennie plus tard, Ysabel de Andia, dans sa thèse *Henosis* (parue en 1994), met en évidence l'union à Dieu dans l'ensemble du *CD*, tout en insistant sur l'origine de l'Union (surtout dans les *Noms divins*), sur l'union au-delà de l'intellect (*Noms divins* et *Théologie mystique*) et sur les moyens de la divinisation (surtout le chapitre III de la *Hiérarchie céleste*). Une dernière partie de son travail porte sur l'union dans l'inconnaissance (la *Théologie mystique*). Cette thèse remarquable touche notamment les deux traités qui concernent la connaissance de Dieu – les *Noms divins* et la *Théologie mystique* –, alors que

³ Nous préférons mentionner dans une seule note les 6 références bibliographiques majeures : 1) R. ROQUES, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris, 1983 ; 2) P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Ed. Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984 ; 3) Y. de ANDIA, *Henosis : l'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, in coll. « Philosophia antiqua », n° 71, Brill, Leiden, 1996 ; 4) A. GOLITZIN, *Ed introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern christian tradition*, Ed. Analaecta Vladaton, Thessalonique, 1994 et Idem, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, B. C. Bucur (Ed.), Cistercian Publications, Collegeville, 2014 ; 5) C. M. STANG, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No longer I'*, Oxford University Press, Oxford, 2012 et 6) PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Les Noms divins*, (I-IV), et *Les Noms divins* (V-XIII) – *La Théologie mystique*, introduction, traduction et notes d'Y. DE ANDIA, texte grec établi par B. R. SUCHLA (PTS 33) pour DN et par A. M. RITTER (PTS 36) pour MT, SC 578 et 579, Cerf, Paris, 2016.

les deux hiérarchies et les *Épîtres* ne sont pas traitées d'une manière approfondie. Une des démarches de notre thèse sera l'examen critique de cette compréhension du *Corpus*, et nous nous interrogerons en particulier sur la place et le rôle de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

Pour Alexander Golitzin qui publie sa thèse également en 1994, l'aspect essentiel de la théologie dionysienne est la mystagogie (le Christ présent dans les sacrements). Il privilégie les sources bibliques et patristiques du *Corpus*, la dernière partie de sa thèse étant consacrée à l'étude des prédécesseurs du Pseudo-Denys : Saint Paul, les Pères apostoliques, les Pères Cappadociens et les Pères du désert. Pour Golitzin, la théologie mystique dionysienne est, en effet, un discours sur Dieu mais toujours en relation avec l'expérience que l'homme a de Dieu en participant aux mystères / sacrements de l'Église. On voit qu'apparaît une contradiction entre Golitzin et la plupart des chercheurs, qui mettent en évidence surtout les sources néoplatoniciennes du *Corpus* dionysien – une différence d'interprétation que nous aurons à évaluer.

Envisageant les questions d'un autre point de vue dans sa thèse de doctorat publiée en 2012, Charles Stang démontre le lien étroit entre le Pseudo-Denys et les écrits de Saint Paul. Stang considère l'anthropologie apophasique dionysienne un fil conducteur de la théologie dionysienne, en expliquant que l'anthropologie apophasique correspond à la théologie mystique car il ne s'agit pas uniquement d'une apophasie qui essaie de définir la transcendance de Dieu, mais aussi d'une « apophasie de soi » en vue de l'union à Dieu. Bien qu'il analyse cette doctrine dans l'ensemble du *Corpus* en esquisant une remarquable dimension « existentielle » de la théologie négative dionysienne, les formes de la connaissance de Dieu et la dimension liturgique de l'œuvre dionysienne ne font pas l'objet de son étude.

Signalons enfin que, lorsque les *Noms divins* et la *Théologie mystique* ont été édités dans la collection « Sources chrétiennes » (2016), notre recherche était déjà bien avancée depuis quelques années. Ce travail nous a été très utile mais nous n'avons pas pu en tirer tout le parti possible. L'introduction développée de Ysabel de Andia, qui présente l'état de la question dionysienne, nous a permis de repérer des aspects importants et de mieux comprendre la théologie des *Noms divins*. Cette publication dans les « Sources chrétiennes » couronne tous les travaux d'Ysabel de Andia et en a fait un auteur incontournable pour notre recherche.

En conclusion de cet état de la question, nous considérons que, même si nous ne partageons qu'en partie les théories de nos auteurs, chacun d'entre eux apporte des éléments nécessaires pour une compréhension holistique de la théologie dionysienne.

Méthodologie

La première difficulté a été de définir le sujet ou la problématique sous l'angle de la théologie négative. Plusieurs étapes se sont avérées nécessaires, en lien avec la définition des concepts très présents dans le *Corpus* : théologie négative, symbole et hiérarchie. Reconsidérer ces concepts nous a conduit à tout un parcours, en partant de la philosophie antique, néoplatonicienne en particulier, jusqu'à quelques auteurs contemporains comme Dumitru Staniloae, Alexandre Schmemmann, Pierre Hadot et Jean-Luc Marion. De nos jours encore, en effet, la théologie négative suscite beaucoup d'intérêt – comme le montre en particulier le colloque organisé par Marco Olivetti (2002)⁴ : la philosophie antique, la patristique, la théologie dogmatique contemporaine et la phénoménologie actuelle s'y intéressent.

À côté de la prise en compte d'un volume bibliographique très large, nous privilégions la méthode d'analyse du texte, ce qui explique les nombreuses citations et les commentaires du texte dionysien au cours de la thèse. Ceci est pour nous la meilleure méthode pour aborder le *Corpus* dans son intégralité, tout en essayant de se défaire des paradigmes d'interprétation des philosophes néoplatoniciens ou des théologiens chrétiens. Nous avons conscience que cela peut conduire d'une manière non-volontaire à certaines répétitions, d'autant plus que les points centraux de la théologie dionysienne sont éparés à travers le *Corpus* dionysien. Le fait de regrouper les données concernant l'analyse détaillée des mots-clés et néologismes dionysiens peut également engendrer des répétitions.

Grâce aux renvois internes dans le *Corpus*, nous savons que quelques traités sont perdus : la *Théologie symbolique*, les *Esquisses théologiques*, *De l'âme*, *Des propriétés et des ordres angéliques*, *Du juste et de la théodicée* et les *Hymnes divins* – ce qui ne permet sans doute pas de prétendre parvenir à une interprétation globale du *Corpus*. Et d'un autre côté, en lisant de près les textes, nous avons expérimenté toute la difficulté du texte grec du Pseudo-Denys, pour lequel nous avons bénéficié de l'édition critique de B. R. Suchla et d'A. M. Ritter dans la collection *Patristische Texte und Studien*⁵, et des traductions en français disponibles, celles de Maurice de Gandillac et la plus récente d'Ysabel de Andia. Cependant,

⁴ M. OLIVETTI (éd.), *Théologie négative*, (Actes du Colloque « E. Castelli » tenu à Rome en 2002), Ed. CEDAM, Padova, 2002.

⁵ PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, in *Corpus Dionysiacum I*, Berlin 1990 (PTS, 33) et PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistolae*, in *Corpus Dionysiacum II*, ed. G. Heil, Berlin et A. M. Ritter, 1991, 2012² (PTS, 36).

en raison de la complexité des concepts et du langage dionysiens, il nous a paru parfois nécessaire de modifier avec prudence certains passages de la traduction de Maurice de Gandillac, surtout pour la *Hiérarchie ecclésiastique* – le seul traité pour lequel on ne dispose pas d’une traduction récente en français. En complément à ces traductions françaises, nous nous sommes appuyé sur des traductions en anglais et en roumain.

Structure de la thèse

Notre travail se présente en sept chapitres regroupés en trois parties. L’objet de cette thèse est donc de proposer une relecture théologique de l’œuvre du Pseudo-Denys, en oubliant la façon dualiste de voir le texte, c’est-à-dire en dehors du schéma préétabli, couramment utilisé, qui privilégie tantôt l’aspect néoplatonicien, tantôt l’aspect chrétien de la théologie dionysienne.

L’ambition de cette étude est de chercher à définir pour l’ensemble du *Corpus* un principe de cohérence, en l’occurrence la théologie négative.

Plusieurs recherches préalables ont semblé nécessaires pour aborder les écrits dionysiens sous cet angle. Ainsi, la première partie, structurée en deux chapitres, est consacrée à la présentation des sources, à la fois philosophiques (chapitre 1) et théologiques (chapitre 2), de la réflexion sur la « théologie négative », c’est-à-dire d’abord sur l’usage de la négation dans la pensée conceptuelle. Un excursus souligne, par un détour du côté de plusieurs penseurs contemporains (Vladimir Lossky, André Scrima, Jean-Luc Marion, Christos Yannaras), la complexité de l’histoire de ce concept et la pluralité de ses définitions. Au cours de la thèse, nous présentons entre guillemets ce concept-clé de notre recherche pour en souligner l’ambiguïté.

De même il s’est avéré indispensable de s’interroger sur le concept polysémique de symbole, très présent chez le Pseudo-Denys, dans le chapitre 3 qui ouvre la deuxième partie. Les chapitres 4 à 7 (parties II et III) envisagent successivement les différents traités du *CD*, en privilégiant l’analyse de textes, cités et étudiés dans leur langue originale, toujours accompagnés de leur traduction (les traductions existantes, parfois modifiées, comme nous l’avons dit plus haut). Une des questions à envisager était celle de l’ordre des différents traités, et, à cause de l’importance du concept de « hiérarchie » chez le Pseudo-Denys, nous mettons en évidence, en parallèle à la *Hiérarchie céleste* qui marque un point de départ, la place de la *Hiérarchie ecclésiastique* comme sommet et dimension ultime de la pensée

dionysienne, sans négliger pour autant la place à accorder au schéma πρόοδος - ἐπιστροφή (déjà largement étudié par les spécialistes du Pseudo-Denys). Pour chaque écrit, nous avons cherché à faire apparaître la place et la signification de la théologie négative, toujours présente mais selon diverses inflexions. Le traité des *Noms divins*, à la suite de la tradition patristique (principalement les Pères Cappadociens), développe l'affirmation de l'ineffabilité du Dieu qui est à la fois « anonyme » et « polyonyme » – sans nom et recevant tous les noms –, ce qui se traduit par le recours à un large lexique négatif ; puis le bref traité de la *Théologie mystique* qui décrit l'union à Dieu au-delà de toute affirmation et de toute négation. Mais la lecture de la *Hiérarchie ecclésiastique* nous a permis de repérer que le discours ne s'achève pas dans le silence mais bien plus dans le langage liturgique. La *Hiérarchie ecclésiastique*, en effet, se présente comme la description de la célébration eucharistique. Pour marquer le caractère spécifique du langage liturgique, nous nous orienterons vers le langage doxologique de la célébration liturgique. Ainsi, par une analyse du vocabulaire et une lecture spécifique des textes dionysiens, nous espérons pouvoir montrer que la théologie négative est bien le principe de cohérence du *Corpus* dionysien, dont le lecteur est invité à passer de la philosophie à la théologie puis à la liturgie sacramentaire, c'est-à-dire au processus de conversion en acte.

PREMIERE PARTIE :

*La théologie négative
de Platon jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite*

1. *Les sources philosophiques de la théologie négative*

La question de la théologie négative est très complexe. Nous considérons qu'une analyse minutieuse des sources de cette démarche pourrait en apporter une nouvelle compréhension. Notre ambition n'est donc pas de renouveler l'interprétation des penseurs grecs (les philosophes et les Pères de l'Église) concernant notre sujet, mais seulement d'enrichir la documentation qui la concerne par le fruit de l'exégèse actuelle de cette partie de l'histoire de la philosophie et par le fruit de nos propres lectures.

Les mouvements de pensée de l'Antiquité grecque se sont interrogés d'emblée sur l'origine du Premier Principe – la Cause de notre existence et sur notre possibilité de le connaître, voire de le définir. Leurs conclusions ont conduit à l'élaboration de la doctrine d'un *Dieu Inconnu*. Cette idée d'incognoscibilité divine impliquait l'idée de la transcendance divine. Ainsi, pour exprimer la transcendance divine, les penseurs antiques ont développé ce que l'on a appelé la *via negativa* ou la théologie négative. Il ne faut pas s'imaginer une doctrine *négative* bien définie, mais plutôt une interrogation sur la Première Cause qui a fait naître une nouvelle démarche rationnelle. Cette théologie négative se dévoilait comme un instrument de connaissance, comme une réflexion qui mettait en œuvre un lexique qui s'est forgé dans le temps pour définir la transcendance du Premier Principe.

Pourtant, il est de tradition de considérer Pseudo-Denys l'Aréopagite, en raison de son influence décisive sur le Moyen Âge – aussi bien oriental qu'occidental –, comme l'inventeur de la théologie négative, ou plutôt le théoricien de la négation⁶. Dans son œuvre (*CD*) nous découvrons une théologie négative qui essaie d'exprimer la transcendance divine.

⁶ « Denys a été le premier, dans sa *Théologie mystique*, à systématiser le rapport de la théologie affirmative, ou cataphatique, et de la théologie négative, ou apophatique, et à proposer une théorie rigoureuse de la négation », cf. Y. DE ANDIA, dans J.-Y. LACOSTE (*DCT*), « Négative (théologie) », p. 792.

Ainsi, dans le domaine ontologique Dieu est le créateur de tout ce qui est, mais il est aussi tellement transcendant – qu’il vaut mieux dire qu’Il n’est pas. Ensuite, dans le domaine épistémologique, Dieu est omniprésent, révélé par ses créatures et en même temps il est caché, totalement incompréhensible. Enfin, au niveau sémiotique, Dieu est à la fois nommable et ineffable, puisque les noms des choses créées par Dieu peuvent servir à nommer Dieu, tout en sachant qu’aucun nom ne Lui est adéquat. Ainsi nous découvrons une dialectique paradoxale « propre » à Pseudo-Denys qui dirige toute sa démarche théologique dans le sens de la négation et du dépassement, parce que Dieu transcende toute affirmation et toute négation⁷. Autrement dit, l’horizon de la théologie du Pseudo-Denys est la théologie mystique au sein de laquelle il y a une dialectique négative et une dialectique positive. En somme, pour l’auteur du *Corpus* dionysien toute théologie est mystique, l’expression désignant un savoir qui vient de Dieu, comme une révélation.

Il faut pourtant mentionner que cette dialectique, à première vue paradoxale, est attestée bien avant le Pseudo-Denys. De nombreuses études ont abordé le thème des origines de la théologie négative autant dans un contexte philosophique que dans un contexte patristique. Nous pouvons nommer à ce titre les monographies d’Arthur Hilary Armstrong⁸, Raoul Mortley⁹, Deirdre Carabine¹⁰, J.P. Williams¹¹, Henny Fiska Hägg¹², et de nombreux articles¹³ qui s’accordent pour soutenir l’origine philosophique de la théologie négative.

⁷ Cf. J. MIERNOWSKI, *Le Dieu néant : théologies négatives à l’aube des temps modernes*, Brill, 1998, p. 2.

⁸ A. H. ARMSTRONG, *Hellenic and Christian studies*, Variorum, London, 1990; *idem*, *Platonic and Christian studies*, Variorum, London, 1979; voir aussi, Id., « Negative theology », *Downside Review*, n° 95, 1977, p. 176-198.

⁹ R. MORTLEY, *From Word to Silence. 2. The way of negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn, 1986.

¹⁰ D. CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic tradition: from Platon to Eriugena*, Coll. Louvain theological and pastoral monographs, Peeters, Louvain, 1995.

¹¹ J. P. WILLIAMS, *Denying divinity: apophasis in Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

¹² H. F. HAGG, *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophatism*, Oxford Early Christian Studies, New York, 2006.

¹³ À cet effet on cite les articles les plus importants : P. HADOT, « Apophasisme et théologie négative », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris, 1981, 2e éd. 1987, p. 185 – 193 ; Ch. GUÉRARD, « La théologie négative dans l’apophasisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68 / 1984, p. 183-199 ; M.-A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses*, vol. 72, n° 4 / 1998, p. 404-416 ; S. LILLA, « Pseudo-Denys l’Aréopagite, Porphyre et Damascius », dans *Denys l’Aréopagite et sa postériorité en Orient et Occident*, p. 141-152 ; É. des PLACES, « La théologie négative du Pseudo-Denys ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge », *Studia Patristica*, n° 18 / 1982, p. 81-90.

Nous n'avons pas la prétention de traiter dans cette première partie tous les aspects de ce vaste thème, qui d'ailleurs ont été traités en partie par les spécialistes que nous venons de citer. L'idée de départ était de faire une étude approfondie sur les sources philosophiques de la voie négative, mais l'évidence s'est vite imposée qu'une telle entreprise, malgré son intérêt, aurait dépassé de beaucoup les limites dans lesquelles il convenait de se tenir.

Ainsi, nous tenterons de faire une lecture suivie des commentaires des textes – sources de la théologie négative, en soulignant l'évolution de cette démarche et ses caractéristiques qui trouveront peut-être leur aboutissement dans le *Corpus* dionysien.

Plus exactement, ce qui se joue dans notre travail ne concerne pas la querelle des idées ou des interprétations qui se disputent un texte, mais le texte lui-même rapporté à son contexte et à l'idée de la transcendance divine – le sujet de la théologie négative. Ce qui requiert avant tout l'attention, c'est la mise en évidence du texte, c'est une certaine modification du regard qui est appelée un effort de vision, un exercice d'orientation vers de nouveaux sens pour se défaire des évidences qu'offre un texte à la lecture, et le ressaisir dans une autre perspective. Toute lecture procède de cette technique du retournement dont parle Platon, qui ne détermine ni la puissance de la pensée ni ses contenus, mais son orientation¹⁴. De plus, nous considérons que cette lecture *exégétique* des textes fondateurs de l'apophatisme nous permettra de mieux comprendre l'originalité, la nature et le fonctionnement de cette démarche, tout en la rapportant – à la fin de cette première partie – à la théologie négative dionysienne.

Notre *lecture* sera donc structurée en deux grandes parties : une première partie portera sur les sources philosophiques et une deuxième partie se penchera sur les sources patristiques de la théologie négative. Le résultat de l'analyse que nous allons entreprendre dans les pages qui suivent ne consistera pas à ouvrir de nouvelles pistes de recherche au sujet de la théologie négative (ses formes d'expression, le langage technique, etc.), mais à démontrer le lien doctrinal et aussi les différences avec une tradition du néoplatonisme antérieure à Pseudo-Denys l'Aréopagite, tout en soulignant les traits et les apports novateurs de chaque auteur étudié. Nous considérons que cette partie introductive nous permettra de mieux comprendre le sens et les formes d'expressions de la théologie négative dionysienne.

Ainsi, dans la première partie nous nous intéressons essentiellement aux sources platoniciennes, en commençant par le *Parménide* de Platon, considéré comme le texte

¹⁴ Cf. PLATON, *République*, 518 d.

fondateur de la théologie négative, et aux sources néoplatoniciennes, notamment les commentaires sur le *Parménide*, de Plotin, Porphyre et Proclus.

1.1. L'origine platonicienne : la transcendance du Bien, du Beau et de l'Un chez Platon

L'origine de la théologie négative remonte, nous l'avons déjà dit, à la période de l'Antiquité grecque. Les philosophes s'interrogeaient sur l'incognoscibilité du Premier Principe transcendant : « c'est parce qu'il est infiniment élevé au-dessus de toutes choses que l'Être premier est difficile, voir impossible à saisir par les moyens normaux de la connaissance »¹⁵. Selon A.-J. Festugière, l'idée de la transcendance du « premier Être » dans une perspective métaphysique est représentée par deux courants de la pensée antique grecque : a) un courant platonicien – pythagoricien qui aboutit à la transcendance en raison des spéculations sur l'Un dans ses rapports avec les Nombres et b), un courant proprement platonicien, issu du platonisme des dialogues, où on conçoit la transcendance en raison des spéculations sur le Premier Principe qui fonde l'unité et l'être même des Intelligibles¹⁶.

C'est bien ce deuxième courant qui est considéré par les spécialistes comme étant la source de la théologie négative. Le Premier Principe transcendant est nommé chez Platon, tantôt l'Un (v. le *Parménide*), tantôt le Bien (v. la *République*), tantôt le Beau (v. le *Banquet*). En suivant le raisonnement d'A.-J. Festugière¹⁷, nous nous proposons d'examiner de près les textes platoniciens qui élaborent les premières expressions de la voie négative.

1.1.1. La transcendance de l'Un : analyse du Parménide (141e7- 142a7)

Nous allons présenter brièvement la place du *Parménide* dans l'œuvre de Platon, quelques notions générales sur la doctrine platonicienne des formes, un petit schéma du

¹⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV Dieu inconnu et la gnose*, Ed. Gabalda, Paris, 1954, p. 4.

¹⁶ *Ibidem*, p. 5.

¹⁷ Voir le chapitre V du t. IV *Dieu inconnu et la gnose*, « La transcendance de l'Un-Bien-Beau chez Platon », p. 79-91.

dialogue et pour finir nous nous en tiendrons à l'analyse du texte proposé. Dans nos recherches nous nous sommes appuyés sur la traduction de Luc Brisson¹⁸.

L'œuvre platonicienne s'achève avec un dernier ensemble de dialogues, composés par Platon vers la fin de sa vie entre 370 et 348. Il s'agit du *Théétète*, du *Parménide*, du *Sophiste*, du *Politique*, du *Timée*, du *Critias*, du *Philèbe* et de la *Lettre VII*. Le *Théétète* est consacré à la définition de la connaissance tout en incluant une critique des conceptions d'Héraclite et de Protagoras. Le *Sophiste* et le *Parménide* traitent d'emblée d'ontologie et d'épistémologie et engagent une discussion serrée avec l'éléatisme. Dans le *Philèbe* Platon expose sa conception de la vie bonne et l'ensemble formé par le *Timée* et le *Critias* présente la physique de Platon. Enfin, les *Lois*, bien que le traité soit inachevé, exposent d'une manière très complète le système politique¹⁹.

La doctrine des formes peut être résumée en affirmant qu'il existe des réalités intelligibles, les Formes, « séparées d'un monde sensible en lequel on ne reconnaît, dans le meilleur des cas, qu'une pâle imitation du monde intelligible »²⁰. La théorie des Formes, c'est-à-dire l'affirmation de réalités intelligibles comme seules véritablement réelles et susceptibles d'être connues, apparaît de manière explicite seulement dans quelques dialogues de Platon (le *Banquet*, le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*). Dans les dialogues plus tardifs comme le *Parménide*, le *Sophiste*, la *Politique*, le *Timée*, Platon s'interroge sur la structure d'intelligibilité du réel et sur les méthodes qui permettent de saisir l'intelligible²¹.

Plus exactement, le *Parménide* s'interroge sur la nature des Formes en proposant une dialectique liée à la possibilité de connaissance et à l'ontologie de l'Un²².

¹⁸ PLATON, *Parménide*, introduction, traduction et notes de L. BRISSON, Flammarion, Paris, 1994.

¹⁹ Cf. M. CANTO-SPERBER, *Philosophie grecque*, PUF, 1997, p. 196.

²⁰ *Ibidem*, p. 226.

²¹ « Un rappel de la démarche du Parménide, dialogue complexe et d'interprétation délicate, permet d'apprécier la portée de la discussion dont la théorie des Formes est l'objet dans la dernière philosophie de Platon », cf. M. CANTO-SPERBER, « Platon », dans, *op. cit.*, p. 226.

²² « Comme, de manière générale, Platon ne manque pas de souligner les difficultés attachées aux Formes, le fait que Parménide donne un exposé systématique de telles difficultés ne suffit pas à attester l'abandon de la doctrine ou l'adoption d'une autre théorie, mais incite plutôt à reconnaître en la doctrine des Formes le terme d'un effort de pensée, la solution donnée à plusieurs difficultés majeures liées à la possibilité de connaissance et à l'ontologie, voire le meilleur moyen de rendre cohérentes certaines intuitions et attitudes philosophiques, plutôt qu'un dogme que Platon aurait conçu de façon systématique et qu'il aurait ensuite soit conservé tel quel soit abandonné tout entier », cf. M. CANTO-SPERBER, « Platon », dans *op. cit.*, p. 226.

Présentation et structure du *Parménide*

En schématisant beaucoup, on peut dire que le *Parménide* rapporte le dialogue entre Parménide, Socrate et Zénon d'Elée, à l'occasion de la venue de Parménide et de Zénon à Athènes. Il s'agit d'une entrevue fictive. D'abord Parménide critique l'existence des Formes mais il finit par affirmer que sans l'hypothèse de l'existence des Formes, on ne saurait plus où tourner sa pensée et la puissance propre de la dialectique serait anéantie (135c). Finalement, il conseille à Socrate de mieux définir et conserver les Formes par l'emploi de la dialectique²³. L'unité dynamique du dialogue est donc cette dialectique sur la doctrine des Formes, représentées par l'Un (l'exemple privilégié des Formes). On constate qu'il utilise une argumentation structurée en plusieurs hypothèses, dont le fil conducteur est la dialectique : négation – affirmation.

Au niveau de la structure, le dialogue est divisé en deux parties. La première (126a1 - 135d5)²⁴ est la discussion de la théorie des idées, qui fait suite à la lecture de Zénon. La deuxième partie (135d6-166c6)²⁵ est la présentation de la méthode dialectique recommandée par Parménide. Dans la deuxième partie Platon présente les neuf hypothèses sur l'Un.

Selon Jean Trouillard et Luc Brisson, contrairement aux exégètes néoplatoniciens, la deuxième partie ne comporte réellement qu'une seule hypothèse - « si l'un est un » (137b2-3) que l'on considère non seulement selon l'affirmation, mais aussi selon la négation – « qu'il n'est pas un » (137b3-4). Jean Trouillard parle d'un seul thème détaillé en neuf hypothèses²⁶ tandis que Luc Brisson considère qu'il y a une seule hypothèse d'où surgissent

²³ Pour plus de détails concernant le contexte dans lequel se présente *Parménide*, le texte lui-même, la structure du dialogue et l'état de la question au sujet de la doctrine du *Parménide*, voir L. BRISSON, « Une nouvelle interprétation du *Parménide* de Platon », dans P.-M. MOREL, *Platon et l'objet de la science* (six études sur Platon), Presse Universitaire de Bordeaux, 1996, p. 69-107.

²⁴ Voici le plan détaillé de cette première partie : Introduction générale : les modalités de la transmission du récit (126a1 – 127a6) ; décor, mise en scène des personnages (127a6-c1) ; Première partie : Introduction (127c1 – d5) ; a) Le paradoxe de Zénon (127d6 – 128e3) ; b) Socrate avance l'hypothèse des Formes (128e4 – 130a2) ; Parménide énumère les difficultés qu'entraîne cette hypothèse (130a3-134e7) ; Conclusions : nécessité de maintenir la doctrine des Formes (134e8 – 135c7) et la nécessité d'un exercice dialectique (135c8-d5), cf. L. BRISSON, « Introduction », dans PLATON, *Parménide*, Flammarion, Paris, 1994, p. 33.

²⁵ Le plan détaillé de la deuxième partie : Introduction (135d6-137c2) ; Les séries de déductions pour l'hypothèse « s'il est un » : I (137c3-142a6), II a (142b1-155e2) et b (155e3-157b4), III (157b5-159a9), IV (159b1-160b3) ; Transition (160b4-d3) ; Les séries des déductions pour l'hypothèse « s'il n'est pas un » : V (160b4-163b5), VI (163b6-164b3), VII (164b4-165e1), VIII (165e1-166c2) ; Conclusion (166c3-6), cf. *Ibidem*, p. 33.

²⁶ Cf. J. TROUILLARD, « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973, p. 15.

huit séries de déductions²⁷. Il convient de rappeler ici que pour les commentateurs néoplatoniciens du *Parménide*, la structure de la deuxième partie classée en neuf hypothèses révélait l'ordre de la procession, puisque chaque reprise est une manière d'énoncer ou de nier l'un, et la révélation de la structure du réel, chaque être se donnant la même constitution que l'univers²⁸. Mais cet aspect sera encore traité plus loin.

Nous devons entrer maintenant dans plus de détails et examiner successivement les passages dans lesquels on trouve la première expression élaborée de la voie négative.

Voici la 2^e partie de la première hypothèse que nous avons choisi de présenter en français et en grec pour mieux apercevoir l'emploi de la négation :

Parménide, première hypothèse (141e7-142a7) :

Ἔστιν οὖν οὐσίας ὅπως ἂν τι μετάσχοι ἄλλως ἢ κατὰ τούτων τι; {—} **Οὐκ ἔστιν.** {—} **Οὐδαμῶς** ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει. {—} **Οὐκ** ἔοικεν. {—} **Οὐδαμῶς** ἄρα ἔστι τὸ ἐν. {—} Οὐ φαίνεται. {—} **Οὐδ'** ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἡδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν **οὔτε** ἐν ἔστιν **οὔτε** ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῷδε λόγῳ πιστεύειν. {—} Κινδυνεύει. {—} Ὁ δὲ **μῆ** ἔστι, τούτῳ τῷ **μῆ** ὄντι εἴη ἂν τι αὐτῷ ἢ αὐτοῦ; {—} Καὶ πῶς; {—} **Οὐδ'** ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ **οὐδὲ** λόγος **οὐδέ** τις ἐπιστήμη **οὐδὲ** αἴσθησις **οὐδὲ** δόξα. {—} Οὐ φαίνεται. {—} **Οὐδ'** ὀνομάζεται ἄρα **οὐδὲ** λέγεται **οὐδὲ** δοξάζεται **οὐδὲ** γινώσκειται, **οὐδέ** τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται. {—} Οὐκ ἔοικεν²⁹.

(141e7) (P) Mais y a-t-il moyen de participer à l'être autrement que sous l'un de ces modes ? – (A) Il n'y a pas moyen. – (P) Il s'ensuit que d'aucune façon l'un ne participe à l'être. – (A) D'aucune façon semble-t-il. – (P) Par voie de conséquence, l'un n'est d'aucune façon. – (A) Selon toute apparence. – (P) Il n'a donc même pas l'être qu'il faut pour être un, car s'il l'avait, il serait déjà en train d'être et de participer à l'être. Il apparaît, au contraire, que l'un n'est pas un et qu'il n'est pas, s'il faut ajouter foi à cette argumentation. – (A) J'en ai bien peur. – (P) Or ce qui n'est point saurait-il avoir, alors même qu'il n'est point, quelque chose qui soit à lui ou de lui ? – (A) Comment cela se pourrait-il ? – (P) Par voie de conséquence, il n'y a de lui ni nom ni définition. Il n'est de lui ni science ni sensation ni opinion. – (A) Non, semble-t-il bien. – (P) En outre, il s'ensuit qu'on ne peut ni le nommer ni le définir, qu'il ne peut être objet ni d'opinion ni de connaissance ni de sensation par quelque être que ce soit. – (A) (142a7) Non, à ce qu'il semble³⁰. (*Parménide*, 141e7- 142a7 – traduction de Luc BRISSON)

²⁷ Pour une présentation détaillée, voir L. BRISSON, « Introduction », dans PLATON, *Parménide*, Flammarion, Paris, 1994, p. 45. L'arrière plan de ces hypothèses ou de ces huit séries de déductions serait pour Brisson une conception de l'univers, telle que Parménide le philosophe présocratique l'avait affirmée dans son poème. Voir également à ce sujet, Idem, « Une nouvelle interprétation du *Parménide* de Platon », dans P.-M. MOREL, *Platon et l'objet de la science* (six études sur Platon), Presse Universitaire de Bordeaux, 1996, p. 82.

²⁸ Cf. J. TROUILLARD, *op. cit.*, p. 15.

²⁹ Le texte grec selon PLATON, *Parménide*, Œuvres complètes, t. VIII, 1^{ère} partie, texte établi et traduit par A. Diès, Les Belles Lettres, Paris, 1923, p. 78.

³⁰ PLATON, *Parménide*, traduction, introduction et notes par L. BRISSON, Flammarion, Paris, 1994, pp. 138-39. Nous avons introduit deux indices afin de rendre plus « visible » le dialogue : (A) pour le Jeune Aristote et (P) pour Parménide.

Tout d'abord, ce texte retient notre attention à cause de la suite des négations. En onze lignes, les différentes particules négatives reviennent vingt fois, comme suit :

- a) La négation **οὐκ / οὐ** est utilisée trois fois (141e8, 141e9 et 142a7). Cette particule marque la négation absolue³¹. On remarque qu'elle est utilisée uniquement dans les réponses du Jeune Aristote qui confirme les « hypothèses négatives » du Parménide ;
- b) La particule négative **μή** est employée deux fois (142a1/a2). Cette négation a un sens hypothétique, pour signifier que la chose dont on parle, en l'occurrence l'Un (le Premier Principe), est incertaine³² ;
- c) La négation/conjonction **οὐδ' / οὐδέ** se retrouve onze fois dans notre dialogue (141e10, 142a3 – 3 occurrences, 142a4 – 3 occurrences, 142a5 – 3 occurrences et 142a6).
- d) La conjonction négative **οὔτε (et ne)** est employée deux fois (141e12) pour nier l'existence de l'Un en tant qu'Un.
- e) L'adverbe **οὐδαμῶς (nullement)** exprime une négation radicale et est utilisé deux fois (141e9-10).

Dans cette suite des négations nous pouvons noter les exclusions mentionnées à l'égard de l'Un pour arriver à énoncer la définition négative de la transcendance de l'Un selon Platon. Toutes les conclusions de cette première hypothèse sont négatives. À ce propos il convient d'introduire les conclusions négatives de la première partie (137c1-141e6)³³. Ainsi, l'Un est sans parties (137c4), sans commencement, milieu et fin (137d5-8), illimité et sans figure (138a1). L'un n'est ni immobile ni mû (138b8-139b4), ni identique à un autre ou à soi ni différent d'un autre ou de soi-même (139b5-e6), ni semblable ni dissemblable (139e7-140b5), ni égal ni inégal (140b6-d8). Ensuite l'Un ne participe pas à l'Être, il n'est pas l'Être, Il n'est pas non plus Un ; et comme il n'a pas d'existence (n'étant pas l'Être), il n'a ni nom, ni définition, donc aucune forme de connaissance sur l'Un n'est pas possible (141e7- 142a7).

Aux yeux de Raoul Mortley, dans la première hypothèse - *si l'Un existe* - Platon se réfère à celui qui est le Tout, sans parties. L'argument est le suivant : si l'Un n'a pas de parties (fractions), alors Il n'a ni commencement ni fin ; si l'Un n'a pas de forme, il ne peut être nulle part, s'il n'a pas de place, il ne peut pas bouger. Il ne peut être non plus en repos.

³¹ Cf. Bailly, *ad loc.*

³² Cf. Bailly, *ad loc.*

³³ Pour cette analyse nous devons beaucoup à l'étude de FESTUGIÈRE, « La transcendance de l'Un-Bien-Beau chez Platon » dans *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV *Dieu inconnu et la gnose*, p. 79-91.

S'il n'est pas dans le temps, alors il ne peut pas être. En conséquence, ajoute Mortley, « on ne peut avoir aucune explication rationnelle (λόγος), aucune science / connaissance (ἐπιστήμη), aucune perception (αἴσθησις), ou opinion (δόξα) de celui-ci (142a). C'est pour cette raison qu'il ne peut pas être nommé, et de cette façon les prédicats sont exclus »³⁴.

De toutes ces remarques une conclusion se dégage avec force : l'Un s'avère être ineffable et inconnaissable en raison de sa transcendance. En lisant la première hypothèse du *Parménide*, on comprend que Platon s'engage à dégager une première expression élaborée de ce que nous appelons aujourd'hui théologie négative qui s'efforce de dire la transcendance divine. Mais il ne faut pas oublier les autres œuvres de Platon, comme le *Banquet*, la *République* ou la *Lettre VII* à travers lesquels nous allons découvrir ensemble les germes de cette voie négative.

1.1.2. La transcendance du Bien (*République*, VI, 509b 1-11)

Dans la *République* nous retrouvons la célèbre expression au sujet du Bien - **ἐπέκεινα τῆς οὐσίας** – le Bien est au-delà de l'essence (*République* 509b). Sans insister sur les détails concernant la composition et la structure de l'ouvrage, nous soulignons qu'il a eu une importance décisive pour l'histoire de la pensée.

Pour limiter notre démarche, dans ce sous-chapitre nous analyserons le texte qui a trait à la transcendance du Bien. Ce texte fait partie du VI^e livre de la *République* et porte notamment sur la compréhension du Bien. Dans ce livre Platon nous expose en détail ce que requiert la connaissance sous la forme de la figure du Soleil. De plus on retrouve ici « la première mention explicite du bien comme objet essentiel de l'investigation philosophique »³⁵. Le Bien de Platon est le fondement de toute explication réelle, y compris de toute compréhension. Il est l'objet vers lequel tendent les efforts humains.

Quelques mots sur le contexte sont nécessaires. En *République* 505a, Socrate affirme que l'objet le plus important des études des philosophes – gouvernants est la Forme du Bien, d'où les actions justes tirent leurs qualités bonnes. En ce qui concerne la connaissance de la nature du Bien, Socrate déclare qu'il ne sait pas ce qu'est le Bien³⁶. Pourtant il en expose la

³⁴ Cf. R. MORTLEY, *From Word to Silence. I. The rise and fall of Logos*, Hanstein, Bonn, 1986, p. 128.

³⁵ Cf. M. CANTO-SPERBER, *Ethiques grecques*, PUF, Paris, 2001, p. 180.

³⁶ PLATON, *République*, VI, 506b-c, p. 228.

nature par trois analogies : le Soleil, la Ligne et la Caverne. Ces trois analogies expliquent la place du Bien dans la connaissance de l'homme juste et la forme que prend cette connaissance³⁷.

L'image du soleil part de la distinction entre les Formes et le « multiple », les Formes étant les objets de pensée, par opposition aux multiples choses et actions qui sont des occurrences particulières des Formes, et que nous connaissons par l'expérience³⁸. Parmi les sens de l'être humain qui nous donnent accès au monde sensible, la vue est le plus important³⁹. Elle se distingue des autres sens par le fait qu'elle nécessite un intermédiaire – la lumière. La lumière, qui vient du Soleil, rend la vue possible et grâce à elle nous apercevons clairement les choses.

Finalement, Platon développe l'analogie Soleil – Bien : ce que le Soleil est dans le domaine visible, le Bien l'est dans le domaine de l'intelligible. Le Soleil est la cause de la visibilité et aussi la cause dans le monde sensible de la naissance et de la croissance des choses sensibles, en bref, la cause de tout devenir sensible. Dans le domaine intelligible, le Bien a également une double portée : « Il semble raisonnable de penser que le Bien a dans le domaine intelligible le même double statut : en tant qu'il est un objet de connaissance, il est une essence, il est intelligible, et il rend bons tous les êtres qui en participent [...]. Mais le Bien est également cause de la manière d'être des objets intelligibles »⁴⁰. Ce Bien est donc la cause de toute connaissance.

Peut-on connaître alors la nature du Bien, poursuit le dialogue de Glaucon avec Socrate sur la compréhension du Bien. Nous voilà ainsi arrivés au sujet de notre recherche. Jusqu'ici on comprend que le Bien peut être connu, lui-même étant cause de la connaissance des choses intelligibles, comme le soleil rend visible toute chose sensible. D'ailleurs, Platon n'affirme jamais que le Bien soit inconnaissable. Pourtant, il affirme que le Bien, « n'est pas une essence ». Voici le texte :

Tu reconnaîtras, je pense, que le soleil donne aux objets visibles non seulement la faculté d'être vus, mais encore la genèse, l'accroissement et la nourriture, bien qu'il ne soit pas

³⁷ J. ANNAS, *Introduction à la République de Platon*, (traduit de l'anglais par Béatrice Han), PUF, Paris, 1994, p. 307.

³⁸ *Ibidem*, p. 309. Voir aussi PLATON, *République*, VI, 507ab, p. 229.

³⁹ Cf. PLATON, *République*, VI, 507d – 508a, p. 230.

⁴⁰ M. DIXSAUT, *Platon : le désir de comprendre*, Vrin, Paris, 2003, p. 262. Pour mieux comprendre l'analogie Soleil – Bien, nous citons la réponse que Socrate fournit à Glaucon au sujet du Bien (sa définition) : « C'est le soleil que j'entendais par le fils du bien, que le bien a engendré à sa propre ressemblance, et qui est, dans le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le bien est dans le monde intelligible par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles », cf. PLATON, *République*, VI, 507d – 508a, p. 231.

lui-même genèse. Il ne l'est pas en effet. De même pour les objets connaissables, tu avoueras que non seulement ils tiennent du bien la faculté d'être connus, mais qu'ils lui doivent par surcroît l'existence de l'essence, **quoique le bien ne soit point essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance** (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος)⁴¹.

De même que le soleil accorde aux êtres visibles la propriété d'être vus et d'exister, de même le Bien par rapport aux intelligibles leur permet à la fois d'être connaissables et d'être existants. Au-delà de l'essence, il faut supposer selon Platon quelque chose qui soit le fondement de la faculté de connaître et de la connaissance des intelligibles. Une première conclusion sera donc : le « fondement » de la connaissance est au-delà de l'essence.

Aux yeux de Platon, le Bien n'est pas une essence, mais bien au-delà de l'essence. Il la surpasse « en majesté et en puissance ». Il ne peut pas être une essence parce qu'il est avant l'essence. Ensuite, étant la condition de toute essence et en raison de son antériorité, le Bien possède une puissance supérieure à celle de toute autre essence. En fin de compte, le Bien « n'est pas une essence » parce qu'il est la cause de l'essence.

Par ce texte, Platon exprime la transcendance du Bien qui définit le Principe surintelligible. Au niveau du langage nous retrouvons la négation (οὐκ οὐσίας) le mot composé avec le préfixe ὑπερ - ὑπερέχοντος et aussi l'expression classique qui définit la transcendance – ἐπέκεινα. En outre, précisons que ce texte contribuera à l'élaboration de la doctrine plotinienne sur l'Un au-delà de l'essence⁴². Mais tel n'est pas notre propos pour l'instant.

Passons maintenant au dernier texte platonicien qui essaie d'énoncer la transcendance.

1.1.3. La transcendance du Beau (Banquet 199b-212c)

Le Banquet (Symposion) ou *Sur l'amour*, est composé vers 375 av J.-C., comme la *République*, le *Phédon* et le *Phèdre*, durant la période dite de la maturité de Platon. Le *Banquet* comporte sept discours structurant l'ensemble. Les six premiers sont des éloges

⁴¹ PLATON, *République*, VI, 509b 1-11, p. 232, traduction et texte établi par E. Chambry, Gallimard, Paris, 1992.

⁴² « This is the fundamental platonic text which is of such seminal importance for the early development of negative theology and for the plotinian notion of the One beyond being », cf. D. CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic tradition: from Platon to Eriugena*, coll. « Louvain theological and pastoral monographs », Peeters, Louvain, 1995, p. 32.

d'Eros (ou d'Amour), la divinité de l'amour, et le septième est un éloge de Socrate par Alcibiade.

Le texte qui porte sur la transcendance du Beau (image de l'Amour) est inséré dans la deuxième partie du *Banquet* (II : 199b-212c), qui rapporte notamment le 6^{ème} discours.

Regardons de près le texte :

[...] ὅς γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἤδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὃ Σώκρατες, οὗ δὴ ἔνεκεν καὶ οἱ ἔμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ **οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον**, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τότε μὲν, τότε δὲ οὐ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, **οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῳ** ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. (*Banquet*, 210e2 – 211b3)

En effet, celui qui a été guidé jusqu'à ce point par l'instruction qui concerne les questions relatives à Eros, lui qui a contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct, parce qu'il est désormais arrivé au terme suprême des mystères d'Eros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature, cela justement, Socrate, qui était le but de tous ses efforts antérieures, **une réalité** qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, **qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît**, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. **Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect**, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle (*Banquet*, 210e2 – 211b3)⁴³.

Quelques remarques s'imposent. D'abord l'Eros s'identifie avec le Beau (on retrouve cinq occurrences du terme καλός) ; on dirait qu'il s'agit d'un éloge du Beau. Ensuite, la Beauté / l'Amour a une nature merveilleuse, éternelle, qui ni ne périt, ni ne croît, ni ne décroît (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον). En plus, cette Beauté ne se montrera aux yeux de qui la voit, et il n'y aura d'elle ni définition, ni connaissance/science – (οὐδέ τις λόγος, οὐδέ τις ἐπιστήμη). Force est de constater l'emploi de la négation en vue de marquer la transcendance de la Beauté-Amour et de remarquer aussi

⁴³ PLATON, *Banquet*, 210e2 – 211b3, dans *Œuvres complètes*, traductions, notes et bibliographies par Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2008, p. 145.

quelques ressemblances avec le *Parménide*. Nous avons mis en caractère gras (et souligné) les thèmes que nous retrouvons dans le *Parménide*. Il s'agit de deux idées communes : l'idée de l'incognoscibilité (*Parménide*, 142a 3-6 et *Banquet*, 211a7) et aussi l'aspect transcendant de la Beauté – voire de l'Un, exprimé par le fait que le Premier Principe ne peut pas être réduit à une essence particulière, étant unique et transcendant par rapport à notre monde (*Parménide*, 141e4-7 et *Banquet*, 211a1/211a4). Selon A.-J. Festugière, le *Parménide* renforce les négations du *Banquet*⁴⁴.

À la fin de ce chapitre il convient de rappeler que cette thèse concernant la transcendance du Premier Principe, exprimée d'une manière explicite dans la première hypothèse du *Parménide*, a été préparée dans les dialogues antérieurs, comme le *Phèdre* (250b), où il dit que « Justice, Sagesse, tout ce qu'il y a des précieux encore pour des âmes, ne possèdent aucune luminosité dans les images de ce monde-ci », comme le *Cratyle* (400d) où il précise qu'il y a « une manière, la meilleure de toutes : ce serait de dire que nous ne savons rien des dieux » et encore comme le *Timée* (28c), où il affirme qu'il est difficile de trouver le démiurge⁴⁵.

Il nous reste cependant à évoquer en quelques mots un dernier texte, celui de la *Lettre VII* (341dc). Dans cette lettre Platon appelle le Premier Principe, « l'objet de mon effort / mes préoccupations - περὶ ὧν σπουδάζω » :

Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui **fait l'objet de mes préoccupations**, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y a en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul⁴⁶.

On voit bien que par « l'objet de mon effort » Platon veut nous dire qu'on ne peut pas connaître le Premier Principe. En se référant à l'âme, il nous propose un itinéraire contemplatif, mystique. À ce propos, Festugière écrit : « Or ou ces mots ne veulent rien dire ou ils sont le fait d'un contemplatif. Ils ne veulent rien dire si le but qu'a visé Platon dans toute la suite des écrits a été simplement de construire un système des concepts [...]. Ces

⁴⁴ À voir A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁵ À ce propos, voir M.-A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses*, vol. 72, n° 4 / 1998, p. 405.

⁴⁶ PLATON, *Lettres*, VII, 341b7-d2, dans *Œuvres complètes*, Flammarion, Paris, 2008, p. 655.

formules sont pur verbiage, ou inopportune ironie, si l'on n'admet pas, chez Platon, un effort vers l'intuition mystique de l'Être même. Et cet effort l'occupe si totalement qu'il lui semble pouvoir affirmer qu'il n'a jamais rien écrit, parce qu'en vérité l'objet dernier est indicible ; il ne souffre aucun attribut (*Banquet, Parménide*), ou bien marque seulement qu'il est encore au-delà (*République*) »⁴⁷. Dans le même sens, Carabine, en commentant le même texte, affirme que l'objet de la philosophie est mystérieux et que ce n'est pas un sujet sur lequel on peut discuter⁴⁸. Elle ajoute encore: « Effectively, it could be said that the reasons Plato gives constitute one single thesis, namely, the inadequacy of the human capacity to understand the transcendent; he does not refer explicitly to the unknowable nature of these realities in themselves »⁴⁹.

Tels apparaissent les textes de Platon, l'une des premières tentatives de formulation d'une doctrine sur la transcendance divine. Il est évident que Platon n'a pas élaboré une doctrine systématique sur la transcendance et sur la théologie négative⁵⁰. Son but a été plutôt de mettre en évidence les limites des êtres créés, qui se trouvent en quête de la connaissance du Premier Principe, et en raison de sa transcendance. Grâce à Platon nous avons les premières *intuitions négatives* qui seront reprises, développées et systématisées par ses successeurs – notamment les néoplatoniciens.

Il a fallu atteindre l'esprit innovateur de Plotin qui va marquer un nouvel tournant dans l'histoire de la philosophie, le néoplatonisme. Comme Jean Trouillard le dit, « le néoplatonisme succède au moyen platonisme le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon »⁵¹. Une telle précision nous permet d'entrevoir comment cette nouvelle lecture théologique du *Parménide* (le néoplatonisme) a entraîné à la fois un changement de perspective et un développement par rapport à la négation et à la transcendance de l'Un. C'est dans cette direction que s'orienteront nos recherches dans le chapitre suivant.

⁴⁷ A. J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 88-89.

⁴⁸ D. CARABINE, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁰ Carabine affirme à ce propos: « While we cannot call Plato a negative theologian in the sense that we call the Pseudo-Dionysius as a negative theologian, at the same time a complete overview of Plato's writings would go a long way toward convincing even the most sceptical reader that such a path towards transcendence was emerging in several different expressions in his thought », cf. *Ibidem*, p. 33.

⁵¹ J. TROUILLARD, « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans *Études néoplatoniciennes*, Neuchâtel, 1973, p. 9.

1.2. Sources néoplatoniciennes

1.2.1. Plotin : introduction aux Ennéades

L'œuvre plotinienne nous est parvenue dans son intégralité grâce à son disciple Porphyre. Elle est constituée par les *Ennéades*, ainsi nommées parce qu'elles consistent en six groupes de neuf traités, organisés ainsi par Porphyre, l'éditeur de Plotin. Pour être plus précis, l'œuvre se compose de cinquante-quatre traités répartis en six groupes ou six ensembles thématiques de neuf titres chacun. Ces cinquante-quatre sections ne sont pas des traités autonomes, mais Porphyre dédie chaque *Ennéade* à différents sujets qui vont en progressant du monde humain – notamment les questions morales (*Enn.* I, 1-9) –, du monde naturel (*Enn.* I et II), de l'âme (*Enn.* IV, 1-9), de l'intellect (*Enn.* V, 1-9), vers l'Un (*Enn.* VI, 1-9) qui représente le fondement et l'origine de tout son système⁵². Ce classement demeure approximatif car aussi bien l'ordre systématique des traités introduit par Porphyre que les traités de Plotin dévoilent un ordre arbitraire⁵³. Porphyre lui-même affirme qu'il s'agit d'écrits de circonstance : « Il en tirait les sujets des problèmes qui se présentaient, comme je l'ai montré d'après les sommaires que j'ai ajoutés à chacun des traités »⁵⁴.

Il faut donc préciser que Porphyre a substitué cet ordre systématique à l'ordre chronologique des écrits, conservé dans son ouvrage *Vie de Plotin* (4, 22 – 6, 38)⁵⁵.

En ce qui concerne son système de pensée, Plotin a adopté la division du monde en deux types d'existences – sensible et intelligible ou matérielle et immatérielle. Le monde intelligible à son tour est divisé en trois hypostases : l'Un, l'Intellect et l'Âme. L'Un de Plotin est le fondement et l'origine de son univers. En grandes lignes, Plotin développe une doctrine de la transcendance de l'Un Ineffable. L'Un transcende l'Être et nous ne pouvons

⁵² P. Hadot considère que cet ordre systématique introduit dans la structure des *Ennéades* correspond aux degrés de perfection de la vie spirituelle : « Il a classé les traités de Plotin dans un ordre qui correspond à une division de parties de la philosophie qui distinguait trois étapes dans le progrès spirituel : la morale ou éthique y était placée au commencement pour assurer la purification initiale de l'âme indispensable à la progression ultérieure ; la physique venait ensuite pour achever la purification en révélant la vanité des choses sensibles ; venait enfin la métaphysique, qui livrait à l'âme parfaitement purifiée la révélation suprême des choses divines. Cette division des parties de la philosophie [...] jouera un grand rôle dans la mystique chrétienne », cf. P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustinienes, Paris, 1989, p. 168.

⁵³ P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Études augustinienes, Paris, 1989, p. 168.

⁵⁴ PORPHYRE, *Vie de Plotin*, dans PLOTIN, *Ennéades I*, texte établi et traduit par E. Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 8.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 5-9.

le définir que par la négation de tous les attributs de l'Être, ou encore « à l'aide de mots applicables à l'Intellect mais qu'il faut faire précéder du mot *au-dessous*, par exemple : *au-dessous de l'intellection, au-dessous de l'existence* »⁵⁶. Plotin emploie aussi l'expression *au-delà de l'Être* qui renvoie aux mots de Platon dans sa *République* (VI, 509b). Rappelons le fait que Platon utilisait cette expression pour marquer que le Bien est le premier dans la hiérarchie des Formes, tandis que pour Plotin et les autres néoplatoniciens, cela signifiait que le Bien est transcendant, tout en étant distinct par rapport aux Formes.

De l'Un procède la deuxième hypostase du monde intelligible – l'Intellect. Celui-ci, dans sa première manifestation est informe et indéterminé, donc antérieur à l'existence. Il obtient ses caractéristiques dans son retour vers l'Un en le contemplant. C'est par cette action qu'il remporte la Forme et l'Être que l'Un donne sans les avoir lui-même.

La troisième hypostase, l'Âme, est le lien et l'intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible. Par rapport à son origine, « tout autant que l'engendrement de l'Intellect, celui de l'âme est difficile à justifier »⁵⁷. Si l'Intellect est un un-multiple, l'Âme est un multiple-et-un⁵⁸.

Dans la section précédente, nous avons déjà évoqué le fait que la doctrine de la transcendance de l'Un était depuis longtemps parmi les préoccupations primordiales des philosophes grecs, en commençant par Platon et en continuant avec le néopythagorisme. On peut ajouter aussi la théorie de la transcendance d'un Dieu personnel développée par Philon d'Alexandrie au 1^{er} siècle de notre ère. Sur ce point, Plotin n'est pas novateur. Pourtant il a fixé cette tradition dans une doctrine et un langage clairs : « Il a fixé la tradition en des formules si claires et si pénétrantes que sa doctrine, sur ce point, est devenue un élément permanent et solide de tout le néoplatonisme grec postérieur, tandis que tant d'autres de ses doctrines ont été abandonnées »⁵⁹.

Nous devons entrer maintenant dans plus de détails et examiner successivement comment Plotin articule sa doctrine sur la transcendance de l'Un. Pour cela nous avons choisi

⁵⁶ H. BLUMENTHAL, *Plotin*, dans « Le Savoir grec : dictionnaire critique », édité par J. BRUNSCHWIG et G. LLOYD, Flammarion, Paris, 1996, p. 758.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 761.

⁵⁸ « Dans l'intellect toute cognition est simultanée et immédiate, alors que dans l'Âme il y a transition d'un élément au suivant : ainsi, dans le raisonnement de la prémisse à la conclusion. L'intellect se caractérise par l'éternité, alors que l'Âme englobe le temps, dont la génération est simultanée à la sienne », cf. *Ibidem*, p. 762.

⁵⁹ E. BRÉHIER, *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris, 1998 (rééd.), p. 138.

le traité 9 de la VI^e *Ennéade* qui porte sur le Bien et / ou l'Un⁶⁰. Le *Traité 9* représente d'emblée la première démonstration de l'existence nécessaire d'un au-delà de l'Intellect et la première description détaillée de l'expérience au-delà de l'intellect grâce à laquelle on peut entrer en contact avec cet au-delà⁶¹. Pour l'analyse de ce traité nous utiliserons la traduction commentée de Pierre Hadot.

1.2.1.1. La théologie négative dans les *Ennéades* VI, Traité 9

La question fondamentale du traité est de savoir ce que c'est que la réalité transcendante appelée l'Un. La réponse à cette question est donnée en deux temps. Les deux réponses constituent les deux parties de notre traité (I : 1, 1 – 4, 35 et II : 5, 1 – 11, 51). En bref, la réponse consistera à dire qu'on ne peut pas connaître l'Un mais qu'on peut avoir une expérience de l'Un dans laquelle nous nous assimilons à lui (4, 11-35 ; 7, 18-23 et 8, 28-29)⁶². Ainsi la pièce maîtresse du *Traité 9* a pour thème l'assimilation à l'Un par l'ascension intellectuelle et spirituelle de l'âme.

Pour notre propos, nous avons choisi des passages du 9^{ème} traité de l'*Ennéade* VI qui mettent en place un discours négatif, y compris la théologie négative. Plotin insiste notamment dans les chapitres 3, 5 et 6 sur l'ineffabilité de l'Un. Pour le dire brièvement, il affirme que la réalité transcendante est appelée Un à cause de la nécessité du langage humain de la désigner par un nom. De fait, la dénomination de l'Un a un usage pédagogique. À partir de cette doctrine, Plotin va développer une argumentation très ample qui mettra en œuvre la théologie négative.

Pour l'analyse et le choix des textes concernant la possibilité du langage sur l'Un dans le *Traité 9* de la dernière *Ennéade*, je dois beaucoup au travail de P. Hadot qui m'a permis de comprendre l'arrière-fond de la pensée plotinienne au niveau du discours sur l'Un.

⁶⁰ À ce titre on reprend l'explication du P. Hadot : « La traité 9 est le seul de tous les écrits de Plotin qui ait un titre contenant la conjonction *ou*. Cette alternative peut avoir plusieurs sens. Elle peut signifier que le Bien est l'Un et l'Un le Bien, ce qui est la doctrine de Plotin [...]. Mais en fait la notion du Bien joue un rôle très modeste dans notre écrit [...]. L'alternative du Bien ou de l'Un ne doit-elle pas plutôt être comprise tout simplement comme la reprise des deux titres traditionnels, en quelque sorte classiques consacrés au principe suprême et que celui qui a donné ce titre (Porphyre) au traité considérait comme équivalents », cf. PLOTIN, *Traité 9*, VI, 9, introduction, traduction, commentaires et notes par P. HADOT, Cerf, Paris, 1994, p. 16.

⁶¹ PLOTIN, *Traité 9*, VI, 9, introduction, traduction, commentaires et notes par P. HADOT, Cerf, Paris, 1994, p. 18.

⁶² *Ibidem*, p. 19.

1.2.1.1.1. Analyse de VI, 9, § 3

Une première expression de la théologie négative se trouve dans le 3^{ème} paragraphe du *Traité 9*. Après avoir précisé la transcendance de la première cause, comme étant au-delà de l'Intellect divin (y compris au-delà de l'intelligible et de l'être – âme)⁶³, Plotin nous présente l'incognoscibilité et l'ineffabilité de l'Un :

Οὐδὲ νοῦς τοίνυν, ἀλλὰ πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς· ἐκεῖνο δὲ οὐ τι, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, **οὐδὲ** ὄν· καὶ γὰρ τὸ ὄν οἷον μορφήν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς νοητῆς. Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὔσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν. **Οὔτε** οὖν τι **οὔτε** ποιὸν **οὔτε** ποσὸν **οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν**· οὐδὲ κινούμενον **οὐδ'** αἰ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, **οὐκ** ἐν χρόνῳ, <ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μονοειδές>, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως, πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ⁶⁴.

L'Un n'est donc pas l'Intellect, mais il est avant l'Intellect. Car l'Intellect est quelque chose, qui fait partie des êtres, mais Lui, il n'est pas quelque chose, mais avant quelque chose. Et l'Un n'est pas non plus l'Étant. Car précisément l'Étant a en quelque sorte une forme, qui est celle de l'Étant, mais l'Un est privé de forme, même de forme intelligible⁶⁵. Car la nature de l'Un, parce qu'elle est génératrice de toutes choses, n'est aucune d'entre elles. Donc on ne peut rien dire ni qu'il est quelque chose, ni qu'il est qualifié ou quantifié, ni qu'il est Intellect ou âme⁶⁶. Et il n'est pas mû, mais pas non plus en repos, ni dans le lieu, ni dans le temps (cf. *Parménide*, 138b -139b, 140e)⁶⁷. Mais il est lui-même, en lui-même, ayant la forme de l'unicité, ou plutôt, étant sans forme, étant antérieur à toute forme, antérieur au mouvement, antérieur au repos. Car ces choses se trouvent dans l'Étant et ce sont elles qui font qu'il est *Plusieurs*⁶⁸.

Pour mieux comprendre le texte choisi, quelques précisions s'imposent. Cette troisième section de la première partie du 9^{ème} traité porte sur la possibilité pour l'âme d'atteindre l'Un. Pour y parvenir, l'âme a besoin d'une préparation morale (VI, 9, §3, 14-22) et d'une préparation intellectuelle (VI, 9, § 3, 22-27) tout en se détachant du sensible et en s'unissant à l'Intellect (VI, 9, § 3, 29). Une fois achevées toutes ces étapes, l'âme peut recevoir l'enseignement théologique, très précisément la théologie négative qui se situe dans le contexte donné au niveau de la pensée rationnelle. À ce propos, Pierre Hadot affirme : « Il faut bien préciser à ce sujet que cette théologie négative se situe bien au niveau de la rationalité [...]. C'est un raisonnement éclairé sans doute et guidé par l'Intellect, mais il est

⁶³ Voir les deux premiers paragraphes du *Traité 9*, p. 69-77.

⁶⁴ PLOTIN, *Ennéades*, VI², 9, 3, 36-45, (trad. E. BRÉHIER), Les Belles Lettres, Paris, 1989, p. 175.

⁶⁵ On voit bien que l'Un n'est ni Intellect, ni Étant.

⁶⁶ L'Un n'est aucune de ses déterminations (proceptions).

⁶⁷ L'Un n'est non plus en mouvement ni en repos.

⁶⁸ PLOTIN, *Traité 9*, VI, 9, 3, 36-45, (trad. P. HADOT), p. 81.

marqué aussi par une discursivité qui est étrangère à l'activité propre de l'Intellect. Il n'a donc absolument rien de mystique »⁶⁹.

En lisant de près le texte, on s'aperçoit de l'inconnaissabilité et de l'ineffabilité de l'Un. On ne connaît pas le Premier Principe parce qu'il est au-delà de toute forme et de toute dénomination. Comme il est au-delà de tout prédicat, la connaissance se trouve dans l'embarras. Elle ne peut pas exprimer l'Un qui transcende tout attribut (détermination). Pour mieux comprendre le rôle de la pensée et du discours plotiniens par rapport à la transcendance telle qu'elle est présentée dans notre texte, il convient de citer l'explication fournie par Dominic O'Meara :

La pensée, selon Plotin, est un processus d'information. Comment une réalité sans nature déterminée pourrait-elle 'in-former' la pensée ? Il ne peut donc y avoir de pensée et de connaissance d'un objet qui s'avère être au-delà de toute détermination. Et si le discours doit être considéré, comme il l'est chez Plotin, comme l'expression de la pensée, l'Un possède un statut métaphysique qui le situe à la fois au-delà de la pensée et du discours. Dans ce sens, et pour cette raison, l'Un est ineffable⁷⁰.

Pour conclure le commentaire du texte d'O'Meara, la théologie négative est donc mise en place en deux temps : d'abord l'Un n'est ni intellect, ni Étant (οὐδὲ νοῦς, οὐδὲ ὄν) – car Il est antérieur à toute existence ; ensuite Il n'est ni en mouvement, ni en repos (οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἔστώς), négations reprises de la première hypothèse du *Parménide* (138b – 139b), car il ne possède aucun prédicat/attribut.

Passons à un autre extrait qui continue le discours négatif sur la transcendance de l'Un :

Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ **μηδὲ τὸ « ἐκείνου »** **μηδὲ ὄντως** λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ' ἡμᾶς οἷον ἕξωθεν περιθέοντας τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτοντας **ταῖς** περὶ αὐτὸ **ἀπορίαις**⁷¹.

C'est pourquoi même lorsque nous disons qu'il est cause, ce n'est pas à lui que nous attribuons un prédicat, mais à nous-mêmes, car c'est nous qui avons en nous quelque chose qui vient de lui, alors que lui est en lui-même. Et d'ailleurs, si l'on veut parler avec exactitude, il ne faut dire ni lui ni est ; mais nous, qui tournons en quelque sorte de l'extérieur autour de lui, ce ne sont que nos propres états que nous cherchons à exprimer, parfois nous rapprochant de lui, parfois retombant loin de lui, à causes **des doutes** que nous avons à son sujet⁷².

⁶⁹ PLOTIN, *Traité 9*, VI, 9, 3, 36-45, (trad. P. HADOT), p. 144.

⁷⁰ D. J. O'MEARA, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, 122 / 1990, n° 2, p. 148.

⁷¹ Cf. PLOTIN, *op.cit.*, VI², 9, 3, 49-54, (trad. E. BRÉHIER), Belles Lettres, Paris, 1989, p. 176.

⁷² Cf. PLOTIN, *Traité 9*, VI, 9, 3, 49-54, (trad. P. HADOT), p. 82.

Plotin essaie d'élaborer une définition rationnelle de l'Un dans laquelle nous ne pouvons que dire ce qu'il n'est pas, en niant tous les attributs (les déterminations) et en dépassant toutes les expressions que nous lui attribuons (Intellect, Cause, Êtant, Âme). En effet, les expressions que nous utilisons au sujet de l'Un sont des apories (ταῖς περὶ αὐτὸ ἀπορίαις) qui « n'expriment que le rapport du relatif que nous sommes avec l'absolu : autrement dit, par la théologie, nous ne faisons que nous décrire nous-même, c'est-à-dire l'état dans lequel nous sommes par rapport à lui. Cet enseignement théologique n'est donc en quelque sorte qu'un poteau indicateur qui annonce la direction de la route »⁷³.

Finalement, le discours négatif de Plotin s'achève avec deux autres négations : l'Un n'est pas cause et Il n'a aucun prédicat car en lui attribuant des attributs, nous ne parlons que de nous-mêmes. Il convient de dire que nous retrouvons cette même démarche dans *Ennéade* V, 3, 14 et VI, 8 où Plotin affirme qu'en parlant de l'Un, nous ne disons pas ce qu'il est mais ce qu'il n'est pas⁷⁴. Autrement dit, le langage humain ou le discours rationnel, expression de notre pensée, est extérieur à l'Un, qui dans sa transcendance radicale n'a aucun rapport avec nous, « car c'est nous qui avons en nous quelque chose qui vient de lui, alors que lui est en lui-même (VI, 9, 3, 50) ». Ainsi, l'Un est inconnaissable et ineffable pour les êtres humains, (il ne faut dire ni lui ni est / δεῖ δὲ μηδὲ τὸ « ἐκείνου » μηδὲ ὄντως λέγειν), seules les **apories** (« les doutes » dans la traduction de P. Hadot) surgissent lorsque nous essayons de le concevoir et de l'exprimer.

1.2.1.1.2. La théologie négative dans le 6^{ème} § *Enn.* VI, 9, 6

Il faut rappeler que dans le paragraphe précédent (§ 5) Plotin a insisté sur le discours théologique en ce qui concerne l'Un. À ses yeux, parler de la cause première comme de l'Un est inapproprié, car l'Un se rapporte avant tout à des concepts mathématiques (l'unité

⁷³ Cf. PLOTIN, *op. cit.* (trad. P. HADOT - commentaire), p. 120.

⁷⁴ Cette fois-ci Plotin énonce plus en détails l'ineffabilité de l'Un, soulignant encore une fois qu'en parlant de l'Un, nous ne parlons pas de lui, mais de nos propres expériences : « Comment alors parler de lui ? – Nous pouvons parler de lui, mais non pas l'exprimer. Nous n'avons de lui ni connaissance ni pensée. – Comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? C'est que, sans le saisir par la connaissance, nous ne sommes pas tout à fait sans le saisir ; nous le saisissons assez pour parler de lui, mais sans que nos paroles l'atteignent en lui-même. Nous disons ce qu'il n'est pas ; nous ne disons pas ce qu'il est. Nous parlons de lui en partant des choses qui lui sont inférieures. », cf. *Enn.* V, 3, 14, (trad. E. BRÉHIER), p. 68-9. Voir encore *Enn.* VI, 8, 14, 39-43 : « Mais le père de la raison, de la cause, et de l'essence causale (toutes choses bien éloignées du hasard) est donc le principal et comme l'exemplaire de tout ce qui ne participe au hasard, celui qui est, réellement et primitivement, dépouillé de tout hasard, de toute fortune et de tout accident ; il est cause de lui-même ; il est lui, de lui-même et par lui-même, lui au premier rang et *lui au-dessus de l'être* (ὑπερόντως αὐτός)! », (trad. E. BRÉHIER), p. 152.

arithmétique) que nous adaptons pour essayer de mieux définir la transcendance du Premier Principe :

[...] nous l'appelons 'Un', par nécessité, pour pouvoir par ce nom nous désigner les uns aux autres cette nature, nous conduisant ainsi à une notion indivisible et voulant ainsi unifier notre âme, en ne disant pas 'un' et 'sans parties' de la même manière que nous disons du point de vue de la monade qu'ils sont 'un' et 'sans parties'⁷⁵.

Pierre Hadot souligne dans son commentaire que Plotin refuse la représentation mathématique de l'Un comme point ou monade, qui sont des analogies pour exprimer l'Un transcendant⁷⁶. L'Un n'est pas le Bien car il est au-delà du Bien (ὑπεράγαθον). Autrement dit la négation plotinienne n'est pas privative. Pour mettre en lumière l'indivisibilité de l'Un, Plotin va développer tout au long du 6^e paragraphe une démarche négative :

Ἦστε τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἐστίν· οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός· ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης· οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως⁷⁷ (VI, 9, 6, 39-43, trad. E. Bréhier, p. 180).

En sorte que, pour l'Un, il n'y a pas de bien, ni donc de volonté de quelque chose (mais il est au-dessous du bien, et il n'est pas bien pour lui-même, mais pour les autres, s'il y a quelque chose qui peut participer à lui). Et pour lui, il n'y a ni pensée, afin qu'il n'y ait pas d'altérité en lui, ni mouvement. Il est en effet antérieur au mouvement et à la pensée⁷⁸.

Et il ajoute :

[...] οὐ γὰρ κατὰ τὸν νοοῦντα δεῖ τάπτειν αὐτόν, ἀλλὰ μᾶλλον κατὰ τὴν νόησιν. Νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῷ αἰτιατῷ. Τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστίν ἐκείνων. Οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθὸν λεκτέον τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τὰγαθὸν ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ⁷⁹ ». (VI, 9, 6, 52-57, trad. E. Bréhier, p. 181).

[...] Car il ne faut pas le concevoir selon la catégorie du pensant, mais bien plutôt selon celle de la pensée : or la pensée ne pense pas, mais elle est cause du penser pour un autre qu'elle, et la cause n'est pas identique à ce qui est cause. Quant à la cause de toutes choses, elle n'est aucune d'entre elles. Il ne faut donc pas non plus dire qu'il est ce 'bien'

⁷⁵ PLOTIN, *Ennéade* VI, 9, 5, 40-42, p. 90-91.

⁷⁶ « Un concept nouveau a fait son entrée lorsque Plotin a parlé d'une notion d'indivisible, l'indivisibilité correspondant en quelque sorte à la signification profonde du mot Un. Ce passage de la notion de l'Un à la notion d'indivisible ou de 'sans parties' existait déjà chez Platon (*Parmi*. 137cd) et dans les analyses d'Aristote (*Métaphys.*, X, 1052 b 17), définissant l'un par l'indivisibilité. Mais, pour Plotin, il s'agit de bien comprendre l'indivisibilité et de ne pas concevoir comme une indivisibilité qui serait de l'ordre de la quantité, celle du point ou de la monade par exemple (cf. ARISTOTE, *Métaphys.*, V, 1016 b24 – 26). Le point et la monade présentent seulement des analogies avec l'Un transcendant parce qu'on les atteint en fuyant « la multitude de la division » (5, 46), cf. *Ibidem*, p. 170.

⁷⁷ Nous avons mis en caractère gras les négations : l'adjectif indéfini (ici de négation) au neutre οὐδὲν, les négations οὐδὲ / οὐχ, la particule négative μὴ. L'emploi de l'adjectif οὐδὲν (τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστίν) et de l'adjectif composé avec ὑπερ - ὑπεράγαθον dans la même proposition indique le caractère transcendant de la négation plotinienne.

⁷⁸ *Idem*, VI, 9, 6, 39-43, p. 95.

⁷⁹ Dans ce texte on retrouve les mêmes négations : οὐχ, οὐδὲν et οὐδὲ. On signale aussi l'emploi de la préposition ὑπερ qui marque encore une fois le caractère transcendant de la négation du premier principe.

qu'il donne aux autres, mais qu'il est Bien en un autre sens, au-dessus de tous les autres biens⁸⁰.

Comme nous l'avons déjà affirmé dans les remarques précédentes, la théologie négative est employée pour exprimer la transcendance de l'Un qui est 'sans parties' donc infini - ἄπειρος⁸¹. Nous rappelons que Platon, dans la première hypothèse du *Parménide* déduit aussi l'indivisibilité de l'Un et son infinité⁸². Cela ne fait que confirmer que la théologie négative plotinienne trouve sa source chez Platon. Revenons maintenant à nos textes.

A cause de son infinité, du fait qu'il est autosuffisant (αὐτάρκης)⁸³ l'Un ne peut pas être nommé Bien, « on ne peut pas dire qu'il y a un bien pour lui, puisque le bien est ce dont on a besoin⁸⁴ ». Il ne peut pas recevoir le bien comme un prédicat / attribut parce qu'il n'a besoin de rien et en plus il transcende tout ce qui vient après lui. Pareillement, il n'a pour lui ni volonté, ni connaissance. Les mots volonté et connaissance sont relatifs : ils se réfèrent à un manque. Il s'ensuit que l'Un, se suffisant totalement à lui-même, n'ayant besoin de rien et « étant avec lui-même, il n'a pas besoin de la connaissance de lui-même - ἐν δὲ ὄν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ » (VI, 9, 6, 50).

Ensuite, Plotin revient à la fin de son argumentation sur le nom du Bien qui ne peut être employé que d'une manière transcendante, c'est-à-dire « au-dessus de tous les autres biens ». L'Un étant la cause de toute existence, y compris du Bien, ce mot ne lui convient pas, car lorsque nous en parlons « nous exprimons nos propres besoins, notre propre manque d'autosuffisance par rapport à ce qui pourrait finalement nous satisfaire »⁸⁵.

Finalement on constate que le langage est limité ; il ne peut pas exprimer l'Un en raison de sa transcendance. Selon Dominique O'Meara, le langage plotinien est l'image de la pensée ou l'extériorisation de celle-ci. On peut dire que le langage n'est qu'une pensée extériorisée. Vu dans cette perspective, le problème de la connaissance de l'Un et celui de

⁸⁰ PLOTIN, VI, 9, 6, 52-57, p. 95-96.

⁸¹ Voici le texte qui porte sur l'infinité de l'Un : « Et il faut donc admettre aussi qu'il est infini (ἄπειρον αὐτὸν), non pas au sens où il serait impossible de parcourir sa grandeur ou son nombre, mais au sens où il est impossible de concevoir sa puissance. Car si tu le penses ou comme Intellect ou comme Dieu, il est plus [...]. Car il est en lui-même, sans qu'aucun prédicat ne lui advienne », VI, 9, 6, 10-15, trad. P. Hadot, p. 92.

⁸² À voir le chapitre « 1.1.1. La transcendance de l'Un : analyse du *Parménide* (141e7- 142a7) », p. 23.

⁸³ Voir VI, 9, 6, 16, p. 93.

⁸⁴ Idem, (commentaire), p. 174

⁸⁵ D. J. O'MEARA, *Plotin : une introduction aux "Ennéades"*, trad. de l'anglais par Anne Callet-Molin, Presses Universitaires de Fribourg, Fribourg, 1994, p. 64.

discours sur l'Un ne se situent pas sur le même niveau⁸⁶ ; à parler strictement, le langage nous aide à réfléchir sur le monde et sur notre nature et (non) pas sur la nature de l'Un qui est antérieur et complètement transcendant à nous (aux étants). Il est impossible de le connaître, mais on peut le saisir par sa présence (κατὰ παρουσίαν) : « Le doute naît surtout parce que la saisie de l'Un ne peut se faire *ni par la science ni par l'intellection* (μηδὲ κατ'ἐπιστήμην, μηδὲ κατὰ νόησιν) c'est-à-dire selon la manière dont sont connus les autres objets de pensée, mais par une présence qui est supérieure à la science »⁸⁷.

Pourtant, le dernier mot de la philosophie plotinienne est l'union à l'Un au-delà du langage et de la connaissance. On peut même avoir une 'connaissance – vision' de l'Un par l'union à Lui. Voici comment Plotin décrit cette connaissance de l'Un qui peut être contemplé enfin comme une présence :

Et si, parce qu'il n'est aucune de ces choses-là, tu te trouves, en ta pensée, dans un état d'indétermination, tiens-toi précisément dans ces choses-là et à partir d'elles, regarde ! Et, s'il en est ainsi, il faut que l'âme, retirée (**ἀφεμένην**) de toutes les choses qui sont à l'extérieur, se retourne totalement vers l'intérieur, sans s'incliner vers aucune des choses qui sont à l'extérieur, mais, dans un non-savoir (**ἀγνοήσαντα**) de toutes choses (et auparavant, c'était en ce qui concerne la sensation, maintenant, c'est aussi en ce qui concerne les Formes), et dans un non-savoir (**ἀγνοήσαντα**) de soi-même, *il faut devenir possédé par lui dans la vision* (ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνου γενέσθαι) et, *s'étant uni à lui* (κάκεινω συγγενόμενον), *ayant en quelque sorte suffisamment 'conversé' avec lui*, (καὶ ἰκανῶς οἶον ὁμιλήσαντα) venir annoncer à d'autres aussi, si cela est possible, ce qu'est le commerce (dans le sens d'union) de là haut (τὴν ἐκεῖ συνουσίαν)⁸⁸.

On s'aperçoit que le but de la philosophie plotinienne est la mystique, car l'Un doit être cherché comme une présence. Dans ce même texte qui nous propose une démarche

⁸⁶ Id., « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et philosophie*, 1990, 122 / 2, p. 154.

⁸⁷ PLOTIN, VI, 9, 4, 1-3, p. 82. Voir encore la suite du texte : « C'est donc au-delà de la science qu'il lui faut courir et absolument ne pas sortir de l'être-un, mais s'éloigner de la science et des objets de science et de tout autre objet de contemplation, si beau soit-il. Car tout ce qui est beau ne vient qu'après l'Un et vient de l'Un, comme toute la lumière du jour vient du soleil. C'est pourquoi Platon dit qu'il ne peut être ni objet de discours (cf. *Lettres*, VII, 341c5) ni objet d'écrit, mais si nous parlons et écrivons, c'est pour conduire à Lui, pour encourager à la vision, à l'aide de nos discours, comme si nous indiquions le chemin à quelqu'un qui veut voir quelque chose. Car l'enseignement ne peut conduire que jusqu'à la route, que jusqu'au cheminement, mais la vision elle-même, c'est à celui qui veut voir, de la réaliser », VI, 9, 4 7-16, (trad. HADOT), p. 83. Ce texte nous montre que la finalité de sa démarche est la présence de l'Un. Le discours sur l'Un ou l'enseignement théologique n'est qu'un indicateur qui dirige notre cheminement vers l'Un. Finalement il faut renoncer à toute science, à toute parole, pour apercevoir la présence de l'Un.

⁸⁸ PLOTIN, VI, 9, 7, 16-23, pp. 97-8. Voici le texte grec : « Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφήναι πρὸς τὸ εἶσω πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι, ἀλλὰ ἀγνοήσαντα τὰ πάντα καὶ πρὸ τοῦ μὲν τῇ διαθέσει, τότε δὲ καὶ τοῖς εἶδεσιν, ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνου γενέσθαι, κάκεινω συγγενόμενον καὶ ἰκανῶς οἶον ὁμιλήσαντα ἤκειν ἀγγέλλοντα, εἰ δύναίτο, καὶ ἄλλω τὴν ἐκεῖ συνουσίαν » (trad. E. BRÉHIER), p. 181-82. Notons l'emploi du verbe ἀφίημι (retirer) à l'aoriste participe moyen et de l'aoriste participe actif du verbe ἀγνοέω (ignorer, ne pas connaître). Notons aussi l'emploi des verbes à l'aoriste participe qui exprime l'union à l'Un : συγγίγνομαι (être ensemble, vivre avec), ὁμιλέω (être en relation, avoir commerce avec) et le nom – συνουσία (existence en commun, le mot peut signifier à la fois la fréquentation d'un maître et l'union charnelle).

mystique, l'auteur s'interroge de la place et la fonction de la négation en tant que non-savoir et action de dépouillement, dans le sens de renoncement au monde en vue du retour de l'âme à l'Un (union mystique). En effet, l'âme doit d'abord renoncer au monde extérieur et à toute forme et ensuite se retourner vers l'intérieur tout en se détournant de l'altérité. Au terme de ce mouvement – ascension, que nous appelons 'ascension négative', l'âme peut contempler le premier principe, étant à la fois possédée et unie à Lui. Donc cette vision est en quelque sorte une première étape de la description de l'état de l'union à l'Un. Dans ce contexte, quel pourrait être le rôle de la théologie négative ? Comment peut-on interpréter le dépouillement de toute chose et le non-savoir de toute chose ? S'agit-il encore de théologie négative ou d'apophasisme mystique ? On tentera de répondre à ces questions dans le chapitre suivant.

1.2.1.1.3. La négation chez Plotin - ἀφαιρέσις

Dans ce dernier sous-chapitre consacré à la théologie négative plotinienne, nous avons l'intention de mettre en valeur l'originalité et la richesse de la conception plotinienne concernant la négation. Si on revient à Platon, notamment au *Parménide*, nous verrons que les deux auteurs utilisent presque la même démarche négative au niveau du langage. Il faut rappeler que dans le 9^e traité, la théologie négative, comme nous l'avons démontré auparavant, se situe au niveau du discours rationnel. Cependant la notion de la négation est beaucoup plus complexe et développée dans les *Ennéades*, Plotin s'interrogeant un peu plus sur le rôle de la négation.

Les spécialistes du néoplatonisme se sont beaucoup intéressés au discours plotinien et à sa théologie négative. Pour Jean Trouillard, la négation plotinienne a comme objet le dépassement de ce monde, elle est un exercice de renoncement à la pensée même et finalement elle devient métaphysique, voire mystique⁸⁹. Pierre Hadot lorsqu'il parle de sa théologie négative, se contente de l'appeler 'la méthode aphairétique'. Cette *méthode aphairétique* est d'emblée un discours négatif sur l'Un et un exercice de purification qui

⁸⁹ Nous citons les conclusions de VIII^e chapitre qui portent sur la négation plotinienne : « À la fin de ce chapitre, deux points se dégagent : 1. La négation plotinienne déborde le renoncement moral, la simple négation dialectique et la voie négative des scolastiques dans la connaissance conceptuelle de Dieu. Elle est métaphysique. 2. Son effet toutefois n'est pas négatif. Elle ne constitue pas un moment à part, un procédé isolable dans l'ascension de l'âme. Elle ne doit jamais être séparée de l'illumination et de l'union qui l'enveloppent et l'animent. Elle est déjà mystique. L'âme abandonne ses richesses sensibles et intelligibles, parce qu'elle pressent dans l'amour qui la soulève une présence incomparablement meilleure. Ce qui la retenait se décolore. De nouveaux yeux s'ouvrent pour elle. Elle est légère (VI, 7, 34 et 35) », cf. J. TROUILLARD, *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1985, p. 152.

nous instruit pour la vision / présence du premier principe, au-delà du langage et de la connaissance :

« La méthode apophatique ne permet donc plus de penser son objet, elle ne permet même pas de le dire, elle permet seulement d'en parler (cf. V, 3, 13, 36). On peut parler du Bien ou de l'Un ou du principe transcendant, parce qu'il est possible par le discours rationnel de poser la nécessité, rationnelle elle aussi, d'un tel principe et de dire ce qu'il n'est pas. Mais on ne peut penser ce principe, on ne peut en avoir l'intuition, précisément parce qu'il n'est pas de l'ordre de la pensée. La méthode apophatique perd ainsi une partie de son sens, dans la mesure où elle était une méthode de connaissance, conduisant à une intuition. Dans cette perspective, on peut tout au plus postuler la possibilité d'une saisie non-intellectuelle, disons : d'une expérience mystique du principe »⁹⁰.

De la même manière, Bernard Collette⁹¹ et Joachim Lacrosse⁹² découvrent dans la théologie négative de Plotin une démarche rationnelle et un exercice spirituel de purification interne qui achemine l'âme vers l'union à l'Un.

Les philosophes anglophones proposent des études centrées sur la spécificité du langage plotinien. Raoul Mortley essaie de fournir une évaluation philosophique et philologique de la négation qui, en l'occurrence, est mise en place par l'emploi des mots ἀφαίρεσις / ἀφαίρεω⁹³. La notion d'abstraction est très importante pour comprendre la portée de la négation plotinienne, parce qu'elle est en même temps positive et négative ; il s'agit plus d'un acte de raffinement ou de purification d'un concept que d'un acte de négation : « Thus *afairesis* is a positive way of developing a concept of the highest principle, which is

⁹⁰ P. HADOT, « Apophasisme et théologie négative » dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustinienne, Paris, 1981, 2^e éd. rév. 1987, p. 189.

⁹¹ « Dire ce que l'Un n'est pas, c'est déjà dire quelque chose de l'Un, quelque chose qui va au-delà de la simple attribution négative elle-même, puisque précisément l'Un ne se dit pas [...]. Le discours sur l'Un, que ce soit dans sa formulation négative ou affirmative, reste toujours précaire, toujours à refaire. Il n'en demeure pas moins un mode rationnel par lequel l'âme humaine tente de retrouver l'Un qui est en elle. En ce sens, il constitue également un exercice de purification interne. », cf. B. COLLETTE, *Dialectique et hénologie chez Plotin*, *Cahiers de Philosophie ancienne*, n° 18, Ousia, Bruxelles, 2002, p. 81-2.

⁹² « Si l'on veut aller jusqu'au bout de cette démarche, il faut donc inventer une nouvelle pratique du *noûs*, qui ne porte plus le langage à une saturation des déterminations, mais l'achemine vers le silence. Notre propre *noûs* doit non seulement quitter toute temporalité, tout lieu, toute discursivité, mais il doit aussi abandonner même le *noein*, parce que celui-ci est encore un certain mouvement, tandis que l'Un ne se meut pas. Elle ne doit plus être un *noûs*, et elle ne doit même pas avoir conscience qu'elle n'est plus un *noûs* (cf. VI, 7, 35). L'enseignement montre le chemin, mais la 'vision' de l'Un est au-delà, elle requiert d'abandonner toute altérité, y compris celle qu'implique le discours ou l'intellection (VI, 9, 4, 23-24). », cf. J. LACROSSE, *La philosophie de Plotin*, PUF, Paris, 2003, p. 225.

⁹³ « How then do we know the One? By the use of analogies and abstractions (*afairesis*). The latter is one of three terms which could denote the negative method: negation (*apofasis*) is distinguished in (6.3.44.19) from *steresis*; but neither of these is given prominence. The term used by Plotinus is *afaireo*: to abstract from », cf. R. MORTLEY, « Negative Theology and Abstraction in Plotinus », *The American Journal of Philology*, vol. 96, 1975 / n° 4, p. 373. Voir aussi « Plotinus and abstraction » dans *Word to Silence. 2. The Way of Negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn, 1986, p. 45-62.

in fact negative in character »⁹⁴. Mortley ajoute dans les conclusions de son article que le sens habituel de l'abstraction doit être compris en relation avec le processus de purification. Les abstractions et les analogies ont le rôle de « nous initier », et ceux-ci sont liés à la connaissance des êtres qui viennent de l'Un (VI, 7, 36). Par conséquent, on peut déduire que pour Plotin la théologie négative n'est pas radicalement « apophatique ». Bien évidemment, lorsque l'auteur utilise la négation dans son discours théologique, l'Un ne peut être ni pensée, ni progrès. Ainsi, la théologie négative devient l'impasse des procédures rationnelles et ce n'est pas l'intention de Plotin ; de ce point de vue, selon Mortley, l'abstraction est une méthode négative encore modérée qui est conçue pour être critique et productive⁹⁵.

C'est dans cette direction que s'orientent les opinions d'un autre auteur, Carabine. Pour elle aussi, le terme technique qui désigne la négation chez Plotin est l'abstraction (ἀφαιρέσις) :

« In its practical application, *aphairesis* involves the abandonment of multiplicity and of all human concerns. In this sense, the 'way' that Plotinus advocates is other-worldly, for the most rigorous purification takes place on the level of intellect. Plotinus's understanding of purification is very definitely concerned first and foremost with moral purification, for the philosopher could not be a true lover of wisdom without being a good person; moral excellence is, therefore, an a priori for the purification of the intellect »⁹⁶.

La négation chez Plotin se présente à la fois comme une abstraction/négation au niveau de discours et de l'intellect et aussi comme un « exercice spirituel »⁹⁷ de l'âme qui nous achemine vers l'union par la purification. Carabine insiste également sur un autre aspect : si la négation n'est pas comprise comme exprimant le voyage (de retour) vers l'Un, la théologie négative peut jouer seulement un rôle secondaire, car cela signifierait en effet un simple principe métaphysique. C'est seulement si l'Un est compris comme *télos* que la théologie négative est opérative⁹⁸. Plus exactement, la théologie négative serait efficace

⁹⁴ *Ibidem*, p. 375.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 376.

⁹⁶ D. CARABINE, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic tradition: from Platon to Eriugena*, Coll. Louvain theological and pastoral monographs, Louvain, Peeters, 1995, p. 133.

⁹⁷ Cette expression appartient à Pierre Hadot et constitue pour lui le point central concernant sa conception de la philosophie plotinienne et de la philosophie antique en général. Selon lui, l'exercice spirituel exprime à la fois que « les œuvres philosophiques de l'Antiquité n'étaient pas composées pour exposer un système, mais pour produire un effet de formation : le philosophe voulait faire travailler les esprits des ses lecteurs ou auditeurs, pour qu'ils se mettent dans une certaine disposition » (cf. P. HADOT, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, p. 101), et qu'il « est un mode de vie, une forme de vie, un choix de vie » (cf. P. HADOT, *Exercices spirituels*, p. 152). C'est dans ce dernier sens et perspective que nous l'utilisons.

⁹⁸ D. CARABINE, *op. cit.*, p. 151.

lorsqu'elle engloberait les deux sens - le sens d'un exercice rationnel et le sens d'un exercice spirituel⁹⁹.

Après avoir fait l'état de la question concernant la spécificité de la négation plotinienne, il convient, pour terminer, de lire de près quelques textes qui emploient le mot ἀφαιρέσις. Le mot lui-même se distingue de ἀπόφασις qui signifie également négation, sauf que ἀφαιρέσις indique plutôt un dépassement dialectique. Cette méthode, appelée par Pierre Hadot *aphairétique*, est un processus de séparation ou de soustraction qui aboutit à la saisie d'une forme intelligible ou d'une essence. Cette méthode de séparation ou de retranchement est l'abstraction. Elle va du complexe au simple et du visible à l'invisible¹⁰⁰.

Dans le troisième traité de la V^{ème} *Ennéade*, Plotin s'interroge sur l'opposition qui existe entre la conception de la connaissance et certaines aspirations morales et religieuses. Le traité s'achève avec la 17^e section qui expose les différentes raisons qui nous forcent à monter au-delà de l'Intelligence. Ainsi, l'âme doit apercevoir la lumière de l'Un, qui vient de lui et qui est lui-même :

« Telle est la fin véritable de l'âme, le contact avec cette lumière, la vision qu'elle en a non pas grâce à une autre lumière, mais grâce à cette lumière même qui lui donne la vision. Car c'est cette lumière par laquelle elle est éclairée, qu'il lui faut contempler ; le soleil non plus n'est pas vu par une autre lumière que la sienne. *Mais comment y arriver ? Retranche toutes choses* » (Πῶς ἄν οὖν τοῦτο γένοιτο; Ἄφαιρε πάντα) »¹⁰¹.

Le verbe ἀφαιρέω, ici à l'impératif aoriste actif, définit la démarche aphairétique – en tant qu'exercice spirituel qui nous achemine vers l'Un. L'abstraction a bien le sens d'un exercice spirituel, l'âme dans son ascension intellectuelle et spirituelle étant obligée de soustraire (retrancher) toutes choses. Nous sommes dans une ascension spirituelle accompagnée d'une négation radicale de toute chose extérieure (sensible et intelligible).

Dans un autre endroit, Plotin affirme que les négations sont un instrument de connaissance : « La connaissance ou le contact du Bien est le plus grand de nos objets [...] ; *Ce qui nous en instruit, ce sont les analogies, les négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendante* (Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ <ἀναβασμοί> τινες) ; mais ce qui nous mène jusqu'à lui, ce sont nos purifications, nos vertus, notre ordre intérieur... »¹⁰². Avant l'union mystique, y compris

⁹⁹ « It is only when the soul attempts to bridge the gap that has been understood to exist between the cause and effect that negative theology, correctly understood, becomes operative », *Ibidem*, p. 150.

¹⁰⁰ Pour plus de détails, voir Y. DE ANDIA, « Négative (théologie) » dans J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*.

¹⁰¹ PLOTIN, V, 3, 17, 38, (trad. E. BRÉHIER), p. 73.

¹⁰² Id., VI, 7, 36, 6-8, (trad. E. BRÉHIER) p. 110.

avant le renoncement à la connaissance, nous devons d'abord obtenir une certaine connaissance du Bien et les trois voies pour l'obtenir sont : les analogies, les négations (ἀφαιρέσεις) et la connaissance des êtres qui viennent de l'Un. En fin de compte, la théologie négative nous instruit et nous prépare à la connaissance de l'Un par une sorte d'inconnaissance, qui est au-delà de l'intelligence, car : « [L'Un] ne doit avoir absolument aucun rapport à rien ; il est ce qu'il est avant toutes choses. **Supprimons même le mot : il est**, et avec ce mot son rapport aux êtres. Ne disons pas non plus de lui : selon sa nature (Δεῖ δὲ ὅλως πρὸς οὐδὲν αὐτὸν λέγειν· ἔστι γὰρ ὅπερ ἐστὶ καὶ πρὸ αὐτῶν· ἐπεὶ **καὶ τὸ « ἔστιν » ἀφαιροῦμεν**, ὥστε καὶ τὸ πρὸς τὰ ὄντα ὁπωσοῦν· οὐδὲ δὴ τὸ « ὡς πέφυκεν »¹⁰³. En effet, en raison de l'antériorité de l'Un – Cause de toute existence (Premier Principe) on ne peut rien lui ajouter. Nous citons maintenant un dernier exemple qui illustre cette idée :

Ἀφελῶν πάντα, καταλιπὼν δὲ μόνον αὐτόν, μὴ τί προσθῆς ζητεῖ, ἀλλὰ μὴ τί πω οὐκ ἀφήρηκας ἀπ' αὐτοῦ ἐν γνώμῃ τῆ σῆ. Ἔστι γὰρ τινος ἐφάψασθαι καὶ σέ, περὶ οὗ οὐκέτι ἄλλο ἐνδέχεται οὔτε λέγειν οὔτε λαβεῖν· (VI, 8, 8, 12-15)

« Faites abstraction de tout ; laissez ce simple mot : Lui. Ne cherchez rien à ajouter ; mais demandez-vous s'il ne reste rien que vous n'ayez pas encore écarté de lui, dans la pensée que vous en avez. Car vous pouvez atteindre un principe dont il n'est plus possible de dire ni de concevoir autre chose »¹⁰⁴.

On voit bien ici les deux emplois du verbe ἀφαιρέω (participe aoriste ἀφελῶν, et du parfait indicatif ἀφήρηκας), qui signifie enlever, dépouiller, ôter, retrancher, faire abstraction, et aussi bien celui des négations μὴ / οὔτε qui mettent en lumière la démarche négative (aphairetisque) plotinienne. Pour s'unir à l'Un, pour arriver à le contempler, l'âme doit se dépouiller de toute « chose » sensible et intelligible.

Nous avons choisi ces exemples pour démontrer que la négation / abstraction plotinienne est à la fois un instrument de connaissance, forme de connaissance et un exercice spirituel de l'âme en quête de l'union à l'Un. Ainsi, on peut dire que la théologie négative plotinienne comporte un aspect spirituel que nous appelons apophatisme mystique. Cet « apophatisme mystique¹⁰⁵ » ne doit être confondu ni avec la théologie mystique qui se situe au-delà du langage (silence) ni avec la théologie négative en tant que discours sur l'indicible. Cependant, lorsque Plotin décrit l'ascension 'négative' de l'âme vers l'Un tout en indiquant la nécessité de *renoncer à toute chose* (Ἀφελε πάντα - V, 3, 17, 38), il ne renonce pas au discours. Nous ne sommes pas encore dans l'expérience mystique mais bien dans la montée

¹⁰³ Id., VI, 8, 8, 12-15, p. 143.

¹⁰⁴ Id., VI, 8, 21, 26 – 29, p. 161.

¹⁰⁵ L'expression sera expliquée à la fin du chapitre 2 lorsque nous présenterons l'aspect « spirituel » de l'apophase chez les Pères Cappadociens.

de l'âme préparée et décrite par ce que nous appelons la théologie négative en tant qu'exercice spirituel ou apophatisme mystique.

1.2.1.2. Théologie affirmative, théologie négative et exercice spirituel chez Plotin

Pour conclure ces analyses, il nous faut ajouter quelques remarques. Bien que notre chapitre porte essentiellement sur la théologie négative plotinienne il faut dire que le langage négatif n'est pas la seule possibilité pour parler de l'Un. On retrouve des attributs négatifs composés avec l'ἀ privatif comme, par exemple: ἄπειρος - infini (I, 8, 3, 31 ; V, 5, 10, 19 ; VI, 9, 6, 10), ἀμέριστος – sans forme (VI, 9, 3, 39), ἀπερίληπτος – impossible à concevoir (VI, 9, 6, 11) et aussi des attributs positifs : Plotin appelle l'Un - Beauté, Bien (I, 6, 6)¹⁰⁶, la première cause de l'univers (II, 1, 1 ; V, 3, 15), Source (I, 6, 9, 41), Racine (VI, 8, 15, 31-35), Père (« chaque âme et le fils du Père », II, 9, 16, 9), le Centre (VI, 9, 10, 17), le Roi (V, 5, 3 ; VI, 8, 9), Principe et Cause (V, 1, 11, 12). À cela s'ajoute le fait que Plotin s'intéresse beaucoup à la nature du Bien qui est exprimée dans un langage positif (cf. : I, 7, VI, 7, VI, 9)¹⁰⁷. En conséquence, le discours affirmatif est employé avec le discours négatif pour parler de l'Un.

Une autre caractéristique du langage plotinien est l'emploi du discours d'éminence pour montrer la transcendance du Premier Principe. Ainsi, il utilise des mots composés avec le préfixe ὑπέρ- : ὑπέρκαλος – extrêmement beau (I, 8, 2, 8), ὑπεράγαθον – au-dessus du Bien (VI, 9, 6, 40), ὑπερνόησις (VI, 8, 16, 33), ὑπερόντως (VI, 8, 14, 43). De même, nous trouvons des nombreux paragraphes qui portent sur le Bien au-delà du Bien (I, 6, 9 ; I, 8, 2 ; II, 8, 9 ; VI, 7, 32, 34 ; VI, 8, 13, VI, 9, 16) et sur le Beau au-delà du Beau (I, 7, 1 ; V, 5, 1 ; VI, 7, 23 ; VI, 7, 34 ; VI, 8, 17).

À cela on ajoute l'emploi de l'adverbe ἐπέκεινα (au-delà) qui met en place l'idée que la négation plotinienne n'est pas privative¹⁰⁸, mais qu'elle nous renvoie à la transcendance de l'Un. Voici un exemple :

« S'il produit l'être de chacune des choses et donne à leur multitude le pouvoir de se suffire à elle-même en participant à lui, il est donc évidemment la cause productrice de

¹⁰⁶ « While the negative terms applied to the Good are an important element in Plotinu's thought, his conception of the Good as expressed in 'positive' terms is, I think, the more prominent element in the *Enneads* », cf. D. CARABINE, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁷ Voir à ce sujet, J. LAURENT, « La merveille, c'est l'Un » (VI, 9[9], 5, 30) », dans *Archives de Philosophie*, n° 75, 1 / 2012, p. 5-9.

¹⁰⁸ Dans le passage cité la négation ne vise pas la non-existence de l'Un mais sa transcendance.

l'essence et de l'essence qui se suffit à elle-même, *sans être lui-même essence ; mais il est au-delà de l'essence et des êtres qui se suffisent à eux-mêmes* (οὐκ ὄν οὐσία, ἀλλ' ἐπέκεινα ταύτης καὶ ἐπέκεινα αὐταρκειᾶς) »¹⁰⁹.

Pour achever l'analyse du vocabulaire négatif, on invoquera la proposition de A. H. Armstrong qui a appelé le langage d'éminence plotinien, « the negative theology of positive transcendence »¹¹⁰. Par cette expression il veut dire que le langage d'éminence est une forme d'expression de la théologie négative – donc, un discours négatif par le superlatif.

Finalement on identifie une dialectique plotinienne qui exprime la transcendance et l'immanence du Premier Principe ; Plotin lui-même le dit : « Ce qui nous en instruit, ce sont les analogies, les négations, la connaissance des êtres issus de lui et leur gradation ascendante » (VI, 7, 36, 6). On peut ajouter les juxtapositions des opposés qui définissent aussi cette dialectique : l'Un n'a des limites ni en lui-même ni hors de lui-même. Il est partout et nulle part (V, 5, 11), Il n'est ni mesure ni démesure (VI, 7, 32), ni repos ni mouvement (VI, 5, 10), ni figure, ni forme, ni mélange à rien ni absent de rien (V, 4, 1)¹¹¹.

Cette tension entre la manifestation de l'Un et l'absence de l'Un, autrement dit entre le discours affirmatif et le discours négatif deviendra, quelques siècles plus tard, la pièce maîtresse de l'œuvre du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Ces remarques nous permettent de comprendre l'originalité plotinienne concernant la théologie négative. Il est le premier à distinguer l'Un au-delà de l'intelligible et de l'essence de l'Être, un Premier principe transcendant et simple qu'il ne connaît pas et n'est pas (théologie négative). Bien qu'il ne soit pas effectivement un théoricien de cette démarche, Plotin se dévoile comme l'homme d'une expérience limite entre langage et pensée, car la négation est pour lui à la fois un mode de langage et un mode de vie. Plus exactement, en dépassant la théologie négative par l'exercice spirituel de la négation, l'homme est véritablement préparé à connaître l'Un par l'union à lui¹¹². Les mots ἀφαίρεσις

¹⁰⁹ PLOTIN, V, 3, 17, 10-14, p. 73.

¹¹⁰ A. H. AMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: an analytical and historical study*, coll. « Cambridge Classical Studies, Amsterdam », 1967, p. 29.

¹¹¹ « Toutes les analogies contradictoires employées par Plotin ont un rôle négatif. « Ces 'noms' eux-mêmes ainsi juxtaposés pour qu'ils se neutralisent, il va falloir non seulement les affubler de préfixes superlatifs – par exemple, de 'sureffluence' et de 'super-plénitude', non seulement les corriger à l'aide d'adjectifs privatifs – écrire, par exemple que la puissance de l'Un est 'indicible' – mais, plus résolument encore, recourir enfin à la pure négation », cf. M. de GANDILLAC, « Analogie et apophase », dans *La Sagesse de Plotin*, J. Vrin, Paris, 1966, p. 237.

¹¹² Ch. Guérard affirme au sujet de la négation plotinienne : « On doit absolument se garder de croire que la négation nous mènera à Dieu, si on la considère comme théologique. Il faut la concevoir comme une pratique spirituelle » et encore : « La théologie négative est nécessaire parce qu'elle est avant tout impuissance, et que l'impuissance est dynamique. La négation théologique devient enchantement de l'âme et prépare à l'union

/ ἀφαίρεω mettent en lumière cet aspect spirituel de la théologie négative plotinienne en tant qu'exercice de détachement de soi, forme d'ascèse et de purification, tout en restant aussi un outil du langage négatif – l'expression de l'impossibilité de définir l'Un en tant que Cause et Principe de toute existence.

1.2.2. Porphyre et le commentaire « anonyme » du Parménide

L'œuvre de Porphyre¹¹³ est immense et la plus variée du néoplatonisme. Elle couvre tous les domaines/disciplines de l'époque : la grammaire (notamment les commentaires d'Homère), la rhétorique, l'astronomie et les mathématiques, la mythologie et la religion, l'histoire de la philosophie, l'éthique, la physique et la métaphysique. Malheureusement, la plus grande partie de cette œuvre est perdue¹¹⁴. Elle nous a été transmise de manière partielle et fragmentaire : *Isagôgè*, *Commentaires aux Catégories*, *Commentaire au Timée*, *Commentaire au Parménide*, *Vie de Plotin*, *Sentences*, *De l'abstinence*, *Lettre à Marcella*, *Contre les chrétiens*, *Lettre à Anébon*, *Antre des Nymphes*, *Questions homériques*, *Traité sur l'animation de l'embryon*, *Commentaire aux Harmoniques de Ptolémée*, *Introduction à l'Apotélesmatique de Ptolémée*. Dans ce contexte, il faut mentionner que beaucoup de recherches récentes ont été consacrées à la reconstruction de son œuvre, dont on retrouve les traces chez ses disciples et traducteurs latins, notamment Boèce et Marius Victorinus¹¹⁵. On note aussi la contribution porphyrienne à l'histoire du néoplatonisme par la réintroduction dans ce courant du genre littéraire du commentaire, d'abord sur Aristote (*Isagôgè*,

mystique, dès que l'on a su la distinguer de la privation », cf. Ch. GUÉRARD, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68 / 1984, p. 189-192.

¹¹³ Nous avons peu de données certaines sur Porphyre. La plupart des renseignements nous proviennent de sa *Vie de Plotin*. Originaire de Tyr, Phénicie, il est né en 234. Il a connu Plotin lorsqu'il avait trente ans, après avoir étudié à l'école philosophique de Longin à Athènes. Porphyre reste avec Plotin pendant cinq ans (263-268) en devenant son assistant. Il part ensuite en Sicile pour guérir d'une dépression. Après la mort de son maître, en 270, nous ne disposons plus de données certaines sur la chronologie de Porphyre. Nous savons qu'il est revenu à Rome et a pris la succession de Plotin, qu'il a épousé Marcella, veuve d'un philosophe et mère de sept enfants. Vers cette même période, environ 301, il a composé sa *Vie de Plotin* et a établi l'édition des écrits de son maître. Il est mort à Rome dans la première décennie du IV^e siècle.

¹¹⁴ « L'œuvre de Porphyre est immense : 77 titres dans le catalogue de J. Bidez, 67 dans celui de R. Beutler », cf. P. HADOT, « Porphyre », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2001, p. 1273. Voir également R. GOULET, « Porphyre de Tyr. Éditions des fragments / Œuvres », dans *DPhA*, Richard Goulet (sous la direction), CNRS Éditions, Paris, 2011, p. 1308-1314.

¹¹⁵ Pour plus de détails, voir Marco Zambon « Porphyre de Tyr. Rapports avec le moyen-platonisme et avec les autres écoles », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (sous la direction), Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 1314-1324.

Commentaires aux Catégories) ensuite sur Platon (*Commentaires au Timée, Commentaire au Parménide*)¹¹⁶.

Quant à la doctrine porphyrienne elle est en grande partie influencée par le néoplatonisme plotinien. Pourtant on trouve aussi des influences du médioplatonisme dans son œuvre. À titre d'exemple on rappelle l'identification du premier principe transcendant (l'Un) avec l'Être. Cette doctrine est contraire aussi bien à la distinction précise que fait Plotin entre l'Être et l'Un, qu'aux développements successifs de la pensée néoplatonicienne, et elle représente un trait qui envoie à des médioplatoniciens antérieurs, comme Plutarque et Numénius¹¹⁷. En appelant Dieu, le « véritablement étant » Porphyre s'écarte de Plotin, de Jamblique ou de Proclus. En effet, aucun d'eux ne cherche à se représenter l'Un comme plénitude de l'être, les notions de transcendance et de simplicité étant suffisantes pour décrire l'Un. De plus, Porphyre comprend la transcendance de l'Un selon le schéma de la triade des *Oracles Chaldaïques* : Père, Puissance, Intellect. En conséquence, Porphyre identifie l'Un, principe de toutes choses, avec le Père, entité des *Oracles Chaldaïques*, premier moment de la triade intelligible (Être – Vie – Pensée). Or ce Père est appelé aussi ὑπαρξις (l'existence) dans cette tradition. Ainsi, l'ὑπαρξις était conçue comme identique à l'être pur, à l'être antérieur à toute détermination. Cette identification justifierait, selon Pierre Hadot, la doctrine originelle porphyrienne de l'être¹¹⁸.

Il est important enfin de rappeler la postérité de notre auteur. Il a exercé son influence sur le rhéteur Marius Victorinus, qui, devenu chrétien, transmettra quelques aspects de cette doctrine au christianisme occidental, notamment à saint Ambroise, à Boèce et à saint Augustin.

Dans les lignes qui suivent, tout en tenant compte de la difficulté et de la complexité du sujet, je me suis tenu uniquement à des développements de la théologie négative dans le *Commentaire au Parménide*, attribué par Pierre Hadot à Porphyre. Nous devons beaucoup à son ouvrage *Porphyre et Victorinus* dans lequel il s'est efforcé de reconstituer les lignes

¹¹⁶ Cf. L. BRISSON, « Le néoplatonisme » dans *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (éd.), p. 625.

¹¹⁷ À cet effet nous rappelons l'ouvrage de M. ZAMBON, *Porphyre et le moyen-platonisme*, J. Vrin, Paris, 2002. Dans l'introduction de cet ouvrage qui nous propose une analyse de la doctrine porphyrienne - interprétée comme un retour au sein de la tradition platonicienne antérieure, l'auteur affirme : « Il y a essentiellement deux points sur lesquels Porphyre s'éloigne de façon considérable de son maître : la façon dont Porphyre pensait la relation entre l'Un et l'intellect, et l'attribution de la fonction démiurgique tantôt à l'intellect, tantôt à l'âme cosmique [...]. Leur compréhension peut être facilitée par une évaluation correcte du rapport du philosophe avec la tradition » (*op. cit.*, p. 44).

¹¹⁸ Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* (t. I), Études Augustiniennes, Paris, 1968, p. 121.

maîtresses de la métaphysique porphyrienne à travers son disciple Marius Victorinus et nous a laissé le texte et la traduction de ce commentaire (le 2^e volume). De même, il a apporté dans son article « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur *Parménide* » une contribution décisive dans l'histoire de la philosophie grecque concernant l'identité de ce commentaire considéré jusque-là anonyme¹¹⁹.

Nous allons articuler notre démarche en trois temps. D'abord, une histoire du texte et la présentation du contenu des fragments s'imposent. Dans un deuxième temps, on va examiner de près les fragments qui traitent de la théologie négative. Enfin nous allons souligner aussi synthétiquement que possible les traits de l'apophatisme porphyrien.

1.2.2.1. Histoire, présentation et identification du commentaire « anonyme »

Notre première préoccupation est donc de présenter l'histoire du texte et son contenu. En 1873, le philologue italien Bernardino Peyron, bibliothécaire de la Bibliothèque de l'Université de Turin, découvre parmi les manuscrits provenant de l'Abbaye de Bobbio un évangélaire latin, daté du VI^e siècle, qui contenait sept feuillets recto-verso palimpsestes (64, 67, 90-94) écrits dans une onciale grecque du V^e siècle. Il en fit alors un premier déchiffrement accompagné par plusieurs savants. En 1892, Wilhelm Kroll a publié l'édition considérée comme définitive dans la revue *Rheinisches Museum*¹²⁰. Malheureusement, le manuscrit a disparu dans l'incendie de la bibliothèque de Turin en 1904.

Les sept feuillets du manuscrit, écrits recto – verso, nous offrent quatorze pages numérotées par Wilhelm Kroll en chiffres romains (de I à XIV). Elles sont groupées en six fragments séparés par des lacunes. Pour ce qui est du contenu, leur ensemble correspond à un commentaire de *Parménide* qui s'étend de 137a-b à 143a. Plus exactement, le commentaire commence avant la première hypothèse et se termine au milieu de la seconde hypothèse.

Etant donné l'importance du texte pour le contexte de notre étude, nous allons brièvement présenter le contenu de chaque fragment :

¹¹⁹ Voir P. HADOT, « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur *Parménide* », *Revue des Etudes grecques*, n° 74 / 1961, p. 410-438, étude publiée aussi dans *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 281-316. De même l'étude a été reprise et développée dans *Porphyre et Victorinus*, (t. II), texte et traduction, p. 59-113.

¹²⁰ W. KROLL, « Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest », *Rheinisches Museum* N. F. 47 (1892), p. 599-627, *apud* « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur *Parménide* », dans *Plotin, Porphyre : études néoplatoniciennes*, Les Belles Lettres, Paris, 1999, p. 306.

- Le premier (folios I –II) concerne le développement du *Parménide* 136 à 137c et traite de la notion de l’Un appliquée à Dieu. Selon cette première approche, la notion d’Un convient à Dieu, parce qu’elle sert à exprimer que Dieu n’est pas multiplicité parce qu’il est principe de toutes choses. Mais, finalement, il faut dépasser cette notion, parce que Dieu est ineffable et transcende même l’opposition entre l’Un et le Multiple (II, 4-14).

- Le deuxième fragment (folios III-VI) se rapporte au *Parménide* 139b-140b. Notre fragment porte sur l’absolue connaissance divine et sur l’incompréhensibilité divine. Dieu possède une connaissance qui est au-delà de l’opposition entre connaissance et ignorance. Cette connaissance absolue « est analogue à la lumière du soleil tant qu’elle se trouve dans le soleil, avant de se disséminer à travers l’univers »¹²¹. Pour atteindre cette connaissance absolue on doit tout abandonner, y compris nous-mêmes, tout en pensant à sa transcendance par rapport à laquelle nous sommes néant.

- Le troisième fragment (folios VII-VIII) contient une page sur le *Parménide* 141a. Ce petit fragment présente le rapport entre l’Un et le temps ; l’Un ne saurait être dans le temps ni participer du temps, car « comment donc celui qui devient plus vieux que soi devient-il en même temps plus jeune que soi ? » (VIII, 21-23).

- Le quatrième fragment (folios IX-X) fait référence aux conclusions de la première hypothèse du *Parménide* (141d-142a). Le commentateur commence par citer la doctrine des *Oracles chaldaïques* sur l’Un conçu comme le Père réunissant en lui la Puissance et l’Intellect. Finalement, cette théologie affirmative ne peut pas être suffisante pour parler de Dieu qui dépasse l’entendement humain. Il vaut mieux s’en tenir à la théologie négative car l’âme « n’a aucun moyen de connaître Dieu, sinon son ignorance même »¹²².

- Nous arrivons au cinquième fragment (folios XI-XII) qui commente le début de la deuxième hypothèse du *Parménide* 142b qui porte sur l’Un-Étant. Cet Un de la seconde hypothèse dérive du Premier Un (l’Un pur) et présente des ressemblances et des différences par rapport à l’Un pur. Donc, on peut dire qu’il y a un double être : un premier être qui préexiste à l’Un-étant et un étant qui existe par la participation au Premier Un.

- Enfin, le sixième fragment (folios XIII-XIV) expose le *Parménide* 143a. Ce fragment essaye d’identifier les deux états de l’Intelligence. Selon Porphyre il y a un premier aspect transcendant où l’Intellect est un état de repos, simple, de pure existence, et un

¹²¹ J. M. DILLON, « Porphyry’s doctrine of the One », dans Madec et O’Brien (edit.), *Chercheurs de sagesse : hommage à Jean Pépin*, coll. « Études Augustiniennes », Paris, 1992, p. 362.

¹²² P. HADOT, « Fragments d’un commentaire de Porphyre sur *Parménide* », dans *op. cit.*, p. 283.

deuxième état par lequel il « rentre en elle-même », est dynamique en passant par les étapes successives de l'Être : permanence, procession et conversion.

En ce qui concerne l'autorité de ces fragments, comme nous l'avons déjà souligné, Pierre Hadot les attribue à Porphyre de Tyr. Dans son ouvrage de référence, *Porphyre et Victorinus* (1968), il invoque une série d'arguments provenant de la comparaison avec certains passages de Marius Victorinus. Cette comparaison nous fait découvrir la parenté de leur doctrine et le vocabulaire de Victorinus, qui écrit vers 360. De plus, cette datation nous invite à penser qu'ils datent au moins de la première moitié du IV^e siècle. P. Hadot invoque les aspects doctrinaux suivants du commentaire attribué à Porphyre : i) l'auteur anonyme a identifié l'Un purement Un avec l'Être (IV, 26-27, XII, 22-35), ce qui est totalement étranger à la doctrine plotinienne mais proche de la doctrine de Numénius ; ii) la doctrine de deux intelligences ou de deux états de l'Intellect (XIII,1 – XIV, 35), rappelle également Numénius ; iii) la méthode et la doctrine sont identiques à celles de Porphyre dans d'autres œuvres : fidélité à Numénius, traits plotiniens, utilisation de la physique stoïcienne dans la métaphysique néoplatonicienne, réticence à l'égard des *Oracles chaldaïques* (IX, 1-10)¹²³.

Parallèlement aux considérations doctrinales, Hadot attire aussi l'attention sur le lexique du commentaire. Sur les 457 mots différents qu'on trouve dans ces fragments, 46 seulement sont étrangers aux œuvres de Porphyre. Parmi les 46 mots, 11 seulement sont problématiques car tous les autres appartiennent soit au vocabulaire courant, soit au vocabulaire traditionnel de la philosophie¹²⁴. Un dernier argument linguistique - l'emploi de l'expression « le Dieu qui est au-dessus de tout » (ὁ ἐπὶ πᾶσι θεός), est, selon Hadot, « presque une signature de Porphyre ». Au terme de son étude, P. Hadot affirme : « Nous sommes donc en présence d'un auteur qui reste en partie fidèle aux enseignements de Numénius, qui a subi aussi l'influence de Plotin, tout en conservant certaines traditions doctrinales antérieures à Plotin. Un seul auteur correspond à ces données, c'est Porphyre »¹²⁵.

Bien que l'attribution proposée par Pierre Hadot ait été acceptée par des nombreux historiens éminents, elle n'a pas obtenu un consensus unanime¹²⁶. Pour notre part, nous

¹²³ *Ibidem*, p. 305. Voir aussi M. CHASE, « Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote », dans *DPhA*, CNRS, Paris, 2011, p. 1362-65.

¹²⁴ Pour plus de détails, voir *Ibidem*, p. 298-301.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 290.

¹²⁶ Pour plus de détails, voir M. CHASE, « Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote », dans *DPhA*, CNRS, Paris, 2011, p. 1365-1371.

partageons la thèse de Pierre Hadot. Après une lecture poussée sur les objections contre l'attribution du *Commentaire anonyme* à Porphyre, bien qu'il ne soit pas l'intérêt premier de notre recherche, on peut voir combien il est difficile d'avoir des certitudes concernant cette identification. Néanmoins, les arguments apportés par Hadot sont les fruits de plusieurs années de recherche et nous considérons son hypothèse l'identification la plus développée et la plus « probable ».

1.2.2.2. La théologie négative dans *In Parmenidem*

Nous nous limiterons ici à l'étude de quelques extraits de nos fragments qui mettent en place la théologie négative, en essayant de souligner les traits de la démarche porphyrienne. Peu d'études ont été consacrées à la place de la théologie négative dans l'œuvre de Porphyre. Pour cette raison nous allons suivre de près le texte de notre commentateur.

Nous avons choisi deux fragments qui traitent de la notion de l'indicible (1^{er} fragment) et de la connaissance divine (4^e fragment). Nous nous servons dans notre démarche de la traduction de Pierre Hadot. Commençons avec le premier fragment qui se contente d'exposer la dénomination divine. Le seul nom qui convient au premier principe c'est l'Un :

« Car bien que *le Dieu qui est au-dessus de tout* (τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ) soit indicible et innommable au plus haut point, pourtant, ce n'est pas à cause d'un défaut de sa nature que lui advient précisément la notion d'Un. Car d'une manière adéquate cette notion écarte de lui toute multiplicité, toute composition et toute variété, elle donne à penser qu'il est simple, que rien n'est avant lui et que l'Un est de quelque manière le principe des autres choses » (I, 3-10)¹²⁷.

Dans un premier temps, la notion de l'Un sert à exprimer que Dieu n'est pas multiplicité parce qu'il est le principe de toute existence, « puissance infinie et cause de tous les êtres - ἄπειρον δύναμιν καὶ πάντων τῶν ὄντων αἰτίαν » (I, 26-27). Dans le même sens il écrit encore que « cette dénomination est donc, parmi toutes les autres, celle qui convient *au Dieu qui est au-dessus de tout* (τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ)¹²⁸. Autrement dit, cette notion témoigne de

¹²⁷ Ἀρρήτου γὰρ καὶ ἀκατονομάστου διὰ πολλὰ τοῦ ἐπὶ πᾶσιν ὄντος θεοῦ ὁμοῦς οὐ διὰ παρέλλειψιν τῆς φύς[εως] αὐτοῦ τυγχάνει ὡς ἡ τοῦ ἐνός ἐννοια· ἰκανῶς γὰρ ἀφίστησιν ἀπ' αὐτοῦ πᾶν πλῆθος καὶ σύνθεσιν καὶ ποικιλίαν καὶ τὸ ἀπλοῦν ἐννοεῖν δίδωσι καὶ τὸ μηδὲν πρὸ αὐτοῦ καὶ τὸ ἀρχὴν εἶναι τῶν ἄλλων τὸ ἐν πως, I, 3-10, Porphyre, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, dans P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* (t. 2), p. 64.

¹²⁸ « Οἰκεία οὖν αὕτη πασῶν τῶν ἄλλων προσηγοριῶν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ », cf. PORPHYRE, *op. cit.*, I, 17-19, p. 67.

la transcendance divine. Par la suite, l'Un est appelé « hypostase inconcevable (τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως) qui est absolument différente de tout, elle qui est sans multiplicité, sans acte, sans connaissance, sans simplicité, sans aucune des notions qui lui sont postérieures, parce qu'elle est et est conçue comme supérieure à toutes ces choses »¹²⁹. Cette fois-ci l'auteur emploie la théologie négative pour exprimer la transcendance de Dieu, en tant qu'hypostase inconcevable.

Mais en fin de compte, il faut renoncer à la notion d'Un parce que Dieu transcende même l'opposition entre l'Un et le multiple. Porphyre revient deux fois sur cette idée : d'abord, l'Un « n'est ni un, ni multitude, mais supersubstantiel par rapport à toutes les choses qui sont par Lui¹³⁰ », et ensuite « il n'est pas seulement au-delà de la notion de la multitude, mais au-delà même de la notion d'Un, car c'est par lui que sont l'Un et la Monade »¹³¹. De plus il ajoute à la fin du premier fragment un nouveau terme négatif au sujet de l'Un. Il s'agit de la « prénotion indicible » (ἄρρητον προ{σ}έννοιαν, II, 20)¹³², qui est Indicible d'une manière indicible (τὸ ἄρρητον ἀρρήτως οὖσαν, II, 25). Par cette expression il souligne encore une fois la transcendance absolue de Dieu préexistant. Il convient de mentionner que la même démarche est reprise dans le 2^e fragment, notamment le 6^e folio où l'auteur souligne que Dieu est absolument retranché de toutes choses, dont on peut dire qu'elles sont néant par rapport à Lui¹³³.

Au niveau des mots nous avons cité les textes en français et en grec pour mettre en évidence le langage négatif. On s'aperçoit que les négations μήτε / οὔτε sont employées à côté des superlatifs comme : τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῶ, τὸ ὑπέρτερον, πάντων ὑπερούσιος, ὑπεράνω.

¹²⁹ « τῆς ἀνεπινοήτου ὑποστάσεως, ἢ μήτε μετὰ πλήθους μήτε μετ'ἐνεργείας μήτε μετὰ νοήσεως μήτε μετὰ ἀπλότητος μήτε μετ' ἄλλης τῶν ἐπιγιγνομένων ἐννοιῶν διὰ τὸ ὑπέρτερον αὐτῶν εἶναι καὶ πάντων ἐνθυμεῖσθαι », cf. I, 32 – II, 2, p. 69.

¹³⁰ « αὐτὸς δὲ οὔτε ἐν οὔτε πλήθος, ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι' αὐτὸν ὄντων », cf. II, 10-11, p. 69.

¹³¹ « ὅστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἐνός ἐπινοίας· δι' αὐτὸν γὰρ καὶ τὸ ἐν καὶ μονάς », II, 12-14, p. 69.

¹³² Le terme προ{σ}έννοιαν est selon P. Hadot un hapax qui exprime la pensée totalement indicible que nous pouvons avoir de l'Un. Voir pour plus des détails la note 2, dans *op. cit.*, p. 71.

¹³³ Pour mieux comprendre cette idée nous citons en entier la dernière partie du 6^e folio : « En tout cas, il faut savoir que les choses qui ont leur réalité par Lui ne sont rien par rapport à Lui, à cause du caractère incomparable de son hypostase propre, avec laquelle ni les choses qui sont engendrées après lui, ni même celles qui sont en lui ne coexistent. C'est pourquoi il n'est pas possible à celui qui cherche à atteindre sa notion, de saisir cette notion, tout en restant attaché aux choses qui Lui sont étrangères. Si l'on veut l'atteindre, il faut, après avoir abandonné tout en soi-même, s'approcher de Lui, en ne pensant rien, sinon qu'il est séparé de toutes les autres choses [...]. Et il n'a rien de commun avec les choses engendrées, mais ces choses sont le néant par rapport à Lui, tandis qu'il se remplit lui-même par sa propre unité...au dessus de tout, en sorte que, de tout ce qui est, rien n'est en Lui », VI, 18 – 35, p. 83-85.

On voit par-là que les vocables négatifs, comme par exemple ἀρρήτος ou ἀνεπινοήτου, ne sont pas des privations. Toutes ces négations doivent être comprises comme les expressions de la transcendance de Dieu, car Lui, il est au-delà de l'opposition entre qualifié et privé de qualifié.

Passons maintenant au deuxième texte choisi, celui du 4^e fragment, qui traite de l'inconnaissance divine. Dieu étant inconnaissable aux êtres qui viennent après lui, il ne peut pas être nommé, ni connu :

« A nous aussi, il manque donc la faculté propre à l'appréhension directe de Dieu, même si ceux qui la représentent en quelque manière nous révèlent quelque chose à son sujet par le discours, autant qu'il nous est possible de l'entendre, *car Lui-même demeure au-dessus de tout discours et de toute notions, dans l'ignorance de lui qui se trouve en nous* – (ἐκείνου ὑπὲρ πάντα λόγον καὶ πᾶσαν νόησιν ἐν τῇ αὐτοῦ περὶ ἡμᾶς ἀγνωσία καταμένοντος) »¹³⁴.

Pour Porphyre, lorsqu'on parle de Dieu on ne saisit rien de lui, pour la simple raison qu'il nous manque une faculté naturelle pour le connaître. L'Un, le Dieu suprême, est au-delà de la parole et de la pensée. Ainsi, dans les lignes qui suivent, l'auteur va mettre en place la théologie négative pour dire que nous ne pouvons pas connaître Dieu par la raison :

« S'il en est ainsi, ceux qui, dans la connaissance de Dieu, prônent ce qu'il n'est pas valent mieux que ceux qui prônent ce qu'il est même si ce que ceux-ci disent est vrai, car ils ne sont pas en mesure de comprendre la vérité de leur discours [...]. Ces théologiens jugent qu'il ne faut pas s'attacher à ce qui est dit sans énigme, mais qu'il faut renoncer aussi à ces formules et à l'intelligence que nous pouvons avoir de Dieu ne les comprenant. Ainsi cesse d'être utile aussi l'enseignement de ces formules intelligibles qui nous ont été révélées. Car il y aurait quelque chose de superflu, me semble-t-il, pour purifier notre notion de Dieu, à abandonner, sitôt après les avoir entendus les prédicats qui le caractérisent et précisément ceux-là, parce qu'il faut renoncer surtout aux prédicats les plus élevés et aux choses qui sont pensées immédiatement après Lui »¹³⁵.

Ce texte nous conduit à considérer que les philosophes qui donnent priorité à ce que Dieu n'est pas, connaissent et expriment mieux le Dieu transcendant que ceux qui s'intéressent à ce qu'Il est. On voit par-là que la supériorité de la théologie négative sur la théologie positive est clairement affirmée. Seule la théologie négative, évoquée par le refus de tout attribut divin, est la vraie voie de la purification de l'idée de Dieu. À cet effet, cette voie négative purificatrice doit commencer par le refus des attributs les plus grands.

¹³⁴ PORPHYRE, *op. cit.*, IX, 20-26, p. 95. Nous découvrons encore une fois l'idée de la transcendance divine exprimée par un langage superlatif (*au-dessus de tout discours et de toute notion*) et un langage négatif (*l'ignorance*).

¹³⁵ PORPHYRE, IX, 26 – X, 11, p. 95-97.

Dans les lignes qui suivent, l'auteur conclut son raisonnement par rapport à l'inconnaissance de Dieu, en mettant en place un apophatisme radical :

« [L'âme] ne possède donc aucun critère qu'elle puisse appliquer à la connaissance de Dieu. Elle doit se contenter de *cette image de Dieu qu'est l'ignorance qu'elle a de Lui* (τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνισμα), image qui refuse d'admettre quelque forme que ce soit qui soit en rapport avec un sujet connaissant. On ne peut donc Le connaître ni connaître le mode de procession des choses secondes à partir de Lui et par Lui ou encore de Lui »¹³⁶.

L'âme dans sa quête de l'Un peut le connaître seulement par « l'image de Dieu qu'est l'ignorance qu'elle a de Lui ». Autrement dit, nous pouvons le connaître seulement par l'inconnaissance que nous avons de Lui. En effet, en niant tout acte de connaissance, l'auteur élève l'inconnaissance absolue au rang d'une connaissance apophatique supérieure à la connaissance cataphatique. En conséquence, l'âme ne peut avoir de Dieu qu'une connaissance négative (apophatique).

Finalement, les textes que nous venons de citer et commenter mettent en lumière une position radicale en faveur de la théologie négative. Nous notons plus particulièrement deux idées qui représentent les traits de l'apophatisme porphyrien. D'abord, dans le 1^{er} fragment on découvre son radicalisme en ce qui concerne l'ineffabilité de l'Un, qui est appelé tantôt « hypostase inconcevable » (I, 3), tantôt « prénotion indicible » (II, 20). Il en va de même pour ce qui est de la connaissance divine. Dans un premier temps, la supériorité de la théologie négative est nettement affirmée pour mettre en évidence l'incompréhensibilité du Premier Principe. Enfin, l'expression la plus suggestive de la théologie négative porphyrienne est celle où il est dit que l'âme qui cherche à connaître Dieu, ne le peut que dans la représentation ou à travers l'image que constitue l'inconnaissance qu'elle a de Dieu (X, 26).

1.2.2.3. Théologie négative et théologie affirmative

En guise de conclusion nous voudrions souligner un dernier aspect de la théologie porphyrienne. Pour faire cela, nous allons brièvement présenter l'hypothèse de Pierre Hadot au sujet de la théologie affirmative porphyrienne. Selon lui, Porphyre insiste moins sur l'opposition entre l'Un et le Multiple que sur l'opposition entre l'Absolu et le Relatif. C'est

¹³⁶ PORPHYRE, X, 25-32 : οὐκ ἔχει δὲ κριτήριον εἰς τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, ἀλλὰ αὐταρκες αὐτῇ τὸ τῆς ἀγνωσίας αὐτοῦ εἰκόνισμα παραιτούμενον πᾶν εἶδος ὃ τῷ γνωρίζοντι ξύν<ε>ισιν. Οὔτε οὖν αὐτὸν δύναται γνῶναι οὔτε τὸν τρόπον τῆς τῶν δευτέρων ἀπ' αὐτοῦ καὶ δι' αὐτὸν ἢ ὑπ' αὐτοῦ παρόδου, p. 96.

bien cette doctrine qui met en évidence la théologie affirmative porphyrienne. Voici un passage qui résume cet aspect de sa doctrine :

« En effet chacun des autres actes (il s'agit des actes par lesquels l'Intelligence sort et ensuite rentre en soi) est fixé à quelque chose et il est ordonné à cette chose totalement, à la fois selon sa forme et selon son nom. Mais cet acte n'est l'acte de rien, c'est pourquoi il n'a ni forme, ni nom, ni substance. Car il n'est dominé par rien et il ne reçoit pas une forme d'autre chose, étant essentiellement impassible, essentiellement inséparable de soi-même, n'étant ni intellection, ni intelligible, ni substance, mais au-delà de tout et cause incoordonnée de tout »¹³⁷.

Nous sommes à la fin du commentaire sur le *Parménide* (le 6^e fragment), partie dans laquelle Porphyre expose la doctrine de deux états de l'Intelligence. Comme nous l'avons déjà dit dans la section précédente, Porphyre interprète ici le passage du *Parménide* (143a) où Platon se demande si l'Un pris à part dans « l'Un qui est » est lui-même Un ou Plusieurs. Pour Porphyre, cette distinction représente les deux états de l'Intelligence. Ainsi, dans son état primitif l'Intelligence est absolument simple et indivisible, comme l'Un. Dans son état second, l'Intelligence se déploie dans un mouvement de sortie et de retour, dans l'acte de la vie et de la pensée. En bref, « il semble que Porphyre ait voulu, par cette doctrine, rendre compte de la procession de l'Intelligence, en faisant coïncider avec l'Un l'Intelligence *qui ne peut entrer en elle-même*, pour marquer ensuite fortement la continuité entre cette Intelligence originelle et l'Intelligence en acte, qui s'engendre elle-même comme Intelligence¹³⁸ ». Pierre Hadot considère cette doctrine de l'opposition entre Absolu et Relatif qui s'exprime tout au long du commentaire comme l'opposition entre l'indéterminé et le déterminé, entre l'être absolu et l'étant déterminé, entre la connaissance absolue qui est l'Un et la connaissance qui est celle de l'un connaissant se rapportant à un connu ; cela nous conduit à des conséquences diamétralement opposées. Hadot veut dire que l'auteur emploie une théologie négative qui exprime la transcendance absolue d'un Dieu sans relation aux choses, dont on ne peut avoir qu'une ignorance totale mais qui laisse en même temps de la place à toute une théologie affirmative :

« Tout ce qui est relatif dans les choses 'engendrées' peut être conçu comme existant déjà en Dieu mais sous un mode absolu. On peut alors imaginer avant l'étant déterminé, l'être pur et absolu, avant la connaissance, une connaissance pure et absolue. Il y aura cette fois continuité entre Dieu et les choses qui viennent après lui. La procession des choses apparaîtra alors comme le mouvement par lequel une réalité, existant en Dieu sous un mode absolument pur, se détermine, entre en relations d'abord avec elle-même, puis avec les autres réalités déterminées. C'est ainsi que l'intelligence passe de son état de repos et de coïncidence avec l'Un à un mouvement de distinction et de sortie, puis

¹³⁷ *Ibidem*, XIII, 13-22, p. 107-109.

¹³⁸ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, t. I, p. 136.

de conversion et de retour à soi, qui lui permet d'entrer en relations avec elle-même. La pensée pure devient alors pensée de la pensée »¹³⁹.

Aux yeux de Pierre Hadot, nous assistons à un renversement de la théologie négative à la théologie affirmative. Autrement dit, la théologie négative est dépassée dans le contexte mentionné par une théologie affirmative. D'ailleurs la transcendance divine absolue est suggérée à maintes reprises par la théologie affirmative à travers nos fragments de la manière qui suit : i) la connaissance absolue est plus que connaissance et plus qu'ignorance parce qu'elle ne s'oppose pas à l'ignorance¹⁴⁰ ; ii) l'être absolu est préexistant et agir pur qui transcende l'étant déterminé¹⁴¹ (XII, 29-35) ; et iii) l'intelligence « qui ne peut rentrer en elle-même » n'est l'acte de rien, et ne se rapporte à rien tout en transcendant l'opposition entre sujet et objet (XIII, 16-23).

La thèse de Pierre Hadot est reprise par Christian Guérard. Selon ce dernier, par la théologie affirmative, Porphyre essaie de nous faire éviter la confusion entre la négation et la privation : « Manifestement, Porphyre dépasse la théologie négative par une théologie d'apparence privative et attributive [...]. Le passage de l'une à l'autre n'est pas mystérieux : il provient du danger de la confusion négation – privation, du glissement vers le néant. C'est pour prévenir la démarche théologique d'un tel danger que Porphyre, en définitive, revient à une conception antérieure, faute d'avoir la certitude que la théologie négative pouvait se muer en pratique et préparer l'union à Dieu »¹⁴².

A notre sens, la théologie affirmative et la théologie négative témoignent ensemble de la transcendance divine et de l'incompréhensibilité de Dieu. En tenant compte de la difficulté du texte et des incohérences métaphysiques de la pensée du Porphyre dans le commentaire du *Parménide* il est difficile de conclure avec exactitude sur le rapport entre la théologie affirmative et la théologie négative. Pourtant, notre recherche nous a permis de découvrir chez Porphyre une conception encore plus transcendante du Dieu inconnaissable que chez son maître Plotin. Le chemin vers l'union à Dieu se réalise par l'abandon de tout

¹³⁹ *Ibidem*, p. 140.

¹⁴⁰ Voici le texte : « [Et pourtant] d'une certaine manière on admettrait en Lui aussi (l'ignorance), mais non pas celle qui se définit selon la contrariété et la privation... selon laquelle l'on ne peut connaître que si l'on n'ignore pas ; et en cela il se révèle comme supérieur à l'opposition entre connaissance et ignorance et il connaît tout, mais non pas à la manière des autres sujets connaissants... », V, 26 – 30, p. 81.

¹⁴¹ « Ainsi l'être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est celui qui est produit par l'Un, qui est au-delà de l'Étant, et qui est lui-même l'Être, au sens absolu, et en quelque sorte l'Idée de l'Étant. C'est en participant à cet Être qu'un autre Un a été engendrée auquel est accouplé l'être qui est produit par cet Être », XII, 30-35, p. 107.

¹⁴² Ch. GUÉRARD, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68 / 1984, p. 193-194.

concept intellectuel. De plus, nous apercevons une évolution constante du commentaire du *Parménide*, le texte fondateur de la théologie négative.

Parmi toutes ces constatations une idée se dégage avec force : dans sa recherche de Dieu l'âme peut saisir uniquement « l'image de Dieu qu'est l'ignorance qu'elle a de Lui ».

1.2.3. Proclus, théoricien de la théologie négative

Notions introductives

La doctrine de Proclus¹⁴³ poursuit la tradition néoplatonicienne de ses prédécesseurs. De plus, il s'intéresse aux écrits éclectiques d'*Hermès Trismégiste*, composés au II^e siècle, et au recueil des *Oracles chaldaïques*, édité par Julien le Théurge vers la fin du I^{er} siècle. Cette tradition théurgique a été introduite auparavant dans le néoplatonisme par Jamblique. Contrairement à ce dernier, qui est plutôt l'intermédiaire de cette tradition antique orientale, Proclus essaie d'organiser ces traditions théurgiques en un système rationnel¹⁴⁴. On voit par là l'intérêt porté par notre auteur à l'articulation entre la pratique religieuse et le commentaire scolastique, entre l'exercice rationnel et l'exercice spirituel, entre le « mythos » et le « logos »¹⁴⁵.

Le néoplatonisme est fondé sur la question de l'exégèse de l'œuvre de Platon, et notamment de son commentaire sur le *Parménide*. Pour les néoplatoniciens, c'est dans ce commentaire qu'on trouve l'ensemble de la pensée du grand maître et de sa doctrine. En ce sens, selon Jean Trouillard, le néoplatonisme mériterait d'être appelé « néo-

¹⁴³ Proclus, grand philosophe de la Grèce Antique, est le représentant le plus influent de l'école athénienne de la fin du V^e siècle. Originaire de Lycie, il recevra sa formation à Alexandrie et l'achèvera à Athènes, où il se contentera de parfaire sa culture philosophique en suivant les cours de Plutarque et Syrianus, les diadoques de l'école philosophique d'Athènes. A la mort de Syrianus (425), il devient maître de l'Académie, et dévoue toute sa vie à l'étude. Il meurt en 428, âgé de soixante-treize ans.

¹⁴⁴ « Cette tâche est immense, si l'on songe que du seul point de vue philosophique le néoplatonisme est déjà fort complexe. Bien entendu, le grand maître, c'est Platon, et le centre du platonisme, c'est le *Parménide* de Platon. Mais l'école croit pouvoir assimiler sous cette loi de multiples emprunts aristotéliens et stoïciens (surtout en physique et en logique). Il n'est pas étonnant que les néo-platoniciens soient un peu accablés par une telle richesse, et que Proclus ait de la peine à tisser ensemble tant de traditions hétérogènes. Il en résulte par moments, dans son œuvre, une certaine surabondance ou une excessive subtilité », cf. J. TROUILLARD, « Proclus », dans *Dictionnaires des philosophes, (Encyclopaedia Universalis)*, Albin Michel, 3^e édition, Paris, 2006, p. 1341.

¹⁴⁵ À ce sujet H.-D. SAFFREY affirme : « Avec Syrianus et Proclus, la recherche de la nature du divin et de la hiérarchie des dieux est devenue l'objet presque exclusif de la philosophie. Et comme, en Grèce, la philosophie n'a jamais été seulement une activité intellectuelle, mais aussi un style de vie, la vie spirituelle de ces philosophes est devenue une prière et une liturgie continuelle », cf. H.-D. SAFFREY, « Les débuts de la théologie comme science », dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, H.-D. SAFFREY (éd.), J. Vrin, Paris, 2000, p. 235.

parménéidisme »¹⁴⁶. Pour cette raison, tous les grands commentaires platoniciens ont été commentés par Proclus, *In Parmenidem* étant considéré la cime de la philosophie platonicienne, y compris de la philosophie néoplatonicienne.

Quant à son œuvre, une grande partie est perdue¹⁴⁷. Nous rappelons pourtant les ouvrages philosophiques systématiques : *Les Eléments de théologie*, *La Théologie platonicienne*, et les six commentaires platoniciens : sur le *Parménide*, le *Timée*, l'*Alcibiade*, la *République*, le *Cratyle* et le 1^{er} livre des *Eléments d'Euclide*.

Dans les lignes qui suivent, à la lumière des recherches récentes sur son œuvre et sa doctrine, nous proposons une analyse des textes qui portent sur la théorie de la négation. Ensuite nous tâcherons de souligner d'une part l'originalité de sa démarche, et d'autre part l'importance de la systématisation de la négation « parménéidienne » et la finalité de l'*ἀπόφασις*. Nous nous sommes intéressés essentiellement à deux écrits de Proclus : le commentaire sur le *Parménide*, notamment le VI^e livre, et la *Théologie platonicienne* (I^{er} et le II^e livre).

1.2.3.1. La théologie négative dans *In Parmenidem* (VI)

Pour Proclus, comme nous venons de le dire, Platon concentre toute sa théologie dans son commentaire sur le *Parménide*. C'est pourquoi, dans son *In Parmenidem*, il nous propose une lecture à la fois théologique et spirituelle, car « les négations de la première hypothèse, dans la lecture des néoplatoniciens, chantent 'un hymne théologique en l'honneur de l'Un' (cf. *In Parm.*, VII, col 1191. 34-35). Dès lors, le *Parménide* devient l'acte religieux par excellence, et la véritable purification rituelle est la pratique des vertus philosophiques, qui devient le vrai service religieux. La célébration de la divinité est toute intellectuelle, c'est « la *religio mentis* »¹⁴⁸. Il s'agit donc d'une interprétation théologique parce que les philosophes néoplatoniciens ont donné un objet réel aux hypothèses du *Parménide*, y compris aux réalités suprêmes (les dieux).

¹⁴⁶ Cf. J. TROUILLARD, *art. cit.*, p. 1342.

¹⁴⁷ Pour la présentation complète de l'œuvre, voir, A.-Ph. SEGONDS « Proclus de Lycie », dans *Dictionnaires des philosophes antiques*, p. 1551.

¹⁴⁸ H.-D. SAFFREY, « Les débuts de la théologie comme science », dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, H.-D. SAFFREY (éd.), J. Vrin, Paris, 2000, p. 236.

1.2.3.1.1. Contenu, plan, méthode de l'*In Parmenidem*

Commençons avec la présentation du commentaire *In Parmenidem*. Malheureusement, dans son état actuel, le commentaire, structuré en sept livres, ne comporte que la première partie, c'est-à-dire jusqu'à la fin de la première hypothèse (126A1-142A8). La division en sept livres est attestée uniquement par les titres que les manuscrits présentent au début et à la fin de chaque livre.

Le commentaire de Proclus commence avec le prologue général et avec l'exégèse du prologue du *Parménide* (livre I, 617,1 – 722, 21). Le 2^e livre (II, 721,25 – 782,38) nous offre l'exégèse de *Parménide* 128E6 – 130B1, en analysant les apories de Socrate contre les arguments de Zénon. Le 3^e livre (III, 783,1 – 838,3) et le 4^e (IV, 837, 4 – 978,3) tout en continuant l'exégèse de *Parménide* (130B1-E4 – 135B) nous exposent les apories sur les Idées de Platon. Le livre V (977,5 – 1038,38), exégèse de *Parménide* (135B3 – 137C3), présente la méthode du *Parménide*. Enfin le 6^e livre (VI, 1039,1 – 1134,12) et le 7^e (VII, 1134, 13 – 1242, 33) se contente de commenter la première hypothèse du *Parménide* (137C4 – 138A1).

Selon les chercheurs, le VI^e livre est déterminant pour l'apophatisme proclusien¹⁴⁹. Tout au long de ce chapitre, Proclus expose sa théorie de la négation en nous fournissant son commentaire qui porte sur les conclusions négatives de la première hypothèse. Pour ce qui est du plan, le 6^e livre est structuré en huit parties qui représentent les questions préliminaires à l'exégèse de la première hypothèse¹⁵⁰.

En ce qui concerne la doctrine du 6^e livre, l'auteur expose d'abord l'idée que l'Un est cause de ce qui est nié de lui. Ce qui est nié débouche en somme sur l'idée que l'Un n'a

¹⁴⁹ Voir à ce sujet, H.-D. SAFFREY, « Introduction », dans PROCLUS, *La théologie platonicienne*, livre I, Belles Lettres, 1968, p. LXVIII ; voir aussi M.-A. VANNIER, « Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses*, vol. 72, n° 4 / 1998, p. 407.

¹⁵⁰ Voici le plan détaillé du 6^e chapitre structuré en 8 parties principales: 1) 1064,18 - 1071,8 : Objet de la première hypothèse ; 2) 1071,9-1072,18 : Le mode des discours adapté à l'exégèse des hypothèses ; 3) 1072,19-1074,21 : Les négations de la première hypothèse sont-elles supérieures ou inférieures aux affirmations ? ; 4) 1074,22 - 1077,18 : les négations de la première hypothèse sont-elles appropriées à la cause première ? ; 5) 1077,19 - 1079,26 : Pourquoi *Parménide* a-t-il commencé son argumentation à partir des négations ? ; 6) 1079,27 - 1082,19 : Les hommes ont-ils recours aux négations à cause de la faiblesse de la nature humaine ou bien les êtres supérieures à l'âme humaine connaissent-ils, eux aussi, l'un sous le mode négatif ? ; 7) 1083, 1 - 1088, 3 : Pourquoi les négations de la première hypothèse sont celles qu'a énumérées *Parménide*, et non pas d'autres ? ; 8) 1088,4 - 1089,16 : Dans quel ordre les négations se suivent-elles ? Et finalement les trois triades des dieux : 1089,17 - 1097,20 : 137C 4-5 (plusieurs) : 1^{ère} triade des dieux intelligibles-intellectifs ; 1097, 21 - 1110,15 : 137C 5-D3 : 2^e triade des dieux intelligibles-intellectifs ; 1110,16 - 1134,12 : 137D 4-138 A1 (figure) : 3^e triade des dieux intelligibles-intellectifs, p. 1580-1581 », cf. A.-Ph. SEGONDS « Proclus de Lycie », dans *DPhA*, p. 1580-81.

pas d'être, parce qu'il est au-delà de l'être. Ainsi, tout ce qui est nié dans la première hypothèse du premier dieu, de l'Un, est ce qui est affirmé dans la deuxième hypothèse et qui constitue les caractéristiques essentielles des dieux subordonnés à l'Un¹⁵¹. Il faut ajouter aussi que chaque hypothèse porte sur un niveau précis du réel. Le *Parménide* déroule les niveaux du réel à partir de l'Un et chaque hypothèse concerne un objet précis. Ces différents objets sont hiérarchisés et ainsi la structure du *Parménide* révèle l'ordre du cosmos ou la structure du réel¹⁵².

Il convient de remarquer que l'ordre des négations est celui de la procession et que la négation est l'opérateur du discours théologique. Ainsi, nous tenterons de démontrer cette thèse de la négation en tant qu'opératrice du discours théologique, en présentant d'abord l'interprétation que donne Proclus à la première hypothèse du *Parménide VI*, et en soulignant les traits et la portée de la négation.

1.2.3.1.2. Théorie de la négation dans *In Parmenidem VI*

Tout au long de ce sous-chapitre, nous nous sommes d'abord appuyés sur la traduction française d'André Chaignet mais nous avons eu ensuite accès à celle de Philippe-Alain Segonds¹⁵³. Concernant le texte grec, nous avons utilisé le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG, version électronique). Pour rendre plus clair notre discours, nous allons traiter chacune des huit questions préliminaires qui structurent le 6^e chapitre.

Avec le 6^e livre, Proclus commence la discussion de la première hypothèse – « Si l'Un est ». Après avoir tracé au début du chapitre l'histoire de l'interprétation du *Parménide*¹⁵⁴, l'auteur traite de l'objet de la première hypothèse :

Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν πρώτην ὑπόθεσιν περὶ θεοῦ μόνον εἶναι, καθόσον ἐστὶ γεννητικὸς οὗτος τῶν πολλῶν θεῶν, αὐτὸς ἐξηρημένος τοῦ πλήθους καὶ ἀσύντακτος ὢν πρὸς τοὺς ἀπ' αὐτοῦ προεληλυθότας. **Διὸ καὶ πάντα ἀποφάσκειται τούτου τοῦ ἐνός, ὡς πάντων**

¹⁵¹ Le commentaire sur cette partie du *Parménide* (2^e hypothèse) est perdu, mais il peut être reconstitué grâce à la *Théologie Platonicienne*. Voir à ce sujet le tableau comparatif proposé par H.-D. SAFFREY, dans PROCLUS, *Théologie platonicienne*, livre I, p. LXVIII-LXIX.

¹⁵² De ce point de vue, Proclus suit son maître : « Selon Syrianus, chaque attribut nié dans la première hypothèse devient, dans la seconde, un attribut affirmé désignant une classe divine particulière qui procède de l'Un », cf. S. CARLOS, « Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie platonicienne* », dans *Proclus et la théologie platonicienne : Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.-D. Saffrey et de L.G. Westerink*, éd. A.-Ph. SEGONDS et S. CARLOS, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 377.

¹⁵³ *Commentaire sur le Parménide suivi du Commentaire anonyme sur les 7 dernières hypothèses / Proclus le Philosophe*, (3 vol.), traduction pour la première fois en français par A.-E. CHAIGNET, E. Leroux, Paris, 1900-1903.

¹⁵⁴ Pour plus de détails, voir H.-D. SAFFREY, « Introduction (L'exégèse des hypothèses du *Parménide*) », dans PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre I, p. LXXV-LXXXIX.

ὑπεριδρυμένου καὶ ἀπὸ πάντων ἐξηρημένου, καὶ πάσας μὲν παράγοντος οὐ γὰρ τι ἔν ἐστιν, ἀλλ' ἀπλῶς ἔν· καὶ οὐδὲ νοητὸν ἢ νοερὸν, ἀλλ' ὑποστατικὸν καὶ τῶν νοητῶν καὶ τῶν νοερῶν ἐνάδων. (*In Parmenidem*, col. 1069, 13-23).

« Donc nécessairement la première hypothèse a pour objet seulement Dieu, en tant que celui-ci est générateur de la pluralité des Dieux, qu'il est de plus séparé et élevé au-dessus de la pluralité, et qu'il est incoordonné avec ceux qui ont procédé de lui. **C'est pourquoi il nie tout de cet un, en tant qu'il est fondé au-dessus de tout**, qu'il produit toutes les propriétés distinctives des dieux, tandis que, par son *hyparxis* (existence), il est lui-même indéterminé et incirconscrit pour tous ; car il n'est pas un certain un mais un purement un : **il n'est ni intelligible ou intellectuel**, mais il est le principe de l'hypostase des hénades intelligibles et des hénades intellectuels »¹⁵⁵.

Le Premier Principe de Platon devient chez Proclus « Dieu générateur de la pluralité des dieux ». Ce premier Dieu, en raison de son antériorité, transcende tout ce qui vient après lui. On se demande : comment peut-on exprimer son antériorité et sa transcendance par rapport à toute existence qui lui est inférieure ? Par le langage négatif, car il est au-dessous de tout. On voit bien un premier lien entre la transcendance et la négation.

Dans la deuxième question Proclus s'interroge sur le mode de raisonnement au sujet de la première hypothèse : « [...] afin que nous soyons en état de comprendre la puissance de la démonstration de Parménide, de suivre ses conceptions qui ont pour objet l'être réellement être, de remonter enfin par un mouvement d'enthousiasme intellectuel, à la conscience **ineffable et inconcevable** à la raison de l'un (καὶ πρὸς τὴν ἀρρήτον καὶ ἀπερίληπτον τοῦ ἐνός) »¹⁵⁶. La conclusion est la suivante :

Ὁ μὲν οὖν τρόπος τῶν λόγων τοιοῦτος ἡμῖν ἔστω, **λογικὸς, νοερὸς, ἐνθεαστικός**· οὕτω γὰρ ἂν τις τῆς προκειμένης ὑποθέσεως ἀντιλάβοιτο δεόντως. (*In Parmenidem*, col. 1072, 15-18).

« Ainsi donc le mode de discussion que nous adopterons sera logique, intellectuel, mystique / inspiré. Car c'est ainsi que l'on comprendra l'hypothèse présente ici »¹⁵⁷.

On voit déjà dans cette *hiérarchie de raisonnement* : rationnel, intelligible et d'inspiration divine (mystique)¹⁵⁸, les germes d'une démarche qui essaie de dépasser la raison humaine en nous dirigeant vers une expérience de l'Un.

À partir de la troisième question, Proclus s'intéresse essentiellement à la négation : les types de négation (3^e question), le rapport de la négation avec l'affirmation (4^e question) et le fonctionnement de la négation (6^e question).

¹⁵⁵ PROCLUS, *In Parmenidem VI*, col. 1069 (trad. A. CHAIGNET), p. 275-6.

¹⁵⁶ *Ibidem*, col. 1070 (trad. A. CHAIGNET), p. 278.

¹⁵⁷ *Ibidem*, col. 1072, 15-18 (trad. A. CHAIGNET), p. 279.

¹⁵⁸ A. CHAIGNET traduit l'adjectif ἐνθεαστικός, ἢ, ὄν, - par « mystique ». Nous préférons le terme « inspiré », ou « d'inspiration divine », cf. BAILLY, *ad loc.*

Notre auteur souligne plusieurs fois les types de négation et leur objet. Voici le premier texte qui nous donne une hiérarchie de la négation :

Ἐπειδὴ δὲ πολλαχῶς τὸ μὴ ὄν, τὸ μὲν ὡς κρείττον τοῦ ὄντος, τὸ δὲ ὡς τῷ ὄντι συνταπτόμενον, τὸ δὲ ὡς στέρησις τοῦ ὄντος· δῆλον δὴ πούθεν ὅτι τριττὰ καὶ ἀποφάσεων εἶδη θεωρήσομεν, τὸ μὲν ὑπὲρ τὴν κατάφασιν, τὸ δὲ καταφάσεως λειπόμενον, τὸ δὲ παρισούμενόν πως πρὸς τὴν κατάφασιν. (*In Parmenidem*, col. 1073, 2-8)

« Mais puisque le non-être est pris en plusieurs sens, dans l'un comme supérieur à l'être, dans l'autre comme au même rang que l'être, dans l'autre comme privation de l'être, il est évident que nous aurons à examiner trois espèces de négations : l'une qui est au-dessus de l'affirmation, l'autre qui est au-dessous de l'affirmation, l'autre enfin qui est en quelque sorte l'égale de l'affirmation »¹⁵⁹.

Et il ajoute encore, plus loin :

Ἐπὶ μὲν οὖν τῆς ὕλης αἱ ἀποφάσεις χείρους τῶν καταφάσεων, ἐπειδὴ περ στέρησεις εἰσὶν, αἱ δὲ καταφάσεις μεθέξεις ὧν ἐστέρηται καθ' αὐτήν· ἐπὶ δὲ τῶν ὄντων σύζυγοι πρὸς τὰς καταφάσεις· οὐ γὰρ παρ' ἔλαττον τὸ μὴ ὄν οὐσίας μετέχει τοῦ ὄντος, ὡς εἴρηται ἐν Σοφιστῇ. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἐνός, αἰτίας δηλοῦσιν ὑπεροχὴν, καὶ τούτῳ κρείττους εἰσὶ τῶν καταφάσεων. (*In Parmenidem*, 1076, 4-12)

« Dans la matière donc, les négations ont une moindre valeur que les affirmations parce qu'elles sont des privations, et les affirmations sont des participations des choses dont elle est privée par elle-même ; dans les êtres, les négations sont du même rang que les affirmations ; car le non-être participe de la substance non moins que l'être, comme il est dit dans le *Sophiste*. Dans l'Un elles montrent la supériorité de la cause, et par là ont une plus haute valeur que les affirmations »¹⁶⁰.

On relève là deux données importantes : les différents plans de la négation et le caractère superlatif de la négation. Il y a trois types de négations : i) une qui est au-dessus de l'affirmation ; ii) l'autre qui est au-dessous de l'affirmation ; iii) et la dernière qui est sur le même plan avec l'affirmation. Cette structure dépend en quelque sorte du *monde hiérarchisé* de Proclus. Ainsi, selon le deuxième texte, le premier type de négation se réfère à l'Un Transcendant et Inconnaissable¹⁶¹, le deuxième au monde intelligible et le troisième se réfère au monde sensible. Il est clair dans ce texte que la négation est privative seulement dans le monde sensible, et elle dépasse l'affirmation uniquement lorsqu'elle se rapporte à son objet, à l'Un Transcendant, Cause de toute procession. Rapporté à l'Un, en effet, la négation

¹⁵⁹ PROCLUS, *op. cit.*, col. 1073, 2-8 (trad. A. CHAIGNET), p. 280.

¹⁶⁰ *Ibidem*, col. 1076, 4-12 (trad. A. CHAIGNET), p. 284.

¹⁶¹ Voici un autre texte qui souligne cette idée : « Sans en apercevoir aucun, c'est nous même et non pas lui que nous affirmons ainsi [...] il faut plutôt prendre pour le désigner les propositions qui nient de lui les choses inférieures (à lui) ; car les affirmations veulent absolument connaître qu'une certaine chose appartient à une autre. Mais le Premier est inconnaissable par les connaissances qui sont du même ordre que les êtres, et il n'est pas possible de concevoir quelque chose comme lui appartenant, mais plutôt quelque chose qui lui n'appartient pas ; car il se dérobe et est au-dessus de toute composition et de toute participation », cf. PROCLUS, *op. cit.*, col. 1073, p. 281.

exprime la supériorité de la Cause première. Autrement dit, la négation proclusienne s'accorde avec la notion de la transcendance divine.

Finalement, pour marquer le rôle de la négation dans le discours / connaissance de l'Un, l'auteur nous rappelle à deux reprises que cette voie nous ramène à l'unité divine :

i) « Les affirmations découpent en morceaux les êtres ; les négations les ramènent à la forme simple, de la forme circonscrite à la forme incirconscrite, de la forme divisée par des limites propres, à l'indétermination »¹⁶² ;

ii) « Donc les négations ont une plus grande valeur que les affirmations ; elles conviennent à ceux qui remontent du particulier à l'universel, de ce qui est coordonné à ce qui est incoordonné, de l'espèce morcelée de la connaissance à l'espèce d'activité mentale incirconscrite, unie et simple »¹⁶³.

Passons maintenant à la quatrième question qui traite du rapport entre la négation et l'affirmation. Pouvons-nous attribuer à l'Un des attributs positifs tout en sachant qu'il est antérieur à l'existence (cause de l'existence) ? Vaut-il mieux nier tout ce qui procède de lui, ou bien définir tout ce que vient de lui, lorsque nous parlons de l'Un ? Selon Proclus, lorsque nous parlons de l'Un il faut s'en tenir aux négations, car elles sont génératrices des affirmations :

[...] ἀλλ' εἴ με χρή συντόμως εἰπεῖν τὸ δοκοῦν, ὥσπερ τὸ ἐν αἰτίον ἐστὶ τῶν ὄλων, οὕτω καὶ ἀποφάσεις αἰτίαι τῶν καταφάσεων εἰσιν. Ὅθεν καὶ ὅσα κατέφησεν ἡ δευτέρα, καθὰ προείπομεν, ὑπόθεσις, τοσαῦτα ἀπέφησεν ἡ πρώτη: **πάντα γὰρ τὰ καταφατικὰ ἐκεῖνα πρόεισιν ἐκ τούτων τῶν ἀποφατικῶν, καὶ τούτων αἰτίον τὸ ἐν ὡς πρὸ τῶν πάντων ὄν.** (*In Parmenidem*, 1075, 16-24)

« [...] Et s'il me faut dire sommairement ce que je pense, de même que l'Un est cause de l'universalité des choses, de même les négations sont causes des affirmations. C'est pourquoi tout ce que la deuxième hypothèse, disons-le d'avance, affirme, tout cela est nié par la première ; **car toutes les propositions affirmatives procèdent de ces propositions négatives, et l'un est cause de celles-ci en tant qu'un avant tout** »¹⁶⁴.

Et encore plus loin il affirme :

Εἰ οὖν τὰ πάντα καταφατικῶς γινώσκομεν, ἐκεῖνο ἀποφατικῶς ἀφ' ἐκάστου τῶν πάντων ἐνδεικνύμεθα, **καὶ οὕτω τοῦτο τὸ εἶδος τῆς ἀποφάσεως γεννητικόν ἐστὶ τοῦ πλήθους τῶν καταφάσεων** » (*In Parmenidem*, 1075, 33-37)

« Si donc nous connaissons toutes choses par des affirmations, nous le faisons connaître, lui, par la négation de chacune de toutes. **Et ainsi cette espèce de négation est génératrice de la pluralité des affirmations** »¹⁶⁵.

¹⁶² *Ibidem*, col. 1074, p. 282.

¹⁶³ *Ibidem*, p. 282.

¹⁶⁴ *Ibidem*, col. 1075, 16-24, p. 283.

¹⁶⁵ *Ibidem*, col. 1075, 33-37, p. 284.

Les paragraphes cités expliquent que tout ce qui procède de l'Un ne peut pas être rapporté à lui et doit être attribué à un niveau inférieur de réalité. A ce niveau-là nous pouvons utiliser les affirmations, mais lorsque nous exprimons la Cause transcendante nous devons nous en tenir aux négations, car l'Un est tout ce qui est nié de lui. Pour cette raison nous pouvons dire que la théologie de Proclus part de l'articulation entre ces trois notions clés : causalité – transcendance – négation.

Il nous reste cependant à souligner une autre idée : tout ce qui est nié dans la première hypothèse sera affirmé dans la deuxième hypothèse. Donc, aux yeux de Proclus la négation engendre l'affirmation. Même si la négation seule exprime la transcendance, elle ne contredit pas l'affirmation. En analysant cette théorie proclusienne, Mortley intitule cette *voie négative proclusienne* « positive negation ». Pour lui, la négation qui engendre l'affirmation témoigne du caractère superlatif de la négation :

« The negative may be applied like a litmus test to certain conditional statements, and it will determine which of the two clauses in any such statement has the more "power". In thus revealing one clause to be the more powerful, the negative has caused recognition of its true worth: it has made it possible to make claims about it. In the case of the argument set out above, concerning the One, the many, and the whole-of-parts, the negative test has shown the many to be more "powerful" than the whole, or its parts. It has thus placed us in the position of being able to say positively, or kataphatically, that the many is above the whole in the order of being. It is in this sense that the negative produces affirmations it enables the uncovering of ontological facts »¹⁶⁶.

Nous adoptons la position de Mortley qui consacre un chapitre entier à la *négation positive* de Proclus. Il résume sa conception concernant la négation chez Proclus en mettant en évidence la nécessité du langage négatif pour exprimer la transcendance de l'Un. Même si pour Proclus, l'Un est totalement transcendant (au-delà de l'être et de l'affirmation), nous constatons qu'il est soucieux de conserver le langage, en dépit de son radicalisme ontologique. Dans ce contexte, la négation est la plus appropriée pour parler de l'Un. Mortley considère que pour Proclus la négation n'est pas un abandon du langage, mais un outil du langage, « a linguistic manoeuvre »¹⁶⁷.

¹⁶⁶ « La négation peut être appliquée comme un test décisif pour certaines instructions conditionnelles, et elle déterminera laquelle d'entre les deux clauses dans une telle déclaration a le plus de "puissance". Ainsi, en révélant une clause comme étant plus puissante, la négation a entraîné une reconnaissance de sa valeur réelle : elle a permis de faire des affirmations à ce sujet. Dans le cas de l'argument ci-dessus, concernant l'Un, le Multiple, et l'Ensemble des parties, le test négatif a montré combien le Multiple est plus puissant" que l'Ensemble ou ses parties. Il nous a ainsi placés dans la position d'être en mesure de dire positivement, ou cataphatiquement, que le Multiple est supérieur à l'Ensemble dans l'ordre de l'être. C'est dans ce sens que la négation produit des affirmations et qu'elle permet la mise en évidence de faits ontologiques », cf. R. MORTLEY, *From Word to silence*, p. 113-114.

¹⁶⁷ R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 112.

Nous considérons que Proclus se préoccupe de garder la négation dans la catégorie du discours, et le discours négatif n'est pas la même chose que le discours nié. C'est pourquoi, le grand diadoque déploie sa théorie de la négation qui engendre les affirmations. En d'autres termes, la négation et l'affirmation sont intimement liées.

À partir de la 6^e question, Proclus élabore avec une technicité poussée la fonctionnalité de la négation, sa finalité (7^e question) et l'ordre des négations (8^e question). Dans les textes que nous allons citer nous retrouverons l'articulation entre les trois notions clés : causalité – transcendance – négation qui manifestent l'ordre (*taxis*) de la hiérarchie divine proclusienne. Voici les textes :

i) « Τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν μὴ ὄν μὲν ἔστιν, οὐ μέντοι καὶ οὐδέν· ἐν γὰρ ὄν, ἀδύνατον αὐτὸ λέγειν οὐδέν. Μὴ ὄν οὖν αὐτὸ φῶμεν καὶ νοῶμεν τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ (καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἐνι τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος), καὶ οὕτως ἐξηρημένον αὐτὸ τῶν ὄντων λέγωμεν μόνον ὄν, μὴ πρὸς ἀόριστον ὑπενεχθέντες λάθωμεν, καὶ φανταστικῶς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ' οὐκ ἐνθεαστικῶς προβάλλωμεν· τοῦτο γὰρ ἡμᾶς οὐ τοῦ ἐνὸς ἀποστήσει μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ὄντως γνώσεως. Ὅπως μὲν οὖν οἰκεῖται πρὸς τὸ ἐν αἰ ἀποφάσεις, καὶ τίνα τρόπον ἀποφάσκειται πάντα ἀπ' αὐτοῦ, καὶ ὅτι πᾶσα γνώσις τοῦ ἐνὸς δι' ἀποφάσεώς ἐστι, ἐκ τούτου δῆλον » (*In Parmenidem*, 1082, 6-19).

« Maintenant l'un qui est avant l'être est, il est vrai, non-être, mais cependant pas non plus rien : car étant un, il est impossible de le dire : rien. Appelons-le donc non-être, et concevons-le par le semblable qui est en nous (car il y a en nous une sorte de semence de ce non-être) et appelons-le seulement un parce qu'il est tellement séparé et élevé au-dessus des êtres, dans la crainte que, sans nous en apercevoir, nous ne soyons entraînés dans la région de l'indétermination, et que nous ne projetions le non-être par un acte de l'imagination et non par un acte d'une raison mue par un transport divin. Car cela non seulement nous éloignerait de la connaissance de l'un, mais même de celle de l'être. Ainsi donc, que les négations ont un rapport d'affinité avec l'un, de quelle manière toutes choses sont niées de lui, **que toute connaissance de l'un a lieu par négation, cela, par ce que nous avons dit, est clair** »¹⁶⁸.

Avec ce premier texte nous nous situons dans un contexte ontologique. L'Un n'est pas parce qu'il est avant l'être et pas non plus parce qu'il est supérieur à l'être. Ensuite, Proclus justifie le nom attribué à la Cause transcendante – l'Un. Même si on lui donne ce nom, cette appellation n'est pas attributive, car on ne peut pas définir sa nature incompréhensible. Il faut lui donner un nom, et le seul qui lui convient c'est l'Un ; ce nom sert à éviter le danger du néant (rien). Sur ce point, Carabine accentue l'ineffabilité de l'Un en raison de sa transcendance¹⁶⁹. La négation ne nous conduit pas au néant, bien au contraire,

¹⁶⁸ PROCLUS, *op. cit.*, col. 1082, 6-19, p. 292.

¹⁶⁹ « It is, according to Proclus, the language of negation which is best suited to discourse concerning the One who is wholly unconnected with everything as unparticipated in, apart from everything, and supremely transcendent », cf. D. CARABINE, *The Unknown God*, p. 171.

elle s'efforce de nous ramener à la connaissance de l'Un, car « toute connaissance de l'Un a lieu par la négation »¹⁷⁰.

Nous poursuivons notre analyse de la 7^e question (Qu'est ce qu'on nie de l'Un et pourquoi ?) avec deux autres textes qui soulignent la même idée – la portée de la négation :

« Τοσαῦτα ἀποφάσκει τοῦ ἑνός, ἵνα τελευταῖον ἀποφήσῃ καὶ αὐτὸ τὸ ἓν ἔστιν, εἰπὼν, <εἰ ἄρα ἓν ἔστι, τοῦτο τὸ ἓν οὐκ ἔστιν>, ὡς κρεῖττον ὄν καὶ τοῦ ἔστιν· οὐδενὸς γάρ ἔστι δεκτικὸν τῶν τῷ ἔστι παρακολουθούτων, καὶ ἔοικε ταῦτα εἶναι μόνον τὰ τοῖς οὐσίς ὑπάρχοντα ἢ ὄν ἔστιν, ὅσα καταφάσκει μὲν ἢ δευτέρα ὑπόθεσις, ἀποφάσκει δὲ πρώτη ». (*In Parmenidem*, 1086, 23-30)

ii) « Toutes ces propriétés il (Parménide) les nie toutes de l'un, afin de nier à la fin cela même : l'un est, puisqu'il dit 'si donc l'un est' cet un n'est pas, en ce sens qu'il est supérieur à : *il est* ; car il n'admet aucune des choses qui sont la conséquence nécessaire du : *il est*, et il est rationnel que celles-là seulement qui appartiennent aux êtres, en tant qu'être, soient en toutes celles qu'affirme et pose la deuxième hypothèse, et que nie la première »¹⁷¹.

iii) « Καὶ αἱ ἀποφάσεις οὐκ εἰς τὸ μηδαμῶς [ὄν] ἡμᾶς ἄγουσιν, ἀλλ' εἰς τὸ ἓν αὐτὸ τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν· καὶ γὰρ ἄτοπον τὸ μὲν ὡς ἀληθῶς ὄν εἶναι (καὶ τί λέγω τὸ ὄν; ἀλλὰ καὶ τὸ ὡς ἀληθῶς ἴσον, ἢ καὶ καλὸν καὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν), τὸ δὲ ὡς ἀληθῶς ἓν μηδαμοῦ εἶναι τῶν πάντων, ἀλλ' ὄνομα μόνον, δι' ὃ τὰ ὄντα πάντα σώζεται καὶ ἔστιν. Εἰ δὲ ἔστι, δηλὸν ὡς οὐ πολλὰ ἔστι· οὐ γὰρ ἦν ὡς ἀληθῶς ἓν τοῦ μηδενὸς ἀναπεπλησμένον· τὰ γὰρ πολλὰ οὐχ ἓν· εἰ δὲ μή ἔστι πολλὰ, πάλιν ἔπεται πᾶσα ἡ πρώτη ὑπόθεσις, τούτου ληφθέντος, καὶ οὐ δεῖ κατηγορεῖν αὐτῆς ὡς ἀδύνατα λεγούσης ». (*In Parmenidem*, 1087, 27-1088,2)

iii) « Ainsi les négations ne nous jettent pas dans le non-être absolu, mais au contraire, nous amènent à l'un en soi, au véritablement un. Car il serait absurde que l'être véritablement être fût, (et pourquoi dire l'être ? car on peut dire aussi le véritablement égal, ou le véritablement beau, et chacune des espèces) et que le véritablement un, entre tous, ne fût pas, ou ne fût qu'un nom, et que par ce nom tous les êtres fussent conservés et fussent. Mais, s'il est, il est évident qu'il n'est pas plusieurs, ceci admis, toute la première hypothèse encore une fois en résulte, et il ne faut pas l'accuser de poser des impossibles »¹⁷².

En lisant les deux textes on découvre le style polémique employé par Proclus. Il essaie d'argumenter que la négation ne nous conduit pas au néant, mais qu'elle nous ramène à l'Un. Autrement dit, la négation est la voie préparatoire pour l'union au Principe Transcendant. Il y a néanmoins plusieurs questions dans ces textes : A qui veut répondre Proclus ? Qui parmi ses prédécesseurs aurait soutenu que la négation nous conduit au néant ? Selon Christian Guérard, Proclus réfute Porphyre dans sa doctrine de la négation transcendante :

« Par ces termes, nous ne disons pas ce qu'Il est, mais comment sont par rapport à Lui les choses qui sont après Lui et dont Il est cause (*In. Parm.* 1109, 12-14). Le Diadoque revient effectivement au cœur du problème : à cette conversion du sens de la négation

¹⁷⁰ On peut l'appeler connaissance apophasique / négative.

¹⁷¹ PROCLUS, *op. cit.*, col. 1086, p. 297.

¹⁷² Id., *op. cit.*, col. 1087, p. 298.

reposant sur le postulat que celle-ci n'est que l'expression de notre propre néant et ne convient pas à Dieu. Postulat qui entraîne le principe de dépassement de la négation, l'affirmation, la dénomination. En précisant le sens de notre discours théologique, Proclus, après Plotin, le définit comme exclusivement négatif : les noms, les affirmations ne nous renseignent pas sur l'Un par rapport à nous, mais sur nous par rapport à Lui. Réciproquement, toujours contre Porphyre, les négations au sujet du Premier ne nous disent pas ce que nous sommes, mais bel et bien ce que Dieu n'est pas »¹⁷³.

Nous avons déjà analysé le commentaire de Porphyre sur *Parménide* et dans nos conclusions nous avons souligné que la négation porphyrienne est centrée autour de l'impuissance de l'homme à concevoir l'Un. Par conséquent, Porphyre dépasse la négation par l'affirmation. Dans ce contexte, la position de Guérard nous paraît pertinente. Pour Proclus la négation transcendante rétablit la place centrale du discours apophatique au sujet de l'Un, car « les négations ne nous jettent pas dans le non-être absolu, mais au contraire, nous amènent à l'Un en soi, au véritablement Un » (*In Parmenidem*, col. 1087, 27) ». Pour notre propos, retenons à la fois le caractère transcendant de la négation et sa fonctionnalité : l'acheminement vers l'Un.

Nous arrivons à la fin du développement de la négation. La 8^e et la 9^e question s'interrogent à nouveau au sujet de l'ordre de la négation :

« Maintenant donc il faut comprendre que Platon supprime et retranche l'un de toute la pluralité des hénades, parce que c'est lui qui les engendre et leur donne l'hypostase, et il fait cela, en admettant À priori selon les notions communes, que l'un n'est pas plusieurs. Voilà pourquoi c'est par cet ordre qu'il commence les négations, parce que c'est l'ordre dans lequel a apparu la première pluralité des hénades, issue de la première hénade. Où est cette première pluralité des hénades, c'est, comme nous l'avons dit, la deuxième hypothèse qui nous l'enseignera clairement »¹⁷⁴.

Il est clair que, dans ce passage, Proclus nous montre, en se penchant sur la théologie de Platon, que l'ordre de la négation suit l'ordre de la procession¹⁷⁵. Il faut mentionner que cet ordre structure les triades divines, et tel est l'objet de la deuxième hypothèse.

Les deux derniers textes que nous allons analyser soulignent encore une fois les traits caractéristiques de la négation proclusienne. Voici le texte qui met en évidence la nécessité de la négation pour exprimer la transcendance :

« Il vaut donc mieux, comme Platon l'a fait, s'arrêter aux négations et par elles démontrer la supériorité de l'Un qui est affranchi et séparé de tout, parce qu'il n'est ni intelligible, ni intellectuel, ni aucune autre des propriétés qui nous sont connues par des

¹⁷³ Cf. Ch. GUÉRARD, « Le danger du néant et la négation selon Proclus », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 83, 59 / 1985, p. 342.

¹⁷⁴ PROCLUS, *op. cit.*, col. 1091, p. 301.

¹⁷⁵ Proclus explique en détail l'ordre de la négation qui suit l'ordre de la procession dans le texte suivant : col. 1089, p. 299-300.

appréhensions divisibles : car étant causant de toutes, il n'est aucune de ces toutes : et il ne faut pas dire qu'inconnaissable à nous, il est connaissable à lui-même »¹⁷⁶.

Et le texte qui montre que la négation n'est pas privative :

« Mais il faut aussi aborder l'étude du texte et voir comment Platon montre que ces négations ne sont pas privatives, mais qu'il faut les entendre dans le sens d'une supériorité qui les sépare et les élève au dessus des affirmations ; car l'un, dit-il, ne doit être ni un tout ni ayant des parties : et il démontre cela par sa supériorité selon le bien [...]. Par exemple, *il faut* que le Premier ne se pense pas lui-même, parce qu'il est supérieur à l'acte de penser ; *il faut* qu'il ne soit pas plusieurs, parce qu'il est supérieur à ces propriétés : car le *il faut* n'exprime pas ici la privation, mais un excédent de puissance. C'est parce que Platon, comme je l'ai dit, veut montrer cela, qu'il ajoute le *il faut*, destiné à rappeler la puissance de signification de ces négations, et en même temps à faire voir qu'il va traiter d'une certaine chose subsistant réellement, et non d'une chose dépourvue d'hyperaxix. Car qui dirait d'une chose dépourvue d'hyperaxix qu'*il faut* qu'elle soit dépourvue d'hyperaxix ? le : *il faut* n'est dit que des tous possédant l'hyperaxix »¹⁷⁷.

A la lecture de ces textes on voit à quel point la négation est importante dans le discours, y compris pour la connaissance de l'Un. Proclus montre que la négation convient à l'Un parce qu'il est transcendant, « affranchi et séparé de tout », il n'a aucune propriété, il est non-être. On se rend compte, également, qu'on ne peut le connaître que par les négations et, enfin, que la négation ne nous conduit pas au néant. La négation n'est pas privative, car le non-être transcendant n'a aucun rapport avec le néant.

1.2.3.2. La théologie négative dans *La Théologie platonicienne*

Nous poursuivons notre analyse sur la place, les formes d'expression et la finalité de la théologie négative dans *La Théologie platonicienne* de Proclus. Ce traité est le plus tardif de son œuvre et il nous apparaît à la fois comme une somme théologique et comme le couronnement de la vie de Proclus, une vie consacrée à la recherche, à l'étude, à l'enseignement et à la prière.

Les idées de la *Théologie platonicienne* sont bien connues, mais quelques points méritent une mention spéciale. Le premier est que Proclus présente ce traité comme une sorte d'hymne qui nous introduit à la contemplation d'une divine théologie révélée. Par exemple, dès le début de cet ouvrage, l'auteur nous conseille de commencer avec une prière, avant de se lancer dans la divine théologie du grand maître, Platon : « [...] et c'est pourquoi nous

¹⁷⁶ *Ibidem*, col. 1108, p. 325.

¹⁷⁷ *Ibidem*, col. 1109-1110, p. 326-327. Dans la note 1, le traducteur affirme ne pas avoir compris l'idée de tout dans ce contexte.

aurions sans doute recours à une prière pour que les dieux eux-mêmes allument en nos âmes la lumière de la vérité, et que ceux qui font cortège aux dieux et ceux qui sont à leur service dirigent notre intellect et le guident vers le but parfait, divin et sublime de la doctrine de Platon »¹⁷⁸.

Le deuxième point c'est que le titre, fort suggestif en lui-même, indique le sujet de l'ouvrage : la théologie au sens platonicien du mot, c'est-à-dire un discours sur le divin et les dieux. Proclus le dit lui-même au début du deuxième livre : « Au milieu du traité j'énumérerai tous les degrés de la hiérarchie divine, je définirai, en suivant la manière de Platon, leurs propriétés et leurs processions, et je ramènerai tout aux principes fondamentaux élaborés par les théologiens »¹⁷⁹. Donc, le mot « théologie » désigne l'objet de la recherche qui est le principe premier – l'Un, et la manière dont les êtres procèdent de l'Un. Le texte cité nous informe aussi du style de l'ouvrage – un exposé systématique de théologie néoplatonicienne. Sur ce point, Alain-Philippe Segonds, l'un des éditeurs de la nouvelle traduction du *In Parmenidem*, considère que ce titre évoque aussi l'effort de constituer un manuel 'scientifique' de philosophie néoplatonicienne, qui témoigne de la richesse de toute la tradition grecque antique¹⁸⁰.

Un dernier point sur lequel nous voudrions insister, c'est le lien qui existe entre *In Parmenidem* et la *Théologie platonicienne*. Henry-Dominique Saffrey insiste sur le fait que la structure de la hiérarchie des dieux décrite dans la *Théologie platonicienne* suit de près l'exégèse du *Parménide*. De plus, le *Parménide* confère d'emblée une continuité parfaite à cette hiérarchie et à son raisonnement¹⁸¹. D'ailleurs, tout ce qui est nié dans la première

¹⁷⁸ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, livre I, § 1, 17-21, p. 7. À cet effet, A. MOTTE souligne : « La prière d'invocation que prononce Proclus au début de sa *Théologie platonicienne* est imprégnée de cet esprit et va même au-delà : elle présente cette œuvre comme une sorte d'hymne prophétique et philosophique au sujet et en l'honneur des dieux », cf. « Discours théologique et prière d'invocation », dans *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, édités par A. Ph. SEGONDS et C. STEEL, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 105.

¹⁷⁹ PROCLUS, *Théologie platonicienne*, livre I, § 2, 12-15, p. 9.

¹⁸⁰ « Ce simple syntagme, *Théologie platonicienne*, contient donc une sorte de déclaration de triomphe de la part de Proclus : on a enfin un exposé scientifique de théologie, et il embrasse toute la tradition grecque, comme Platon déjà avait voulu le faire (...). Mais la *Théologie platonicienne* est bien plus qu'un simple commentaire du *Parménide* : c'est aussi un immense effort 'concordiste' pour faire s'accorder entre elles toutes les traditions théologiques grecques (et mêmes barbares) », cf. A. Ph. SEGONDS, « Liminaire », dans *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, édités par A. Ph. SEGONDS et C. STEEL, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. XXV.

¹⁸¹ « Ce livre, que Proclus a intitulé 'Théologie platonicienne' est l'exact pendant du *Commentaire sur le Parménide*. De la deuxième hypothèse, en effet, Proclus tire toutes les triades divines dans leur ordre et avec leurs caractères propres, il cherche alors, dans les autres textes de Platon, les lieux qui correspondent à ces triades, et pour finir il marque l'accord de ces textes avec l'exégèse du *Parménide*. C'est ainsi qu'il procède tout au long de son traité et qu'il constitue la *Théologie platonicienne* », p. 182 ; et il ajoute à la fin de son

hypothèse du Parménide, l'objet du *Commentaire sur le Parménide* (notamment les livres VI-VII) est affirmé dans la deuxième hypothèse, l'objet de la *Théologie platonicienne*¹⁸². Ainsi, nous pouvons dire que ce dernier traité constitue la suite du commentaire parménidien.

Dans les lignes qui suivent, nous allons structurer notre démarche en deux temps : d'abord nous allons présenter brièvement la *Théologie platonicienne* et ensuite nous allons analyser en détails quelques fragments du 2^e livre qui traitent de la théologie négative.

1.2.3.2.1. Contenu et plan de *La Théologie platonicienne*

Les six livres de la *Théologie platonicienne* analysent les degrés de la hiérarchie divine tels qu'ils ont été conçus par Syrianus, le maître de Proclus, et, à sa suite par Proclus lui-même, dans l'exégèse de la deuxième hypothèse du Parménide.

Nous trouvons dans l'introduction au premier livre, due à H. D. Saffrey et L. G. Westerink, tous les détails concernant le contenu, le plan et la méthode de ce traité. Pour ce qui est du plan on constate que Proclus a bien suivi la division en trois parties qu'il annonce dès le début de son traité (I, § 2, 8-19)¹⁸³. Une première partie nous donne les notions générales relatives aux dieux. De fait, il s'agit d'un véritable traité des attributs divins exposés dans la seconde moitié du livre I (§§13-29). La 2^e partie nous énumère les degrés de la hiérarchie des dieux : 1) - L'Un, premier Dieu (livre II) ; 2) - les hénades (livre III, §§1-6) ; 3) - les dieux intelligibles (livre III, §§ 7-28) ; 4) - les dieux intelligibles-intellectifs (livre IV) ; 5) - les dieux intellectifs (livre V) et 6) - les dieux hypercosmiques (livre VI). Les six livres s'arrêtent aux dieux hypercosmiques-encosmiques¹⁸⁴ sans respecter totalement le plan

article : « C'est donc le *Parménide* qui ramène à l'unité tout le corps de doctrines de la théologie platonicienne. [...] Dans son Ecole platonicienne Proclus avait allumé le foyer sacré de tous les dieux et de toutes les déesses, et le chant qu'il leur a consacré, c'est sa *Théologie platonicienne*, fruit d'une lecture plusieurs fois séculaire du *Parménide* de Platon », cf. H.-D. SAFFREY, « La *Théologie platonicienne* de Proclus, fruit de l'exégèse du *Parménide* », dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, J. Vrin, Paris, 1990, p. 183-184. Voir aussi H.-D. SAFFREY et L.G. WESTERINK, « Introduction », dans PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre I, p. LXVII.

¹⁸² Voici ce que nous dit Proclus à ce propos : « En premier lieu donc, il faut affirmer au sujet de la première hypothèse qu'elle contient autant de conclusions établies négativement que l'hypothèse qui la suit en contient d'établies affirmativement ; car, la deuxième hypothèse montre la procession des mondes entiers à partir de l'Un, tandis que la première hypothèse montre que l'Un est transcendant à toutes les classes divines », *La Théologie platonicienne*, II, § 10, 19-24, p. 61.

¹⁸³ Id., I, § 2, 8-19, p. 9.

¹⁸⁴ Pour plus de détails, voir PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre I, (introduction), p. LXIII. Voir aussi pour le plan détaillé du traité, A.-Ph. SEGONDS « Proclus de Lycie », dans *DPhA*, p. 1614.

annoncé par notre auteur¹⁸⁵. Ainsi, la hiérarchie des dieux comprend trois ordres principaux : i) le premier dieu (livres I-II), ii) les dieux transcendants (livres III-V) et iii) les dieux du monde (livres V-VI).

Un dernier point mérite d'être mentionné : la *Théologie platonicienne* suit de près l'exégèse du *Parménide*¹⁸⁶. Plus particulièrement, on observe que l'ordre des négations de la première hypothèse de *In Parmenidem* révèle les affirmations de la deuxième hypothèse dans la *Théologie platonicienne*. Bien que le commentaire de la deuxième hypothèse ne nous soit pas parvenu, grâce à la *Théologie platonicienne* il est possible de le reconstituer¹⁸⁷. Tout cela pour voir à quel point *In Parmenidem*¹⁸⁸ a influencé le plan et la structure de cette somme de théologie néoplatonicienne, la *Théologie platonicienne*.

Passons maintenant à l'analyse des textes qui s'intéressent essentiellement à la théologie négative.

1.2.3.2.2. Théologie négative dans *La Théologie platonicienne* II : §§ 10 et 12

Le deuxième livre de la *Théologie platonicienne* traite de la théologie du premier principe (l'Un). Structuré en 12 chapitres¹⁸⁹, ce livre met en évidence la transcendance de l'Un, cause de toute existence. Pour notre démarche nous allons analyser la fin du livre, à savoir les chapitres 10 et 12. Nos références renverront aux pages de l'édition *Les Belles Lettres*, dans la traduction de H.D. Saffrey et L.G. Westerink. Pour le texte grec, nous utiliserons le *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG, version électronique).

¹⁸⁵ Les trois derniers degrés de la hiérarchie divine, à savoir les dieux encosmiques les âmes universelles et les êtres supérieurs (anges, démons, héros), manquent.

¹⁸⁶ PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre I, (introduction), p. LXVII.

¹⁸⁷ Voir les tableaux de la p. LXVIII-LXIX, cf. PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre I, (introduction) pour voir en détail la similitude qui existe entre les deux traités (y compris plan et méthode).

¹⁸⁸ Voici un autre texte de la *Théologie platonicienne* qui met en lumière notre propos : « Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue (*In Parmenidem*), on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant de la génération des dieux et de tout ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'univers », *La Théologie platonicienne*, livre I, § 7, 22-27, p. 31.

¹⁸⁹ § 1 : Existence de l'Un, transcendant le multiple ; § 2 : Existence de l'Un transcendant l'être ; § 3 : Existence de l'Un, cause première ; § 4 : Réfutation d'Origène : le premier principe au-delà de l'intellect ; § 5 : Les modes de la remontée vers l'Un : les négations et l'analogie ; § 6 Les noms du premier dieu : Bien et Un ; § 7 L'analogie du soleil dans la *République* VI ; § 8 : Réfutation d'Amélius, 'les trois rois' de la *Lettre* II ; § 9 : Interprétation théologique du Roi de la *Lettre* II ; § 10 : Les négations de la première hypothèse du *Parménide* ; § 11 : Le voyage de l'âme sur la voie des négations ; § 12 : La première hypothèse du *Parménide* révèle, par l'ordre des négations, la hiérarchie des dieux.

Dans le 10^e chapitre on trouve un résumé de l'exégèse de la première hypothèse du *Parménide*. Même si nous avons déjà analysé les négations de la première hypothèse du *Parménide* dans le chapitre précédent, ce qui reste toutefois important pour la suite de notre propos, c'est l'importance capitale que notre auteur accorde à la négation et notamment à sa portée. Force est de remarquer que dans les deux chapitres (§§10-12), où il reprend la discussion sur la portée de la négation, l'auteur insiste davantage sur la finalité de la négation.

Commençons avec les deux textes du 10^e § :

i) Τρίτον δὲ αὖ πρὸς τοῖς εἰρημένοις περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι **τῶν ἀποφάσεων**, ὡς οὐκ εἰσὶ **στερητικαὶ** τῶν ὑποκειμένων ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἴον ἀντικειμένων· τῷ γὰρ οὐ πολλὰ τὸ πρῶτον ὑπάρχειν, ἀπ' αὐτοῦ τὰ πολλὰ πρόεισιν, καὶ τῷ μὴ ὄλον, ἢ ὀλότης, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως· καὶ ὡς μένειν **ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων** προσήκει τῷ Πλάτωνι πειθομένους καὶ μηδὲν τῷ ἐνὶ προστιθέντας· ὅ τι γὰρ ἂν προσθῆς, ἐλαττοῖς τὸ ἔν, καὶ οὐχ ἔν αὐτὸ λοιπὸν ἀποφαίνεις, ἀλλὰ πεπονθὸς τὸ ἔν·

i) « En troisième lieu, outre ce qui a été dit, je définis au sujet du mode des négations qu'elles ne sont pas privatives de ce sur quoi elles portent, mais productives de ce qui est une sorte de contraire ; car du fait que le premier principe n'est pas multiple, le multiple procède de lui, et du fait qu'il n'est pas un tout, la totalité procède de lui, et ainsi de suite ; je définis aussi que, si l'on veut obéir à Platon et ne rien ajouter à l'Un, il convient de s'en tenir aux négations ; car quoi que l'on ajoute à l'Un, on le diminue, et en fin de compte on le rend non un, mais on fait de l'Un un effet »¹⁹⁰.

Et il ajoute encore :

ii) Ἔστι τοίνυν ὁ τρόπος οὗτος **τῶν ἀποφάσεων ἐξηρημένος** ἐνιαῖος πρωτουργὸς ἐκβεβηκῶς τῶν ὄλων ἐν **ἀγνώστῳ καὶ ἀρρήτῳ** τῆς ἀπλότητος **ὑπερβολῆς**. Καὶ δεῖ τῷ πρώτῳ θεῷ τὸν τοιοῦτον ἀναθέντας πάλιν αὐτὸν καὶ **τῶν ἀποφάσεων** ἐξαιρεῖν· <οὐδὲ γὰρ λόγος> ἐκείνου γένοιτ' ἂν <οὐδὲ ὄνομα>, φησὶν ὁ Παρμενίδης, οὐδὲν· **εἰ δὲ μηδεὶς ἔστιν ἐκείνου λόγος, δῆλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις** (πάντα γὰρ τοῦ ἐνὸς δεύτερα, καὶ τὰ γνωστὰ καὶ αἰ γνώσεις καὶ τὰ τῶν γνώσεων ὄργανα), καὶ ἀδύνατόν πως ὑποφαίνεται τελευτώσης τῆς ὑποθέσεως· εἰ γὰρ μηδὲ εἷς ἔστι τοῦ ἐνὸς λόγος, οὐδὲ αὐτὸς οὗτος ὁ ταῦτα διατεινόμενος λόγος τῷ ἐνὶ προσήκει.

ii) « Le mode des négations dont on vient de parler est donc transcendant, apparenté à l'Un, primordial et dépasse tout l'univers par une supériorité ineffable et inconnaissable de simplicité. Et après avoir attribué au premier dieu le mode en question, il faut encore le séparer des négations elles-mêmes ; car il ne saurait y avoir de lui ni proposition ni nom, dit le *Parménide* ; et s'il n'y a de lui aucune proposition, il n'y a pas non plus évidemment de négation (car tout est inférieur à l'Un, non seulement des objets de connaissance, mais aussi les connaissances et les instruments de connaissance), et une impossibilité se fait jour pour ainsi dire à la fin de l'hypothèse ; car, s'il n'y a aucun discours au sujet de l'Un, le présent discours lui-même qui soutient ces thèses-là ne convient pas non plus à l'Un »¹⁹¹.

Dans le 10^e §, après avoir souligné le fait que la correspondance des négations de la première hypothèse avec les affirmations de la deuxième révèle la transcendance de l'Un et

¹⁹⁰ PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre II, 10, 8-16, p. 63.

¹⁹¹ Id., livre II, 10, 18-27, p. 63-4.

la procession de tout ce qui existe à partir de lui, Proclus reprend la théorie de la négation. On peut souligner avec certitude deux idées qui ressortent : i) les négations ont une portée transcendante, elles ne sont pas privatives, mais bien au contraire productives des négations, de ce qu'elles nient, et ii) l'Un Transcendant est au-delà même des négations, il transcende tout discours et toute connaissance.

Le premier texte cité nous montre que les négations au sujet de l'Un, auxquelles nous devons nous en tenir, engendrent des antinomies – « ce qui est une sorte de contraire » - pour la raison humaine. Elles ne sont pas privatives mais ont un caractère antinomique en raison de la transcendance divine. Le deuxième texte nous apporte une nouvelle thèse proclusienne : l'Un transcende aussi les négations, il est à la fois Inconnaissable et Ineffable. En fin de compte, le premier Dieu ne peut être ni nommé, ni connu en lui-même. Mais comment peut-on arriver à l'Un s'il est au-delà de tout ? La conclusion du II^e livre nous fournit la réponse :

Καὶ τὰς γνώσεις τοίνυν καὶ τὰ τῶν γνώσεων ὄργανα πάντα τῆς τοῦ ἐνὸς ὑπεροχῆς ἀπολείπεσθαι κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον διατείνεται, καὶ τελευτᾷ δὴ καλῶς εἰς τὸ ἄρρητον **τοῦ πάντων ἐπέκεινα θεοῦ**. Μετὰ γὰρ τὰς κατ' ἐπιστήμην ἐνεργείας καὶ τὰς νοεράς ἐπιβολὰς ἢ πρὸς τὸ ἄγνωστον ἔνωσις ἐστίν, εἰς ἣν δὴ καὶ ὁ Παρμενίδης τὸν συμπάντα λόγον ἀνενεγκῶν συμπεραίνεται τὴν πρώτην ὑπόθεσιν, πάντα μὲν τὰ θεῖα γένη τοῦ ἐνὸς ἐξάψας, αὐτὸ δὲ ἐνιαίως τῶν πάντων ἐξηρημένον ἀποφήνας, τῶν τε νοητῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, ἀμέθεκτον ὑπάρχον καὶ τῶν μετεχομένων μονάδων ἀρρήτως ὑποστατικόν· διὸ καὶ τοῦ ἐνὸς ἐπέκεινα τοῦ τῆ οὐσία συζυγοῦντος εἴρηται καὶ παντὸς ὁμοῦ τοῦ μετεχομένου τῶν ἐνάδων πλήθους.

« Donc, il soutient dans le même temps et que les connaissances et que tous les instruments de connaissance restent loin derrière la supériorité de l'Un, et il achève enfin de belle façon sur l'ineffabilité du dieu qui est au-delà de tout. En effet, après les activités de la science et les saisies de l'intellect, vient l'union avec l'inconnaissable ; c'est à elle que Parménide aussi rapporte tout son discours à la fin de la première hypothèse : toutes les classes des dieux, il les fait dépendre de l'Un ; quant à lui, il le montre transcendant toutes choses conformément à sa nature d'Un, tant les êtres intelligibles que les êtres sensibles, imparticipable et donnant d'une manière ineffable l'existence aux monades participées ; c'est pourquoi nous disons que l'Un est au-delà de l'Un qui forme un couple avec l'être et au-delà de toute la multiplicité des hénades qui sont participées »¹⁹².

Le 12^e chapitre de la *Théologie platonicienne* s'intéresse à la première hypothèse du *Parménide* qui révèle par l'ordre des négations la hiérarchie des dieux. En effet, cette dialectique parménidienne qui nie successivement les attributs qu'on attribue à l'Un, détermine également la hiérarchie des dieux (ordres) caractérisée par ses attributs. À la fin de cette énumération des ordres divins, Proclus revient à la transcendance du premier dieu. Pour cette raison nous trouvons dans le texte cité la réponse à notre question : comment peut-

¹⁹² PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, livre II, 12, 11-23, p. 73.

on connaît enfin ce Dieu « au-delà de tout » qui dépasse tout discours et connaissance, y compris le discours négatif ? Quel est le propos (la finalité) de la théologie négative ?

Le propos de la théologie négative, selon le texte cité plus haut, est de nous amener à l'union avec l'Inconnaissable - πρὸς τὸ ἄγνωστον ἔνωσις. Cette union au-delà de toute science-connaissance-langage est une démarche mystique que nous appelons « apophatisme mystique ». Selon nous, cette expression évoque la finalité de la théologie négative. De plus, elle a une double portée : d'une part l'apophatisme mystique utilise encore le langage pour exprimer d'une manière paradoxale l'approchement de Dieu – cela justifie l'emploi du mot *apophatisme* ; d'autre part, l'apophatisme mystique met en évidence un aspect spirituel de la négation proclusienne. L'apophatisme mystique étant au-delà de la raison de l'être, il présente la raison de l'être comme étant absorbée à cause de son expérience directe de la présence de l'Un – cela justifie l'emploi du mot *mystique*.

Tout ce que nous avons dit jusqu'à présent au sujet du ἀπόφασις proclusienne nous conduit à la conclusion suivante : c'est la théologie négative qui établit la transcendance divine et qui en même temps nous achemine vers l'union mystique avec l'Un.

1.2.3.3. *Parménide* 142A3-4 : la conclusion de la première hypothèse

Essayons de synthétiser notre propos en revenant dans un premier temps à la conclusion de la première hypothèse du *Parménide* de Platon. Dans un deuxième temps nous allons vérifier de près l'emploi du mot ἀπόφασις dans l'œuvre proclusienne et enfin, pour terminer, nous allons souligner les traits caractéristiques de la théologie négative chez Proclus.

Dans l'état actuel du texte, la première hypothèse du *Parménide* s'achève avec cette phrase : « Par voie de conséquence, il n'y a de lui ni nom ni définition. Il n'est de lui ni science ni sensation ni opinion. Non, semble-t-il bien »¹⁹³. Malheureusement, le commentaire de Proclus s'arrête avant la conclusion de la première hypothèse. Proclus aurait commenté la conclusion de la première hypothèse à la fin de son septième livre (*In Parmenidem*). Néanmoins, l'édition critique de Carlos Steel¹⁹⁴ et deux autres éditions

¹⁹³ PLATON, *Parménide*, traduction, introduction et notes par L. BRISSON, Flammarion, Paris, 1994, p. 138.

¹⁹⁴ C. STEEL, « Libri septimis finis ex interpretatione Guilleimi. Graece redditus » dans *Procli. In Platonis Parmenidum commentaria. Tomus III. Libros VI-VII*, L. Van CAMPE et C. STEEL (éd.), p. 257-357. Dans cette partie on trouve la fin du VIIe livre en latin, (trad. Guillaume de Moerbeke) avec une traduction grecque rééditée à partir du texte latin de Guillaume de Moerbeke.

anglaises, celle de R. Klibansky¹⁹⁵ et J. M. Dillon¹⁹⁶ nous en fournissent le texte et sa traduction anglaise. De fait, Steel a reconstitué la fin de la première hypothèse qui manque dans l'original grec à partir de la traduction latine médiévale de Guillaume de Moerbeke¹⁹⁷. Il faut savoir que la traduction de Moerbeke conserve deux fragments que nous ne trouvons pas ailleurs : il s'agit du texte sur la dialectique stoïcienne du livre I (696, 21-50, pp. 80-81) et la conclusion du commentaire de la première hypothèse, à partir du lemme 1141 E 7-10 (p. 26-77). Le début du commentaire a été conservé dans la tradition grecque (VII, 1239, 27-1242, 33) tandis qu'on retrouve la conclusion uniquement dans la traduction latine de Moerbeke.

Nos références renverront à l'article de Carlos Steel, « Au-delà de tout nom. *Parménide* 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et Denys »¹⁹⁸ qui expose l'ineffabilité de l'Un. L'auteur considère ce texte le meilleur exposé dans la tradition néoplatonicienne sur l'impossibilité de nommer le premier principe¹⁹⁹. Il convient de citer à ce propos un passage qui met en lumière l'ineffabilité de l'Un :

« En effet, tout ce qui est dicible est dicible ou bien par un discours ou bien par un nom. Mais le nom a la priorité, tandis que le discours est par nature second par rapport au nom. Car le nom imite la simplicité des êtres et leur unité, tandis que le discours imite leur multiplicité et leur diversité ; c'est pourquoi le nom est un : il fait voir d'un seul coup le sujet en sa totalité, tandis que le discours tourne autour de la chose, en déroulant sa multiplicité. Le nom et le discours commencent à partir de la limite des êtres intelligibles, tandis que les êtres cachés et étroitement unis à l'Un lui-même sont gardés dans le silence nourri des dieux, imitant le caractère indicible et inexprimable de l'Un qui est précisément installé au-dessus du silence, de la pensée et de la connaissance qui est de la même race que les êtres. D'autre part, tout ce qui est connaissable est objet, soit de perception, soit d'opinion, soit de science [...]. Par conséquent, ce qui nous est

¹⁹⁵ R. KLIBANSKY, « Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. The end of the seventh book », dans *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem*, (traduction latine de Guillaume de Moerbeke), éd. R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, Institut Warburg, 1953, p. 27 – 77.

¹⁹⁶ *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, traduction de G. MORROW et J.-M. DILLON, Princeton University Press, Princeton, 1987, p. 578-603.

¹⁹⁷ Il faut mentionner que C. Steel est l'éditeur des *Procli in Platonis Parmenides Commentaria* (Oxford Classical Texts, 2007-2009) à partir de la traduction latine de Moerbeke. Les éditeurs de l'édition mentionnée n'ont pas réussi à tracer un *stemma codicum*, l'établissement du texte ne pouvant pas reposer sur une base solide et de plus, le reste de la tradition manuscrite est mal exploité. Pour plus de détails, voir A.-Ph. SEGONDS « Proclus de Lycie », dans *DPhA*, p. 1582.

¹⁹⁸ C. STEEL, « Au-delà de tout nom. *Parménide* 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et Denys », dans *Philomthestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jaquet Noret for his sixty-fifth birthday*, edited by B. Janssens, B. Roosen and P. Van Deun, coll. "Orientali Lovaniensia Analecta", n° 137, Leuven-Paris, Dudley, 2004, p. 603-624.

¹⁹⁹ Cf. C. STEEL, *art. cit.*, p. 604.

totale­ment incon­naissable n'est objet ni de science, ni d'opinion, ni de percep­tion sensible » (VII, p. 505, 81-97)²⁰⁰.

La suite du texte proposé par Steel dans l'article cité nous présente des thèmes comme : l'Un au-delà de toute connaissance, l'Un au-delà de tout nom, nommer l'Un, l'Un et le Bien sont identiques. Notre tâche ici étant de mettre en évidence la conception de Proclus concernant l'indicibilité du premier principe, nous allons nous en tenir au texte cité plus haut. Comme Platon lui-même l'explique dans son *Parménide*, Proclus nous rappelle lui aussi que l'Un est totalement indicible en raison de sa transcendance absolue. Mais Proclus fait une autre remarque : le discours commence à la limite de l'ordre intelligible de la procession divine. Au contraire, les ordres transcendants ou les « divinités cachées » sont gardés « dans le silence nourri des dieux imitant le caractère indicible et inexprimable de l'Un ». Quant à l'Un, il est au-delà du silence même, de la connaissance et de la science qui sont des « activités » propres aux êtres. Dans ce contexte, la première hypothèse s'achève dans un apophatisme radical (silence), au-delà de toute connaissance de l'être.

1.2.3.3.1. Apophasis et hyperapophasis

En ce qui concerne le lexique proclusien nous nous sommes intéressés essentiellement à l'emploi du mot ἀπόφασις – négation. Selon le *TLG* il y a 291 occurrences de l'ἀπόφασις dans l'œuvre de Proclus, dont 256 dans nos traités : *Commentaire sur le Parménide* (196 occurrences) et *La Théologie platonicienne* (61 occurrences). Au fil de notre recherche nous avons constaté la fréquence du substantif ἀπόφασις (124 occurrences) et du verbe ἀποφάσκω (79 occurrences). De plus, l'emploi presque exhaustif d'ἀπόφασις dans les deux traités analysés montre que la théorie de la négation y a été développée.

Quant à l'ὑπεραπόφασις – « supra-négation », ou « hypernégation », elle a fait l'objet de plusieurs interprétations de la part des chercheurs. L'expression est utilisée une seule fois dans le *Commentaire sur le Parménide*. Voici le texte :

« Πᾶσιν ἐπέρχεται τοῖς ἐν Σοφιστῇ μὲν καλουμένοις τοῦ ὄντος γένεσιν, ἐνταῦθα δὲ συνθήμασι θεῶν καὶ νοερῶν τάξεων, καὶ δείκνυσιν ὅπως τὸ ἐν αἴτιον μὲν αὐτὸ ἐστὶ ταῖς καλουμέναις ὑπεραποφάσεσιν, οὐδενὸς δὲ μετείληχεν οὐδὲ ἔστι τι αὐτῶν, ἵνα διὰ τῆς τούτων πάντων ἀναιρέσεως δείξῃ τὸ ἐν ἐπέκεινα ἀπάσης ἰδρυμένον τῆς νοερᾶς διακοσμῆσεως » (*In Parmenidem*, col. 1072, 31-38).

« Il [Platon] aborde ce que dans le *Sophiste*, on appelle les genres de l'être, et ici les symboles caractéristiques des ordres divins et intellectuels, et il montre comment l'Un est cause par soi de ce qu'on appelle les *hypernégations*, qu'il ne participe d'aucun (de ces symboles), qu'il n'est pas l'un d'entre deux, afin que par la suppression de tous ces

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 607-608.

caractères, il montre l'Un ayant son fondement au-delà de tout le diacosme intellectuel »²⁰¹.

Pour Jean Trouillard, la « supra-négation » (« hypernégations » dans le texte cité) évoque la transcendance absolue du premier principe : « L'Un est totalement imparticipable en tant qu'il est le foyer générateur des principes antérieurs à l'être. Conformément à son exégèse du *Parménide*, Proclus estime que le Principe suprême ne peut être évoqué que par des 'supra-négations'. Selon Proclus, l'Un est au-delà de la possession et de la privation, donc de l'activité, du silence et du repos, et absolument de toutes antithèses de la pensée »²⁰². Raoul Mortley déploie une autre explication : la négation est une forme de langage, et en fin de compte elle ne peut plus être utilisée. Par cette expression (*hypernegation*) ce n'est pas la négation qui est supprimée, mais l'ensemble du langage, et c'est par cela que Proclus est vraiment préoccupé de la négation finale²⁰³. Finalement, selon Ch. Guérard qui donne une interprétation plutôt historique à l'ὑπεραπόφασις, par cette expression Proclus réfute la doctrine porphyrienne concernant la négation :

« Ainsi que nous avons essayé de le montrer tout au long de cette étude, le danger du néant apparaît chez Porphyre [...]. Voilà pourquoi Proclus lui accorde tant d'importance dans son *In Parmenidem*, et établit minutieusement contre lui, semble-t-il, sa théorie de la négation. Si le péril du non-être absolu existe, c'est uniquement pour celui qui n'est pas prêt, qui ne s'est pas suffisamment unifié, n'a pas accédé au niveau de l'ὑπεραπόφασις »²⁰⁴.

De toutes ces constatations, une conclusion se dégage avec force : la négation n'a pas une fin en elle-même. Elle n'aboutit pas à l'absence de Dieu, mais elle nous amène à « l'union silencieuse » avec le premier Dieu qui est à la fois inconnaissable et ineffable. Ainsi, nous considérons que l'expression ὑπεραπόφασις désigne l'au-delà de la négation, c'est-à-dire un nouveau type de négation, qui atteint son but en nous faisant découvrir une négation de tout ce qui est sensible, une négation de tout qui n'est plus intérieur au discours ou à la pensée. Cette nouvelle négation nous invite à contempler et à vivre dans la présence de l'Un.

²⁰¹ PROCLUS, *In Parmenidem*, VII, col. 1072, 31-38, (trad. A. CHAIGNET), p. 1.

²⁰² Cf. J. TROUILLARD, « Théologie négative est psychogonie chez Proclus », dans *Platonio et il Neoplatonismo in Oriente et in Occidente*, (Rome, 5-9 octobre 1970), Academia Nazionale dei Lincei, Rome, 1974, p. 253-264, ici, p. 260.

²⁰³ « The negation of negation does indeed point to an aporia so far as language is concerned, but we must not overlook the positive consequences of this procedure. But after going through all the negations, one ought to set aside this dialectic method also, as canvassing and introducing the notion of things denied with which the One can have no neighbourhood», R. MORTLEY, *op. cit.*, p. 117.

²⁰⁴ Cf. Ch. GUÉRARD, *art. cit.*, p. 353.

1.2.3.3.2. Apophatisme mystique

Cette analyse du fonctionnement de la théologie négative dans l'œuvre de Proclus nous permet de tirer quelques conclusions. La difficulté que nous avons rencontrée lorsque nous avons approfondi davantage la question de la théologie négative proclusienne, réside dans le fait que nous ne possédons pas en intégralité le commentaire sur la première hypothèse du *Parménide*. De plus, vu la complexité du sujet abordé, il a été difficile de situer avec pertinence la nouveauté apportée par la théorie de la négation proclusienne. Malgré tout, nous pouvons obtenir une image d'ensemble sur la portée et la finalité de la théologie négative dans les textes analysés.

Il nous semble que Proclus a été le premier à proposer d'emblée une interprétation théologique systématique de la première hypothèse du *Parménide* et une théorie développée de la négation. Ainsi, nous avons pu découvrir : les trois types de négations, le caractère transcendant de la négation, l'ordre de la négation qui suit l'ordre de la procession, le fait que la négation ne soit pas privative, mais génératrice des affirmations, s'accordant toujours avec la notion de la transcendance divine, et la finalité de la négation qui nous achemine vers l'union mystique.

Proclus donne à la théologie négative une signification forte, car il la considère finalement comme le moyen pour parvenir à l'union mystique avec l'Un (ou la voie vers l'union mystique). D'ailleurs, ὑπεραπόφασις établit le propos de la théologie négative – le transport de l'âme vers la contemplation du premier dieu, au-delà de tout discours / connaissance. Nombreux sont les textes qui définissent la finalité de la théologie négative, ce que nous avons appelé l'apophatisme mystique. Voici un dernier exemple en ce sens : « Eh bien, allons, – c'est l'occasion ou jamais – rejetons les connaissances multiformes et bannissons de nous-mêmes toute la diversité de la vie de l'âme, et parvenus à la tranquillité de toutes nos facultés, approchons-nous de la cause de tout [...] ; que toutes choses enfin par l'effet d'une force sereine nous élèvent à la communion avec l'ineffable »²⁰⁵.

Nous concluons notre réflexion sur la théologie négative et sa finalité (l'élévation spirituelle vers la communion avec l'ineffable), avec un texte de Stanislas Breton :

« Plus profondément encore, la négation parménidienne, vu qu'elle déborde toute discursivité et réflexion, s'identifie à cette profondeur de l'âme que Proclus nomme,

²⁰⁵ PROCLUS, *La Théologie platonicienne*, II, § 11, 11-14, 18-19, p. 64.

selon les cas « cîme de l'esprit » ou « fleur de l'âme », mais d'une manière plus significative « germes de non-être »²⁰⁶.

²⁰⁶ S. BRETON, « Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard », dans *Proclus et son influence : actes du colloque de Neuchâtel (1985)*, p. 86.

2. Les sources patristiques de la théologie apophatique

De nombreux chercheurs se sont préoccupés de la question de la théologie apophatique et de son développement au fil du temps dans la pensée chrétienne. Ils sont unanimes à souligner le fait que cette méthode théologique a connu une attention particulière de la part des Pères Cappadociens. Notons néanmoins que les Cappadociens ne sont pas les pionniers du développement de la théologie négative dans l'espace chrétien, mais ils sont les témoins d'une tradition qui remonte aux Alexandrins, Clément et Origène.

Au IV^e siècle, le langage théologique et la question de la connaissance de Dieu sont devenus problématiques. Les Pères Cappadociens sont les acteurs de ce débat qui s'inscrit dans un contexte très particulier de l'époque – l'orthodoxie nicéenne-constantinopolitaine et les hérésies anti-trinitaires, l'arianisme et le « nouvel arianisme » représenté par Eunome. Dans ce contexte, on peut les appeler les témoins d'un itinéraire trinitaire. Le défi que les Pères Cappadociens doivent relever face aux questions soulevées par Eunome est le suivant : comment réconcilier la simplicité divine transcendante avec une épistémologie théologique cohérente ou comment réconcilier l'incompréhensibilité de l'essence divine avec la théorie des noms / attributs divins par lesquels la divinité se manifeste dans la création ? Les noms divins conduisent-ils à la connaissance de l'essence divine ?

Pour répondre à ces questions nous proposons d'abord une vue d'ensemble nécessairement rapide sur la controverse entre Eunome, Basile de Césarée et Grégoire de Nysse afin de pouvoir comprendre le contexte historique de notre problématique. Ensuite nous allons étudier les textes importants de Pères Cappadociens qui concernent notre sujet et constituent les sources patristiques de la théologie apophatique. Notre parcours est donc le suivant : dans un premier temps nous analyserons les réfutations de Basile de Césarée dans son *Contre Eunome*. Dans un deuxième temps nous nous arrêterons sur la théorie du

langage nysséen, développée surtout dans son *Contre Eunome II*, et sur l'apophatisme tel qu'il se développe dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste* et ses écrits spirituels. Ensuite nous aborderons le 30^e discours théologique de Grégoire de Nazianze et pour terminer nous repérerons quelques passages des *Homélies sur l'incompréhensibilité de l'essence divine* de Jean Chrysostome.

2.1. La controverse eunomienne : bref aperçu doctrinal

Rappelons brièvement qu'Eunome est né en Cappadoce autour de 335 et devient le disciple de Aèce, le représentant de la tendance extrême de la 2^e génération arienne – les anoméens²⁰⁷. Eunome est nommé évêque de Cyzique en 360, mais à cause de sa doctrine anoméenne, son épiscopat a été très court. Ainsi, il est déposé en 361 et doit se rendre à Constantinople. Dans ce contexte, Eunome a écrit son premier texte sous le nom d'*Apologie*²⁰⁸. Pour ce qui est de la date de l'*Apologie*, les chercheurs penchent pour la fin de 360. C'est à cet ouvrage que Basile de Césarée va répondre dans son *Contre Eunome I et II*.

Le système de pensée eunomien est sous-tendu par une théorie de la connaissance très soigneusement élaborée. Selon sa théorie, l'essence (l'οὐσία) de Dieu est absolument transcendante, mais malgré cela elle nous est connue grâce au nom d'inengendré (ἀγέννητος), le seul nom qui l'exprime de façon adéquate. Dans son *Apologie*, Eunome expose sa théorie de l'ἐπίνοια²⁰⁹ : tout d'abord les appellations signifient les substances elles-mêmes, et puisque les noms sont différents, les substances le seront aussi : « Nous ne pensons pas que la substance est une chose et signifie autre chose qu'elle. Mais elle est le sujet que signifie le nom, car l'appellation dit vraiment la substance »²¹⁰. Donc à chaque substance est attaché un nom et chaque nom renvoie à la substance qu'il désigne. En bref,

²⁰⁷ Il professait la dissimilitude (ἀνόμοιος) du Fils par rapport à Dieu le Père – d'où le nom d'Anoméens. Dieu le Créateur est incréé (Inengendré), tandis que le Fils est créé (Engendré).

²⁰⁸ Cf. « Introduction. I. La controverse : enjeux et circonstances », dans BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome I*, introduction, traduction et notes de B. Sesboué, Cerf, 1982, SC 299, p. 18-23.

²⁰⁹ Il traite cette problématique surtout dans les paragraphes §§ 7-8, § 12 et §§ 16-19, v. *CE II suivi de l'Apologie d'Eunome*, SC 305, p. 247-273.

²¹⁰ BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome II suivi de l'Apologie d'Eunome*, § 12, SC 305, p. 243.

selon Eunome, les noms correspondent à l'essence des choses et ont une origine divine. Ces noms ont été créés en même temps que les êtres par le créateur et les hommes en ont une connaissance innée²¹¹. Ainsi, l'appellation d'« inengendré » est fondée en Dieu lui-même. D'ailleurs « inengendré » n'a pas de sens privatif ; et en conséquence, l'« Inengendré » ne peut pas partager sa nature par engendrement : « Il n'y a pas de communauté d'*ousie* entre l'inengendré et l'engendré, sinon il y aurait deux inengendrés, égaux entre eux. Il en résulte qu'il faut renoncer à toute idée de similitude et de ressemblance » entre le Père et le Fils, dit Raymond Winling en présentant la pensée d'Eunome²¹². Dans ce contexte le Fils est appelé « engendré », il est Dieu mais pas au même titre que le Père. L'Esprit est « produit » par l'activité du Fils, ce dernier étant la première créature du Père (Monogène). Finalement on se rend compte à quel point la doctrine trinitaire est attaquée par la thèse d'Eunome, puisque le Fils et l'Esprit sont différents de la nature du Père.

L'étude approfondie de cette controverse est, selon nous, la meilleure base pour rendre compte de manière satisfaisante du rôle et de la place de la théologie apophatique dans la pensée des Pères Cappadociens. Tenant compte de la complexité de la controverse trinitaire et de tous les débats qu'elle implique, et puisqu'il faut bien se limiter, c'est à l'examen de la théorie des noms divins (notamment les noms de sens privatif) et à l'analyse des textes qui soulignent l'incompréhension de l'essence divine, y compris l'emploi de la théologie apophatique, que je m'attacherai.

Explorons donc les réfutations de Basile de Césarée dans son *Contre Eunome* et ensuite celles de Grégoire de Nysse à travers lesquelles les deux auteurs déploient leur propre théorie concernant les noms divins, l'incompréhensibilité de l'essence divine et les voies pour parvenir à la connaissance de Dieu.

2.2. Basile de Césarée et l'impossibilité de connaître l'essence divine

Évêque de Césarée de Cappadoce (370-379), Basile de Césarée a exercé une influence considérable dans le développement de la théologie trinitaire : « Dans sa

²¹¹ Nous allons revenir en détails sur la théorie du langage eunomienne tout au long de ce chapitre.

²¹² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome* I, (1-146), introduction, traduction et notes par R. WINLING, SC 521, Cerf, 2008, p. 34.

correspondance, ses homélies et son traité *Sur le Saint Esprit*, il s'affirmera comme un théologien important et jouera en particulier un rôle décisif dans l'élaboration de la formule dogmatique trinitaire : trois personnes ou hypostases en une substance/ousie ou nature constituent la Trinité consubstantielle »²¹³.

Le *Contre Eunome* a été écrit, selon les spécialistes, en 366, dans la première période de l'activité théologique de Basile. Au sujet de l'authenticité, la tradition manuscrite met sous le nom de Basile cinq livres consacrés à la réfutation d'Eunome. Seule l'authenticité des trois premiers livres est unanimement reconnue²¹⁴. Au niveau de la doctrine, le *CE* se présente comme un vrai traité trinitaire qui nie la possibilité de 'comprendre' l'essence divine, car celle-ci ne peut pas 'être saisie' par l'intelligence humaine. Tout ce qu'on peut nommer, définir et connaître sont les 'énergies' divines, c'est-à-dire les manifestations des personnes trinitaires dans la création, telles qu'elles sont décrites par les Sainte Écritures. La thèse de l'incapacité de l'être créé à comprendre la transcendance absolue de Dieu, la nécessité de l'Incarnation de Jésus-Christ pour illuminer l'intelligence humaine, la part de la théologie apophatique, constituent des thèmes centraux de ce traité.

2.2.1. La théologie apophatique dans *Contre Eunome I*

Nos références renvoient aux pages de l'édition Sources Chrétiennes, dans la traduction de Bernard Sesboué. S'il n'y a pas de monographie spécifique concernant cet écrit, signalons la publication récente de Mark Delcogliano qui traite de la théorie des noms divins chez Basile de Césarée²¹⁵. Dans cet ouvrage, qui nous offre un panorama de la controverse eunomienne et l'apport de cette querelle à l'élaboration d'une théorie propre à

²¹³ Cf. B. SESBOUÉ, « Introduction », dans BASILE DE CÉSARÉE, *CE I*, SC 299, p. 45.

²¹⁴ « Les livres IV-V du *Contre Eunome* sont très généralement considérés comme pseudo-basiliens. Non seulement le style et le genre littéraire (succession des syllogismes) sont tout à fait différents de la discussion qui se poursuit de manière soutenue dans les trois premiers, mais encore un certain nombre de thèmes ne sont pas basiliens », cf. B. SESBOUÉ, « Introduction », dans BASILE DE CÉSARÉE, *CE I*, SC 299, p. 61.

²¹⁵ Voir M. DELCOGLIANO (éd.), *Basil of Cesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden-Boston, 2010. Nous rappelons aussi l'ouvrage de H. ALFEYEV, *Le nom grand et glorieux : la vénération du nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, Cerf, 2007 et l'article de M. DELCOGLIANO, « Basil of Cesarea on the Primacy of the Name 'Son' », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, n° 57 / 2011, p. 45-69. Tandis que les deux premiers ouvrages présentent la controverse eunomienne en détails, l'article s'intéresse uniquement à la théorie des noms de Jésus-Christ.

Basile de Césarée concernant les noms divins, l'auteur exprime la théorie proposée par Basile en réponse à Eunome par trois idées centrales :

- 1) Les êtres créés ne peuvent pas connaître l'essence divine en raison de son antériorité (voir *CE I*, 12, §§ 11-29, *SC* 299, p. 212-4) ;
- 2) Par l'analogie on peut justifier la transcendance divine. L'impossibilité de connaître la substance des réalités créées démontre l'impossibilité d'une bonne connaissance de la réalité divine²¹⁶ (voir *CE I*, 12, §§ 38-46, p. 214-6) ;
- 3) L'importance de la volonté divine au sujet des noms divins : Basile souligne le fait que Dieu ne révèle pas son nom dans la Bible (voir *CE*, I, 13, §§ 25-36, p. 218). L'essence de Dieu est inconnue même aux anges (*CE*, I, 13, §§ 36-40). Selon la révélation biblique uniquement le Fils et le Saint Esprit connaissent l'essence du Père.

Pour notre propos, nous avons choisi quelques textes qui mettent d'emblée en évidence la réfutation de la théorie eunomienne concernant la possibilité de nommer l'essence divine par le terme « inengendré » et le rôle et la place de la théologie apophatique. Le *CE I*, comme nous l'avons déjà mentionné, répond ponctuellement aux thèses d'Eunome présentés dans l'*Apologie*. Pour une meilleure compréhension de notre démarche nous allons citer également le texte d l'*Apologie* auquel Basile répond.

Nous commençons avec la 4e réfutation contre la thèse eunomienne selon laquelle l'« inengendré » est la substance de Dieu. Dans l'*Apologie* 8, 1-6, Eunome affirme :

« Quand nous disons inengendré, ce n'est pas de nom seulement, selon un concept humain que nous pensons devoir honorer Dieu : nous pensons acquitter envers lui la dette la plus imprescriptible de toutes, en confessant qu'il est ce qu'il est. Car ce qui est dit conceptuellement a une existence purement nominale, dans l'acte de son énonciation, puis s'évanouit naturellement avec les sons de la voix »²¹⁷.

Dans ce texte Eunome veut dire que l'Inengendré définit l'ousie divine ; il n'est pas un concept comme tous les autres, car « il confesse qu'il est ce qu'il est ». A cette affirmation Basile répond :

Ἄφθαρτον γὰρ καὶ ἀγέννητον εἶναι τὸν Θεὸν τῶν ὅλων λέγομεν, κατὰ διαφοροῦς ἐπιβολὰς τοῖς ὀνόμασι τούτοις προσαγορεύοντες. Ὅταν μὲν γὰρ εἰς τοὺς κατόπιν αἰῶνας ἀποβλέψωμεν, ὑπερεκκίπτουσαν πάσης ἀρχῆς εὐρίσκοντες τὴν ζωὴν τοῦ Θεοῦ, ἀγέννητον αὐτὸν λέγομεν· ὅταν δὲ τοῖς ἐπερχομένοις αἰῶσι τὸν νοῦν ἐπεκτείνωμεν, τὸν ἀόριστον καὶ ἄπειρον, καὶ οὐδενὶ τέλει καταληπτὸν προσαγορεύομεν ἄφθαρτον. Ὡς

²¹⁶ « He also continued to employ the argument that proved the impossibility of knowing the substance of God by analogy with the incomprehensibility of the substance of created realities or natural processes », cf. « Basil's critiques of Eunomius's theory of names », dans M. DELCOGLIANO, *op cit.*, p. 139.

²¹⁷ EUNOME, L'*Apologie* § 8, 1-6, *SC* 305, p. 181.

οὐν τὸ ἀτελεύτητον τῆς ζωῆς ἄφθαρτον, οὕτω τὸ ἄναρχον αὐτῆς ἀγέννητον ὀνομάσθη, τῇ ἐπινοίᾳ θεωρούντων ἡμῶν ἐκάτερα. (CE, I, 525, 29-40)

« Car lorsque nous disons que le Dieu de l'univers est **incorruptible et inengendré**, nous lui attribuons ces noms selon des intentions différentes. Regardons-nous, en effet, vers les siècles passés, nous découvrons que **la vie de Dieu transcende tout commencement**, et nous disons de lui qu'il est **inengendré** ; mais l'attention de notre esprit se tourne-t-elle vers les siècles futurs, **celui qui est sans limite et sans fin**, celui qu'aucun terme ne peut arrêter, nous l'appelons **incorruptible**. De même donc que le caractère interminable de sa vie est appelé incorruptible, de même le fait qu'elle n'a pas commencé est nommé inengendré, les deux choses étant considérée par le concept »²¹⁸.

Nous avons mis en gras les mots / attributs négatifs composés avec α- privatif. Dans ce texte Basile met en place sa théorie concernant la pensée conceptuelle. Il met en parallèle deux termes : la notion centrale de la doctrine eunomienne – « inengendré » et un autre attribut négatif – l'incorruptible. Ce dernier terme est utilisé 4 fois, autant qu'inengendré. Le terme inengendré est comme tous les autres un attribut divin, un concept. On voit l'arrière plan de la pensée de Basile : tous les attributs expriment les manifestations *ad extra* de la Trinité, mais celles-ci ne nous disent rien du substrat de l'*ousie* divine. Inengendré n'est qu'un attribut négatif parmi les autres qui convient à Dieu sans pour autant définir son essence.

Passons maintenant aux deux autres textes qui s'intéressent essentiellement au rôle de la négation pour élucider la question de ἀγέννητος. Basile de Césarée continue son raisonnement en soutenant que le nom inengendré est un attribut divin négatif comme tous les autres attributs divins. Le concept « inengendré » n'est pas l'essence divine mais il est dit de Dieu selon les lois générales de l'attribution :

Πολλὰ, ὧ Εὐνόμῃ, τῶν περὶ Θεοῦ λεγομένων κατὰ τὸν ὅμοιον ὀρῶμεν ἐκφερόμενα τύπον, οἷον ὁ ἄφθαρτος, ὁ ἀθάνατος, ὁ ἀόρατος. Τοῦ δὲ αὐτοῦ τύπου τιθέμεθα εἶναι καὶ τὸ ἀγέννητος. Εἰ μὲν οὖν στερητικὰ τινες ὀνομάζουσι τὰ τοιαῦτα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ὁ λόγος. Οὔτε γὰρ ἴσμεν τεχνολογίας λέξεων, οὔτε τοὺς εἰδότας ζηλοῦμεν. Πλήν γε δὴ ὅτι οὐπὲρ ἂν τεθῶσιν αἰ λοιπαὶ φωναὶ ἅς ἀπηριθμησάμεθα, τοῦ αὐτοῦ εἶναι φήσομεν καὶ τὴν τοῦ ἀγεννήτου, προσηγορίαν. Ὡς τοίνυν τὸ ἀφθαρτον τὸ μὴ προσεῖναι τῷ Θεῷ φθορὰν σημαίνει· καὶ τὸ ἀόρατον τὸ ὑπερβαίνειν αὐτὸν πᾶσαν τὴν διὰ τῶν ὀφθαλμῶν κατάληψιν· καὶ τὸ ἀσώματον τὸ μὴ ὑπάρχειν αὐτοῦ τριχῆ διαστατὴν τὴν οὐσίαν· καὶ τὸ ἀθάνατον τὸ μηδέποτε διάλυσιν αὐτῷ προσγενήσεσθαι· οὕτω φαμέν καὶ τὸ ἀγέννητον, δηλοῦν τὸ γέννησιν αὐτῷ μὴ προσεῖναι. **Εἰ μὲν οὖν μηδὲν τούτων στερητικὸν τῶν ὀνομάτων, οὐδὲ ἐκεῖνο.** (CE, I, § 9, 532c-533a, 26-41)

« Il y a beaucoup de choses que l'on dit de Dieu, Eunome, et que nous voyons exprimées de manière semblable, par exemple qu'il est **l'incorruptible, l'immortel, l'invisible**. Nous posons que l'inengendré est dit aussi de la même manière. Si certains appellent privatifs des noms pareils, ce propos ne nous regarde pas. Car nous ne connaissons pas la technologie des termes et nous ne sommes pas jaloux de ceux qui la connaissent. Néanmoins, quelle que soit la catégorie où l'on range les autres vocables que nous avons énumérés, nous dirons que l'appellation d'inengendré appartient aussi à la même

²¹⁸ BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome I*, § 7, 525c, 35-44, p. 193.

modalité. De même que **l'incorruptible** signifie qu'il n'y a pas en Dieu de corruption, que **l'invisible** veut dire qu'il **transcende** / **ὑπερβαίνειν** toute saisie par les yeux, que **l'incorporel** signifie que sa substance n'est pas tridimensionnelle et que **l'immortel** veut dire qu'aucune dissolution ne surviendra en lui, de même disons-nous que **l'inengendré** montre qu'il n'y a pas en lui de génération. Si aucun de ces noms n'est privatif, ce dernier ne l'est pas non plus »²¹⁹.

Ce texte est très important pour comprendre la théologie apophatique de Basile. D'abord, la négation n'est pas privative. Sur ce point il s'accorde avec Eunome. Ensuite nous voyons que la négation a une portée transcendante, mais il ne développe pas davantage ce détail. Plus particulièrement, on observe que l'auteur se contente d'expliquer le fonctionnement de la négation – il élabore sa théorie de la pensée conceptuelle (*l'épinoia*). De nouveau, il emploie une série des noms divins négatifs : ὁ ἄφθαρτος, ὁ ἀθάνατος, ὁ ἀόρατος, ὁ ἀσώματος (*l'incorruptible, l'immortel, l'invisible, l'incorporel*) en rangeant parmi eux *l'inengendré* (ὁ ἀγέννητος) – qui est, pour Basile, un nom divin négatif (même privatif) – un concept. Sa théorie des noms négatifs s'avère être à la fois équilibrée et systématique – les noms divins contribuent à notre compréhension de Dieu, même si cette compréhension est loin de nous faire connaître l'essence de Dieu. La théorie des noms de Basile s'appuie donc sur une épistémologie théologique qui permet une connaissance riche et complète des énergies divines – c'est à dire les manifestations divines, les actes de la Trinité dans la création. Les noms divins ne révèlent pas l'essence divine.

Un autre texte du 10^e § traite de la transcendance divine qui s'exprime à travers les attributs négatifs. En tout cas, Basile le souligne plusieurs fois, il n'existe pas « de nom unique qui suffise à embrasser toute la nature de Dieu et à l'exprimer de manière satisfaisante »²²⁰ :

« Et parmi les mots qui sont dits de Dieu, les uns indiquent ce qui est présent en lui ; les autres, au contraire, ce qui n'est pas présent. À partir de ces deux séries, en effet, une sorte d'empreinte de Dieu se grave en nous, qui vient et de la **négation** (**ἄρνησις**) des attributs qui ne conviennent pas et de la confession de ceux qui existent [...] ; lorsque nous le disons **invisible** : n'imagine pas que ce soit la perception des yeux qui le saisit ; quand nous le disons **immortel** : ne crois jamais que la mort puisse survenir en Dieu. Et de même, lorsque nous le disons **inengendré** : pense que l'être de Dieu ne dépend d'aucune cause ni d'aucun principe. Bref, chacune de ces appellations nous apprend à ne pas tomber dans l'impropriété des notions, quand nous réfléchissons sur Dieu »²²¹.

Il est notable que dans ce texte, nous ne trouvons pas le mot classique qui définit la négation – ἀπόφασις. L'auteur emploie le terme « ἄρνησις » qui est plutôt un terme de

²¹⁹ BASILE DE CÉSARÉE, *CE I*, § 9, 532c-533a, 26-41, p. 201-203.

²²⁰ *Id.*, *CE I*, § 10, 533c, p. 205.

²²¹ *Ibidem*, 533d-536a, p. 205.

grammaire. Nous observons aussi une dynamique du langage, Basile de Césarée invoquant les noms positifs – ceux « qui indiquent ce qui est présent en lui », et les noms négatifs – ceux qui indiquent « ce qui n'est pas présent ». On peut tout aussi bien dire que la négation chez Basile a un sens transcendant et aussi un sens pédagogique car, « chacune de ces appellations nous apprend à ne pas tomber dans l'impropriété des notions, quand nous réfléchissons sur Dieu ». On peut cependant pousser plus loin la réflexion et dire que le langage humain ne peut pas exprimer la transcendance divine, y compris le langage négatif. En fin de compte le langage atteint ses limites dans la quête de Dieu – l'essence divine reste ineffable et incompréhensible.

2.2.2. *Théologie apophasique et théologie affirmative*

Après la lecture de ces textes, notamment le dernier, et en tenant compte du fait que l'auteur ne se propose pas de mettre en place une théologie négative mais uniquement de défendre l'orthodoxie de la doctrine trinitaire, on se pose la question : est-ce que chez Basile de Césarée nous trouvons un lien entre théologie négative et théologie affirmative ? Préalablement à toute réponse, un dernier paragraphe de son *CE* me paraît indispensable. Le voici :

Ἐκ τοίνυν ἐκατέρου τοῦ εἶδους τῶν προσηγοριῶν διδασκόμεθα, ἢ περὶ τῶν προσόντων, ὅτι πρόσεστιν, ἢ περὶ τῶν μὴ προσόντων, ὅτι μὴ πρόσεστι. Τό γε μὴν ἀγέννητον τῶν μὴ προσόντων ἐστὶ σημαντικόν· δηλοῖ γὰρ τὸ μὴ προσεῖναι γέννησιν τῷ Θεῷ. **Τοῦτο δὲ εἶτε ἀφαιρετικόν, εἶτε ἀπαγορευτικόν ἢ ἀρνητικόν τι τοιοῦτον βούλοισι τις προσαγορεύειν, οὐ διοισόμεθα.** Ὅτι δὲ οὐ τῶν ὑπαρχόντων τῷ Θεῷ σημαντικόν ἐστὶ τὸ ἀγέννητον, ἀρκούντως οἶμαι δηλοῦσθαι τοῖς εἰρημένοις. Ἡ δὲ οὐσία οὐχ ἓν τι τῶν μὴ προσόντων ἐστίν, ἀλλ' αὐτὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ, ὅπερ ἐν τοῖς μὴ οὐσι καταριθμεῖν παρανοίας ἐστὶ τῆς ἀνωτάτω. (*CE*, I, § 10, 33-44)

« Chacune de ces deux formes d'appellation nous apprend donc que ce qui est présent est présent, ou que ce qui n'est pas présent n'est pas présent. Or l'inengendré indique ce qui n'est pas présent ; car il montre qu'il n'y a pas de génération en Dieu. **Qu'on veuille appeler cela soit privatif, soit exclusif ou négatif ou quelque chose de ce genre, nous ne disputerons là-dessus.** Mais je pense que ce qui a été dit a suffisamment montré que l'inengendré n'indique pas ce qui existe en Dieu. Or la substance n'est pas l'une des réalités absentes, elle est au contraire l'être lui-même de Dieu, et ce serait le comble de la folie de la compter parmi les choses qui ne sont pas »²²².

Il est bien évident que nous disposons de deux voies au sujet de la connaissance de Dieu – la voie affirmative et celle négative. Tous les noms qu'on emploie renvoient à l'existence de Dieu et expriment les attributs divins et non pas l'existence divine en elle-

²²² *Ibidem*, § 10, 536bc, p. 207.

même. Dans ce contexte, l'inengendré ne peut pas définir l'essence divine parce qu'on risque de réduire l'existence divine au néant. L'essence divine ou la substance divine ne peut être définie par aucun nom. Encore une fois, Basile ne veut pas entrer dans une polémique concernant le statut de la négation. Comme nous l'avons noté plus haut, il n'utilise pas le mot classique pour exprimer la négation – ἀπόφασις. Il emploie soit le mot ἄρνησις soit l'adjectif ἀφαιρετικός. En analysant ce texte, Bernard Sesboüé affirme dans une note explicative : « Cette belle argumentation qui décrit la démarche anagogique de notre connaissance de Dieu par le jeu des négations et des affirmations se termine de manière très formelle et quelque peu sophistiquée. Les négations à propos de Dieu sont en fait des négations d'une négation. Elles expriment donc une positivité. Les négations peuvent servir à exprimer quelque chose de la substance de Dieu »²²³. On peut objecter contre cette explication qu'elle n'est pas explicitement formulée. Dans un premier temps on voit que Basile ne déploie pas une théorie de la négation et ni non plus une voie ascendante par les négations. Il nous semble très précis sur ce point : il y a une distinction nette entre l'affirmation (ce qu'est Dieu) et la négation (ce qui n'est pas). Cette distinction proposée par Basile implique le fait qu'il n'existe pas un concept (attribut) qui pourrait être à la fois négatif et positif²²⁴. Ainsi, nous pouvons faire droit aux vues d'Andrew Radde-Gallwitz :

« Clearly, the fact that God did not come into being follows from the fact that God is eternal, but ingeneracy and eternity are not the same concept (eternity implies ingeneracy, but not vice versa). And it is crucial for Basil's theological epistemology that they not be the same concept. This is because positive and negative terms have distinct functions: negative terms strip our minds of "unfitting notions", such as thinking that God is corruptible, visible, or generate. But to say that these ideas are unfitting presupposes that we know what is fitting, which we denote with positive terms. Negative terms and positive terms are separate, though to know what falls into one set requires one to know at least some of what falls in the other »²²⁵.

Dans un deuxième temps, 'la négation de la négation' ne semble pas être une théorie caractéristique de Basile car il ne la développe pas dans ce traité, y compris dans les textes analysés. De surcroît, l'idée maîtresse du texte cité est que le terme 'inengendré' pour Basile est une simple négation opposée au terme positif – engendré. Il critique la centralité de cette dénomination dans la pensée d'Eunome.

²²³ *Ibidem*, note nr. 1, p. 208.

²²⁴ Pour plus de détails, voir le texte que nous avons analysé auparavant - 533d-536a, p. 205 dans l'édition de B. Sesboüé.

²²⁵ « Les termes positifs et les termes négatifs ont des fonctions différentes : les termes négatifs enlèvent nos esprits de 'notions inconvenantes' telles que la pensée que Dieu est corruptible, visibles ou généré » cf. A. RADDE-GALLWITZ, « Basile of Caesarea I : On not knowing God's essence (But Still Knowing God) », dans *Basile of Caesarea, Gregory of Nyssa and the transformation of divine simplicity*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 140.

Pour ce qui est de la relation entre la théologie affirmative et la théologie apophatique chez Basile de Césarée, tout au long du *CE I* il emploie les deux voies / approches sans nous donner une théorie précise de leur relation. Pareillement, au niveau du langage, les attributs négatifs s'articulent avec les attributs positifs et une certaine voie d'éminence. Pourtant, on ne découvre pas l'articulation qu'on trouvera chez Grégoire de Nysse entre théologie affirmative et théologie négative, cela dans une perspective mystique ; mais sa pensée au sujet de langage et la connaissance de Dieu s'oppose au rationalisme eunomien. Mais la position de Basile de Césarée ne peut se comprendre sans faire référence à ses sources bibliques.

2.2.3. La place de la Bible dans l'apophatisme de Basile

Basile de Césarée garde un équilibre entre l'interprétation littérale et celle allégorique de la Bible. Dans l'étude du texte biblique, notamment dans ses écrits polémiques comme le *Contre Eunome*, il fait preuve d'une grande précision²²⁶.

Au début de 12^e §, Basile souligne l'incompréhensibilité de l'essence divine – l'*ousie* divine est au-delà de la compréhension humaine. Tout au long de son raisonnement il s'appuie sur l'Écriture, presque chaque idée étant accompagnée d'une référence biblique :

« D'une façon générale, penser avoir découvert *la substance même de Dieu qui est au-dessus de tout*, quel orgueil, quelle vanité ! Pour un peu ils dépassent en grandiloquence celui qui a dit : *Je placerai mon trône au-dessus des étoiles* (Is. 14, 13), car ce ne sont ni les étoiles ni le ciel qu'ils défient, mais c'est la substance même du Dieu de l'univers qu'ils se vantent de pénétrer. Menons notre enquête auprès de lui : à partir de quoi dit-il qu'il en est venu à cette finesse de pensée ? Est-ce à partir de notion commune ? Mais celle-ci nous indique que Dieu existe, non ce qu'il est. Est-ce de l'enseignement de l'Esprit ? Quel enseignement ? Qui se trouve où ? Le grand David, à qui Dieu avait montré les secrets cachés de sa sagesse (cf. Ps. 50, 8), ne confesse-t-il pas clairement que cette connaissance est chose inaccessible, en disant : *Ta connaissance est pour moi un objet de mystère, une forteresse ; non, je ne puis l'atteindre* (Ps. 138, 6). Et Isaïe, qui a été admis à la vision de la gloire de Dieu (Is. 6, 1-3), que nous a-t-il montré de la substance divine ? C'est lui, qui, dans sa prophétie sur le Christ, rend témoignage en disant : *Qui racontera sa génération* (Is. 58, 3) ? Et qu'en a-t-il été du vase d'élection (Act. 9, 15), de Paul qui possédait le Christ parlant au-dedans de lui (II Cor. 13, 3), qui a été ravi au troisième ciel, qui a entendu des paroles indicibles qu'il n'est pas permis à un homme de redire (II Cor. 12, 2-4), quel enseignement nous a-t-il laissé sur la substance de Dieu ? Lorsqu'il scrutait attentivement les raisons particulières de l'Economie, comme pris de vertige devant l'abîme sans fond de cette contemplation, il a lancé ce cri : *O abîme de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu !*

²²⁶ Pour plus de détails, voir Ph. HENNE, *La Bible et les Pères*, Cerf, 2010, p. 129-134. De plus, B. Sesboüé (« Introduction », dans *CE I*, SC 299, p. 72) se réfère à la *Philocalie* d'Origène, dont Basile serait un des auteurs, pour souligner la maîtrise qu'il a des Écritures.

Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! (Rom. 11, 33). Si ces réalités sont inaccessibles à ceux qui sont arrivés à la mesure de la connaissance de Paul, quel est l'orgueil de ceux qui prétendent savoir la substance de Dieu ? »²²⁷.

Nous avons cité ce texte assez long pour prendre conscience de la grande familiarité de Basile – comme de tous les Pères – avec l'Écriture et nous avons inséré les références bibliques pour souligner l'idée évidente que sa théologie négative est inspirée par la révélation biblique. Les textes de l'Ancien Testament aussi bien que les textes du Nouveau Testament soulignent l'incompréhensibilité de l'essence divine. D'ailleurs, nous pensons que son attitude réservée par rapport à la négation est une marque de sa théologie biblique. Au sujet de noms divins il faut s'en tenir au vocabulaire inspiré (à l'Écriture Sainte) – le mot « inengendré » n'est pas un nom biblique.

Pour conclure, disons que Basile de Césarée considère la théologie négative comme une voie équilibrée de sa théologie trinitaire qui préserve le caractère incompréhensible de l'essence divine. Sa théorie des noms divins, moins élaborée que celle de Grégoire de Nysse que nous allons voir dans le chapitre suivant, met au clair le fait que les noms ne révèlent pas la substance, ce qui signifie qu'ils ne définissent pas l'essence des choses auxquelles ils sont appliqués. L'Essence divine reste toujours incompréhensible pour Basile de Césarée. Par conséquent, le nom signifie une sorte de propriété, de prédicat ou d'attribut, mais pas une essence. Toutes ces thèses seront reprises dans son *CE II* où l'auteur traite en général de la connaissance de l'essence divine par le Fils et le Saint Esprit (§ 14) et des relations des personnes trinitaires (§§ 18-20). Pour notre propos nous considérons que les textes analysés suffisent pour avoir un aperçu de l'élaboration de la théologie apophatique basilienne.

2.3. Grégoire de Nysse, théoricien du langage théologique et initiateur de l'apophatisme mystique

Grégoire a été élu évêque en 372 et à partir de 379, après la mort de son frère Basile, évêque de Césarée, il va continuer l'activité de celui-ci en soutenant son héritage pastoral, son œuvre théologique et en développant le mouvement monastique initié par son frère et

²²⁷ Cf. BASILE DE CÉSARÉE, *CE I*, § 12, 540ac, p. 213-5.

leur sœur Macrine. Il a participé au II^e Concile œcuménique (381) étant l'un des « piliers de l'orthodoxie »²²⁸.

C'est dans la période du concile qu'il écrit son *Contre Eunome*²²⁹. Sa contribution à l'orthodoxie trinitaire se trouve en particulier dans cet ouvrage. Ce dernier avait écrit l'*Apologie*, réfutée par Basile de Césarée, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent. Après la mort de Basile, Eunome avait répondu par l'*Apologie de l'Apologie*. Ainsi, la controverse eunomienne inaugurée en 376 par son frère Basile de Césarée est poursuivie en 379 par Grégoire de Nysse. Cette polémique avec Eunome a amené Grégoire de Nysse à écrire une œuvre considérable²³⁰. Elle se déploie en quatre parties : les *Contre Eunome* I (*CE* I), II (*CE* II), III (*CE* III) et la *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Un tel développement fait d'ailleurs penser que Grégoire de Nysse est conscient de la difficulté de la tâche.

Dans ce qui suit nous allons nous en tenir d'abord au développement de la théologie apophatique dans le *CE* II – qui est la partie du *CE* où la réflexion sur le langage a une place centrale – mais aussi dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste* et ensuite nous essayerons de souligner les aspects spirituels de sa théologie apophatique dans la dernière partie de son œuvre, notamment les *Homélies sur le Cantique des Cantiques* et la *Vie de Moïse*.

Notre tâche ici est donc d'analyser les textes qui définissent la théorie du langage nysséen tout en soulignant la place, le rôle et les formes d'expression de sa théologie apophatique.

2.3.1. Théorie du langage théologique et théologie apophatique dans *CE* II

Avant de présenter le *CE* II, quelques remarques générales s'imposent concernant la doctrine eunomienne de l'*ApAp*. Dans l'*Ap* Eunome avait soutenu que ἀγέννητος définit

²²⁸ Pour plus de détails, voir M. CANÉVET, « Grégoire de Nysse » dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Paris, 1967, coll. 971-1011.

²²⁹ Nous allons utiliser les abréviations suivantes : *CE* (*Contre Eunome* de Grégoire), *Ap* (*L'Apologie* d'Eunome) et *ApAp* (*L'Apologie de l'Apologie* d'Eunome).

²³⁰ La *Patrologie grecque* de Migne a consacré trois volumes à Grégoire de Nysse (PG 44-46), le quart du contenu étant occupé par le *Contre Eunome* et la *Réfutation de la profession de foi d'Eunome*. Voir B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Culture et vérité, Bruxelles, 1994, p. 8. Dans l'édition critique des œuvres de Grégoire commencée par W. JAEGGER, les *CE* occupent les volumes I et II (*GNO*, I et II). Voir aussi, L. KARFIKOVA, S. DOUGLAS, J. ZACHHUBER (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, an english version with supporting studies proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Olomouc, september 15-18, 2004), Supplements to Vigiliae Christianae, n° 82, Brill, Leiden, 2007.

l'ousie divine : « L'inengendré accompagne Dieu ou plutôt il est lui-même ousie inengendré »²³¹. Dans ce contexte Eunome est convaincu qu'on peut connaître l'essence de Dieu, d'autant plus que, selon lui, les noms correspondent à la nature des êtres, le langage étant en définitive d'origine divine. Dans une première phase du débat, Basile lui a démontré que les noms divins désignent les attributs de Dieu, et pas son essence. Dans l'*ApAp*, Eunome déploie sa thèse sur ἀγέννητος en soutenant que ce terme est l'un de ces noms révélés dont l'homme a une connaissance innée. Nous connaissons le nom qui rend compte de la substance divine, parce que ce nom, comme les autres noms, est d'origine divine : Dieu en a déposé les semences dans nos âmes (cf. *CE II*, 548). De surcroît, la pensée conceptuelle (ἐπίνοια), défendue par Basile et ensuite beaucoup plus par Grégoire de Nysse, est considérée par leur adversaire comme une source de fiction, toutes les représentations 'linguistiques' étant mensongères²³².

A cet endroit il faut mentionner que le texte de l'*ApAp* ne nous est pas parvenu. Nous disposons seulement de quelques fragments cités par Grégoire dans son *Contre Eunome*. Les chercheurs pensent qu'elle aurait été composée de trois livres. Les deux premiers livres de l'*ApAp* auraient été publiés en 378, peu de temps avant la mort de Basile de Césarée (janvier 379). Ce sont ces deux livres qui font l'objet de la réfutation de Grégoire dans son *Contre Eunome I et II*.

Arrêtons d'abord notre attention à un texte important de *CE I* car il montre l'unité foncière de la pensée des frères cappadociens, même si après la mort de Basile, les traits propres de la théologie de Grégoire s'affirment. Le *CE I* de Grégoire de Nysse est structuré en deux parties : dans la 1^{ère} partie (§§ 1-146) nous trouvons des passages d'ordre contextuel, tandis que dans la 2^e partie (§§ 147-691) nous disposons de passages théologiques. Voici le texte nysséen qui résume et continue le raisonnement de Basile de Césarée au sujet de la transcendance divine et de la possibilité de l'exprimer :

« Mais, dans l'Église de Dieu, il n'existe pas – et souhaitons qu'il n'existe jamais ! – une doctrine de ce genre qui enseigne que Celui qui est simple et non composé apparaît non seulement multiforme et complexe, mais composé d'éléments contraires. En effet, la simplicité de la doctrine de vérité propose Dieu tel qu'il est réellement, **lui qui ne peut être délimité ni par un mot, ni par une pensée, ni par quelque autre mode d'appréhension, non seulement humain, mais aussi angélique, et reste toujours au-delà de toute compréhension supraterrrestre, étant ineffable et indicible et**

²³¹ EUNOME, *Apologie* § 7, *SC* 305, p. 246-7.

²³² Cf. R. WINLING, « Introduction », dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, *SC* 551, Cerf, 2006, p. 28 (selon nos extraits). Nous tenons à remercier à Monsieur le Professeur Raymond Winling de nous avoir donné quelques extraits de son introduction de *CE II* avant sa publication.

supérieur à tout ce que les mots peuvent exprimer, ayant un nom qui fait connaître sa propre nature, le seul nom au-dessus de tout nom (cf. Ph. 2, 10), nom qui a aussi été octroyé au Monogène, car tout ce qu'a le Père appartient aussi au Fils (cf. Jn. 16, 15) »²³³.

Par ce texte qui se trouve à la fin du *CE I*, Grégoire de Nysse fait le point sur la réfutation de la thèse eunomienne de ἀγέννητος. En même temps, Grégoire rappelle que ἀγέννητος se situe au niveau des noms qui désignent des attributs et non pas l'ousie divine qui échappe à tout nom et à toute définition humaine, étant inconnue même pour les êtres célestes. En fin de compte, Grégoire exprime avec les mots de l'Évangile de Jean l'unité de l'essence divine entre le Père et le Fils, car « tout ce qu'a le Père appartient aussi au Fils ». En cela il va déjà plus loin que Basile de Césarée.

Passons maintenant au *CE II*. Avant tout, le traité porte sur la question du rôle de la pensée conceptuelle dans ses rapports avec le langage utilisé. Le débat avec Eunome concerne deux questions clés : l'idée que le terme inengendré est le nom même de l'essence divine, et la deuxième question : ce nom ne relève pas de ἐπίνοια (la pensée conceptuelle), mais il provient de Dieu lui-même. Tout au long de la deuxième partie, Grégoire va répondre aux thèses définies par Eunome dans son *ApAp*, en accentuant ses idées au sujet de la place importante que joue la pensée conceptuelle, de l'origine humaine du langage et en même temps des limites de la connaissance humaine.

Pour ce qui est du plan de ce traité, les chercheurs ont développé plusieurs solutions²³⁴. Raymond Winling nous propose un plan plus détaillé : « Comme Grégoire réfute les thèses d'Eunome en respectant selon toute vraisemblance l'ordre d'exposition de l'*ApAp*, il apparaît plausible de proposer un plan qui tient compte à la fois des thèmes traités et des développements, parfois assez considérables, consacrés par Grégoire à la réplique²³⁵ ». Nous reprenons la structure proposée par R. Winling qui est la plus récente et la plus développée²³⁶. Ainsi, nous distinguons deux grandes parties. Une première partie (§§ 1-147) qui expose les principaux points de désaccord (l'enjeu de la controverse) et une 2^e partie (§§148-627) où il met en œuvre la réfutation de la doctrine eunomienne.

²³³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *CE I*, § 683, SC 524, p. 349-351.

²³⁴ Th. DAMS dans son *La controverse eunoméenne*, distingue trois parties : i) 1-147, ii) 148-560, iii) 561-627, p. 67. B. POTTIER, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse* répartit le *Contre Eunome II* en deux parties : i) 1-147, ii) 148-627, p. 425.

²³⁵ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, introduction, p. 21 (selon nos extraits).

²³⁶ Nous n'avons pas eu accès aux Actes du Colloque sur le CE I, qui s'est tenu à Pampelune en 1986.

2.3.1.1. Limites du langage par rapport à la transcendance divine

En réponse aux thèses d'Eunome, Grégoire a élaboré une théorie du langage qu'on peut résumer comme suit : les noms sont inventés par la raison humaine car Dieu a accordé la raison à l'homme mais ne lui a pas enseigné le nom des réalités. Ces noms ne correspondent pas naturellement aux réalités qu'ils définissent, mais ils sont nécessaires pour la communication. Donc l'origine des noms n'est pas en Dieu mais en l'homme, dans la faculté rationnelle de l'homme, que Grégoire appelle ἐπίνοια (pensée conceptuelle) et δίανοια (pensée discursive). Plus exactement, le nom employé n'est pas lié naturellement aux choses et on ne peut pas dire que les noms sont antérieurs à la création de l'homme. Le nom est le résultat d'un acte de pensée. De fait, Grégoire veut dire que la pensée est antérieure aux mots²³⁷, ceux-ci étant nécessaires pour exprimer la pensée, qui tient de la nature corporelle de l'homme²³⁸.

Concernant ce sujet, Mariette Canévet a apporté une contribution décisive dans son livre *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*²³⁹ qui s'intéresse notamment au rapport entre le langage théologique et la connaissance de Dieu et à son écho dans l'exégèse biblique grégorienne. Il convient de citer à ce propos deux passages centraux de Mariette Canévet qui vont structurer notre analyse du fonctionnement du langage théologique grégorien :

« Dieu laisse cependant des traces de son intervention dans le monde qui nous permettent non pas, certes, de le connaître, mais du moins d'inférer qu'il existe et de connaître ses attributs. C'est ce que Grégoire appelle nommer Dieu d'après ses énergies: *Nous ne signifions pas les choses dites de Dieu avant de les avoir conçues et nous les concevons d'après ce que nous en apprennent ses énergies* (cf. *CE*, III, *GNO*, 1, p. 269). Les noms ont donc un objet : les énergies divines ; mais par elles, il est impossible d'embrasser de la connaissance de l'essence de Dieu. Le langage porte en son cœur la marque de la faille qui sépare la nature créée de la nature incréée. S'il peut parler de Dieu, ce sera pour l'évoquer, jamais pour le dire »²⁴⁰.

On relève ici deux données importantes. D'abord, les mots renvoient à un objet – les énergies divines. Le rôle du langage est de témoigner de l'existence de Dieu et non pas de « comment » Il est en lui-même. Ensuite, les noms divins représentent les attributs divins

²³⁷ “God is named for his actions, not for his being”, cf. *CE II*, § 150, (trad. S.G. HALL), p. 91.

²³⁸ “God's being is prior to human conception of him”, cf. *CE II*, § 161, (trad. S.G. HALL), p. 93-4. Voir aussi § 412 où Grégoire nous fournit une preuve scripturaire décisive - Gn 2, 19-20. Il déclare sous forme de commentaire qu'Adam n'a pas créé les animaux et que Dieu n'a pas imposé de nom à ceux-ci ; bien au contraire, c'est Dieu qui a créé les animaux, alors que c'est Adam qui leur a donné leur nom respectif », p. 152.

²³⁹ M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique : étude sur le rapport entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris, 1983.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

qui manifestent la révélation divine dans la création. Ces thèses conduisent à considérer que le langage théologique²⁴¹ est une voie de la connaissance de Dieu – une connaissance limitée qui trace une route vers Dieu. Voici le deuxième passage qui ouvrira la deuxième piste de nos recherches :

« Si le langage ne peut ni atteindre ni signifier Dieu, sa seule fonction est, dans ce domaine, de tourner l'esprit humain vers le divin qu'il désigne ; il est une direction, un sens vers lui. Une pareille vue théologique commande toute l'attitude exégétique de Grégoire en ses parties originales : autant que le contenu d'une expérience de Dieu ou qu'un enseignement sur Dieu, il cherche à retrouver dans les textes le mouvement de l'âme tendue vers l'inaccessible objet de son désir »²⁴².

Selon ce texte, le langage théologique a pour Grégoire une portée mystique. Le premier degré de la montée de l'âme vers Dieu, qui est en elle-même indicible, peut être traduit dans des paroles humaines. Le rôle du langage, y compris de la pensée conceptuelle, est donc de nous conduire vers Dieu. Dans ce qui suit, pour tenter de découvrir les limites du langage théologique, y compris son rapport à la connaissance de Dieu et la portée mystique du langage, nous nous tournerons maintenant vers le texte du *CE II*. Nos références renverront aux pages de la traduction anglaise de Stuart George Hall²⁴³.

Les limites de la raison humaine, y compris du langage, sont présentées au début du *CE II* (§§ 67-124). Grégoire de Nysse insiste pour souligner le fait que les noms ne peuvent pas exprimer l'essence divine en raison de l'infinité divine. Il précise que « la nature humaine ne possède pas en elle-même la faculté d'une compréhension exacte de l'essence de Dieu »²⁴⁴. Cette incapacité résulte du fait que les créatures sont enfermées dans les limites de leur nature. Au contraire, la vie divine « a comme mesure l'infinité »²⁴⁵.

²⁴¹ « Rappelons cependant que le langage ordinaire se meut dans le domaine du connaissable, tandis que les 'noms théologiques' ont pour effet de tendre l'âme vers Dieu », cf. *Ibidem*, p. 57.

²⁴² *Ibidem*, p. 54.

²⁴³ La traduction anglaise du *CE II* se trouve dans L. KARFIKOVA, S. DOUGLASS, J. ZACHHUBER (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, an english version with supporting studies*. Proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Olomouc, september 15-18, 2004), Supplements to *Vigiliae Christianae*, n° 82, Brill, 2007, p. 59-201.

²⁴⁴ « It is time now to consider the case for this, with just this preliminary argument: human nature has not the potential in it to under-stand precisely the being of God. It may perhaps not be enough to make that declaration only about human potential, and it might not be wrong to say that even the incorporeal order of creation falls short of taking in and embracing with knowledge the infinite nature », cf. *CE II*, § 67, (trad. S.G. HALL), p. 74.

²⁴⁵ Cf. *CE II*, § 70, (trad. S.G. HALL), p. 75.

Par la suite on voit que pour Grégoire les limites du langage humain sont fixées par les limites du monde²⁴⁶ que l'intellect humain peut concevoir. Si ce monde inférieur à Dieu est au-delà des limites de notre compréhension, comment alors pouvons-nous comprendre Celui qui, par sa volonté, a créé le monde ?

« Si donc la partie basse de la création que nous atteignons par nos sens dépasse les capacités limitées de la faculté de connaissance humaine, comment celui qui a constitué l'univers par sa seule volonté peut-il être embrassé par notre faculté de compréhension ? C'est de la vanité et de la folie mensongère (Ps. 40 (39), 4), comme dit le prophète, de penser qu'il est possible de comprendre les choses insaisissables. C'est ce que l'on peut constater chez les petits enfants qui jouent et sont sérieux en même temps, à cause de l'ignorance liée à leur âge »²⁴⁷.

Dans le même sens, Grégoire exprime les limites du discours humain sur Dieu dans ses *Homélies sur l'Ecclésiaste*. Nous allons nous arrêter sur un passage de la 7^e homélie, qui traite du rôle du langage dans la connaissance divine. Tout au long de ce chapitre Grégoire de Nysse interprète *Ecclésiaste* 3, 7b : « [Il y a] Un temps pour se taire et un temps pour parler ». Voici le texte :

« Ainsi donc, dans les discours sur Dieu, la recherche porte-t-elle sur l'essence, c'est 'le moment de se taire' (Eccl. 3, 7a), mais porte-t-elle sur quelque énergie bonne dont la connaissance descend même jusqu'à nous, c'est alors le moment de « dire ses puissances », de « proclamer ses merveilles », c'est le moment de recourir jusqu'à ce point au discours ; mais pour ce qui est au-delà il ne faut pas permettre à la création de franchir ses limites propres, mais se contenter de ce qu'elle se connaisse elle-même. Car, à mon avis du moins, la création ne se connaît pas encore elle-même, elle n'a pas non plus compris, l'origine des êtres, comment ils naissent les uns des autres, comment ce qui n'est pas reçoit consistance, comment ce qui est se dissout en ce qui n'est pas, et quel est le bon accord des contraires dans ce monde. Si donc la création ne se connaît pas elle-même, comment racontera-t-elle ce qui est au-dessus d'elle ? C'est donc 'le moment de se taire', car sur ces sujets mieux vaut le silence. Mais c'est le 'moment de dire' par quels moyens notre existence progresse vers la vertu, dans le Christ Jésus notre Seigneur, à qui sont la gloire et la puissance pour les siècles. Amen »²⁴⁸.

Le texte en lui-même est très suggestif. Il s'agit de la conclusion de la 7^e Homélie qui met en évidence le rapport entre langage et silence par rapport à Dieu. Les énergies divines peuvent et doivent être exprimées car à travers elles Dieu se révèle. Mais le langage s'arrête devant l'ineffabilité de l'essence divine et devant la beauté de la création : « c'est le moment de se taire » et de progresser dans ce silence contemplatif. Ainsi, nous découvrons

²⁴⁶ Pour plus de détails, voir G. ARABATZIS, « Limites du langage, limites du monde dans le *Contre Eunome II* de Grégoire de Nysse », dans *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, an english version with supporting studies proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, p. 377-386.

²⁴⁷ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, § 79 trad. Winling, SC 551, p. 155

²⁴⁸ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclésiaste*, texte grec de l'édition de P. ALEXANDER, introduction, traduction, notes et index par F. VINEL, SC 416, Cerf, 1996, p. 387.

une démarche apophatique qui nous achemine d'emblée vers le silence et vers la contemplation de la transcendance divine.

2.3.1.2. L'infinité divine – notion-clé de l'apophatisme grégorien

On pourrait dire que la théorie des limites du langage et de la connaissance de l'homme au sujet de l'essence divine englobe une autre notion clé de l'apophatisme grégorien – l'infinité divine. Selon Grégoire, l'infini signifie ce qui échappe à toute limitation de la connaissance et à toute dénomination. Les limites d'une créature sont liées au fait sûr qu'elle est créée. Par conséquent, l'être humain ne peut pas dépasser les limites de sa nature et parvenir à une connaissance de ce qui est simple, pur, unique, invisible, immortel, infini, indicible et incréé.

Les chercheurs s'accordent sur le fait que la théologie grégorienne se penche sur l'affirmation de l'infinité divine : « L'intuition première de Grégoire n'est pas que Dieu est incompréhensible et inaccessible, mais qu'il est illimité. Notre ignorance sur Dieu s'explique par le fait que, lui étant infini, et la créature finie, nous sommes dans l'impossibilité de saisir son essence : cet aspect illimité de la nature divine est sa première caractéristique ; l'incompréhensibilité en est une déduction »²⁴⁹. Mais citons un texte de Grégoire de Nysse lui-même qui définit l'infinité divine :

« Cette dernière [la substance créée] est limitée, la première [la nature incréée] est illimitée ; celle-ci est enfermée dans ses propres mesures selon ce qu'il a plu à la sagesse de celui qui l'a créée ; celle-là a comme mesure l'infinité. Celle-ci s'étend selon une extension par intervalles et est enfermée de toutes parts par le temps et l'espace, celle-là transcende toute notion d'intervalle et se dérobe à la curiosité, quel que soit l'aspect auquel on applique son esprit »²⁵⁰.

En d'autres termes, on constate à quel point la notion d'infinité divine est liée à la notion d'incompréhensibilité et de transcendance divine. Pour notre auteur, l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu tient non seulement au fait que l'esprit humain atteint ses propres limites, mais encore au fait que Dieu lui-même est infini : « La mesure de son ousie est l'infinie – τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία ἐστίν ». Bien que le terme ἀπειρία ne soit pas fréquent dans le *CE II*, et encore moins dans le *CE I*, dans notre traité l'infinité divine

²⁴⁹ E. VILANOVA, *Histoires des théologies chrétiennes : dès origines au XVIe siècle*, traduit de l'espagnol par Luc Durban, Cerf, 1997, p. 290.

²⁵⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, § 70, trad. R. WINLING, p. 147-149.

est liée au thème de l'incompréhensibilité de l'essence divine, qu'on retrouve tout au long du *CE II*²⁵¹.

Il est notable que dans son argumentation de la transcendance divine, Grégoire se réfère à l'autorité de la Sainte Écriture qui est la norme de tout discours vrai sur Dieu. Mariette Canévet distingue le langage courant du langage théologique / biblique chez Grégoire. Ainsi, par le langage biblique Dieu exprime sa condescendance, le langage devenant un lieu privilégié de la manifestation divine : « La nature humaine, ne pouvant sortir de sa mesure pour embrasser la connaissance de l'infinité divine, c'est Dieu lui-même qui, par condescendance, se sert des mots humains »²⁵². Regardons de plus près le texte même. En citant le verset, classique pour cette question, de Ph. 2, 9, Grégoire affirme : « L'incapacité de nommer les choses indicibles, que révèle la pauvreté de notre nature, montre encore mieux la gloire de Dieu, en nous enseignant, comme dit l'apôtre, que le seul nom approprié à Dieu est *au-dessus de tout nom* »²⁵³. En faisant référence à une autre formulation, il parle de la majesté divine, qui « est au-delà de tout mouvement de la pensée et échappe à la délimitation par un nom »²⁵⁴. A côté de citations bibliques explicites, comme Philippiens 2, 9-11²⁵⁵, nous trouvons dans *CE II* des allusions à d'autres passages du Nouveau Testament qui évoquent l'impossibilité de parler des choses divines en faisant appel à la sagesse purement humaine. Ainsi l'Apôtre Paul fait état d'une vision au cours de laquelle « il entendit des paroles inexprimables » (2 Co. 12, 4). Dans les épîtres pauliniennes, il est aussi question de la sagesse du monde pour laquelle le message chrétien est folie (1 Co. 1, 23) et du chrétien qui chemine dans la foi (2 Co. 5, 7)²⁵⁶.

En fin de compte, nous notons que la Bible est l'instrument divin par lequel Dieu nous parle (se manifeste) et exprime la doctrine concernant la transcendance de Dieu.

²⁵¹ À voir dans *CE II* : §§ 67-83, §§ 90-96, §§ 100-105, §§ 110-118, §§ 112-124 et §§ 138-141.

²⁵² Cf. M. CANÉVET, *op. cit.*, p. 364.

²⁵³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, § 587, p. 192.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 192.

²⁵⁵ « C'est pourquoi aussi Dieu l'a souverainement élevé, et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre et sous la terre, et que toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire de Dieu le Père », trad. *TOB*.

²⁵⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, § 86, p. 78-79.

2.3.1.3. Portée de la négation

Comme nous venons de le voir, Grégoire de Nysse n'insiste pas de manière explicite sur la négation. D'ailleurs le terme ἀπόφασις est très rarement employé (§ 209 et § 386) et le mot ἀφαίρεσις est utilisé 4 fois (§ 346, § 352, § 416 et § 449). Pourtant, nous avons trouvé un texte qui examine le rôle de la négation, notamment au sujet du caractère privatif du mot ἀγέννητος :

« Que ceux qui le désirent traitent de tels noms selon les procédés techniques qui leur plaisent et qu'ils appliquent à ces noms d'autres noms, en les nommant 'privatifs' ou 'négatifs' ou comme bon leur semble »²⁵⁷.

C'est évident que Grégoire n'est pas soucieux de développer une théorie de la négation. La négation n'a pas un sens en elle-même ni une portée transcendante. Il mentionne juste l'existence des noms négatifs sans ajouter plus de détails. Sur ce point, il n'apporte rien de nouveau par rapport à Basile de Césarée qui se contente également de séparer les noms affirmatifs des noms négatifs. D'ailleurs, l'incapacité de nommer les choses indicibles montre encore mieux la gloire de Dieu, qui se situe au-delà de tout nom.

2.3.2. L'accent mystique de la théologie apophasique nysséenne : l'apophasisme mystique

Jusqu'ici nous avons vu que pour Grégoire et Basile de Césarée dans leurs *CE*, l'homme, en tant qu'image de Dieu, a une connaissance limitée de Dieu, de ses énergies divines, de ses manifestations dans la création, et qu'en fin de compte il ne peut pas connaître l'essence divine. Il nous reste cependant à étudier la partie non-polémique de l'œuvre grégorienne, car selon les chercheurs, sa doctrine sur la transcendance divine se démarque de celle de Basile et de ses prédécesseurs. Ainsi, Pierre Hadot considère que l'originalité de la pensée grégorienne réside moins dans sa conception de l'infini divin que dans sa conception de l'infini humain : « Pour Grégoire, au contraire, la perfection réside dans le progrès lui-même, dans la croissance perpétuelle. La réalité humaine est douée d'une capacité infinie de mouvement qui imite, en le poursuivant sans fin, l'infini divin, cet infini divin qui, pour l'homme, n'est jamais un « objet », mais toujours un au-delà »²⁵⁸. Les

²⁵⁷ GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, § 580, p. 483-485.

²⁵⁸ P. HADOT, « GRÉGOIRE DE NYSSE saint (330 env.-env. 395) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 avril 2013. URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gregoire-de-nysse/>.

affirmations de Jean Daniélou vont dans le même sens : « La thèse originale de Grégoire de Nysse est que la perfection de l'être créé soit le progrès même. Ceci va contre la conception grecque antique selon laquelle tout mouvement implique imperfection »²⁵⁹. Il en va de même pour Mariette Canévet qui insiste davantage sur la façon dont se réalise le progrès infini : « Cependant le procédé le plus fréquent pour marquer la progression indéfinie des étapes spirituelles, c'est de nier que celle qui vient d'être atteinte soit un sommet et d'affirmer que l'étape suivante lui sera supérieure. Nous avons un exemple typique de cette méthode dans l'association que fait Grégoire de 2 Co. 12, 2, c'est-à-dire le récit de la vision de Paul au troisième ciel et 1 Co. 8, 2 ('si quelqu'un s'imagine connaître, il ne connaît pas encore'), 1 Co. 13, 9 ('imparfaite et notre science') et Ph. 3, 13 ('oubliant ce qui est derrière moi et me portant vers ce qui est en avant') »²⁶⁰, et elle ajoute encore plus loin : « Le progrès spirituel indéfini est d'abord annoncé en contrepoint de celui du péché originel (cf. *In Cant.* V) ; puis il est lié à l'échelle des êtres, à la fois parce que le caractère transcendant de la nature divine fonde le caractère indéfini du progrès, et parce que l'âme qui se dégage du sensible est appelée à remonter l'échelle des êtres (cf. *In Cant.* V et VII) »²⁶¹.

En effet, la doctrine du progrès spirituel indéfini de l'âme, ou la doctrine de l'épéctase est corollaire de la transcendance divine et de son incompréhensibilité. Bien que Dieu reste inaccessible en lui-même il y a un autre moyen de le connaître, par l'union mystique. C'est alors que la raison humaine se rend compte de l'infinité et de la transcendance divine. En plus, elle est appelée à une conversion continue et au dépassement de tout concept. Mais quel est le rôle de la théologie apophatique dans cette ascension mystique de l'âme ? Y a-t-il un lien entre l'apophase et le progrès infini vers Dieu ? C'est surtout dans *La Vie de Moïse* et les *Homélie sur le Cantique des cantiques*, ses derniers traités, où Grégoire développe sa théologie mystique de la Ténèbre divine (c'est-à-dire la mystique de la transcendance divine), que nous tenterons de trouver les réponses à nos questions.

²⁵⁹ Cf. J. DANIÉLOU, note 2 dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, SC 1(ter), Cerf, 1968, p. 51. Voir notamment à ce sujet J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944.

²⁶⁰ Cf. M. CANÉVET, *op. cit.*, p. 254.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 286.

2.3.2.1. L'apophatisme mystique dans la *Vie de Moïse*

La Vie de Moïse comprend deux parties qui relèvent de deux types d'exégèse différentes. La première partie reçoit le nom de *Historia*. En somme il s'agit d'un résumé des événements de la vie de Moïse, selon l'Éxode et les Nombres, tout en utilisant une interprétation littérale de l'Écriture. La deuxième partie, appelée *Theôria*, constitue la partie centrale de l'ouvrage où la vie de Moïse devient le symbole de la voie mystique de l'âme²⁶². Dans cette partie Grégoire propose une exégèse spirituelle / allégorique. Pour ce qui est de la doctrine spirituelle qui se dégage de cet ouvrage, la conversion de l'âme apparaît comme une attitude permanente, comme un constant dépassement de soi.

Pour notre propos nous avons choisi deux passages, l'un de la première partie et l'autre de la deuxième partie de notre ouvrage. Les deux textes nous fournissent des détails au sujet de l'entrée du Moïse dans la ténèbre divine. Nous utilisons la traduction de Jean Daniélou - *La Vie de Moïse* ou *Traité de la perfection en matière de la vertu*, dans la collection Sources Chrétiennes. Le premier passage se réfère à la montée de Moïse sur le mont Sinaï dans la nuée divine (cf. Exode, 24, 18) :

Ἐπειδὴ τοίνυν, οἷόν τινος ἄχθους τῆς δειλίας τοῦ λαοῦ γυμνωθεὶς, ἐφ' ἑαυτοῦ ἦν, τότε καὶ αὐτοῦ κατατολμᾷ τοῦ γνώφου καὶ ἐντὸς τῶν ἀοράτων γίνεται μηκέτι τοῖς ὀρθῶσι φαινόμενος. Πρὸς γὰρ τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυεὶς, ἐκεῖ τῷ ἀοράτῳ συνῆν μὴ ὀρώμενος, διδάσκων, οἶμαι, δι' ὧν ἐποίησεν, ὅτι δεῖ τὸν μέλλοντα συνεῖναι τῷ Θεῷ ἐξελεθεῖν πᾶν τὸ φαινόμενον καὶ ἐπὶ τὸ ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν, οἷον ἐπὶ τινα ὄρους κορυφῆν, ἀνατείναντα ἐκεῖ πιστεύειν εἶναι τὸ θεῖον ἐν ᾧ οὐκ ἐφικνεῖται ἢ κατανόησις²⁶³.

« Aussi une fois réduit à lui-même et débarrassé comme d'un poids de la timidité de la foule, il affronta les ténèbres elles-mêmes et pénétra dans les réalités invisibles, lui-même se déroband à la vue. Ayant pénétré en effet dans le sanctuaire de la divine mystagogie, il y entra en contact avec l'invisible, disparaissant à la vue, enseignant, je pense, par là, que celui qui veut s'approcher de Dieu doit **quitter** tout le visible et ayant élevé **son esprit** (τὴν ἑαυτοῦ διάνοιαν) vers l'invisible et l'incompréhensible, comme sur le sommet d'une montagne, croire que le divin demeure là où n'atteint plus la saisie de l'intelligence »²⁶⁴.

Ce passage met en évidence une autre forme de connaissance divine – la connaissance par l'inconnaissance. La condition pour arriver à Dieu qui est invisible, c'est

²⁶² « Mais ce qui constitue proprement l'originalité de Grégoire dans la *Vie de Moïse* [...] est son intention de montrer dans la suite historique des événements de l'Éxode l'enchaînement des étapes de la vie spirituelle. Ceci étant un trait « qui caractérise tous les grands ouvrages exégétiques de Grégoire, l'*Hexaméron*, les traités *Sur les Psaumes*, les *Homélies sur le Cantique* », cf. J. DANIELOU, « Introduction » dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse* ou *Traité de la perfection en matière de la vertu*, SC 1(ter), Cerf, 1968 (3^e édition), p. 24.

²⁶³ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, I, 46, SC 1(ter), p. 82-84.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 83-85.

de quitter (dans le sens de dépasser - ἐξέρχομαι) tout ce qui est visible – autrement dit, à ce niveau de connaissance par l'expérience de la présence divine, Moïse doit dépasser tout concept rationnel par une élévation même de son esprit – intelligence. Notons le rôle de la pensée conceptuelle dans cette élévation de l'âme vers la vision de l'invisible. Au niveau des vocables nous constatons l'emploi des attributs négatifs : ἀόρατος – invisible et ἀκατάληπτος – incompréhensible. On doit aussi faire mention de l'utilisation du verbe ἐξέρχομαι (dépasser, excéder)²⁶⁵ et notamment de l'emploi de la notion de διάνοια dans un contexte spirituel – au-delà de la « saisie de l'intelligence ».

Passons maintenant au deuxième texte, qui, selon nous, représente l'exégèse allégorique du premier. Nous sommes également à l'entrée de la ténèbre lumineuse (ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ) de l'âme qui fait l'expérience de la présence divine :

Καταλιπὼν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται, ἕως ἂν διαδύῃ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθέατόν τε καὶ ἀκατάληπτον κάκει τὸν Θεὸν ἴδῃ. Ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἶδησις τοῦ ζητουμένου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον, οἷόν τι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. Διὸ φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι· Θεὸν οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις, ἀλλὰ καὶ πάσῃ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνῶσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος²⁶⁶.

« Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, *par l'effort de l'esprit (τῆς διανοίας)*, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par un ténèbre. C'est pourquoi Jean le mystique, qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse, dit que 'personne n'a jamais vu Dieu', définissant par cette négation que la connaissance de l'essence divine est inaccessible non seulement aux hommes, mais à toute nature intellectuelle »²⁶⁷.

Plus l'esprit avance dans la connaissance de Dieu, plus il se rend compte de l'invisibilité de l'essence divine – c'est pourquoi celle-ci est désignée par le symbole de la ténèbre. Encore une fois, l'âme s'aperçoit « par l'effort » de l'intelligence (τῆς διανοίας) de la transcendance divine traduite par les noms négatifs composés avec l'ἀ-privatif : ἀκατάληπτος – incompréhensible et ἀθέατος – invisible. La fonction intellectuelle de l'âme conduit à la vue de l'invisible et à la connaissance de l'inconnaissable. En effet, le passage cité utilise plusieurs oxymores, comme : ténèbre lumineuse, l'âme qui pénètre

²⁶⁵ Cf. LIDELL – SCOTT, *Lexicon*, ad loc.

²⁶⁶ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, II, 163, p. 210-212.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 211-213.

jusqu'à l'invisible et là, elle voit Dieu et se rend compte que la vraie connaissance divine consiste dans son invisibilité (dans le fait de ne pas le voir).

Pour ce qui est du lexique négatif, Grégoire utilise le mot ἀπόφασις (la seule occurrence dans *La Vie de Moïse*), les attributs négatifs ἀκατάληπτος – incompréhensible, ἀθέατος – invisible, et le verbe ὑπέρκειμαι – se situer au-delà, transcender. Dans ces textes la négation a une portée transcendante.

Même si nous ne sommes plus dans un contexte gnoséologique (comme dans le *CE*) mais plutôt mystique (et toujours théophanique), la négation joue encore un rôle important. On observe dans les deux textes la même idée – la nécessité de la δίανοια (la pensée conceptuelle) pour saisir la transcendance divine et pour ensuite faire s'élever l'âme vers l'union divine. L'apophase, sans être la préoccupation directe de notre auteur, exerce une fonction anagogique. L'intelligence de l'âme réussit par l'apophase à expérimenter la présence divine au-delà de toute saisie intelligible. C'est surtout la théologie apophasique qui nous aide à quitter, à dépasser toute raison et tout concept afin de monter dans un progrès continu vers Dieu. Cet aspect spirituel de la théologie apophasique, nous l'appelons 'apophatisme mystique', parce que cette expression traduit à la fois le lien existant entre la théologie et la mystique et le passage de la raison à l'expérience. Ainsi, la pièce maîtresse de ce mouvement est la théologie apophasique.

Dans la même direction nous analyserons à présent quelques extraits des *Homélies sur Le Cantique des Cantiques*.

2.3.2.2. L'apophatisme mystique dans les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*

Cette œuvre, qui commente les premiers chapitres du texte biblique du *Cantique des Cantiques*, représente, pourrait-on dire, un traité de l'union mystique. Grégoire de Nysse voit dans le livre de Salomon le récit du mariage mystique entre l'âme (l'Épouse ou la Bien-Aimée) et Dieu (l'Époux ou Jésus-Christ) : « En des pages admirables d'élévation spirituelle, Grégoire peint avec ferveur l'ascension infinie de l'amour de Dieu qui ne cesse d'aller de commencements en commencements »²⁶⁸, ajoute Mariette Canévet.

²⁶⁸ Cf. M. CANÉVET, « Grégoire de Nysse (saint) », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Beauchesne, Paris, 1967, col. 976.

Le thème fondamental qui émerge du commentaire nysséen du *Cantique des Cantiques* est la doctrine spirituelle de l'épéctase, du progrès infini de l'âme²⁶⁹ dans l'expérience / présence de Dieu (comme déjà dans la *Vie de Moïse*, peut-être un peu antérieure dans la production de Grégoire de Nysse). Il s'agit de la « poursuite » du Bien-aimé par l'âme croyante, de son désir sans fin de l'amour divin. La théorie de l'épéctase est particulièrement présente dans la VI^e Homélie, et elle donne à la mystique du Grégoire de Nysse un caractère apophatique particulier. Ainsi, dans la VI^e homélie on trouve l'idée maîtresse selon laquelle l'essence divine ne peut jamais être entièrement comprise par l'intelligence créée, même vivifiée par les énergies divines – mais il y a une autre voie, celle de l'union mystique. Mais quelle est la portée de l'apophasie dans cette quête amoureuse de Dieu ? Pour y répondre, nous nous en tenons à l'analyse de deux passages de la VI^e Homélie.

Mes références renverront à la traduction de M. Canévet²⁷⁰. Après avoir insisté dans les homélies précédentes sur le mariage mystique et ses sens spirituels, sur l'ascèse du cœur, sur l'âme en tant que « miroir de Dieu », dans la VI^e homélie l'auteur met en scène le désir incessant qu'a l'âme d'une connaissance plus grande de Dieu et de l'union avec lui.

La VI^e homélie couvre le *Cantique des Cantiques* 3, 1 à 3, 8. Pour notre propos nous avons choisi le passage qui commente le troisième poème (3, 1-4) et qui constitue la quête de la Bien-Aimée²⁷¹. Voici les deux textes :

« *Je l'ai cherché en effet sur ma couche, dans les nuits, pour savoir qu'elle est son essence, où il commence et où il finit, en quoi consiste son existence. Mais je ne l'ai pas trouvé. Je l'ai appelé par autant de noms qu'il m'était possible d'en trouver pour nommer celui qu'on ne peut nommer, mais la vertu d'aucun nom ne pouvait atteindre celui que je cherchais. Car comment pourrait-on atteindre en l'appelant par son nom, celui qui est au-dessus de tout nom ? C'est pourquoi l'Épouse dit : Je l'ai appelé et il ne m'a pas écoutée. Alors j'ai connu que sa majesté, sa gloire et sa sainteté sont sans limites. Aussi se lève-t-elle à nouveau ; et elle parcourt en esprit (τῆ διανοίᾳ) la nature*

²⁶⁹ « Dans les étapes antérieures de son ascension, l'âme s'est toujours transformée en mieux, en proportion de ses acquisitions successives, et n'est jamais demeurée au stade de perfection qu'elle venait d'atteindre », cf. Homélie VI, dans *La colombe et la ténèbre : textes choisis des Homélies sur le Cantique des Cantiques de Grégoire de Nysse*, traduction de M. CANÉVET, choix, introduction et notes de J. DANIÉLOU, Cerf, Paris, 1992 (rééd.), p. 74.

²⁷⁰ GRÉGOIRE DE NYSSE, *La colombe et la ténèbre : textes choisis des Homélies sur le Cantique des Cantiques de Grégoire de Nysse*, traduction de M. CANÉVET, choix, introduction et notes de J. DANIÉLOU, Ed. du Cerf, Paris, 1992 (rééd.).

²⁷¹ *Cantique des Cantiques*, 3, 1-5 : « Sur ma couche, dans la nuit, j'ai cherché celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé ! / Je me lèverai donc, et parcourrai la ville. Dans les rues et sur les places, je chercherais celui que mon cœur aime. Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé ! / Les gardes m'ont rencontrée, ceux qui font la ronde dans la ville : « Avez-vous vu celui que mon cœur aime ? » / A peine les avais-je dépassés, j'ai trouvé celui que mon cœur aime. Je l'ai saisi et ne le lâcherai point que je ne l'aie fait entrer dans la maison de ma mère, dans la chambre de celle qui m'a conçue », cf. *La Bible de Jérusalem*, Cerf, 2000, p. 1121.

intelligible et céleste qu'elle appelle *la ville*, où se trouvent les principautés, les seigneuries, les trônes assignés aux puissances, l'assemblée céleste qu'elle appelle *la place*, et la foule innombrable à laquelle elle donne le nom de *rue*, pour voir si elle peut trouver parmi eux celui qu'elle aime. Elle parcourt donc, dans sa recherche, toute la hiérarchie des anges, et comme elle ne trouve pas dans les biens qu'elle découvre celui qu'elle cherche, elle se dit en elle-même : Eux, peut-être, connaîtraient-ils celui que j'aime ? Et elle leur dit : *Avez-vous vu celui que mon cœur aime ?* Mais ils ne répondent pas à sa question, montrant par leur silence que, même à eux, celui qu'elle recherche est incompréhensible. Alors, ayant parcouru **par l'activité de sa pensée (τῆς διανοίας)** toute cette ville céleste et n'ayant rien vu parmi les intelligibles et les incorporels qui ressemble à ce qu'elle cherche, laissant là tout ce qui peut être découvert, elle reconnaît celui qu'elle cherche à ce que c'est précisément dans le fait qu'il ne peut être découvert que réside sa connaissance, toute détermination conceptuelle constituant pour ceux qui le cherche un obstacle à sa découverte »²⁷².

Et le deuxième passage qui représente la conclusion :

« C'est pourquoi l'âme dit : *A peine les avais-je dépassés* que, laissant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu en elle, renonçant à l'aide de tout concept, *j'ai trouvé par la foi (τῆ πίστει)* celui que j'aime et, tenant celui que j'ai trouvé par la saisie de la foi, je ne le laisserai pas échapper jusqu'à ce qu'il entre dans ma chambre ; le cœur est véritablement une chambre, qui devient désormais capable de l'inhabitation de Dieu en lui, dès lors qu'il est revenu à l'état dans lequel il était au commencement, lorsqu'il avait été formé par celle qui l'avait conçu. Car on ne se trompera sûrement pas en pensant que la *mère* représente la Cause première de notre existence »²⁷³.

Pour Grégoire, ces versets expriment la quête de Dieu. L'âme (la mariée, l'Épouse) se rend compte de la majesté de Dieu qui transcende même la raison des êtres célestes. Ainsi, en se déplaçant au-delà du sensible, en abandonnant toutes les perceptions spirituelles, l'âme cherche Dieu pour pouvoir connaître son essence. Ne le trouvant pas dans le domaine du sensible, elle commence à monter par la *διάνοια* (la pensée discursive) et arrive dans le domaine intelligible – dans le monde des vertus célestes, mais son Bien-Aimé n'est pas là. Enfin, après avoir traversé le domaine intelligible / céleste elle abandonne tout concept en « laissant toute la création et dépassant tout ce qui peut être connu en elle » pour saisir son Bien-Aimé dans la foi.

Dans ce commentaire, on découvre une théologie apophatique radicale, l'apophase ayant une portée mystique qui vise la transcendance divine. Les deux passages montrent clairement le lien qui existe entre la faculté rationnelle de l'âme (*διάνοια*) et la foi (l'expérience mystique). Sur le plan intelligible l'Époux (Dieu) ne peut pas être trouvé – il est insaisissable. Mais il nous reste une voie – la saisie continue de Dieu par la foi ou la saisie de la présence divine dans le progrès continu de l'âme amoureuse vers la Cause de son existence. Quant au lien existant entre la connaissance et la foi, Martin Laird a apporté dans

²⁷² GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie VI*, PG 44, 892D- 893B, dans *op. cit.*, p. 78-79.

²⁷³ *Ibidem*, p. 79.

son livre *Gregory of Nyssa and the grasp of faith* une contribution importante. En analysant le VI^e homélie, il affirme :

« Ce passage démontre assez clairement que *dianoia* peut non seulement opérer au niveau des intelligibles, mais aussi arriver au niveau du non-discours de la nuit divine, de l'obscurité où Dieu siège. Une fois encore, nous voyons que cette ascension est négociée par une certaine qualité de l'esprit que Grégoire appelle *curiosité*. Cependant, après avoir été adopté par la *divine nuit*, après être entré dans les ténèbres de la présence de Dieu, *dianoia* ne peut pas saisir quoi que ce soit dans un acte de compréhension. Ce n'est qu'après un processus de *aphairesis*, qui passe par l'abandon de toute compréhension conceptuelle, que l'Épouse rencontrera son Époux. Toutefois, cette rencontre, il est important de le noter, n'est pas réalisée par l'esprit (*noûs* ou *dianoia*), mais par la foi, la mariée entre dans l'obscurité divine par le *dianoia*, mais atteint l'union par la foi »²⁷⁴.

Nous partageons l'avis de Martin Laird et nous pouvons donc dire que la théologie apophatique trouve son accomplissement dans la saisie extatique de l'âme, c'est-à-dire l'ascension sans cesse vers la divinité transcendante. La théologie apophatique nysséenne a une dimension spirituelle qui va au-delà du langage et de la raison humaine, sans pour autant nier leur importance, leur rôle dans la saisie de Dieu. Pour cette raison, nous appelons apophatisme mystique cette approche nysséenne.

Pour finir, nous citons un texte de l'homélie III qui explique la conclusion de l'homélie VI concernant la connaissance de Dieu par la foi et par les vertus :

« Voici ce que le Verbe nous enseigne, je pense, ici : ce qu'est, selon son essence, celui qui transcende la constitution et l'organisation de l'univers, est inaccessible, intangible et insaisissable, mais à sa place nous avons sa bonne odeur distillée en nous dans la pureté de nos vertus, qui imite dans sa pureté ce qui est pur par nature (...) Celle qui explique aux amis de l'Époux : '*Mon nard donne son odeur*' (Cant. 1, 12), veut donc, je pense, nous faire comprendre spirituellement quelque chose de cet ordre²⁷⁵ ».

Ici encore il est bien clair que pour Grégoire le discours théologique envoie vers la présence de Dieu ineffable sans l'enfermer dans des concepts. Il nous conduit vers le salut en Christ par les vertus. C'est uniquement grâce à l'Incarnation de Jésus-Christ, l'Archétype de chaque être créé à l'image de Dieu, que l'union entre la nature humaine créée et l'infinité divine est possible. L'intuition essentielle de notre auteur consiste dans l'idée de présence

²⁷⁴ « This passage demonstrates rather clearly that *dianoia* not only can operate at the level of the intelligibles but also can arrive at the non-discursive level of the divine night, the darkness where God. Once again, we see that this ascent is negotiated by a certain quality of mind which Gregory calls 'curiosity'. However, having been embraced by the 'divine night', having entered the darkness of God's presence, *dianoia* cannot grasp anything in an act of comprehension. Only after a process of *aphairesis*, with all conceptual understanding abandoned, does the bride encounter her beloved. However, this encounter, it is important to note, is achieved not by the mind (whether *noûs* or *dianoia*) but by faith; the bride enters the divine darkness by means of *dianoia*, but attains union by means of faith », cf. M. LAIRD, *Gregory of Nyssa and the grasp of faith: union, knowledge and divine presence*, Oxford University Press, 2004, p. 53.

²⁷⁵ GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Homélie III sur la Cantique des Cantiques*, PG 44, 824C, dans *op. cit.*, p. 29.

de Dieu dans cette inconnaissance divine – exprimée par l’apophatisme mystique. Chez Grégoire de Nysse, on aperçoit d’une manière simultanée l’idée de la transcendance absolue de l’essence divine et l’idée de la présence de Dieu au fond du cœur. Il pousse vers l’infini le progrès spirituel de l’être créé limité sans compromettre la notion de la transcendance de l’essence divine.

En ce qui concerne plus particulièrement le problème de la connaissance de Dieu, l’originalité de Grégoire est d’avoir clairement distingué la connaissance de Dieu par ses énergies (y compris ses attributs) et l’incompréhensibilité de l’essence divine. Cela a été exprimé par la distinction entre le créé et l’incrédé – la distinction entre l’infinité de Dieu et la finitude de l’homme. Mais cette distinction est dépassée par l’union mystique à Dieu, cette montée spirituelle ayant décrite par l’apophatisme mystique. En fin de compte le grand apport de Grégoire de Nysse est d’avoir clairement affirmé le sens spirituel / mystique de la théologie apophatique.

2.4. Grégoire de Nazianze, chantre de la transcendance trinitaire

Grégoire de Nazianze « le Théologien » (330-390), né à Arianze, près de Nazianze, en Cappadoce, est, avec Basile de Césarée et Grégoire de Nysse, l’un des Pères Cappadociens qui ont donné à la théologie post-nicéenne une formulation systématique en réponse aux hérésies de leur époque. Sa théologie trinitaire, comme celle des autres Pères Cappadociens, s’est développée principalement à cause de la polémique avec Eunome. Son rôle au 2^e concile œcuménique (Constantinople 381) est bien connu, sa contribution étant déterminante pour établir la doctrine trinitaire et notamment la divinité du Saint Esprit (*Discours 31*) contre les pneumatomaques²⁷⁶.

²⁷⁶ Pour plus de détails concernant la vie, l’œuvre et la doctrine spirituelle de Grégoire de Nazianze, voir : T. SPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l’étude de la doctrine spirituelle*, Orientalia Christiana Analecta n°189, Rome, 1971 ; P. GALLAY, *La Vie de saint Grégoire de Nazianze*, Lyon, 1943 ; H. ALFEYEV, *Le Chantre de la Lumière : introduction à la spiritualité de saint Grégoire de Nazianze*, traduit du russe par Alexandre Siniakov, Cerf, 2006 et les articles : J. ROUSSE, *Grégoire de Nazianze (saint)*, dans *DSp*, VI, col. 932-971, F. VINEL, *Grégoire de Nazianze*, dans *DCT*, p. 607-608 et P. HADOT, « GRÉGOIRE DE NAZIANZE saint (330 env.-env. 390) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 15 mai 2013. URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gregoire-de-nazianze>.

En ce qui concerne son œuvre nous allons nous pencher sur les cinq *Discours théologiques* prononcés à Constantinople²⁷⁷, unanimement considérés comme l'expression achevée de sa théologie trinitaire.

Nos références renvoient à l'édition de Paul Gallay dans la collection Sources Chrétiennes. Nous nous attacherons principalement au 2^e discours théologique et en partie au 3^e, en essayant de mettre en lumière dans un premier temps sa théorie de noms divins (*Discours* 30) et dans un deuxième temps sa théologie apophatique et son apophasme mystique (*Discours* 28).

2.4.1. Ineffabilité de Dieu : théorie des noms divins dans le 4^e Discours théologique (30)

Grégoire de Nazianze ne nous propose pas une étude systématique de la doctrine des noms divins. Sur cette question, il répond tout au long de la 2^e partie du quatrième discours théologique (30) aux thèses eunomiennes qui invoquent une série des textes bibliques (Jn 14, 28 et Prov. 8, 28). Ainsi, Grégoire développe quelques aspects de la polémique sur les noms de Dieu contre son adversaire Eunome.

Dans le 4^e discours Grégoire s'engage à expliquer le double langage de l'Écriture au sujet du Jésus-Christ. Il y a une catégorie des noms divins qui parlent divinement du Fils de Dieu du point de vue de sa divinité (§ 17) et une autre catégorie qui le décrit avec des attributs humains (§ 18). Ce double langage témoigne de la réalité divino-humaine du Verbe Incarné. La plupart des mots employés par l'Écriture distinguent en Jésus-Christ ce qui est divin et ce qui se rapporte à l'économie du salut – à la révélation supranaturelle du Christ par son Incarnation. Ainsi, le nom divin « Celui qui est » désigne l'essence divine car c'est une définition donnée par Dieu²⁷⁸ et pour cette raison il convient le mieux à Dieu (§ 18). De même les mots Θεός et Κύριος se rapportent à l'essence divine²⁷⁹. Les autres noms divins, sont les appellations données par l'Écriture au Fils (§ 20) et expriment son économie.

²⁷⁷ Le 1^{er} discours théologique (27) dévoile une théologie spirituelle : toute théologie doit se fonder sur la foi qui est adoration, piété, contemplation. Le 2^e discours (28) a pour objet « la théologie » dans son sens littéraire – parler de Dieu. Le Dieu de sa théologie est le Dieu Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le 3^e discours théologique (29) traite de la Trinité tandis que le 4^e (30) continue la doctrine sur la divinité du Fils en examinant les objections scripturaires de son adversaire Eunome et en expliquant les noms divins attribués à Jésus-Christ. Enfin, le 5^e discours (31), le plus connu, est attribué à l'Esprit Saint.

²⁷⁸ Cf. Exode, 3, 14.

²⁷⁹ Pour plus de détails concernant ce sujet, voir H. ALFEYEV, *Le chantre de la lumière*, Cerf, Paris, 2006, p. 202-208 et p. 259-270.

Mais quelle est la portée des noms divins pour Grégoire, si l'on affirme la transcendance et l'infinité de la Trinité ? Pour répondre à cette question nous suivrons de près le texte :

Ἀρκτέον δὲ ἡμῖν ἐντεῦθεν. τὸ θεῖον ἀκατονόμαστον· καὶ τοῦτο δηλοῦσιν, οὐχ οἱ λογισμοὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἑβραίων οἱ σοφώτατοι καὶ παλαιότατοι, ὅσον εἰκάζειν ἔδοσαν. οἱ γὰρ χαρακτηῖσιν ἰδίους τὸ θεῖον τιμήσαντες, καὶ οὐδὲ γράμμασιν ἀνασχόμενοι τοῖς αὐτοῖς ἄλλο τι γράφεσθαι τῶν μετὰ θεὸν καὶ θεόν, ὡς δέον ἀκοινώνητον εἶναι καὶ μέχρι τούτου τὸ θεῖον τοῖς ἡμετέροις, πότε ἂν δέξαιντο λυομένη φωνῇ δηλοῦσθαι τὴν ἄλυτον φύσιν καὶ ἰδιάζουσιν; οὔτε γὰρ ἀέρα τις ἐπνευσεν ὅλον πώποτε, οὔτε οὐσίαν θεοῦ παντελῶς ἢ νοῦς κεχώρηκεν, ἢ φωνὴ περιέλαβεν. ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ αὐτὸν σκιαγραφοῦντες τὰ κατ' αὐτὸν, ἀμυδράν τινα καὶ ἀσθενῆ καὶ ἄλλην ἀπ' ἄλλου φαντασίαν συλλέγομεν²⁸⁰.

« Il nous faut commencer par ceci : la divinité ne peut être désignée par aucun nom. Cela, non seulement les raisonnements le démontrent, mais encore les plus sages et les plus anciens Hébreux nous ont donné de quoi le conjecturer. Tout en ayant pour honorer la divinité des caractères particulières, ils n'ont pas supporté de voir ces mêmes lettres écrites pour n'importe quel autre être après Dieu, et même pour désigner Dieu, car ils pensaient que la divinité devait être sans rapport – et jusqu'à ce point – avec ce qui est nôtre ; quand auraient-ils accepté qu'un mot sujet à se dissoudre désignât la nature qui ne se dissout pas et qui est à part ? Personne, en effet, n'a jamais respiré la totalité de l'air ; et la substance de Dieu, aucun esprit ne l'a conçue, aucun mot ne l'a embrassé entièrement, mais, d'après ce qui est autour de lui, nous nous faisons une esquisse de ce qui est en lui et nous composons une image à la fois obscure et faible, et diverse par ses divers éléments »²⁸¹.

Selon cet extrait, tous les noms divins sont approximatifs par rapport à la transcendance divine ineffable. Ils ne peuvent pas exprimer ce que Dieu est en lui-même (son essence). Les noms divins étant l'expression de la pensée humaine expriment d'une manière partielle le fait que Dieu existe et non pas comment il est en lui-même. Les noms divins révélés par l'Écriture représentent les attributs de la divinité *ad extra*. A ce titre Hilarion Alfeyev affirme : « Ni la transcendance sur laquelle insistaient les orthodoxes par opposition à Eunome, ni la simplicité, ni l'éternité, ni aucun autre terme ne peuvent épuiser *Celui qui est* en dehors des catégories de temps, de lieu, de parole de raison »²⁸². Autrement dit, tout discours, y compris toute connaissance de Dieu, atteint ses limites par rapport à la transcendance de la Trinité.

Pourtant, à la fin du discours, Grégoire donne un sens doxologique²⁸³ aux noms divins qui ne sont pas uniquement le fruit de la raison humaine limitée, mais aussi le fruit de

²⁸⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, 30, § 17, 1-13, p. 260-262.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 261-263.

²⁸² H. ALFEYEV, *op. cit.*, p. 206.

²⁸³ L'expression sera analysée en détail dans la 2^e partie de la thèse qui explicitera la dimension liturgique du nom divin dionysien.

la révélation divine qui expriment la manifestation du Verbe dans le monde. Les noms divins révélés par l'Écriture ont une portée mystique-liturgique et ils doivent être traités d'une manière divine – nous faire ressembler à Dieu. On peut tout aussi bien dire que Grégoire par sa théorie des noms divins nous appelle à une connaissance par la foi :

« Voilà les appellations du Fils. Dirige ta marche à travers elles : d'une manière divine à travers celles qui sont élevées, et d'une manière compatissante à travers celles qui sont de l'ordre corporel ; ou plutôt, d'une manière entièrement divine, afin de devenir Dieu en montant d'ici-bas par celui qui, pour nous, est descendu d'en haut. Observe cela par-dessus tout et avant tout, et tu n'en viendras pas à vaciller à propos des noms plus élevés ou plus humbles »²⁸⁴.

Ainsi, les noms divins doivent être traités de « manière divine ». Ils désignent une célébration divine, un « langage priant » qui dirige la vie de l'homme vers Dieu par la montée spirituelle de l'échelle des attributs divins.

2.4.2. « Comprendre Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible (28, § 4) » : théologie apophasique dans le 2^e discours théologique (28)

Comme nous l'avons déjà affirmé dans la section précédente, l'objet de notre discours est la théologie dans le sens propre du terme – discours de Dieu. Dès le début, l'auteur précise son ontologie trinitaire : « Plaçons en tête de ce discours le Père, le Fils et l'Esprit Saint qui en sont le sujet²⁸⁵ ». Ainsi, à ses yeux, l'objet de tout discours théologique doit faire référence à la sainte Trinité.

Quant à la place de la théologie apophasique dans le 2^e discours théologique, il faut noter que Grégoire parle assez peu de la négation. Pour cette raison il est difficile d'interpréter sa pensée à ce sujet. Cependant nous avons choisi trois extraits qui nous donnent quelques détails sur la place et le rôle de la négation dans le discours grégorien. Un premier texte du discours 28 affirme la transcendance absolue de la Trinité :

« Au contraire, exprimer Dieu, c'est impossible, à mon avis, et le comprendre, c'est plus impossible. Car ce que l'on a compris, la parole peut l'expliquer, sans doute, sinon d'une façon suffisante, du moins obscurément, à celui qui n'a pas des oreilles totalement endommagées et une intelligence entièrement défectueuse. D'ailleurs, saisir par la pensée une telle réalité, c'est absolument impossible et irréalisable non seulement pour ceux qui croupissent dans l'indolence et qui s'inclinent vers la terre, mais même pour ceux qui ont le plus d'élévation et d'amour de Dieu »²⁸⁶.

²⁸⁴ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, 30, § 21, p. 275.

²⁸⁵ Id., *Discours théologiques*, 28, § 1, p. 101.

²⁸⁶ *Ibidem*, 28, § 4, p. 109.

Ce passage nous conduit à considérer que Grégoire développe dans un premier temps un apophatisme radical : la raison humaine ne peut pas comprendre l'essence divine mais uniquement la manifestation de Dieu dans la création. Un peu plus loin, dans le paragraphe 9, l'auteur continue son discours sur l'essence divine. Par une énumération des noms négatifs il rejette tous les anthropomorphismes attribués à Dieu. Ainsi Dieu ne peut pas être corporel, visible ou matériel :

Οὕτω μὲν οὖν οὐ **σῶμα** ἡμῖν ὁ θεός [...]. Λείπεται δὴ **ἄσώματον** ὑπολαμβάνειν. Ἀλλ' εἰ **ἄσώματον**, οὕτω μὲν οὐδὲ τοῦτο τῆς οὐσίας παραστατικόν τε καὶ περιεκτικόν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ **ἀγέννητον, καὶ τὸ ἀναρχον, καὶ τὸ ἀναλλοίωτον, καὶ τὸ ἄφθαρτον**, καὶ ὅσα περὶ θεοῦ ἢ περὶ θεὸν εἶναι λέγεται²⁸⁷.

« Ainsi, pour nous Dieu n'est pas un corps [...]. Il reste donc à admettre qu'il est **incorporel**. Mais, s'il est incorporel, cela ne fait pas encore comprendre et saisir sa substance, non plus, de même, que les mots « **inengendré** », « **sans principe** », « **immuable** », « **incorruptible** », et tout ce qui est dit être au sujet de Dieu ou autour de Dieu »²⁸⁸.

Cette énumération des noms composés avec ἀ- privatif représente une esquisse de la négation selon Grégoire de Nazianze : ces noms énoncent ce que Dieu ne peut pas être et n'expriment pas ce que Dieu est en lui-même ; par conséquent l'apophasis ne peut pas exprimer l'essence divine. Aucun concept ne peut définir l'existence trinitaire en elle-même.

Dans le dernier texte, Grégoire continue sa démarche au sujet de la négation tout en précisant la complémentarité de la théologie affirmative par rapport à la théologie apophatique :

« De même ici, on ne s'arrêtera pas à dire ce qu'il n'est pas, quand on fait une recherche indiscrète sur la nature de « Celui qui est » (Ex. 3, 14) ; on doit, après avoir dit ce qu'il n'est pas, dire aussi ce qu'il est, d'autant qu'il est plus facile de saisir un objet quelconque que d'exclure un à tous les éléments, pour faire saisir l'objet auquel on pense, en commençant par enlever ce qu'il n'est pas, puis en établissant ce qu'il est [...]. Il est bien plus facile et bien plus court de partir de ce qu'est un être et de faire voir tout ce qu'il n'est pas, que de commencer **par enlever** (ἐκ τοῦ ἀνελεῖν) ce qu'il n'est pas et de montrer ce qu'il est »²⁸⁹.

L'auteur nous propose ainsi une hiérarchie des voies de connaissance. D'abord nous constatons à partir de la création ce que Dieu est (théologie affirmative des attributs divins) et ensuite nous nions les anthropomorphismes qui n'appartiennent pas à l'essence divine. On peut cependant pousser plus loin la réflexion et dire que pour Grégoire la théologie apophatique (dire ce qu'il n'est pas) exprime mieux la transcendance divine. De plus, on doit souligner la complémentarité de la théologie affirmative avec l'apophatique dans cette

²⁸⁷ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, 28, § 9, p. 116-118.

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 117-119.

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 119-121.

dialectique, car sans la théologie de la révélation (cataphatique) on ne peut arriver à la théologie apophatique. En fin de compte la voie affirmative rend possible la voie négative.

Est-ce que l'apophatisme radical est le dernier mot de Grégoire au sujet de la connaissance de Dieu ? Comme ses contemporains Cappadociens, il décrit la contemplation et l'expérience du mystère de l'existence divine, et de cette façon il met en évidence le sens mystique de la théologie.

La transcendance divine entraîne un dépassement du sensible et de l'intelligible. L'accent mystique de sa théologie se traduit par la contemplation (θεωρία) de la création qui témoigne de l'infinité divine. Nous n'utilisons plus une démarche rationnelle, mais plutôt une contemplation du mystère trinitaire – au-delà de tout discours et de toute connaissance rationnelle. Ainsi, la contemplation exige un dépassement continu du monde visible :

« Que dis-tu ? Allons-nous arrêter là ce discours en nous limitant à la matière et aux choses visibles ? Ou bien, puisque ce discours sait que la tente de Moïse est l'antitype de tout l'univers, je veux dire de l'ensemble des 'choses visibles et invisibles' (Job 38, 31), faut-il que nous franchissions le premier voile (Hebr. 9, 24) *et que, dépassant la sensation (καὶ ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν)*, ce soit vers le Saint (Col. 1, 16) que nous nous penchions pour regarder (Jn. 20, 21) – c'est-à-dire vers la nature spirituelle et supracéleste ? Nous ne pouvons, elle non plus, la voir d'une manière incorporelle, même si elle est incorporelle »²⁹⁰.

Et la θεωρία exige également un dépassement de soi-même :

« Je courais pour atteindre Dieu ; j'avais ainsi gravi la montagne, j'avais pénétré dans la nuée en me mettant intérieurement loin de la matière et des choses matérielles et en me concentrant en moi-même autant qu'il est possible [...]. Et en me penchant un peu j'ai vu non pas la nature première et sans mélange, connue d'elle-même – je veux dire de la Trinité – et tout ce qui en demeure derrière le premier voile et se trouve couvert par les Chérubins, mais seulement ce qui est à l'extrémité et arrive jusqu'à nous. C'est, autant que je sache, la grandeur de Dieu dans les créatures et dans les choses produites et gouvernées par lui ou, comme l'appelle David, sa 'magnificence' (Ps. 8, 2) »²⁹¹.

Ces passages situent encore la contemplation (θεωρία) dans un contexte plus intellectuel que mystique. Il emploie l'image de la montée de Moïse sur le mont Sinaï dans un sens allégorique (spirituelle) pour mettre en lumière la contemplation du mystère trinitaire au-delà de tout discours et de toute connaissance²⁹². On note aussi l'emploi de l'image de la « nuée ténébreuse » en tant que symbole de la ténèbre mystique où on saisit la présence de Dieu par l'inconnaissance. La nuée mystique représente le voile mystérieux où se fait connaître la présence divine.

²⁹⁰ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, 28, § 31, SC 250, p. 171.

²⁹¹ Id., *Discours théologiques*, 28, § 3, p. 107.

²⁹² Pour plus de détails, voir *Discours théologiques*, 28, § 2, p. 105.

L'apophatisme du Grégoire le « Théologien » prend donc une connotation spirituelle que nous appelons apophatisme mystique. Cette approche se dévoile comme une voie de rencontre avec Dieu au-delà des réalités terrestres. Il est soucieux de défendre la consubstantialité de l'essence trinitaire tout en exprimant les relations intra-trinitaires du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Lorsqu'il parle de l'incompréhensibilité de l'essence divine, il emploie un langage négatif, comme nous l'avons vu dans les textes cités, sans pour autant élaborer une théorie de l'apophasie.

2.5. La théologie apophasique dans les homélies

Sur l'incompréhensibilité de Dieu de Jean Chrysostome

Jean Chrysostome (350 – env. 407), né à Antioche dans un milieu aristocratique, est ordonné prêtre en 386 à Antioche. Grâce à son talent d'orateur (surnommé « Bouche d'or ») il est élu évêque de Constantinople en 398. Pendant son épiscopat il entra en conflit avec l'impératrice Eudoxie, c'est pourquoi il sera déposé en 403. Jean Chrysostome meurt en exil en 407²⁹³. Son éloquence, l'authenticité de sa pensée, lui ont valu d'être considéré comme l'orateur chrétien par excellence et le réformateur des mœurs du IV^e siècle.

Quant à son œuvre, nous nous arrêtons sur les homélies prononcées contre les anoméens au sujet de la possibilité de connaître l'essence de Dieu. Ces homélies ont été prononcées à deux reprises : la première partie a été prononcée à Antioche vers 386-387, et une deuxième partie à Constantinople, vers 397. Nous nous occuperons des cinq premières homélies prononcées à Antioche.

Jean Chrysostome lui aussi est affronté à l'hérésie d'Eunome et doit aborder les questions de la transcendance de Dieu et de la possibilité de connaître l'essence divine. La réaction anti-eunomienne ou anti-anoméenne a suscité, comme nous avons vu dans les chapitres précédents, des écrits patristiques qui essaient d'approfondir le mystère trinitaire. Contrairement aux Pères Cappadociens qui s'adressent aux théologiens, Jean Chrysostome, en reprenant les points centraux de la doctrine de ses contemporains, s'adresse aux chrétiens d'Antioche dont la foi est menacée en raison de la théorie « hérétique ». À ce sujet, le Père Daniélou affirme : « En outre, moins mystique que Grégoire de Nysse, il n'aborde pas le

²⁹³ Pour plus de détails, voir J.-M. SALAMITO, « Jean Chrysostome », dans *DCT*, p. 710-711 et A. WENGER, « Jean Chrysostome (saint) », dans *DSp*, t. VIII, col. 331-355.

problème de la transcendance de Dieu au niveau de l'expérience des mystiques, mais au plan du sens religieux commun. C'est là ce qui fait le prix de nos homélies. Nul mieux que Chrysostome ne nous donne le sentiment de cette crainte sacrée dans laquelle la présence du Dieu transcendant jette l'âme. Son influence à cet égard sera à chercher, non chez les mystiques, mais dans la liturgie orientale, où cet esprit de vénération et d'adoration sera si développé »²⁹⁴.

Dans ce dernier chapitre, nous allons d'abord présenter brièvement le contenu et la doctrine des cinq premières homélies. Ensuite, nous allons analyser les formes d'expression de la théologie apophatique dans la première homélie et, pour terminer, nous mettrons en évidence le langage apophatique et sa portée chez Jean Chrysostome.

2.5.1. *Les cinq Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu : bref aperçu*

En peu de mots, les cinq homélies sur l'essence divine exposent la doctrine chrétienne concernant le mystère de la Trinité à la lumière de la foi. Jean Chrysostome ne développe pas un traité théologique ou philosophique, mais l'œuvre pastorale à l'intention de sa communauté des fidèles d'Antioche constitue un dossier contre les anoméens.

Ainsi, la première homélie souligne les limites de l'intelligence humaine et son incapacité à connaître l'essence de Dieu. Dans ce sens, Dieu est incompréhensible. Ce thème central sera développé tout au long des homélies. La deuxième homélie est une longue exhortation à la foi qui continue la démarche de la première en précisant l'impuissance de l'homme devant la transcendance divine. Puis la troisième homélie qui complète la première au sujet de la connaissance de l'essence de Dieu : l'impossibilité de connaître l'essence divine s'étend également aux anges. Les deux dernières homélies expliquent l'égalité des personnes de la Sainte Trinité et enfin que la connaissance de l'essence divine est réservée au Fils (4^e homélie) et à l'Esprit-Saint (5^e homélie)²⁹⁵.

²⁹⁴ Cf. J. DANIÉLOU, « Introduction. II L'incompréhensibilité de Dieu », dans JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, tome I, (homélies I-V), traduction de R. Flacelière, Cerf, 1970 (2^e édition), p. 17.

²⁹⁵ Pour plusieurs détails, voir E. AMAND DE MENDIETA, « L'incompréhensibilité de l'essence divine d'après Jean Chrysostome », dans *Συμπόσιον : studies on Saint John Chrysostom*, Vlatadon, nr. 18, p. 23-39 ; J. DANIÉLOU, *art. cit.*, p. 62 ; M. FÉDOU, *La voie du Christ (II) : développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIe s.)*, Cerf, Paris, 2013, p. 295.

Les anoméens sont désignés à plusieurs reprises par le terme : hérétique (αἰρετικός : I, 278, III, 117 et IV, 97). De plus, la doctrine de ses adversaires est nommée « folie », un terme fréquemment utilisé dans la polémique contre les hérétiques. Il insiste sur la folie des anoméens tout au long des homélies²⁹⁶ ; par cette expression nous découvrons un style assez intransigent par rapport à ses adversaires, l'auteur mettant en antithèse la majesté / la transcendance divine et la folie des anoméens qui prétendent connaître l'essence de Dieu.

En ce qui concerne les thèmes constants développés dans nos homélies, l'auteur insiste sur la grandeur / transcendance divine, sur l'incompréhensibilité de l'essence divine et les limites de la connaissance humaine. Dans ce contexte, la plus haute connaissance de Dieu est de se rendre compte qu'il est incompréhensible. Tel est le trait de l'apophatisme de nos homélies que nous essayerons de justifier en suivant de près le texte de la première homélie dans lequel on trouve magistralement développé le thème de la connaissance de l'essence divine et des limites de cette connaissance.

2.5.2. *Que ses jugements sont insondables / Nous connaissons en partie : théologie apophatique dans la première Homélie*

La première homélie réfute ce qu'il présente comme la thèse principale d'Eunome : l'idée que l'homme puisse avoir une connaissance complète de l'essence de Dieu. Dans un style polémique, Jean Chrysostome oppose à la thèse de son adversaire que l'essence de Dieu transcende les possibilités de connaissance de l'homme. Ainsi la première homélie commence avec une affirmation nette de la transcendance divine. Nos références renvoient à la deuxième édition des homélies *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, dans la traduction de Robert Flacelière. Voici notre premier extrait :

Ἵτι μὲν γὰρ πανταχοῦ ἔστιν ὁ Θεὸς οἶδα καὶ ὅτι ὅλως ἔστι πανταχοῦ· τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα. Ἵτι ἀναρχὸς ἔστι καὶ αἰδίος οἶδα· τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα. Οὐ γὰρ δέχεται λογισμὸς εἰδέναι πῶς οἶόν τε οὐσίαν εἶναι, μήτε παρ' ἑαυτῆς μήτε παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσαν. Οἶδα ὅτι Υἱὸν ἐγέννησεν, τὸ δὲ πῶς ἀγνοῶ· οἶδα ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐξ αὐτοῦ, τὸ δὲ πῶς ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἐπίσταμαι. [Βρώματα ἐσθίω, τὸ δὲ πῶς μερίζονται εἰς φλέγμα, εἰς αἷμα, εἰς χυμὸν, εἰς χολήν, ἀγνοῶ. Ταῦτα ἅπερ βλέπομεν καθ' ἑκάστην ἡμέραν ἐσθίοντες ἀγνοοῦμεν, καὶ τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ πολυπραγμονοῦμεν;]²⁹⁷.

« Ainsi, que Dieu soit partout et qu'il soit tout entier partout, je le sais ; mais comment ? **Je l'ignore.** Qu'il n'y ait en lui ni commencement, ni fin, je le sais ; mais comment ? **Je l'ignore.** Car la raison ne peut comprendre comment il est possible à une essence

²⁹⁶ Voir *Homélie I* (μανία) : 188, 190, 197, 233, 278 ; II : 161, 189, 374, 485, 489 ; III : 63, 351 ; IV : 38, 324 ; V : 117, 336, 406, 425, 527.

²⁹⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Homélie I, 157-167, p. 110-112.

d'exister sans recevoir l'être **ni** d'elle-même **ni** d'un autre principe. Je sais qu'il a engendré un Fils, mais comment ? **Je l'ignore**. Je sais que l'Esprit sort de lui, mais comment en sort-il ? **Je ne le sais pas**. (J'absorbe des aliments, mais comment se différencient-ils pour devenir de l'humeur, du sang, de la lymphe, de la bile ? **Je l'ignore**. Ainsi, cela même que nous voyons et mangeons tous les jours, **nous l'ignorons**, et nous nous mêlons de connaître l'essence de Dieu »²⁹⁸.

On découvre la vigueur du style de cette homélie dans laquelle l'auteur exprime l'orthodoxie du dogme trinitaire tout en soulignant l'impossibilité de connaître l'essence de Dieu en elle-même. Nous avons mis en gras sept négations qui expriment les limites de la connaissance de l'homme : un emploi du verbe ἐπίσταμαι (précédé de la négation), deux occurrences du verbe οἶδα (avec une négation) et quatre emplois d'un verbe composé avec ἀ- privatif - ἀγνοέω. L'existence intra-trinitaire échappe complètement à notre connaissance.

Un autre trait de la démarche chrysostomienne est la fréquence des références bibliques. Jean Chrysostome, comme les Pères Cappadociens, fonde sa théologie apophatique sur la Sainte Écriture²⁹⁹. A trois reprises³⁰⁰ la révélation biblique témoigne de l'inconnaissance de l'essence divine et même de la manifestation de Dieu dans la création. Dans la perspective de notre recherche, nous nous en tenons à un seul texte :

Ὡ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως Θεοῦ, ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ» (Romains 11, 33). Οὐκ εἶπεν· ἀκατάληπτα, ἀλλ' «**ἀνεξερεύνητα**». Εἰ δὲ ἐρευνηθῆναι οὐ δύναται, πολλῶ μᾶλλον καταληφθῆναι ἀδύνατον. «Καὶ **ἀνεξιχνίαστοι** αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ» (Romains 11, 33). Αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ **ἀνεξιχνίαστοι** καὶ αὐτὸς καταληπτὸς ; εἰπέ μοι. Καὶ τί λέγω περὶ τῶν ὁδῶν; τὰ ἐπαθλα τὰ ἀποκείμενα ἡμῖν **ἀκατάληπτα**· «Ὁφθαλμὸς γὰρ αὐτὰ οὐκ εἶδεν, οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὐδὲ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη ἃ ἠτοίμασεν ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν» (1 Co. 2, 9). Καὶ ἡ δωρεὰ αὐτοῦ **ἀνεκδιήγητος**· «Χάρις γὰρ τῷ Θεῷ, φησίν, ἐπὶ τῇ **ἀνεκδιηγήτῳ** αὐτοῦ δωρεᾷ» (2Co. 9, 15), καὶ «εἰρήνη αὐτοῦ **ὑπερέχει πάντα νοῦν** (Phil. 4, 7)³⁰¹.

« [(Paul) fait aussitôt un bond en arrière et pousse un grand cri en disant] : *O abîme de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables* (Romains 11, 33) ! Il ne dit pas incompréhensibles mais insondables. S'il est impossible de le sonder, il l'est bien davantage encore de les comprendre. *Et l'on ne peut découvrir les traces de ses voies* (Romains 11, 33). Ses voies ne peuvent être découvertes et il serait lui-même compréhensible ? Réponds-moi. Et que dis-je, ses voies ? Les récompenses qu'il nous réserve sont aussi **incompréhensibles**. Car *l'œil de l'homme n'a pas vu, son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas senti monter jusqu'à lui ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment* (1 Co. 2, 9). Bien plus, le don qu'il fait est **inexprimable** : *Grâces soient rendues à Dieu, dit-il, pour le don*

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 111-113.

²⁹⁹ Pour plus de détails, voir l'article de G. BADY, « Les corpus et livres bibliques les plus cités chez Jean Chrysostome et les trois Cappadociens », dans BIBLINDEX, source web: <http://biblindex.hypotheses.org/1339> consulté le 20 juin 2013.

³⁰⁰ Voir Homélie I : 198-218, p. 117-119 (Jean Chrysostome cite souvent le Psaume 138) ; 258-27, p. 123-125 (l'auteur cite souvent les épîtres pauliennes) et 306-320, p. 127-129 (Dieu transcende même la connaissance des vertus céleste, selon Isaïe, 6).

³⁰¹ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Homélie I, 258-271, p. 122-124.

inexprimable qu'il nous fait (2 Co. 9, 15), et sa paix dépasse toute intelligence (Phil. 4, 7) »³⁰².

Dans ce passage on note la source biblique paulinienne de sa théologie apophatique. La citation centrale de notre texte est celle de Romains 11, 33 – les jugements divins sont insondables. Nous remarquons l'attention spéciale accordée au texte paulinien. Son raisonnement s'appuie sur la révélation biblique, notre texte comptant cinq citations bibliques qui expliquent le verset central (Rom. 11, 33). Jean Chrysostome prouve dans un passage assez développé que pour l'Apôtre Paul la connaissance de Dieu est partielle et jamais complète. Au niveau du langage notons l'emploi des trois attributs négatifs : ἀνεξερεύνητος (insondable), ἀκατάληπτος (incompréhensible) et ἀνεκδιήγητος (ineffable/inexprimable), deux d'entre eux étant d'origine biblique. Le lexique apophatique exprime d'emblée la transcendance de l'essence divine et de l'immanence divine. Par l'emploi des noms négatifs bibliques, Jean Chrysostome affirme clairement et avec autorité la transcendance radicale de Dieu qui s'oppose à la doctrine des anoméens.

Pour terminer, nous exposons le passage final de la première homélie qui fait le point sur l'incompréhensibilité de l'essence divine et les limites de l'intelligence de l'être créé :

Ἐκ μέρους δὲ εἶπεν, οὐχ ὅτι τὸ μὲν αὐτοῦ τῆς οὐσίας γινώσκει, τὸ δὲ ἀγνοεῖ – ἀπλοῦς γὰρ ὁ Θεός –, ἀλλ' ἐπειδὴ ὅτι μὲν ἔστι Θεὸς οἶδε, τὸ δὲ, **τί τὴν οὐσίαν ἔστιν, ἀγνοεῖ**· ὅτι μὲν σοφός ἐστιν ἐπίσταται, τὸ δὲ πόσον ἐστὶ σοφός, **ἀγνοεῖ**· ὅτι μὲν μέγας οὐκ ἀγνοεῖ, τὸ δὲ πῶς ἢ τίς ἢ μεγαλωσύνη αὐτοῦ, τοῦτο **οὐκ οἶδεν**· ὅτι πανταχοῦ πάρεστιν ἐπίσταται, τὸ δὲ πῶς **οὐκ ἐπίσταται**· ὅτι προνοεῖ καὶ συνέχει τὰ πάντα καὶ συγκρατεῖ μετ' ἀκριβείας, **οὐκ ἀγνοεῖ**, τὸν δὲ τρόπον καθ' ὃν ταῦτα ποιεῖ ἀγνοεῖ. Διὰ τοῦτο ἔλεγεν· Ἐκ μέρους γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν³⁰³.

« Et il dit *en partie*, non pas qu'il connaisse telle part de l'essence divine et non telle autre – car Dieu est simple –, mais parce que, tout en sachant que Dieu existe, **il ignore quel il est dans son essence** ; tout en sachant qu'il est sage, il ignore quelle est l'étendue de cette sagesse ; tout en n'ignorant pas qu'il est grand, il ne connaît pas qu'il est grand, il ne connaît ni le comment ni la nature de cette grandeur ; tout en sachant qu'il est présent partout, il ne saisit pas comment cela peut se faire ; tout en n'ignorant pas qu'il prévoit, soutient et gouverne tout dans le moindre détail, il ignore la manière dont il le fait. Voilà pourquoi il disait : *Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie* »³⁰⁴.

Le passage résume d'une manière exhaustive le point de vue concernant l'incompréhensibilité de l'essence divine et la possibilité de l'être créé de la connaître et d'en parler. En bref, l'auteur explique un passage biblique central, en occurrence le verset de 1 Corinthiens, 13, 9, et dans son herméneutique procède à l'énumération de noms négatifs et

³⁰² *Ibidem*, p. 123-125.

³⁰³ *Ibidem*, Homélie I, 291-301, p. 126.

³⁰⁴ *Ibidem*, 291-301, p. 127.

de verbes négatifs qui mettent en évidence les limites de notre intelligence – « Nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie ». On retrouve également plusieurs emplois successifs du verbe négatif - ἀγνοέω. Notons l’emploi du verbe ὑπερέχω (dépasser, transcender) à côté des attributs négatifs qui exprime la portée transcendante de l’apophasis.

2.5.3. La portée de l’apophasis chez Jean Chrysostome

Au niveau des vocables, Jean Chrysostome emploie un riche répertoire de noms négatifs composés avec un ἀ- privatif. La plupart des mots négatifs sont empruntés au Nouveau Testament : ἀόρατος – invisible (III, 54, cf. *Rom.* 1, 20), ἄρρητος – indicible (IV, 61, cf. *2 Co.* 12, 4), ἀνεξιχνίαστος – impossible à découvrir (I, 264 et 273, cf. *Job* 5, 9 et *Rom.* 11, 33), ἀνεκδιήγητος – inénarrable (I, 274, cf. *2 Co.* 9, 15), ἀνεξερεύνητος – insondable (I, 261, cf. *Rom.* 11, 33), ἀπρόσιτος – inaccessible (III, 124, cf. *1 Tim.* 6, 16). Certains mots sont hérités de la philosophie grecque, notamment de Philon de l’Alexandrie : ἀπερινόητος – inconcevable (IV, 37, cf. *Fug.* 141), ἀπερίγραπτος – impossible à circonscrire, (III, 171, cf. *Sacrif.* 59), ἀσχημάτιστος – impossible à figurer (IV, 186, *Fug.* 8), ἀθέατος – impossible à contempler (II, 147 ; cf. *Ebr.* 135) et le mot ἄφατος – ineffable (V, 505) qui vient du néoplatonisme³⁰⁵. Nous pouvons également rappeler les mots qui indiquent la transcendance, comme le verbe ὑπερέχω - transcender (I, 273, V, 249), ὑπεροχή – excellence (I, 123, II, 297, IV, 38) et ὑπερβαίνω – surpasser (II, 192, III, 55, V, 11). L’expression négative la plus fréquente est ἀκατάληπτος – incompréhensible³⁰⁶.

Jean Chrysostome, comme les Pères Cappadociens, n’est pas un théoricien de la négation ou de l’apophasis. Néanmoins, dans la troisième homélie nous trouvons une série de quatre attributs négatifs qui ont une portée complètement nouvelle, que nous appelons doxologique. Voici le texte :

Καλῶμεν τοίνυν αὐτὸν **τὸν ἀνεκφραστον, τὸν ἀπερινόητον** Θεόν, **τὸν ἀόρατον, τὸν ἀκατάληπτον**, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, **τὸν ὑπερβαίνοντα** θνητῆς διανοίας κατάληψιν, **τὸν ἀνεξιχνίαστον** ἀγγέλοις, **τὸν ἀθέατον** τοῖς Σεραφίμ, **τὸν ἀκατανόητον** τοῖς Χερουβίμ, **τὸν ἀόρατον** ἀρχαῖς, ἐξουσίαις, δυνάμεσι καὶ ἀπλῶς πάση τῇ κτίσει, ὑπὸ δὲ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μόνου γνωριζόμενον³⁰⁷.

³⁰⁵ Cf. J. DANIELLOU, « Introduction. II L’incompréhensibilité de Dieu », p. 17.

³⁰⁶ Le terme revient à plusieurs reprises dans nos homélies : (I, 216, 229, 231, 261, 266, 276, 283 ; II : 147 ; III : 54, 61, 66, 71, 123, 124, 125, 126, 129, 135, 182, 187 ; IV : 1, 62, 65, 66, 67, 309 ; V, 28). On la retrouve dans chaque homélie.

³⁰⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l’incompréhensibilité de Dieu*, Homélie III, 53-59, p. 190.

« Invoquons-le donc comme le Dieu **inexprimable, inconcevable, invisible et incompréhensible** ; avouons qu'il surpasse la force de toute langue humaine, qu'il échappe aux prises de toute intelligence mortelle, que les anges **ne peuvent le déceler, ni** les Séraphins le **contempler, ni** les Chérubins le **comprendre**, car il est **invisible et incompréhensible** aux Principautés, aux Puissances, aux Vertus célestes et à toutes les créatures sans exception ; seuls le Fils et l'Esprit le connaissent »³⁰⁸.

Force est de remarquer que les quatre attributs négatifs sont restés jusqu'aujourd'hui dans la liturgie eucharistique orientale dite de Jean Chrysostome dans le même ordre. Voici le début du canon eucharistique : « Il est digne et juste de Te chanter, de Te bénir, de Te louer, de Te rendre grâce, de T'adorer partout où s'étend Ta souveraineté. Car Tu es un Dieu *inexprimable, incompréhensible, invisible, insaisissable*, Être éternel, toujours le même, Toi, ton Fils Unique et ton Esprit-Saint »³⁰⁹. Nous donnons la liste des attributs négatifs employés dans le paragraphe cité : i) d'abord les quatre adjectifs communs : ἀνεκφραστος – inexprimable, ἀπερινόητος – inconcevable, ἀόρατος – invisible, ἀκατάληπτος – incompréhensible ; ii) les autres attributs négatifs employés : ἀνεξιχνίαστος – impossible à découvrir / déceler, ἀθέατος – invisible, ἀκατανόητος – inconcevable et de nouveau ἀόρατος. Toutes ces appellations négatives ont une portée transcendante ; la négation n'a pas un sens en elle-même, au contraire elle nous invite à dépasser tout langage et toute connaissance humaine (τὸν ὑπερβαίνοντα θνητῆς διανοίας).

Dans les deux textes nous sommes dans un contexte liturgique : le premier dans une homélie est une invocation au Dieu ineffable qui échappe même aux vertus célestes, et le deuxième représente la prière eucharistique qui loue la transcendance de l'essence divine. Seuls le Fils et l'Esprit connaissent, en raison de leur égalité avec le Dieu Père, l'essence divine, parce qu'ils y ont part et sont consubstantiels au Père. Nous suggérons une hypothèse. La ressemblance de deux textes, leur contexte similaire est pour nous un indice en ce qui concerne la portée et le sens du langage apophatique chez Jean Chrysostome. Sa théologie apophatique prend le sens d'une louange - d'une prière eucharistique. Ainsi, le langage apophatique n'a pas un sens privatif mais plutôt un sens doxologique. On peut tout aussi bien dire que cette théologie apophatique-doxologique nous appelle à la prière, à la louange de la majesté divine. Et cette prière / louange en se situant au-delà de toute démarche cognitive, étant consciente en même temps de la transcendance divine et des réalités de la foi, nous appelle à l'adoration de Dieu.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 191.

³⁰⁹ DAMASKINOS de Suisse (Métropolitain), *La divine liturgie de Saint Jean Chrysostome*, introduction et commentaires de l'Archimandrite Vasilios Karayannis, texte français de la divine liturgie du Pr. B. BOBRINSKOY, Tertios, Grèce, 1986, p. 126.

En bref, nous considérons que l'apophatisme chez Jean Chrysostome se traduit ainsi : connaître réellement Dieu c'est le connaître par l'inconnaissance en raison de sa transcendance radicale. La transcendance divine nous offre une connaissance d'un autre type – connaître par l'incompréhensibilité même. De ce point de vue Daniélou ajoute : « La vraie gnose est *l'agnôsia* – la seule vraie connaissance du Dieu inconnaissable. Car si Dieu est incompréhensible, c'est la reconnaissance de son incompréhensibilité qui est la seule manière de le comprendre. Philon le premier avait formulé cet adage essentiel de la théologie négative. Chrysostome le reprend après Grégoire de Nysse. Par eux cette doctrine deviendra fondamentale dans l'Église orientale. Par le Pseudo-Denys, elle passera en Occident. Elle apparaît comme la condition nécessaire pour maintenir, dans l'exercice de la théologie, les droits du mystère et pour empêcher l'esprit humain d'adorer ses propres concepts »³¹⁰. L'incompréhensibilité n'a pas un sens en elle-même ; le nom divin n'a pas pour fonction de renfermer Dieu dans les concepts humains mais plutôt de nous ramener vers Lui, vers son existence. Alors, l'incompréhensibilité est un appel à l'invocation du nom divin, à la prière, à l'invocation et à la vénération de Dieu. Pour cette raison, en fin de compte, nous estimons que la théologie apophatique chez Jean Chrysostome a une portée à la fois doxologique et liturgique que nous appelons apophatisme doxologique.

Notre conclusion pour cette première partie est que la théologie négative se dévoilait bien avant Pseudo-Denys l'Aréopagite comme un instrument de connaissance, comme une réflexion qui met en œuvre un lexique et une pensée appropriés pour définir la transcendance de Dieu. En comparant la théologie négative des néoplatoniciens et ce que nous avons appelé théologie apophatique chrétienne, on remarque la transcendance absolue de l'Un dans l'approche philosophique. L'abîme qui sépare l'Un Ineffable de l'être sensible ou le Dieu Créateur de l'homme, dans le contexte chrétien, est dépassé par la théologie de l'Incarnation. Le même Dieu Créateur inconnaissable en lui-même se laisse rencontrer par l'expérience mystique de la foi, par l'amour et la vie sacramentelle de l'Église. Ainsi, la théologie apophatique se révèle comme un exercice spirituel qui nous renvoie au-delà de tout concept, car Dieu ne peut pas être enfermé dans des concepts. Cette « attitude » apophatique-mystique nous achemine vers la divinisation de l'âme – le but de la théologie patristique qui ne sépare

³¹⁰ Cf. J. DANIELLOU, « Introduction. II L'incompréhensibilité de Dieu », p. 27.

jamais la théologie en tant que discours de la théologie en tant que prière sacramentelle (expérience de la présence de Dieu). Sur ce point, citons un passage de Jean-Luc Marion qui conclut ainsi sa théorie au sujet de la théologie négative : « Avec la question des noms de Dieu, il ne s'agit donc jamais de fixer un nom à Dieu, ni de lui opposer un « non ». « Nom » et « non », à les entendre, sonnent du même son, et rien ne répond à l'un, pas plus que l'autre. Le « non » de la prétendue « théologie négative » ne dit pas plus le Nom que les « noms » de la voie affirmative. [...] Le Nom ne doit pas se dire, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que nous y habitions. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais en s'y laissant nous-mêmes dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas, il appelle »³¹¹.

Pour Jean-Luc Marion la théologie négative n'a pas un sens en elle-même, elle joue le rôle d'une voie intermédiaire entre ce qu'on peut connaître au sujet de la divinité et ce qu'on ne peut pas connaître de Dieu en raison de sa transcendance – le titre secondaire de son article est d'ailleurs fort suggestif dans ce sens : « comment ne pas parler de la 'théologie négative' ». Ainsi la théologie négative aurait plutôt le rôle de nous diriger vers Dieu et d'y vivre en sa proximité.

Il nous paraît légitime d'admettre que la théologie négative / apophasique dans sa portée ultime, que nous avons intitulée 'apophasisme mystique', se dévoile d'abord comme un exercice rationnel correctif contre le péril de l'anthropomorphisme pour aboutir à devenir un exercice spirituel qui nous fait monter vers l'union avec Dieu. Ainsi, elle se présente comme la seule « attitude » théologique qui exprime d'une manière adéquate la révélation divine et la participation de l'homme à son 'Image' (Dieu), sans pour autant enfermer Dieu (l'Incréé) dans les limites de la pensée de l'être créé.

³¹¹ Cf. J.-L. MARION, « Au nom : Comment ne pas parler de 'théologie négative' », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3 / 1999, p. 363.

Excursus : théologie négative ou théologie apophatique ?

En tenant compte du sujet central de notre thèse – « la théologie négative source de cohérence dans le *Corpus* dionysien », nous considérons nécessaire, à ce moment de la recherche, de nous interroger sur la définition de l'expression clé – la théologie négative. Avant de commencer l'analyse de la complexité de l'expression théologie négative / apophatique, il faut souligner le fait que les expressions théologie négative / apophatique, théologie affirmative / cataphatique sont des classifications actuelles, tandis que Pseudo-Denys emploie les expressions théologie symbolique et théologie mystique. En effet il utilise dans le *Corpus* dionysien une seule fois l'expression « théologie négative »³¹².

Après une recherche minutieuse concernant l'évolution de l'expression théologie négative / apophatique, sa définition, son interprétation et sa réception aussi bien en Orient qu'en Occident, nous nous rendons compte de son ambiguïté. L'idée que nous nous en faisons après la lecture des différents articles de dictionnaires reste vague. De plus, la terminologie employée n'est pas identique, les chercheurs utilisent plusieurs appellations : voie négative, courant apophatique, apophase, apophatisme, méthode aphairétique.

Considérant l'équivalence souvent attestée dans la théologie chrétienne contemporaine entre ces deux expressions : « théologie négative » et « théologie apophatique ou apophatisme », on se rend compte que cette identification est réellement problématique. Si les théologiens catholiques présentent la théologie négative comme une *via negativa*, ou la *docte ignorance* qui souligne l'impossibilité de l'homme à exprimer la transcendance divine (la théologie négative restant exclusivement au niveau de discours et

³¹² L'expression est utilisée au pluriel et fait partie du titre du 3^e chapitre de la *Théologie Mystique*. C'est légitime à supposer qu'elle a été ajoutée par un scribe ou par un scholiaste.

de la raison) la tradition orthodoxe comprend l'apophase comme une norme de réflexion dogmatique, comme une *métanoïa* de l'intellect, comme la condition nécessaire à la saisie de la révélation divine : « L'apophase est l'inscription dans le langage humain, dans le langage théologique, du mystère de la foi »³¹³.

Pourquoi les chercheurs qui s'intéressent à cette question tout en s'inspirant de la source dionysienne en tirent-ils des conclusions opposées ? Pourquoi ne se sont-ils pas mis d'accord pour clarifier en commun le sens de la théologie négative ? Quelles sont les difficultés qui les empêchent de donner une définition exhaustive ? La théologie négative peut-elle vraiment être définie ? Le discours sur Dieu (*théo-logia*) peut-il être vraiment négatif ?

Pour répondre à ces questions, un examen plus précis des différentes réceptions de la négation dionysienne, car la tradition chrétienne se réclame de cet héritage, est nécessaire. Pour cette raison nous envisageons dans les pages qui suivent une analyse de sa réception.

a) Théologie négative / apophatique dans les dictionnaires

Dans un premier temps nous avons consulté les dictionnaires à l'entrée « théologie négative ». Dans le XV^e tome du *Dictionnaire de Spiritualité* nous trouvons deux définitions de la théologie négative, dans l'article rédigé par Aimé Solignac : « La théologie négative, ou apophatique est la manière de penser Dieu et de parler de Dieu qui procède par voie de négation ; elle se fonde sur le principe suivant : Dieu étant au-delà de tout créé, aucune intelligence ne peut le concevoir *tel qu'il est*, aucun énoncé du langage ne peut l'exprimer de manière adéquate. La connaissance de Dieu et le discours sur Dieu comportent donc nécessairement un moment de négation. L'apophase désigne ce moment ; l'apophatisme est

³¹³ « Les Pères ont utilisé la technique philosophique de la négation pour poser la transcendance, cette fois absolue, du Dieu vivant : l'apophatisme de la théologie orthodoxe n'est pas une technique d'intériorisation pour s'absorber dans un absolu plus ou moins « connoté » à l'intellect, c'est une prosternation devant le Dieu vivant, radicalement insaisissable, inobjectivable, incognoscible, parce qu'il est personnel, parce qu'il est la libre plénitude de l'existence personnelle. L'apophase est l'inscription dans le langage humain, dans le langage théologique, du mystère de la foi. Car ce Dieu incognoscible se révèle et, parce qu'Il transcende, dans sa libre existence personnelle, son essence même, Il peut se rendre réellement participable. Ce mystère de la foi comme rencontre personnelle et participation ontologique est l'unique fondement du langage théologique, langage que l'apophase ouvre au silence de la déification », cf. V. LOSSKY, « Foi et théologie », *Contacts*, 1961, p. 175-176.

la tendance à utiliser de préférence la théologie négative »³¹⁴. Et à la fin de l'article, l'auteur conclut : « Pour tout dire, l'apophasis n'est qu'un moment dans le discours théologique ; son rôle est un rôle « critique » au sens positif du terme : elle n'annule pas mais préserve la pertinence d'un langage sur Dieu qui soit vraiment « parlant » pour l'homme et donc qui se fasse écouter. Nous concluons volontiers par un paradoxe qu'Augustin énonce au début des *Confessions* (I, 4) : « Qu'avons-nous dit, mon Dieu, ma vie, ma douceur sainte, et que dit-on quand on parle de toi ? Pourtant, malheur à ceux qui se taisent sur toi : dans leur bavardage, ils sont muets »³¹⁵.

Selon les deux extraits de l'article d'Aimé Solignac que nous venons de citer, on voit bien que l'apophasis serait une forme de langage, ou de pensée, ou plus précisément un moment de négation qui se rapporte à la transcendance divine et essaie de la nommer dans sa complexité. L'auteur s'intéresse davantage aux sources de la théologie négative qu'au sens, ou à la postérité et au développement contemporain de la théologie négative. Nous allons revenir plus loin sur cet aspect.

En analysant l'article d'Ysabel de Andia sur la théologie négative dans le *Dictionnaire critique de théologie*, on observe que lorsqu'elle présente le développement historique de l'apophasis chez les Pères grecs dans la 2^e partie de son article « Théologie négative et théologie mystique » elle intitule ce sous-chapitre « Théologie apophasique »³¹⁶. Dans la 3^e partie « Théologie négative et *docte ignorance* » où l'auteur traite de la postérité du 'courant apophasique d'origine dionysienne' deux détails attirent notre attention :

« Il faudra ainsi attendre le XX^e siècle et le renouveau d'un intérêt pour la mystique, dans le catholicisme comme dans l'Orthodoxie, pour renouer avec *la via negativa* intérieure à toute théologie mystique. Deux livres illustrent ce renouveau : A. Stolz, *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1947 et Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944. Ce dernier se place explicitement dans la tradition dionysienne et considère la théologie apophasique comme inséparable de la théologie mystique de l'Église d'Orient »³¹⁷.

On note que la théologie négative est intérieure à la théologie mystique et l'emploi de différentes expressions qui nomment la théologie négative : courant apophasique, *via negativa*, théologie apophasique. Contrairement à l'article du *Dictionnaire de Spiritualité*,

³¹⁴ A. SOLIGNAC, « Théologie négative », dans *DSp*, t. XV, Beauchesne, Paris, 1991, col. 510.

³¹⁵ *Ibidem*, col. 515.

³¹⁶ « C'est toutefois en réponse à l'hérésie d'Eunome [...] qu'une théologie négative chrétienne s'élabore vraiment, chez les Cappadociens et Jean Chrysostome », cf. Y. DE ANDIA, « Négative (théologie) » dans *DCT*, col. 954. On voit bien que les deux expressions sont employées comme synonymes.

³¹⁷ *Ibidem*, col. 955.

Ysabel de Andia rappelle le renouveau du 'courant apophatique' dionysien sans nous donner des détails. Elle signale pourtant le lien intrinsèque entre la théologie apophatique et la théologie mystique chez Vladimir Lossky. On note également le choix de conclure son article, comme Aimé Solignac, avec une citation, cette fois-ci de Wittgenstein : « Non seulement le sens du dicible est indicible, mais la fin du langage, comme de toute théologie négative, est le silence »³¹⁸.

Passons maintenant à l'article de Pierre Hadot dans l'*Encyclopaedia Universalis*³¹⁹. Il est le seul à s'intéresser au sens même de l'expression « théologie négative » et à mettre en lumière la difficulté de trouver une explication à l'expression en elle-même :

« Il serait peut-être préférable de parler d'apophatisme (du grec *apophasis*, négation) ou de méthode aphairetisque (du grec *aphairesis*, abstraction) plutôt que de théologie négative. Car, si l'on appelle traditionnellement « théologie négative » une méthode de pensée qui se propose de concevoir Dieu en lui appliquant des propositions qui nient tout prédicat concevable, il devrait en résulter logiquement que la théologie négative niât de son objet la divinité même, puisqu'il s'agirait encore d'une détermination concevable. Le mot « théologie » (c'est-à-dire « discours sur Dieu ») ne se justifierait plus. Le terme d'apophatisme, au contraire, a l'avantage de ne désigner que le sens général d'une démarche de l'esprit visant une transcendance à travers des propositions négatives »³²⁰.

Pierre Hadot est tranchant en ce qui concerne la terminologie³²¹. Il emploie surtout le terme *apophatisme* à la place de la théologie négative. Ce terme est plus adéquat car il est plus exact que 'théologie négative' qui est antinomique. Le discours sur Dieu est prédicatif, il ne peut pas être négatif car dans ce cas il devrait nier son objet, c'est-à-dire Dieu. En outre il utilise le mot apophatisme dans chaque sous-titre de son article. Plus loin dans la 3^e partie, « Apophatisme et christianisme », il rappelle la particularité de l'apophatisme chrétien :

« Certains théologiens ont pensé que la théologie négative chrétienne est essentiellement différente de la théologie négative platonicienne. Pour eux, seule la notion chrétienne de création peut fonder la vraie théologie négative. Si Dieu a créé l'homme par un acte libre et gratuit de sa volonté, il y a un abîme infranchissable entre

³¹⁸ *Ibidem*, col. 957.

³¹⁹ P. HADOT, « Théologie négative », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 juin 2014. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theologie-negative/>. L'article de P. Hadot est repris du son livre *Exercices spirituels et philosophie antique*, « Apophatisme et théologie négative », Études augustinienes, Paris, 1981, 2e éd.1987, p. 185-193.

³²⁰ P. HADOT, « Apophatisme et théologie négative », p. 185.

³²¹ Sur ce point, Ch. Guérard le rejoint en soulignant la difficulté de définir explicitement la théologie négative : « C'est maintenant, en envisageant une définition propre, que les difficultés apparaissent. Si en effet la théologie négative est une méthode rationnelle, de négation en négation elle en viendra à se nier comme théologie et aboutira au néant, 'à l'absolu non-être' comme dit Proclus. Mais au contraire, si la négation n'est plus rationnelle, nous quitterons par la même toute théologie pour déboucher sur un apophatisme mystique », dans Ch. GUÉRARD, « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68 / 1984, p. 183.

le Créateur et sa créature. Dieu est inconnaissable absolument, par sa nature même, et seul un nouvel acte libre et gratuit de sa volonté a permis à l'homme de le connaître : la Révélation, qui s'est achevée dans l'incarnation du Verbe divin [...]. Il est en effet possible, après une longue élaboration, plus que millénaire, de concevoir une théologie de ce genre dans laquelle l'abîme entre Créateur et créature appelle à la fois une théologie apophatique, qui défend l'absolue transcendance de Dieu, et une théologie de l'Incarnation, qui assure que Dieu ne peut être connu que par la médiation du Verbe incarné. Mais, **historiquement**, ce système ne semble pas avoir été élaboré d'une manière consciente »³²².

Dans ce texte, l'auteur mentionne à juste titre la particularité de la théologie chrétienne qui exprime à la fois l'immanence et la transcendance divine. Dans ce contexte l'apophatisme ou la théologie apophatique témoignerait à la fois de la révélation supranaturelle de Dieu par l'Incarnation du Jésus-Christ et de la transcendance divine absolue par l'abîme qui existe entre l'essence divine incréée, atemporelle, indicible et l'être humain créé. La critique de Pierre Hadot par rapport à la théologie chrétienne est que ce système à la fois cataphatique et apophatique ne semble pas être suffisamment développé par les écrits théologiques, ou « ne semble pas avoir été élaboré d'une manière consciente ».

Nous retrouverons dans ces trois articles des problèmes analogues : d'abord – surtout pour les deux premiers articles – le manque de cohérence au niveau de la terminologie, puis le fait que la réception de la négation dionysienne est peu développée notamment dans la théologie et la philosophie contemporaine et pour finir, chaque article s'achève avec une citation qui laisse comprendre que le langage atteint ses limites devant le « mystère » divin. En bref, la question de la théologie négative reste indicible, étant souvent traitée au niveau du discours sur Dieu. Néanmoins, les articles nous font comprendre que l'apophatisme tient d'un ordre pluridisciplinaire³²³. La philosophie antique, la patristique, la théologie dogmatique contemporaine et la phénoménologie actuelle s'y intéressent. De plus, on voit que la théologie négative / apophatique est tantôt une forme de pensée/discours qui essaie de concevoir Dieu par des négations, tantôt une forme de théologie intérieure à la théologie mystique visant la transcendance divine. Mais, encore une fois, ces différentes « définitions » restent imprécises.

Dans ce qui suit nous essaierons de clarifier la portée et le vocabulaire adéquat de la théologie négative / apophatique en interrogeant d'abord la théologie catholique occidentale,

³²² *Ibidem*, p. 190.

³²³ On note les actes du colloque tenu à Rome en 2002, *Théologie négative*, textes réunis par M. OLIVETTI, Padova, CEDAM, 2002. Parmi les articles qui dénotent l'aspect pluridisciplinaire de la « théologie négative », un seul article porte sur l'ontologie de la théologie négative dionysienne, H. V. FRANDSEN, « Sur l'ontologie de la théologie négative. Individu et univers chez Denys l'Aréopagite », *Ibidem*, p. 515-523.

ensuite la théologie orientale orthodoxe puis les philosophes phénoménologues, Christos Yannaras et Jean-Luc Marion.

b) Théologie négative / apophatique selon la théologie occidentale

Comment les théologiens catholiques ont-ils interprété l'apophasis dionysienne ? Pour cela nous avons étudié d'abord l'article d'André Bernard³²⁴ qui se propose de montrer les rapports entre les différentes formes de théologie dans le *Corpus* dionysien, puis le chapitre sur Denys de l'ouvrage très connu de Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Aspects esthétiques de la Révélation* (2^e tome).

André Bernard met en lumière chez Denys trois formes de théologie : la théologie symbolique, la théologie discursive et la théologie mystique. Dans une note, l'auteur rappelle la dialectique affirmation-négation : « Mais, puisqu'il faut introduire la dialectique affirmation-négation dans la théologie symbolique et dans la discursive, il est plus logique de ne pas faire de l'affirmation et de la négation, toujours corrélatives, des méthodes théologiques proprement dites »³²⁵. On voit bien le point de vue du théologien jésuite : la négation tient exclusivement de la théologie discursive et n'est pas une forme de théologie proprement dite.

Plus loin, au sujet de la théologie des noms divins, il revient sur ses deux formes – la voie affirmative et la voie négative : « Bien loin en vérité de prétendre offrir dans le traité des *Noms divins* l'unique discours théologique possible, [Denys] affirme clairement que la théologie des noms intelligibles de Dieu ne constitue qu'une voie parmi d'autres : celle qui 'dispose des noms divins [...] d'après les manifestations bienfaisantes de la Théarchie (*DN* 589D)'. Cette voie n'est même pas privilégiée puisqu'elle se subordonne naturellement à la voie négative de la théologie mystique qui, elle, est normative. On ne peut dire non plus qu'elle coïncide avec la voie affirmative car dans cet ordre aussi, elle doit se compléter par la théologie symbolique »³²⁶.

³²⁴ C. A. BERNARD, « Les formes de la théologie chez Denys », *Gregorianum* n° 59 / 1, 1978, p. 39-69

³²⁵ *Ibidem*, p. 40.

³²⁶ *Ibidem*, p. 60.

Ces observations nous portent donc à croire que la voie négative est supérieure à la voie affirmative et qu'elle est intérieure à la théologie mystique. Malheureusement l'auteur ne nous donne pas plus de détails. En tenant compte des textes cités, on peut conclure en disant que la dialectique affirmation – négation, dans l'optique de notre auteur, opère dans chaque forme de théologie dionysienne, c'est-à-dire théologie symbolique, discursive et mystique. Donc, la théologie négative ou la théologie affirmative ne sont pas des formes distinctes de théologie.

En ce qui concerne l'avis du grand théologien catholique du XX^e siècle, Hans Urs Von Balthasar, nous nous sommes arrêtés au chapitre sur Denys l'Aréopagite où nous apprécions le souci de présenter la théologie dionysienne dans l'ensemble du *Corpus*, même s'il ne s'arrête qu'occasionnellement sur l'apophasie dionysienne. Pour notre propos nous retiendrons trois idées principales.

D'abord, aux yeux de Balthasar, la théologie dionysienne se développe à trois degrés : « Il faut maintenant esquisser la théologie à ses trois degrés : le degré matériel (ou des symboles), le degré intellectuel (ou surtout des affirmations) et le degré divin (ou surtout des affirmations négatives) »³²⁷. On remarque l'expression antinomique 'affirmation négative' qui exprime le degré divin de la théologie, ce qui correspond à la théologie mystique du Pseudo-Denys. Autrement dit, l'apophasie serait la forme d'expression de la théologie mystique. Par la suite, il souligne qu'on ne peut pas séparer la cataphase de l'apophasie chez le Pseudo-Denys :

« On ne peut pas dire que le symbolisme et les concepts intellectuels soient l'expression de l'immanence de Dieu, la mystique l'expression de sa transcendance, puisque les symboles comme les concepts ne sont déchiffrables que comme des renvois à Dieu qui est, dans toutes les analogies, le « Tout-Autre », tandis que les négations de la mystique n'ont que le but d'exprimer le contact, la rencontre, l'unification avec Dieu tel qu'il est réellement. Autrement dit : toute la tension de la cataphatique et de l'apophasique traverse déjà la théologie symbolique, comme Denys le souligne constamment »³²⁸.

Et il ajoute plus loin :

« Il n'y a aucune discontinuité entre la théologie ouverte et la théologie cachée, toutes deux se requièrent et se compénètrent (cf. Ép. 9, 1105D), il n'y a même pas une tension entre dogmatique et mystique. Toute position dogmatique, même la définition conciliaire la plus précise, doit rester consciente de la dissemblance toujours la plus grande de Dieu (DN, 9, § 7, 916A), de son mystère toujours plus grand. Nous ne connaissons éternellement que le Dieu communiqué, même si c'est réellement le Dieu communiqué. Mais même la divinité et la bonté communiquées de Dieu sont

³²⁷ H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix : les aspects esthétiques de la révélation*, tome II, in coll. Théologie n° 74, Aubier, Paris, 1968, p. 160.

³²⁸ *Ibidem*, p. 163.

‘l’inimitable imitation de Celui qui est plus que Dieu et plus que bon’, et qui reste, en tant qu’il est ‘au-delà de tout principe de déification et de bonification, inimitable et impaticipable, et supérieur aux imitations et aux participations comme aux imitateurs et aux participants (cf. Ép. 2, 1068A-1069A) »³²⁹.

On relève dans ce 2^e texte un aspect important : tout dogme de l’Église témoigne à la fois du lien entre la théologie et la mystique et son aspect apophatique dans le sens où la transcendance divine ne peut être complètement définie. Par conséquent tout dogme est apophatique. Nous reviendrons sur cet aspect chez les théologiens orthodoxes.

Finalement, l’apophasis n’est pas uniquement une méthode intellectuelle. Balthasar lance indirectement une définition de la théologie apophatique :

« Il va de soi que cette méthode de négation continue et de dégagement des enveloppes que sont les symboles sensibles et les concepts intellectuels n’est pas, pour Denys, adéquatement séparable de l’expérience mystique positive (qui est due à l’action de Dieu) ; le tout concret qu’il a constamment en vue n’est pas la méthode de pensée, mais la rencontre toujours déjà chargée d’expérience, l’événement en présence du mystère du Dieu vivant connu dans la foi. C’est pourquoi ‘le troisième pas’ souvent mentionné qui dépasse l’affirmation et la négation, le mouvement de dépassement n’est pas une ‘méthode’ de connaissance, mais la démonstration qu’au-delà de toutes les positions et négations dont est capable la créature, il n’y a plus que la transcendance objective de Dieu. Le mot suprême de la ‘théologie mystique’ doit donc être que Dieu n’est pas seulement au-delà de toutes les affirmations, mais aussi au-delà de toutes les négations »³³⁰.

Ces observations nous portent donc à croire que le propos de son chapitre n’est pas une analyse de l’apophasis mais plutôt une présentation générale de la théologie dionysienne dont l’apophasis est un moment essentiel qui n’a pas un sens exclusif rationnel. Il nous est difficile de tirer des conclusions fermes, néanmoins une idée se dégage avec force : la théologie dionysienne dans son ensemble n’est pas une méthode de pensée mais bien plus un événement de la présence divine auquel nous arrivons à travers les « négations continues » et cette expérience on l’exprime à travers les « affirmations négatives ».

c) Théologie négative / apophatique selon la théologie orthodoxe

Si les théologiens catholiques ne parlent pas en détail de la théologie négative / apophatique, les théologiens orthodoxes considèrent l’apophasis comme le fondement de

³²⁹ *Ibidem*, p. 186.

³³⁰ *Ibidem*, p. 188.

toute théologie. Nous nous sommes intéressés essentiellement à trois théologiens : Vladimir Lossky, Dumitru Staniloae et André Scrima.

Le théologien russe Vladimir Lossky est reconnu aussi bien en Occident qu'en Orient comme une voix autorisée de l'Église orthodoxe qui a témoigné par son œuvre du renouveau patristique de la dogmatique orientale et a fait connaître la tradition orthodoxe en France après la 2^e guerre mondiale. Parmi les grands thèmes développés dans son œuvre, la théologie apophatique³³¹ occupe une place centrale. Pourtant, en ce qui concerne notre propos, définition, réception et portée de la théologie négative / apophatique, il nous a été difficile d'analyser son point de vue car nous n'avons trouvé que des données disparates tout au long de son œuvre³³². De plus, il a fallu tenir compte du contexte de chaque œuvre et du fait que plusieurs de ses livres ou articles ont été écrits pour donner un fondement historique à ses thèses. Ainsi, *l'Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* est basé sur une série de conférences prononcées en 1941-1942 sur la théologie mystique orthodoxe, et *À l'image et à la ressemblance de Dieu* est un recueil de ses articles les plus importants.

Dans son introduction à la *Théologie dogmatique* de Vladimir Lossky, Michel Stavrou souligne la particularité de l'apophase des Pères grecs (notamment Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys) décrite par l'auteur comme une attitude existentielle qui entraîne la personne humaine dans son intégralité : « L'apophase est, pour lui, une attitude permanente, une démarche existentielle qui engage la personne, exigeant de sa part une véritable *metanoia* : elle signifie donc 'le repentir de la personne humaine devant la face du Dieu vivant'. C'est la seule voie qui, en permettant à l'homme non pas d'appréhender le mystère mais d'être appréhendé par celui-ci, peut le mener au sommet de la théologie, c'est-à-dire à une union à Dieu au-delà de toute contemplation »³³³.

³³¹ Nous rappelons sa thèse de doctorat : « Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart », J. Vrin, Paris, 1960, (publication posthume).

³³² Voici la liste de ses livres qui traitent de la théologie négative : *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Montaigne, 1944 ; Cerf, 1990 ; *Vision de Dieu* (Delachaux & Niestlé, 1962 ; *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, coll. « Le Buisson Ardent », Paris, 1967 ; V. LOSSKY, « La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 4, 1930 ; « La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 2 / 1939.

³³³ M. STAVROU, « Introduction » dans V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, édité par Olivier Clément et Michel Stavrou, coll. « Patrimoine orthodoxe », Cerf, Paris, 2012, p. 12.

Un autre théologien contemporain, Rowan Williams³³⁴, ancien archevêque de Canterbury, souligne deux caractéristiques de l'interprétation de l'apophasis de Vladimir Lossky négligées par des chercheurs : « Il soulignait en premier lieu que l'apophasis n'a pas nécessairement de lien avec le 'mysticisme' (quelle que soit la définition donnée de ce dernier terme) et, en second lieu, que l'utilisation de l'apophasis dans l'histoire de la pensée chrétienne n'est nullement homogène. Il ne faut jamais perdre de vue dans chaque ouvrage les buts de l'auteur, et il faut essayer de voir à quelle fin l'apophasis est utilisée »³³⁵.

Dans une première définition, l'apophasis est présentée comme un moyen d'accès à la révélation ou condition nécessaire de la saisir : « La théologie négative n'est pas seulement une théorie de l'extase proprement dite ; c'est une expression de l'attitude fondamentale qui fait de la théologie en général une contemplation des mystères de la révélation »³³⁶.

Et plus loin, Lossky énonce l'apophasis en tant qu'attitude personnelle et non pas comme un discours rationnel négatif qui essaie de raisonner sur la transcendance divine :

« L'apophasis n'est pas nécessairement une théologie de l'extase. C'est avant tout une disposition d'esprit se refusant à la formation des concepts sur Dieu ; cela exclut résolument toute théologie abstraite et purement intellectuelle qui voudrait adapter à la pensée humaine les mystères de la sagesse de Dieu. C'est une attitude existentielle qui engage l'homme entièrement : il n'y a pas de théologie en dehors de l'expérience : il faut changer, devenir un homme nouveau. Pour connaître Dieu, il faut s'approcher de Lui ; on n'est pas théologien si on ne suit pas la voie de l'union avec Dieu. La voie de la connaissance de Dieu est nécessairement celle de la déification. Celui qui, en suivant cette voie, s'imaginer à un moment donné qu'il a connu ce qu'est Dieu, a l'esprit corrompu, selon saint Grégoire de Nazianze. L'apophasis est donc un critère, un signe sûr d'une disposition d'esprit conforme à la vérité. Dans ce sens, toute vraie théologie est foncièrement une théologie apophasique »³³⁷.

Dans ce texte l'apophasis est le fondement de toute théologie qui exprime la rencontre entre le divin et l'humain. La théologie n'est pas uniquement un discours sur Dieu mais une rencontre face à face. On peut dire que l'apophasis a un aspect pneumatique (spirituel), au-delà de la raison. L'acception gnoséologique (connaissance de Dieu) de l'apophasis est traduite par l'expérience de Dieu après le repentir de l'homme.

Dans *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Lossky est soucieux de noter les caractéristiques de l'apophasis chrétienne :

³³⁴ R. WILLIAMS, *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an Exposition and Critique*, (thesis), Oxford, 1975.

³³⁵ Id., « La voie négative et les fondements de la théologie (une introduction à la pensée de V. Lossky) », *Contacts*, vol. 31, n° 106 / 1978, p. 153-184.

³³⁶ V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Cerf, Paris, 2008 (rééd.), p. 40.

³³⁷ *Ibidem*, p. 36-37.

« Il serait injuste de voir dans l'**apophase chrétienne** nécessairement une marque d'hellénisation de la pensée chrétienne. L'existence d'une **attitude apophatique**, d'un dépassement de tout ce qui a trait à la finitude créée, est impliquée dans le paradoxe de la révélation chrétienne : le Dieu transcendant devient immanent au monde, mais dans l'immanence même de son économie, qui aboutit à l'incarnation et à la mort sur la croix, il se révèle comme transcendant, comme ontologiquement indépendant de tout être créé. C'est la condition sans laquelle on ne saurait concevoir le caractère volontaire et absolument gratuit de l'œuvre rédemptrice du Christ, et en général de tout ce qui est « économie » divine, en commençant par la création du monde, où l'expression 'ex nihilo' doit signaler justement l'absence de toute nécessité 'ex parte Dei', une certaine contingence divine, si l'on ose dire, dans l'acte de la volonté créatrice. L'économie est l'œuvre de la volonté, tandis que l'être trinitaire appartient à la nature transcendante de Dieu »³³⁸.

Et il poursuit encore :

« Pour parler de Dieu en soi, en dehors de tout lien cosmologique, de tout engagement dans l'οικονομία vis-à-vis du monde créé, il faudra que la théologie, la connaissance qu'on peut avoir de la Trinité consubstantielle, soit l'aboutissement d'une voie d'abstraction, de **décantation apophatique** par la négation de toutes les appropriations (Bonté, Sagesse, Vie, Amour, etc...) qui peuvent s'attacher aux notions des hypostases divines dans le plan de l'économie, de tous les attributs qui manifestent la nature divine dans la création. Ce qui subsistera, au-delà de toute négation ou position, c'est la notion de la différence hypostatique, absolue, et de l'identité essentielle aussi absolue du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Et cependant les termes et les distinctions triadologiques - nature, essence, personne, hypostase - resteront encore impropres, malgré leur pureté mathématique (ou, peut être, à cause de cette pureté), exprimant surtout la déficience du langage et l'échec de la pensée devant le mystère du Dieu personnel qui se révèle comme transcendant à tout rapport avec le créé. Si toute théologie trinitaire qui veut être dégagée des implications cosmologiques pour pouvoir référer quelques-unes de ses notions à l'au-delà d'un Dieu en soi, **doit recourir à l'apophase**, on pourra se demander également si toute apophase que l'on peut trouver chez les penseurs chrétiens aboutit nécessairement à une théologie trinitaire »³³⁹.

L'apophase chrétienne définit l'écart ontologique entre le Créateur complètement transcendant et sa créature. L'apophase est la condition nécessaire à la saisie de la révélation chrétienne dans ce qu'elle a de paradoxal, car le Dieu Transcendant devient immanent au monde notamment par l'Incarnation du Jésus-Christ et dans son immanence même il reste Transcendant.

Une dernière caractéristique de l'apophase selon Lossky : elle est la norme de la réflexion dogmatique chrétienne. Il insiste sur ce détail dans le chapitre concernant le dogme de la Trinité, qui n'exige pas une spéculation rationnelle mais la contemplation par l'Esprit Saint³⁴⁰. Ainsi l'apophase devient un aspect de la vie spirituelle en communion avec l'Esprit Saint le Mystagogue :

³³⁸ V. LOSSKY, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 9.

³³⁹ *Ibidem*, p. 10

³⁴⁰ Pour plus de détails, voir *Essai sur la théologie mystique*, p. 64 et *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 140-160.

« Comme nous l'avons vu, les négations qui signalent l'incognoscibilité divine ne sont pas des défenses de connaître ; loin d'être une limitation, l'apophatisme fait dépasser tous les concepts, tout domaine de la spéculation philosophique. C'est une tendance vers une plénitude toujours plus grande, transformant la connaissance en ignorance, la théologie des concepts en contemplation, les dogmes en expériences des mystères ineffables. C'est aussi une théologie existentielle engageant l'être entier, en le posant sur la voie d'union, en l'obligeant de changer, repentir. La voie apophatique de la théologie orientale est le repentir de la personne humaine devant la face du Dieu vivant. C'est le changement incessant de l'être tendant vers la plénitude, vers l'union avec Dieu s'effectuant par la grâce divine et la liberté humaine. Mais la plénitude de la divinité, l'accomplissement ultime vers lequel tendent les personnes créées, s'ouvre dans le Saint-Esprit. C'est Lui le Mystagogue de la voie apophatique dont les négations signalent la présence de l'Innommable, de l'Illimité, de la Plénitude Absolue. C'est la tradition secrète dans la tradition manifestée à tous, prêchée sur les toits [...]. L'attitude apophatique, dans laquelle on peut voir le caractère foncier de toute pensée théologique de la tradition orientale, est un témoignage incessant rendu au Saint-Esprit qui supplée à toutes les insuffisances, fait dépasser toutes les limitations, confère à la connaissance de l'Incognoscible la plénitude de l'expérience, transforme les ténèbres divines en Lumière dans laquelle nous communions avec Dieu »³⁴¹.

Le point de vue de Vladimir Lossky selon ces textes assez longs mais qu'il nous a semblé nécessaire de citer est clair : limiter le sens de l'expression théologie négative / apophatique à une démarche exclusivement discursive ou spéculative ne s'inscrit pas dans la doctrine des Pères, y compris celle du Pseudo-Denys. Toute démarche théologique authentique doit se garder d'engager l'esprit de l'homme dans une élaboration de concepts sur Dieu, mais doit tendre, comme une exigence, au silence de la raison, afin que l'intellect illuminé par l'Esprit Saint soit mené au cœur du mystère de la Sainte Trinité. Le *silence de la pensée* que préconise l'apophatisme, voie d'accès à la connaissance du mystère divin, non bornée par aucune limite, mais s'ouvrant sur un horizon illimité de connaissance ou plutôt d'inconnaissance, est, selon Lossky, un tremplin qui porte à un degré d'extrême élévation l'aptitude spirituelle de l'homme, en la détachant de ses dispositions naturelles à forger des mots et des concepts. Il engage l'esprit dans une voie de silence et d'humilité du cœur. Tel nous semble être le sens de l'attitude apophatique existentielle chez Lossky.

La difficulté qu'on rencontre lorsqu'on approfondit davantage la question du sens de la théologie apophatique chez Lossky est surtout le contexte de ses écrits. Son ambition de présenter l'évolution de la spiritualité chrétienne orientale comme une progression cohérente de l'apophatisme nous semble souvent trop rapide et assez disparate. Nous ne trouvons pas toujours la rigueur d'un travail d'historien qui s'attache à une analyse systématique des textes. Il se contente de relire les Pères grecs, de les interpréter et de nous présenter ses réflexions théologiques, plutôt dogmatiques. Ainsi il est difficile de suivre historiquement

³⁴¹ V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 237-238.

l'évolution de l'apophasie chrétienne, parce que Lossky passe souvent du domaine historique à celui du dogme.

Passons maintenant au Père Dumitru Staniloae, le plus grand théologien orthodoxe roumain du XX^e siècle. Il est l'auteur d'une œuvre monumentale (articles, livres et des traductions de Pères de l'Église) dont nous rappelons le chef-d'œuvre, *La théologie dogmatique orthodoxe* et la traduction en roumain de la *Philocalie* (en 10 volumes). Le Père Staniloae a également traduit et commenté le *Corpus* dionysien. Pour notre propos nous allons retenir le 1^{er} volume de sa *Théologie dogmatique orthodoxe* et la *Théologie ascétique et mystique de l'Église orthodoxe*, son premier traité traduit en français composé d'un cours de théologie ascétique et mystique donné en 1947 à la Faculté de Théologie de Bucarest.

Contrairement à Vladimir Lossky, Staniloae fait une distinction entre la théologie négative et l'apophatisme. Dans la première partie de la *Théologie dogmatique*, intitulée « L'enseignement chrétien orthodoxe de Dieu » Staniloae nous présente les trois modes de connaissance de Dieu : la connaissance rationnelle, la connaissance apophatique et la connaissance de Dieu dans les circonstances concrètes de la vie. La connaissance rationnelle et la connaissance apophatique sont inséparables :

« Selon la tradition patristique il existe une connaissance rationnelle ou cataphatique et une apophatique ou ineffable. La dernière est supérieure à la connaissance rationnelle et la complète. Aucune de deux n'arrive à connaître Dieu en lui-même (ou en son essence). Par la première nous connaissons Dieu dans sa qualité de cause créatrice et providentielle du monde, tandis que par la connaissance apophatique nous avons une sorte d'expérience directe de la présence mystérique de Dieu, qui dépasse la simple connaissance de Dieu en tant que Cause investie avec des attributs ressemblant à la création [...]. Néanmoins on ne peut pas renoncer à la connaissance rationnelle. Même si ce qu'elle affirme de Dieu n'est totalement adéquat, elle ne dit rien contraire à Dieu. Ce qu'elle affirme au sujet de Dieu doit être approfondi par la connaissance apophatique. En outre, la connaissance apophatique lorsqu'elle essaie de s'analyser et justifier, utilise les termes de la connaissance rationnelle, termes 'remplis' d'un sens plus profond que d'habitude »³⁴².

La connaissance intellectuelle de Dieu peut donc s'enrichir seulement par la connaissance apophatique, la seule qui peut donner une sensibilité supérieure pour avancer dans la richesse infinie de l'être divin. Dans ce contexte la connaissance apophatique est supra-rationnelle. La connaissance apophatique exige une expérience personnelle, une bonne orientation spirituelle et l'union qui dépasse tous les mots, toutes les pensées, tous les concepts affirmatifs et les images. On peut conclure en disant que dans l'interprétation de Père Staniloae l'apophatisme ne consiste pas seulement dans une négation de certaines

³⁴² D. STANILOAE, *Teologia dogmatica ortodoxa*, (*La théologie dogmatique orthodoxe*), vol. I, EIBMBOR, Bucuresti, 2003, p. 116.

affirmations rationnelles en ce qui concerne Dieu, mais il présuppose une connaissance qui vient par l'expérience, qui va s'exprimer dans un discours négatif.

Au terme du chapitre concernant la connaissance de Dieu, l'auteur répertorie les formes de connaissance de Dieu selon la tradition patristique : i) la connaissance rationnelle limitée, tant affirmative que négative qui se maintient en dehors de la révélation surnaturelle et de la grâce divine ; ii) la connaissance par la foi, qui se fonde sur la révélation surnaturelle et qui, par conséquence, fortifie la connaissance naturelle ; iii) la connaissance apophatique, supérieure à la deuxième, parce qu'elle dépasse tout ce qu'on peut connaître par les sens ou l'intellect ; iv) l'apophatisme total ou complet, qui ne peut pas être défini, dans lequel l'être humain peut avoir l'expérience la plus intime de la communion avec Dieu³⁴³. Nous n'insistons pas sur cette classification car le traité *Théologie Ascétique et Mystique de l'Église Orthodoxe* nous en donne les détails. Ce traité suit les principales étapes de la vie spirituelle : purification – illumination – déification, qui représentent les trois grandes parties de l'ouvrage. La deuxième partie, l'Illumination, traite de la connaissance négative et de la connaissance apophatique et de degrés de l'apophatisme.

Staniloae, qui considère l'apophatisme comme le fondement de la gnoséologie orthodoxe, fait une distinction nette entre « théologie négative » et « théologie apophatique ». Comme nous l'avons vu dans la *Théologie dogmatique*, l'apophase diffère de la négation intellectuelle par le fait qu'elle décrit dans la tradition orientale une expérience de Dieu, comme une « vision de Dieu ». Voici ce que nous en dit l'auteur :

« Pour distinguer simple négation de la cognoscibilité de Dieu et « expérience » de Dieu, obtenue non par les capacités humaines naturelles mais par l'Esprit-Saint, nous utiliserons pour la première l'expression « théologie négative » et, pour la seconde, « théologie apophatique », bien qu'une « expérience » mystique de Dieu puisse également se trouver exprimée par des termes négatifs. Si nous établissons une telle distinction, c'est parce que la plupart du temps, dans la théologie catholique, on ne connaît, en plus de la théologie affirmative, que la théologie négative entendue comme simple renoncement intellectuel à la terminologie affirmative »³⁴⁴.

Donc, l'expression « théologie négative » désigne la négation intellectuelle telle qu'elle est conçue par la tradition catholique tandis que la « théologie apophatique », dans le contexte de la théologie orthodoxe, a un sens plus large. Selon Staniloae, lecteur et interprète des Pères grecs³⁴⁵ (notamment Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, le

³⁴³ *Ibidem*, p. 143.

³⁴⁴ D. STANILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique de l'Église Orthodoxe*, traduit du roumain par Jean Boboc et Romain Otal, Cerf, Paris, 2011, p. 287-288.

³⁴⁵ D. STANILOAE, *Teologia dogmatica ortodoxa*, (*La théologie dogmatique orthodoxe*), vol. I, p. 115-150 et « Les degrés de l'apophatisme », dans *Théologie Ascétique et Mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 197-282.

Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur et Grégoire Palamas), l'apophatisme oriental est encore plus complexe que l'interprétation de Vladimir Lossky ne le laisse entendre. Il partage l'avis de Lossky lorsqu'il voit dans l'apophatisme une attitude générale de la conscience face au mystère divin et une union avec le divin qui transforme et déifie l'homme³⁴⁶. Mais Staniloae va plus loin :

« Lossky a raison de dire que l'apophatisme est présent à tous les niveaux de l'ascension spirituelle. Mais il laisse parfois l'impression d'insister sur l'incognoscibilité de Dieu au point presque d'exclure l'autre partie, la connaissance d'un certain ordre [...]. Nous pensons que cela vient du fait qu'il ne s'est pas assez préoccupé des différents degrés de l'apophatisme [...]. Bien qu'il connaisse la distinction entre l'être et les énergies divines (la doctrine définie par Grégoire Palamas), Lossky ne se préoccupe pas de la lumière divine mais parle, seulement en termes généraux, d'une inconnissance de Dieu vécue d'une manière ou d'une autre, ce qu'admet aussi la théologie catholique plus récente »³⁴⁷.

Ainsi, il met en lumière les degrés de l'apophatisme : il s'agit d'abord de la théologie négative, première forme d'apophatisme³⁴⁸, ensuite, après l'abandon de toute pensée nous arrivons à l'apophatisme du 2^e degré – l'apophatisme de la prière pure³⁴⁹ et pour finir, l'apophatisme de la vision de la lumière divine³⁵⁰.

³⁴⁶ Pour plus de détails, voir D. STANILOAE, *Théologie Ascétique et Mystique de l'Église Orthodoxe*, p. 294.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 294-295.

³⁴⁸ Ajoutons un passage qui décrit en détail la théologie négative : « La théologie négative est donc bien un exercice intellectuel qui examine le contenu des différents données établies et des concepts au regard de l'abîme divin qu'il ressent en quelque sorte par la sensibilité, constatant qu'ils sont insuffisants. Dans un certain sens, la théologie négative est aussi une activité rationnelle, elle est une pesée précise de chaque concept, dont les limites commencent à se dessiner clairement pour l'intelligence [...] elle possède également en elle-même un élément intuitif qui constate que ce qui n'a pas de limite ne peut être défini. Il s'agit d'une opération rationnelle par laquelle l'intelligence constate toutefois l'insuffisance de la raison », cf. *Ibidem*, p. 307.

³⁴⁹ Pour l'apophatisme de la prière pure : « Comme nous l'avons vu dans un texte déjà cité, saint Grégoire Palamas considère qu'il y a un degré supérieur à la théologie négative, un apophatisme plein, plus existentiel, qui est réalisé par la prière pure. C'est une extase du silence intérieur, un arrêt total de la pensée devant le mystère divin, avant que ne descende, dans l'esprit saisi d'émerveillement, la lumière divine », *Ibidem*, p. 319.

³⁵⁰ En ce qui concerne l'apophatisme du dernier degré, Staniloae précise : « Saint Grégoire Palamas distingue la vision de la lumière divine tant de la théologie négative – considérée comme opération intellectuelle inférieure [...] travail accompagné aussi d'un certain sentiment apophatique – que de l'apophatisme de second degré, où il n'existe aucune opération intellectuelle, et où il y a arrêt de toute pensée, dans la conscience de l'impuissance totale où nous sommes de concevoir Dieu au moyen de notre intelligence, dans l'épreuve de Lui seul, dans la ténèbre », cf. *Ibidem*, p. 298. Sur le plan gnoséologique, la vision de la lumière divine est au-delà de toute connaissance : « Etant d'ordre spirituel, remplissant l'intelligence, cette lumière est une autorévélation de la réalité mystérieuse de Dieu. Pour cette raison, on lui donne souvent des noms empruntés à l'ordre de la connaissance. Mais en même temps, excédant tout ce que peut connaître l'intelligence par son activité naturelle, elle dépasse la connaissance, étant au-delà de l'homme. Elle est une connaissance à laquelle nous ne parviendrons jamais par les puissances de notre intelligence, si développées soient-elles et quelle que soit leur évolution, car par aucune évolution l'intelligence ne parvient à s'unir à Dieu, qui transcende sa création et ses énergies. », cf. *Ibidem*, p. 430.

Dans tous ces textes, Staniloae s'inspire de la théologie palamite, notamment de la première Triade contre Barlaam³⁵¹. Il ne se contente pas de citer à la lettre mais interprète les écrits spirituels de Maxime le Confesseur, Isaac le Syrien et Grégoire Palamas. Par rapport à Vladimir Lossky, Staniloae est plus systématique et se penche surtout sur la question des degrés de l'apophatisme dans la théologie de Grégoire Palamas. Nous savons à quel point la doctrine palamite des énergies incréées³⁵² est difficile à argumenter. N'étant pas un spécialiste dans la matière nous préférons en rester aux degrés de l'apophatisme.

Selon nos lectures, on constate que Staniloae s'avère être l'interprète de la théologie palamite. Pourtant, c'est difficile de discerner dans cette tradition immense la part de développement historique et la part d'interprétation dogmatique de notre auteur. Nous retenons la mise en lumière de la tradition patristique et la classification nette qui situe la théologie négative à la base de l'apophatisme, comme son premier degré.

Dans les lignes qui suivent nous nous arrêtons enfin sur l'interprétation d'André Scrima, théologien orthodoxe, retenu par l'histoire comme le représentant du Patriarcat Œcuménique au concile Vatican II. Illustre théologien, personnalité œcuménique, il confesse dans ses écrits les caractéristiques de la tradition orthodoxe en France et en Liban³⁵³. Un ouvrage et deux articles attirent notre attention au sujet de la théologie négative / apophatique : *l'Anthropologie apophatique*³⁵⁴, « Le mythe et l'épiphanie de l'indicible »³⁵⁵, « L'apophase et ses connotations »³⁵⁶. André Scrima partage le développement du Père Staniloae concernant la complexité de l'apophatisme : « L'apophase représente pour l'orthodoxie orientale un parcours vivant au long duquel explication théorique, acquis existentiel, confrontation et discernement des esprits sont incorporés à la réalité organique

³⁵¹ Pour plus de détails voir, *op. cit.*, p. 431-433.

³⁵² La théologie orthodoxe entend la théologie apophatique (y compris les degrés de l'apophatisme) en lien direct avec la théologie des énergies incréées. L'apophatisme ultime n'est plus un discours positif sur l'apophatisme, mais une expérience/vision en acte des énergies incréées (à voir l'antimonie apophatique décrite par Scrima).

³⁵³ Pour une présentation détaillée, voir la notice bibliographie de son dernier livre édité postum A. SCRIMA, *L'Évangile de Jean : un commentaire*, introduction et traduction de Marcel Pirard et Anca Vasiliu, Cerf, Paris, 2017, p. 8.

³⁵⁴ A. SCRIMA, *Antropologie apofatică (Antropologie apophatique)*, Humanitas, Bucarest, 2005. La plupart des textes qui constituent cet ouvrage sont des conférences.

³⁵⁵ Id., « Le mythe et l'épiphanie de l'indicible », *Archivio di Filosofia*, Roma, 1966, p. 83-103.

³⁵⁶ Id., « L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien », *Hermes (Le Vide : expérience spirituelle en Occident et en Orient)*, n° 6 / 1969, p. 157-169.

de la tradition »³⁵⁷. Ainsi, l'apophasme illustre des *niveaux différents* d'expérience spirituelle, en commençant par l'effort de l'intellect pour transcender les concepts qui concernent la connaissance de Dieu et terminant par la formulation antinomique de l'union défiante entre l'homme et Dieu. De même, il suit la classification en trois degrés mais contrairement à ce dernier il essaie d'être plus concis et plus explicite³⁵⁸. Pour ce qui est de l'apophasme du 3^e degré il affirme :

« Le dernier degré 'apophasique' va plus loin et d'une certaine manière on peut dire qu'il dépasse même l'apophasme : maintenant Dieu nous révèle le mystère suprême de l'Être Suprême, à la fois dans le temps et dans l'éternité essence et énergie, en se montrant réellement à la connaissance de l'être et pourtant restant inconnu pour toujours. Expression du ce dernier abysse de la divinité révélée par ses énergies incréées, le 3^e degré de l'apophasme résout le problème vital de l'être humain – c'est-à-dire la possibilité d'affirmer la divinité sans le péril de l'anthropomorphisme. [...] Ainsi, le dernier 'moment apophasique', fondé sur la participation aux énergies incréées, est paradoxalement le moment des plus puissantes affirmations de l'Être Divin : des affirmations qui prendront nécessairement la forme antinomique pour souligner le fait que toute la question 'apophasique' a été transposée dans une réalité où l'affirmation, la négation et alors même l'apophasme se présentent autrement, ayant une autre signification. L'attitude apophasique cesse d'être ici déterminée par des éléments subjectifs pour se révéler comme une structure objective, indépendante de l'être contingent et de ses aptitudes ou inaptitudes gnoséologiques »³⁵⁹.

Pour André Scrima chaque degré de l'apophasme se constitue en fonction d'un certain rapport de l'être intelligible avec l'Être Suprême. Dans ce 3^e degré ce n'est plus l'homme qui découvre Dieu, mais c'est Lui qui se fait découvrir. L'apophasme s'avère être le réfléchi nécessaire, à la fois logique et ontologique, du degré et de la méthode d'expérimentation de l'Abîme Divin. De ce point de vue, l'apophasme est déterminé d'abord par la capacité (ou l'incapacité) de l'être humain à contenir le Créateur. À l'instar du Staniloae il renvoie à la doctrine palamite de l'essence divine et l'énergie divine incréée,

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 163.

³⁵⁸ En ce qui concerne les deux premiers degrés de l'apophasme, Scrima affirme : « Le premier degré de l'apophasme, ou la dialectique discursive de la théologie négative nous a démontré les possibilités gnoséologiques de l'intellect humain. Au contraire, le deuxième degré de l'apophasme dépasse tout procès cognitif. A ce stade-ci toute opération intellectuelle doit cesser [...]. À la différence de la théologie négative proprement dite, le 2^e degré apophasique (contemplatif) comprend tous les niveaux de l'être humain, pas seulement le niveau intellectuel, mais culminant dans le stade intérieur de la prière 'sans forme'. De manière structurelle, cette expérience apophasique peut être décrite comme une *via negationis* – non dialectique et conceptuelle (comme dans la théologie négative) – mais existentielle, ne nous acheminant uniquement à la conscience intellectuelle de la présence divine mais à l'appréhension vivante par l'expérience du mystère ultime, saisi ineffable comme 'silence'. L'élément négatif est présent même à ce stade sous la forme de l'ascèse - c'est-à-dire de l'ascèse de l'esprit – l'abolition de toute présence étrangère qui pourrait perturber le régime ontologique propre à notre être noétique [...]. Dans ce 2^e stade (degré) apophasique, la prière réalise une harmonie, une reconstitution ontologique de l'être intérieur (profond) en la préparant ainsi pour une profondeur encore plus intérieure », cf. A. SCRIMA, *Antropologie apofatică (Antropologie apophasique)*, p. 69-70.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 78-79.

cela étant la seule solution authentique qui rende possible le rapport de l'être avec le mystère divin. Et comment cela s'exprime-t-il ? Par les antinomies apophatiques :

« L'essence de l'antinomie apophatique consiste dans son caractère ontologique, grâce auquel les deux termes sont à la fois nécessaires et incompatibles. Uniquement une structure antinomique peut résoudre le problème de l'apophatisme en l'élevant, sans l'annuler dans un ordre d'existence dans lequel l'apophatisme ne signifie plus négation pure et simple, mais affirmation d'une participation ontologique réelle à l'Être Suprême »³⁶⁰.

Dans un autre passage on lit :

« Sous sa forme antinomique, l'apophase établit une structure non-communicative avec les formulations 'éminentes' ou les énoncés internégatifs ; entre ses deux extrêmes jaillira toujours un 'sur-plus' irréductible de sens. Celui d'abord de l'expérience du Dieu Vivant qu'elle recouvre. La doctrine orthodoxe distingue en Dieu l'essence incommunicable et imparticipable, des *énergies incréées* qui lui sont inséparables et en lesquelles elle se manifeste (*sans sortir de sa non-manifestation*) pour opérer la déification du créé »³⁶¹.

Contrairement à Staniloae, André Scrima insiste sur l'*antinomie apophatique*³⁶² qui n'est pas uniquement l'expression de l'impuissance de la raison humaine à concevoir Dieu, mais qui est objectivement fondée en Dieu comme une chose ineffable existante en Lui. Au 3^e degré de l'apophatisme, l'antinomie apophatique désigne une apophase non-prédicative qui tente d'exprimer la rencontre entre le créé immanent et l'incréé transcendant. En bref, l'apophase orientale a trois formes d'expression selon chaque degré d'apophatisme : la négation intellectuelle, la prière contemplative et l'antinomie apophatique.

d) Théologie négative / théologie apophatique selon la phénoménologie contemporaine

Pour des raisons de compétence et de limitation de notre recherche nous n'allons pas entrer dans les détails concernant la phénoménologie contemporaine ou le débat concernant le tournant théologique de la phénoménologie. Deux phénoménologues seront convoqués dans cette dernière partie au sujet de la manière dont ils ont interprété la théologie dite

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 81.

³⁶¹ A. SCRIMA, « L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien », *Hermes*, n° 6 / 1969, p. 167.

³⁶² Chez Scrima l'antinomie apophatique ne concerne pas uniquement la théologie, mais aussi, paradoxalement en apparence, l'anthropologie. Si la théologie a comme modèle une christologie antinomique, ce modèle est également celui de l'anthropologie apophatique. Par la création de l'expression antinomie apophatique Scrima met en évidence le statut du langage humain, notamment sa finitude devant le mystère divin.

négative / apophatique. Jean-Luc Marion et Christos Yannaras (ce dernier à la fois philosophe et théologien), en s'appuyant sur les écrits aréopagitiques, en tirent des conclusions différentes, l'un identifiant la théologie négative à la théologie apophatique et l'autre en les différenciant. Jean-Luc Marion présente son point de vue dans un article : « Comment ne pas parler de 'théologie négative' ? »³⁶³ tandis que Christos Yannaras y consacre un chapitre dans sa thèse de doctorat, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*³⁶⁴.

Pour commencer, les deux auteurs soulignent l'inadéquation de l'expression « théologie négative » pour désigner la théologie de l'inconnaissance du Pseudo-Denys. Ainsi, Jean-Luc Marion affirme :

« Car ni les Pères alexandrins et cappadociens, ni Irénée ou Augustin, ni Bernard, Bonaventure ou Thomas d'Aquin, qui pourtant tous recourent aux négations pour nommer Dieu et font la théorie de cette apophasis, n'emploient la formule de « théologie négative ». Au point que l'on peut raisonnablement supposer que cette formule n'a rien que de très moderne »³⁶⁵.

Et Yannaras :

« L'apophasis théologique apparaît comme le dépassement fondamental de la méthodologie de la connaissance philosophique. Le dépassement signifie ici qu'on accepte au départ les méthodes de la gnoséologie philosophique – aussi bien la voie affirmative que la voie négative – comme possibilités d'une connaissance éventuelle. L'apophasis théologique représente la certitude théorique que la connaissance finale dépasse le discours critique, c'est-à-dire que cet apophasis est au-delà des possibilités de la fonction critique de la raison, qui constitue l'organe de la méthodologie de la connaissance philosophique »³⁶⁶.

Nous nous occuperons d'abord du point de vue de Christos Yannaras. Dans la 2^e partie de sa thèse – « L'apophasis théologique de l'inconnaissance » – l'auteur remarque la convergence étonnante entre l'apophasis dionysienne et la critique heideggerienne de la théologie comme onto-théologie. Les deux auteurs soutiennent que ce Dieu conceptuel est mort, le seul Dieu véritable est celui devant lequel on peut danser³⁶⁷. Par la suite Yannaras oppose l'apophasis oriental à la théologie « des négations » :

³⁶³ J.-L. MARION, « Au nom : Comment ne pas parler de 'théologie négative' », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3 / 1999, p. 339-363.

³⁶⁴ C. YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagitiques et Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 1971.

³⁶⁵ J.-L. MARION, « Au nom : Comment ne pas parler de 'théologie négative' », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3 / 1999, p. 340.

³⁶⁶ C. YANNARAS, *op. cit.*, p. 79.

³⁶⁷ « La pensée de Heidegger apparaît singulièrement proche de l'enseignement apophatique des écrits aréopagitiques. Selon cet enseignement, les êtres n'ont absolument aucun rapport avec l'essence divine. C'est pourquoi la connaissance de Dieu est impossible sur la base de l'analogie de l'être. Une définition, quelle

« L'attitude apophasique ne peut s'identifier avec la théologie des négations. Historiquement cette identification s'est réalisée dans l'apophasisme occidental. Il présuppose la connaissance naturelle affirmative et sa négation simultanée, c'est-à-dire le renoncement à l'autorité objective des symboles sensibles. L'attitude apophasique n'est pas une méthode de plus, même plus heureuse, de connaissance naturelle de Dieu, mais une voie qui coïncide avec l'affirmation de la personne humaine, c'est-à-dire qui définit une attitude universelle devant la vérité, un geste de liberté devant la suffisance des définitions rationnelle »³⁶⁸.

Il considère que l'apophasisme est plutôt une expérience, une attitude intérieure qui n'a rien à voir dans son sens profond avec la logique des négations. Yannaras donne par ce texte une dimension spirituelle à l'apophasisme qui tout en tenant compte de la dialectique affirmation-négation lui donne son vrai sens – un sens relationnel, en passant de la connaissance intellectuelle prédicative à une connaissance par participation, par communion avec Dieu. Comment cela est-il possible ? Voici sa réponse :

« L'apophasisme théologique nie toute remontée à la cause qui ferait passer de la question de l'être à la question de l'Être en soi. Il rattache la question de l'être existant à la question de l'Être, c'est-à-dire au dilemme entre l'être et le néant. Il se réfère, non à l'essence divine, mais aux énergies divines, à l'appel des êtres « du non-être à l'Être » [...]. Les énergies divines – l'ineffable possibilité qu'a l'essence divine inconnue, imparticipable, incommunicable, d'être offerte comme volonté de communion personnelle – sont le fondement de la « connaissance » apophasique. L'abîme de la distance « naturelle » des êtres à Dieu est couvert et traversé par les énergies divines, grâce auxquelles Dieu devient accessible à certaines conditions, tout en demeurant parfaitement inaccessible [...]. Totalement inaccessible et inconnaissable selon l'Essence, Dieu n'est pourtant pas impersonnel. L'inconnaissance et l'incompréhensibilité ne signifient pas que l'essence divine disparaît dans un abîme impersonnel. Les énergies divines manifestent le mode d'existence de la divinité, laquelle est « personnelle » et se révèle dans une relation et une communion personnelles »³⁶⁹.

Les énergies divines représentent le fondement de la connaissance par participation à Dieu. Autrement dit, le fondement de la connaissance théologique dans le christianisme oriental réside dans la distinction entre l'essence de Dieu et les énergies de Dieu. Cette distinction, formulée par la littérature patristique grecque (systématisée par Grégoire Palamas) montre la différence spécifique séparant l'apophasisme oriental de l'apophasisme occidental. Les énergies divines entraînent une expérience de participation à la divinité imparticipable, et cette expérience constitue la seule possibilité de connaître Dieu. Le

qu'elle soit, de l'essence des êtres à partir des idées ou des causes existantes dans l'Être de Dieu, ferait du monde créé un reflet dégradé de l'essence divine, comme le voulait le néoplatonisme. Dans les écrits aréopagitiques, les êtres se définissent comme résultats, non de l'essence, mais de la volonté de Dieu. 'Les volontés divines déterminent et créent les êtres' et 'C'est par elles que le Sursensible a défini et conduit tous les êtres' (DN, 5, 824C) », dans *op. cit.*, p. 99.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 88.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 101-103.

Pseudo-Denys même le dit : ‘Tout ce qui est divin, autant qu’il nous puisse apparaître, n’est connu que par les participations’ (DN, II, 645A)³⁷⁰. Une dernière remarque s’impose : en s’inspirant de la doctrine dionysienne de l’éros, Yannaras suggère que l’amour divin est également un fondement de la gnoséologie théologique. Le désir amoureux divin se concrétise par l’Incarnation de Dieu qui rend possible la déification de la personne humaine et la connaissance apophatique, expression de la volonté divine d’être offerte comme relation de communion personnelle³⁷¹. En bref, Yannaras, suivant de près les écrits aréopagiques, voit dans l’apophatisme à la fois une attitude de pensée, une logique relationnelle animée par l’éros divin et une expérience relationnelle avec Dieu. Son interprétation nous paraît très proche de la doctrine dionysienne.

Pour comprendre la position de Jean-Luc Marion, il nous faut relire de près son article. Il ne nous donne pas directement une définition de l’apophasis ou sa réception en général. Au contraire, il essaie de répondre aux objections de Derrida concernant la légitimité de la « théologie négative ». Je m’attacherai uniquement à la 3^e objection qui touche directement notre propos³⁷².

L’article de Jean-Luc Marion s’articule comme une réponse à cette objection. Pour cette raison nous le suivrons de près. D’abord il analyse l’apophasis dionysienne qui n’est jamais traitée seule mais introduite dans un ensemble de trois éléments : affirmation, négation et au-delà de tout, car la Cause de l’existence est finalement : i) au-delà de toute thèse ; ii) au-delà de toute négation ; iii) au-delà de toute thèse et négation³⁷³. C’est la troisième voie – au-delà de toute thèse et de toute négation, qui attire l’attention de notre

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 105. Encore une fois, Yannaras insiste sur le fait que seule la distinction ineffable entre l’essence et les énergies divines rend possible la participation à Dieu imparticipable. L’incarnation du Jésus-Christ rend possible une communion personnelle libre avec Dieu – et cette communion est appelée connaissance apophatique.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 120.

³⁷² « [La théologie négative] ne nie pas l’essence, l’être ou la vérité de Dieu, mais les dénie pour mieux les rétablir, à une hyperbole près [...]. Elle (la 3^e objection) oblige la théologie chrétienne à une interrogation sérieuse : dans quelle mesure la négation ne travaille-t-elle pas en effet seulement à rétablir dans la *via eminentiae* ce que l’apophasis avait apparemment disqualifié ? En particulier, l’éminence divine n’aurait-elle pas pour fonction de protéger, valider et maintenir l’attribution réelle à Dieu de l’être, de l’essence, de la pensée, etc. ? [...] bref, la théologie chrétienne, en tant que théologie provoquée par une Révélation, peut-elle se soustraire, en principe sinon toujours dans ses accomplissements réels, à la « métaphysique de la présence » - ou bien s’y réduit-elle en dernière instance ? Ce qui revient à demander : est-elle sujette à déconstruction – ou non. », cf. J.-L. MARION, « Au nom : Comment ne pas parler de ‘théologie négative’ », *Laval théologique et philosophique*, vol. 55, n° 3 / 1999, p. 343-344.

³⁷³ Il fait référence au CD : DN, VII, 3, 869D - 872A et MT, I, 2 1000B et V, 1048B. Marion fait un bon résumé de l’apophasis dionysienne dans le *Corpus*.

auteur. Cette voie ne vise plus à nommer Dieu mais à le dé-nommer³⁷⁴. Une forme d'expression de la dé-nomination dans le *CD* est la prière et la louange :

« La dé-nomination par la prière (autant que par la louange) selon l'impropriété nécessaire des noms ne doit d'ailleurs pas surprendre. Elle confirme en effet la fonction de la 3^e voie, non plus prédicative (que ce soit par affirmation ou négation), mais purement pragmatique. Il ne s'agit plus de nommer ou attribuer quelque chose à quelque chose, mais de viser en direction de..., se rapporter à... - bref de faire avec »³⁷⁵.

On voit bien que ni la prière ni la louange ne sont prédicatives – donc, elles sont au-delà de l'affirmation et la négation prédicatives. Par la suite, Marion argumente sa thèse concernant la *dé-nomination* en se penchant sur la doctrine de l'inconnaissance de Dieu dans la tradition chrétienne, notamment chez les Pères de l'Église : « Aussi l'exigence de ne pas nommer, ni connaître Dieu selon la présence traverse-t-elle toute la théologie chrétienne »³⁷⁶.

Cette connaissance par inconnaissance ouvre un autre type de connaissance tout en employant une 'apophase radicale' : « La connaissance ne peut donc, dans le cas de Dieu, se hisser à elle-même qu'en se transgressant jusqu'à l'inconnaissance, ou plutôt jusqu'à une connaissance capable de reconnaître l'incompréhensible, pour respecter la dé-nomination opératoire, pragmatique et répétable sans fin de Dieu comme *id quo majus (silve melius) cogitari nequit*³⁷⁷.

Pour finir, nous citons un dernier passage qui vise la portée de cette *dé-nomination*. En citant un texte de Grégoire de Nysse (*CE I*) où il est question du Nom que se donne Dieu (*cf.* Matthieu 28, 17) – « baptisez-les dans le nom », le Nom divin n'étant pas prononcé car la Trinité dépasse toute signification qu'on pourrait lui donner, J.-L. Marion note :

« Le Nom ne nomme pas Dieu comme une essence, il désigne ce qui outrepassé tout nom. Le Nom désigne ce que l'on ne nomme pas et dit qu'on ne le nomme pas (...) Car le Nom n'a plus pour fonction d'inscrire Dieu dans l'horizon théorique de notre prédication, mais de nous inscrire, nous, selon une pragmatique radicalement nouvelle, dans l'horizon même de Dieu : ce qu'accomplit exactement le baptême, où, loin que nous attribuons à Dieu un nom intelligible pour nous, nous entrons dans son Nom imprononçable, en sorte d'en recevoir par surcroît le nôtre. Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication, pour à l'inverse nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat essentiel.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 349.

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 351.

³⁷⁶ Pour plus de détails voir la 5^e partie (« Le privilège de l'inconnaissable ») de l'article cité, p. 354-356. Il ajoute à la fin de cette partie : « Il paraît légitime, sans allonger à l'infini cette anthologie de citations, d'admettre, comme un fait encore à expliquer, qu'au moins pour les Pères la théologie ne consiste pas à nommer en propre Dieu, mais bel et bien à le connaître précisément à titre de proprement ce que l'on ne connaît pas – que l'on ne doit pas connaître, si l'on veut le connaître comme tel », p. 356.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 358.

Le Nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination. Les corbeilles ne débordent jamais que du pain qui, d'abord, manquait. Ainsi, la théologie mystique n'a plus pour but de trouver un nom pour Dieu, mais de nous faire recevoir le nôtre du Nom indicible. Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo-logique* »³⁷⁸.

À priori, selon cet article on pourrait dire que la position de J.-L. Marion est complètement inversée par rapport à celle de Yannaras. Marion nous propose en tant que philosophe phénoménologue une lecture de l'apophasis qui resterait dans le domaine de la logique rationnelle, en développant des théories concernant les limites du langage et la dé-nomination de Dieu. Pourtant le but de la troisième voie dionysienne (celle de la théologie mystique) qui s'identifie avec la *dé-nomination* de Dieu nous invite à célébrer le Nom (la majuscule se réfère soit à Jésus-Christ, selon Ph. 2, 12, soit à la Trinité, selon Mat. 28, 19) le Nom étant finalement celui qui nous nomme et nous appelle (par le Baptême). Dans ce contexte nous suggérons une hypothèse : l'interprétation phénoménologique de Marion est proche de la notion d'apophasis mise en lumière par les théologiens orthodoxes. D'abord, l'apophasis selon Marion reste prédicative et par cela correspond à la 'théologie des négations' de Yannaras ou à la 'théologie négative rationnelle' de Staniloae et Scrima. La 2^e forme d'expression de la *dé-nomination* – la prière / louange non prédicative correspond au 2^e degré d'apophasis (l'apophasis de la prière contemplative) du Père Staniloae et d'André Scrima. Finalement, le *Nom qui appelle* de la « théologie mystique qui n'a plus pour but de trouver un nom pour Dieu, mais de nous faire recevoir le nôtre du Nom indicible³⁷⁹ » rappelle l'apophasis du 3^e degré des théologiens orthodoxes mentionnés ou de la connaissance apophasique relationnelle de Yannaras.

Cependant, on pourrait avancer une objection : Marion limite son analyse de la théologie dite « négative » au traité des *Noms divins* et à la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys. Il ne la traite pas dans l'ensemble du *Corpus* dionysien. Ensuite, sa thèse de la *dé-nomination*, la thèse du Nom qui nous appelle, n'est pas finalement très explicite : la *dé-nomination* de la 3^e voie dionysienne « au-delà de toute thèse et négation » s'inscrit-elle dans un *jeu de langage* ou *décrit-elle* l'union à Dieu ?

Au terme de cette analyse nous voyons combien c'est difficile d'exprimer la portée de la théologie dite négative / apophasique, de lui trouver une terminologie adéquate et de suivre sa réception hétérogène au fil du temps. L'ambiguïté de l'expression vient donc de

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 360.

³⁷⁹ *Ibidem*, p. 360.

l'équivocité entre la théologie occidentale et la théologie orientale ainsi que des multiples usages et donc de la non uniformité de terminologie et signification à l'intérieur de l'histoire de chaque tradition confessionnelle. Sans doute, le Pseudo-Denys est la source incontestable de ce que la théologie actuelle appelle « théologie négative ». Mais, jusqu'à présent, les chercheurs ne se sont pas mis d'accord pour mettre au clair la question de la théologie dite négative. Nous avons noté l'inadéquation de l'expression « théologie négative », son caractère récent et la certitude que nous devons sur cette question relever un défi œcuménique et pluridisciplinaire.

Ces conclusions provisoires soulèvent d'autres questions : le Pseudo-Denys s'exprime-t-il dans sa *Théologie mystique*, texte fondateur de la théologie dite négative, en « mystique » ou en « dialecticien » ? Autrement dit, l'apophase dionysienne a-t-elle une portée mystique ou reste-t-elle au niveau de la dialectique affirmation-négation ? La connaissance apophasique, fondée sur la doctrine des énergies incréées de Palamas, en tant qu'expérience de participation personnelle à Dieu qui parle de Dieu en étant aimé par Lui et en L'aimant trouve-t-elle ses germes dans le *Corpus* dionysien ? À quel point le Pseudo-Denys serait-il la source de cet apophasisme « existentiel » ? Est-il un théoricien de la négation ou le 'confesseur' d'une apophase vécue par la purification du cœur et l'union ineffable par l'inconnaissance à Dieu ?

Pour tenter de répondre à ces questions essentielles pour notre recherche il va falloir suivre de près le Pseudo-Denys en vérifiant la place et le rôle de l'apophase dans chaque traité. L'objectif pour cette deuxième partie sera d'analyser les mots clés de la théologie dite négative du *Corpus*, préciser les formes d'expressions de l'apophase leurs articulations et leurs coexistences.

DEUXIEME PARTIE :

*La place de la « théologie négative »
dans le Corpus dionysien.*

Πρόοδος, la « sortie » de Dieu dans le monde

Il était indispensable de présenter, même de façon parfois rapide, les sources philosophiques et patristiques du concept de « théologie négative » car, si le Pseudo-Denys est bien un auteur à situer vers la fin du V^e ou VI^e siècle, il est l'héritier de cette double tradition. Nous pouvons à présent aborder l'œuvre du Pseudo-Denys et travailler à définir l'usage qu'il fait de la « théologie négative » dans chacun de ses traités. Mais cela pose la question de la structure d'ensemble du *Corpus* (abordée dans l'introduction du chapitre 4), ensuite l'étude des différentes formes d'expression de la « théologie négative » dans *La Hiérarchie céleste* (chapitre 4), dans *Les Noms divins* et *La Théologie mystique* (chapitre 5).

Cependant, un dernier préalable est nécessaire comme voie d'entrée dans l'œuvre dionysienne : définir le concept de symbole, très présent dans la théologie dionysienne, qui porte en lui la distinction entre théologie affirmative et théologie négative. Celui-ci sera l'objet du chapitre suivant.

3. *Le symbole dionysien*

Faire une synthèse aujourd'hui de tout ce qui a été écrit sur le symbole dans les sciences humaines s'avère être un grand défi et nous n'avons pas cette ambition. Le terme « symbole » est en effet polysémique, et employé pour parler à la fois d'allégorie, de signe, de signal, d'icône, d'image, de figure, d'archétype, etc. Son développement dans l'histoire est complexe et se retrouve dans des domaines différents comme la sémantique, la littérature, la philosophie, la théologie. Notre essai se limite au domaine théologique, notamment à la période patristique, pour relever l'usage que le discours théologique en fait comme forme de langage sur Dieu et comme forme de connaissance de Dieu. Dans un premier temps on présente l'étymologie du symbole. Ensuite nous soulignons l'évolution de la signification du terme dans l'antiquité et le sens théologique du symbole dans l'antiquité chrétienne. Pour finir nous allons analyser le symbole dionysien dans son développement systématique.

3.1. Sens étymologique et évolution historique du terme

« Symbole » dérive du mot grec *symbolon* - σύμβολον. Il provient du verbe βάλλειν qui signifie « jeter » ou « lancer ». En ajoutant le préfixe « συμ- », nous avons le verbe συμβάλλειν qui signifie « unir », « mettre ensemble ». *Symbolé* a d'abord un sens topologique en désignant le rassemblement des eaux, le confluent. En droit, il désigne l'acte de réunion juridique, établi par un notaire. Au départ nous avons deux mots qui relèvent du verbe συμβάλλειν : *sumbolé* et *symbolon*. Le *symbolon* / τὸ σύμβολον désigne également un signe de reconnaissance : « Le *symbolon*, c'était chacune des deux parties d'un objet que l'on coupait en deux et que l'on distribuait respectivement à deux concourants ou partenaires. Chacun de

ceux-ci conservait sa part qu'il pouvait d'ailleurs transmettre ; elle serait la preuve de son identité et le gage de ses prérogatives lors du réajustement des deux éléments séparés. Le symbole est donc le signe irréfutable de la reconnaissance mutuelle. Il a valeur d'engagement, de pacte ou de serment »³⁸⁰.

3.1.1. Évolution du « symbole » religieux jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite

L'évolution du symbole dans la pensée antique a été magistralement traitée par Peter Struck, dans son livre, *Birth of the Symbol*³⁸¹. Nous reprenons ici les grandes lignes de cet ouvrage. Son propos dans les premiers chapitres est de défaire le projet anti-symbolique et anti-allégorique (attribuable dans une certaine mesure à Aristote³⁸²) et de décrire le symbole dans un plus grand contexte qui inclut la magie / théurgie, la philosophie, la philologie, la religion et la critique littéraire.

Dans ce qui suit nous nous tenons au développement de l'acception du mot « symbole » dans le contexte néo-platonicien, le plus proche des réflexions du Pseudo-Denys. Pour les néoplatoniciens, en l'occurrence Porphyre et Jamblique, le symbole prend une dimension sacramentelle. Nous reviendrons sur cet aspect. Jamblique réfléchit à l'écart ontologique qui existe entre les dieux et les ordres inférieurs tout en développant un langage symbolique. Le symbole (langage symbolique) vise ainsi à souligner à la fois le lien entre les dieux et les ordres inférieurs de l'univers dont ils dépendent, à lier les mystères, les matériels, les symboles divins et les dieux auxquels ils font référence et vise également à indiquer le lien entre la nature physique d'une chose et le mot qui exprime la chose³⁸³. Ainsi, Jamblique élabore une notion complexe du symbole par la corrélation de ses aspects : ontologique d'un côté, rituel / théurgique et linguistique de l'autre.

Nous nous arrêtons plus en détails sur la théorie du symbole proposé par Proclus. Dans son *Commentaire sur la République* (II 109, 1) Proclus mentionne un traité perdu

³⁸⁰ A. PAUL, « Symbole », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, sous la direction de Jean LECLANT, PUF, Paris, 2005, col. 2099.

³⁸¹ P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol: Ancient readers at the limits of their texts*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 316.

³⁸² Voir notamment le 2^e chapitre, « Beginnings to 300 B.C.E: meaning from the void of Chance and the Silence of the Secret », p. 77-110.

³⁸³ P. T. STRUCK, *op. cit.*, p. 226.

aujourd'hui, *Des symboles mythiques*, dont il est l'auteur et dans lequel il s'intéressait au symbole et au mythe. Nous trouvons dans son corpus, notamment dans sa *Théologie platonicienne*, dans le *Commentaire sur la République* et le *Commentaire sur le Cratyle*³⁸⁴, des idées concernant le mythe et le symbole, qui nous permettent de reconstituer sa pensée à ce sujet. En un sens large, le symbole, qui tient du schéma ontologique néoplatonicien (procession-conversion), exprime tout signe ou trace d'un ordre supérieur qui suscite la conversion vers son principe. Proclus innove par rapport à ces prédécesseurs³⁸⁵. Les chercheurs s'accordent en affirmant que l'essence du symbole chez Proclus est de proposer sa signification à travers une inversion, de substituer à l'analogie de l'image la correspondance des opposés³⁸⁶ : « Since it relies on ontological connection and not resemblance, the symbol can represent through unlikeness »³⁸⁷. Le symbole, donc, ne ressemble pas à son référent, mais il exprime une présence et porte plutôt un lien ontologique direct et inexprimable vers lui (son référent). Ainsi, le symbole est dissemblable de son référent car le symbole n'est pas une imitation : « [...] La doctrine symbolique indique la nature du réel par les oppositions même les plus fortes (*In Republicam*, I, 198, 13-19) »³⁸⁸.

Une deuxième forme de symbolisme de notre auteur se réfère aux symboles « chaldaïques » des *Oracles Chaldaïques*³⁸⁹ dont les néoplatoniciens Jamblique³⁹⁰, Proclus

³⁸⁴ Pour plus de détails, voir J. TROUILLARD, « Le symbolisme chez Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7 / 1981, p. 297-308.

³⁸⁵ « Chez Platon, le sensible imite l'intelligible, il en est une copie : une chose est belle parce qu'elle participe à l'Idée du Beau qui lui confère cette beauté sensible. Par la transcendance radicale qu'elle confère au premier principe, l'hénologie négative des Néoplatoniciens requiert un lien plus complexe entre le symbole et ce à quoi il renvoie. Le symbolisme non imitatif, s'il permet au symbole d'évoquer le divin, ne présuppose aucunement la *mimesis* : le divin est évoqué par quelque chose qui paraît contrevenir aux notions les plus élémentaires sur la divinité puisque ces notions elles-mêmes n'ont plus cours pour l'hénologie négative », cf. Ph. SAINT-GERMAIN, « Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 1, 2006, p. 111-123, ici, p. 116.

³⁸⁶ Voir J. TROUILLARD, « Le symbolisme chez Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 7 / 1981, p. 299.

³⁸⁷ P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol*, p. 252.

³⁸⁸ Ph. SAINT-GERMAIN, « Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus », *Laval théologique et philosophique*, vol. 62, n° 1, 2006, p. 111-123, ici, p. 115.

³⁸⁹ Selon la doctrine des *Oracles Chaldaïques*, « l'Intellect du Père a semé les symboles à travers le monde, lui qui pense les intelligibles, que l'on appelle indicibles beautés », cf. *Oracles chaldaïques*, fragment 108, éd. É. DES PLACES, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 93. Notons que nous disposons aujourd'hui de quelques fragments des *Oracles*. Au sujet des Oracles et de leur importance dans le Néoplatonisme, à voir H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy : Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.

³⁹⁰ Pour plus de détails, voir JAMBlique, *De Mysteriis* II, 11, éd. É. DES PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 95-96.

et Damascius, sont les héritiers. Il s'agit de l'emploi des deux termes qui désignent les « symboles chaldaïques / mythiques » : *symbolon* et *synthéma*³⁹¹. La fonction de ces symboles est à la fois cosmogonique et anagogique : leur semence implique une démiurgie opérée par le supérieur sur l'inférieur (par exemple l'Un et l'âme), mais aussi un rappel des êtres vers leur principe. La conversion vers le divin, selon cette doctrine des *synthémata* ne peut avoir lieu que si les symboles du Père sont reconnus par ses dépositaires³⁹². Et ces symboles, qui ne sont pas uniquement des images ou des signes, ont une puissance intérieure, comme des germes des puissances divines par lesquelles les âmes dépassent leur propre essence pour aller vers les dieux. Ainsi, les symboles ont un pouvoir intérieur sotériologique, c'est-à-dire que par leur fonction anagogique, ils font monter les âmes vers les dieux :

« De cette cause ineffable au-delà des intelligibles il est en chacun des êtres jusqu'aux derniers **un signe** par lequel tous sont suspendus à cette cause, les plus éloignés comme les plus proches selon la clarté ou l'obscurité du signe qui est en eux. Et c'est ce qui meut tous les êtres dans leur aspiration et ce qui leur fournit cet amour inextinguible du Bien »³⁹³.

Nous découvrons deux types de symboles développés par Proclus. Le premier se réfère à ce qu'on peut appeler symbole dissemblable (où le symbole le plus approprié semble pourtant le plus éloigné de ce vers quoi il tend) ou non-imitatif qui évoque une présence et nous renvoie vers un sens plus profond et immatériel. Le deuxième type de symbole, hérité des *Oracles chaldaïques*, présuppose une intériorisation et une expérience traduites par sa fonction anagogique. Les deux types de symboles sont complémentaires et ont le même but – élever les âmes vers l'union anagogique avec l'Un. En ce sens, comme le rappelle Struck, Proclus peut dire dans son *Commentaire de la République* que les symboles (ou mythes

³⁹¹ *Synthémata* en grec a le sens de l'empreinte. Il s'agit du secret que l'Un place, comme un signe / trace de lui dans les êtres, y compris l'âme, cf. PROCLUS, *In Timaeus*, 1 : 210.2-31, trad. fr. A.-J. FESTUGIÈRE, *Commentaire sur le Timée*, II, Paris, Vrin, 1967, p. 29. À ce sujet, O. BOULNOIS intitule le *synthémata* – empreinte ou signature divine dans l'être et dans la nature, cf. O. BOULNOIS, « La théologie symbolique face à la théologie comme science », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 95, n° 2, 2011, p. 220.

³⁹² O. Boulnois explique clairement la doctrine des *synthémata* : « Le Principe a inscrit dans les êtres qu'il a produits ses empreintes (*synthémata*), qui sont des points où sa transcendance s'inscrit dans l'immanence, mais aussi des semences, c'est-à-dire des relations permanentes par lesquelles il est ineffablement présent en tous, et par où tous sont unis à son être [...]. Ces « marques » divines ou mystiques, ces « symboles » du Père, ce sont les traces de Dieu dans l'âme et dans la nature. Le *synthéma* est une signature divine portée par un objet, dont le pouvoir ineffable se révèle notamment dans la liturgie », *Ibidem*, p. 220.

³⁹³ Cf. PROCLUS, *Commentaire sur le Cratyle*, 30, 19-25, *apud* Ph. Saint-Germain, « Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus », p. 117. Pour plusieurs détails voir également J. Trouillard, « Les fondements du mythe selon Proclus », p. 31 et P. T. STRUCK, *Birth of the symbol*, p. 250.

symboliques) sont « en harmonie avec les dieux et élève à la contemplation des dieux ceux qui y sont naturellement disposés »³⁹⁴.

Passons maintenant au développement patristique du symbole qui n'est pas traité par Struck. Dans le contexte chrétien, le symbole s'entend doublement : d'une part il s'agit de la confession de foi, c'est-à-dire le symbole baptismal³⁹⁵, ce qu'on appellera plus tard le symbole des apôtres (le Credo), d'autre part il s'agit des réalités sensibles qui représentent de manière plus évidente, des faits ou réalités supérieures (intelligibles et divines)³⁹⁶. Ainsi, le symbole est une forme de connaissance de Dieu que nous pouvons communiquer par le langage³⁹⁷.

Bien que le mot symbole soit utilisé une seule fois dans la Bible (*Sagesse de Salomon*, 16, 6)³⁹⁸ le discours symbolique est un fait majeur dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. En faisant une recherche de l'emploi du mot σύμβολον / symbole chez les Pères dans le *Lexicon* patristique de Lampe et dans le *TLG*, on constate que les Pères grecs l'utilisent beaucoup³⁹⁹.

Parmi les nombreux emplois patristiques du mot σύμβολον / symbole et de ses dérivés, retenons d'abord l'interprétation de la Bible. Il s'agit d'abord de la typologie patristique⁴⁰⁰ qui est une méthode d'interprétation par laquelle on trouve dans la Bible des

³⁹⁴ Voici, pour une meilleure compréhension, les lignes conclusives de Struck, qui s'achèvent avec des références au *Commentaire* de Proclus : « Once again, precisely like the symbol of theurgic rites, the literary symbol is the mechanism that spurs the upward-stretching process of reversion. Like matter, which serves as the ontological turning point and catalyst for reversion; the poet's words are "uplifting" in a very concrete sense indeed. Through sympathetic connection they raise the souls of the poets, rhapsodes, and audience toward anagogic union with the One. Proclus claims this explicitly in a number of places: Though they bear no resemblance to the things that exist, the symbolic myths are "in harmony with the gods and raise up to contemplation of the gods those who are naturally suited" (*In Remp.* 1.80.9–11). "Such myths [the symbolic myths] reveal a holy mystery and constitute an anagogic initiation for the listener" (*In Remp.* 1.80.21–23) », *op.cit.*, p. 250-251.

³⁹⁵ Il a une place centrale dans les catéchèses du IV^e siècle.

³⁹⁶ J.-Y. LACOSTE, « Symbole », *DCT*, col. 1362-64.

³⁹⁷ F. MARTY, « Symbole », *DSp*, t. XIV, Beauchesne, Paris, col. 1366.

³⁹⁸ Voici le texte grec : εἰς νοθεσίαν δὲ πρὸς ὀλίγον ἐπαράχθησαν **σύμβολον** ἔχοντες σωτηρίας εἰς ἀνάμνησιν ἐντολῆς νόμου σου : « Mais c'est par manière d'avertissement et pour peu de temps qu'ils furent inquiétés, et ils avaient **un signe** de salut pour leur rappeler le commandement de ta Loi », Sg 16, 6 (traduction de la Bible de Jérusalem).

³⁹⁹ Selon le *TLG*, voici les Pères de l'Église jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite qui utilisent beaucoup le mot « symbole » dans leur discours : Justin le Martyr (*Ap. et Dialog.*), Clément d'Alexandrie (*Strom.*), Eusèbe de Césarée, Origène (notamment dans les commentaires bibliques), Jean Chrysostome et Didyme l'Aveugle (dans les commentaires bibliques).

⁴⁰⁰ Pour plus de détails au sujet de l'exégèse et la typologie patristique, voir J. DANIELÉLOU, « Écriture et vie spirituelle dans la Tradition », *DSp*, t. IV, Beauchesne, Paris, 1960, col. 132-138.

préfigurations du Messie, ou d'un événement à venir, ou d'un événement eschatologique. Ainsi, l'Ancien Testament est le τύπος, la figure / l'annonce du Nouveau Testament, où Moïse est le τύπος de Jésus-Christ. Nous retrouvons cette méthode d'interprétation chez Justin⁴⁰¹ et chez les Alexandrins : Clément d'Alexandrie et Origène⁴⁰². Il faut préciser que les alexandrins utilisent une série de termes proches. Si chez Justin le mot μυστήριον est employé comme synonyme de παραβολή et de σύμβολον, chez Clément et Origène les termes mystère - voile – symbole ont une connotation similaire⁴⁰³.

Dans un deuxième temps, le symbole exprime chez les Pères des réalités supra-sensibles à travers les réalités sensibles. À cet effet, nous rappelons les catéchèses mystagogiques, un genre littéraire patristique, qui par l'interprétation des symboles – ici plutôt au sens de « signe » – accompagnant les sacrements (notamment le baptême, l'eucharistie et l'onction) expliquent le sens des mystères (sacrements) divins que les fidèles ont reçus. Plus précisément, « mystagogie », qui deviendra un genre littéraire de la tradition byzantine pour l'interprétation spirituelle des rites liturgiques, est employé dans les *Catéchèses* pour décrire l'itinéraire de conversion. Cette interprétation liturgique commence à se développer au 4^e siècle, et représente l'application aux rites de l'interprétation spirituelle de la Sainte Écriture dont nous avons parlé précédemment. En plus d'un sens littéral et historique de l'Écriture, les mystagogues cherchaient un sens spirituel, comme les exégètes pour l'Écriture.

Par conséquent, les symboles ont reçu une signification spirituelle car dans leur accomplissement se manifeste l'opération divine. C'est dans ce sens que le mot symbole s'applique aux rites et aux sacrements. Ainsi, pour Cyrille de Jérusalem le symbole se réfère aux rites⁴⁰⁴, l'auteur insistant sur la réalité du salut apporté par les actions symboliques des

⁴⁰¹ *Dialogue avec Thryphon*, 40, 3 ; 42, 1, cf. L. THORE, « Écriture et vie spirituelle dans la Tradition. Saint Justin. », *DSp*, t. IV, col. 143.

⁴⁰² Pour plus de détails, voir R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973, p. 39-49.

⁴⁰³ Le symbole a une fonction révélatrice et en même temps il cache le mystère de Dieu, cf. *Stromata* V.27-28, et R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, p. 191. Clément montre dans ce passage que les symboles pythagoriciens sont « empruntés » à l'Écriture.

⁴⁰⁴ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introd. d'A. Piédagnel, Cérif, SC 126 bis, 1988. Voici quelques exemples : l'huile exorcisée symbolise le combat spirituel (Cat. Myst. II, 3, 6) ; la triple immersion symbolise la sépulture de trois jours du Christ (Cat. Myst. II, 4, 7) ; l'onction chrismale symbolise le don de l'Esprit Saint (Cat. Myst. III, 6, 2 et 3, 7). Voir à ce sujet Y. DE ANDIA, « La très divine Cène...archy-symbole de tout sacrement (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », dans I. Pérczel (éd.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven University Press, 2005, p. 37-66.

sacrements et sur la réalité du Corps et du Sang du Christ dans le pain et le vin eucharistiques⁴⁰⁵. Chez Jean Chrysostome le symbole a une étroite relation avec le mystère et nous donne une réflexion sur l'Église, car l'« eau » et le « sang » du Christ sont les symboles de la naissance de l'Église (la mort du Christ sur la croix) et des sacrements (l'eucharistie)⁴⁰⁶.

Pour finir rappelons les catéchèses baptismales de Théodore de Mopsueste⁴⁰⁷. Pour lui, tout sacrement est l'indication, en signes et symboles, de choses invisibles et ineffables qu'il faut expliquer⁴⁰⁸. Son langage symbolique englobe plusieurs termes : mystères, symbole, sacrement et figure / τύπος, ce dernier ayant une place centrale. Ainsi, le baptême du Christ signifie notre baptême et il est la figure ou le τύπος de la résurrection. Théodore donne au symbole en tant que τύπος un sens eschatologique, car « dans le sacrement il y a des signes de ce qui aura lieu ou a eu lieu d'avance »⁴⁰⁹. Alors, le symbole se rapporte chez notre auteur au passé, au présent et au futur eschatologique, ce qui explique pourquoi le baptême du Christ « symbolise » la résurrection⁴¹⁰.

En résumé de ce parcours très rapide, pour les Pères de l'Église le symbole fait référence d'abord à l'interprétation allégorique de la Bible. Ensuite, le symbole désigne par les choses matérielles les choses spirituelles. Le mystère divin transcendant et le symbole immanent sont inséparables. Enfin, il se rapporte également aux sacrements. Ainsi, par l'expérience matérielle (l'expérience concrète par un symbole matériel) du mystère divin à travers le symbole, celui-ci devient le vecteur de la compréhension spirituelle de l'action divine à la fois réelle et cachée dans les sacrements, donnant une dimension eschatologique à notre vie, notamment par l'action du Saint Esprit.

⁴⁰⁵ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, SC 126 bis, p. 136.

⁴⁰⁶ Voici le texte : « Et il jaillit du côté de l'eau et du sang. Ne passe pas indifférent, bien-aimé, à côté du mystère. Car j'ai encore une autre interprétation mystique à te donner. J'ai dit que cette eau et ce sang étaient le symbole du baptême et des mystères. Or c'est de ces deux sacrements qu'est née l'Église, par ce "bain de la renaissance et de la rénovation dans l'Esprit Saint" par le baptême, et par les mystères. Or les signes du baptême et des mystères sont issus du côté. C'est de son côté par conséquent que le Christ a formé l'Église, comme il a formé Ève du côté d'Adam », cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, III, 17, trad, A. Wenger, Cerf, SC 50, Paris, 1957.

⁴⁰⁷ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie Catéchétique*, Migne, coll. « Les Pères dans la Foi », Paris, 1996.

⁴⁰⁸ THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie Catéchétique*, XII, 2, p. 325.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 325.

⁴¹⁰ Y. DE ANDIA compare le sens typologique du symbole de Théodore avec l'anamnèse ou le mémorial de la Liturgie, cf. *art. cité*, p. 51.

Pour compléter cette approche historique du symbole, nous allons présenter les réflexions de Jean-Yves Lacoste et de Jean-Louis Vieillard-Baron⁴¹¹ qui apportent encore des éléments utiles en ce qui concerne la définition du symbole, son lien avec le langage théologique et notre approche du Pseudo-Denys. Pour Jean-Yves Lacoste le langage religieux / théologique est nécessairement un langage symbolique et il ne doit pas laisser sa place au discours conceptuel⁴¹². Toujours dans le contexte religieux de la nécessité du symbole, Jean-Louis Vieillard-Baron explique qu'un discours symbolique, dans le champ philosophique et religieux, renvoie à un événement spirituel indicible, sans lequel le discours lui-même ne fait pas sens⁴¹³. De plus, le symbole est une réalité épiphanique et opératoire : « Mais en quoi le symbole n'est-il pas un intermédiaire comme les autres ? C'est qu'étant à la croisée de l'acte de la révélation par lequel Dieu se manifeste et de l'acte par lequel le croyant accueille cette manifestation comme une révélation, il permet à ce dernier de symboliser avec Dieu en s'exprimant subjectivement, sans pour autant s'abandonner à des illusions individuelles. La symbolisation est la résultante de l'acte révélant (par lequel Dieu se donne) et de l'acte sacralisant (par lequel l'homme vise le divin à travers le sacré) »⁴¹⁴.

Dans l'espace orthodoxe nous rappelons deux auteurs qui apportent également des éléments intéressants au sujet de la portée liturgique du symbole. Père Alexandre Schmemmann,⁴¹⁵ théologien liturgiste, s'intéresse de près dans son œuvre à la signification du symbole liturgique⁴¹⁶. Fidèle à la théologie patristique, notamment à Maxime le Confesseur (pour qui le symbole se réfère au mystère du Christ), Schmemmann insiste sur la réalité du

⁴¹¹ J.-L. VIEILLARD-BARON, « La spécificité du symbole dans la sphère religieuse », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, p. 411-424.

⁴¹² « La richesse de la symbolique chrétienne (y compris religieuse) est que nous ne pouvons pas la détacher de sa lecture théologique. Le symbolisme baptismal n'est plénièrement compris que lorsqu'on lie l'eau du baptême et le commentaire performatif fourni par la bénédiction de l'eau », cf. J.-Y. LACOSTE, « Symbole », *DCT*, col. 1363.

⁴¹³ J.-L. VIEILLARD-BARON, *art. cité*, p. 421.

⁴¹⁴ *Ibidem*, p. 422.

⁴¹⁵ A. SCHMEMMANN (1921-1983) a été professeur de théologie liturgique à l'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge (Paris) et depuis 1951 à St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary (Crestwood, New York). Pour plus de détails concernant sa bibliographie, voir Paul Garrett, « Fr Alexander Schmemmann : A Chronological Bibliography », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, n° 28 / 1984, p. 11-26.

⁴¹⁶ A. SCHMEMMANN, *For the Life of the World*, New York, National Student Christian Federation, 1963. 2^e édition anglaise révisée et élargie, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1973. En traduction française, *Pour la vie du monde*, trad. anonyme, Desclée, Paris, 1969 ; réédition augmentée, Presses Saint-Serge, Paris, 2007 ; A. SCHMEMMANN, *L'Eucharistie : sacrement de Royaume*, col. « L'échelle de Jacob », Ed. F.-X. de Guibert, 2005 ; A. SCHMEMMANN, *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, édité et introduction par Th. Fisch, Crestwood, St. Vladimir's Seminary Press, 1990.

symbole liturgique qui ne s'oppose pas au réel, mais l'englobe comme sa plus forte expression et mode de manifestation. Alors, le symbole est une « épiphanie » de la réalité qui nous donne une connaissance de cette réalité⁴¹⁷. De plus, la fonction du symbole n'est pas uniquement révélatrice, mais il accroît le désir de la réalité divine concernée qui présuppose également la foi : « Le symbole est moyen de la connaissance de ce qui ne peut être connu autrement, parce qu'ici la connaissance dépend de la participation – rencontre avec la vie et l'entrée dans l'épiphanie de la réalité qui est le symbole »⁴¹⁸.

La conclusion du père Schmemmann est que seule l'acception ontologique et épiphannique de la notion de symbole est applicable à la liturgie chrétienne et qu'il est inséparable de celle-ci. Il met en lumière l'aspect suivant : dans le symbole liturgique, en effet, est dépassée la dichotomie du réel et du « symbolique » en tant que non réel. Avant tout, la réalité est perçue comme l'accomplissement du symbole, et celui-ci comme l'accomplissement de celle-là. La Liturgie chrétienne n'est pas symbolique parce qu'elle comprendrait diverses figurations « symboliques ». Elle est symbolique d'abord parce que le monde, en tant que création de Dieu, est symbolique, sacramentel et ensuite parce que l'Église a comme nature et pour vocation dans « ce monde » d'accomplir ce symbole. Le symbole révèle le monde, l'homme et tout le créé comme la matière d'un sacrement unique et universel. En dernière analyse, Schmemmann affirme que le symbole manifesté par le « Sacrement des sacrements », la réalité spirituelle révélée et donnée par l'Eucharistie, est le Sacrement du Royaume⁴¹⁹. Selon ce symbolisme eschatologique de Schmemmann, la divine liturgie, centrée sur l'Eucharistie, symbolise la montée de l'Église au ciel pour y participer à la Cène divine céleste et eschatologique.

Finalement, le symbole liturgique chez Schmemmann prend une portée eschatologique, la liturgie comme symbole rendant présent le Royaume de Dieu.

Dans la même lignée se situe un autre théologien de la liturgie, toujours de tradition orthodoxe, Constantin Andronikof. Il considère lui aussi que le symbole doit être analysé au plus haut degré de sa charge ontologique, c'est-à-dire dans la tradition liturgique. À cet effet,

⁴¹⁷ « Contrairement à l'allégorie, au signe et même au sacrement dans sa "réduction" scolastique, le symbole réunit deux réalités, l'empirique, ou la 'visible', et la spirituelle, ou 'l'invisible', non pas logiquement (cela signifie ceci), ni analogiquement (cela représente ceci) ni selon une relation causale (cela est cause de ceci), mais épiphanniquement (du grec *epiphaneîō*, je révèle). Une réalité en révèle une autre, mais (et cela est capital) seulement dans la mesure où le symbole lui-même touche à la réalité spirituelle, où il est capable de l'incarner », cf. A. SCHMEMMANN, *L'Eucharistie : sacrement de Royaume*, p. 32.

⁴¹⁸ A. SCHMEMMANN, *For the Life of the World*, p. 141.

⁴¹⁹ Id., *L'Eucharistie*, p. 33-34.

le symbole n'est pas, il n'a pas une existence en lui-même : il n'est ni image, ni signe, ni métaphore. Il n'est repérable que par son contenu. En bref, dans le domaine liturgique le symbole est antinomique, il existe et il est perçu, mais il n'existe que parce qu'il est perçu. Le symbole n'est pas une abstraction, « il est un maximum de concret auquel l'homme puisse accéder en y participant. En effet, absolu par son origine, le symbole est relatif par son existence, car celle-ci est de l'ordre non de l'Être en soi, mais de sa manifestation »⁴²⁰.

L'auteur s'engage également à souligner la réalité du symbole et son sens sacramentaire et opératoire dans la liturgie :

« Le symbole liturgique concrétise dans l'espace et le temps la réalité du mystère opéré *Sen vertu* de la puissance transcendante et pourtant communiquée de ce mystère. Le symbole intervient *hic* et *nunc* parce qu'il actualise une manifestation du divin éternel. Il conjoint l'immanent et le transcendant. Il marque et scelle l'acte de participation de l'homme et du cosmos à la vie divine du Royaume de Dieu »⁴²¹.

En prenant comme exemple le pain et le vin eucharistiques, Andronikof précise que la réalité du symbole liturgique tient à la participation du mystère du Christ *signifié*, c'est-à-dire dans la manifestation du Christ dans le pain et le vin eucharistique. Enfin, il souligne son aspect anagogique – le symbole nous conduit, nous fait monter vers les réalités signifiées transcendantes.

D'autre part, Louis-Marie Chauvet, théologien catholique, propose dans son livre *Symbole et sacrement* une théologie sacramentaire et liturgique comme partie essentielle de la théologie. Sans entrer ici dans les débats suscités par ce livre prestigieux, nous retenons de celui-ci les deux idées centrales. D'abord, le symbole a une fonction sacramentaire / opératoire qui désigne la rencontre entre Dieu et l'homme :

« Le sacrement est le grand lieu symbolique où s'atteste l'inséparabilité entre la reconnaissance de la grâce de la création et l'exigence de don en retour que l'homme a historiquement charge d'offrir à Dieu en ordonnant ce monde de telle sorte qu'il corresponde à son ordination divine primordiale. Symbole indépassable, s'il est vrai que le 'jeu de langage' rituel, '-urgique' et pragmatique par nature même, figure le passage requis d'une telle reconnaissance : passage du discours au corps, des mots à la pratique »⁴²².

Dans un deuxième temps, en s'accordant avec le théologien Alexandre Schmemmann, Chauvet met en lumière la dimension eschatologique du symbole liturgique (sacrement) :

⁴²⁰ C. ANDRONIKOF, « Symbole, Liturgie, Eucharistie », Actes du Colloque « Le Symbole dans la Tradition chrétienne orientale et occidentale (22-23 nov. 1984) », Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, 1985, p. 29-41, ici p. 32.

⁴²¹ *Ibidem*, p. 35.

⁴²² L.-M. CHAUVET, *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris, 1987, p. 565.

« Le sacrement dit ainsi le temps eschatologique de l'entre-deux. Temps d'un 'déjà', mais barré d'un 'pas-encore', sous peine de réduire le 'Royaume' à un simple 'autrement' (d'ailleurs, même pas évident !) de ce monde-ci. Temps d'un 'pas encore' mais traversé d'un 'déjà', sous peine de réduire le 'Royaume' à un 'autre mode' sans rapport avec ce monde-ci. Le sacrement est le porteur de la joie du 'déjà' et de la détresse du 'pas encore'. Il est le témoin d'un Dieu qui n'en finit pas de venir : témoin émerveillé d'un Dieu qui vient sans cesse ; témoin patient, jusqu'à la lassitude parfois, d'un Dieu qui n'est là que par mode de passage. Sacrement-trace... »⁴²³.

Tels apparaissent, de prime abord et dans leur ensemble, le sens, le cadre et l'évolution de la notion de symbole dans le domaine théologique. Il nous paraissait indispensable d'esquisser, même en quelques pages, cette richesse et cette complexité du « symbole » avant d'examiner en quoi consiste le symbole dans le *Corpus* dionysien.

3.1.2. « Symbole » chez Pseudo-Denys l'Aréopagite

Tout d'abord rappelons que Pseudo-Denys se réfère à plusieurs reprises au traité intitulé la *Théologie symbolique*⁴²⁴, qui aurait fait partie de son œuvre. Et selon l'*Index dionysiacum*, l'adjectif συμβολικός et le substantif σύμβολον sont employés souvent tout au long du *CD*⁴²⁵. Si ce traité est perdu ou fictif, nous ne le savons pas avec certitude, mais force est de constater que dans son œuvre nous trouvons des présentations systématiques au sujet du symbole. Ces données nous amènent à nous demander d'abord quel sens pouvait avoir l'expression « théologie symbolique » pour le Pseudo-Denys. Essayons, dans ce qui suit, de regrouper les données sur le symbole éparses dans le *CD*.

De façon très large, on peut dire que, dans la pensée dionysienne, le symbole n'est pas un simple signe, mais touche à la réalité elle-même. Le but de symbole est de surmonter la « distance » entre la transcendance de Dieu et les « Hiérarchies » (céleste et ecclésiastique) qui lient Dieu avec le monde matériel. Cette fin est réalisée, ou approchée au moins, dans un mouvement bilatéral de procession-conversion : d'abord il y a la descente / la procession de Dieu vers la création, dans la pluralité des symboles, ensuite il y a une ascension de l'humanité à Dieu, de la multitude des symboles vers l'union à Dieu. Les deux processus, de la révélation de Dieu ou de la théophanie et de la montée vers Dieu, ou l'ἀναγωγή, fusionnent

⁴²³ *Ibidem*, p. 566.

⁴²⁴ La théologie symbolique, ouvrage perdu ou fictif est cité 7 fois dans *CD* comme suit : CH, 336A, DN : 597A, 700C, 913B, 984A, MT, 1033AB, et Ép. 9, 1104B.

⁴²⁵ Συμβολικός (23 occurrences) et σύμβολον (53 occurrences) cf. VAN DEN DAELE, *op cit.*, p. 128.

pour surmonter le contraste apparent existant entre Dieu et sa création. C'est l'acception ontologique du symbole, comme on le verra plus loin.

De plus, le symbole dionysien a une dimension herméneutique qui s'élabore tout au long du *Corpus*. Ainsi nous trouvons une interprétation des symboles scripturaires et sacramentaires dans les deux hiérarchies (*CH*, *EH* et *Ép. 9*) et l'exégèse des noms divins dans *DN*. L'homme découvre Dieu par les symboles ; l'interprétation de celui-ci l'approche de Dieu. Cette démarche herméneutique déchiffre la transcendance divine qui se manifeste par la théophanie des symboles, qui finalement est le monde en soi.

Est-ce que le Pseudo-Denys développe une théorie de cette notion centrale de son œuvre, le symbole ? Pour tenter de répondre à cette question, nous articulons notre analyse en deux parties : premièrement nous esquissons une mise en lumière de la terminologie dionysienne tout en essayant de suivre pour chaque mot employé le développement de la doctrine du symbole, ensuite nous présentons la portée théologique du symbole dionysien.

3.1.2.1. Σύμβολον et συνθήμα

Au niveau du langage, le symbole est utilisé en tant que terme polysémique pour parler autant du signe, de l'image, du voile, de la représentation, de la beauté, que de beaucoup d'objets réels et, au-delà de tout, de la pratique du culte / sacrement comme sa manifestation concrète. Ainsi, nous avons identifié, à côté du mot symbole, d'autres mots qui définissent le langage de la théologie symbolique dionysienne. Voici les termes qui entrent dans le champ sémantique du mot σύμβολον dans le *CD* : σύνθημα – signe⁴²⁶, ἐκτύπωμα – figure⁴²⁷, εἰκών – image⁴²⁸, ἄγαλμα – sens général d'image⁴²⁹

⁴²⁶ *CH*, 141B, *Ép. 9* : 1105B, 1109A, 1112A, cf. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, p. 131.

⁴²⁷ *CH*, 121D, 397C; *DN*, 644A², cf. DAELE, p. 55.

⁴²⁸ *Εἰκών* est le plus souvent employé dans *CD* : *CH*, 121D, 124A, 140AC, 141B, 165B, 208C, 240A, 241C, 325D, 328A², 329AC, 332A², 333A, 336AC, 337C, 340B ; *EH* : 373B, 376D, 397AC, 401C, 404B, 428A, 429C, 432BC, 444C, 472D, 473BC, 476AD, 477AB, 480D, 501BC, 505B, 508CD, 512B, 565B ; *DN* : 645C, 693B, 697C, 700B, 724B, 821B, 869D, 913C ; *Ép. 9*, 1108CD, *Ép. 10*, 1117B, cf. VAN DEN DAELE, p. 51.

⁴²⁹ Nous devons cette identification à A. Golitzin: « It still seems clear to me that Dionysius uses the word ἄγαλμα throughout his works as simply a synonym for εἰκών, σύμβολον, τύπος, etc. In *CH* 2.5, 145A, he refers to the ἀγάλματα of scriptures; in *CH* 3.2 165A (18.2) the members of the hierarchy are ἀγάλματα of the divine light; in *EH* 2.3.3 428d the ἀγάλματα refer to the movements of the bishop in *IV.3.1* 473b (96.2), it is the rite of the μύρον that is an ἄγαλμα of divine beauty and, 476A of the divine fragrance (note 222). », cf. A. GOLITZIN, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, édité par Bogdan C. Bucur, Cistercian Studies Series, 2014, p. 99.

παράπετασμα – voile,⁴³⁰ et μυστήριον – mystère / sacrement⁴³¹. Nous constatons que Denys s'inscrit dans la lignée des Pères de l'Église qui n'ont pas un langage fixe pour parler de symbole. Pseudo-Denys utilise probablement tous ces synonymes pour mettre en lumière sa propre théorie du symbole. Pour tenter de la découvrir, nous nous tournons maintenant vers chaque synonyme en restant proche du texte source.

Jean Pépin analyse l'évolution de sens du mot σύνθημα, en passant par Jamblique (*De Mysteriis*) et Proclus (*In Cratylum* et *In Timaeum*)⁴³². Le mot σύνθημα⁴³³ / signe-empreinte est employé quatre fois dans le *CD*, notamment dans l'*Épître* 9, considérée par Jean Pépin comme le texte qui a le mieux conservé une partie de la *Théologie symbolique*⁴³⁴.

Dans l'*Épître* 9, Pseudo-Denys présente d'abord la variété des symboles bibliques par lesquels l'Écriture représente Dieu (§§1 et 2). Ensuite il analyse les expressions bibliques qui désignent la Sagesse divine (§§3-6). Prenons un exemple d'emploi du mot « signe » dans l'*Épître* 9 pour voir comme le Pseudo-Denys conçoit cette notion :

« Faut-il encore énumérer les colères qu'on lui prête, les douleurs, les serments de toutes sortes, les repentirs, les malédictions, les ressentiments, les sophismes multiples et équivoques dont il use dans l'Écriture pour éluder ses promesses [...] ; la multiplicité des passions matérielles que rapportent les Cantiques et qui conviendraient à des courtisanes, et ainsi de suite *pour toutes ces saintes allégories (ἐπὶ συνθήματα) dont on a eu l'audace d'user pour représenter Dieu*, en projetant au dehors et en multipliant les apparences visibles du mystère, en divisant l'unique et l'incomposé, en figurant sous des formes multiples ce qui n'a ni forme ni figure, en sorte que celui qui pourrait voir

⁴³⁰ CH 121B, EH, 476B, DN 592B, Ép. 8, 1089A et Ép. 9. 1108B, cf. VAN DEN DAELE, p. 111.

⁴³¹ CH 165B, 180E, 200C; EH: 372A, 393A, 404D, 424D, 425AB, 429C, 445A, 473A, 505B, 509A, 533AC, 536C, 556B ; DN.640C ; MT 997A ; Ép. 3, 1069B ; Ép. 8, 1097B ; Ép. 9, 11043 et 1108A², cf. A. VAN DEN DAELE, p. 98.

⁴³² « Avec ce texte de Proclus (*In Timaeum II*), ou, s'il en est, tout autre texte parallèle du même auteur, il semble que l'on tienne l'origine, et l'explication, des considérations que l'on a extraites de la *Lettre IX* de Denys, et qui pourraient sembler déroutantes à une première lecture. La rencontre la plus substantielle entre les deux auteurs apparaît dans l'articulation de la notion de « caractères » avec celles de *sumbola* et de *sunthēmata* ; le fait que les symboles et les signes soient des empreintes marquées par les caractères n'est pas posé expressément chez Proclus, mais on doit admettre que l'emploi même du mot « caractères » implique plus ou moins la présence de la métaphore. La théorie, si frappante sous la plume de Proclus, de la double nature de la lumière (car c'est l'exemple de la lumière qui est choisi par les deux auteurs) selon qu'on l'envisage au niveau divin ou humain a passé, de façon très reconnaissable, chez l'auteur chrétien : pour celui-ci également, les spectacles divins invisibles deviennent, grâce aux symboles, manifestes ; de part et d'autre, ce mouvement descendant est conçu comme passage de l'unité à la multiplicité ; surtout, il est décrit des deux côtés comme un processus de configuration de ce qui n'avait pas d'abord de figure », dans J. PÉPIN, « Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne », *Langages*, n° 65 / 1982, p. 91-116, ici p. 115.

⁴³³ Rappelons que ce terme désigne le symbole également chez Proclus, comme nous avons démontré dans la section précédente du chapitre.

⁴³⁴ J. PÉPIN, *La Tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987, p. 223.

la beauté cachée à l'intérieur [de ces allégories] les trouverait toutes mystiques, conformes à Dieu et pleines d'une grande lumière théologique ? »⁴³⁵

Le Pseudo-Denys emploie l'expression *ιερά συνθήματα* – « les saints signes » et parallèlement utilise le verbe *φαίνομαι* – représenter. Les empreintes / signes saintes dont il est question ici nous renvoient à toutes les réalités sensibles par lesquelles Dieu est présenté dans la Bible. Donc le signe est une réalité sensible qui nous renvoie vers la réalité divine, en l'occurrence vers Dieu. Tous ces signes sont significatifs lorsqu'ils sont en rapport avec Dieu. Ainsi, nous lisons dans la *CH* que le vent signifie les anges car il « révèle la façon dont les intelligences divines vivent en conformité avec Dieu »⁴³⁶, et les nuées évoquent également les anges « pour signifier par-là que les saintes intelligences contiennent selon un mode qui n'est pas d'ici-bas la plénitude de la lumière secrète »⁴³⁷.

Un deuxième aspect du symbole en tant que signe est mis en valeur par une autre occurrence du mot dans l'*Épître* 9. Dans le 4^e paragraphe le Pseudo-Denys explique l'expression « nourriture solide ». Il s'agit du texte biblique d'Hébreux 5, 14 : « La nourriture solide est pour ceux qui sont déjà hommes parfaits, pour ceux qui, y étant accoutumés, ont les sens exercés à discerner le bien et le mal ». La nourriture solide est un don de la Sagesse divine pour ceux qui sont initiés tandis que la nourriture liquide est adressée aux débutants :

« La nourriture solide **signifie** / *σύνθημα*, je crois, la parfaite identité d'un pouvoir intellectif permanent, grâce à quoi, en vertu d'un mode de connaissance stable, puissant, unique et indivisible, les mystères divins se laissent participer par ces sens intellectuels auxquels le très divin Paul, l'ayant reçue de la Sagesse même, distribue la nourriture vraiment solide »⁴³⁸.

Pour notre propos, retenons l'élément matériel du signe qui a pour rôle d'établir une relation entre le signe, ici la nourriture solide, et Dieu, dans notre passage il s'agit de la

⁴³⁵ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Ép.* 9, § 1, 1105BC, p. 353. Voici le texte en grec : « Τί ἂν τις εἶποι τὰς ὀργάς, τὰς λύπας, τοὺς παντοδαποὺς ὄρκους, τὰς μεταμελείας, τὰς ἀράς, τὰς μὴνιδας, τὰ πολυειδή καὶ λοξὰ τῆς ἁμαρτίας τῶν ἐπαγγελιῶν σοφίσματα· τὴν ἐν τῇ Γενέσει γιγαντομαχίαν, καθ' ἣν ἐπιβουλεύειν ἐκ φόβου λέγεται τοῖς δυνατοῖς ἐκείνοις ἀνδράσι, καὶ ταῦτα τὴν οἰκοδομὴν οὐκ ἐπ' ἀδικία τινῶν ἐτέρων, ἀλλ' ὑπὲρ σωτηρίας τῆς ἑαυτῶν μεμηχανημένοι· καὶ τὸ συμβούλιον ἐκεῖνο τὸ κατ' οὐρανὸν ἐπὶ δόλῳ καὶ ἀπάτῃ τοῦ Ἀχαάβ σκευαζόμενον· καὶ τὰς τῶν ἁσμάτων προσύλους καὶ ἐταιρικός πολυπαθείας, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς πάντα τολμώσης ἐστὶ θεοπλαστίας **ιερά συνθήματα** φαινόμενα τῶν κρυφίων προβεβλημένα καὶ πεπληθυσμένα καὶ μεριστὰ τῶν ἐνιαίων καὶ ἀμερίστων καὶ τυπωτικὰ καὶ πολύμορφα τῶν ἀμορφώτων καὶ ἀτυπώτων· ὧν εἴ τις ἰδεῖν δυνηθεῖ τὴν ἐντὸς ἀποκεκρυμμένην εὐπρέπειαν, εὐρήσει μυστικὰ καὶ θεοειδῆ πάντα καὶ πολλοῦ τοῦ θεολογικοῦ φωτὸς ἀναπεπλησμένα » (*PTS* 36, 195, 11 – 196, 12).

⁴³⁶ *CH*, XV, § 6, 336A, p. 241.

⁴³⁷ *CH*, XV, § 6, 336A, p. 241.

⁴³⁸ *Ép.* 9, § 4, 1112A, p. 357.

Sagesse divine. Ainsi le signe dans sa matérialité a la capacité de nous renvoyer à Dieu⁴³⁹. Dans la même catégorie nous pouvons inclure les signes liturgiques matériels comme les vêtements de la hiérarchie supérieure, les gestes rituels, les signes de la croix décrits dans la *Hiérarchie ecclésiastique*.

Essayons maintenant de comprendre quel est le rôle du signe / σύνθημα et le lien avec le symbole. Notre dernier passage de l'*Épître* 9 (§4) qui utilise le mot « signe » est significatif de ce même sens. D'abord, le monde en tant que création de Dieu rend visible ou manifeste l'Invisible Dieu. Ainsi tout l'univers est théophanique, il manifeste Dieu. Un premier rapport entre symbole et signe renvoie alors à la relation ontologique entre Dieu (le sujet) et sa création (l'objet). Cette relation ontologique est soulignée par le fait que les symboles divins sont porteurs des empreintes / *ἀποτυπώματα* divines. Dans un deuxième temps, à la fin du texte nous relevons une autre donnée importante : les symboles sacrés sont les signes révélateurs / *ἐκφαντορικὰ συνθήματα* des différentes formes de révélation de Dieu. Dans le paragraphe que nous citerons, le signe à travers lequel Dieu se révèle est le Feu. Notons un autre détail : chaque symbole s'adresse aux différents rangs de la hiérarchie. Ainsi, le feu signifie à la fois Dieu en tant que cause de l'existence, les Providences divines intelligibles (ou l'existence) comme voies de révélation de Dieu et les anges en tant qu'êtres intelligibles qui participent à la divinité transcendante. Donc le signe se manifeste à plusieurs degrés au sein de la création :

« Comme l'ont dit Paul et la vraie raison, **l'œuvre cosmique de tout l'univers visible rend manifestes les mystères invisibles de Dieu.** (Και αὐτὴ δὲ τοῦ φαινομένου παντὸς ἡ κοσμοουργία τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ προβέβληται, καθάπερ φησὶ Παῦλος τε καὶ ὁ ἀληθοῦς λόγος) [...] Il faut donc que, bravant nous aussi les préjugés populaires, nous pénétrions saintement au cœur des **symboles sacrés - εἶσω τῶν ἱερῶν συμβόλων**. Nous ne devons pas les mépriser, car ils sont nés de ces caractères divins dont ils portent **l'empreinte (ἀποτυπώματα)**, car ils (les symboles sacrés) sont les images claires de spectacles ineffables et merveilleux. Ce ne sont pas seulement, en effet, les lumières suessentielles et intelligibles, c'est-à-dire plus simplement les mystères divins, qui revêtent de multiples figures allégoriques, lorsqu'on appelle par exemple Feu le Dieu suessentiel et qu'on attribue l'épithète d'incandescentes aux Écritures intelligibles de Dieu (Dt. 4, 33), mais ce sont également les hiérarchies conformes à Dieu des anges tous ensemble intelligibles et intelligents qu'on représente sous diverses formes, avec une grande variété de structures, et entre autres, sous des figures ignées. Seulement cette même image du feu prend un sens différent selon qu'elle s'applique au Dieu qui transcende toute intelligence, soit à ses Providences ou à ses raisons intelligibles, ou bien enfin aux anges. Dans un cas on la considère à titre de cause, dans un autre cas à

⁴³⁹ « Il est donc évident que le but de ces réalités matérielles multiples ne sera pas de nous attacher à elles, par elles-mêmes, mais de nous faire rentrer en relation avec une signification : cette relation significative sera la caractéristique essentielle de tout signe », cf. A. LÉON, *Le langage symbolique chez Denys l'Aréopagite : une voie vers la connaissance de Dieu*, Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis, Rome, 1997, p. 21.

titre de substance, dans un troisième à titre de participation, et dans d'autres cas encore à d'autres titres, selon que l'exigent la considération de chaque cas et sa place dans l'ordre du savoir. Car il ne convient pas de mêler au hasard les symboles sacrés, mais de les appliquer convenablement aux causes, aux substances, aux puissances, aux ordres, aux dignités dont ils sont les **signes révélateurs / ἐκφαντορικά συνθήματα** »⁴⁴⁰.

Nous avons cité ce texte en entier à cause de son importance. Un autre lien entre σύνθημα et σύμβολον, à côté de la relation ontologique, est souligné par la relation significative du signe, comme nous l'avons vu dans les textes précédents, le signe manifestant toujours une réalité autre que la sienne. Et pour nuancer cette relation entre le symbole et le signe, l'auteur utilise trois verbes : σημαίνω⁴⁴¹ – signifier, φαίνομαι – manifester, montrer et ἐμφαίνω⁴⁴² – parler de quelque chose, signifier, mettre en évidence. Dans le dernier texte cité le verbe φαίνομαι manifeste le lien entre la création et Dieu⁴⁴³. De même, le verbe ἐμφαίνω montre comment les ailes des anges *signifient* une rapide montée spirituelle⁴⁴⁴, et le verbe σημαίνω explique ce que signifie les fleuves de feu angéliques⁴⁴⁵. Notons également l'emploi du mot χαρακτήρ à côté du σύνθημα. Selon Jean Pépin cette articulation entre les mots caractère, signe et symbole serait une trace évidente de l'origine proclusienne en ce qui concerne la doctrine du signe⁴⁴⁶.

Pour finir, nous citons un passage de la *Théologie mystique*, où le Pseudo-Denys explique clairement le propos du symbole :

Ἐν δὲ τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνομῖαι, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι

⁴⁴⁰ Ép. 9, § 2, 1108C-1109A, p. 354-355. Et le texte en grec : « Χρὴ τοιγαροῦν καὶ ἡμᾶς ἀντὶ τῆς δημῶδους περὶ αὐτῶν ὑπολήψεως εἶσω τῶν ἱερῶν συμβόλων ἱεροπρεπῶς διαβαίνειν καὶ μὴ ἀτιμάζειν αὐτά, τῶν θεῶν ὄντα χαρακτήρων ἔκγονα καὶ ἀποτυπώματα καὶ εἰκόνας ἐμφανεῖς τῶν ἀπορρήτων καὶ ὑπερφῶν θεαμάτων. Καὶ γὰρ οὐ μόνον τὰ ὑπερούσια φῶτα καὶ τὰ νοητὰ καὶ ἀπλῶς τὰ θεῖα τοῖς τυπωτικοῖς διαποικίλλεται συμβόλοις, ὡς «πῦρ» ὁ ὑπερούσιος θεὸς λεγόμενος καὶ τὰ νοητὰ τοῦ θεοῦ λόγια «πεπυρωμένα». Προσέτι δὲ καὶ τῶν νοητῶν ἅμα καὶ νοερῶν ἀγγέλων οἱ θεοειδεῖς διάκοσμοι ποικίλαις μορφαῖς διαγράφονται καὶ πολυειδέσι καὶ ἐμπυρίοις σχηματισμοῖς. Καὶ ἄλλως χρῆ τὴν αὐτὴν τοῦ πυρὸς εἰκόνα κατὰ τοῦ ὑπὲρ νόησιν θεοῦ λεγομένην ἐκλαβεῖν, ἄλλως δὲ κατὰ τῶν νοητῶν αὐτοῦ προνοιῶν ἢ λόγων καὶ ἄλλως ἐπὶ τῶν ἀγγέλων, καὶ τὴν μὲν κατ' αἰτίαν, τὴν δὲ καθ' ὕπαρξιν, τὴν δὲ κατὰ μέθεξιν καὶ ἄλλα ἄλλως, ὡς ἢ κατ' αὐτὰ θεωρία καὶ ἐπιστημονικὴ διάταξις ὀροθετεῖ. Καὶ μὴ ὡς ἔτυχε τὰ ἱερὰ σύμβολα συμφύρειν, ἀλλὰ προσηκόντως αὐτὰ ταῖς αἰτίαις ἢ ταῖς ὑπάρξεσιν ἢ ταῖς δυνάμεσιν ἢ ταῖς τάξεσιν ἢ ταῖς ἀξίαις ἀναπτύσσειν, ὧν καὶ ἔστιν **ἐκφαντορικά συνθήματα** » (PTS 36, 199,9 – 200, 26).

⁴⁴¹ CH: 140D, 177B, 304D, 321A, 333A, 336A, 337C; EH: 437C, 480B, 560B; DN: 708CD, 824A, 913A, 937B; MT, 1000D, cf. VAN DEN DAELE, *op. cit.*, p. 125.

⁴⁴² CH: 205B, 261AC, 285A, 304A, 308A, 321A, 328A, 329AC, 332AD, 333C, 336ABCD, 337D; EH: 437C, 444C, 473B, 481A, 508D, 512A, 516A, 533D, 536AB, 557A, 564B, 565A; DN: 652A, 684D, 909B; Ép. 9, 1112D, cf. VAN DEN DAELE, p. 57.

⁴⁴³ Ép. 9, § 2, 1108C, p. 354.

⁴⁴⁴ Cf. CH, XV, § 3, 332CD, p. 239.

⁴⁴⁵ Il s'agit de la fécondité angélique, cf. CH, XV, § 9, 337C (58.9), p. 243.

⁴⁴⁶ Cf. J. PÉPIN, « Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne », *Langages*, n° 65 / 1982, p. 115.

καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μήνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπάλαι, τίνες οἱ ὄρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραί, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι **τῆς συμβολικῆς** εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι **μορφώσεις**⁴⁴⁷.

« Dans la *Théologie symbolique*, on a traité des métonymies du sensible au divin, on a dit ce que signifient en Dieu les formes, les figures, les parties, les organes [...] les colères, les douleurs, les ressentiments, [...], ce que signifient les serments, les malédictions, les sommeils et les veilles, et toutes les formes dont on revêt la sainteté divine pour lui donner une figure »⁴⁴⁸.

Ce texte souligne l'emploi du mot *μετωνυμία* / métonymie, terme utilisé dans la rhétorique et qui représente un phénomène par lequel un concept (ou une réalité matérielle) est désigné par un terme désignant un autre concept / réalité matérielle qui lui est relié par une relation nécessaire (par exemple la relation de la partie au tout). Dans notre passage il s'agit des symboles qui rendent possible le passage du sensible au divin. Autrement dit, pour le Pseudo-Denys le symbole est un signe dans la mesure où ce signe nous renvoie à une autre réalité⁴⁴⁹. Le signe est une réalité sensible qui a la capacité de caractériser une autre réalité, souvent supérieure, notamment la réalité divine.

Ainsi, le symbole sous l'aspect de signe / *σύνθημα* nous introduit dans un cadre herméneutique en exprimant le rapport réel entre signe et réalité signifiée qui donnent une valeur de cognoscibilité au signe. La manifestation du signe exprime la révélation de Dieu à travers sa création. Le but du signe dans la doctrine dionysienne du symbole est de nous faire passer d'une réalité sensible à une autre réalité supérieure, même à la transcendance divine.

3.1.2.2. Σύμβολον et εἰκόν

Le vocable *εἰκόν* est le mot proche de *σύμβολον* le plus employé dans le *CD*. Nous n'analyserons pas toutes les occurrences, mais nous insisterons sur quelques textes clés concernant le concept dionysien de l'image et son apport à la doctrine du symbole.

⁴⁴⁷ MT III, 146,11 – 147,3, *PTS* 36.

⁴⁴⁸ MT III, 1033B, *SC* 579, p. 309.

⁴⁴⁹ P. C. Ferreira souligne la distinction entre la métonymie et la métaphore : « La métonymie n'est pas fondée sur la ressemblance. Elle consiste en l'inclusion d'une signification ancrée sur une composante sémantique comme *localisé à..., provenant de..., fabriqué de*, ce qui implique une contiguïté réelle pour qu'elle puisse produire du sens. D'autre part, parce que fondée sur la simple contiguïté mentale, une relation métaphorique entre deux sens est totalement contingente, alors que dans le sens premier (le sensible – lorsqu'il désigne une chose réelle) et le sens second (le sensible lorsqu'il désigne Dieu). On peut déjà entrevoir le double intérêt d'une telle démarche dans la perspective théologique dionysienne où le discours, lorsqu'il se tourne vers le divin, tend à dévoiler l'inhérence du créé au Créateur et à écarter une quelconque saisie du divin en lui-même », cf. P. C. FERREIRA FILHO, « Symbolisme et métonymies du sensible au divin chez Denys l'Aréopagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 95, n° 2 / 2011, p. 277.

La théorie du symbole dionysien se retrouve notamment dans la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et les *Noms divins*. Dans *CH* l'image se réfère aux symboles scripturaires tandis que dans *EH*, elle se réfère au rite ecclésial, aux sacrements. Le traité *DN* s'arrête principalement sur le symbole / image de la lumière. Dès le début de la *CH*, Pseudo-Denys tient à souligner l'origine divine de la création :

« *Tout don excellent, tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des lumières* (Jacques 1, 17). Ajoutons que, lorsque, sous l'impulsion du Père, la Lumière sort de soi pour se répandre et pour nous illuminer de ses dons excellents, c'est elle seule, qui à titre de puissance unifiante, nous rétablit dans notre état ancien en nous élevant vers le haut, c'est elle qui nous convertit à l'Un et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car, selon la sainte Parole, *tout vient de Lui, tout retourne à Lui* (Rom. 11, 36). C'est pourquoi, invoquant Jésus, la Lumière du Père, *la vraie Lumière celle qui éclaire tout homme venant ici-bas* (Jean 1, 9) par quoi nous avons reçu du Père, Principe de toute lumière, levons les yeux, autant qu'il est en notre pouvoir, jusqu'à ces illuminations provenant des très saintes Écritures, et initiions-nous dans la mesure de nos forces à ces hiérarchies d'intelligences célestes telle que nous les révèlent les Écritures de façon symbolique et anagogique [...]. Ce rayon théarchique ne saurait, en effet, nous illuminer qu'enveloppé spirituellement dans la variété des voiles sacrés (τῆ ποικιλία τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων) et adapté par la Providence paternelle aux convenances de notre nature humaine »⁴⁵⁰.

Nous avons choisi ce texte pour plusieurs raisons : d'abord, le Pseudo-Denys contemple les symboles de Dieu dans la création en tant que dons de Dieu (Jacques 1, 17). Ensuite, le cosmos dionysien est théophanique, il révèle Dieu en tant que Lumière primordiale par la vraie lumière révélée, Jésus-Christ (Jean 1, 9). Finalement, cette relation ontologique entre Dieu et sa création par Jésus-Christ est représentée d'une manière symbolique à travers les différents voiles (τῆ ποικιλία τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων), ou images, ou symboles sacrés exprimés dans l'Écriture. Dans ce contexte nous pouvons dire que le sens du symbole de la *CH* est donné par l'Écriture. Notons également l'emploi de l'adverbe ἀναγωγικῶς à côté du verbe ἐκφράινω (révéler), ce qui traduit la portée anagogique des symboles / images. Cette montée vers le Dieu-Source de Lumière se réalise par les images révélatrices. Ainsi, dès le début de la *CH*, l'auteur nous introduit dans cette dialectique du symbole qui exprime à la fois la révélation de Dieu et le chemin de retour par la contemplation anagogiques des symboles / images, la lumière étant à la fois l'origine et la fin de tout symbole.

Essayons maintenant de comprendre le rôle de l'image dans la théorie du symbole dionysien. Une première caractéristique de l'image : elle est une représentation sensible, révélatrice d'un élément spirituel. Prenons l'exemple de la lumière :

⁴⁵⁰ CH, I, § 1, 120B-121C, p. 185-186.

« Aussi célèbre-t-on le Bien en l'appelant Lumière, puisqu'à travers l'image c'est le modèle qui se révèle. De même en effet que la bonté propre à la Déité totalement transcendante pénètre toute essence, des plus hautes et des plus anciennes jusqu'aux dernières [...] il en est ainsi également de l'image où se manifeste la Bonté divine »⁴⁵¹.

Au premier abord le passage cité semble être un écho de l'introduction de *CH* analysée précédemment. Il s'agit toujours de la lumière, mais cette fois-ci elle est l'image du Bien, le premier des noms divins. Même si l'objet du discours est différent, la thèse de Pseudo-Denys est la même. L'image de la lumière (pratiquement tout ce qui est visible) représente la manifestation du Bien qu'on peut apercevoir uniquement comme lumière⁴⁵².

Analysons à présent les occurrences du mot εἰκών dans les *Hiérarchies*. Comme nous l'avons déjà souligné, tout l'univers dionysien est symbolique. Tout au long du *CD* nous trouvons des symboles angéliques, anthropologiques et cosmiques, car « l'homme et le monde sont symboles, dans leurs formes matérielles de réalités spirituelles »⁴⁵³. Il faut souligner que l'image comporte un rapport de ressemblance avec son modèle. Ainsi, les images matérielles aident l'esprit humain à apercevoir les anges :

« C'est ainsi que, pour quiconque exerce sa réflexion, les apparences de la beauté deviennent **les figures** d'une invisible harmonie. Les bonnes odeurs telles qu'elles frappent nos sens **représentent** l'illumination intellectuelle. Les lumières matérielles signifient cette effusion de lumière immatérielle dont elles sont **les images**. Les détours de l'enseignement sacré correspondent à la plénitude intuitive de l'intelligence. Les ordres et les degrés d'ici-bas figurent les propriétés harmonieuses des divines légions. La réception de la très sainte Eucharistie symbolise la participation à Jésus. Et ainsi de suite pour tous les dons que reçoivent les essences angéliques selon un mode qui n'est pas de ce monde, et qui ne nous sont accordés à nous que de façon symbolique »⁴⁵⁴.

Selon ce texte, l'esprit humain est conduit à travers les images (εἰκόνες), les figures ou les copies (ἀπεικονίσματα) et les représentations / images (ἐκτυπώματα), du sensible vers l'intelligible. Toutes ces images expriment la nécessité du sens symbolique pour que la nature humaine saisisse la révélation divine. Le symbole en tant qu'image devient ainsi une forme ou une représentation de la révélation divine appropriée à la nature humaine. Dans la même lignée, Pseudo-Denys présente un certain nombre d'exemples : l'image du feu représente la divinité qui resplendit dans toute la création⁴⁵⁵, les images

⁴⁵¹ DN, IV, § 4, 697C, p. 97.

⁴⁵² Cette idée de l'image en tant que représentation sensible de l'intelligible se retrouve également dans d'autres passages de DN : III, § 4, 700B (la lumière-image révélatrice), p. 98 ; IV, § 22, 724B – l'ange, image de Dieu, reflet visible de l'invisible Lumière, p. 117.

⁴⁵³ Pour plusieurs détails concernant les différentes formes de symbolisme, voir Y. DE ANDIA, « Symbole et mystère selon Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, XXXVII, 2006, p. 421-451, ici p. 428.

⁴⁵⁴ Cf. CH, 121D-125A, p. 187.

⁴⁵⁵ CH, XV, 328, p. 186.

anthropomorphiques⁴⁵⁶ désignent les anges⁴⁵⁷, les différentes parties du corps humains symbolisent les facultés des anges⁴⁵⁸ et les nuées⁴⁵⁹, les pierres, les métaux⁴⁶⁰ et les figures des animaux⁴⁶¹ désignent également différents attributs des anges.

De tous ces exemples une autre caractéristique de l'image se dégage avec force : les images sensibles bibliques sont en rapport de ressemblance avec la réalité intelligible ou spirituelle qu'elle représente. De plus, dans le XV^e chapitre de la *CH*, § 2 où l'auteur nous donne une ample description du symbolisme du feu⁴⁶², nous découvrons en arrière-plan du contexte les différents points de ressemblance entre le feu et les opérations de la Théarchie, à laquelle ressemblent à leur tour les anges :

« Il me semble que c'est, en effet, l'image du feu qui révèle le mieux la façon dont les intelligences célestes se conforment à Dieu [...] Les connaisseurs de la sagesse divine le savent bien lorsqu'ils attribuent des figures incandescentes aux essences célestes, révélant ainsi en quoi elles assument la forme et, autant qu'elles le peuvent, la ressemblance de Dieu »⁴⁶³.

Le même principe de ressemblance est invoqué à plusieurs reprises mais dans des contextes différents. Ainsi, la beauté de la création est le fondement de la ressemblance car « Tout est très beau »⁴⁶⁴, la beauté des anges est une ressemblance à la beauté divine⁴⁶⁵ et la hiérarchie humaine ressemble à la hiérarchie angélique⁴⁶⁶.

⁴⁵⁶ Dans DN, le Pseudo-Denys applique la même méthode pour parler des parties du corps humain que les Écritures attribue à Dieu : « Les Écritures louent ses yeux (Ps. 11, 4 ; 17, 2 ; 33, 18 ; 34, 15), et ses oreilles (Ps. 12, 6 ; 34, 15 ; 102, 2), ses cheveux (Dan 7, 9), son visage (Ex. 33, 23 ; Ps. 34, 16 ; 102, 2), ses mains (Ex. 33, 22 ; Job 10, 8 ; Ps. 44, 3 ; 75, 8 ; 89, 13 ; 145, 16 ; Ez. 6, 14 ; 8, 2), et ses épaules (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses ailes (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses bras (Dt. 33, 17 ; 1 Sam. 30, 30 ; Job. 40, 9 ; Ps. 89, 13 ; 98, 1), ses pieds (Gen. 3, 8 ; Ex. 24, 10 ; Ps. 45, 3) », cf. DN, I, § 8, 597AB, p. 76.

⁴⁵⁷ CH, 332A, XV, § 3, p. 238.

⁴⁵⁸ CH, XV, 3, 332BD, p. 239.

⁴⁵⁹ CH, XV, § 6, 336A, p. 241.

⁴⁶⁰ CH, XV, § 7, 336BC, p. 242.

⁴⁶¹ CH, XV, § 8, 336D-337C, p. 242-243.

⁴⁶² Pour des commentaires détaillés sur le symbolisme du feu chez Denys, voir Y. DE ANDIA, « Symbole et mystère selon Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, XXXVII, 2006, p. 428-429 et A. LÉON « Le langage symbolique », *Le langage symbolique chez Denys l'Aréopagite : une voie vers la connaissance de Dieu*, p. 170-179.

⁴⁶³ CH, 329AC, p. 237-238.

⁴⁶⁴ CH, II, § 3, 141C, p. 192. L'auteur cite ici Gen. 1, 31.

⁴⁶⁵ L'objet de chaque triade céleste est d'imiter Dieu (de Lui ressembler), cf. CH, VII, § 2, 208A-209A, p. 208-209.

⁴⁶⁶ CH, VIII, § 2, 241C, p. 217.

Le monde du symbole pour le Pseudo-Denys est celui de l'Écriture, celui que nous venons de voir, mais aussi celui de la liturgie. La portée de l'image utilisée dans la *EH*, que nous appelons image sacramentelle, est identique à l'image biblique. Cela veut dire qu'elle est une représentation sensible d'une réalité spirituelle qui a un rôle mystagogique : de nous conduire (initier) vers le mystère divin. Prenons un exemple concret :

« Quant à nous, levons saintement les yeux jusqu'au Principe de toute initiation. Recevons de lui-même le dépôt de ses saints mystères, et nous confesserons alors ces vérités dont **nos rites** ne sont que des expressions sensibles, ces réalités invisibles dont elles sont les **images visibles**. Comme nous l'avons montré clairement dans notre traité *Des sensibles et des intelligibles*, les **symboles sacrés** sont, en effet, les signes sensibles des mystères intelligibles ; ils montrent la route et conduisent vers eux, tandis que les intelligibles constituent le principe et la science de tout ce que la hiérarchie contient d'allégories sensibles »⁴⁶⁷.

Les rites – en l'occurrence le Baptême – sont donc les images visibles de saints mystères (les sacrements) invisibles et ils nous conduisent vers ceux-ci. Nous retrouvons la même idée à propos de rite de l'onction pré-baptismale⁴⁶⁸, dans le rite de la sainte communion⁴⁶⁹ et dans le rite des consécration⁴⁷⁰. Pour ce qui est du principe de ressemblance de l'image sacramentaire, au sein de la liturgie, la hiérarchie céleste et celle ecclésiastique sont l'image de la hiérarchie divine⁴⁷¹ et le prêtre est l'image de Jésus-Christ⁴⁷². Pour finir signalons, dans un autre passage de *EH*, l'image de l'huile sainte (le myron) destinée à l'onction des morts⁴⁷³.

⁴⁶⁷ Cf. *EH*, II, 3, § 2, 397C, p. 256-257 et le texte grec : « ἡμεῖς δὲ ἀναβάσεσιν ἱεραῖς ἐπὶ τὰς τῶν τελομένων ἀρχὰς ἀναβλέψαντες καὶ ταύτας ἱερῶς μυηθέντες ἐπιγνωσόμεθα, τίνων εἰσὶ χαρακτήρων τὰ ἐκτυπώματα καὶ τίνων ἀφανῶν αἱ εἰκόνες. Ἔστι γάρ, ὡς ἐν τῇ *Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν πραγματεία* σαφῶς διηγόρευται, τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός, τὰ δὲ νοητὰ τῶν κατ' αἰσθησιν ἱεραρχικῶν ἀρχῆ καὶ ἐπιστήμη » (*PTS* 36, 74, 5-11). Il revient encore une fois sur la nécessité des images sacramentaire : « Pour nous c'est au moyen des images sensibles (αἰσθηταῖς εἰκόσιν) que nous nous élevons autant que nous les pouvons jusqu'aux contemplations divines », cf. *EH*, I, § 2, 373B p. 247.

⁴⁶⁸ « De toutes ces vérités, les rites hiérarchiques de l'initiation te présentent donc les images exactes (ἀκριβεῖς εἰκόνας), cf. *EH*, 401C, 2, 3, § 6, p. 260.

⁴⁶⁹ « Et maintenant, bel enfant, après ces images (τὰς εἰκόνας) pieusement subordonnées à la vérité divine de leur modèle, je vais parler pour l'instruction spirituelle des nouveaux initiés », cf. *EH*, 428A, 3, 3, § 1, p. 265.

⁴⁷⁰ « Les premiers chefs de notre hiérarchie nous transmettent à travers des images sensibles (αἰσθηταῖς εἰκόσι) des secrets qui sont plus haut que le ciel », *EH*, 376D, § 5, p. 250.

⁴⁷¹ Cf. *EH*, V, 1, § 5, 505B, p. 297.

⁴⁷² Cf. *EH*, 5, 3, § 4, 512B, p. 302.

⁴⁷³ « Aussi bien les institutions sacrées accordent-elle à l'un et à l'autre la communion théarchique : à l'âme, par une pure contemplation et par la science des rites sacrés ; **au corps, à travers l'image de l'huile** (ἐν εἰκόνι μύρον) très sainte et par les symboles parfaitement sacrés de la communion théarchique, sanctifiant ainsi l'homme tout entier », cf. *EH*, 565B, 7, 3, § 9, p. 324.

Jusqu'ici nous avons analysé les images semblables par lesquelles Dieu se révèle. Mais le Pseudo-Denys souligne à plusieurs reprises que toute image comporte un effort de ressemblance par rapport à son modèle et, simultanément, une dissemblance à cause de la différence de leurs essences. C'est pour cette raison qu'il parle de deux types d'images : les images semblables⁴⁷⁴ et les images dissemblables :

[...] ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖὼν ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος. Ἀμέλει καὶ τὴν σεβασμίαν τῆς ὑπερουσίου θεαρχίας μακαριότητα τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστικαὶ παραδόσεις ποτὲ μὲν ὡς λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑμνοῦσι, τὴν θεοπρεπῆ λογιότητα καὶ σοφίαν αὐτῆς δηλοῦσαι καὶ ὄντως οὔσαν ὑπαρξιν καὶ τῆς τῶν ὄντων ὑπάρξεως αἰτίαν ἀληθινήν, καὶ ὡς φῶς αὐτὴν ἀναπλάττουσι καὶ ζωὴν ἀποκαλοῦσι, τῶν τοιοῦτων ἱερῶν ἀναπλασμάτων σεμνοτέρων μὲν ὄντων καὶ τῶν προσύλων μορφώσεων ὑπερκεῖσθαί πως δοκούντων, ἀποδεόντων δὲ καὶ οὕτω τῆς θεαρχικῆς πρὸς ἀλήθειαν ἐμφερείας (ἔστι γὰρ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ ζωὴν, οὐδενὸς μὲν αὐτὴν φωτὸς χαρακτηρίζοντος παντὸς δὲ λόγου καὶ νοῦ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ἀσυγκρίτως ἀπολειπομένων), ποτὲ δὲ **ταῖς ἀποφατικαῖς ἐκφαντορίαις** ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων ὑπερκοσμίως ὑμνεῖται, ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον ἀποκαλούντων καὶ τὰ <λοιπὰ> ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἐστιν σημαίνεται. Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι καὶ κυριώτερόν ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐπεὶπερ, ὡς ἡ κρυφία καὶ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ τι τῶν ὄντων αὐτὴν ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερουσίον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. Εἰ τοίνυν **αἱ μὲν ἀποφάσεις** ἐπὶ τῶν θείων ἀληθεῖς, **αἱ δὲ καταφάσεις** ἀνάρμοστοι τῇ κρυφιοτήτι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ **διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία**⁴⁷⁵.

« [La Révélation sacrée se fait selon deux modes] : le premier mode procède naturellement par des saintes images adéquates à leur objet. Le second mode pousse au contraire l'inadéquation des figures qu'il modèle jusqu'à l'extrême invraisemblance, jusqu'à l'absurdité. C'est ainsi qu'il advient aux Écritures, dans leurs révélations mystiques, de célébrer la vénérable béatitude de la Théarchie suressentielle sous les noms de Raison, d'Intelligence, d'Essence, manifestant ainsi ce qu'il convient d'attribuer à Dieu de rationalité et de sagesse ; de la déification également comme

⁴⁷⁴ Nous donnons en grec et en français le texte de DN qui explique le fondement du principe de ressemblance à travers l'image, l'homme étant créé à l'image de Dieu. Denys est très proche de Grégoire de Nysse (*La création de l'homme*, SC 6, 1944) pour qui le *cosmos* est image de Dieu et l'homme participe d'une manière réelle aux attributs divins : « De même si l'on appelait Dieu Semblable en tant qu'il est identique et parce qu'il est totalement et partout semblable à soi-même, de façon unique et indivisible, nous n'aurions aucun reproche à faire à l'usage de ce nom de Semblable pour désigner Dieu. Mais en même temps, les théologiens affirment qu'en soi-même et dans sa totale transcendance, Dieu n'est semblable à rien, et que pourtant la même Similitude divine se répand sur ceux qui se tournent vers elle lorsqu'ils imitent à la mesure de leurs forces Celui qui est, de façon totalement transcendante, et leur définition et leur raison. Et telle est la puissance de cette Similitude divine qu'elle retourne vers leur cause tous les êtres qu'elle produit. C'est pourquoi il faut dire que les créatures mêmes ressemblent à Dieu, qu'elles sont faites « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (Gen. 1, 26). Dieu pourtant ne leur ressemble pas plus qu'un homme ne ressemble à sa propre image », cf. DN, IX, § 6, 913C, p. 156 ; et le texte grec : « Ὅμοιον δὲ τὸν θεὸν εἰ μὲν ὡς ταῦτόν εἶποι τις, ὡς ὅλον διόλου ἐαυτῷ μονίμως καὶ ἀμερίστως ὄντα ὅμοιον, οὐκ ἀτιμαστέον ἡμῖν τὴν τοῦ ὁμοίου θεωνυμίαν. Οἱ δὲ θεολόγοι τὸν ὑπὲρ πάντα θεόν, ἢ αὐτόν, οὐδενὶ φασιν εἶναι ὅμοιον, αὐτὸν δὲ ὁμοιότητα θείαν δωρεῖσθαι τοῖς ἐπ' αὐτὸν ἐπιστρεφομένοις τῇ κατὰ δύναμιν μιμήσει τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ ὄρον καὶ λόγον. Καὶ ἔστιν ἡ τῆς θείας ὁμοιότητος δύναμις ἢ τὰ παραγόμενα πάντα πρὸς τὸ αἴτιον ἐπιστρέφουσα. Ταῦτα γοῦν ῥητέον ὅμοια θεῷ καὶ κατὰ θείαν εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς τὸν θεὸν ὅμοιον, ὅτι μηδὲ ἄνθρωπος τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι ὅμοιος » (PTS 33, 211,13 – 212,1).

⁴⁷⁵ CH, II, 3, 12,2 – 13,4, PTS 36.

substance subsistant par soi, comme cause véritable de la subsistance de tous les êtres ; ou encore de la figurer comme Lumière et l'appeler Vie. Ces représentations sont assurément plus saintes et paraissent en quelques manières supérieures aux images matérielles. En réalité elles ne sont pas moins déficientes que les autres lorsqu'il s'agit de signifier en toute vérité la Théarchie même, qui est au-delà de toute essence et de toute vie, que ne caractérise aucune lumière, dont aucune raison ni aucune intelligence ne peuvent donner une image authentique. C'est pourquoi il arrive aussi à ce mêmes Écritures de célébrer la Théarchie en la représentant, selon un mode qui n'est pas de ce monde, par des images qui ne lui ressemblent d'aucune façon. Elles l'appellent invisible, illimité, insaisissable, ne signifiant pas ce qu'elle est mais plutôt ce qu'elle n'est pas. A mon sens, cette seconde manière de la célébrer lui convient mieux, car, suivant la tradition secrète et sacrée, nous avons raison de dire qu'elle n'est rien de ce que sont les êtres et nous ignorons cette indéfinissable Surescence qui ne se peut penser ni dire. Ainsi puisque les négations sont vraies en ce qui concerne les mystères divins, tandis que toute affirmation demeure inadéquate, il convient mieux au caractère secret de Celui qui reste en soi indicible de ne révéler l'invisible que par des images sans ressemblances »⁴⁷⁶.

Pour analyser les images dissemblables et leur portée, nous allons suivre de près le texte en nous arrêtant sur les vocables soulignés. Premièrement, le Pseudo-Denys distingue deux types d'« images » révélatrices : semblables et dissemblables. Autrement dit, Dieu se révèle dans la Bible à travers les « saintes images semblables » (διὰ τῶν ὁμοίων ἱεροτύπων εἰκόνων) et à travers les images / figures dissemblables (διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν). On observe que l'auteur utilise le terme εἰκόν pour parler des images semblables tandis que pour les « images » dissemblables, il emploie soit le verbe μορφο - ποιέω soit le substantif ἀνάπλασις. Le premier se compose de deux verbes : μορφο-φύω⁴⁷⁷ – donner une forme, figurer, représenter⁴⁷⁸ et le verbe ποιέω – faire. Le deuxième indique plutôt une nouvelle forme, une forme recréée, ou une forme qui désigne une autre réalité invisible / spirituelle⁴⁷⁹. Cela veut dire que le terme image / εἰκόν pour le Pseudo-Denys évoque principalement les images qui représentent la réalité spirituelle qu'elles désignent.

Ensuite, l'auteur déploie une autre explication : aucune image ne peut exprimer correctement la réalité transcendante (la Théarchie) qu'elle essaie de suggérer. De plus, même si cette image est noble, (ici il cite les noms comme : Raison, Intelligence, Essence, Lumière, Vie), l'intelligence humaine risque de s'attacher à cette image et d'oublier

⁴⁷⁶ CH, II, § 3, 140C-141A, p. 190-191.

⁴⁷⁷ Pour ce qui est du substantif μορφή, ῆ, il est aussi un mot qui fait partie du champ sémantique du symbole dionysien. Selon VAN DEN DAELE le mot est fréquent dans le CD : CH, 141B, 144B, 336D ; DN : 592B, 597A ; MT 1033B, Ép. 9, 1108C.

⁴⁷⁸ Cf. BAILLY, *ad loc.*

⁴⁷⁹ Cf. LAMPE, *A patristic greek Lexikon, ad loc.*

d'emblée le message transcendant qu'elle nous porte et la transcendance de la Théarchie divine. Nous retrouvons la même idée plus détaillée dans *DN* :

« C'est la théologie elle-même qui déclare Dieu Dissemblable (τὸ ἀνόμοιον), qui affirme qu'on n'a le droit de le comparer à aucun être, car, dit-elle, il diffère de tout (ὡς καὶ πάντων ἕτερον) et suprême paradoxe, rien ne lui ressemble »⁴⁸⁰.

Et plus loin il ajoute :

« Par rapport à Dieu, les mêmes choses sont tout ensemble semblables et dissemblables (ὅμοια θεῷ καὶ ἀνόμοια) ; semblables en ce qu'elles imitent autant qu'elles le peuvent l'inimitable ; dissemblable en ce que les effets restent inférieurs à la cause et s'éloignent d'elle dans une mesure qui échappe à toute limite et à toute comparaison »⁴⁸¹.

En premier lieu, on voit que l'image prend appui sur des choses créées, bien souvent matérielles, et cherche à représenter quelque chose d'immatériel et d'infiniment supérieur, c'est-à-dire Dieu. C'est pourquoi la dissemblance apparaît comme inhérente à toute image symbolique. Toute ressemblance est dissemblante et en cela toute image est un symbole. En raison de son caractère matériel et sensible, l'image est nécessairement contingente et ne peut pas être une véritable imitation de Celui qui est Invisible, et est en conséquence Inimitable, Irreprésentable. Ainsi, le Pseudo-Denys nous parle des images sans ressemblances, ou « des images qui ne Lui ressemblent d'aucune façon » - ταῖς ἀποφατικαῖς ἐκφαντορίαις. L'expression citée en grec est composée du substantif ἐκφαντορία – révélation des secrets divins ou révélation mystique et l'adjectif ἀποφατικός – négatif, signifie manifestation / révélation par des négations. La question est maintenant de savoir ce que sont ces « images sans ressemblance » ou cette manifestation divine par des négations ? En effet, nous trouvons par la suite une liste d'adjectifs négatifs comme : ἄπειρος (infini), ἀόρατος (invisible), ἀχώρητος (incompréhensible). Telles sont les images sans ressemblances ou les attributs divins négatifs. Mais il faut souligner que toutes les images anthropomorphiques, les figures des animaux, les différentes images sensibles que nous avons analysées précédemment et qui représentent Dieu dans la Bible sont les images dissemblables dont il est question dans ce texte.

En conséquence, le Pseudo-Denys préfère les images sans ressemblance pour représenter Dieu. La création, y compris toutes les images bibliques qui révèlent Dieu n'offre qu'une ressemblance éloignée avec Lui. Dans ce contexte, les images sans ressemblances sont supérieures aux images semblables car elles ne comportent aucun risque de complaisance pour l'intelligence humaine. Leur caractère négatif pousse les intelligences

⁴⁸⁰ DN, IX, 7, 916A, p. 158.

⁴⁸¹ DN, IX, 7, 916A, p. 159.

au-delà de la matérialité de l'image, au-delà des formes et des représentations sensibles. L'image dissemblable nous mène à découvrir le sens profond de la révélation divine des images bibliques. Ainsi le Pseudo-Denys établit par sa préférence pour l'image dissemblable une règle herméneutique de la dissemblance.

Finalement, notons que cette dialectique ὅμοιος (semblable) – ἀνόμοιος (dissemblable), image semblable / image dissemblable souligne une autre dialectique, notamment celle des affirmations (αἱ δὲ καταφάσεις) et des négations (αἱ μὲν ἀποφάσεις) au sujet de Dieu et de sa connaissance. Mais cet aspect sera approfondi lorsque nous parlerons du développement théologique du symbole dionysien. Passons maintenant au mot suivant – le voile.

3.1.2.3. Σύμβολον et παραπέτασμα

Le mot voile, en grec παραπέτασμα est employé 5 fois dans le *Corpus* dionysien. Il était utilisé dans le langage ordinaire pour désigner la tenture et le manteau⁴⁸², on le retrouve une fois dans la Bible pour désigner les vêtements⁴⁸³, dans Amos 2, 8 et on retrouve également le mot καταπέτασμα qui indique le voile du temple⁴⁸⁴, dans Matthieu 27, 51. Jean Pépin souligne le développement important de ce mot dans la tradition platonicienne : « Il est d'ailleurs peu de mots auxquels la tradition platonicienne soit restée aussi obstinément fidèle pendant dix siècles, de Platon lui-même (*Protag.* 316 e) jusqu'à Olympiodore en passant par Clément d'Alexandrie et Proclus, pour nommer les voiles que les mythes tendent devant la vérité des dieux ; aussi bien ces auteurs eux-mêmes associent-ils souvent le mot tous ensemble aux mythes et aux symboles »⁴⁸⁵. Ainsi, le terme suggère que le symbole à la fois dissimule et révèle les réalités divines. Nous pensons que le « voile » exprime la même idée que l'image sans ressemblance. En effet, ces images nous empêchent d'enfermer la transcendance divine dans des signes, images ou symboles matérielles et en même temps

⁴⁸² Cf. BAILLY, *ad loc.*

⁴⁸³ « Parce qu'ils s'étendent sur des vêtements pris en gage, à côté de tous les autels, et qu'ils boivent dans la maison de leur dieu le vin de ceux qui sont frappés d'amende » (LXX: καὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν δεσμεύοντες σχοινίοις παραπέτασμα ἐποίουν ἐχόμενα τοῦ θυσιαστηρίου καὶ οἶνον ἐκ συκοφαντιῶν ἔπινον ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ θεοῦ αὐτῶν), cf. *Bible de Jérusalem*, p. 1595.

⁴⁸⁴ « Et voilà que le voile (τὸ καταπέτασμα) du Sanctuaire se déchira en deux, du haut en bas ; la terre trembla, les rochers se fendirent », *Bible de Jérusalem*, p. 1728.

⁴⁸⁵ Cf. J. PÉPIN, « IX. La théorie du symbolisme dans la tradition dionysienne », dans *La Tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987, p. 208.

elles sont une forme de révélation divine, parce qu'elle couvre la transcendance divine comme d'un voile qui la laisse entrevoir et évite également l'aveuglement d'une lumière / révélation trop forte pour l'être humain. Voici un exemple :

« [La Théarchie] Couvrant la vérité sous des images obscures, usant des copies fort éloignées des originaux, d'énigmes difficiles à voir et de figures dont on ne discerne le sens qu'avec peine ; ne répandant, pour ne point blesser, qu'une lumière proportionnée aux faibles yeux qui la contemplaient »⁴⁸⁶.

En parlant de la « hiérarchie ecclésiastique », le Pseudo-Denys affirme que cette même dissemblance des images sensibles par rapport à la transcendance divine rend accessible et proportionnelle à notre connaissance l'inaccessible connaissance de la Théarchie divine. Les images sans ressemblance, ou obscures, comme le voile, expriment l'incapacité de l'homme à s'y rapporter autrement que de façon sensible, d'où la nécessité d'un voilement du divin. Dans un autre passage, le Pseudo-Denys souligne cette idée :

Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα μὴ **τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων** ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφυσῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην⁴⁸⁷.

« Ce Rayon Théarchique ne saurait, en effet, nous illuminer qu'enveloppé spirituellement dans **la variété des voiles sacrés** et adapté par la providence paternelle aux convenances de notre nature humaine »⁴⁸⁸.

Le passage souligne de nouveau le fait que le voile à la fois révèle et dissimule Dieu.

Il en va de même dans les *Noms divins* :

[...] διὰ **τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων** τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτοῦσης καὶ μορφᾶς καὶ τύπους τοῖς ἀμορφώτοις τε καὶ ἀτυπώτοις περιτιθείσης καὶ τὴν ὑπερφυῆ καὶ ἀσχημάτιστον ἀπλότητα **τῇ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων πληθουόσης** τε καὶ διαπλαττοῦσης⁴⁸⁹.

« [...] à travers les *voiles sacrés* dont se recouvre la transmission des paroles saintes et des traditions hiérarchiques, l'amour de Dieu pour l'homme enveloppe l'intelligible dans le sensible, le suressentiel dans l'être, donne forme et façon à l'informable et à l'infaisable, et à travers *une variété des symboles partiels multiplie* et figure l'infaisable et merveilleuse simplicité »⁴⁹⁰.

Ici nous avons un nouvel élément. Grâce à la philanthropie divine, la révélation divine enveloppe Dieu dans différents voiles sacrés ou symboles qui rendent accessible à l'homme l'Invisible, le Suressentiel, Celui qui est sans forme. Ainsi le voile met en avant le rôle protecteur du symbole, qui rend possible aux hommes l'accès à Dieu dans sa

⁴⁸⁶ EH, V, I, § 2, 501BC, p. 73.

⁴⁸⁷ CH, I, 2, 8,10 – 13, PTS 36.

⁴⁸⁸ CH, I, § 2, 121BC, p. 186.

⁴⁸⁹ DN, I, 4, 114, 2 – 6, PTS 33.

⁴⁹⁰ DN, I, § 4, 592B, p. 71.

manifestation. Nous arrivons maintenant à l'emploi du mot voile dans l'*Épître* 9 dans un passage relevant des images bibliques qui représentent Dieu :

« [...] tandis que la partie passionnelle de cette même âme tout ensemble se guérit comme il sied à sa nature et s'élève vers les réalités les plus divines à travers les figurations bien combinées des *symboles allégoriques*, **car de tels voiles (τὰ τοιαῦτα παραπετάσματα)** lui conviennent proprement, comme le prouve l'exemple de ceux qui, ayant entendu l'enseignement théologique de façon claire et sans voiles, se forgent pour eux-mêmes quelque figure qui les aide à comprendre l'enseignement théologique qu'ils ont entendu »⁴⁹¹.

Nous sommes toujours dans le même contexte, où le voile exprime la nécessité du symbole pour que l'homme puisse apercevoir par la pluralité des images / voiles la divinité. En regardant les trois derniers passages évoqués, une remarque me paraît indispensable : le mot « voile » accompagne à deux reprises de l'adjectif ποικιλία qui vient du verbe ποικίλλω, ce que signifie « rendre divers ou varié⁴⁹² » et du verbe πληθύνω – « rendre nombreux, multiplier⁴⁹³ ». Ces observations nous portent donc à découvrir un autre caractère du symbole dionysien : il s'accorde avec une sorte de pluralisation, c'est-à-dire qu'un intelligible se fait connaître à travers une pluralité de symboles sensibles. En conséquence les voiles indiquent la signification plurielle du symbole qui, d'un point de vue ontologique exprime la procession divine dans la multitude des images bibliques et sacramentaires.

Notre dernière analyse porte sur un texte de la *Hiérarchie ecclésiastique* :

« Mais poursuivons notre examen. Après avoir examiné la belle ordonnance extérieure de toute cette magnifique cérémonie sacrée, tournons maintenant les yeux vers sa plus divine beauté, considérons-la en elle-même, **débarrassée de ses voiles (ἀποκαλυψαμένην τὰ παραπετάσματα)**, rayonnant à découvert d'un bienheureux éclat et nous dispensant la plénitude de ce parfum qui n'est sensible qu'aux hommes doués d'intelligence »⁴⁹⁴.

Ce texte provient de la 3^e partie de la présentation du sacrement de l'onction, intitulée *théoria* – contemplation. Cette fois par la contemplation nous enlevons les voiles pour voir la vraie réalité divine mystique. Dans ce contexte le voile désigne le rite, mais le point qui attire notre attention est l'action de l'enlèvement des voiles. Cette action est réalisée par la contemplation du symbole. En fin de compte, les voiles associés à la pluralité des symboles que le Pseudo-Denys interprète dans l'Écriture et dans la Liturgie ont un triple but : dissimuler ou cacher, protéger et donner aux âmes, selon leur pouvoir de compréhension /

⁴⁹¹ Ép. 9, § 1, 1108B, p. 354.

⁴⁹² Cf. BAILLY, p. 1582.

⁴⁹³ Cf. BAILLY, *ad loc.*

⁴⁹⁴ EH, IV, 3, § 2, 476B, p. 284.

contemplation, accès à Celui qui se trouve voilé derrière ces images. Alors, elles éveillent le lecteur à la recherche de la vérité cachée / mystique.

3.1.2.4. Σύμβολον et μυστήριον⁴⁹⁵

Le mot grec μυστήριον n'est pas fréquent dans le *Corpus* dionysien. Sans insister sur l'origine païenne du mot nous constatons que l'usage dionysien se réfère le plus souvent aux sacrements et aux secrets divins, le mot *secret* essayant d'exprimer l'incompréhensibilité ou la transcendance. Les 26 emplois du mot dispersés dans le *CD* peuvent être répartis en trois catégories : la première catégorie dénote un aspect énigmatique, secret, de différentes réalités supérieures aux êtres humains ; la deuxième désigne le nom (titre) de chaque sacrement ; et enfin la troisième catégorie se réfère aux sacrements.

Pseudo-Denys s'inscrit dans la tradition patristique grecque⁴⁹⁶ et latine⁴⁹⁷ en ce qui concerne l'équivalence de μυστήριον et de σύμβολον. La difficulté de cette démarche, encore une fois, est que nous trouvons les différentes occurrences du μυστήριον tout au long du *Corpus*. Voyons de plus près en quoi consiste cette équivalence.

Pour ce qui est de l'emploi du « mystère » en tant que « secret », soulignons que certains événements, aspects des anges, ou certains actes divins sont énigmatiques, les êtres humains pouvant y accéder uniquement par l'initiation ou l'illumination divine. Ainsi, dans *CH* les opérations de la hiérarchie sont mystérieuses⁴⁹⁸, les anges reçoivent de Dieu « les

⁴⁹⁵ Voici l'emploi du mot μυστήριον dans le *CD* : *CH* : 165B, 180B, 181B², 200C ; *EH* : 372A, 393A, 404D 424D, 425AB, 429C, 445A, 473A 505B², 509A, 512B, 533AC, 536C, 556B ; *DN* II, 640C, 724B ; *MT* I, 997A ; *Ép.*3, 1069B ; *Ép.* 9 : 1104D et 1108A², cf. VAN DEN DAELE, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁹⁶ Nous avons déjà traité cet aspect plus haut (3.1.1. Evolution du « symbole » religieux jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite). Voir pour plus des détails R. MORTLEY, *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, p. 191-192.

⁴⁹⁷ À ce sujet, H. DE LUBAC, affirme : « L'adjectif "mystique" dépend du substantif "mystère" (mysterion), auquel correspond en latin tantôt *mysterium* et tantôt *sacramentum*. Pour *sacramentum*, on connaît les définitions classiques, indéfiniment reproduites, d'un Saint Augustin et d'un saint Isidore de Séville. Le *sacramentum* est essentiellement *signum*. Mais ou bien, surtout avec saint Augustin, on insiste sur son premier qualificatif de *sacrum*, ce qui le rapproche de *sacrificium* : *sacrificium*, *quasi sacrum factum* ou bien, surtout avec Isidore, on souligne son second qualificatif de *secretum*, ce qui lui donne une ressemblance plus intime avec *mysterium* [...]. Dans la langue de la liturgie comme dans celle de l'exégèse ou de la théologie, *mysterium* et *sacramentum* sont souvent employés l'un pour l'autre », cf. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1948, p. 55.

⁴⁹⁸ « Ainsi donc, qui parle de hiérarchie entend par là une certaine ordonnance parfaitement sainte, image de la splendeur théarchique, accomplissant, grâce à l'ordre sacré de ses rangs et de ses savoirs, **les mystérieuses opérations (τερουργοῦσαν μυστήρια)** de sa propre illumination, et tendant ainsi, autant qu'elle le peut sans sacrilège, à ressembler à celui qui est son propre principe », cf. *CH*, III, § 2, 165B, p. 197.

visions secrètes des mystères qui ne sont pas de ce monde (ἡ μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρυφίας ὀράσεις)⁴⁹⁹», par l'intermédiaire des anges nous recevons le mystère de la philanthropie divine⁵⁰⁰ et enfin, les humains ne peuvent pas connaître les mystères des anges⁵⁰¹. Dans le même sens nous trouvons employé μυστήριον pour parler de la distribution des saints sacrements⁵⁰², du mystère de l'Incarnation du Jésus-Christ⁵⁰³, des mystères de la théologie (τῆς θεολογίας μυστήρια)⁵⁰⁴. Ces exemples nous portent donc à penser que le mystère se réfère soit à une action énigmatique soit à la transcendance divine. Dans ce contexte, notons le couple des mots φιλανθρωπία et μυστήριον employés trois fois⁵⁰⁵ dans les exemples invoqués pour nommer à la fois la transcendance et l'immanence de l'Incarnation du Jésus-Christ. La philanthropie désigne l'amour de Dieu pour les hommes par l'incarnation de son Fils (la Parole de Dieu dans le monde), c'est-à-dire la révélation supranaturelle (révélation dans la chair en passant du supra-intelligible au sensible). Pourtant, même dans cet état Dieu reste un mystère, dans le sens qu'on ne peut pas le connaître et l'exprimer pleinement.

Le mot « mystère » est employé également dans les titres de chaque chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* (II-VII) pour désigner le nom du sacrement⁵⁰⁶. Plus exactement

⁴⁹⁹ CH, IV, § 2, 180B, p. 201.

⁵⁰⁰ « Je vois que, même en ce qui concerne le mystère divin de l'amour de Jésus pour les hommes, ce sont les anges d'abord qui en reçurent l'initiation et que ce fut par leur entremise que la grâce de cette connaissance descendit jusqu'à nous », cf. CH, IV, § 4, 181B, p. 210 ; Et en grec : « Ὅρῶ δὲ ὅτι καὶ τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρωπίας μυστήριον ἄγγελοι πρῶτον ἐμυήθησαν, εἶτα δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἢ τῆς γνώσεως χάρις διέβαινε » (PTS 36, 22, 21-23) ; pour l'initiation dans les mystères il emploie le verbe μύεω.

⁵⁰¹ « Quant à nous, il nous est impossible de connaître les secrets des intelligences qui vivent au-delà du ciel (τὰ τῶν ὑπερουρανίων νοῶν μυστήρια) et leur très saintes perfections », cf. CH, VI, § 1, 200C, p. 205.

⁵⁰² « Ayant pris part lui-même à la communion hiérarchique et l'ayant distribué aux assistants, le grand prêtre achève la cérémonie par une sainte action de grâces qu'il chante avec toute l'assemblée sainte. Car, avant de donner, il convient d'abord de recevoir et la participation aux mystères précède toujours leur mystérieuse distribution (τῶν μυστηρίων μετέληψις) », cf. EH, III, 3, § 14, 445A, p. 280.

⁵⁰³ « Est également distincte la substance parfaite et intégrale de Jésus incarné à la façon d'un homme, et distincts les mystères essentiels de cet amour de l'humanité (φιλανθρωπίας οὐσιώδη μυστήρια) qui est lié à cette Incarnation », cf. DN : 640C, II, §, p. 80. La même idée on la retrouve dans Ép. 3, 1069B : - On appelle soudain ce qui advient de façon inespérée et passe ainsi de l'obscur au clair. En ce qui concerne l'amour du Christ pour les hommes (κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας), la *théologie* use, je crois, de ce terme pour indiquer que le Suressentiel a renoncé à son mystère (μυστήριον) et qu'il s'est manifesté à nous en assumant une essence humaine », p. 329.

⁵⁰⁴ Cf. MT, I, § 1, 997A, p. 177. À voir aussi EH : III, 3, § 14, 445A, p. 280, V, 3, § 5, 512B, p. 302.

⁵⁰⁵ CH, IV, § 4, 181B, DN, II, 640C et Ép. 3, 1069B.

⁵⁰⁶ Voici la liste des expressions : EH, II, 393A : Μυστήριον φωτίσματος (mystère de l'illumination – le baptême), EH, III, 2, 425B : Μυστήριον συνάξεως (mystère de la communion), EH, IV, 2, 473A : Μυστήριον τελετῆς μύρου (mystère du sacrement de l'onction), EH, V, 2, 509A : Μυστήριον ιερατικῶν τελειώσεων (mystère des consécration sacerdotales), EH, VI, 2, 533A : Μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως (mystère de la

chaque sacrement est traité en trois parties : la première constitue l'introduction, la 2^e partie intitulée *μυστήριον* désigne la description du rite et la troisième présente son contemplation (*théoria*), l'explication du sacrement.

Mais le plus souvent, *μυστήριον* est compris comme la désignation du sacrement même. Les occurrences les plus fréquentes se trouvent dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Nous avons une seule occurrence dans les *Noms divins*⁵⁰⁷. Et nous pouvons encore distinguer deux emplois : l'un, pour parler des dons eucharistiques et un autre, pour nommer les sacrements en général. À l'égard des Saints Dons de l'eucharistie, le Pseudo-Denys forge une expression utilisée trois fois dans *EH*, il s'agit des « mystères hiérarchiques »⁵⁰⁸. Citons un exemple :

Φαμέν δέ, ὅτι ταῖς τῶν ἄλλων ἱεραρχικῶν συμβόλων μεθέξεσιν ἢ τελείωσις ἐκ τῶν ταύτης θεαρχικῶν καὶ τελειωτικῶν ἔνεστι δωρεῶν. Οὐ γὰρ ἔνεστιν σχεδόν τινα τελεσθῆναι τελετὴν ἱεραρχικὴν μὴ τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας ἐν κεφαλαίῳ τῶν καθ' ἕκαστα τελουμένων τὴν ἐπὶ τὸ ἐν τοῦ τελεσθέντος ἱερουργούσης συναγωγὴν καὶ τῆ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων τελεσιουργούσης αὐτοῦ τὴν πρὸς θεὸν κοινωνίαν. Εἰ τοίνυν ἐκάστη τῶν ἱεραρχικῶν τελετῶν ἀτελής μὲν οὖσα τὴν πρὸς τὸ ἐν ἡμῶν κοινωνίαν καὶ σύναξιν οὐ τελεσιουργήσει καὶ τὸ εἶναι τελετὴ διὰ τὸ ἀτέλεστον ἀφηρημένη, τὸ δὲ τέλος ἀπάση καὶ τὸ κεφάλαιον ἢ τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων τῷ τελουμένῳ μετάδοσις, εἰκότως ἢ ἱεραρχικὴ σύνεσις ἐπωνυμίαν αὐτῆ κυρίαν ἐκ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἐφεῦρεν⁵⁰⁹.

« Mais nous disons que la participation **aux autres symboles de la hiérarchie** n'est complètement achevée que grâce **aux dons théarchiques et perfectionnant de celui-là**. Car il est à peu près impossible que ne se célèbre aucun des sacrements hiérarchiques sans que **la très divine action de grâces**, au point capital de chaque rite, réalise par sa divine opération l'unification spirituelle de celui qui reçoit le sacrement, sans qu'elle dispense de la part de Dieu **ses mystérieux pouvoirs de perfectionnement**, sans qu'elle achève ainsi de le faire entrer dans la communion divine. Chacun des sacrements de la hiérarchie est imparfait en ce sens qu'il ne parachève pas notre communion avec l'Un ; demeurant lui-même imparfait, il ne saurait entièrement nous parfaire. La fin pourtant de tous les sacrements et leur élément capital consiste toujours à faire participer celui qui les reçoit **aux mystères de la Théarchie** »⁵¹⁰.

Il faudrait d'abord remarquer l'emploi des expressions : τῶν ἱεραρχικῶν συμβόλων μεθέξεσιν - la participation aux symboles hiérarchiques, τῶν θεαρχικῶν καὶ τελειωτικῶν

consécration monacale), *EH*, VII, 2, 556B : *Μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων* (mystères concernant ceux qui sont mort saintement).

⁵⁰⁷ Cf. *DN*, IV, § 22, 724B, p. 117. Dans ce passage le Pseudo-Denys se réfère aux profanes qui restent loin des sacrements de Dieu : « τῶν θεῶν μυστηρίων – les mystères sacrés », selon la traduction de M. de Gandillac. Selon le *Lexicon* de Lampe, col. 618, θεῖος dans *CD* signifie de Dieu. Donc, il vaut mieux utiliser l'expression « mystères de Dieu ».

⁵⁰⁸ *EH*, III, 1, 424D - 425A, p. 26, VI, 2, 533C et VI, 3, § 5, 536C.

⁵⁰⁹ *EH*, III, 79, 12-23, *PTS* 36.

⁵¹⁰ *EH*, III, 1, 424D - 425A, p. 263.

δωρεῶν - les dons théarchiques et qui perfectionnent, τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων - les mystères qui perfectionnent et τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων - les mystères de la Théarchie⁵¹¹. Nous sommes dans l'introduction du mystère de la communion qui est pour le Pseudo-Denys, le sacrement des sacrements (τελετῶν τελετή), ou le centre de la Liturgie et de la vie du fidèle. C'est l'Eucharistie qui nous unit à l'Un. À cet effet il souligne que tout sacrement trouve son origine et son accomplissement dans le sacrement de la communion – l'Eucharistie.

Pour revenir au texte cité et à nos expressions, on y relève plusieurs détails. D'abord les symboles ont un caractère hiérarchique et ecclésiologique. Les symboles nous conduisent et nous font participer aux mystères divins, c'est-à-dire aux sacrements. Cette participation à Dieu à travers les symboles est pourtant conditionnée par l'initiation et l'intégration dans la hiérarchie⁵¹² qui détient le pouvoir et la mission d'expliquer les sacrements. C'est pourquoi le Pseudo-Denys les appelle symboles hiérarchiques. De plus, tous les symboles sont des dons de Dieu (théarchiques) qui nous rendent parfaits, c'est-à-dire qui nous ramènent à l'union avec Dieu, à la communion, à la divinisation⁵¹³. Finalement, la portée du sacrement dionysien est l'union à Dieu qui s'accomplit par la participation aux mystères

⁵¹¹ Nous avons encore deux emplois dans EH, qui désignent les dons eucharistiques. Les deux font référence à la communion des moines : « À la fin de toutes ces cérémonies, le sacrificateur appelle celui qu'il a consacré à prendre part à la communion théarchique [...] il ne communiera pas seulement comme ceux de l'ordre moyen avec les symboles très sacrés (τῶν ἱερωτάτων συμβόλων) ; mais, grâce à la connaissance divine des mystères auxquels il aura part, il sera admis à la communion théarchique selon un tout autre mode que le peuple saint. C'est pour le même motif que, lors de la cérémonie de leur très sainte consécration et pour consommer le sacrement de leur ordination, les ordres sacerdotaux reçoivent la communion de la très sainte action de grâces des mains du grand prêtre qui vient de les consacrer; non seulement parce que la réception **des mystères théarchiques (τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων)** couronne toute participation hiérarchique, mais parce que tous les ordres sacrés, selon que leur ascension spirituelle et leur consécration les ont plus ou moins déifiés, participent, chacun à leur mesure, au don très divin de cette même communion », cf. VI, 3, § 5, 536C, p. 310. Le 2^e texte de la fin du rite de la consécration des moines : « L'ayant en suite dévêtu entièrement, il lui impose un habit nouveau. Suivi enfin par tous les autres sacrificateurs présents à la cérémonie, il lui donne le baiser de paix et lui confère le pouvoir de prendre part **aux mystères de la Théarchie** (τῶν θεαρχικῶν μυστηρίων) », cf. EH, VI, 2, 533C, p. 308.

⁵¹² R. ROQUES en parlant de la contemplation sacramentelle et hiérarchique chez le Pseudo-Denys explique en détails cette idée : « Pas plus que le symbolisme scripturaire ou naturel, le symbolisme sacramentel ne doit emprisonner l'intelligence dans la matérialité des gestes et des rites. D'où la nécessité, ici encore, d'une exégèse spirituelle [...] La contemplation nous fera participer à la vie divine dont les sacrements sont porteurs (cf. EH, 3, 428B) ». Et plus loin il ajoute : « La θεωρία nous fait participer à la vie divine qu'à deux conditions : l'initiation spirituelle et l'intégration dans la hiérarchie. Dans ce sens le Baptême est celui qui nous purifie et nous illumine pour comprendre le sens intelligible des sacrements. En d'autres termes, le baptême rend possible la θεωρία sacramentelle : il constitue un ordre contemplateur (EH, 536D) [...] », cf. R. ROQUES « Signification et conditions de la contemplation dionysienne », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 52 /1951, p. 44-56, ici, p. 47-48.

⁵¹³ Le Pseudo-Denys l'affirme clairement dans EH, III, 424C, p. 262.

théarchiques⁵¹⁴, c'est-à-dire aux dons eucharistiques, et dans le texte évoqué nous voyons juxtaposées ces trois notions : symbole, don et mystère.

Pour notre propos, l'aspect le plus important à noter est l'équivalence de μυστήριον et de σύμβολον, soulignée également par le texte précédent. Le sujet est évoqué dans l'*Épître* 9 à deux reprises⁵¹⁵ et dans *EH*. Comme une analyse de tous les textes dépasserait les limites de notre propos, nous analyserons uniquement le passage de la *Hiérarchie ecclésiastique* :

« L'ordre divin des grands prêtres est donc le premier ordre de ceux qui contemplent Dieu, lui-même tout ensemble le premier et le dernier, car en lui se termine et s'achève toute l'ordonnance de la hiérarchie humaine. De même, en effet, que nous voyons toute hiérarchie aboutir à Jésus, ainsi chaque hiérarchie a comme terme propre son grand prêtre particulier. La puissance de l'ordre des grands prêtres se répand à tous les étages de la sainte ordonnance et à travers chacun des ordres sacrés elle accomplit **les mystères particuliers de sa hiérarchie** (τὰ τῆς οἰκειᾶς ἱεραρχίας μυστήρια). Mais c'est aux grands prêtres singulièrement, de préférence aux membres des autres ordres, que la loi divine a attribué en propre les plus divines opérations du saint ministère. **Les rites, en effet, grâce auxquels ils parfument les fidèles, sont les images de la Puissance théarchique et c'est par eux qu'ils confèrent leur plein achèvement à tous les symboles les plus divins** (πάντα τὰ θεϊότατα σύμβολα) et à toutes les saintes ordonnances. Car, s'il appartient aussi aux sacrificateurs de consacrer quelques-uns des symboles sacrés, le sacrificateur pourtant ne saurait opérer le sacrement de la naissance de Dieu dans les âmes sans l'aide des saintes huiles, ni consommer les mystères de la communion divine, (οὐδὲ τὰ τῆς θείας κοινωνίας τελέσει μυστήρια) à moins que d'abord n'aient été déposés sur le très saint autel des divins sacrifices les symboles de cette communion (μὴ τῷ θειοτάτῳ θυσιαστηρίῳ τῶν κοινωνικῶν ἐπιτεθέντων συμβόλῳ) »⁵¹⁶.

Dans ce 5^e chapitre d'*EH* qui porte sur les consécration sacerdotales, le Pseudo-Denys évoque le rôle de l'évêque qui préside la divine liturgie et tous les sacrements. Le détail qui nous intéresse est le suivant : les sacrificateurs ne peuvent pas consommer les *mystères* de la communion divine si les *symboles* de cette communion n'ont pas été d'abord déposés sur l'autel. A vrai dire, ici encore, le Pseudo-Denys utilise tantôt le mot *mystère*, tantôt le mot *symbole* pour parler des sacrements. Si dans les exemples précédents l'expression « *mystères théarchiques* » désigne les dons eucharistiques, dans ce passage il utilise le mot « *symbole* » à la place du mot « *mystère* ». Ensuite, les services religieux

⁵¹⁴ Le mot renvoie aux éléments de l'eucharistie.

⁵¹⁵ Ép. 9, § 1, 1104B : « C'est pourquoi la plupart d'entre nous demeurent incrédules devant la révélation scripturaire des divines mystères car nous ne le contemplons qu'à travers les symboles sensibles dont on les a revêtus », et en grec : « Διὸ καὶ ἀπιστοῦμεν οἱ πολλοὶ τοῖς περὶ τῶν θεῶν μυστηρίων λόγοις θεώμεθα γὰρ μόνον αὐτὰ διὰ τῶν προσπεφυκότων αὐτοῖς αἰσθητῶν συμβόλων », (*PTS* 36, 193, 10-12) ; et le 2^e passage, Ép. 9, 1, 1105D-1108A : « C'est pourquoi, pour nous initier **aux plus saints mystères**, les initiateurs de notre Testament, tout aussi bien que ceux de la tradition mosaïque, n'ont pas hésité à user des **symboles** convenables à Dieu », et le texte grec : « Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἀγιοτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἢ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων », (*PTS* 36, 197,15 – 198, 2).

⁵¹⁶ *EH*, 505B, V, 1, § 5, p. 297.

divins⁵¹⁷, ou les opérations sacrées (*hierourgia*), qui sont les images de la Puissance théarchique trouvent leur accomplissement dans les symboles. Cela veut dire que le mystère divin, dans le sens de sacrement, est strictement lié au symbole par lequel on articule et on opère au sein de la liturgie la rencontre entre le divin et l'humain. La signification du mystère et du symbole est liée dans le sens où le grand prêtre en officiant le mystère / sacrement met en lumière le vrai sens du symbole et en même temps le symbole devient sacrement par l'action divino-humaine qui se réalise dans l'accomplissement de l'office religieux. Autrement dit, au sein de la hiérarchie le passage du symbole au mystère vise à unir l'homme qui participe aux opérations sacrées et Dieu par le symbolisme liturgique. Cette herméneutique spirituelle du symbole liturgique mystagogique, c'est-à-dire initiatique (qui nous conduit vers Dieu) se dévoile ainsi comme le devenir-pratique du sens du symbole-mystère dionysien.

Il est important de voir un autre détail. Même si au niveau du langage le Pseudo-Denys n'est pas systématique, sa pensée est tout à fait cohérente. Pour que les symboles deviennent des sacrements, le fidèle doit être initié par le Baptême et, par conséquent, faire partie de la hiérarchie, et contempler les symboles hiérarchiques pour dépasser leurs représentations matérielles (sensibles) et ainsi participer à la vie divine transmise par les sacrements. Comme l'indique Ysabel de Andia, « dans le symbole sacramentel il ne s'agit pas d'idée, mais de réalité »⁵¹⁸. Nous préférons parler de sacrement tel que le Pseudo-Denys le conçoit comme de l'opération divino-humaine dans laquelle le symbole manifeste et cache à la fois le mystère de Dieu grâce à l'Esprit Saint⁵¹⁹.

Et nous arrivons au dernier aspect détaillé dans ce passage : il y a plusieurs degrés de contemplation au sein de la hiérarchie ecclésiastique, l'évêque étant le premier dans l'ordre qui contemple Dieu⁵²⁰.

Pour finir, nous évoquons un dernier exemple qui désigne les mystères / sacrements en général et l'enjeu de la théologie sacramentaire chez le Pseudo-Denys :

⁵¹⁷ M. de Gandillac traduit *ιερουργία* par rite.

⁵¹⁸ Y. DE ANDIA, *art. cité*, p. 443.

⁵¹⁹ Le Pseudo-Denys marque l'opération du Saint Esprit dans la contemplation (l'élévation de l'âme) des sacrements : « Ayant reçu et distribué la communion théarchique, il termine la cérémonie par une sainte action de grâces. Cependant que la foule ne prend garde qu'aux seuls symboles divins, lui, au contraire, inspiré par **l'Esprit théarchique**, ne cesse d'élever son âme vers le saint principe du rite sacramentel, grâce à des contemplations bienheureuses de l'ordre intelligible, conformément aux lois de la hiérarchie, dans cette pureté habituelle qu'il doit à sa vie tout en Dieu », cf. EH, III, 2, 428A, p. 264.

⁵²⁰ À ce sujet, voir Y. DE ANDIA, *art. cité*, p. 436.

Ὅτι μὲν ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία, παίδων ἱερῶν ἱερώτατε, τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδειξάι λογίων χρῆ τοῖς τῆς ἱεραρχίας μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ **ἱεραρχικῶν μυστηρίων** καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις⁵²¹.

« Que notre hiérarchie, ô le plus pieux de nos saints disciples, comporte une science, une opération et une perfection, qui conduisent à Dieu, qui appartiennent à Dieu et qui sont l'œuvre de Dieu, c'est ce qu'il nous faut montrer, d'après ces très saintes Écritures qui ne sont pas de ce monde, à ceux que **mystères et traditions hiérarchiques ont initiés** par de saintes consécérations »⁵²².

Ce texte avec lequel le Pseudo-Denys commence sa *Hiérarchie ecclésiastique* nous offre les points centraux qui seront développés tout au long de son traité. C'est une clé de lecture pour son œuvre : chaque traité a une introduction bien définie qui annonce d'une manière systématique le plan de son développement. D'abord nous avons une reprise de la définition de la hiérarchie⁵²³ qui est à la fois une science théurgique (θεουργικός ἐπιστήμη)⁵²⁴, une énergie / opération (ἐνέργεια) et une perfection / un accomplissement (τελειώσις)⁵²⁵. Ensuite, l'auteur emploie le substantif μυσταγωγία (initiation au mystère)⁵²⁶, l'adjectif τελειώσις (perfection), le verbe τελέω (rendre parfait, sanctifier, initier)⁵²⁷ et il finit avec les Écritures et les *mystères hiérarchiques*, les deux voies de la révélation divine. En partant de l'équivalence attestée entre symbole liturgique (sacrement) et mystère dans le langage symbolique dionysien, on peut dire que finalement le symbole est un opérateur pratique. Le symbole initie plus qu'il ne signifie. On voit combien les mots analysés plus haut ont le sens de l'initiation. De plus, le verbe τελέω apparaît dans tous les textes cités qui analysent l'emploi du mot mystère.

Il apparaît donc que le symbole en tant que mystère est une forme de connaissance de Dieu qui ne s'exprime pas seulement par des mots (les Écritures) mais surtout par une expérience, par une opération (ἐνέργεια) initiatique qu'il accomplit et qui rend parfaits (divinise) les êtres humains.

⁵²¹ EH, I, 63, 3-7, PTS 36.

⁵²² EH, I, § 1, 372A, p. 245.

⁵²³ La première définition on la retrouve dans CH, III, § 1, 164C, p. 196. La notion de hiérarchie sera définie dans le chapitre « 4.3.3. Analyse du néologisme dionysien « hiérarchie », p. 240-243.

⁵²⁴ L'adjectif Θεουργικός a le sens d'opération de Dieu. Ainsi, par l'expression θεουργικός ἐπιστήμη on comprend que la science dans la hiérarchie a un caractère divin.

⁵²⁵ Selon Lampe ce terme chez le Pseudo-Denys peut avoir aussi le sens de coopération, union avec Dieu, v. *A Patristic greek lexicon*, col. 1382.

⁵²⁶ Cf. LAMPE, *ad loc.*

⁵²⁷ *Ibidem*, *ad loc.*

3.2. Développement théologique du symbole dionysien

« En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence »⁵²⁸. L'écho de ce verset se trouve trois fois dans le *CD* (*Ép. 10*, 1117B, *DN*, 4, 4, 700C et *Ép. 9*, 2, 1108B). Le symbole dionysien a le sens suivant : les réalités visibles (les symboles) signifient des réalités invisibles.

Nous analyserons uniquement des textes des *Épîtres*, tout en sachant que *DN*, 4, 4 est une citation explicite du Rom. 1, 20. Dans l'*Épître 9*, Denys affirme : « Comme l'ont dit Paul et la vraie raison, l'œuvre cosmique de tout l'univers visible rend manifestes les mystères invisibles de Dieu⁵²⁹ », et dans l'*Épître 10* il revient sur cet aspect : « Il est bien vrai de dire que le visible est l'image où se reflète l'invisible⁵³⁰ ». Ces citations, brèves mais suggestives, définissent le symbole comme une forme de manifestation de l'invisible. Autrement dit le symbole représente la tension continue entre le visible et invisible, il définit le visible comme lieu où se manifeste l'invisible.

Un autre texte capital pour la compréhension du développement théologique du symbole chez Denys se trouve à la fin du premier chapitre de la *Hiérarchie céleste* :

[...] εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρῆσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς αὐλοῦ φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικά φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμήσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται⁵³¹.

« [...] car notre esprit ne saurait se hausser à cette imitation et contemplation immatérielle des hiérarchies célestes à moins d'y être conduit par des images matérielles convenant à sa nature, en sorte qu'il considère les beautés apparentes comme des copies de la beauté inapparente, les parfums sensibles comme des figures de la diffusion intelligible et les lumières matérielles comme des images du don de lumière immatérielle, en sorte que les détours dont usent les enseignements sacrés représentent pour lui la plénitude de contemplation selon l'esprit, l'ordre des dispositions d'ici-bas, l'habitus adapté aux réalités divines et ordonnés, la réception de la très sainte

⁵²⁸ Rom. 1, 20, trad. *TOB*. Dans ce texte l'apôtre Paul souligne que Dieu s'est manifesté aux hommes, y compris les païens, par les œuvres de la création.

⁵²⁹ *Ép.* 9, 2, 1108B, p. 354 ; Καὶ αὐτὴ δὲ τοῦ φαινομένου παντὸς ἡ κοσμοουργία τῶν ἀοράτων τοῦ θεοῦ προβέβληται, καθάπερ φησὶ Παῦλος τε καὶ ὁ ἀληθῆς λόγος, (*PTS* 36, 199,15 – 200,1).

⁵³⁰ *Ép.* 10, 1117B, p. 360 ; Ἀληθῶς ἐμφανεῖς εἰκόνες εἰσὶ τὰ ὁρατὰ τῶν ἀοράτων, (*PTS* 36, 208, 9-10).

⁵³¹ CH I. 3, 8, 21 – 9,7, *PTS* 36.

Eucharistie la participation à Jésus, de façon qu'il sache que tous les autres dons, transmis aux essences célestes sur un mode supra - mondain, nous ont été livrés, à nous, en forme de symboles »⁵³².

Le traité de la *CH*, par la présentation de Jésus-Christ comme Lumière ou révélation de Dieu dans le monde, insiste sur les différentes images bibliques qui témoignent à la fois de la présence divine et de la manière dont on se l'approprie. En effet, pour le Pseudo-Denys les symboles ou l'acte de la symbolisation et l'anagogie sont les deux formes d'expression complémentaires de la révélation qui est à la fois descendante et ascendante : descendante parce que Dieu se révèle dans la Bible d'une manière appropriée aux hommes, sous le voile des symboles matériels, et ascendante dans la mesure où les hommes remontent à Dieu par l'enlèvement du voile des symboles sensibles qui enveloppent Dieu. Ainsi, le symbole est indissociable de l'anagogie, puisqu'il évoque la descente de Dieu dans l'univers sensible et la montée du sensible vers l'intelligible par la purification et l'illumination de l'homme entier afin d'apercevoir la divinité dans le sensible.

Mais quels sont les différents symboles qui expriment l'invisible ? Le texte cité plus haut (*CH*, I, 3) évoque une liturgie. Les cierges (la lumière), l'encens (le parfum), les lectures bibliques, le clergé, les saints sacrements (l'Eucharistie) sont les images visibles de la Liturgie céleste des anges, qui expriment une sorte d'incarnation – de présence de Dieu dans l'Eucharistie. Le grand symbole, c'est-à-dire la liturgie, réunit trois plans différents : la création et les créatures (les éléments visibles du rite, tels les cierges et l'encens), les Saintes Écritures et les saints sacrements.

Dans ce qui suit nous abordons le développement théologique du symbole dionysien analogue aux trois champs symboliques : la création (ou l'univers dionysien), les Écritures (les images bibliques de la *CH* et les noms divins), et les sacrements. Du point de vue théologique, dans le *Corpus* dionysien les symboles expriment à la fois la révélation de Dieu (Sa manifestation qui ouvre la voie de la connaissance de Dieu) et les formes d'accès à Dieu, notamment par l'interprétation des symboles bibliques (la portée gnoséologique) et par la montée (l'union) à Dieu à travers les sacrements (la portée sacramentaire-sotériologique du symbole dionysien). Nous allons analyser le développement théologique triadique du symbole dionysien : ontologique, herméneutique et sacramentaire. Vu le centre d'intérêt principal de cette étude, c'est à l'examen de textes précis que nous nous attacherons.

⁵³² *CH*, I, 3, 121C-124A, *SC* 58, p. 72-73.

3.2.1. Le développement ontologique du symbole

La portée ontologique du symbole dionysien a été évoquée à plusieurs reprises tout au long de ce chapitre et notamment lorsque nous avons parlé du symbole en tant que signe et du symbole en tant qu'image. En effet, les symboles sacrés présentés dans l'*Ép.* 9⁵³³ en tant que signes révélateurs expriment la relation ontologique entre Dieu et la création. De même, le symbole / image est une forme de révélation divine appropriée à la nature humaine, qui met en évidence le rapport ontologique entre Dieu et l'univers, ce dont les images bibliques de *DN*⁵³⁴ et de la *CH*⁵³⁵ témoignent. Ainsi, l'univers dionysien est théophanique, par le biais des symboles visibles le Dieu invisible se manifeste, se rend connu et appelle l'univers à l'interprétation et à la contemplation de ce qui ne peut pas se voir. Le Pseudo-Denys insiste sur le fait que le sensible, la création, peut contenir et manifester Dieu. La présence intime de Dieu va jusqu'au cœur du sensible.

Le Pseudo-Denys utilise le terme « métonymie » pour évoquer la dynamique ou le mouvement anagogique du sensible au divin. *Μετωνυμία* est employé une seule fois dans le *CD*⁵³⁶. Ce terme est lié au transfert des noms qui désignent des réalités matérielles pour exprimer la divinité. Étymologiquement, *μετωνυμία* signifie l'emploi d'un mot pour un autre. Le caractère métonymique du symbole chez le Pseudo-Denys veut souligner que le sensible est une médiation vers le divin. Le sensible est nécessaire pour pouvoir monter vers le sens intelligible et spirituel de la manifestation matérielle de Dieu.

Il convient de développer le sens de l'emploi de la métonymie dans le symbolisme dionysien en prenant deux exemples précis des images sensibles : le soleil et la lumière.

L'image du soleil est présente dans le platonisme et le néoplatonisme mais également chez les Pères de l'Église qui évoquent le soleil en tant qu'image sensible de la Bonté divine et en même temps symbole de la transcendance divine, invisible à cause de son éclat. Chez le Pseudo-Denys, le soleil comme image de la Bonté divine, est présenté dans le 4^e chapitre des *Noms divins* et considère Dieu en tant que Cause ou Créateur du monde. Nous retenons

⁵³³ *Ép.* 9, § 2, 1108C-1109A, p. 354-355.

⁵³⁴ Cf. *DN*, I, § 8, 597AB, p. 76.

⁵³⁵ Cf. *CH*, XV, 328AD, p. 236.

⁵³⁶ « Dans la *Théologie symbolique*, on a traité **des métonymies du sensible au divin**, on a dit ce que signifient en Dieu les formes, les figures, les parties, les organes [...] les colères, les douleurs, les ressentiments, [...], ce que signifient les serments, les malédictions, les sommeils et les veilles, et toutes les formes dont on revêt la sainteté divine pour lui donner une figure », cf. *MT*, 3, 1033B, p. 181.

deux passages de *DN* qui développent à la fois le rapport du soleil avec la causalité divine et la portée ontologique du symbole. Voici le premier texte :

« **(1)** C'est du Bien, en effet, que lui vient la lumière et il est lui-même l'image du Bien. Aussi célèbre-t-on le Bien en l'appelant Lumière, puisque à travers l'image c'est le model qui se révèle [...]. **(2)** Tout tend vers elle (la lumière) comme vers son principe, son centre de cohésion, son parfait achèvement [...]. **(3)** Selon sa qualité d'image révélatrice, la lumière ressemble également et convertit à soi tout ce qui est, tout ce qui voit, tout ce qui se meut, tout ce qui s'éclaire, tout ce qui s'échauffe, et généralement tout ce qui reçoit ses rayons [...]. **(4)** Non certes que j'affirme à la façon des Anciens que le soleil, comme Dieu et comme demiurge de l'univers gouverne proprement le monde visible, mais 'depuis la création du monde, les mystères invisibles de Dieu sont saisis par l'intelligence à travers les créatures', même sa puissance et sa Divinité éternelles (Rom. 1, 20) »⁵³⁷.

Pour faciliter le commentaire de ce texte, nous l'avons divisé en quatre parties (1 à 4). Le Pseudo-Denys commence par une petite introduction qui met en évidence les deux termes : le soleil et le Bien. La Bonté divine éclaire, c'est-à-dire crée, devenant pour les créatures temps, modèle et cause d'existence. Ensuite, nous avons une 2^e partie qui précise le rapport entre la Cause ou le Créateur et le monde ou la création. La Bonté agit comme un principe de rassemblement et tout ordre créé le désire comme principe, comme forme et comme fin. La troisième partie présente le même rapport mais l'image sensible utilisée est la lumière du soleil. Il conclut avec la citation de l'épître aux Romains 1, 20.

Le deuxième texte du 5^e chapitre de *DN* souligne également le sens ontologique du symbole dionysien et sa caractéristique anagogique :

« [...] il est toutes choses, étant cause universelle; il contient synthétiquement et primitivement en lui tous les principes et toutes les fins de tous les êtres, mais il n'en demeure pas moins transcendant à tout être, en tant qu'il préexiste à tout, sur-essentiellement et de façon éminente [...] S'il est vrai qu'ici-bas toutes les essences et toutes les qualités qui appartiennent au sensible, si nombreuses et si variées soient-elles, doivent au soleil unique, qui demeure identique à soi-même et qui répand uniformément une seule lumière illuminatrice, de renaître, de se nourrir, de se conserver, de s'achever, de se distinguer, de s'unir, de se réchauffer, de se reproduire, de croître, de se diversifier, de demeurer stables, d'engendrer, de se mouvoir et de vivre [...] à beaucoup plus forte raison, quand il s'agit de la Cause même du soleil et de toutes choses, il faut accorder qu'elle a contenu d'avance en elle tous les modèles des êtres, selon un mode d'union synthétique et suressentiel et qu'ensuite, par un débordement de sa propre essence, elle a produit toutes les essences »⁵³⁸.

Par rapport au texte cité auparavant, nous découvrons en plus la multiplicité et la variété des actions solaires. Dieu Transcendant se révèle aux êtres créés, Lui étant la Cause universelle de l'existence, chaque être préexistant en Lui. La comparaison avec le soleil et sa lumière illuminatrice explique comment chaque être participe à sa manière, selon son

⁵³⁷ DN, IV, § 4, 697B - 700C, p. 97-99.

⁵³⁸ DN, V, § 8, 824BC, p. 135-136.

ordre, à son Créateur. Bien que la portée ontologique du symbole dionysien soit évidente, un autre aspect attire notre attention : il s'agit de la participation des êtres au « soleil unique », et ici la métonymie y joue un rôle essentiel. En effet la lumière illuminatrice, fait que les êtres renaissent, se nourrissent, se distinguent, s'unissent, vivent, etc., autrement dit, le sensible a une vertu anagogique, une force d'élévation tout en suivant son Principe ou son Créateur. À ce sujet, Pedro Calixto Ferreira affirme : « Le caractère métonymique du sensible est donc à interpréter comme une auto-limitation du divin, non pas seconde au secondaire mais nécessaire pour que la relation entre le divin et l'humain puisse s'établir. [...] il nous faut alors reconnaître que dans le symbolisme dionysien le sensible ne fait pas l'obstacle à la manifestation divine, elle en est au contraire la condition de la possibilité »⁵³⁹.

Pour ce qui de l'image de la lumière, nous analyserons un passage du 5^e chapitre du *DN* qui accentue sa valeur créatrice et ontologique :

« [...] il faudrait rappeler ici ce passage de l'Écriture : « Je ne t'ai pas révélé ces choses pour que tu t'attaches à elles (Éx., 35, 40) », ce qui signifie que par la connaissance analogique nous devons nous élever autant que nous le pouvons jusqu'à la Cause universelle. C'est à cette Cause donc qu'il nous faut référer tous les êtres selon un mode d'union unique et transcendant, car c'est à partir de l'Être que, par un mouvement processif et producteur d'essences, elle illumine toutes choses dans sa bonté ; que, par un don spontané, elle accorde à toutes choses la plénitude de l'existence ; enfin qu'en toutes choses elle trouve une occasion de se réjouir »⁵⁴⁰.

Dans ce passage la lumière est l'image du Bien et de sa manifestation créatrice pour le monde. La révélation divine dans le sensible est conçue comme une communication. Dieu, cause de toute existence, est vu comme l'illumination de toute chose dans Sa bonté. Chaque être est appelé à ressembler à son principe d'existence. La lumière en tant que Cause de l'existence irradie la beauté divine sur toutes les choses, et elle devient ainsi un symbole divin.

Ainsi, les textes analysés témoignent de la portée ontologique du symbole ressemblant dionysien sous les aspects de la causalité et de la transcendance divine. Nous avons examiné le statut du sensible qui constitue le premier pas de la remontée vers le divin. A la lumière du texte cité plus haut, nous nous demandons pourquoi le Pseudo-Denys cite Éxode 25, 40 : « Je ne t'ai pas révélé ces choses pour que tu t'attaches à elles » ? Pouvons-nous nous attacher à la beauté divine exprimée par les symboles semblables, tels que la lumière ou le soleil ? Serait-il légitime d'enfermer le Dieu transcendant dans des concepts

⁵³⁹ P.C. FERREIRA FILHO, *art. cit.*, p. 282.

⁵⁴⁰ *DN*, V, § 9, p. 136.

limités, ou de représenter l'Invisible par le visible ? Le sous-chapitre suivant tentera de répondre à ces questions.

3.2.2. Le développement herméneutique du symbole

Comme cela a été évoqué dans le sous-chapitre précédent, l'ontologie dionysienne ne se sépare jamais de l'herméneutique. Le symbole donne à penser, à dépasser le plan sensible vers un plan intelligible, à interpréter et développer un langage symbolique, y compris une forme de connaissance de Dieu. Est-ce que ce langage symbolique et tous les symboles semblables épuisent la théorie du symbole dionysien ?

Dans ce qui suit nous analyserons le texte capital de la *Hiérarchie céleste* qui exprime la théorie du symbole dionysien :

« [...] la Révélation sacrée se fait selon deux modes : L'un qui, comme il est naturel, procède au moyen de saintes images façonnées à la ressemblance de leur objet (ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων), l'autre qui, recourant à des figurations dissemblables (ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν), pousse la fiction jusqu'au comble de l'in vraisemblable et de l'absurde. [...] Les Écritures la célèbrent de façon supra-mondaine par des révélations sans ressemblance (ἀποφατικάις ἐκφαντορίας) avec Elle, la qualifiant d'invisible, d'illimitée, d'infinie (ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον) et usant de termes qui signifient, non ce qu'Elle est, mais ce qu'Elle n'est point (ἐξ ὧν οὐ τί ἐστίν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν σημαίνεται). Je crois, en effet, que cette méthode lui convient mieux, puisque, selon la suggestion même de la secrète tradition sacerdotale, nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son infinité suressentielle, impensable et indicible (καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον) »⁵⁴¹.

Deux conclusions se dégagent. Dieu se révèle dans les Écritures par les images semblables et les images dissemblables. On constate une supériorité des images dissemblables sur les images semblables, car évoquées par les réalités les plus grossières, ces images poussent les intelligences humaines au-delà de la matérialité de l'image, au-delà des formes et des représentations sensibles. L'image / symbole dissemblable mène vers le sens profond de la révélation divine des images bibliques.

Dans ce contexte, rappelons que le concept de la dissemblance des images qui expriment l'Un a été élaboré par Proclus⁵⁴². La nouveauté de la théorie proposée par le Pseudo-Denys est qu'il applique cette théorie aux symboles bibliques.

⁵⁴¹ CH, II, § 3, 140C, p. 190.

⁵⁴² En analysant le texte de Proclus, *In Rempublicam*, 77, 13-28, O. BOULNOIS conclut : « [...] conséquemment à la nature et à la procession des êtres dans leur apparition sous forme visible et figurative, imitent la qualité suréminente des modèles, en fabriquant des copies du divin produites au moyen des expressions les plus éloignées du divin [...]. Ils montrent par leur contre nature ce qui, dans les dieux, dépasse

Au niveau du vocabulaire concernant les symboles dissemblables nous trouvons l'adjectif ἀνόμοιος, ὡς – « dissemblable » et le substantif ἀνομοιότης, ητος (ή) – « dissemblance, dissimilitude, différence ». Signalons également une longue liste d'expressions composées avec le mot dissemblable: τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητος – « dissemblances déraisonnables », αἱ πᾶν ἀνόμοιοι – « toutes les images dissemblables », διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν – « par les figurations dissemblables », ταῖς ἀνόμοιους ἐκφαντορίας – « des révélations sans ressemblance », ταῖς ἀνομοίους μορφοποιίας – « des images déraisonnables », πρὸς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότητος – « des figures déraisonnables dissemblantes », τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητος – « les similitudes dissemblantes », τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν – « les saintes figures sans ressemblances » et ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ὁμοιοτήτων – « des images déraisonnables sans ressemblances ».

Un passage de l'*Épître 9* nous explique finalement quelles sont ces images dissemblables⁵⁴³. Notons que la théorie du symbole semblable / dissemblable est exposée dans la *CH* et que la question du symbolisme dissemblable est reprise et développée avec des exemples dans l'*Ép.* 9 et également dans le 9^e chapitre des *DN*. Mais nous voulons surtout montrer dans les pages qui suivent comment l'effet du symbole exige une

la nature, par le contre-raison ce qui est plus divin que toute raison, par les objets présentés à nos yeux comme laids ce qui transcende en simplicité toute beauté particulière : et ainsi, en toute probabilité, ils nous font ressouvenir que la suréminente transcendance des dieux s'apparente à l'image : comme elle, c'est une théophanie, une manifestation du divin sous une forme visible. Mais l'original étant inimitable, sans image possible, c'est sous la figure du contraire, de l'informe et du laid, que le divin se manifestera dans sa différence absolue. Le mythe est un voile et un renversement, parce que rien de manifeste ne peut dévoiler directement le divin dans le monde », cf. O. BOULNOIS, *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve – XVIe siècle)*, Seuil, Paris, 2008, p. 157.

⁵⁴³ Nous citons le texte en entier pour donner la liste complète des images dissemblables rappelées de Denys : « En ce qui concerne, par exemple, la génération sursentielle de Dieu, les Écritures nous représentent le ventre de Dieu engendrant Dieu de façon corporelle (cf. Ps. 109, 3) et le Verbe même sortant comme un souffle d'air d'une poitrine humaine (cf. Ps. 44, 1). Elles nous décrivent l'Esprit comme expiré par la bouche (cf. Ps. 32, 6). Elles parlent du sein divin qui engendre le Fils de Dieu, nous le représentant sous forme corporelle par des images physiques. Elles usent d'images telles que celles d'arbres, de bourgeons, de fleurs, de racines, ou encore de fontaines d'eaux jaillissantes, de sources lumineuses aux éclatants rayonnements, et toutes ces autres allégories par lesquelles l'Écriture révèle les mystères du Dieu sursentiel. En ce qui concerne les Providences intelligibles de Dieu, ses dons, ses apparitions, ses puissances, ses propriétés, ses repos, ses demeures, ses procès, ses distinctions, ses unions, on les représente par une variété de figures, soit anthropomorphiques, soit animales (qu'il s'agisse de bêtes sauvages ou domestiques), soit végétales, soit minérales. On revêt Dieu d'ornements féminins ou d'équipements barbares [...]. On le présente en train de boire, de se griser, de s'endormir, de se conduire comme un vulgaire ivrogne [...] ; la multiplicité des passions matérielles que rapportent les Cantiques et qui conviendraient à des courtisanes, et ainsi de suite pour toutes ces saintes allégories dont on a eu l'audace d'user pour représenter Dieu, en projetant au dehors et en multipliant les apparences visibles du mystère, en divisant l'unique et l'incomposé, en figurant sous des formes multiples ce qui n'a ni forme ni figure, en sorte que celui qui pourrait voir la beauté cachée à l'intérieur [de ces allégories] les trouverait toutes mystiques, conformes à Dieu et pleines d'une grande lumière théologique ? », *Ép.* 9, §1, 1105AC, p. 351-2.

herméneutique – et celle-ci nous conduira à la portée apophasique de l’usage des symboles chez Denys.

Des multiples études sur la théorie du symbole dionysien⁵⁴⁴, nous retenons que par leur caractère repoussant, ces symboles dissemblables manifestent la nécessité de dépasser le sensible, l’image et le langage. Ce type de symbole déjoue les lois de la causalité et reconduit l’homme au Dieu transcendant, au-delà de l’être. Parce qu’il est radicalement dissemblable de ce qu’il symbolise, le monstrueux désigne la trace du divin dans sa transcendance. De plus, le symbole dionysien est à la fois semblable et dissemblable. À cet effet, J. Pépin précise : « tout symbole est à la fois semblable à son objet intelligible (puisqu’il le signifie) et dissemblable de lui (puisqu’il appartient à un niveau inférieur de la réalité) »⁵⁴⁵. Dans la même direction vont les remarques d’Andrew Louth qui ajoute la nécessité de la purification du *noûs* pour apercevoir le sens du symbole : « Even if images are necessary for human minds to form some conception of the invisible realm – as he affirms frequently – the way the human mind interprets these images involves a process of both affirmation and denial. The purified mind passes beyond images, and the preference for unlike symbolism suggests that the way in which images disclose that of which they are images is highly indirect »⁵⁴⁶.

De même, Paul Rorem souligne le fait que le symbole biblique dissemblable est une forme d’expression de la transcendance divine – expression qui porte le passage de

⁵⁴⁴ Notons qu’il y a de multiples études sur la théorie du symbole dissemblable en tant que forme d’expression de l’apophasie dionysienne : A. LOUTH, « Truly Visible Things are manifest Images of Invisible Things : Dionysios the Areopagite on Knowing the Invisible », dans G. de NIE, K. F. MORISSON and M. MOSTERT (éd.), *Seeing the Invisible in the late Antiquity and the Early Middle Ages* (papers from ‘Verbal and pictorial imaging : representing and accessing experience of the Invisible, 400-1000’), Turnhout 2004, p. 15-24 ; R. ROQUES, « Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys », *Bulletin de l’Association Guillaume Budé*, n°1 / 1957 ; Idem, *Structures théologiques, II. Connaissance de Dieu et théologie symbolique d’après l’« In Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii » de Hugues de Saint Victor*, p. 295-364 ; J. FISHER, « The theology of Dis/similarity : negation in Pseudo-Dionysius », *The Journal of Theology*, n° 81, 4, (2001), p. 529-548 ; J. PÉPIN, « La théorie du symbolisme dans la tradition dionysienne », dans *La Tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987 ; Idem, « Linguistique et théologie dans la tradition platonicienne », *Langages*, n° 65, 1982, p. 102-104 ; P. ROREM, *Pseudo-Dionysius : a commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press, New York, 1993, p. 54 ; E. STEIN, *Les voies de la connaissance de Dieu : la théologie symbolique de Denys l’Aréopagite* ; J. MIERNOWSKI, *Penser la dissimilarité. Denys l’Aréopagite* ; H. Urs von BALTHASAR, *La gloire et la croix (Denys). IV. Le symbolisme théologique* ; A. LÉON, *Le langage symbolique chez Denys l’Aréopagite : une voie vers la connaissance de Dieu*, Rome, 1997 ; E. D. PERL, « Symbolism », dans *Theophany : the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, 2007, p. 101-110 ; P. T. STRUCK, *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, 2004.

⁵⁴⁵ J. PÉPIN, « La théorie du symbolisme dans la tradition dionysienne », dans *La Tradition de l’allégorie de Philon d’Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987, p. 211.

⁵⁴⁶ A. LOUTH, *op. cit.*, p. 22.

l'affirmatif au négatif. Pour pouvoir déchiffrer le symbole le Pseudo-Denys nous propose une herméneutique « spirituelle » qui nous invite à la contemplation du divin à travers le symbole dissemblable⁵⁴⁷. Sans nier l'importance du symbole semblable, le symbole dissemblable donne au symbole la vraie signification.

En fin de compte les images semblables et dissemblables sont les deux voies de la révélation divine. Le Pseudo-Denys atteste leur légitimité, leur coexistence en soutenant que le symbole en lui-même est sacré car Dieu est Cause de toute existence. Mais tous les symboles semblables sous la forme des images sensibles doivent être dépassés, car nous ne pouvons pas enfermer Dieu dans des concepts et encore moins dans des choses. Pour cette raison, le symbole dissemblable en tant que forme d'expression de l'apophase (la négation), est un correctif, un mouvement intellectuel de libération et d'ascension vers la divinité. Les symboles dissemblables ne nient pas l'utilité des symboles semblables, mais sont plutôt un complément nécessaire orienté toujours vers la transcendance divine qui nous invite à dépasser le plan sensible pour aller vers l'intelligible et vers l'union avec Dieu. La dialectique du symbole semblable / dissemblable répond à la tension dans le langage théologique dionysien entre l'affirmation et l'apophase.

Pour cette raison, le symbole biblique dionysien a un sens gnoséologique dans la mesure où cette théorie semblable - dissemblable propose une lecture herméneutique de l'Écriture et de la Liturgie⁵⁴⁸.

3.2.3. *Le développement sacramentaire du symbole*

La théologie chrétienne a toujours affirmé que le Christ se donne aux êtres humains par l'intermédiaire des réalités créées. Un tel rapport entre une réalité créée et le Christ est nécessairement lié à la *sacramentalité* des réalités créées. Nous avons déjà évoqué, à plusieurs reprises, le caractère opératoire sacramentel du symbole – mystère dionysien.

Les traditions catholiques et orthodoxes identifient plusieurs réalités créées capables d'accomplir une fonction sacramentelle. Ainsi, en suivant les Pères des premiers siècles, on

⁵⁴⁷ « Il faut apprendre à interpréter les similarités dissemblables, comment transférer des attributs comme la colère ou le désir du royaume inférieur (sensible) jusqu'au royaume céleste. Sans un transfert herméneutique, des attributs comme l'ignorance serait complètement inopportune au domaine céleste et resterait comme une dissimilitude incompréhensible. Une fois que l'adaptation exégétique entre les deux royaumes soit faite, alors l'attribut d'ignorance, peut être correctement compris et peut révéler quelque chose des anges », P. ROREM, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁴⁸ Cette problématique sera davantage développée lorsque nous traiterons de la place de la théologie négative dans les hiérarchies, voir « 7.2.1. Hiérarchie céleste et Hiérarchie ecclésiastique », p. 362.

enseigne que le sacrement par excellence est le Christ, puisqu'en Lui la Divinité et l'humain sont dans la plus grande proximité. La vie dans l'Église est un sacrement, dans le sens d'une expérience de la présence de Dieu. On peut alors considérer l'Église en tant que Corps du Christ, et la création dans son ensemble comme des réalités sacramentelles. Au sein de l'Église, c'est dans l'Eucharistie que nous avons accès à la réalité même du Corps du Christ, selon Sa promesse. Ensuite, en plaçant l'Eucharistie au centre de la vie spirituelle de l'homme, nous pouvons appeler « sacrements » d'autres réalités ecclésiales qui donnent accès au Christ, auquel le fidèle s'unit dans l'Eucharistie : le Baptême, la Chrismation, l'Ordination et les autres sacrements. En ce qui concerne la sacramentalité du symbole, le symbole est compris dans la tradition chrétienne comme porteur de la grâce divine. Il peut être sacramentel par sa fonction de médiation, en mettant l'accent sur la réalité qui y est envisagée, comprise comme présence.

Lorsque le christianisme en fait usage, le symbole s'enrichit par la présence de la réalité symbolisée qu'il porte, sans courir le risque de la matérialisation du divin. Il indique un changement réel opéré par le Saint Esprit lorsqu'Il descend sur l'élément de la grâce. De ce fait, l'Eucharistie est chez les Pères de l'Église un symbole, qui rend présent et nous fait participer à la réalité symbolisée. On peut se demander, du point de vue théologique⁵⁴⁹ s'il vaut mieux appeler le symbole liturgique « sacrement », ou parler d'une *dimension sacramentelle* du symbole liturgique.

Pour la théologie orthodoxe, la différence réside dans le mode de présence du Christ : l'Eucharistie est réellement le Christ, alors que le symbole liturgique peut être nommé sacrement car il y a un lien entre la matérialité sensible et la réalité divine, matérialité qui est transformée par l'Esprit Saint dans la liturgie.

Le *CD* nous dévoile dans chaque traité la rencontre entre le sensible et l'intelligible, entre le créé et l'incréé, accomplit une fois pour toute dans l'Incarnation de Jésus-Christ qu'on réactualise pendant chaque liturgie eucharistique. Ainsi, le Pseudo-Denys s'inscrit

⁵⁴⁹ Pour plusieurs détails concernant la dimension théologique du symbole on peut se référer aux travaux suivants : W. BRANDLE, « Symbol (III) », dans *TRE*, vol. 32, p. 487-491 (sur le symbole en théologie systématique) ; J.-Y. LACOSTE, « Symbole » (art.), dans *DCT*, p. 1362-1364. Voir aussi K. RAHNER, « Pour la théologie du symbole », dans *Écrits théologiques. Tome IX*, Desclée de Brouwer, Paris 1968, p. 9-47 ; D. STANILOAE, *O teologie a icoanei. Studii (Une théologie de l'icône. Études)*, București, Anastasia, 2005, p. 81-118) ; J. COTTIN, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Labor et Fides, Genève, 1994, p. 14-18.

dans la lignée de la pensée patristique⁵⁵⁰ en ce qui concerne le symbole liturgique en tant que sacrement.

Ce bref aperçu des problématiques générales concernant la sacramentalité du symbole dionysien n'a pas d'autre ambition que d'introduire à la conception dionysienne du lien entre les symboles – sacrements et l'expérience mystique. Autrement dit, symbole et mystère, théologie mystique et participation sacramentaire, telle est la portée ultime du symbole dionysien : vivre le mystère de la communion avec le Christ (l'union mystique avec Dieu) dans un contexte exclusivement sacramentaire – liturgique.

D'abord, quelques remarques concernant le mot « mystique ». Il provient de l'adjectif *μυστικός* et exprime dans la théologie chrétienne trois types de réalités : i) le salut lui-même dans le Christ ou le Christ Lui-Même, en ce qu'il a de caché et de révélé dans l'Incarnation ; ii) il désigne le sacrement (en latin) ce qui correspond au mot grec *μυστήριον* (mystère) et iii) les commentaires mystagogiques. Cette notion recouvre également l'union personnelle avec Dieu – par la médiation du sacrement – et tout ce qui est lié à ce cheminement. « Mystique » constitue enfin le couronnement de la théologie et de la théopraxie - de la vie chrétienne⁵⁵¹. L'objet de la mystique chrétienne est Dieu et la Trinité divine révélée par l'Incarnation rédemptrice du Fils, à laquelle on accède par les Saintes Écritures et les sacrements, appelés également mystères. Subjectivement, la mystique est l'expérience personnelle de Dieu (de la relation à Dieu). Rappelons aussi que l'expression de « théologie mystique » apparaît chez le Pseudo-Denys, et qu'elle prend chez lui une forme plus systématique que chez ses prédécesseurs, notamment les Cappadociens : Grégoire de Naziance et Grégoire de Nysse.

Mais l'interprétation de la théologie mystique dionysienne est une question disputée parmi les chercheurs. Jean Vanneste, dans sa monographie *Le mystère de Dieu* considère que la théologie mystique du Pseudo-Denys est une théorie abstraite, l'auteur ne parlant pas d'une expérience personnelle avec Dieu. Contre cette approche se sont orientées les études d'Alexandre Golitzin des années 90 et surtout sa monographie *Et introibo ad altare Dei*⁵⁵²

⁵⁵⁰ Lorsque nous avons traité de « Symbole et mystère » nous avons mentionné les Pères grecs et latins dont il est question plus haut, p. 179-182.

⁵⁵¹ Pour plus de détails, voir M. CASSIN, « Mystique : réflexions à partir de quelques auteurs grecs », dans *Les mystiques syriaques*, coll. « Études syriaque » n° 8, Geuthner, Paris, 2011, p. 11.

⁵⁵² A. GOLITZIN, *Et introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern christian tradition*, Analecta Vlatadon, Thessalonique, 1996. Voir également, Id., *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, édité par Bogdan C. Bucur, Cistercian Studies Series, 2014.

qui exprime la doctrine mystagogique de Denys. Golitzin situe au centre du *CD* et de la compréhension de la théologie mystique dionysienne le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Pour lui, la théologie mystique dionysienne est, en effet, un discours sur Dieu mais toujours en relation avec l'expérience que l'homme a de Dieu en participant aux mystères / sacrements de l'Église. Dès lors le mot mystique prend un sens plus complet puisqu'il est référé aux sacrements en tant qu'expérience vivante de Dieu au sein de la hiérarchie, c'est-à-dire dans l'Église. Par cette conception, le Pseudo-Denys s'inscrit dans la lignée des Pères cappadociens, ses prédécesseurs. Il en va de même pour Paul Rorem⁵⁵³, qui dans les années 80 souligne la nécessité de situer le traité de la *Théologie mystique* au centre du *CD*, ce traité exprimant le but de la théologie et de la vie sacramentaire.

Nous partageons les propos d'Alexander Golitzin en prenant un exemple concret du premier chapitre de la *EH* où le Pseudo-Denys définit la hiérarchie ecclésiastique et sa fin :

[...] καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἁγιασθείας τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύναμιν φῶς, [...] ἐξ ἧς ἐπὶ τὴν ἁγίαν ἐρχόμενοι τῆς ἱερατείας ἐνέργειαν ἐγγύτεροι μὲν αὐτοῖ γινόμεθα τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν τῇ κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει τοῦ μονίμου τε καὶ ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱερᾶς ἰδρύσεως καὶ αὐτὴ πρὸς τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν αὐγὴν ἀναβλέψαντες ὅσα τε ἰδεῖν ἐφικτὸν ἐποπτεύσαντες ἱερῶς καὶ τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην ἀφιερῶμενοι καὶ ἀφιερῶται φωτοειδεῖς καὶ θεουργικοὶ τετελεσμένοι καὶ τελεσιουργοὶ γενέσθαι δυνασόμεθα⁵⁵⁴.

« [C'est ainsi en effet, - la théologie nous l'enseigne, à nous qui nous sommes ses spectateurs que] **Jésus lui-même, Intelligence parfaitement théarchique** et sur-essentielle, Principe et substance même de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toute opération divines, Puissance souverainement théarchique, illumine de façon tout ensemble plus claire et plus intellectuelle les essences bienheureuses qui nous dépassent, et qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière. [...] Accédant ainsi aux opérations sacrées du sacerdoce, nous nous approchons davantage des essences qui nous dépassent, en imitant autant que nous le pouvons l'indéfectible constance de leur sainte stabilité, en élevant ainsi notre regard vers la lumière même de Jésus, bienheureuse et proprement théarchique. Ayant reçu une suffisante initiation pour contempler saintement tout ce qui s'offre à nos yeux sans sacrilège, illuminés par la connaissance de ces spectacles, nous pourrons alors, tous ensemble, nous consacrer nous-mêmes à la science mystique et y consacrer les autres, revêtir nous-mêmes la

⁵⁵³ P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984. Nous notons aussi l'article d'E. FIORI, « Mystique et Liturgie. Entre Denys l'Aréopagite et le *Livre de Hiérophée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale », dans *Les mystiques syriaques*, coll. « Études syriaque » n° 8, Geuthner, Paris, 2011, p. 29-44. Voir aussi I. ICA Jr, *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului — integrala comentariilor liturgice bizantine (De Denys l'Aréopagite à Syméon de Thessalonique : l'intégrale des commentaires liturgiques byzantins)*, Deisis, Sibiu, 2012.

⁵⁵⁴ EH, I, 1, 63,12 – 64,14, PTS 36.

forme lumineuse et accomplir l'opération divine, nous parfaire nous-mêmes et parfaire les autres »⁵⁵⁵.

Ce passage a une importance capitale pour plusieurs raisons. D'abord, il faut noter que ce paragraphe explique la définition de la « hiérarchie » du début du premier chapitre⁵⁵⁶ et que le principe de toute hiérarchie est Jésus-Christ. Ainsi, Jésus-Christ est le principe de toute science, de toute opération sacrée / l'énergie divine et de toute perfection qui nous conduit à Dieu. Nous pouvons alors dire que l'ecclésiologie dionysienne est christologique.

Deuxièmement, nous pouvons affirmer avec Golitzin que la théologie mystique dionysienne n'est pas abstraite, exclusivement rationnelle, mais une mystique de la rencontre réelle avec Dieu qui se réalise par la communion sacramentelle (par les opérations sacrées au sein de la hiérarchie) avec Jésus, « l'intelligence/ l'esprit parfaitement théarchique ». Le texte cité plus haut nous décrit en détails la réalisation de la « rencontre sacramentelle » avec Jésus-Christ au sein de la « hiérarchie » (l'Église) : le Christ étant lui-même principe, puissance, énergie / opération divine et source d'union et de connaissance de Dieu, par son amour pour l'être humain Il se manifeste dans les opérations divines (les sacrements). En conséquence, faisant partie par le baptême de la hiérarchie christologique, nous recevons le sacerdoce, nous pouvons imiter les puissances célestes et enfin, nous connaissons Dieu par les opérations sacrées hiérarchiques qui nous rendent parfaits. Notons le rapprochement : *θεουργίας ἀρχή* - *θεουργικός* qui est très suggestif dans ce sens. Tout au début du passage Jésus est nommé *θεουργίας ἀρχή* - le principe de toute opération divine, et à la fin du texte, nous sommes nommés les réalisateurs, les pratiquants de l'opération divine (*θεουργικοί*). Nous remarquons que l'opération divine vient de Dieu et c'est par l'opération divine (les sacrements, ou les mystères pour utiliser le langage dionysien) que nous arrivons à Dieu.

Nous finissons notre réflexion sur le développement sacramentaire du symbole dionysien en citant un dernier passage de la *EH*. Pour mieux comprendre ce texte précisons le contexte. Au 3^e paragraphe du premier chapitre de la *EH*, le Pseudo-Denys précise comment nous pouvons accéder à la divinité transcendante. Pour cela il présente la « Théarchie » ou la Trinité comme la source « vivifiante » de la hiérarchie. Au sein de la

⁵⁵⁵ *EH*, I, § 1, 372B, p. 246.

⁵⁵⁶ « Que notre hiérarchie, ô le plus pieux de nos saints disciples, comporte une science, une opération et une perfection, qui conduisent à Dieu, qui appartiennent à Dieu et qui sont l'œuvre de Dieu c'est ce qu'il nous faut monter, d'après ces très saintes Écritures qui ne sont pas de ce monde, à ceux que mystères et traditions hiérarchiques ont initiés par des saintes consécérations », cf. *EH*, I, § 1, 369D - 372A, p. 245.

hiérarchie les hommes aussi bien que les anges accomplissent leur salut⁵⁵⁷, autrement dit, la déification s'opère à l'intérieur de la hiérarchie :

[...] ἡ δὲ **θέωσις** ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ **ἔνωσις**. Ἀπάση δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἡ πρὸς θεόν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱερουργουμένη, καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἡ παντελής καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις, ἡ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν, ἡ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἡ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἐνθεὸς μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς ὡς ἐφικτὸν ἡ τῆς ἐποψίας ἐστίασις τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον⁵⁵⁸.

« [...] **Et nous déifier, c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui autant que nous le pouvons.** Le terme commun de toute hiérarchie consiste donc dans cet amour continu de Dieu et des mystères divins que produit saintement en nous la présence unifiante de Dieu lui-même. Mais pour atteindre à cette présence, il faut passer d'abord, par le dépouillement total et sans retour de tout ce qui y fait obstacle, il ne faut plus connaître des êtres que Celui qui les rend véritablement êtres ; il faut contempler et comprendre la sainte vérité, participer, dans la mesure du possible, grâce à une parfaite et déifiante union, à Celui qui est l'unité même, se repaître de cette vision sacrée qui nourrit l'intelligence et défie quiconque s'élève jusqu'à elle »⁵⁵⁹.

Tel est le point central de notre passage – la déification (θέωσις) ou l'union à l'Un (ἔνωσις) au sein de la hiérarchie. Ressembler à Dieu, s'unir à Dieu, aimer Dieu de façon continue, telles sont les voies vers Dieu proposées par la hiérarchie dionysienne. La « hiérarchie » a le rôle de la transmission de la connaissance, du cheminement vers Dieu et celui de son dépassement par l'union à Dieu, par une expérience avec Dieu dans la Liturgie, à travers les mystères (les sacrements).

Sans que les sacrements ou les symboles sacrés soient traités directement dans ce passage, il faut noter le cadre liturgique dans lequel ils sont actualisés⁵⁶⁰. Ressembler à Dieu, s'unir à Lui, tel est le propos de la liturgie et des sacrements, notamment celui du mystère de la sainte synaxe (l'eucharistie). Ainsi nous pouvons dire que l'union à Dieu et la « présence unifiante de Dieu » en nous-mêmes se réalisent par les sacrements dont il est question indirectement.

⁵⁵⁷ « De cette hiérarchie, **la Trinité**, à titre de cause unique des êtres, est la source vivifiante, l'essence bienfaisante. C'est elle qui, dans sa bonté confère à la fois toute existence et tout bonheur. Or cette bienheureuse **Théarchie**, totalement transcendante, qui est en toute vérité à la fois une et trine, a décidé, selon une raison qui nous échappe mais qui lui est parfaitement claire, d'assurer notre salut ainsi que celui des essences qui nous dépassent », cf. EH, I, § 3, 373D, p. 248.

⁵⁵⁸ EH, I, 3, 66,12 – 19, PTS 36.

⁵⁵⁹ EH, I, § 3 376A, p. 249.

⁵⁶⁰ Tel sera l'objet du chapitre 7.1 de la dernière partie de la thèse : « Symbole sacramentaire et mystique liturgique dans EH ».

Le symbole-sacrement est le lieu où se réalise l'union (l'unité) du signifiant et de la réalité divine signifiée, une union dynamique et dialectique, en sorte que le symbole connu et contemplé, nous conduit vers l'archétype qui se révèle en lui. Nous découvrons avoir un rapport spirituel de participation effective et déifiante, et donc de réelle proximité entre l'homme et Dieu⁵⁶¹. Le symbole sacramentaire dénote à la fois l'accomplissement de la révélation mais aussi le commencement de la déification (θέωσις - ἔνωσις), le commencement du retour à Dieu.

Par les deux derniers textes que vous venons d'analyser, le Pseudo-Denys souligne la finalité essentiellement sacramentaire du symbole. Par le symbole liturgique nous arrivons à Dieu, nous retournons à la Cause de l'existence.

Nous considérons que les trois développements théologiques évoqués dans ce chapitre permettent de montrer la centralité du mot σύμβολον (et ses dérivés) dans la pensée dionysienne. Σύμβολον démontre une réflexion théologique développée de la part de notre auteur, il résume la pensée du *Corpus* dionysien et caractérise aussi bien la nature « iconique » de la création et sa portée ontologique, que le sens herméneutique du langage, et que la dimension mystique, divine des sacrements. C'est précisément cette structure que nous examinerons par la suite dans cette deuxième partie, la place de la théologie dite « négative » dans la *Hiérarchie céleste*, l'*Épître 9*, les *Noms divins* et la *Théologie mystique*.

⁵⁶¹ D. COHEN, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez le Pseudo-Denys*, Ousia, Bruxelles, 2010, p. 187.

4. Symbole biblique et théologie dite négative dans la Hiérarchie céleste

Introduction : ordres de traités et structure du CD

Après avoir souligné la difficulté d'exprimer la portée de la théologie dite négative / apophatique et de lui trouver une terminologie adéquate j'ai défini l'une des notions centrales du *Corpus* dionysien « le symbole ». Suite à ces préambules nécessaires il est temps de revenir à la question centrale de notre recherche, notamment à la place de la théologie dite négative dans le *CD*.

Le *Corpus* dionysien qui nous a été transmis se compose des traités suivants : *Les noms divins* (Περὶ θεῶν ὀνομάτων), *La Théologie mystique* (Περὶ μυστικῆς θεολογίας), *La Hiérarchie céleste* (Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας), *La Hiérarchie ecclésiastique* (Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας), et d'un recueil de dix *Lettres*. Le Pseudo-Denys fait état de sept autres œuvres qu'il aurait composées : *Des sensibles et des intelligibles*, les *Esquisses théologiques*⁵⁶², la *Théologie symbolique*, les *Hymnes divins*, *Sur les propriétés et les ordres des anges*, *Du juste et de la théodicée* et *Sur l'âme*.

⁵⁶² Ce traité a été identifié avec le traité *De Trinitate* attribué à Dydimus l'Aveugle. Pour plus de détails, voir C. M. STANG, *Apophysis and pseudonymity in Dionysius the Areopagite: No longer I*, Oxford University Press, Oxford, p. 25-26 et I. PERCZEL, « The Pseudo-Didymian *De Trinitate* and Pseudo-Dionysius the Areopagite: a preliminary study », *Studia Patristica* n° 58, 6 / 2013, p. 721-748.

4.1. Historiographie de la recherche : la structure du *Corpus dionysien*

D'abord nous nous interrogerons sur l'ordre chronologique des traités dionysiens qui seront analysés dans cette deuxième partie. Ensuite, nous proposerons une structure du *CD* tout en posant la question de la centralité de la théologie dite négative et de la cohérence qu'elle donne à l'ensemble du *Corpus*.

1. Mihail Nasta et les traditions textuelles du *CD*

Les chercheurs ont des opinions diverses sur la cohérence interne du *CD* qui est interprétée de diverses manières. En voici les plus significatives. D'abord, donnons un aperçu du travail de Mihail Nasta sur ce qu'il nomme la « textualité » du *CD*, c'est-à-dire son état textuel dans les différentes traditions manuscrites. L'auteur propose quatre états de la textualité du *CD* qu'on peut résumer ainsi : i) un premier état de textualité nous présente d'abord *DN* et *MT* suivis par les *Hiérarchies*, auxquelles s'ajoutent les *Épîtres 1-5* et 9⁵⁶³. Il s'agit d'un texte linéaire sans scholies ; ii) Le deuxième état fait référence à l'ajout des scholies de Jean de Schythopolis. Le Scholiaste s'intéresse à l'apostolicité de l'auteur, ce qui se traduit par quelques corrections du texte pour en assurer l'orthodoxie⁵⁶⁴ ; iii) Le *Corpus* reçoit plus tard des gloses et des commentaires supplémentaires, on lui ajoute une biographie du saint, des tables et des épigrammes. Ce modèle s'imposera dans la majorité des exemplaires qui transmettront le *CD* jusqu'à Balthasar Corderus (l'éditeur des *Opera omnia* au XVII^e siècle, édition reprise dans la *Patrologie* de Migne)⁵⁶⁵ ; iv) Le dernier état de la textualité du *CD* met en évidence sa réception pendant le Moyen Âge en Occident à partir de premières traductions, celle de l'Abbé de Saint Denys et du théologien Jean Scot Erigène.

⁵⁶³ M. NASTA, « Quatre états de la textualité du *corpus dionysien* », dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident* (actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994), édités par Y. DE ANDIA, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 32-41.

⁵⁶⁴ *Ibidem*, p. 42-50.

⁵⁶⁵ « Le déploiement du commentaire au gré des scholies, rangées selon des *interpretanda* raccordés au texte de base (à l'époque de « Jean ») inaugure l'entrée des *Aréopagitica* sans un réseau de connaissances et de niveaux conceptuels qui ont déterminé des vocations théologiques et philosophiques dans l'histoire de la civilisation, depuis Maxime jusqu'à Nicolas de Cues, sans parler d'autres interprètes moins connus, mais tous aussi fervents », cf. M. NASTA, « Quatre états de la textualité du *corpus dionysien* », dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, actes du colloque international Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 58.

À partir du IX^e siècle plusieurs « réseaux herméneutiques » de théologiens offrent une lecture interprétative du *CD* témoignant d'une « filiation historique des textualités »⁵⁶⁶.

En examinant l'ordre de la transmission des ouvrages du Pseudo-Denys à la fois dans les manuscrits et dans les traductions modernes, on peut constater une diversité d'opinions. En ce qui concerne la tradition manuscrite, l'ordre de référence est celui du scholiaste Jean de Schythopolis. L'ordre prédominant des traités : *CH – DN – EH – MT – Ep* (29 codices), ou *CH – EH – DN – MT – Ep* (28 codices) ou *DN – CH – EH – MT – Ép*⁵⁶⁷ (9 codices). Le plus ancien manuscrit, BNF grec. 437 qui date de 827, affiche l'ordre suivant : *CH – EH – DN – MT – Ép*. Le 3^e volume de la *Patrologie grecque* et la plus récente édition critique⁵⁶⁸ du *Corpus* dionysien gardent le même ordre.

En ce qui concerne les traductions modernes on constate que les auteurs ne suivent pas toujours l'ordre imposé par le manuscrit parisien. Ainsi, pour Paul Rorem les *Épîtres* constituent l'introduction du *CD*⁵⁶⁹ : *Épîtres, CH, EH, DN* et *MT*. Andrew Louth suit l'ordre « classique » des manuscrits (*CH, EH, DN, MT*) en proposant une interprétation théologique

⁵⁶⁶ Le paragraphe qui suit explique le mode de lecture du *CD* à partir du scholiaste latin du Moyen Âge : « Cette compilation, utilisée par les écolâtres, atteste la persistance d'un modèle de lecture qui privilégiait la filiation historique des textualités. Dans ce réseau la *vetus translatio Scoti* occupait le premier pallier, accompagné des *expositiones*, suivie par les versions plus explicites du *CD* élargi. Dans une première phase on lisait le recueil *Compellit me*, (désigné d'après une formule empruntée à l'incipit du copiste). Il comprend : 1) le texte de l'*antiqua versio Scoti* ; 2a) les *scholia Maximi*, adaptées par Anastase (le bibliothécaire du Saint Siège) ; 2B) les *expositiones* de Scot à la CH, la plupart du temps amputées ; 3A) la série « moderne » des *expositiones* de Sarrazin, qui reprennent des gloses, avec les rudiments d'une *elucidatio* ; 3B) les dernières *expositiones*, rédigées par Hugues de Saint Victor sur deux registres, comme péripopes intercalées dans le texte, suivies par une métatexte indépendant. », cf. M. NASTA, « Quatre états de la textualité du *corpus dionysien* », p. 63.

⁵⁶⁷ Cf. *Corpus Dionysiacum*, IV/I : Ioannis Schythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum, B. R. SUCHLA, *PTS* n° 62, De Gruyter, 2011, p. 22-33.

⁵⁶⁸ *Corpus dionysiacum I*, Ed. B. R. Suchla, Berlin, de Gruyter, 1990 et *Corpus dionysiacum II*, Ed. G. Heil und A. M. Ritter, Berlin, De Gruyter, 1994.

⁵⁶⁹ « Standing apart from and following the four major treatises, the *Letters* are presented first, for two reasons. First, the first six letters are so brief, averaging just half a page each, that the reader can adjust to the rhythm of absorbing brief doses of Dionysius with frequent rereading and ample time for reflection. Second, the ten *Letters* will serve to preview almost all the Dionysian themes to be investigated in the rest of this commentary. », cf. P. ROREM, *Pseudo-Dionysius. A commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press, 1993, p. 6.

du *Corpus* dionysien⁵⁷⁰. Maurice de Gandillac, traducteur du *Corpus* dionysien en français place les *Noms divins* avant la *Hiérarchie céleste*⁵⁷¹ (*DN, MT, CH, EH, Épîtres*).

Les spécialistes ont tenté de réorganiser les traités du Pseudo-Denys en fonction de leur interprétation du *CD*. Nous allons présenter le point de vue du théologien catholique Hans Urs von Balthasar qui s'y intéresse de près. Il propose une structure du *CD* en s'appuyant d'abord sur les indications du Pseudo-Denys dans l'ensemble de son œuvre ; il soutient que parmi les traités perdus ou fictifs, trois ont existé réellement et que, par conséquent, on les retrouve représentés d'une manière indirecte dans sa structure du *Corpus* dionysien⁵⁷². Découvrons d'abord quels sont les renvois internes dans le *Corpus*. Le traité

⁵⁷⁰ A. Louth considère que la théologie dionysienne doit être étudiée dans un contexte liturgique. De plus, l'ordre classique des traités offre une vision cohérente du *CD* : « If we are going to approach Denys in this way, then this suggests that whoever settled the order of the treatises as found in the manuscripts - beginning with the works on the hierarchies and ending with the *Mystical Theology* - knew what he was about. Scholars may well be right in detecting another order (as we have seen), but the order in the manuscripts does introduce us to Dionysian theology in a logical and coherent way. The *Celestial Hierarchy* expounds the order and function of the angelic ranks: there we can see in an unconfused way the principles that govern hierarchical order. These principles are then applied in the *Ecclesiastical Hierarchy* to the structure and liturgy of the Church on earth (we shall see this means very much the Church that Denys was familiar with in Syria). The *Divine Names* then looks to the One who has brought all this about and whose praises we sing in the liturgy, and the *Mystical Theology* looks at the culminating significance of the liturgy and draws the whole together. We shall let this structure determine the way we shall expound the theology of the Areopagite. », cf. A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, Continuum, London, 1989, p. 31.

⁵⁷¹ « Or les *Noms divins* se réfèrent continûment à des *Esquisses théologiques* qui les auraient précédés. Ils annoncent eux-mêmes une *Théologie symbolique* qui conduit à la *Théologie mystique*. Après cette ascension jusqu'à l'ineffable, la place de deux « *Hiérarchies, céleste et ecclésiastique* s'impose naturellement, sans qu'il soit nécessaire » de chercher à situer exactement les autres traités fictifs [...]. Comme il était difficile de scinder les *Lettres* pour les distribuer à la suite des ouvrages qu'elles complètent, on les a laissées à la fin du volume selon l'usage constant. D'accord sur ce point avec Dulac et avec dom Chevalier, nous croyons d'autre part que le lecteur pénétrera plus facilement par les *Noms divins* dans la pensée difficile de l'auteur qu'à travers les allégories d'une angéologie qui peut surprendre un esprit moderne », cf. M. de GANDILLAC, « Introduction », dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, Aubier, Paris, 1989, p. 45.

⁵⁷² « Des six œuvres absentes, trois au moins sont parfaitement discernables et indispensables pour la construction de l'ensemble : les *Esquisses théologiques*, manifestement la première œuvre, d'un caractère fondamental et qui fournit le cadre, *Du juste et de la Théodicée* dont on peut clairement découvrir le contenu, et la *Théologie symbolique* à laquelle Denys renvoie avec insistance et avec des indications positives, comme à une œuvre décisive dans le système total : elle fait suite logiquement aux *Noms divins*, dont elle forme le pendant indispensable », cf. H. Urs von BALTHASAR, « Denys », dans *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 2. Styles. D'Irénée à Dantes*, coll. « Théologie », n° 74, Paris 1968, p. 142. Contrairement à Balthasar, Louth soutient que le problème des traités "perdus" n'a pas d'incidence sur la cohérence et l'unité de la pensée dionysienne. Les principaux traités "perdus" sont résumés dans les traités qui nous sont parvenus: "If we look from this to the work which is called the *Divine Names*, we see that DN I-II correspond to the *Theological Outlines*, and are perhaps a summary of it, while the rest of DN corresponds to what the *Mystical Theology* says it contains. Ép. IX says that it is a summary of part of the *Symbolic Theology*, and the *Celestial Hierarchy* (especially ch. XV) covers the same kind of ground as that work. This suggests that the 'loss' of the 'missing' treatises is not as serious as it first seems, since here - the one place where Denys makes any attempt to explain the relationship between his writings, even though only one out of three of the treatises mentioned survives - we can reasonably well make out from what we do have what his system contains", cf. A. LOUTH, *op. cit.*, p. 20.

des *DN* suppose l'existence de cinq œuvres : les *Esquisses théologiques*⁵⁷³, *Des propriétés et des ordres angéliques*, *De l'âme*⁵⁷⁴, *Du juste et de la théodicée*⁵⁷⁵ et la *Théologie symbolique*⁵⁷⁶. *MT* renvoie aux *Esquisses théologiques*⁵⁷⁷ et à la *Théologie symbolique*⁵⁷⁸. *CH* renvoie à la *Théologie symbolique*⁵⁷⁹ et aux *Hymnes divins*⁵⁸⁰. *EH* renvoie au traité *Des sensibles et des intelligibles*⁵⁸¹ et enfin l'*Épître IX*, renvoie à la *Théologie symbolique*⁵⁸².

On peut remarquer que les données internes du *CD* tentent de nous procurer un ordre chronologique des traités. Dans ce qui suit nous présentons une chronologie relative des traités en tenant compte également des remarques de Hans Urs von Balthasar et de René Roques :

- 1) L'œuvre débiterait avec la triade des traités fictifs ou perdus, antérieure au traité *DN* : Les esquisses théologiques – Du juste et de la théodicée⁵⁸³ – Des sensibles et des intelligibles ;

⁵⁷³ Le traité est cité 5 fois dans *DN* : I, 585B et 593B, II, 636C, 640B et 645A, IX, 953B.

⁵⁷⁴ *DN*, IV, § 2, 696C.

⁵⁷⁵ *DN*, IV, § 35, 736B.

⁵⁷⁶ *DN*, IV, § 5, 700C, IX, § 5, 913B, XIII, § 4, 984A : « Ensuite, sous la conduite de Dieu, je passerai à la *Théologie symbolique* », cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, SC 579, p. 189. Selon ce passage la *Théologie symbolique* aurait été écrite après le traité des *Noms divins*.

⁵⁷⁷ *MT*, III, 1033AB. Le traité y est mentionné trois fois. Nous citons un passage qui situe indirectement ce traité avant *DN* : « Dans les *Esquisses théologiques*, nous avons célébré les points principaux de la théologie affirmative : comment la nature divine et bonne et dite une, et comment elle est dite trine, ce qu'on appelle en elle paternité et filiation, ce que veut signifier la théologie de l'Esprit, comment du Bien sans matière et sans partie sont nées les lumières au cœur de la Bonté [...] », cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Théologie mystique*, SC 579, p. 307.

⁵⁷⁸ *MT*, III, 1033B. Le traité est cité deux fois ; Nous citons le passage qui nous donne un ordre des traités qui explique la voie affirmative, ou les expressions bibliques (Pseudo-Denys emploie le mot « *theologias* ») : « En effet, il fallait que les *Esquisses théologiques* et l'explication sur les *Noms divins* soient plus courts que la *Théologie symbolique* », PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Théologie mystique*, SC 579, p. 309.

⁵⁷⁹ *CH*, XV, § 6 : [...] car ce nom (le vent) contient l'image et la marque de l'activité théarchique (comme on l'a montré plus explicitement dans la *Théologie symbolique* en donnant l'exégèse des quatre éléments) [...] », cf. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, SC 58, p. 179. Ce texte affirme clairement que le traité de la *CH* est postérieur à la *Théologie symbolique*.

⁵⁸⁰ Voici le texte de la *CH*, VII, § 4, 212B : « Mais dans notre traité des *Hymnes divins* nous avons déjà expliqué autant que nous l'avons pu les louanges sublimes que chantent les intelligences qui vivent au-delà du ciel, et il me semble qu'à cette occasion nous avons dit là de façon suffisante tout ce qu'il nous appartenait d'en dire », *Œuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite*, Aubier, 1989, p. 212.

⁵⁸¹ *EH*, II, iii, § 2, 397C. Selon Balthasar ce traité aurait fait le lien entre les *Noms divins* et la *Théologie symbolique* ou entre les hiérarchies, cf., BALTHASAR, *op. cit.*, p. 145. Roques affirme qu'il aurait précédé *EH* qui le cite, R. ROQUES, *Denys l'Aréopagite*, dans *DSp.*, t. III, col. 261. Nous considérons plus soutenue l'argumentation de Hans Urs von Balthasar.

⁵⁸² *Ép.* IX, § 1, 1104B et § 6, 1113B. La *Théologie symbolique* est citée au début et à la fin de l'épître, ce qui nous laisse comprendre que l'*Ép.* 9 peut être un résumé du traité antérieur.

⁵⁸³ Pour plus de détails, voir Balthasar, *op. cit.*, p. 147.

- 2) *DN* ;
- 3) La Théologie symbolique ;
- 4) *MT* (?) – ce traité n’est pas mentionné par les *hiérarchies* et il se situe comme postérieur aux *Esquisse théologiques*, *DN* et la *Théologie symbolique*⁵⁸⁴ ;
- 5) Les Hymnes divins (?)⁵⁸⁵ ;
- 6) *CH* ;
- 7) *EH* – De l’âme⁵⁸⁶.

Si nous prenons uniquement les traités gardés nous aurons la chronologie relative suivante : *DN* – *MT* – *CH* – *EH*⁵⁸⁷. Pour ce qui est du recueil de *Lettres* nous partageons l’avis de René Roques : « Pour les *Lettres*, on peut dire seulement que *I* et *V* sont probablement postérieures à *MT*, que *IX* est postérieure à *Théologie symbolique*. Peut-être peut-on ajouter que *VIII* est postérieure à *EH*, dont elle semble reprendre les thèmes. Mais, redisons-le, cet essai de datation relative des œuvres pseudo-dionysiennes, authentiques, fictives ou perdues, vaut exactement ce que valent les renseignements du *Corpus* qui ont permis de le tenter »⁵⁸⁸.

2. Hans Urs von Balthasar (« *Denys l’Aréopagite* » dans *La Gloire et la Croix*, II)

Passons maintenant à la structure schématique proposée par Balthasar. Il s’agit d’une interprétation théologique - hymnique⁵⁸⁹, en rappelant qu’il introduit une partie des traités fictifs et qu’il la considère imparfaite, car « chez Denys, tout est finalement en tout, conformément au grand courant de l’être lui-même comme flux et reflux, *πρόοδος* et

⁵⁸⁴ Cf. *MT*, III, 1033B, *SC* 579, p. 309. Balthasar souligne également le manque des détails concernant la place de *MT* dans *CD*, cf. BALTHASAR, *op. cit.*, p. 147.

⁵⁸⁵ On ne peut pas savoir selon les données de *CH*, 212B s’il la précède ou non.

⁵⁸⁶ Pour une présentation détaillée, voir l’argumentation de Balthasar, *op. cit.*, p. 147. Roques, contrairement à Balthasar le situe avant *DN*, cf. *op. cit.*, col. 261.

⁵⁸⁷ Cet ordre est proposé par Roques après son analyse des données internes du *CD*, cf. « Le corpus dionysien : contenu et chronologie relative », dans *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint Victor*, Presse Universitaire de France, Paris, 1962, p. 116-133 ; voir aussi, *Denys l’Aréopagite*, dans *DSp.*, t. III, col. 257-264 ; voir aussi A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 19.

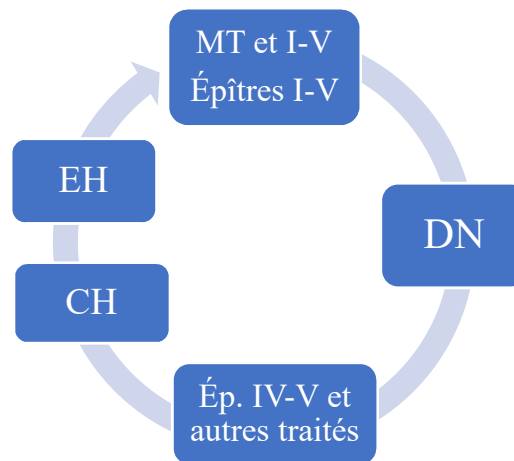
⁵⁸⁸ R. ROQUES, « Le corpus dionysien : contenu et chronologie relative », dans *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint Victor*, PUF, Paris, 1962, p. 133. Voir également A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 19.

⁵⁸⁹ « [...] parce que toute théologie est pour lui une célébration des mystères divins et possède ainsi son archétype et son modèle dans les chants liturgiques du ciel », cf. H. Urs von BALTHASAR, « Denys », dans *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 2. *Styles. D’Irénee à Dantes*, coll. « Théologie », n° 74, Paris, 1968, p. 146.

ἐπιστροφή, et il importe par-dessus tout de se confier à la direction de ce courant et de reconnaître dans le flux la source, dans le reflux le but »⁵⁹⁰. Ainsi, la structure comporte trois parties :

- i) Dieu en soi (*MT*, *Ép. 1-5*) ;
- ii) Dieu qui se manifeste par les noms divins intelligibles (*DN*) et les noms symboliques de Dieu (la *Théologie symbolique*) et surtout par la Providence et l'Incarnation (*Lettres 4-5* et ailleurs⁵⁹¹) et,
- iii) le monde représenté par les anges (*CH*), l'Église (*EH*) et l'âme (*De l'âme*).

Si l'on tentait de schématiser ces rapports en ajoutant uniquement les traités qui nous sont parvenus, on peut schématiser la compréhension de Balthasar par la structure suivante :



3. Franz Mali (*Eine erste Summa theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius*)

Franz Mali dans sa thèse de doctorat propose une structure schématique théologique du *CD* en tenant compte de tous les traités mentionnés, y compris ceux perdus ou fictifs. Il se penche dans son interprétation sur le texte de la 9^e *Épître* qui explique les deux modes de révélation divine : théologique (indicible et mystique) et philosophique⁵⁹². Son interprétation théologique comporte trois parties générales qui se succèdent :

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 149.

⁵⁹¹ Même si l'auteur ne donne pas la référence exacte on peut ajouter DN I, § 4.

⁵⁹² *Ép. 9, 1* : « Il faut considérer d'ailleurs que les théologiens livrent leur savoir selon un double mode : indicible et mystique d'une part, évident d'autre part et plus facilement connaissable. Le premier est symbolique et suppose une initiation ; l'autre est philosophique et s'opère par voie des démonstration », p. 253.

- i) Doctrine sur Dieu : *Les Esquisses théologiques*, *La Théologie mystique* (exposant une théologie apophatique) et *Les Noms divins*, *La Théologie symbolique* (théologie cataphatique) ;
- ii) Doctrine sur la création (création, providence, déification) : *La Hiérarchie céleste* et *la Hiérarchie ecclésiastique* ;
- iii) Ecrits d'inspiration païenne : *Des sensibles et des intelligibles*, *Des propriétés et des ordres angéliques*, *De l'âme et Du juste jugement divin*⁵⁹³.

En grandes lignes, la structure proposée par Franz Mali est semblable à celle de Balthasar avec la particularité qu'il accepte l'hypothèse selon laquelle tous les traités mentionnés dans *CD* auraient existé et auraient formé une doctrine théologique complète et cohérente.

4. René Roques (*L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*)

René Roques n'entre pas dans les détails concernant la structure du *CD* et se contente d'affirmer :

« En l'absence d'une partie importante de l'œuvre soi-disant dionysienne, il serait sans doute téméraire d'attribuer une signification précise à l'ordre de composition relatif de tous les écrits. Mais cet ordre n'est certainement pas indifférent quand il s'agit des traités qui nous sont effectivement parvenus. La suite *Noms divins*, *Théologie mystique*, *Hiérarchie céleste*, *Hiérarchie ecclésiastique*, reproduit à peu près la démarche descendante de la procession par quoi Dieu se révèle (*πρόοδος / έκφανσις*) ; mais elle reproduit en même temps et à chacun de ses moments la démarche complémentaire que constituent l'« anagogie providentielle » (*πρόνοια, ἀναγωγή*) et la « conversion » des intelligences (*ἐπιστροφή*), et par qui s'opère le retour à l'Un du double univers angélique et humain »⁵⁹⁴.

Autrement dit, l'ordre *DN – MT – CH – EH*, exprime à la fois la manifestation de Dieu et le retour à Dieu⁵⁹⁵.

⁵⁹³ « Il paraît que tous les traités s'insèrent dans cette structure théologique. L'intention de Denys de présenter une *Somme théologique* est accomplie. Uniquement le traité des *Hymnes divins* n'a pas pu être introduit et expliqué dans cette structure », cf. F. MALL, « Die einzelnen Abhandlungen der *Summa theologiae* », dans *Eine erste Summa theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius* (thèse de doctorat), Meitingen, 1997, p. 147.

⁵⁹⁴ R. ROQUES, *op. cit.*, p. 134.

⁵⁹⁵ « L'ordre des traités dionysiens correspondrait ainsi à l'ordre de la procession et du retour, à l'ordre d'une procession *qui est par elle-même retour* », cf. *Ibidem* p. 134.

5. *Paul Rorem (Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis)*

Paul Rorem⁵⁹⁶ s'intéresse à l'unité du *Corpus* dionysien. Pour lui, le 3^e chapitre de la *MT* nous offre l'unité de la pensée dionysienne et la structure du *CD*. Ce chapitre résume la doctrine du *CD* de cette manière : les trois premiers traités mentionnés (*Les Esquisses théologiques*, *DN* et la *Théologie symbolique*) présentent la *πρόοδος* divine exprimée par la théologie cataphatique à partir de l'Un transcendant jusqu'au plan sensible. Ensuite, Rorem observe que l'auteur passe directement aux négations de la *MT* qui remonte (*ἀναγωγή*) vers la Cause transcendante et il s'interroge sur l'unité de la doctrine dionysienne, les hiérarchies n'étant pas mentionnées dans le 3^e chapitre. Vraisemblablement il y aurait une discontinuité entre *MT* et les *Hiérarchies*. Selon Rorem le 2^e chapitre de la *CH* serait complémentaire aux négations du sensible des dernières trois chapitres de *MT* (3-5). De même, les hiérarchies (céleste et ecclésiastique) exemplifieraient les négations du 4^e chapitre de la *MT*⁵⁹⁷. Voici sa conclusion concernant la structure du *CD* :

« Neither the Neoplatonic motif of procession and return nor the Areopagite's adaptation thereof is a simple temporal sequence. It would be a distortion to suggest that an affirming descent is simply followed by a negating ascent. These are rather complementary aspects of the same dynamic, separable only for emphasis and in a concession to the temporality of the human thought process. Dionysius made such a concession in his very attempt to describe this dynamic in sequential words, sentences, and works. It is only in the sense of a pedagogical accommodation that the treatises are presented as treating first procession and then return. This is not a division but an evolution of emphasis which guides the reader on a spiritual journey »⁵⁹⁸.

Ces observations de Rorem sur le *CD* offrent deux données importantes : premièrement, la place et le rôle de la *Théologie mystique* dans le *Corpus*. Il faudra élargir la lecture à l'ensemble du *Corpus* dionysien pour constituer la vraie démarche mystique détaillée de la théologie dionysienne. *MT* ne doit pas être interprété comme un traité

⁵⁹⁶ P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984.

⁵⁹⁷ Même si l'auteur ne nous donne pas un schéma, on peut tenter la structure suivante du *CD* : [procession] *Esquisses théologiques* – *DN* – *Théologie Symbolique* – [conversion] *MT* I-II – *MT* III-V (complété par *CH* II) – *MT* IV (complété par *CH* et *EH*) – *MT* 5. Selon Rorem *MT* n'est pas un traité en lui-même, mais a surtout un rôle pédagogique dans le *CD*: "In this larger view, *The Mystical Theology* is not simply one component among others in a sequence; it is not a further stage in the procession and it is not one part or the whole of the return. It is rather a methodological parenthesis which surveys the entire corpus and enterprise. Certainly, each Dionysian treatise has its own, individual agenda. But their overall pattern is clarified by *The Mystical Theology*. Its third chapter reviews the previous works and their discussion of the descending procession of affirmations. Its concluding chapters indicate the uplifting return yet to come in this literary and spiritual odyssey", cf. P. ROREM, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁹⁸ P. ROREM, *op. cit.*, p. 130-131.

indépendant. Malheureusement, l'auteur n'analyse pas en détail cette hypothèse. Deuxièmement, la structure du *Corpus* ne peut pas correspondre au mouvement circulaire « procession – conversion / πρόοδος - ἐπιστροφή » hérité du néoplatonisme. Une telle structure aurait uniquement un rôle pédagogique concrétisé dans un guide spirituel sans pouvoir traduire la cohérence et l'originalité de la pensée dionysienne. Malgré le fait que Paul Rorem soulève des questions importantes sur l'unité du *Corpus*, on regrette de ne pas y trouver chez lui des réponses plus concrètes et plus développées.

6. *Alexander Golitzin (The Unity of the Corpus Dionysiacum in the Ecclesiastical Hierarchy*⁵⁹⁹)

Alexander Golitzin, théologien orthodoxe, place au centre de sa réflexion sur la structure et la cohérence du *CD* le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Ce traité en tant que centre de l'univers dionysien décrit les hiérarchies (céleste et ecclésiastique) s'actualisant dans la célébration liturgique qui gravite autour de l'autel ; et sur l'autel se trouvent la Bible et les dons eucharistiques qui de même actualisent par l'hierarque (l'évêque), lecteur de la Bible et célébrant des Sacrements, la présence de « l'autel plus que divin » qui est Jésus. L'autel « sombre », situé au-delà de l'iconostase, est le symbole de la divinité transcendante avec laquelle s'unit d'abord l'humanité du Jésus-Christ et ensuite Son corps sacramentaire-liturgique qui est l'Église et finalement l'âme de chaque fidèle. L'autel est l'image de l'Incarnation de Dieu et de la déification de l'homme dans ce double mouvement extatique de l'amour descendant de Dieu (πρόοδος) vers l'homme et de l'amour ascensionnel de l'homme vers Dieu (ἐπιστροφή). Ainsi l'autel devient le point de convergence indicible entre le créé et l'incrédé, entre l'intelligible et l'inintelligible, entre le matériel et le spirituel. Enfin, l'autel révèle la signification ultime de la création, c'est-à-dire de l'Église et de l'âme⁶⁰⁰. Malheureusement, l'auteur ne propose pas un schéma concernant la structure du *CD*.

⁵⁹⁹ A. GOLITZIN, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, B. C. Bucur (Ed.), Cistercian Publications, Collegeville, 2014.

⁶⁰⁰ Cf. A. GOLITZIN, "The Unity of the *Corpus Dionysiacum* in the *Ecclesiastical Hierarchy*", dans *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, p. 300-302. Golitzin essaie également de faire le lien entre MT et EH: "I wrote that this description (ascension de Moïse sur le Sinai -MT, I), and the biblical passages on which it is based, amount to an image of the EH, and that the stages of purification, illumination, and perfection correspond to Moses' "the place where God is" (Exod 24:10, LXX). In that "place" he encounters the "summit of the divine ascents," "the λόγοι underlying the things subordinate to him who transcends all"; and it is through these that "God's presence, which transcends every notion, is revealed". I have sought to identify that "place" with the ecclesiastical hierarchy or, more accurately, to show the ecclesiastical hierarchy and its heart, the altar, to be the σύμβολον or εἰκὼν where the worlds of matter and spirit, of humans and angels, of Creator and creature, meet and join. There, at the altar, the angels serve. There,

7. Istvan Perczel (“Dionysius the Areopagite” dans *Companion to Patristics*)⁶⁰¹

Istvan Perczel défend l’hypothèse d’une interprétation classique (celle reprise par Roques) de la structure du *Corpus* dionysien qui suit en grandes lignes l’ordre des traités prédominant transmis par la tradition manuscrite. Les premiers trois traités (*DN – CH – EH*) expriment la manifestation divine dans le monde et la manière dont le monde reçoit un ordre divin. Le dernier traité, la *Théologie mystique* représente le retour ou l’ascension vers Dieu. Il ajoute que les traités qui expriment la procession divine par la théologie affirmative (cataphatique) correspondent aux évangiles synoptiques tandis que *MT* correspond à l’évangile johannique⁶⁰².

8. Notre proposition de structure du *Corpus* dionysien

Nous voyons ainsi la difficulté de trouver l’unanimité concernant l’ordre des traités et la structure du *CD*. D’ailleurs le *Corpus* ne nous donne pas un ordre chronologique exact

too, are revealed the “wills” or “powers” of God *ad extra*. The ascent in contemplation is threefold. We move toward the altar, up the hierarchy of being, and into the depths of the soul until, finally, we attain to that “place” which marks the frontier of created being. There our own motion ceases and Another’s begins, or better, continues, taking us up out of ourselves and into himself and the radiant darkness beyond the light of knowledge. God and human join within the Church”, cf. *op. cit.*, p. 302. A. Louth, sans avoir proposé une structure du *CD* souligne également le contexte liturgique de la théologie dionysienne: “If the liturgical is the fundamental context for Denys's theology, then it makes sense of a number of general features of his writings. That the works on the hierarchies are liturgical is clear enough, but it is no less true of the *Divine Names* and the *Mystical Theology*. The *Divine Names* is not just about the qualities we ascribe to God: it is about the names that he has given us in Scripture to call him, and we call him these names when we praise him. The *Divine Names* does not so much speak of divine predication, as divine praise: we praise or celebrate (the Greek word Denys uses is *hymnein*) God with those names that he has revealed. So, the *Divine Names* is about the interpretation of the language with which we sing the praises of God. Similarly, as has already been suggested, the context of the *Mystical Theology* is not the individual ‘mystic’s’ solitary ascent to God, but the priest’s (or rather the bishop’s) ascent to the altar: something that takes place with, and on behalf of, the whole people of God. So, it would seem that the context of all the writings of the Areopagite is liturgical”, A. LOUTH, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁰¹ I. PERCZEL, « Dionysius the Areopagite », dans K. PARRY (Ed.), *Companion to Patristics*, The Wiley Blackwell, p. 211-223.

⁶⁰² « Moreover, they displayed a structure analogous to that of the New Testament. They consisted of four treatises: three of them, *On the Divine Names*, *On the Celestial Hierarchy*, and *On the Ecclesiastic Hierarchy*, tell the same story from three different angles – that of the descent of the divine Light in the world and the manner in which it imparts on the world a sacred structure. These treatises seem to be analogous to the three synoptic gospels, while the fourth, very short, treatise, *On the Mystical (or Secret) Theology*, describes the road of the ascension of the human soul toward God, speaking rather in terms of transcendent darkness than in those of immanent light, rather in negative (apophatic), than in positive (cataphatic) language. In the fourfold structure of the Dionysian treatises this latter corresponds to the gospel according to Saint John. There is no writing corresponding to the Acts of the Apostles but there are letters, ten in number, addressed to persons known from the apostolic age, out of which the first nine apparently correspond to the nine hypotheses of the Platonic dialogue that the Neoplatonists considered as the par excellence theological treatise of Plato, namely the *Parmenides*”, cf. I. PERCZEL, « Dionysius the Areopagite », dans K. PARRY (Ed.), *Companion to Patristics*, The Wiley Blackwell, p. 213.

des traités. On constate que la structure du *CD* proposée par les chercheurs est étroitement liée à une interprétation tantôt philosophique tantôt théologique.

La démarche théologique de Denys nous suggère cependant une structure de son œuvre qui correspond au mouvement circulaire « procession – conversion », à la manière dont les êtres viennent de Dieu (πρόοδος) et reviennent à Lui (ἐπιστροφή)⁶⁰³. Ainsi, pour le Pseudo-Denys, toute démarche théologique doit se faire conformément à ce grand mouvement. Nous pouvons connaître Dieu dans sa création et nous pouvons aussi nous élever vers Dieu, cause transcendante de tout ce qui est. Cette dynamique est réalisée au plan théologique par deux voies ou méthodes : la théologie affirmative ou cataphatique, qui par des affirmations, nous conduit à une certaine connaissance de Dieu dans la mesure où Il se révèle dans la création (*CH*, *EH* et *DN*), et la théologie dite négative ou apophatique, qui, par une suite des négations, nous conduit à une inconnissance totale de Celui qui est au-delà de tout (*MT* et *Ép.* I-V). Cette dernière forme de théologie essaie de dire l'indicible et d'exprimer la transcendance divine.

Par conséquent, au niveau de la cohérence du *Corpus*, distinguons d'abord dans le sens descendant la *Théologie mystique* (Dieu en soi), ensuite les *Noms divins* (Dieu qui se révèle vers sa création) et les deux hiérarchies (qui représentent la création). Nous lisons ensuite en remontant de la création vers Dieu (partant des *Hiérarchies* nous arrivons à la théologie des *DN* qui nous acheminent vers la *MT*). En d'autres termes, le *Corpus* dionysien nous présente la doctrine sur Dieu, cause universelle et transcendante à laquelle la création accède. Les deux traités (*DN* et *MT*) portent sur la connaissance de Dieu, au sens où ils explicitent la démarche cognitive et mystique, alors que les *Hiérarchies* exposent les conditions de l'accès des êtres créés à la connaissance de Dieu. Pourtant, une telle structure met en évidence une coupure dans le *CD* entre un Dieu complètement transcendant et le monde représenté par les hiérarchies. Cette coupure entre, d'une part, la *Théologie mystique* et les *Noms divins*, d'autre part, les deux *Hiérarchies*, est visible également dans la réception du *Corpus* pendant le Moyen Âge jusqu'à la Renaissance : Bonaventure s'intéresse à l'angélologie dionysienne, Thomas d'Aquin s'attache à la théologie des noms divins et à

⁶⁰³ Tel est l'interprétation classique philosophique de l'œuvre de l'Aréopagite. Pour plus de détails, voir : J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu*, p. 14-17 ; Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite* ; R. ROQUES, *L'univers dionysien* ; C. SCHAFER, *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Brill, Leiden-Boston, 2006 ; C. M. STANG, *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No longer I'*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

l'angélologie, la mystique rhénane du XIV^e siècle étudie avec grand intérêt la mystique dionysienne. Notons en outre que le traité de la *Hierarchie ecclésiastique* est quasi absent en ce qui concerne sa réception en Occident⁶⁰⁴. On n'a donc pas de réception de la théologie dionysienne dans son ensemble, mais une réception fragmentaire. Même aujourd'hui nous n'avons pas de monographies sur l'ensemble du *Corpus*⁶⁰⁵. Nous considérons que cette dichotomie au sein de la réception et de l'interprétation du *Corpus* rend plus difficile et incomplète la compréhension de la théologie du Pseudo-Denys.

La transcendance de l'essence divine et l'immanence divine représentent la caractéristique de la pensée chrétienne : Dieu transcendant, ineffable et inconnaissable, se révèle dans sa création. De plus, la théologie des Pères de l'Église, surtout à partir des Pères Cappadociens, nous autorise à envisager cette division : ils opèrent la distinction entre théologie (θεολογία) et économie (οικονομία). La théologie vise la transcendance divine (Dieu en soi) tandis que l'économie concerne le mode d'action de Dieu dans sa création. Dans les conclusions concernant les sources de la théologie dite négative nous avons souligné que « l'abîme » qui sépare le Dieu Créateur de l'homme, est dépassé par la théologie de l'Incarnation. Le même Dieu Créateur inconnaissable en lui-même se laisse rencontrer par l'expérience mystique de la foi, par l'amour et la vie sacramentelle de l'Église. Et il est bien évident que le but de la théologie dionysienne est l'union à Dieu, la déification. Selon la structure classique du *CD*, la *Théologie mystique* s'intéresse à la connaissance de Dieu, au-delà de toute négation et de toute affirmation, qui s'accomplit en vertu d'une union incompréhensible. Ce sont les derniers mots du Pseudo-Denys. Mais, si on lit la définition

⁶⁰⁴ Sur cette question, voir l'article de E. MAINOLDI, « Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du *Corpus dionysiacum* dans l'Occident latin », dans *Transmission et réception des Pères grecs en Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg* par E. Prinzivalli, F. Vinel et M. Cutino, avec la collaboration d'I. Perée, Paris, 2016, p. 30 : « On peut aussi remarquer la presque totale absence du climat liturgique dionysien dans la réception latine du *Corpus*. Le *De ecclesiastica hierarchia* est le traité qui est resté le plus périphérique dans l'histoire de la réception générale des écrits pseudo-dionysiens, et en effet soit la liturgie soit l'ecclésiologie ici présentées semblent être demeurées étrangères au monde latin ».

⁶⁰⁵ Il existe peu d'études sur l'ensemble de l'œuvre dionysienne. Deux ouvrages importants en français sur la pensée dionysienne s'occupent chacun d'une des parties du *Corpus*. L'étude de Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1996, porte sur la question de l'union divine et ne prend pas en compte les hiérarchies ; l'ouvrage de R. ROQUES, *L'univers dionysien*, s'intéresse uniquement aux hiérarchies. En ce qui concerne la bibliographie anglophone il existe des nombreuses études qui s'intéressent aux différents aspects de la théologie dionysienne : P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984, A. GOLITZIN, *Mystagogy : A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Cistercian Studies Series, 2014.

de la hiérarchie, néologisme dionysien⁶⁰⁶, dans *CH* on constate que la divinisation est également le but des hiérarchies :

« La hiérarchie, selon moi, est un ordre sacré, une science, une activité, s'assimilant, autant que possible à la déiformité [...]. Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et union à Dieu, car c'est Dieu même qu'elle prend comme maître de toute science et de toute activité sainte »⁶⁰⁷.

S'agit-il d'une articulation entre la théologie et l'économie divine dans le *Corpus* dionysien ? Ou ne pouvons-nous pas penser que la théologie dite négative est centrale dans l'œuvre du Pseudo-Denys ? Est-elle en mesure de structurer chaque traité et par conséquent l'ensemble du *Corpus* ? Ces deux dernières questions vont désormais guider notre analyse des différents traités.

Nous mentionons à nouveau que la théologie dionysienne décrit Dieu à la fois complètement transcendant, inconnaissable et révélé dans l'univers théophanique, représenté par les hiérarchies (céleste et ecclésiastique). L'image du converti de l'Aréopage, quel que soit l'auteur véritable du *Corpus*, est exprimée dans son œuvre par cette tension continue entre la transcendance divine et la création théophanique. D'une part la théologie dite négative (apophatique) est la réponse adéquate à la question de la transcendance, d'autre part les anges (*CH*) et les sacrements (*EH*) manifestent la présence de Dieu dans le monde. Au niveau du corpus, cette tension continue est exprimée comme une élévation vers la « Dèité suessentielle » (θεότης ὑπερούσιος). Il y a sans doute des différences de plan ou des niveaux dans le *CD* : le plan sensible (*CH*, *EH*, *Ép.* 9), le plan intelligible (*DN*, *MT*) et le plan mystique (*MT* et *EH*), mais c'est toujours la même méthode - la négation du sensible et la négation de l'intelligible qui nous conduisent à l'expérience sacramentaire / liturgique de Dieu. Ainsi la révélation de Dieu par les symboles bibliques (*CH*), les noms divins affirmatifs (*DN*) et la matière des sacrements (*EH*) nous conduit à Dieu par les symboles dissemblables et la fonction liturgique des anges (*CH*), par les noms divins négatifs et l'aspect non-prédicatif du nom divin en tant que prière (*DN*) et par les saints mystères célébrés au sein de la Liturgie, dont le grand prêtre est le Christ (*EH*). Cette exégèse anagogique et apophatique exprime la rencontre entre les deux « extases » - l'extase divine

⁶⁰⁶ Le mot sera analysé dans le chapitre suivant.

⁶⁰⁷ *CH*, III, § 1-2, 164B-165A, *SC* 58, p. 87-88. Nous avons une reprise de la définition dans *EH* : « Que notre hiérarchie, ô le plus pieux de nos saints disciples, comporte une science, une opération et une perfection, qui conduisent à Dieu, qui appartiennent à Dieu et qui sont l'œuvre de Dieu, c'est ce qu'il nous faut montrer, d'après ces très saintes Écritures qui ne sont pas de ce monde, à ceux que mystères et traditions hiérarchiques ont initiés par de saintes consécérations », cf. *EH*, I, § 1, 372A, *Œuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite*, Aubier, 1989, p. 246.

de la philanthropie (la création du monde et l'Incarnation) et l'extase de l'homme dans son élévation et dans son union sacramentelle à Dieu (la divinisation au sein de la « hiérarchie »).

Pour revenir à la question de l'articulation entre la théologie et l'économie divine, autrement dit à la question de la cohérence et de l'unité du *CD*, je considère que selon la définition de la hiérarchie, on peut émettre l'hypothèse que cette articulation s'opère au sein des hiérarchies, céleste et ecclésiastique, par la contemplation / interprétation des symboles bibliques et sacramentaires.

Par conséquent, nous proposons l'hypothèse suivante : l'ordre des traités du *CD* que nous allons analyser tente de mettre en évidence une structure de l'œuvre et l'unité de la pensée dionysienne par cette ré-articulation entre la théologie et l'économie divine *via* la théologie dite négative / apophatique au sein des hiérarchies.

Ainsi, je propose une structure liée à la place de la théologie négative et à sa dimension herméneutique aux différents plans d'existences abordés par le Pseudo-Denys : c'est-à-dire le plan sensible, le plan intelligible et le plan mystique. Et comme nous l'avons signalé dès le début de cette étude, nous essayons de mettre en œuvre une interprétation théologique tout en restant proche du texte source et en espérant que cela ne revient pas à identifier nos idées théologiques avec la doctrine dionysienne.

Ainsi, le Pseudo-Denys, en répondant à la fin du 2^e chapitre de la *Théologie mystique* à la question, « comment faut-il s'unir et adresser des hymnes à Celui qui est cause de tout et au-dessus de tout ? », affirme :

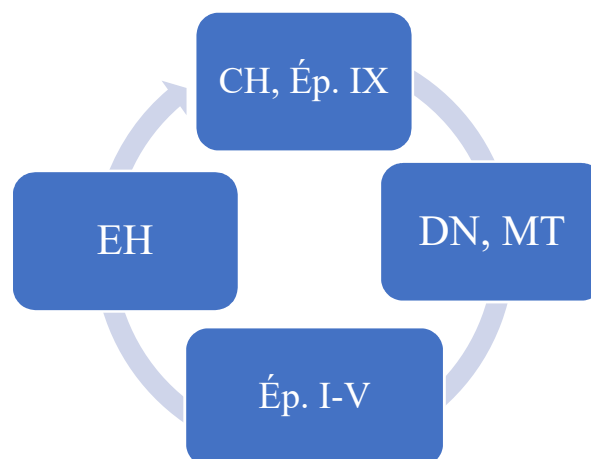
Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεῶν καὶ γνῶσιν αὐτῶ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως [...] Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμῆσαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον⁶⁰⁸.

« Nous souhaitons nous aussi accéder à cette Ténèbre plus que lumineuse et, grâce à l'absence de vision et de connaissance, voir et connaître Celui qui dépasse la vision et la connaissance, par le fait même de ne voir ni ne connaître – car cela est réellement voir et connaître – et célébrer suessentiellement le Suessentiel par la négation de tous les étants. [...] Mais il faut, je pense, célébrer les négations d'une manière contraire aux positions. Celles-ci, en effet, nous les posons en commençant par les toutes premières et en descendant, à travers les intermédiaires, jusqu'aux dernières ; ici au contraire, en remontant des dernières à celles qui sont absolument premières, nous supprimons (nions) tout, afin de connaître sans aucun voile cette inconnaissance qui est voilée par

⁶⁰⁸ MT, II, 145. 1-6 ; 11-19, PTS 36.

toutes les choses connaissables dans tous les étants et de voir cette Ténèbre suressentielle que dissimule toute la lumière qui est dans les étants »⁶⁰⁹.

Le fil conducteur dans ce passage est la négation, ou la théologie dite négative. Pour ce qui est de la place de la théologie négative dans le *Corpus*, signalons également qu'elle suit le chemin opposé de la théologie affirmative, c'est-à-dire à partir du sensible jusqu'à la « Trinité suressentielle ». Notons aussi que cette théologie dite négative est une « théologie célébrée » (« célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants »). Ce chemin de retour⁶¹⁰ vers Dieu, qui représente le but de toute démarche dionysienne, se réalise « à travers les intermédiaires ». Nous savons que l'originalité de notre auteur consiste dans le néologisme « hiérarchie ». C'est au sein de la hiérarchie que le savoir divin est révélé, transmis et organisé, comme nous l'avons montré plus haut en citant la définition dionysienne de la hiérarchie⁶¹¹. C'est toujours au sein de la hiérarchie que l'homme opère sa divinisation, son retour à Dieu, par l'exégèse des symboles bibliques, y compris les noms divins, et par la contemplation des symboles sacramentaires. A cela on ajoute les résultats de notre travail sur la centralité du symbole dans le *CD* et sa triple portée théologique qui nous ont conduit à trois résultats principaux : la nature « iconique » de la création et sa portée ontologique, le sens herméneutique du langage et la dimension mystique / divine des sacrements. Pour cette raison la structure que nous proposons essaie de mettre en lumière ces trois résultats de notre recherche tout en analysant ce chemin de retour à Dieu, opéré par la théologie négative dans la hiérarchie. Ainsi cette théologie négative aura aussi un rôle d'intermédiaire dans la déification de l'homme. Voici le schéma qui représente d'emblée la structure et le plan de la partie centrale de notre recherche :



⁶⁰⁹ MT, II, 1025B, *SC* 579, p. 305-307.

⁶¹⁰ Nous rappelons que nous partageons le point de vue de René Roques qui considère que la procession dans le *CD* est par elle-même un retour.

⁶¹¹ Cf. ci-dessus la note 607.

Cette structure qui ne suit pas l'ordre chronologique relatif des traités gardés dans le *CD* se présente pour nous comme l'expression d'une interprétation théologique animée par ce que nous considérons comme la clé de cohérence dionysienne, la théologie dite négative au sein de l'univers hiérarchique dionysien. Nous lui gardons une forme circulaire, comme dans le schéma proposé plus haut à partir des analyses de Balthasar, dans la mesure où le parcours de la voie descendante puis de la voie ascendante se répète dans la vie de chacun. Une telle lecture va à l'encontre de celles qui tiennent au centre le mouvement circulaire néoplatonicien (procession – conversion), ou le traité de la *Théologie mystique*. On va donc essayer d'établir une lecture dionysienne, qui s'élabore à partir de ce qui fait l'originalité du Pseudo-Denys, c'est-à-dire dans la notion centrale de hiérarchie, tout en essayant d'articuler ces trois notions clés : « théologie négative », symbole et hiérarchie.

Cette deuxième partie de notre thèse sera donc consacrée à la place de la théologie dite négative et à ses formes d'expression aux trois niveaux d'existence du *Corpus*. Nous rappelons que notre structure suit de près le chemin de retour proposé par le Pseudo-Denys dans le chapitre II de la *MT*. Ainsi, nous tenterons dans un premier temps de vérifier la place de la « théologie négative » au plan sensible, notamment dans la *Hiérarchie céleste* et l'*Épître IX*. Nous nous intéresserons à l'exégèse des symboles bibliques qui s'y trouvent et à leur lien avec la « théologie négative ».

Nous envisagerons ensuite de monter vers le plan intelligible et de justifier la place de la théologie négative dans le traité des *Noms divins* et dans la *Théologie mystique*. Nous mettrons en lumière le discours théologique dionysien tout en s'interrogeant sur la possibilité de nommer Dieu. Nous allons vérifier également la fonction prédicative et doxologique des noms divins.

Enfin, nous allons analyser les cinq premières Épîtres qui traitent de la transcendance divine et de l'Incarnation du Jésus-Christ. Nous nous tournerons vers la rencontre entre l'indicible et le dicible, entre l'Incréé et le créé, entre Dieu et homme, dans l'union hypostatique exprimée par la philanthropie divine.

4.2. Sources de l'angéologie dionysienne

En suivant l'ordre des traités et la structure du *CD* que nous avons proposés dans le chapitre précédent, nous commençons à examiner et mettre en évidence la place de la théologie dite négative dans la *Hiérarchie céleste* et l'*Épître 9*. Nous rappelons que notre

lecture essaie de vérifier l'originalité et l'unité de la pensée dionysienne tout en articulant deux notions clés, la théologie négative et le symbole, avec le néologisme dionysien, la hiérarchie.

Nous devons entrer maintenant dans plus de détails et examiner les sources de l'angéologie dionysienne au cœur du traité de la *Hiérarchie céleste* qui représente une systématisation de l'angéologie chrétienne comme le titre le suggère. Les principales sources de l'angéologie chrétienne sont la Bible et les écrits de Pères de l'Église, sans oublier le rôle des développements de l'angéologie dans le judaïsme à l'époque hellénistique et au début de notre ère. Notre ambition n'est pas de montrer le lent développement de la doctrine sur les anges pendant l'époque patristique, mais de souligner brièvement les sources de l'angéologie dionysienne en essayant de mettre en évidence l'originalité de notre auteur⁶¹².

Les dictionnaires de théologie se concentrent sur le rôle des anges dans l'histoire du salut⁶¹³, sur leur fonction des messagers entre Dieu et le monde terrestre et sur leurs activités en tant que ministres de la Providence divine⁶¹⁴. On s'y intéresse également aux anges des nations⁶¹⁵, aux anges gardiens⁶¹⁶ et au culte des anges⁶¹⁷.

Pendant l'époque patristique on assiste à une réflexion angéologique qui, au départ, était moins systématique. C'est ainsi que, pour Irénée de Lyon et Clément d'Alexandrie, les anges peuvent connaître Dieu le Père par Jésus-Christ⁶¹⁸ et ils désignent également les

⁶¹² Vu le centre d'intérêt de notre recherche nous ne traiterons pas de l'influence de l'angéologie dionysienne sur l'angéologie médiévale. À voir à ce propos D. KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, 1998, p. 71-114.

⁶¹³ À ce propos, voir J. DANIELOU, *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, coll. « Essais », Desclée, Paris, 1990.

⁶¹⁴ À voir pour plus des détails J. DUHR, « Anges », dans *DSp*, t. I, col. 580-598 ; H. LECLERCQ, « Anges », dans *DACL*, t. 1b, col. 2080-2162 ; E.-H. WEBER, « Anges », dans *DCT*, PUF, 1998, p. 52-55.

⁶¹⁵ H. LECLERCQ, *art. cit.*, col. 2084.

⁶¹⁶ J. DUHR, *art. cit.*, col. 588-598.

⁶¹⁷ « [...] en réunissant les éléments épars que nous avons trouvé sur le culte des anges (jusqu'à Saint Damascène), nous pouvons dire que les chrétiens doivent aimer, honorer, louer et prier les anges », cf. Joseph DUHR, *art. cit.*, col. 600. Il existe même des invocations litaniques des anges dans les différents textes liturgiques : « Ces inscriptions litaniques forment un groupe de quelque importance grâce auquel une comparaison attentive du rang attribué aux divers personnages invoqués, pourra mettre sur la voie d'un type litanique appartenant à la liturgie officielle », cf. H. LECLERCQ, « Anges », dans *DACL*, t. 1b, col. 2150.

⁶¹⁸ « [...] et comme le Fils est depuis toujours avec le Père, depuis le commencement il ne cesse de révéler le Père aux Anges, aux Archanges, aux Puissances, aux Vertus et à tous ceux à qui Dieu veut se révéler », cf. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, II, 30, 9, *SC* 294, p. 323. La même idée on la retrouve chez Clément d'Alexandrie qui affirme que les anges peuvent connaître le Dieu-Père à condition d'être baptisés au nom du Christ : « Et, disent-ils, ceux qui se font baptiser pour les morts, ce sont les anges qui se font baptiser pour

évêques⁶¹⁹. Clément d'Alexandrie représente un moment important dans la formation de la doctrine angéologique notamment par sa réflexion sur la pneumatologie et la christologie angéologiques⁶²⁰. De plus, pour lui comme pour le Pseudo-Denys, la hiérarchie ecclésiastique est une image de la hiérarchie angéologique⁶²¹. Origène marque également un moment décisif en présentant l'ange avec un corps subtil, en s'intéressant à la chute des anges⁶²² et comme l'un des représentants de la grande spéculation christo-angéologique⁶²³.

Mais c'est le tournant du 4^e siècle qui s'avère déterminant pour l'angéologie chrétienne. La théologie des Pères Cappadociens, auxquels on ajoute celle de Cyrille de Jérusalem et de Jean Chrysostome, déterminera tout particulièrement la nature spirituelle des anges, leur rôle liturgique et la transcendance de l'essence divine en réponse à la menace de l'arianisme représentée par Eunome. Les anges ne peuvent pas connaître le mystère divin ineffable, même s'ils sont des êtres intelligibles, plus proches de Dieu que les hommes.

Il faut mentionner le concile œcuménique de Nicée (325), et plus tard celui de Chalcédoine (451), qui ont défini le dogme de l'Incarnation, qui réfute indirectement la confusion entre la christologie et l'angéologie. C'est à partir de cette époque que se

nous, afin que, possédant nous aussi le Nom, nous ne soyons pas arrêtés par la limite de la Croix, et empêchés d'entrer au Plérôme », cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, 22, 4, SC 23, p. 103.

⁶¹⁹ Cf. Apocalypse 1, 20 : « Quant au mystère des sept étoiles que tu as vues dans ma droite et aux sept chandeliers d'or, voici : les sept étoiles sont les anges des sept Églises, et les sept chandeliers sont les sept Églises ». La note explicative de la *TOB* affirme : « Les anges de l'Église désignent : - soit les chefs spirituels des communautés, ainsi un prophète (Ag. 1,13) ou un prêtre (Mt. 2, 7) sont désignés sous le titre d'ange (envoyé) de Dieu ; - soit, plus vraisemblablement, une sorte de personnification de la réalité spirituelle de la communauté. La croyance à un double céleste des réalités terrestres était familière à la mentalité du judaïsme et l'époque. Quoi qu'il en soit, l'idée théologique qui est suggérée ici, c'est que les Églises sont dans la main du Christ, soumises à sa juridiction », *TOB*, 11^e édition, Cerf, 2010, p. 2707. On retrouve cette idée chez plusieurs Pères de l'Église : Origène (*In Num.*, PG XII, 726), Basile de Césarée (*In Isaïam*, PG 30, 205), Grégoire de Nazianze (*Orat. XLII*, PG 36, 469), Ambroise de Milan (*De paenit.*, I, XXI, PL 17, 1083) et Hilaire de Poitiers (*In Psalm.* 131, PL IX, 728) voyait dans ses anges les évêques spirituels des Églises, cf. H. LECLERCQ, « Anges », dans *DACL*, t. 1b, col. 2084.

⁶²⁰ Nous envoyons à la monographie de B. BUCUR, *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, coll. *Supplements to Vigiliae Christianae*, volume 95, Brill, 2009. À voir notamment la première partie « Angelomorphic pneumatology in Clement of Alexandria » pour l'angéologie de Clément et aussi la 2^e et la 3^e partie pour les prédécesseurs de Clément d'Alexandrie : *Pasteur* d'Herma (p. 113-137), Justin le Martyr (p. 139-155) et Aphraate (p. 159-186).

⁶²¹ « Les rangs progressifs d'évêques, de prêtres et de diacres qui existent ici-bas dans l'Église reproduisent, d'après moi, la gloire des anges et ce régime attendu, d'après les Écritures, par ceux qui ont vécu en marchant sur les pas des Apôtres, avec une justice parfaite selon l'Évangile », CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Les Stromates*, VI, XIII, 107, 2, SC 446, p. 275.

⁶²² Origène commente Luc sur la chute de Satan, cf. ORIGÈNE, *De principiis*, I, 5, 5, SC 252, p. 190. Voir à ce sujet J.-M. Vercauteren, « Les Pères de l'Église et Lucifer », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 75, n° 2 / 2001, p. 147-174.

⁶²³ Pour une présentation détaillée de la question, voir H. CORBIN, « L'archange Michael et Christos Angelos », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Éditions de l'Herne, Paris, 1981, p. 110-133.

constitue, dans les *Constitutions apostoliques*, une compilation que l'on date habituellement de la fin du 4^e siècle et qu'on considère comme produite en milieu antiochien, la liste des ordres angéliques transmise à la tradition chrétienne postérieure. Dans une note introductive aux *Constitutions apostoliques*, Marcel Metzger résume l'angélologie qui y est développée : « Quoiqu'il en soit de ces différences dans les énumérations, on remarquera que la cour céleste fait pleinement partie des représentations hiérarchiques du compilateur et de son milieu : elle assure l'office de l'éternelle louange et le nombre de ses membres dépasse l'imagination humaine (VIII, 12, 27). Mais outre ce service céleste, les anges, dans *CA*, sont aussi chargés des missions traditionnelles auprès des humains. Comme dans l'Ancien Testament (II, 55, 1 ; VIII, 12,30) ils veillent sur le peuple de Dieu et ses fidèles (VII, 38, 7) ainsi que sur les défunts (VIII, 41, 5). Enfin, un ange est préposé à la paix (VIII, 36,3). Quant aux chérubins et aux séraphins, ils figurent bien parmi les ordres de l'armée céleste ⁶²⁴». Notons que la hiérarchie céleste est évoquée dans le contexte de la prière eucharistique (l'anaphore) du livre VIII des *CA*. Nous y découvrons trois mentions explicites des ordres angéliques qui évoquent la bénédiction pour la bonté de Dieu⁶²⁵, l'anamnèse de la création⁶²⁶ et le trisagion biblique. La présence des anges à la liturgie terrestre marque la synergie entre les deux hiérarchies, c'est-à-dire entre le monde invisible et le monde visible :

« Pour tout cela, gloire à toi, Maître tout-puissant. Devant toi se prosterne toute la cohorte incorporelle et sainte ; devant toi se prosterne le Paraclet ; mais avant tous, ton saint Serviteur Jésus le Christ, notre Seigneur et notre Dieu, ton ange et le *chef de ta puissance* (Jos. 5, 14), le grand prêtre éternel et sans déclin ; devant toi se prosternent les innombrables armées des anges, archanges, *seigneuries, trônes, principautés, autorités* (Col. 1, 16), puissances, armées éternelles ; *les chérubins et les séraphins aux*

⁶²⁴ M. METZGER, « Introduction », dans *Les Constitutions apostoliques*, t. II, SC 329, Cerf, 1986, p. 37. Voir aussi *Les constitutions apostoliques*, 56.1, SC 320, p. 309, où est présentée l'assemblée liturgique qui s'organise selon le modèle de la hiérarchie céleste dont le martyr Etienne a eu la révélation (*CA* VI, 30,3).

⁶²⁵ Ici nous avons une première liste des ordres angéliques : « L'ardente armée des anges et les esprits doués d'intelligence s'écrient : *Un seul saint, pour Phelmon* (Dan. 8, 13) ! Les saints séraphins et les chérubins aux six ailes te chantent l'hymne de victoire, ils s'écrient et leur voix jamais ne se tait : *Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont remplis de ta gloire* (Is. 6, 3). La multitude des autres ordres, anges, archanges, trônes, seigneuries, principautés, autorités, puissances, crient à voix forte, disant : *Béni soit la gloire du Seigneur, en son séjour*. (Ez. 3,12) 4. Israël, ton église terrestre, issus de nations, rivalise avec les puissances célestes, nuit et jour, elle chante de tout cœur et de toute l'ardeur de son âme : *Le char de Dieu : des myriades et des myriades, des milliers d'heureux, le Seigneur est en eux, au Sinaï, dans son sanctuaire* (Ps. 67,18) », cf. *Constitutions Apostoliques* VII, 35, 3-4, SC 336, p. 77.

⁶²⁶ Deuxième liste des ordres angéliques : « [Anamnèse de la création] En effet, Dieu éternel, tu as tout fait par lui ; par lui aussi tu fais bénéficier toutes choses de ta providence attentive ; car par lui tu as accordé l'être, par lui aussi tu as accordé l'être, par lui aussi tu as donné le bonheur ; Dieu et Père de ton Fils monogène par lui tu as créé avant tout l'Esprit de Vérité, l'interprète et le ministre du Monogène, et après lui les chérubins et les séraphins, les éons et les armées, les puissances et les autorités, les principautés et les trônes, les archanges et les anges, et après eux tous, par lui encore tu as créé le monde visible et tout ce qui s'y trouve », *Les Constitutions Apostoliques*, t. III, livre VIII, 12, 8, SC 336, p. 183.

six ailes, dont deux pour se couvrir les pieds, deux pour la tête, deux pour voler (Is. 6, 2), avec les mille milliers d'archanges et les myriades d'anges, ils crient sans cesse et d'une voix qui jamais ne se tait, et que tout le peuple s'y joigne : *Saint, saint, saint le Seigneur Sabaoth, le ciel et la terre sont remplis de sa gloire* (Is. 6, 3), *béni es-tu pour les siècles, amen !* (Rom. 1, 25 ; 9, 5) »⁶²⁷.

Les neuf dénominations angéliques se trouvent dans la Bible, deux dans l'Ancien Testament (les chérubins et les séraphins) et sept (anges, archanges, trônes, seigneuries ou dominations, principautés ou archontes, puissances-autorités et puissances-vertus – des anges) dans le Nouveau Testament⁶²⁸. À cet égard, le monde céleste du Pseudo-Denys ordonné en neuf ordres n'est pas original. La question de l'organisation des anges en ordres est déjà posée dans les siècles qui précèdent l'apparition du *Corpus* dionysien.

4.2.1. Sources patristiques de l'angélologie dionysienne

L'angélologie de Jean Chrysostome est strictement liée à la transcendance divine, à la relation des anges avec Dieu et à leur rôle liturgique. Il explique à ses adversaires, les Anoméens, que l'essence de Dieu est incompréhensible pour la raison humaine. Dans ce contexte il évoque les vertus célestes⁶²⁹ qui elles non plus, en tant qu'êtres intelligibles / spirituels ne peuvent pas connaître Dieu en lui-même⁶³⁰.

⁶²⁷ *Les Constitutions Apostoliques*, t. III, livre VIII, 12, 27, SC 336, p. 193. La troisième liste des ordres angéliques est mentionnée encore aujourd'hui pendant la liturgie orthodoxe de Jean Chrysostome (l'anaphore) avant l'épiclese : « Nous te rendons grâce aussi d'avoir daigné recevoir cette liturgie de nos mains, alors que se tiennent auprès de toi des milliers d'archanges et des myriades d'anges sublimes et ailés, les chérubins aux yeux innombrables et les séraphins aux six ailes chantant, clamant, criant lymne de victoire et disant : *Saint, saint, saint* [...] », cf. *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 49.

⁶²⁸ Sans rappeler toutes les citations bibliques voici un petit aperçu des noms angéliques dans le NT : Archanges (1 Thés. 4, 16), anges, principautés, puissances (Rom. 8, 38), principautés, dominations, puissances (1 Corinth. 15, 24), principautés, puissances, vertus, seigneuries et dominations (Ephés. 1, 21), dominations et puissances célestes (Ephés. 3, 10), principautés et puissances (Ephés. 6,12), trônes, dominations, principautés et puissances (Colloss. 2, 10), anges, principautés, puissances (1 Pierre 3, 22), les gloires (1 Pierre 10, 11). Voir Dom Paul Benoit d'Azy, « Les anges devant le mystère de l'Incarnation », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 1 / 1949 (I), p. 87-106, et n° 3 / 1948 (II), p. 129-147.

⁶²⁹ « Δύναμεις – Vertus » est le terme commun chez Jean Chrysostome pour nommer les anges en général.

⁶³⁰ « Invoquons-le donc comme le Dieu inexprimable, incompréhensible, invisible et inconnaissable ; avouons qu'il surpasse la force de toute langue humaine, qu'il échappe aux prises de toute intelligence mortelle, que les anges ne peuvent le déceler, ni les Séraphins le contempler, ni les Chérubins le comprendre, car il est invisible aux Principautés, aux Puissances, aux Vertus et à toutes les créatures sans exception ; seuls le Fils et le Saint Esprit le connaissent », JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 720A, SC 28, Cerf, Paris, 1951, p. 167.

Les *Homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu* constituent en outre un dossier important concernant la liturgie antiochienne au 4^e siècle, le culte lui-même et sa signification théologique. Notre propos est renforcé par l'idée de Jean Chrysostome qui souligne la participation des anges à l'Eucharistie. Notons que ces homélie sur l'incompréhensibilité de l'essence divine ont été prononcées à Antioche pendant une liturgie eucharistique. La 3^e homélie affirme la participation directe des anges à l'offrande eucharistique en même temps que les hommes. Ce sont eux qui offrent le Corps du Christ, présent réellement dans les saints mystères, au Seigneur et par leurs prières ils intercèdent pour les hommes⁶³¹. Sur ce point, on peut lire, outre les homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu, un passage du traité *Sur le sacerdoce* : « Alors, les anges se tiennent autour du prêtre de tout l'espace autour de l'autel sont remplis de puissances célestes en l'honneur du celui qui est là. Ce qui s'accomplit alors suffit à emporter la conviction »⁶³².

Pour ce qui est de la liste des neuf dénominations angéliques, on trouve dans la 3^e homélie les neuf catégories classiques⁶³³. Cette énumération se retrouvera dans un autre ordre chez le Pseudo-Denys.

Nous trouvons dans les homélie des éléments d'angéologie assez proches de l'angéologie dionysienne : l'exégèse des noms des ordres angéliques⁶³⁴, le symbolisme des images bibliques qui décrivent les anges⁶³⁵ et les anges en tant que chantres de la gloire divine :

⁶³¹ « De même que les hommes coupent des branches d'olivier et les agitent devant les rois pour les rappeler par le moyen de cette plante à la pitié et à la bonté, de même les anges à ce moment-là, en présentant, au lieu de rameaux d'olivier, le corps même du Seigneur, l'invoquent pour la nature humaine, disant à peu près : Nous te prions pour ceux-ci, que toi-même tu as jugé dignes de prévenir de ton amour au point de donner ta propre vie ; pour eux nous répandons nos supplications, de même que toi, pour eux, tu as répandu ton sang ; nous t'invoquons pour eux en faveur de qui tu as immolé ton corps que voici », cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 726D-727A, SC 28, Cerf, 1951, p. 203.

⁶³² JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, VI, 4, 41-44, introduction, texte critique, traduction et notes par A-M. Malingrey, SC 272, Cerf, 1980, p. 317.

⁶³³ J. Daniélou présente dans l'introduction un ordre relatif des anges à partir du degré inférieur : anges et archanges, séraphins et chérubins, trônes et dominations, principautés et puissances. Les Vertus, désigne les anges en général, cf. J. DANIELOU, « Introduction », dans JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, SC 28, Cerf, 1951, p. 46. Dans les *Catéchèses baptismales* de Jean Chrysostome on trouve une liste d'ordres angéliques ascendante plus proche de celle du Pseudo-Denys : « Perçant à travers tous les anges, archanges, trônes, dominations, principautés, puissances, toutes ces vertus invisibles, les chérubins et les séraphins, il [Saint Paul] fixe la pensée des fidèles devant le trône même du roi », JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses baptismales*, VII, 20, SC 50, 1957, p. 238-239.

⁶³⁴ Pour plus de détails, voir JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 724CD, p. 189-191.

⁶³⁵ « Car les Vertus incorporelles n'ont pas des prunelles, d'yeux ni de paupières, et ce qui chez nous est vision est chez elles connaissances. [...] Et quand tu entends dire que les Séraphins détournent les yeux et couvrent leur visage comme d'un rempart et que les Chérubins font de même, ne va pas croire qu'ils aient des yeux et

« Ils [les anges] rendent gloire, ils adorent, ils exaltent sans cesse leur chants triomphaux et mystiques avec un sentiment de profonde révérence. Les uns s'écrient : *Gloire à Dieu au plus haut des cieux* (Lc. 2, 14), et le Séraphins à leur tour : *Saint, saint, saint*, (Is. 6, 3) et ils détournent les yeux, ne pouvant même pas supporter la condescendance de Dieu. Quant aux Chérubins, ils entonnent : *Bénie soit sa gloire, du lieu où il demeure* (Ez. 3, 12). Ce n'est pas que Dieu soit enfermé en un lieu, certes non ; c'est comme nous dirions en langage humain : *où qu'il soit* ou bien *quelle que soit sa manière d'être* si même il est sage de parler ainsi de Dieu, mais nous ne disposons que d'expressions humaines »⁶³⁶.

Les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem représentent une autre source importante. Elles comprennent la préface de l'anaphore en usage à Jérusalem dans la seconde moitié du 4^e siècle. On y trouve une description détaillée de représentations du monde intelligible comme une anamnèse de la liturgie céleste appelant à la participation des célébrants (prêtres) :

« Après cela nous faisons mention du ciel, de la terre et de la mer, du soleil et de la lune, des étoiles, de toute la création raisonnable et irraisonnable, visible et invisible, des anges, des archanges, des Vertus, Seigneuries, Principautés, Puissances, Trônes, des Chérubins aux multiples visages, et nous disons avec force ce mot de David : 'Célébrez le Seigneur avec moi'. Nous faisons mention aussi des Séraphins, qu'en l'Esprit-Saint Isaïe contempla, rangés en cercle autour du trône de Dieu, et de deux ailes voilant leurs visages, et de deux autres voilant leurs pieds, et de deux autres volant, tout en disant : 'Saint, Saint, Saint est le Seigneur des armées'. C'est pourquoi nous disons cette doxologie, qui nous a été transmise des Séraphins, pour que, par la communion de cet hymne, nous soyons associés aux armées célestes. Puis, une fois sanctifiés nous-mêmes par ces hymnes spirituels, nous supplions le Dieu philanthrope d'envoyer l'Esprit-Saint sur les dons ici déposés pour faire le pain corps du Christ, et le vin sang du Christ »⁶³⁷.

Remarquons trois données importantes concernant la doctrine des anges chez Cyrille. D'abord la communion entre le monde visible et le monde invisible évoquée au moment de la doxologie du Trisagion manifeste et souligne le réalisme de la transformation des dons eucharistiques. Deuxièmement, les anges sont des êtres purs qui ont comme principale mission de louer (prier) Dieu, notamment par le Trisagion (*Saint, Saint, Saint, le Dieu Sabaoth*). Cette doxologie trinitaire, partie intégrante de la liturgie chrétienne du 4^e siècle, précise le rôle médiateur des anges et leur effroi devant la transcendance divine exprimé ici par le voilement de leurs faces et pieds⁶³⁸. Enfin, nous y découvrons la liste complète des

de prunelles, car c'est là un attribut des êtres corporels », JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 731C, p. 227.

⁶³⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 707B, p. 103.

⁶³⁷ CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 6-7,4, introduction, texte critique et notes de A. PIEDAGNEL, traduction de P. PARIS, SC 126 bis, Cerf, Paris, 1988, p. 153-155.

⁶³⁸ La même explication est donnée par THÉODORET DE CYR : « La crainte respectueuse que manifestent les saints Séraphins est une accusation pour la prétention du roi : il a avec impudence osé usurper une charge qui n'était nullement de son ressort, tandis que l'attitude des Puissances invisibles qui ont reçu mission de chanter l'hymne céleste révélait leur effroi. Elles se couvraient, en effet, le visage, comme s'il leur était même

neuf dénominations angéliques en partant des ordres inférieurs (anges et archanges) jusqu'aux ordres supérieurs (chérubins et séraphins).

Grégoire de Nazianze développe au sein de la doctrine sur les anges les thèmes de la lumière, de l'illumination et de la purification spirituelles⁶³⁹. On y trouve une grande ressemblance avec la doctrine dionysienne. Pour Grégoire, les anges sont des êtres lumineux et les transmetteurs de la lumière divine. Dans la partie finale de son 2^e *Discours théologique* (28), un vrai poème sur la création⁶⁴⁰ comme forme de révélation divine, il souligne l'idée selon laquelle les anges sont des transmetteurs de la lumière divine :

« Ils sont si bien marqués et modelés par la Beauté qu'ils deviennent d'autres lumières et peuvent illuminer les autres en rayonnant sur eux cette lumière et en la leur communiquant ; serviteurs de la volonté divine puissants par leur force naturelle et par celle qui s'y ajoute, ils parcourent l'univers, présents partout à la disposition de tous, [...] ils font converger toutes choses vers l'unité; ils chantent la magnificence divine; ils contemplent la gloire éternelle, et cela éternellement; ce n'est pas pour que Dieu soit glorifié – car il n'est pas possible d'ajouter à la plénitude, à celui qui précisément accorde les biens aux autres –, mais c'est pour que ne cessent pas d'être comblées de bienfaits les natures qui sont les premières après Dieu »⁶⁴¹.

Les anges sont les médiateurs – ou plutôt les intermédiaires, si l'on réserve le nom de médiateur au Christ (cf. Hébr. 8, 6) – de la révélation divine : ils communiquent la lumière qu'ils reçoivent de Dieu. C'est en raison de leur conformité au divin et de leur proximité à Dieu, qu'ils sont en mesure de transmettre la lumière divine. Le fait qu'ils soient marqués et modelés par l'illumination reçue de Dieu, rend possible leur puissance illuminatrice et doxologique. Ils apparaissent ainsi comme des transmetteurs d'une vie spirituelle et liturgique qui diffusent la gloire divine dans l'univers, transmettant les bienfaits de Dieu. On trouve également chez Grégoire la liste des neuf ordres angéliques⁶⁴² qui ne sont pas

impossible de regarder l'éclat fulgurant du spectacle qu'offrait le Maître [...] D'autre part, elles présentaient cet hymne en faisant par le mot « Seigneur » allusion à la nature unique de la Divinité – puisqu'elles présentaient ce titre au singulier – et en laissant entendre le nom de la Trinité, puisqu'elles répétaient trois fois le mot saint », *Commentaire sur Isaïe*, 6, 2-3, SC 276, Cerf, Paris, 1980, p. 261.

⁶³⁹ À voir sur ces points H. ALFEYEV, *Le chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de Saint Grégoire de Nazianze*, Cerf, Paris, 2006, notamment le chapitre 3 (Théologie dogmatique : Être créés), p. 242-249 et le chapitre 4 (Théologie mystique : Purification et illumination), p. 293-300.

⁶⁴⁰ Dans ce discours Grégoire exprime sa pensée au sujet de la connaissance de Dieu. Il précise qu'il n'y a pas d'autre connaissance de Dieu que celle de sa grandeur révélée dans la création.

⁶⁴¹ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 28, 31, dans *Discours 27-31*, SC 250, trad. P. GALLAY, Cerf, 1978, p. 175.

⁶⁴² « Tu vois comment nous sommes saisis de vertige à propos de ce discours et comment nous ne savons jusqu'où avancer ; nous savons seulement qu'il y a des Anges, des Archanges, des Trônes, des Puissances, des Principautés, des Dominations, des Splendeurs, des Ascensions, des Vertus spirituelles ou des Esprits, natures pures et sans mélange, ne pouvant se tourner vers le mal ou ne le faisant que difficilement, évoluant sans cesse en chœur autour de la Cause Première », *Ibidem*, p. 173.

ordonnés dans un ordre ascendant ou descendant mais, apparemment, d'une manière aléatoire.

Le thème de la lumière est central dans la pensée de Grégoire de Nazianze⁶⁴³. Dans le *Discours* 31, il parle du caractère trinitaire de la lumière divine en se penchant sur la Bible :

« Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde (Jean 1, 9), c'est le Père ; Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde, c'est le Fils ; Il était la vraie lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde, c'est l'autre Paraclet. [...] Il était lumière et lumière et lumière, mais une seule lumière, un seul Dieu. C'est ce que David aperçut jadis, quand il disait : Dans ta lumière nous verrons la lumière (Ps. 35, 10) »⁶⁴⁴.

Or, chez le Pseudo-Denys nous trouvons l'interprétation du même texte de Jean 1,9 :

« C'est pourquoi, ayant invoqué Jésus, la Lumière du Père, celle qui est, la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde, par quoi nous avons eu accès au Père qui est la Lumière Primordiale, élevons nos regards autant que nous le pouvons, vers les illuminations des Dits très saints (Bible) que nous ont transmises nos pères [...] »⁶⁴⁵.

Pour les deux auteurs la lumière de la Trinité est transcendante à la création et en même temps toutes les créatures participent à cette lumière divine, qui représente la manifestation de Dieu dans le monde. La lumière est liée au thème de la purification, exigence fondamentale pour le discours sur Dieu (théologie), y compris pour la connaissance de Dieu. Il y a selon Grégoire une hiérarchie des lumières : la première lumière est Dieu, la deuxième c'est l'ange et la troisième c'est l'homme. Dans le 40^e *Discours théologique* qui porte sur le baptême, Grégoire établit les rapports entre ces trois lumières, et les différents degrés de participation à la Lumière divine : Dieu, l'ange et l'homme, dont Dieu est la source, « la lumière suprême, inaccessible et inexprimable »⁶⁴⁶ et l'ange et l'homme représentent les effusions⁶⁴⁷ de cette lumière divine. Il y a un lien entre l'origine divine de

⁶⁴³ « La nature divine est caractérisée dans l'œuvre de Grégoire par le terme de « lumière », de préférence à tout autre. La « terminologie de la lumière » a été un des éléments les plus significatifs de la réflexion de Grégoire, celui qui l'a accompagné toute sa vie et tout le temps de son activité spirituelle », cf. C. MORESCHINI, « Introduction (IV. Lumière et purification), dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 38-41, SC 358, trad. P. GALLAY, Paris, Cerf, 1990, p. 63.

⁶⁴⁴ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 31, 3, 11-20, SC 250, p. 280.

⁶⁴⁵ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, I, § 2, 121B, SC 58 bis, p. 71.

⁶⁴⁶ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 40, 5, p. 205.

⁶⁴⁷ « Dieu est la lumière suprême, inaccessible et inexprimable ; elle n'est ni comprise par l'esprit, ni exprimée par la parole ; et elle illumine toute nature douée de raison. Cette lumière est dans le monde intelligible ce que le soleil est dans le monde sensible. [...] La deuxième lumière, c'est l'ange qui est une sorte d'écoulement de la première lumière ou de participation à elle ; parce qu'il a une propension vers elle, et qu'elle le soutient, il tient d'elle son illumination. [...] La troisième lumière c'est l'homme, et cela manifeste même aux gens du dehors ; en effet, ils donnent à l'homme le nom de *phôs* à cause de la puissance de l'intelligence qui est en nous. [...] Je connais encore une autre lumière : celle qui a chassé les ténèbres primitives ou les a déchirées,

la lumière, la nature angélique illuminée et l'intelligence de l'homme, qui suggère la connaturalité de l'intelligence et de la nature lumineuse.

Monde spirituel et nature angélique sont explicitement rapprochées, quand Grégoire évoque le monde angélique dans sa totalité :

« [...] c'est là le propre de la Bonté suprême, elle pense d'abord les puissances angéliques et célestes, et cette pensée était œuvre, accomplie par le Verbe et achevée par l'Esprit. Et ainsi furent créées les deuxièmes splendeurs, qui sont au service de la Première Splendeur – que l'on doit considérer comme des esprits intelligents, ou comme un feu en quelque sorte immatériel et incorporel, [...]. Ainsi et pour ces raisons le monde spirituel fut créé par Dieu, pour autant du moins que je puisse disserter sur ces questions, car mon discours est petit pour le poids de ces grandes choses »⁶⁴⁸.

Les anges constituent un monde intelligible, ils sont illuminés par la lumière divine, révélé dans un premier temps par Jésus-Christ et par le Saint Esprit. L'ange, en tant qu'être spirituel et immatériel, se situe au-delà du monde sensible, dans la proximité de Dieu, de qui il reçoit son être de lumière. Cependant, il ne faut pas leur attribuer une consubstantialité avec Dieu. L'ange est lumière, mais il est la deuxième lumière, émanation et participation de la première.

En revenant au 2^e *Discours théologique* (28) on voit que la transcendance de Dieu est affirmée même pour les anges⁶⁴⁹. C'est la différence entre Dieu et la créature qui est décisive. L'ange demeure un être créé par Dieu, et par conséquent est incapable de s'élever au même niveau que la lumière-source (Dieu) dont il n'est jamais que l'effusion. De plus, l'image de l'émanation est transformée par le dogme de la création qui signale l'opposition du sensible et de l'intelligible. Sur ce point, Grégoire utilise un langage négatif qui permet de mettre en évidence le rapport entre la créature et Dieu :

« Au contraire, exprimer Dieu, c'est impossible, à mon avis, et le comprendre, c'est plus impossible encore. [...] D'ailleurs, saisir par la pensée une telle réalité, c'est absolument impossible et irréalisable non seulement pour ceux qui croupissent dans l'indolence et qui s'inclinent vers la terre, mais même pour ceux qui ont le plus d'élévation et d'amour de Dieu ; de même aussi pour toute nature engendrée, c'est-à-dire ceux pour lesquels les ténèbres d'ici-bas et l'épaisseur de cette misérable chair interceptent la connaissance du vrai »⁶⁵⁰.

elle qui fut produite en premier dans la création visible, et celle qui éclaire la révolution circulaire des astres et le lumineux d'en haut, bref, le monde entier », cf. Id., *Discours* 40, 5, 1-21, p. 204-206.

⁶⁴⁸ GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 40, 10, p. 121-123.

⁶⁴⁹ Car tout être, même céleste, même supracéleste, bien qu'il soit beaucoup plus élevé que nous par sa nature et plus près de Dieu, est plus loin de Dieu et de sa compréhension parfaite qu'il n'est au-dessus de nous... », cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 28, 3, p. 107.

⁶⁵⁰ Id., *Discours* 28, 4, p. 109.

Cette approche négative du sensible permet de saisir précisément la singularité de la nature angélique, être créé, intelligible et illuminé, qui reçoit sans intermédiaire la lumière divine. Grégoire signale l'opposition entre l'ange qui est incorporel et l'homme. La condition sensible apparaît comme la cause de l'impossibilité de la connaissance du divin. L'ange au contraire, par sa nature incorporelle-intelligible, sans pouvoir avoir de Dieu une connaissance parfaite, le connaît sans médiation par une illumination directe.

Ces traits caractéristiques du monde angélique décrit par Grégoire de Nazianze se retrouvent dans l'angélogie du Pseudo-Denys qui nomme les anges « essences célestes »⁶⁵¹, « intelligences célestes »⁶⁵², « immatérielles hiérarchies »⁶⁵³ ou des « êtres à la fois intelligibles et intelligents »⁶⁵⁴. La relation entre Dieu et les anges y est mise en évidence par la source de toute lumière, Dieu, « Rayon théarchique »⁶⁵⁵, « don de lumière théarchique »⁶⁵⁶, qui éclaire, les anges, la 2^e lumière, « icônes du don de lumière immatérielle »⁶⁵⁷, effusion de la première lumière. Il semblerait ainsi que l'angélogie dionysienne doit beaucoup à la doctrine de la lumière spirituelle intelligible de Grégoire, bien plus qu'à une pensée platonicienne et néoplatonicienne.

4.2.2. Sources philosophiques : organisation hiérarchique du monde et « hiérarchie »

Selon les chercheurs⁶⁵⁸, la vision hiérarchique du monde dionysien s'inscrit dans une tradition de pensée désignée comme « vision alexandrine du monde ». Elle consiste dans une présentation graduelle des divers ordres de réalités à partir d'un premier principe dont ils

⁶⁵¹ CH, IV, 2, 180 A, p. 200, voir aussi CH, XIII, § 3, 301C, p. 229.

⁶⁵² CH, II, 3, 141 B.

⁶⁵³ CH, I, 121C, p. 186.

⁶⁵⁴ CH, II, 4, 141 C.

⁶⁵⁵ CH, I, 121C, p. 186.

⁶⁵⁶ CH, I, 2, 121 B.

⁶⁵⁷ CH, I, 3, 121 D.

⁶⁵⁸ Pour une exposition plus détaillée concernant les sources philosophiques et non-chrétiennes, voir : R. A. ARTHUR, *Pseudo-Dionysius as Polemicist : the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, coll. « Ashgate New Critical Thinking in Theology and Biblical Studies », Ashgate, 2008, p. 57-70. L'auteur signale parmi les sources non-chrétiennes les plus-proches de l'angélogie dionysienne le *Testament d'Adam* (angélogie juive) ; Idem, « Ps-Dionysius' Angelic Hierarchy and the *Chaldean Oracles* », *Studia Patristica*, n° 42 / 2006, p. 23-28 ; voir également R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 29.

procèdent tous par la médiation des ordres plus élevés. Cette conception particulière du monde est la mieux représentée chez le philosophe néoplatonicien, Proclus.

L'essentiel de sa doctrine est contenu dans la *Théologie platonicienne* et les *Eléments de théologie*. Il conserve la structure hiérarchique du monde développé par Plotin, chez qui le monde est fait de procession et de conversion à partir du Premier principe, *l'Un au-delà de l'être* de la *République* de Platon. Proclus, à la différence de Plotin, multiplie les niveaux intermédiaires entre l'Un et le monde sensible en intégrant dans la hiérarchie issue de la procession les dieux de la tradition hellénique. A cela il ajoute une démarche à la fois philosophique et théologique qui d'un côté, considère les dialogues de Platon comme des lieux théologiques, ou livres révélés, à partir desquels il fonde une théologie des attributs divins⁶⁵⁹. D'un autre côté, Proclus prend le *Parménide* de Platon comme cadre et principe d'intelligibilité de la matière théologique qu'il trouve dans le corpus platonicien⁶⁶⁰. L'univers est une grande hiérarchie, organisée de façon systématique, et qui permet le double mouvement de procession et de conversion. C'est par les voies de cette hiérarchie que toute chose vient à l'être, et que toute chose retourne à son principe. À cette configuration générale qu'on retrouve dans tout le néoplatonisme, Proclus joint une systématisation des intermédiaires, représentés par les degrés de la hiérarchie des dieux qu'il classe en trois ordres principaux :

- i) Le premier Dieu (l'Un et les hénades),
- ii) Les dieux transcendants (la triade des dieux intelligibles, la triade des dieux intelligibles-intellectifs, la triade des dieux intellectifs)
- iii) Les dieux du monde (la triade des dieux hypercosmiques, la triade des dieux encosmiques, la triade des âmes supérieures et la triade des êtres supérieures)⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ « C'est assurément dans tous les dialogues de Platon, pour ainsi dire, que la vérité des dieux se trouve répandue », PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I, 22-23, p. 23.

⁶⁶⁰ « [...] s'il faut absolument avoir sous les yeux dans un seul dialogue de Platon, la totalité et l'intégralité de la théologie, et aussi sa continuité qui correspond à la série numérique des dieux depuis le premier jusqu'au dernier [...] c'est le Parménide que vous désirez et vous avez dans l'esprit les pensées mystérieuses de ce dialogue-là... Pour le dire en bref, tous les principes de la science théologique apparaissent d'une manière parfaitement claire dans ce dialogue, on y trouve tous les mondes divins dans la continuité de leur venue à l'existence, et il ne contient rien d'autre que le chant de la génération des dieux et de tous ce qui existe, quel qu'il soit, à partir de la cause ineffable et inconnaissable de l'Univers », PROCLUS, *Théologie platonicienne*, I, 7, p. 31.

⁶⁶¹ Nous ne pouvons pas entrer dans les détails de cette vaste architecture cosmologique proclusienne. À voir le chapitre « 1.2.3. Proclus, théoricien de la théologie négative ».

C'est l'organisation triadique des hiérarchies dionysiennes⁶⁶² qui représente la plus grande proximité avec la tradition néoplatonicienne et notamment avec Proclus⁶⁶³. Le concept de hiérarchie est donc bien représenté avant le Pseudo-Denys. Mais quelle est l'originalité du Pseudo-Denys l'Aréopagite ?

4.2.3. Quelques remarques sur le mot *ἱεραρχία*

Selon le *TLG*, le mot *ἱεραρχία* a été utilisé pour la première fois par le Pseudo-Athanase d'Alexandrie dans *Sermo in annuntiationem deiparae* (Sermon sur l'Annonciation de la Mère de Dieu)⁶⁶⁴. Il s'agit de trois occurrences, mais il faut noter le caractère pseudoépigraphique de ces écrits. Dans les dictionnaires de grec classique le mot ne figure pas. De même, on ne le retrouve pas chez les philosophes néoplatoniciens. Ce qui, dans les traductions du corpus néoplatonicien, est traduit par « hiérarchie » correspond généralement aux notions de *diakosmêsis* ou de *diataxis*, ou à d'autres termes proches. C'est l'idée d'ordre, d'arrangement, de disposition, qui est le plus souvent rendue pas « hiérarchie ».

Le deuxième auteur mentionné par le *TLG* est le Pseudo-Denys. Ainsi le terme *ἱεραρχία* peut être considéré un néologisme dionysien grâce à la définition donnée dans *CH*, III, § 1, à l'emploi fréquent dans le *CD*, le Pseudo-Denys lui consacrant deux traités. Andrew Louth affirme à ce sujet, sans entrer dans les détails: "Denys uses various words for the ranks or orders, but one of them, hierarchy (Greek: hierarchia) is first found in Denys himself and seems to be his own coinage"⁶⁶⁵. Pourtant le patrologue Ivanka considère le mot « hiérarchie » comme un concept-clé de la pensée néoplatonicienne dont le Pseudo-Denys aurait transformé la signification première : « Mesure-t-on toujours suffisamment le rapport que ce concept de participation chez le Pseudo-Denys d'une part, et dans le néoplatonisme authentique d'autre part, entretient avec les concepts de *procession* (*πρόοδος*) et *hiérarchie*,

⁶⁶² Chez le Pseudo-Denys on distingue deux mondes : celui des intelligences spirituelles et celui des intelligences terrestres, la « hiérarchie céleste » et la « hiérarchie ecclésiastique ». Les deux mondes ont une division ternaire : trois hiérarchies célestes avec trois ordres chaque une (CH), trois sacrements, trois ordres ecclésiastiques supérieures et trois ordres inférieures (EH).

⁶⁶³ Selon R. Roques, pour ce qui est de la présentation triadique des ordres angéliques, le Pseudo-Denys s'inspire des néoplatoniciens : « Nous devons constater que son univers angélique trouve son parfait modèle dans le monde intelligible des néoplatoniciens postérieurs à Plotin, de Jamblique et de Proclus notamment », cf. ROQUES, « Introduction », dans *La Hiérarchie céleste*, SC 58, p. 64.

⁶⁶⁴ *CPG* 2268, *PG* 28, 940: 13, 18, 24.

⁶⁶⁵ A. LOUTH, *Denys the Areopagite*, p. 38.

si prépondérants dans le néo-platonisme qu'ils y constituent la fondation véritable et la justification du concept même de participation ? [...] La succession de ces degrés et de ces ordres, leur nécessaire connexion interne, de bas en haut ou de haut en bas, est la *hiérarchie*. Tel est le troisième et décisif concept du néo-platonisme »⁶⁶⁶.

Contrairement à Ivanka et tenant compte de l'emploi du mot dans la littérature grecque, nous considérons que la « hiérarchie » n'est pas une notion qui a été transmise par le néoplatonisme. Même si le concept de hiérarchie existe chez les néoplatoniciens, le terme même est une création dionysienne. Au lieu d'être un emprunt à la pensée néoplatonicienne, la notion de « hiérarchie » est au contraire la marque même de l'originalité du Pseudo-Denys. Le chapitre suivant analysera en détails la hiérarchie dionysienne.

4.3. Définition de la *ἱεραρχία* dionysienne

Les découvertes de certains parallélismes textuels entre les Pères Cappadociens, notamment Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, les *Constitutions Apostoliques* et le Pseudo-Denys nous autorisent à proposer une lecture théologique du corpus en commençant par la *Hiérarchie céleste*. Si les études du XX^e siècle ont attesté la dépendance doctrinale et littéraire du *CD* à l'égard du néoplatonisme athénien, notamment de Proclus⁶⁶⁷, peu d'études s'intéressent aux sources patristiques de la théologie dionysienne ou à la tradition exégétique biblique suivie par son auteur. Pour cette raison, dans ce qui suit, nous essayerons de privilégier les sources chrétiennes de la doctrine dionysienne.

Cette deuxième partie de la thèse, s'intéressant à la place de la théologie négative dans chaque traité, sera orientée vers une analyse détaillée des chapitres choisis sans suivre l'ordre du traité : le premier chapitre de la *CH* évoque le plan du chapitre présent et l'originalité de la pensée dionysienne, le 3^e chapitre expose la définition proprement-dite de la « hiérarchie » - néologisme dionysien, le 2^e chapitre présente le symbole dissemblable en tant que forme d'expression de la théologie « négative » et le 7^e chapitre constitue une *angélophanie liturgique*.

⁶⁶⁶ E. von IVANKA, « Le sens nouveau des mots *participation*, *procession* et *hiérarchie* », dans *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit de l'allemand par E. Kessler, révisé par R. Brague et J.-Y. Lacoste, PUF, Paris, 1990, p. 240-242.

⁶⁶⁷ Par cette lecture nous nous écartons du point de vue plus philosophique d'Y. de Andia et de R. Roques.

4.3.1. Présentation générale de la CH

La *Hiéarchie céleste*, structurée en 15 chapitres, est un véritable traité qui offre une vision systématique du monde céleste. Pour être plus exact, il s'agit d'une présentation de la description des anges dans la Bible⁶⁶⁸, le traité comptant 230 citations bibliques⁶⁶⁹. Après le prologue que nous analyserons, le Pseudo-Denys présente dans la partie introductive (les chapitres : II-VI) les images bibliques théophaniques, la définition de la hiérarchie et le rôle révélateur de l'ange. Dans la partie centrale (les chapitres : VII-IX) il expose les neuf ordres angéliques organisés en trois triades⁶⁷⁰ :

- i) Première triade : Séraphins, Chérubins, Trônes (ch. VII)
- ii) Deuxième triade : Dominations, Vertus, Puissance (ch. VIII)
- iii) Troisième triade : Principautés, Archange, Anges (ch. IX)

La première triade est la plus proche de la Théarchie étant composée de trois ordres : les séraphins, les chérubins et les trônes. Toutes les relations avec Dieu s'opèrent sans aucun intermédiaire⁶⁷¹. L'auteur insiste aussi sur la terminologie de chaque ordre angélique qui définit leur activité car « tous les noms attribués aux esprits célestes indiquent la propriété déiforme de chacun d'eux »⁶⁷². Ainsi, les Séraphins / Σεραφεῖμ signifient « ceux qui brûlent, ou ceux qui chauffent ». Selon le symbolisme du feu, les séraphins consomment toute impureté pour se conformer pleinement à Dieu⁶⁷³. Les Chérubins / Χερουβείμ, « masse de connaissance, ou effusion de sagesse »⁶⁷⁴, par leur pouvoir de connaître et par la contemplation s'approchent de Dieu. Enfin, les Trônes / Θρόνοι tirent leur nom de leur

⁶⁶⁸ Le Pseudo-Denys l'affirme à plusieurs reprises : « Ayant donc défini comme il convient, je crois, la nature de la hiérarchie elle-même, il nous faut célébrer maintenant la hiérarchie angélique et recevoir, d'un regard supra-mondain, la plus haute contemplation des saintes figures qu'en présentent les Dits [...] », cf. CH, IV, §1, 177B, p. 93. Voir aussi CH, I : 121A, 2, 136D, 137A et VI, 200C.

⁶⁶⁹ Selon P. ROEM, CH et le 2^e traité après DN concernant le nombre des citations bibliques (150 d'AT et 80 du NT), cf. *op. cit.*, p. 14.

⁶⁷⁰ « Dans leur totalité, la Parole désigne les essences célestes par neuf noms révélateurs : notre initiateur divin les divise en trois dispositions ternaires », PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, CH, VI, § 2, 200D, p. 104.

⁶⁷¹ « Ainsi donc la première hiérarchie des esprits célestes, hiérarchiquement initié par le Principe initiateur lui-même parce qu'elle tend immédiatement vers Lui », cf. CH, VII, §3, 209C, p. 116.

⁶⁷² CH, VII, §1, 205B, p. 105.

⁶⁷³ *Ibidem*, p. 105-106.

⁶⁷⁴ *Ibidem*, p. 106.

fonction qui est de recevoir Dieu et de lui servir, pour ainsi dire, de trône⁶⁷⁵. Cette dignité les situe, avec les séraphins et les chérubins, au sommet de la hiérarchie céleste.

La deuxième triade, composée de dominations, vertus et puissances, reçoit la lumière divine par l'intermédiaire de la première triade. La grande différence entre les triades de la *CH* c'est que la première communique directement avec Dieu, tandis que les deux autres n'entrent en rapport avec Lui que par la médiation de la 1^{ère} pour la 2^e hiérarchie, ou de la 2^e s'il s'agit de la 3^e. Les étymologies sont révélatrices des leurs fonctions. Ainsi, les dominations / Κυριότητες prennent le modèle et les qualités du « Principe de toute domination »⁶⁷⁶ et leur nom signifie élévation spirituelle. Les Vertus / Εξουσίες ou les Puissances / Δυνάμεις expriment le courage avec lequel ces essences poursuivent l'imitation de la Vertu suessentielle⁶⁷⁷, source de toute vertu⁶⁷⁸.

Enfin, la troisième triade qui comporte les principautés, les archanges et les anges, relie l'univers céleste à l'univers ecclésiastique. Cette triade « doit donc présenter les lumières théarchiques dans cet éclat très affaibli que pourra supporter le faible regard de nos intelligences »⁶⁷⁹. Au sujet de leurs fonctions, les Principautés / Αρχαί possèdent « une primauté et un pouvoir de commandement de forme divine »⁶⁸⁰ qu'ils manifestent aux ordres inférieurs. Les Archanges / Αρχάγγελοι sont présentés comme l'ordre intermédiaire entre les principautés et les anges. A ce titre, ils participent aux caractères des unes et des autres. Les Anges / Άγγελοι sont appelés « initiateurs » et transmettent à la hiérarchie ecclésiastique la purification, l'illumination et la perfection théarchiques et nous introduisent dans les mystères divins.

Le plus important détail à souligner est que le Pseudo-Denys a systématisé l'angéologie chrétienne en désignant à la fois le monde céleste et le monde terrestre par un terme nouveau, la « hiérarchie ».

⁶⁷⁵ CH, VII, §1, 205D, p. 108.

⁶⁷⁶ CH, VIII, §1, 237B, p. 120.

⁶⁷⁷ CH, VIII, §1, 240B.

⁶⁷⁸ « Puisque c'est avant tout la caractéristique du courage que Denys veut mettre en relief dans ce deuxième ordre, il semble préférable de traduire *dunameis* par Vertus (ou sens fort, le terme français *vertu* garde cette double signification de pouvoir physique et morale). », R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 143.

⁶⁷⁹ R. ROQUES, *Introd. CH*, p. 54.

⁶⁸⁰ CH, IX, §2, 257B, p. 130.

4.3.2. Analyse du Prologue de la CH

Avant de présenter en détail la définition de la « hiérarchie » exposée par le Pseudo-Denys dans le 3^e chapitre, je propose une lecture du prologue de la *Hiérarchie céleste*.

La *Hiérarchie céleste* commence ainsi :

(§1) Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων ». Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. Καὶ γὰρ « Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν » ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος.

(§2) Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν « τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον », δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχίκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαραδότους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱοί τε ἐσμὲν ἐποπτεύσωμεν καὶ τὴν ἀρχικὴν καὶ ὑπεράρχιον τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν, ἣ τὰς τῶν ἀγγέλων ἡμῖν ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις ἐκφαίνει μακαριωτάτας ἱεραρχίας, αὐλοῖς καὶ ἀτρεμέσι νοῶς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἀπλὴν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτίνα. Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκειᾶς ἐνικῆς ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθουμένη καὶ προϊοῦσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν⁶⁸¹.

« (§1) Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du **Père des lumières** » (Jacques 1, 17). Mais toute procession qui, sous la motion du Père, révèle Sa Lumière / illumine, lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, à titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit à l'unité et à la simplicité déifiante du **Père rassembleur**. Car tout est de Lui et pour Lui, (Rom. 11, 36)⁶⁸² comme dit la Sainte Parole.

(§2) C'est pourquoi, ayant invoqué Jésus, la Lumière du Père, celle qui est, *la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde*, (Jean 1, 9) *par quoi nous avons eu accès au Père*⁶⁸³ qui est la Lumière Primordiale / la Première Lumière, élevons nos regards autant que nous le pouvons, vers les illuminations des Dits très saints (Bible) que nous ont transmises nos pères, et dans la mesure de nos forces, initions-nous aux hiérarchies des esprits célestes, que nous ont symboliquement révélées ces Dits pour notre élévation – et, ayant accueilli du ferme regard immatériel de notre esprit le **don de lumière** fondamental et supra-fondamental venant du **Père théarchique**, qui nous révèle en symboles figurés les très bienheureuses hiérarchies angéliques, en retour élevons-nous à partir de ce don vers le rayon simple de la Lumière elle-même. Car Elle ne déchoit jamais de sa propre intériorité singulière, mais, lorsqu'elle se multiplie comme il

⁶⁸¹ CH, I. 1-2, 7,3 – 8,13, PTS 36.

⁶⁸² A cet endroit on pourra citer également 1 Co. 8, 6 : « Cependant pour nous il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes, et un seul Seigneur Jésus-Christ, par qui sont toutes choses et par qui nous sommes ». Je considère que ce texte biblique est plus suggestif pour le propos du Pseudo-Denys qui souligne dans le texte cité (CH, I, § 1, 121B) la manifestation de Dieu dans le monde par le Fils. Pourtant, l'éditeur G. Heil et le traducteur M. de Gandillac donnent une seule référence – Rom. 11, 36.

⁶⁸³ Nous lisons dans l'épître aux Ephésiens 2, 18 : « Car par lui (le Christ) nous avons les uns et les autres accès auprès du Père, dans un même Esprit ».

convient à sa bonté et s'avance pour assurer à ceux sur qui veille sa Providence une constitution qui les élève et les unifie, Elle demeure fermement au-dedans d'elle-même, s'étant fixé de façon stable dans une immobile même-té, et Elle élève à la mesure de leurs forces ceux qui regardent vers Elle comme il est permis de le faire, et les unifie selon son pouvoir unitif et simplifiant »⁶⁸⁴.

Nous avons cité intégralement les deux paragraphes du premier chapitre pour les raisons suivantes : d'abord le thème de la lumière, central dans la pensée dionysienne⁶⁸⁵, est d'origine biblique – nous y trouvons trois citations bibliques explicites⁶⁸⁶, et deuxièmement, la source de la Lumière est Dieu le Père qui se révèle et nous illumine par son Fils, Jésus-Christ. Ainsi, la lumière a un profond sens christologique. Ce sont les deux idées maîtresses de ces passages qui constituent le prologue de la *Hiérarchie céleste*.

Ensuite, la manifestation de Dieu dans le monde est perçue comme un don de Dieu, le schéma néoplatonicien πρόοδος - ἐπιστροφή devenant chez le Pseudo-Denys un don de lumière du Père rassembleur. Le créateur est le Père, la Première Lumière qui nous amène en retour à Lui par le Fils. Je note ici l'emploi du substantif προσαγωγή qui est employé 10 fois dans le *CD*⁶⁸⁷ : deux fois dans *CH*, sept fois dans *EH* et une fois dans *DN*. Dans notre texte, προσαγωγή désigne Jésus-Christ, la lumière du Père qui nous conduit à la Lumière première (Dieu). C'est important de remarquer que la divinisation ou le retour qui s'opère dans la hiérarchie est réalisée par le Père dans le Fils. La création, représentée par les hommes, est conduite à Dieu par le Fils. Ce retour à Dieu par le Fils se réalise explicitement dans la *Hiérarchie ecclésiastique* à travers les sacrements : le baptême (προσαγωγός désigne le parrain qui conduit le catéchumène au grand prêtre)⁶⁸⁸, l'Eucharistie, l'Onction et la

⁶⁸⁴ CH, 1, §§1-2, 120-121B, SC 58 bis, p. 70-72.

⁶⁸⁵ Pour plus de détails voir I. PERCZEL, « Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique », *Revue des Études Augustiniennes*, n° 45 / 1999, p. 79-120. L'auteur identifie la lumière présentée dans les introductions des hiérarchies et de DN au Jésus-Christ : « Le long "Prologue" des *Noms divins* correspondant à ceux de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*, ne se termine certes pas ici. Nous croyons cependant avoir confirmé, par les analyses ci-dessus, nos conclusions précédentes : La "triade" de Denys est en fait christologique, ou, autrement dit, le "Jésus" dionysien consiste en trois "hypostases" : le Verbe-unité-simplicité, l'intellect-donation-de-lumière et l'âme-manifestation-de-lumière-monade déiforme. Qui plus est, cette christologie est en même temps une épistémologie et une ontologie, comportant une doctrine de l'apocatastase, certes qualifiée, d'après laquelle toutes les distinctions des individualités, liées à l'état corporel, vont disparaître », p. 104.

⁶⁸⁶ L'apparat de l'édition critique du *CD* édité par G. HEIL, B.R. SUCHLA et A.M. RITTER mentionne plusieurs citations bibliques. Pour le 2^e § on trouve encore 2 citations bibliques : Rom. 5, 2 et Eph. 5, 18.

⁶⁸⁷ Voici les 10 occurrences : CH, 121A, 181A ; EH, 393B, 396D, 433A, 484D, 508AB, 509CD, 516AB ; DN, 649B, Cf. VAN DEN DAELE, *op.cit.*, p. 122.

⁶⁸⁸ « Lorsqu'un homme est enflammé par l'amour des réalités qui ne sont pas de ce monde et qu'il est animé du saint désir d'en recevoir sa part, il s'approche d'abord de l'un des initiés ; il le prie de le conduire au grand prêtre promettant une totale obéissance à tout ce qui lui sera prescrit ; il lui demande d'accepter la charge de son admission et de tout ce qui concerne sa vie future », EH, 2, II, § 2, 393B, p. 253.

consécration sacerdotale. Dans *DN* on revient à la Source de Lumière, *Celui qui est*, προσαγωγή évoquant la création de Dieu qui a en elle-même le pouvoir de retour à Lui⁶⁸⁹. Tout ce retour à Dieu est évoqué par un vocabulaire spécifique ayant comme racine le verbe ἀγω : συναγωγός (mettre ensemble), προσαγωγή (ressembler à), ἀναγωγικώς⁶⁹⁰ (trois occurrences), ἀναγωγή⁶⁹¹ (montée spirituelle du sensible vers les réalités divines). En fin de compte, la manifestation de Dieu dans le monde et le retour à Dieu ont un caractère christologique, l'Incarnation de Jésus-Christ étant l'évènement primordial qui rend possibles la création et la divinisation⁶⁹².

Dans *CH*, le mouvement est celui de la πρόοδος du Dieu créateur à la création, le « sommet » de cette descente étant l'Incarnation. Dans ce contexte, Istvan Perczel propose une autre traduction du prologue de la *Hiérarchie céleste* en accentuant l'emploi du participe du verbe « être » à côté de la citation biblique Jean 1,9 au 2^e paragraphe : Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν « τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον » (Il faut donc qu'ayant invoqué Jésus, la lumière paternelle, celle qui est, la véritable, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme)⁶⁹³. En analysant deux manuscrits du *CD* (*Ms. Metochii* 642 et *Ms.* 2636) et la version syriaque de Serge de Reshaina (« Invoquons donc Jésus qui est la lumière paternelle et l'Être »)⁶⁹⁴, il observe que l'insertion de τὸ ὄν⁶⁹⁵ et de l'expression lumière paternelle (τὸ πατρικὸν φῶς) dans la citation biblique Jean 1, 9, n'est pas sans raison, mais sert à accentuer l'aspect christologique de la lumière paternelle qui se manifeste. Nous partageons le point de vue d'I. Perczel en ajoutant que son intuition est renforcée par l'article christologique du Symbole de Nicée qui

⁶⁸⁹ « Par exemple, puisque Dieu qui est de façon suessentielle *Celui qui est* fait don de l'être aux étants [...] de produire d'une manière unitaire toutes choses (τῆ ἐνιαίᾳ τῶν ὄλων προαγωγῇ) et de répandre hors de lui, sans être diminué, ses inépuisables communications », *DN*, II, §11, 649B, *SC* 578, p. 405.

⁶⁹⁰ Selon LAMPE, le terme est utilisé par le Pseudo-Denys et Grégoire de Nazianze, cf. *A patristic greek lexicon*, col. 101.

⁶⁹¹ Le mot est employé dans la plupart des sens chez le Pseudo-Denys : spirituel (montée de l'âme) et sens anagogique de l'Écriture, cf. LAMPE, col. 100.

⁶⁹² Ce point sera développé lorsque nous présenterons les Épîtres (chapitre 6).

⁶⁹³ I. PERCZEL, *art. cit.*, p. 80.

⁶⁹⁴ Pour plus de détails, voir la note 8 dans I. PERCZEL, « Une théologie de la lumière », p. 83.

⁶⁹⁵ On retrouve le même procédé dans la première Épître, 1065A, 156, 6-7, *PTS* 36 : « ὅτι λαθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος ». Voici la traduction française : « [...] à qui possède la lumière positive et la connaissance positive, l'inconnaissance divine demeure secrète » (trad. M. de GANDILLAC, p. 327). Et voici la traduction proposée par I. PERCZEL : « [...] l'ignorance selon Dieu, ainsi que son obscurité transcendante, échappent à ceux qui possèdent la lumière qui est et la connaissance des êtres », cf. note 7 dans l'*art. cit.*, p. 83.

défini le Fils « lumière (issue) de lumière ». Néanmoins, la visée de ce chapitre étant la présentation de la hiérarchie céleste dionysienne, nous ne détaillerons pas ici ce point.

En revenant au 2^e paragraphe, on remarque que ce n'est pas uniquement le Fils de Dieu qui nous illumine, qui nous transmet la lumière et nous unifie à Dieu, mais également les anges représentés dans la Bible par les différents symboles. Les hiérarchies angéliques indiquent la révélation de Dieu, source de lumière par le Fils, le « rayon théarchique » :

Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι **τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα** μὴ **τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς** περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς **προνοίᾳ πατρικῇ** συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην⁶⁹⁶.

« Et il est, en effet, impossible que **le rayon théarchique** nous illumine autrement que s'il se dissimule, pour notre élévation, **sous la bigarrure des voiles sacrés** et qu'une **Providence paternelle** l'accommode aux convenances propres de notre nature »⁶⁹⁷.

En tenant compte du sens christologique du prologue, on considère que l'expression « rayon théarchique » désigne également Jésus-Christ, la lumière du Père. Ce passage montre que l'exégèse des symboles, ici les voiles sacrés, à travers lesquels les anges sont décrits par la Bible, exprime une partie du chemin de retour ou un premier degré de la montée vers Dieu. Les anges, êtres intelligibles, sont représentés à l'aide des images bibliques sensibles appelées par le Pseudo-Denys images dissemblables. Ces aspects seront développés dans le chapitre qui tachera de démontrer que le symbole dissemblable est une forme d'expression de la théologie dite négative.

La partie finale du 1^{er} chapitre de la *CH* semble présenter à première vue uniquement le rapport existant entre les deux hiérarchies (céleste et terrestre). Néanmoins, certaines allusions et mots-clés nous révèlent un texte très suggestif pour notre propos :

Διὸ καὶ τὴν ὀσιωτάτην **ἡμῶν ἱεραρχίαν** ἢ τελετάρχης ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας αὐλοὺς ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις, ἐπεὶ μηδὲ δυνατὸν ἐστὶ τῷ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὐλὸν ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρῆσαιτο τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς αὐλοῦ φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὑλικά φῶτα καὶ τῆς κατὰ νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱερὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ τεταγμένης ἕξεως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμῆσεων τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας **τὴν τῆς θειοτάτης εὐχαριστίας** μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρανίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολικῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἕνεκα **τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως** ἢ φιλάνθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλειτουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ πρὸς

⁶⁹⁶ CH. I, 2, 8, 10-13, *PTS* 36.

⁶⁹⁷ CH, I, 2, 121B, *SC* 58 bis, p. 72.

δύναμιν ἡμῶν ἀφομοιώσει τῆς θεοειδοῦς αὐτῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερουρανίους ἀνεγράψατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ κάκ τῶν ἱεροπλάστων συμβόλων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρότητας⁶⁹⁸.

« C'est pourquoi, en ce qui concerne aussi **notre très sainte hiérarchie**, le Principe initiateur qui institua les rites sacrés – l'ayant jugée digne d'imiter de façon supramondaine les hiérarchies célestes et ayant présenté les dites hiérarchies immatérielles sous une bigarrure de figures immatériels et de compositions aptes à leur donner forme – nous a livré cette tradition afin que, dans la mesure où nous leurs sommes proportionnées, nous soyons, à partir de ces très saintes fictions, élevés aux élévations et assimilations simples sans figure car notre esprit ne saurait se hausser à cette imitation et contemplation immatérielle des hiérarchies célestes à moins d'y être conduit par des images matérielles convenant à sa nature, en sorte qu'il considère les beautés apparentes comme des copies de la beauté inapparente, les parfums sensibles comme des figures de la diffusion intelligible et les lumières matérielles comme des images du don de lumière immatérielle, en sorte que les détours dont usent les enseignements sacrés représentent pour lui la plénitude de contemplation selon l'esprit, l'ordre des dispositions d'ici-bas, l'habitus adapté aux réalités divines et ordonnés, la réception de **la très sainte Eucharistie** la participation à Jésus, de façon qu'il sache que tous les autres dons, transmis aux essences célestes sur un mode supra-mondain, nous ont été livrés, à nous, en forme de symboles. Ainsi – lorsque, en vue de cette **déification proportionnée à nos aptitudes**, le Principe initiateur, dans son amour pour les hommes, tout à la fois nous a révélé les hiérarchies célestes et a institué notre propre hiérarchie, pour qu'elle participât au même sacerdoce qu'elles par son assimilation, selon les moyens humains, à leur saint ministère déiforme – c'est par des images sensibles qu'Il a présenté les esprits supra-célestes, dans les compositions sacrées que nous offrent les Dits (la Bible), **afin de nous élever, par l'entremise des sensibles, jusqu'aux intelligibles et, à partir des symboles qui figurent le sacré**, jusqu'aux simples cimes des hiérarchies célestes »⁶⁹⁹.

Quatre expressions retiendront notre attention : notre hiérarchie (la hiérarchie ecclésiastique), le symbole anagogique (théophanique), la présence du Christ dans l'Eucharistie et l'analogie. Quel est le lien entre l'angéologie dionysienne et ces termes centraux évoqués plus haut ?

Pour Alexander Golitzin, ce texte se présente comme une liturgie. Les cierges (la lumière), l'encens (le parfum), les lectures bibliques, le clergé, les saints sacrements (l'Eucharistie) seraient les images visibles de la Liturgie céleste des anges, qui exprime une sorte d'incarnation – de présence de Dieu dans l'Eucharistie. Le grand symbole c'est la liturgie qui réunit trois plans différents : la création et les créatures (les éléments visibles du rite, tels les cierges et l'encens), les Saintes Écritures et les saints sacrements⁷⁰⁰. Nous

⁶⁹⁸ CH, I, 3, 8,14 - 9,15, PTS 36.

⁶⁹⁹ CH, I, §3, 121CD – 136D, SC 58 bis, p. 72-73.

⁷⁰⁰ “Dionysius is obviously talking about the liturgy, with its candles, incense, scripture readings, orders of clergy, and sacraments. The whole is a symbol, which for him means always a kind of incarnation, a “real presence” of God and heaven coming to us in and through the material forms and objects – bread and wine, oil and water – which we have received from the teachings of Christ and the traditions of the Apostles. This

rejoignons l'interprétation liturgique proposée par Golitzin en ajoutant que, selon ce texte, il existe une communion entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique, ce qui signifierait que les anges sont des exemples pour les hommes. Autrement dit, la hiérarchie céleste a un rôle paradigmatique pour la hiérarchie ecclésiastique. Le retour à Dieu ou la montée à Dieu se réalise par les intermédiaires, les hiérarchies (à travers les symboles ou les images sensibles) car la lumière s'est manifestée à partir du Père, par le Fils et par les anges jusqu'à notre hiérarchie. La nouveauté apportée par le Pseudo-Denys c'est que le retour à Dieu se réalise pour la hiérarchie ecclésiastique par l'Eucharistie, autrement dit par la Liturgie. Cela est possible grâce à l'amour de Dieu pour l'homme, φιλόανθρωπος, qui chez le Pseudo-Denys a le sens de l'Incarnation de Jésus-Christ. Du point de vue théologique, l'Incarnation rend possible le salut de l'homme et la Liturgie ou l'Eucharistie en est la voie : « Ainsi – lorsque, en vue de cette **déification proportionnée à nos aptitudes (ἀναλόγου θεώσεως)**, le Principe initiateur, dans son amour pour les hommes, tout à la fois nous a révélé les hiérarchies célestes et a institué notre propre hiérarchie, pour qu'elle participât au même sacerdoce qu'elles par son assimilation, selon les moyens humains, à leur saint ministère déiforme »⁷⁰¹. Le mot συλλειτουργός formé du préfixe συν- et la racine λειτουργός⁷⁰² exprime cette communion entre les anges et les hommes dans un contexte liturgique. Ils célèbrent ensemble car ils sont des co-ministres. Le dernier sous-chapitre sera dédié au rôle paradigmatique de l'ange et à l'angélophanie liturgique.

Pour ce qui est du symbole anagogique (nous l'avons déjà démontré dans le chapitre sur le développement théologique du symbole dionysien) l'acte de la symbolisation et l'anagogie sont les deux formes d'expression complémentaires de la révélation qui est à la fois descendante et ascendante : descendante parce que Dieu se révèle dans la Bible d'une manière appropriée aux hommes, sous le voile des symboles matériels, et ascendante car les hommes remontent à Dieu par l'enlèvement du voile des symboles sensibles qui enveloppent Dieu. On rajoute que le symbole dionysien a un sens théophanique et mystagogique car il

symbol, which is the liturgy, unites three distinct levels: the visible and material elements of our worship, the invisible and spiritual (or “intelligible”, νοητός) world of the angelic liturgy about the throne of God, and the inner world of the believer's soul or intellect (νοῦς). The first two together, that is, the Church's worship as a reflection of and participation in the worship of heaven, is a very old idea, perhaps even, as I noted above, reflected in the Apocalypse of John. It is in the third level, in the coordination between the interior hierarchy of the soul and the liturgy, that Dionysius offers us his apparently “novel” contribution”, cf. A. GOLITZIN, *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Cistercian Studies Series, 2014, p. 16-17.

⁷⁰¹ CH, I, §3, 136D, p. 73.

⁷⁰² Λειτουργός dans un sens religieux signifie ministre, célébrant des offices religieux, cf. H.G. LIDDELL & R. SCOTT, *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, col. 1037.

exprime à la fois la manifestation de Dieu dans le monde mais aussi le retour à Dieu par la liturgie, car l'ascension dont il est question dans le 3^e paragraphe du prologue a un profond sens liturgique.

Enfin, le mot ἀναλογία est employé trois fois et désigne la capacité de chaque être à participer à la révélation divine. Il est employé 26 fois dans le *CD*, 20 fois dans les hiérarchies et 6 fois dans *DN*⁷⁰³. Vladimir Lossky entend par ἀναλογία un certain rapport réel des effets à leur cause, des êtres créés à Dieu, qui est la participation. Sa signification est double : il désigne le rapport des créatures à Dieu (amour et désir de l'union avec Dieu) et le rapport de Dieu aux êtres créés⁷⁰⁴. Ainsi, parmi les trois occurrences dans le prologue de *CH*, les deux premiers emplois du mot ἀναλογία expriment la capacité de chaque être de participer et de recevoir la manifestation divine, tandis que le 3^e se réfère au retour à Dieu, à la déification rendue possible, selon notre pouvoir de participation, par l'Incarnation. Il faut mentionner que les deux hiérarchies sont dans un rapport d'analogie. René Roques exprime ainsi l'unité de l'univers hiérarchique dionysien :

« L'univers hiérarchique est exclusivement celui du sacré et du consacré, que constituent, d'une part et de manière purement spirituelle (ou intelligible), les ordres angéliques, d'autre part et de manière à la fois spirituelle et sensible, les ordres de la hiérarchie humaine. De la hiérarchie terrestre à la hiérarchie céleste, il y a donc le seuil qui sépare l'intelligence incarnée de l'intelligence pure, mais il y a aussi une véritable continuité, puisque c'est par la hiérarchie supérieure que l'inférieure reçoit les révélations divinisatrices qui font d'elle une réalité. Bien que, selon des modalités et à des degrés divers, ces deux mondes possèdent en commun la même empreinte divine ils ne cessent de communiquer entre eux. L'idéal de la hiérarchie terrestre est de réaliser une image aussi parfaite que possible de la hiérarchie céleste »⁷⁰⁵.

Cette continuité est rendue possible par l'ἀναλογία. Premièrement, *EH* est l'image ou la version sensible de la *CH*. Par exemple les rapports et les ordres qui composent *CH* sont reproduits dans *EH*. Aux trois triades angéliques correspondent l'organisation ternaire de la hiérarchie terrestre : les sacrements d'initiation, les trois ordres ecclésiastiques supérieurs (ceux qui initient : évêques, prêtres, ministres / λειτουργοί) et les trois ordres

⁷⁰³ Cf. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain, 1941, p. 19.

⁷⁰⁴ « Le caractère double de la causalité implique une réciprocité : la manifestation des causes invisibles exigeant la participation ou imitation de la part des effets. Cela suppose une certaine liberté des êtres créés, qui pourraient participer aux vertus créatrices en une mesure plus ou moins grande », cf. V. LOSSKY, « La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge*, n° 4, 1930, p. 289.

⁷⁰⁵ R. ROQUES, « Introduction », dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, SC 58bis, p. 44-45.

inférieurs (ceux qui sont initiés : les moines, le peuple fidèle et les purifiés)⁷⁰⁶. Deuxièmement, comme nous l'avons déjà souligné, il y a communion entre les deux hiérarchies, qui se traduit par une dynamique au sein de la hiérarchie, par l'exégèse des symboles anagogiques (bibliques et sacramentaires) pour notre hiérarchie. Toute la μίμησις de la CH par les images immatérielles dont il est question au 3^e paragraphe du premier chapitre est plutôt une représentation et non pas une simple imitation⁷⁰⁷. Il s'agit donc d'un rapport mimétique - de « représentation » d'une hiérarchie à l'autre selon la proportion et la capacité de participation de la hiérarchie terrestre (sensible) à celle céleste (intelligible). C'est un rapport symbolique, les images ou les voiles par lesquels le divin est représenté étant des ressemblances en devenir. Finalement, l'ἀναλογία est strictement liée à la définition de la hiérarchie et à l'exégèse des symboles bibliques et sacramentaires⁷⁰⁸.

Tels seront les points développés dans ce chapitre sur le symbole biblique, forme d'expression de la théologie dite négative dans la *Hiérarchie céleste*.

4.3.3. Analyse du néologisme dionysien *ἱεραρχία* (CH III)

La définition proprement dite de la hiérarchie est exposée au début du troisième chapitre de la *Hiérarchie céleste* :

Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἑμὲ **τάξις ἱερὰ** καὶ **ἐπιστήμη** καὶ **ἐνέργεια** πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδιδομένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ **θεομίμητον**⁷⁰⁹ ἀναγομένη, τὸ δὲ θεοπρεπὲς κάλλος ὡς ἀπλοῦν ὡς ἀγαθὸν ὡς τελεταρχικὸν ἀμιγῆ μὲν ἐστὶ καθόλου πάσης ἀνομοιότητος, μεταδοτικὸν δὲ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ τοῦ οἰκείου φωτὸς καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ θειοτάτῃ κατὰ τὴν πρὸς ἑαυτὸ τῶν τελουμένων ἐναρμονίως ἀπαράλλακτον μόρφωσιν. (2) Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ **ἔνωσις** αὐτὸν ἔχουσα πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς μὲν ὄρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ **θεαρχικῆς ἀκτίνο**ς καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἴγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὐθις ἀφθόνως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλάμποντα κατὰ **τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς**⁷¹⁰.

⁷⁰⁶ Nous ne partageons pas l'avis de R. Roques qui mentionne uniquement les deux ordres ecclésiastiques et, par conséquent, une irrégularité dans la structure hiérarchique du monde dionysien, sans prendre en compte la triade des sacrements d'initiation (le Baptême, l'Eucharistie ou la Sainte Synaxe et l'Onction). À voir R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 175. Nous reviendrons sur cet aspect dans la 3^e partie de la thèse.

⁷⁰⁷ M. de Gandillac traduit μίμησις par imitation. Nous considérons que la traduction par « représentation » est plus adéquate dans le contexte donné.

⁷⁰⁸ Nous reviendrons sur ces aspects dans la 3^e partie de la thèse.

⁷⁰⁹ Le mot θεόμιμος est employé dans la Bible, l'Épître aux Ephésiens 5, 1 : *Oui, cherchez à imiter Dieu comme des enfants bien-aimés*.

⁷¹⁰ CH, III. 1-2, 17,3 – 18,6, PTS 36.

« La hiérarchie, selon moi, est un ordre sacré, une science, une activité s'assimilant, autant que possible, à la déiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu – et si la Beauté qui convient à Dieu, étant simple, bonne, principe de toute initiation, est entièrement pure de toute dissemblance, Elle fait participer chacun, selon sa valeur, à la lumière qui est en Elle et Elle le parfait dans une très divine initiation en façonnant harmonieusement les initiés à l'immuable ressemblance de propre forme. (2) Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et une union à Dieu, car c'est Dieu même qu'elle prend comme maître de toute science et de toute activité saintes et, ne quittant point du regard sa très divine beauté et recevant la marque de son empreinte autant qu'elle peut, elle fait aussi de ses propres sectateurs des images accomplies de Dieu, des miroirs parfaitement transparents et sans tache, aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie, et, saintement comblés de l'éclat dont il leur a été fait don, illuminateurs à leur tour, en toute générosité, des êtres qui viennent après eux, selon les prescriptions de la Théarchie »⁷¹¹.

D'abord quelques précisions d'ordre morphologique⁷¹². Le mot *ἱεραρχία* comporte deux parties : *ἱερός* et *ἀρχή*. On peut traduire littéralement par « principe sacré ». C'est à partir de la racine *ἱερός* / sacré que le Pseudo-Denys compose ce mot. Notons aussi la signification du mot *ἱερεύς*, proche de *ἱερός* qui désigne le prêtre. Le prêtre est celui qui accomplit les actes du sacré, le culte religieux. Par conséquent, il est la personne autorisée à sanctifier, celui qui peut rendre sacré. Cet autre terme très proche de *ἱεραρχία* est l'adjectif *ἱεραρχικός* qui renvoie à quelqu'un qui possède l'*ἀρχή*. Dans ce contexte *ἱεραρχικός* indique le pouvoir qui caractérise les prêtres, c'est-à-dire le principe du sacerdoce (prêtrise). Après une recherche sur l'emploi des mots *ἱεραρχία* et *ἱεραρχικός* dans le *CD* on constate 98 emplois du *ἱεραρχία*⁷¹³ et 83 occurrences du *ἱεραρχικός*⁷¹⁴. Le plus souvent ils sont utilisés dans la *EH*. En suivant leur fréquence de l'utilisation dans les hiérarchies et leurs significations on suggère que le néologisme dionysien *ἱεραρχία* signifie la source du sacré dans le sens d'une opération qui rend sacré.

La fin du passage met en relation *θεαρχία* et *ἱεραρχία* et il convient d'analyser un autre terme suggestif pour notre propos, la *θεαρχία* - « théarchie ». Il est employé 42 fois dans le *CD* et l'adjectif *θεαρχικός* 91 fois. De même que « hiérarchie », ce terme

⁷¹¹ CH, III, §§1-2, 164D - 165A, p. 87-89.

⁷¹² On est étonné de ne pas avoir de la part du traducteur une explication de la singularité du mot « hiérarchie » aussi bien dans le néoplatonisme que chez les Pères de l'Église. Maurice de Gandillac rappelle uniquement dans une brève note : « La définition de la hiérarchie n'est pas révélée mais se présente ici comme une vue personnelle de l'auteur », cf. note nr. 2, dans CH, III, SC 58 bis, p. 87.

⁷¹³ VAN DEN DAELE, *op. cit.*, nous trouvons 94 occurrences dans *CD* : 46 (CH), 47 (EH), 1 (DN), p. 80.

⁷¹⁴ VAN DEN DAELE, *op. cit.*, 83 occurrences dans *CD* : 11 (CH), 68 (EH), 3 (DN), 1 (Ép. 8), p. 80.

(« théarchie ») est surtout utilisé dans les hiérarchies⁷¹⁵. Les traducteurs du *CD* en français ont préféré ne pas traduire le mot et le garder en grec, en le rendant par « théarchie » et « théarchique », de même qu'on a conservé la transcription « hiérarchie ». En anglais, il est traduit par Deity et Godhead⁷¹⁶. Comme la « hiérarchie », il s'agit d'un terme composé de θεός et ἀρχή qui signifie principe divin, principe de Dieu ou principe de divinisation. Nos investigations nous permettent de dire qu'il est avant tout utilisé dans le *CD*⁷¹⁷, qu'il est pour ainsi dire un terme proprement dionysien. En général, le terme désigne la transcendance de Dieu, ou le mystère de la Trinité⁷¹⁸, mais nous trouvons aussi des sens spéciaux : l'unité de la Trinité, Verbe théarchique, Esprit théarchique, existence théarchique⁷¹⁹ et notamment « l'existence théarchique » (τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν)⁷²⁰.

Dans son étude *Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène*⁷²¹, I. Perczel propose une interprétation nouvelle de la θεαρχία dionysienne en comparant le texte du *DN*, II, 1, 636C avec un passage du *Traité des principes* (I, 2, 12-13) d'Origène⁷²². Voici le texte analysé :

« C'est en définissant et manifestant ce que peut bien être l'Existence théarchique (τὴν θεαρχικὴν ὑπαρξιν) entière que la *Bonté par excellence*⁷²³ a été célébrée par les Oracles. Et que peut-on, en effet, apprendre d'autre de la sainte théologie quand elle dit que la Théarchie (τὴν θεαρχίαν) déclare en se désignant elle-même : *Pourquoi m'interroges-tu sur le Bon ? (Mt 19, 17) Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul (Mc. 10, 18 ; Lc. 18, 19)*. [...] Et de fait, comme nous l'avons rappelé dans les *Esquisses théologiques*, si quelqu'un venait à dire que cette parole (du Christ) n'est pas dite de la Dèité toute entière, il blasphème et il a l'audace de déchirer, contre toute règle, l'Hénade superunifiée. Il faut donc dire qu'elle est à prendre de la Dèité toute entière ; car le Verbe, bon par nature, a dit lui-même : *Moi je suis bon (Mt. 20, 15)*, et l'un des prophètes inspirés célèbre *l'Esprit qui est bon (Ps. 142 [143] 10)* »⁷²⁴.

⁷¹⁵ Pour θεαρχία il y a 29 occurrences (14 CH et 15 EH) et pour l'adjectifs θεαρχικός 75 occurrences (28 CH et 47 EH), cf. VAN DEN DAELE, *op. cit.*, p. 73.

⁷¹⁶ C. E. ROLT, *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, Christian Classics Ethereal Library, London, 1920, p. 43.

⁷¹⁷ Après le Pseudo-Denys, selon TLG, θεαρχικός est employé 9 fois chez Jean Damascène, 3 fois dans la *Bibliothèque* de Photius et 4 fois dans le *Sermo in Annuntiationem Deiparae* du Pseudo-Athanase.

⁷¹⁸ Voir le 2^e chapitre des *Noms divins* qui est consacré à la théologie trinitaire et au mystère de l'unité divine.

⁷¹⁹ Pour une liste plus complète, voir la n. 2 d'Y. de ANDIA, dans *DN*, II, SC 578, p. 358.

⁷²⁰ *DN*, II, §1, 636C, SC 578, p. 359.

⁷²¹ I. PERCZEL, « Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène », dans *Origeniana septima. Origenes in den auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, W. A. Bienert, Leuven University Press, 1999, p. 675-710.

⁷²² ORIGÈNE, *Traité des principes*, t. I, SC 252, p. 140-142.

⁷²³ Perczel traduit ἡ αὐτοαγαθότης par Beauté en soi, cf. « Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène », p. 674.

⁷²⁴ *DN*, II, I, 636C - 637A, SC 578, p. 359-363.

Selon Perczel, les deux textes peuvent être mis en relation notamment par l'exégèse des mêmes versets bibliques. La seule différence est qu'Origène n'utilise pas le mot « théarchie » mais le « Sauveur divinisant » qui affirme : « Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul ». Pourtant, dans le texte de l'Évangile c'est le Christ qui parle, et non pas la Trinité ou l'essence divine. En analysant d'autres textes du *CD* qui emploient l'expression « théarchie » dans un sens immanent⁷²⁵, et en mettant en parallèle les résultats, Perczel identifie la « théarchie » dionysienne avec le Christ Sauveur d'Origène et le Christ de l'Évangile mentionné plus haut. En ce qui concerne le sens général de la théarchie il conclut : « La seule chose qui semble contredire cette interprétation (Théarchie = le Christ, principe de divinisation) est le fait que *θεαρχία* est présentée, partout dans le corpus, comme une « Trinité » (*EH*, I, 3, 373D), et même une *Trinité* en trois hypostases (*DN*, I, 4, 589D-592AB). Cependant cette contradiction n'est qu'apparente ; elle disparaît si nous ne disposons pas *à priori* que *Trinité*, chez Denys, doit nécessairement correspondre au dogme de la Sainte Trinité, tel qu'il a été défini par les grands conciles œcuméniques avant et après Denys⁷²⁶».

Cette identification de la *θεαρχία* avec le Sauveur, le Christ de l'Évangile (Mc. 10, 18 et Lc. 18, 19) rend-elle légitime la traduction proposée par Perczel : « Principe de divinisation » ? Il est difficile d'établir avec exactitude une doctrine trinitaire dionysienne et par conséquent il est délicat d'adopter cette traduction. On remarque pourtant la portée christologique pertinente qui a permis de mettre en valeur la comparaison des textes ; cet inflexionnement du sens fait écho au sens christologique du prologue de la *CH*⁷²⁷. De même, la Trinité ne doit pas être que synonyme de la Transcendance mais également source de révélation divine, manifestée par la création et par l'Incarnation de Jésus-Christ, en tant que rédempteur. Dans une interprétation théologique, la Trinité est source de déification, déification rendue possible par l'Incarnation. Ainsi, on considère que la lecture théologique du *DN*, II, 1, 636C peut mettre en lumière l'aspect christologique de la théarchie.

Ainsi, le témoignage concordant de tous les textes analysés (et nous y reviendrons encore dans la 3^e partie), y compris le prologue de la *CH*, met en évidence un rapport étroit

⁷²⁵ Voici la liste des citations : *EH*, I, 3, 373D-376A (Bonheur théarchique est le salut raisonnable), Ép. 2, 1068-1069A (Celui qui est au-delà de toute chose et au-delà de toute Théarchie – ce qui veut dire que la Théarchie n'est pas le dernier degré de la transcendance dionysienne), *EH*, V, 7, 508D (la théarchie purifiée d'abord les intelligences dans lesquels il descend), *EH*, VII, 1, 533A (les promesses de la Théarchie – la résurrection) cf. PERCZEL, *art. cit.*, p. 681-684.

⁷²⁶ *Ibidem*, p. 685.

⁷²⁷ Voir le chapitre « 4.3.2 : Analyse du prologue de la *CH* », p. 232-239.

entre le principe de la hiérarchie, le Christ Incarné, la hiérarchie, la théarchie et la théurgie. Mais ces identifications christologiques, ne sont-elles pas hasardeuses, à cause de l'obscurité de la christologie dionysienne – telle qu'elle est vue par les chercheurs ? Ces mots clés peuvent-ils contribuer à éclaircir de manière plus globale le sens des écrits dionysiens ?

En acceptant le sens christologique de ces termes, et en tenant compte du but de la hiérarchie dionysienne (la déification, ou l'union) nous affirmons que la hiérarchie (céleste et ecclésiastique) est le cadre dans lequel se manifeste Dieu Incarné et qu'au sein de la hiérarchie se réalise la communion entre l'activité divine et l'activité hiérarchique, c'est-à-dire les sacrements. Le sens fort de l'activité économique divine est christologique avant tout, parce que le principe de la hiérarchie, le Christ Incarné⁷²⁸, rend manifeste la puissance théarchique, la présence de Dieu dans l'opération divino-humaine, dans l'opération liturgique.

Mais il reste encore à préciser le sens de concepts proches de celui de la « hiérarchie ».

4.3.3.1. Ἱεραρχία et τάξις

La « hiérarchie », dit le Pseudo-Denys, « est un ordre sacré, une science, une activité / opération s'assimilant, autant que possible, à la déiformité (forme du divin) et une élévation analogique vers le Dieu imitable proportionnellement aux illuminations divines »⁷²⁹. Il convient encore de prendre en compte le fait que « hiérarchie » est un singulier collectif qui englobe les anges et les hommes.

Selon les textes analysés plus haut, la divinisation, qui est le but de la « hiérarchie », est opératoire selon un profond sens christologique et liturgique. Dans ce qui suit on présente brièvement les caractéristiques de la « hiérarchie » dionysienne en tant qu'ordre (τάξις), connaissance / science (ἐπιστήμη) et activité / énergie (ἐνέργεια). Dans cette présentation on va s'inspirer de la monographie de R. Roques, *l'Univers dionysien*, en y ajoutant nos réflexions.

⁷²⁸ Le texte le plus explicite sur l'Incarnation se trouve dans DN, I, § 4, 592AB : « [...] en l'une de ses Hypostases, elle (la Trinité) a partagé notre condition, appelant et élevant à elle la bassesse humaine à partir de laquelle ineffablement Jésus, de simple qu'il était, est devenu composé et lui, l'Éternel a pris une durée temporelle, et il est devenu intérieur à notre nature, conservant sans changement ni confusion le fondement de ses propriétés », p. 331-333.

⁷²⁹ CH, III, 1, 164 D, SC 58 bis, p. 87 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

Pour ce qui est de l'ordre, trois caractères constituent essentiellement l'ordre dionysien : il est objectif, intérieur et il vient de Dieu. La hiérarchie ne fonctionne pas avec des lois ordinaires mais avec des lois qui tiennent du domaine du sacré⁷³⁰. La partition triadique du monde chez les philosophes néoplatoniciens, dont le Pseudo-Denys s'inspire, est bien connue. Selon Roques, la notion dionysienne de hiérarchie en tant qu'ordre retient les cadres triadiques du néoplatonisme tardif, mais s'efforce de garder les idées chrétiennes de Transcendance, de création et de grâce⁷³¹. Il y a dans la *Hiérarchie céleste* un texte significatif qui évoque cette idée :

Κατὰ τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐταξίας λόγον ὑπερφυῶς ἢ πάσης εὐκοσμίας ὀρατῆς καὶ ἀοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οἰκειᾶς φωτοδοσίας λαμπρότητα πρωτοφανῶς ἐν πανολβίαις χύσεσι ταῖς ὑπερτάταις οὐσίαις ἀναφαίνει καὶ διὰ τούτων αἰ μετ' αὐτὰς οὐσίαι τῆς θείας ἀκτῖνος μετέχουσιν⁷³².

« Ainsi donc, selon la même raison qui préside à cette belle ordonnance naturelle, de façon merveilleuse, **le principe ordonnateur** de toute harmonie visible et invisible manifeste l'éclat de son propre don de lumière par l'apparition primordiale, dans des effusions bienheureuses, aux essences de l'ordre le plus haut, et, par leur entremise, les essences qui viennent ensuite ont part au rayonnement divin »⁷³³.

L'emploi du mot ταξιαρχία est révélateur dans ce sens. Ce « principe ordonnateur » exprime à la fois l'origine divine de l'ordre et la révélation de Dieu à travers les hiérarchies angéliques. Il y a un ordre dans la création et aussi à l'intérieur de la hiérarchie céleste, car la première triade des anges reçoit la lumière divine directement du « rayon théarchique » et la transmet à la 2^e triade qui à son tour la transmet à la 3^e. Mais l'ordre exprime aussi la providence divine. Dans ce contexte, les noms divins, qui font partie de la hiérarchie – le cadre de la révélation divine et également celui du salut – expliquent l'ordre de l'univers dionysien ainsi : « On célèbre donc aussi cette Justice divine comme salut universel parce

⁷³⁰ « Les termes propres qui conviennent à cette législation sainte sont *thesmos* et son dérivé *thesmothésia*. On sait que le substantif *thesmos* désignait d'abord chez les Grecs la loi divine ou naturelle, habituellement non écrite, par opposition à la loi humaine écrite. En adoptant ce terme Denys lui garde sa résonance sacrée, mais il l'infléchit dans le sens de sa propre théologie : c'est de la loi divine qu'il s'agit encore ; elle nous réfère à un ordre transcendant, que nous ne saurions atteindre seuls, ni mériter, et auquel nous accédons par pure grâce », cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 83-84.

⁷³¹ « À la Transcendance divine, elle raccorde les attributs positifs, dont l'avait dépossédée le néoplatonisme pour ne lui pas laisser qu'une unité superintelligible. La notion de création atténuée considérablement l'écart qui séparait les divers ordres de la réalité et leur donne en même temps un sens plus aigu de la seule transcendance qui mérite ce titre. Enfin, l'idée de grâce permettra de concevoir selon des modalités et avec une efficacité nouvelle, les rapports réciproques du Transcendant et des hiérarchies, rapports que le néoplatonisme avait semblé réduire à l'expansion et au retour nécessaires d'une dialectique purement logique », cf. *Ibidem*, p. 81.

⁷³² CX, XIII. 3, 45, 14 – 18, PTS 36.

⁷³³ CH, XIII, 3, 301C, SC 58 bis, p. 153.

qu'elle conserve et garde l'essence et l'ordre approprié à chacun »⁷³⁴. Ce passage nous conduit vers le 2^e mot clé qui définit l'ordre dionysien - ἀναλογία.

4.3.3.2 Ἱεραρχία et ἀναλογία

Il existe un lien intrinsèque entre τάξις et ἀναλογία car ce dernier concept exprime d'emblée la capacité de chaque être à participer et à recevoir la révélation divine et la participation au retour à Dieu, à la déification. Selon Lossky, l'ἀναλογία est « le pivot de toute hiérarchie, de tout ordre »⁷³⁵ : « en effet, si le Bien n'était pas présent d'une manière proportionnée à chacun, les êtres les plus divins et les plus vénérables occuperaient le même rang que les derniers⁷³⁶ ». De plus, les degrés de l'être et les différents ordres dans les hiérarchies relèvent des « analogies » de créatures⁷³⁷ et elles sont également des fins prédéterminées pour chaque ordre créé : « Car ce qui appartient en propre à la cause de tout et à la bonté omni-transcendante est d'appeler les êtres à entrer en communication avec elle dans la mesure particulière où chacun d'eux en est capable »⁷³⁸. Lossky conclut : « Elle (l'analogie) n'a pas acquis la netteté d'un terme. Sa signification est double : le même mot désigne à la fois le rapport des créatures à Dieu (amour et désir de déification) et le rapport de Dieu aux êtres créés (idées divines et théophanies) »⁷³⁹.

Ayant évoqué les théophanies, disons aussi que l'analogie nous renvoie au concept d'icône / image⁷⁴⁰ qui fait partie de la réflexion dionysienne sur la hiérarchie en tant que τάξις. Dans la définition même de la hiérarchie le Pseudo-Denys souligne son but :

« Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et une union à Dieu, [...] et, ne quittant point du regard sa très divine beauté et recevant la marque de son empreinte autant qu'elle peut, elle fait aussi de ses propres sectateurs **des**

⁷³⁴ DN, VIII, 9, 869D, SC 579, p. 93 (PTS 33, 206, 1 - 4). Le chapitre 5 consacré aux DN nous permettra de préciser encore cette réflexion.

⁷³⁵ V. LOSSKY, « La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littérature du Moyen Âge*, n° 4 / 1930, p. 292.

⁷³⁶ DN, IV, 20, 720A, p. 499 (PTS 33, 166, 30).

⁷³⁷ Pour plus de détails, voir CH, 3, 1, 164D, p. 87 (la définition même de la hiérarchie) et DN, IV, 20, 720A, p. 499.

⁷³⁸ CH, IV, 1, 177B, p. 93. Lossky traduit ainsi la partie finale : « dans la mesure où cela fut déterminé à chacun par sa propre analogie », cf. *art. cit.*, p. 93.

⁷³⁹ V. LOSSKY, *art. cit.*, p. 309.

⁷⁴⁰ Dans le passage choisi le Pseudo-Denys emploie le terme ἄγαλμα mais il utilise généralement le terme « eikôn ».

images accomplies de Dieu (ἀγάλματα θεῶν), des miroirs parfaitement transparents et sans tache, aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie »⁷⁴¹.

Pour résumer, la hiérarchie en tant qu'ordre exprime d'abord l'ordre divin qui organise le monde. Cette lecture cosmologique est développée surtout par Roques⁷⁴². Mais la hiérarchie en tant qu'ordre souligne également la providence divine et la révélation divine à travers les anges et la création. Ainsi, le concept d'image / icône, renvoie d'abord, au monde sensible et à tout ce qui est matériel dans la Bible et dans la hiérarchie, mais, comme dans le passage que nous venons de citer, ἄγαλμα renvoie aussi aux êtres qui constituent la hiérarchie. Les êtres créés sont des images divines, des « miroirs parfaitement transparents » qui reçoivent le rayon théarchique, identifié dans le prologue de la *CH*, avec le Christ, la lumière du Père théarchique. Selon l'exégèse théologique des Pères, le thème « selon l'image » de « Genèse 1, 26 (*Et Dieu dit : Faisons un homme selon notre image et selon notre ressemblance*) est le texte central de l'anthropologie et de la sotériologie. Dans le Nouveau Testament, ce verset se réfère au Christ, *l'image du Dieu invisible, le premier né de toute la création*⁷⁴³. Et le Pseudo-Denys s'y réfère implicitement dans les lignes que nous venons de citer. L'idée que nous souhaitons souligner est que les êtres créés s'unissent à Dieu au sein de la hiérarchie et que le concept d'icône / image suggère l'idée de la présence du divin dans l'image, y compris dans la hiérarchie. Sans pouvoir parler d'une théologie de l'icône chez le Pseudo-Denys, on peut parler de l'image sensible et de l'homme porteur d'une réalité supérieure-transcendante. Le caractère iconique de la hiérarchie nous conduit en fin de compte à l'interprétation de l'image et à sa connaissance. Nous arrivons ainsi au 2^e élément de la définition dionysienne de la hiérarchie – la connaissance ou la science hiérarchique.

4.3.3.3. Ἱεραρχία et ἐπιστήμη

La science ou la connaissance⁷⁴⁴ hiérarchique envisage la divinisation du point de vue de la connaissance qui en est indissociable. Il ne s'agit pas d'une connaissance ordinaire. Il ne faudra pas comprendre l'ἐπιστήμη dionysien dans le sens moderne du terme qui renvoie

⁷⁴¹ CH, III, 2, 165A, p. 89.

⁷⁴² Cf. R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 36-40.

⁷⁴³ Colossiens 1, 15.

⁷⁴⁴ R. Roques traduit ἐπιστήμη par « science ». Nous préférons le traduire par « savoir ».

à la connaissance scientifique. La véritable ἐπιστήμη porte sur Dieu et les réalités divines révélées. C'est pourquoi ce terme est très souvent accompagné d'un adjectif à signification sacrée ou d'une détermination équivalente⁷⁴⁵. Le savoir hiérarchique constitue un acte spécifique de l'intelligence purifiée⁷⁴⁶ et cette intelligence purifiée est d'abord celle des anges dans la *CH* puis celle des hommes passés par la conversion au Christ dans la *EH*. Lisons d'abord une réflexion de Roques :

« Et c'est pourquoi la science hiérarchique doit être conçue selon un mode éminent de relations personnelles entre un Dieu qui se révèle et des intelligences déiformes qui l'écoutent. Une telle connaissance n'est pas séparable de l'amour et c'est en effet l'amour de Dieu qui la rend possible et qui l'accomplit. Cet amour le fait se révéler lui-même aux intelligences humaines, d'abord par les *théologoi* de l'Ancien Testament, ensuite et surtout par le Verbe Incarné. En assumant notre nature, la deuxième personne divine s'est faite l'un de nous pour nous conduire tous ensemble à la science véritable et à la divinisation. Et c'est pourquoi Denys lui demande d'être son guide et son maître dans les exposés théologiques qu'il entreprend. Telles sont les conditions de la science dionysienne : elle vise la connaissance de la Trinité et c'est le Verbe incarné qui nous la révèle, en introduisant les intelligences créées dans le cycle d'amour qui part de Dieu et ramène tout à Lui »⁷⁴⁷.

Dans l'analyse de Roques, la science hiérarchique envisage l'aspect proprement gnoséologique de la divinisation. On ajoute que le savoir hiérarchique est profondément christologique et biblique dans la lecture proposée par Roques. Mais comment se réalise la connaissance au sein de la hiérarchie qui vise le retour à Dieu, la divinisation ? Voici ce que nous dit le Pseudo-Denys dans le 7^e chapitre de la *CH* :

Συνελὼν δὲ καὶ τοῦτο φαίην ἂν οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ κάθαρσις ἐστὶ καὶ **φοτισμὸς** καὶ τελείωσις ἢ **τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης** μετάληψις, ἀγνοίας μὲν οἷον ἀποκαθαίρουσα τῇ κατὰ τάξιν ἐνδιδομένη γνώσει τῶν τελειωτέρων μυσήσεων, **φοτίζουσα** δὲ αὐτῇ τῇ θεία γνώσει δι' ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον ἐποπτεύσασαν ὅσα νῦν **ἐκφαίνεται** διὰ τῆς ὑψηλοτέρας **ἐλλάμψεως**, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῶ **τῷ φωτὶ** τῇ καθ' ἕξιν **ἐπιστήμῃ τῶν φανωτάτων** μυσήσεων⁷⁴⁸.

« En bref il ne serait pas malséant de définir tout ensemble comme purification, comme illumination et comme initiation perfectrice cette participation qu'elle reçoit à la science théarchique, car c'est cette participation que la purifie en quelque façon de son ignorance par le savoir qu'elle lui confère, selon sa dignité, ses initiations les plus parfaites – c'est elle qui illumine par cette connaissance divine qui lui sert aussi à purifier celle qui n'avait pas encore accès aux secrets que l'illumination supérieure éclaire pour elle maintenant, – et c'est elle enfin qui l'initie parfaitement par cette lumière même à la science habituelle des plus brillantes illuminations »⁷⁴⁹.

⁷⁴⁵ Pour plus de détails, voir la note 3 de R. ROQUES, dans *L'Univers dionysien*, p. 121.

⁷⁴⁶ Cf. *CH*, III, 2, 165A, p. 91.

⁷⁴⁷ ROQUES, *op. cit.*, p. 125.

⁷⁴⁸ *CH*, VIII, 3, 30,22 – 31,5, *PTS* 36.

⁷⁴⁹ *CH*, VII, 3, 209CD, p. 116.

La nature des anges étant immatérielle et incorporelle, la connaissance des anges est aussi immatérielle, intelligible ou spirituelle. Elle est purement intérieure à l'être angélique, reçue en tant que don de Dieu par l'illumination divine. Il y a une unité profonde de l'intelligence qui connaît et l'objet connu et l'acte intellectuel par lequel il est connu⁷⁵⁰. Quant à la purification des êtres intelligibles, elle est présentée comme un progrès au sein de l'unité intelligible et également comme une participation plus intense à l'illumination divine. C'est pourquoi le thème de la lumière est lié à la notion de connaissance hiérarchique⁷⁵¹. Dans le contexte précis du passage cité, la lumière divine symbolise la connaissance divine qui apporte la connaissance aux êtres intelligibles (anges et hommes). Cette même lumière a aussi un rôle spirituel, parce qu'elle purifie, illumine et divinise⁷⁵².

Une deuxième raison pour laquelle on a cité ce passage de *CH*, qui présente les trois activités ou opérations de la première triade angélique, est de mettre en évidence les caractères communs, à l'ordre, à la connaissance et à l'activité hiérarchique. En tant que participation à la connaissance théarchique, la connaissance hiérarchique est à la fois purification, illumination et perfectionnement, et comme l'activité, les diverses intelligences y participent d'une manière inégale, en tenant compte de leur participation analogique par la médiation de l'ordre immédiatement supérieur⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Pour une présentation détaillée, voir ROQUES, « Introduction », dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, SC 58 bis, p. 72-76.

⁷⁵¹ Le thème de la lumière, central dans *CD*, est souvent connecté à la connaissance et à la gnose. Pour une analyse détaillée, voir la note 6 dans A. GOLITZIN, *Mystagogy. A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, p. 180.

⁷⁵² C'est un thème commun pour *CH* et *DN*. Dans ce dernier traité le Pseudo-Denys souligne le cheminement spirituel de l'âme qui monte vers la lumière divine : « Néanmoins le Bien n'est pas totalement incommunicable à aucun des étants, mais, ayant fermement fondé sur lui-même le rayon suressentiel, il apparaît par des illuminations proportionnées à chaque des étants, comme il convient à sa Bonté, et il oriente vers la contemplation, autant qu'elle est accessible, la communion et la ressemblance à lui-même, les intellects saints qui, autant qu'il est permis et comme il convient à leur sainteté, s'élancent vers lui », *DN*, I, 2, 589A, SC 578, p. 323 (*PTS* 33, 110, 11-17).

⁷⁵³ À ce sujet, Roques conclut : « Ainsi se dégage l'unité foncière de la doctrine dionysienne. Qu'il s'agisse de l'ordre, de l'activité ou de la science hiérarchique, des lois communes les régissent : tous trois sont pour fin la divinisation des intelligences par l'amour divin ; tous trois sont à la fois purification, illumination et union ; tous trois ont la double tâche d'unir Dieu aux intelligences à Dieu selon un double mais inséparable processus de transmission descendante et d'anagogie ; tous trois, enfin, constituent un même don de Dieu qui s'identifie avec la hiérarchie qu'ils composent », *L'Univers dionysien*, p. 120.

4.3.3.4. Ἱεραρχία et ἐνέργεια

La hiérarchie est en même temps une ἐνέργεια, c'est-à-dire une activité ou une opération (activité déterminée). Le traducteur, Maurice de Gandillac, n'utilise pas une traduction philosophique (ἐνέργεια – « acte » aristotélicien) qui serait trop technique, mais il rend ἐνέργεια par « activité ». Le terme est souvent rendu aussi par « opération », voire par « énergie ». Selon J.-Cl. Larchet, la notion d'énergie dionysienne a un arrière-fond patristique traditionnel et est mise en rapport avec la notion d'essence (être divin et être créé) et de puissance (δύναμις), comme « opération d'une puissance au sens d'une capacité ou d'une faculté appartenant à l'essence, mais cela n'est jamais explicité »⁷⁵⁴. Pour ce qui est de l'emploi de l'ἐνέργεια dans la *CH*, il affirme : « La notion d'énergie est utilisée aussi pour définir la hiérarchie céleste dans son ensemble en tant qu'elle se caractérise par son activité et pour désigner les différentes activités des différents ordres angéliques, corrélatives de leurs différentes essences et puissances »⁷⁵⁵. Nous regrettons de ne pas trouver dans le livre de Larchet une analyse du mot dans le contexte de la définition de la hiérarchie, le néologisme dionysien, et c'est dans ce sens que nous ajoutons les remarques qui suivent.

L'ἐνέργεια hiérarchique est caractérisée par trois aspects essentiels : la purification / κάθαρσις, l'illumination / φωτισμός et le perfectionnement / τελείωσις. Les trois activités de la hiérarchie se trouvent réalisées particulièrement dans la Théarchie et les divers ordres de la hiérarchie céleste, chacun selon son rang, participent à l'une de ces trois activités⁷⁵⁶ :

« Ainsi, puisque l'ordre hiérarchique implique que les uns soient purifiés et que les autres purifient, que les uns soient illuminés et que les autres illuminent, que les autres soient parfaits et que les autres accomplissent l'initiation parfaite, chacun imitera Dieu sur le mode qui convient à sa fonction »⁷⁵⁷.

Le troisième chapitre dans lequel le Pseudo-Denys expose la définition de la hiérarchie est consacré presque en entier à la question de ces trois aspects de l'activité hiérarchique : la purification, l'illumination et le perfectionnement. Il faudra souligner que

⁷⁵⁴ J. Cl. LARCHET, « Le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *La théologie des énergies divines. Des origines à Saint Jean Damascène*, Cerf, Paris, 2010, p. 289. Pour une analyse détaillée du ἐνέργεια dans le *Corpus* dionysien, voir le chapitre en entier, p. 289-329, et pour le sens du mot dans la théologie orthodoxe qui préfère le traduire par « énergie », voir V. LOSSKY, « Énergies créées », dans *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Aubier, 1944, (réédité au Cerf, 2005) p. 65-87.

⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 297.

⁷⁵⁶ « Et, de fait, l'étude concrète de chacune des hiérarchies confirme ce double sentiment. Denys ne cesse de répéter que tout, purification, illumination, perfection, vient de Dieu », ROQUES, *op. cit.*, p. 97.

⁷⁵⁷ *CH*, III, 2, 165BC, SC 58 bis, p. 90 (*PTS* 36, 27-33).

chaque ordre angélique porte en lui-même trois ordres et trois puissances qui en font un centre de purification, d'illumination et de perfection. Et cette loi s'applique aussi au sein de la hiérarchie ecclésiastique⁷⁵⁸, comme on le développera dans la dernière partie.

Contrairement à Larchet, Golitzin souligne l'aspect hiérarchique de l'ἐνέργεια. Ainsi, l'imitation de Dieu est synonyme de perfectionnement (τελείωσις) et d'union à Dieu ou de divinisation. En citant *DN*, I, 598D⁷⁵⁹, Golitzin considère que l'imitation de Dieu se réalise aussi bien pour les anges que pour les hommes par la participation aux énergies ou aux opérations divines au sein de la hiérarchie⁷⁶⁰. La participation aux énergies divines est possible par la philanthropie divine, autrement dit par l'énergie théandrique⁷⁶¹ qui définit l'Incarnation. En suivant et partageant le raisonnement de Golitzin, on pourrait dire que la hiérarchie combine les opérations divines avec les opérations des êtres créés – anges et hommes⁷⁶². La participation à Dieu se réalise par l'opération hiérarchique et notamment par ce triple aspect de l'énergie hiérarchique dionysienne. La même démarche se retrouve dans

⁷⁵⁸ Pour plus de détails, voir la note 3 du traducteur dans CH, III, 2, p 91.

⁷⁵⁹ « [...] comme d'une puissance unifiante, nous somme unifiés et, nos altérités divisées étant rassemblées d'une façon qui est au-dessus de ce monde, nous sommes amenés ensemble vers la monade déiforme et l'**unité qui a Dieu pour modèle (θεομίμητον ἔνωσιν)** DN, I, §4, 589D, SC 578, p. 331. Voici le texte grec : ὡς ἐνοποιοῦ δύναμει ἐνιζόμεθα καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ **θεομίμητον ἔνωσιν** (PTS 33, 112, 12-14).

⁷⁶⁰ Pour plus de détails, voir « The sacred *energeia*: Hierarchy as the process of conformity to Providence », dans *op. cit.*, p. 183-188. De même, D. BRADSHAW accentue le rôle important joué par ἐνέργεια dans la théologie dionysienne, notamment dans les deux hiérarchies (CH et EH). L'ἐνέργεια exprime la coopération des êtres créés avec Dieu, pour s'élever vers Lui (divinisation). À voir D. BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004, p. 180-182.

⁷⁶¹ « Bref, il [Jésus-Christ] ne fut, en effet, ni homme ni non-homme, mais tout ensemble Fils de l'homme et Surhomme, et c'est en toute vérité qu'il s'est fait homme selon un mode qui dépasse l'homme. Ajoutons qu'il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, à titre d'homme des opérations humaines, mais bien qu'à titre de Dieu fait homme il nous a fait participer à la merveille inouïe d'une opération théandrique », cf. Ép. IV, 1072C, p. 330.

⁷⁶² Un autre texte de la CH met en évidence cette idée : « En lui-même, chaque esprit, céleste et humain, possède des ordres et des pouvoirs premiers, médians et derniers, qui se manifestent, à la mesure de leurs forces, pour permettre les élévations propres qu'on a dites, correspondant aux illuminations hiérarchiques de chacun d'eux, et selon lesquelles chacun devient participant, autant qu'il lui est permis et qu'il le peut, à la Purification qui dépasse toute pureté, à la Lumière surabondante, à la Perfection qui précède toute initiation perfective. Car rien n'est parfait en soi, c'est-à-dire non privé de la perfection totale, sinon ce qui est véritablement parfait en soi et antérieur à toute perfection », cf. CH, X, 3, 373C. Et le texte en grec : « Προσθεῖν δ' ἂν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος οὐράνιος τε καὶ ἀνθρώπινος νοῦς ἰδικὰς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένας τῶν καθ' ἕκαστον ἱεραρχικῶν ἐλλάμψεων οἰκείας ἀναγωγὰς ἀναλόγως ἐκφαινομένας, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτὸν τε καὶ ἐφικτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους φωτός, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἔστι γὰρ οὐδὲν αὐτοτελὲς ἢ ἀπροσδεὲς καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ ὄντως αὐτοτελὲς καὶ προτέλειον », (PTS 36, 41, 1-6).

le 4^e chapitre du *DN* où sont énumérés les trois mouvements de l'âme (circulaire, en spirale et en ligne droite) correspondant aux triples opérations hiérarchiques⁷⁶³.

En conclusion, nous considérons que l'ἐνέργεια inscrit la hiérarchie dans une démarche opératoire-liturgique pour réaliser le but de la hiérarchie – l'union entre la créature et le Créateur. Il ne s'agit pas d'une simple structure hiérarchique de la création, ni d'une transmission ou médiation de la connaissance divine, mais de leur mise en acte. L'ange et la hiérarchie ne produisent aucune connaissance. Tout savoir divin vient de Dieu, il est transmis par la hiérarchie, d'abord par les ordres angéliques, et il est mis en œuvre par cette triple activité : purification – illumination – perfection. De ce point de vue la *CH* ne peut pas être considérée un traité cosmologique, mais elle est surtout un traité de théologie sacramentaire. Le dernier aspect de la hiérarchie qui récapitule les deux autres, c'est l'opération hiérarchique, qui met en œuvre le but de la hiérarchie – la déification. Dans ce sens la hiérarchie est surtout une disposition sacramentaire, opératoire, l'ordre dionysien est finalement opératoire par ces trois aspects – purification, illumination, perfection. Et l'accomplissement de cette disposition sacramentaire c'est la hiérarchie ecclésiastique, qui est une mystagogie, une participation réelle au divin. En conséquence, on peut lancer l'hypothèse selon laquelle la hiérarchie dionysienne est un « processus » liturgique-sacramentaire et non pas une structure cosmologique comme elle a été réceptionnée et interprétée notamment par les théologiens médiévaux. Nous reviendrons plus en détails sur l'aspect sacramentaire de la hiérarchie dionysienne dans la 3^e partie.

En revenant à l'angéologie dionysienne, on s'interroge sur l'activité hiérarchique de l'ange et sur la médiation angélique. Son principal rôle est de révéler Dieu, et de le faire sortir de sa transcendance, appelée « secret théarchique ». Dans l'introduction de la *CH*, le Pseudo-Denys affirme :

« Telles sont donc les essences qui, d'abord et de multiples manières, participent au divin et sont, d'abord et de multiples manières, révélatrices du secret théarchique et c'est

⁷⁶³ Voici le texte : « Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle entre de l'extérieur en elle-même, que l'involution conforme à l'Un de ses puissances intellectives, comme en un cercle, lui donne l'inerrance, la convertissant et la rassemblant d'abord de la multiplicité extérieure en elle-même, ensuite, une fois conforme à l'Un, l'unissant avec les puissances unies de façon unitaires, et alors la guidant vers le Beau et Bien qui est au-dessus de tous les étants, un et le même, sans commencement et sans fin. L'âme se meut en spirale dans la mesure où elle reçoit par l'illumination les connaissances divines, de la manière qui lui est appropriée, non pas intellectuellement et de façon unitaire, mais de façon rationnelle et discursive, et pour ainsi dire par des activités mêlées et transitives. Elle se meut enfin en ligne droite lorsque, au lieu d'entrer en elle-même et de se mouvoir d'un mouvement intellectuel et uni- car ceci, comme je l'ai dit, c'est le (mouvement) circulaire – sortant vers ce qui l'entoure, elle s'élève à partir des choses extérieures, comme d'espèces de symboles variés et multiples, vers les contemplations simples eu unies », cf. *DN*, IV, 9, 705AB, *SC* 578, p. 459 - 461 (*PTS* 33, 153, 12-154, 8).

pourquoi, de préférence à toutes les autres, on les a jugées dignes d'être appelées Anges, car c'est à elle d'abord que vient l'illumination théarchique et par elles que sont transmises jusqu'à nous **les révélations qui nous dépassent** (τὰς ὑπὲρ ἡμῶς ἐκφαντορίας) »⁷⁶⁴.

Le Pseudo-Denys insiste sur cette fonction révélatrice de l'ange qui représente en même temps la médiation entre la Théarchie et les êtres créés, les hommes. Jean-Luc Marion appelle cette fonction « médiation immédiate »⁷⁶⁵. La nature angélique est définie par la fusion de lumière, symbole de la connaissance de Dieu qu'elle transmet aux hommes. L'ange est l'être révélateur et médiateur par excellence, mais en même temps il est l'exemple par excellence dans la participation à Dieu et dans l'élévation spirituelle vers Lui, réalisé par l'ἐνέργεια hiérarchique.

Un passage du *DN* est capital pour comprendre le rôle de l'ange dans la théologie dionysienne :

Εἰ γὰρ ἐξαγγέλλει τὴν ἀγαθότητα τὴν θεϊαν ὁ ἀγαθοειδὴς ἄγγελος ἐκεῖνο ὄν κατὰ μέθεξιν δευτέρως, ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ ἀγγελλόμενον πρώτως, «εἰκῶν» ἐστὶ τοῦ θεοῦ ὁ ἄγγελος, φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός, «ἔσοπτρον» ἀκραιφνές, διειδέστατον, ἀλώβητον, ἄχραντον, «ἀκκληίδωτον», εἰσδεχόμενον ὅλην, εἰ θέμις εἰπεῖν, τὴν ὠραιότητα τῆς ἀγαθοτύπου θεοειδεῖας καὶ ἀμιγῶς ἀναλάμπον ἐν ἑαυτῷ, καθάπερ οἶον τέ ἐστι, τὴν ἀγαθότητα τῆς ἐν ἀδύτοις σιγῆς⁷⁶⁶.

« Car il est vrai que l'ange qui a la forme du Bien annonce la Bonté divine, étant par participation au second rang, cela même que, à titre de cause et en premier lieu, est la réalité annoncée, l'ange est **l'image de Dieu** (Sg. 7, 26, Col. 1,15) la manifestation de sa lumière invisible, **le miroir** (1 Cor. 13,12) pur, intact sans défaut, **sans tache** (Pr. 25, 12), qui reçoit toute entière, s'il est permis de le dire, la beauté de la forme divine portant l'empreinte du Bien et qui fait resplendir sans mélange en lui-même, autant que possible, la bonté du silence du Sanctuaire inaccessible »⁷⁶⁷.

Trois mots articulent l'existence purement intelligible de l'ange : εἰκῶν (image), εἴσοπτρον (miroir) et ἀκκληίδωτος (sans tache). En d'autres mots, l'ange est révélateur de la transcendance divine et le transmetteur de la connaissance divine au sein de la hiérarchie. Il

⁷⁶⁴ CH, IV, 2, 180B, SC 58bis, p. 95.

⁷⁶⁵ « Ce qu'il faut, à la fin, faire parvenir immédiatement en tout point de la hiérarchie, c'est la médiation elle-même. La médiation constitue le seul donné qui mérite l'immédiateté, parce qu'il la produit. Seule la médiation produit l'immédiateté ; abolie, elle laisserait le champ à la barbarie. La médiation n'offre aucun "contenu" qui fasse obstacle, ou défaut mais assure un acte, qui vise précisément à donner. L'immédiateté ne s'assure pas avec la simple transmission d'un quelque chose étiqueté "don", livré directement à quiconque en ferait la redoutable demande, mais par la médiation toujours recommencée, mémorialement répétée, du don donné et donateur, que chacun ne délivre à son prochain qu'en s'y livrant. Le regard baigne toujours dans le même jet et la même cascade, mais les vasques rejettent sans cesse leur débordement. Le même feu ne se perpétuerait pas de torche en torche s'il n'en transmettait l'embrasement qui, à chaque fois, ne suscite de rien un foyer. La hiérarchie permet une médiation immédiate. », J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, p. 216.

⁷⁶⁶ DN, IV, 22, 169, 20 – 170, 5, PTS 33.

⁷⁶⁷ DN, IV, 22, 724B, SC 578, p. 509.

s'agit d'une connaissance « sans tache » c'est-à-dire purifiée, et d'une création qui témoigne de son Créateur, l'univers dionysien étant théophanique. La transmission du savoir divin est la principale activité angélique. La continuité entre les deux hiérarchies se réalise sous le rapport des intelligences, l'intelligence angélique et l'intelligence humaine dans l'ἐνέργεια hiérarchique. Autrement dit, l'activité hiérarchique, comme l'activité de l'intelligence, comporte trois opérations essentielles, nécessairement liées les unes aux autres, et qui sont les trois aspects nécessaires de la divinisation. Notons aussi que les trois expressions citées sont des citations bibliques et que le mot εἰκὼν définit la doctrine dionysienne du symbole⁷⁶⁸. Si la connaissance angélique n'a pas un objet ou une substance, les anges étant des êtres purement spirituels qui louent Dieu dans les cieux⁷⁶⁹, la connaissance humaine opère avec des mots (langage théologique) et avec des symboles. Tandis que la connaissance angélique est exclusivement économique - opératoire⁷⁷⁰, la connaissance humaine est théologique (discours de Dieu) et économique. Dans ce sens, Dieu et les anges peuvent être représentés par des symboles. La théologie (θεολογία) pour le Pseudo-Denys c'est d'abord la Sainte Écriture et l'exégèse de tout symbole. On en revient donc à l'importance cruciale du symbole⁷⁷¹.

Le symbole dionysien a nécessairement une dimension herméneutique qui se retrouve tout au long du *Corpus* : l'interprétation des symboles scripturaires et sacramentaires dans les deux hiérarchies (*CH*, *EH* et *Ép. 9*) et l'exégèse des noms divins dans *DN*. L'homme découvre Dieu par les symboles, dont l'interprétation le rapproche de Lui. Cette pensée herméneutique déchiffre la transcendance divine qui se manifeste par la théophanie des symboles au sein de la hiérarchie.

En tenant compte de notre proposition de structure du *Corpus* dionysien, de l'objet de cette deuxième partie de la thèse – la place de la théologie négative dans le *CD* et de sa dimension herméneutique aux différents plans d'existences abordés par le Pseudo-Denys (le plan sensible, le plan intelligible et le plan mystique) – nous abordons maintenant la place de la théologie dite négative dans la *Hiérarchie céleste* et l'*Épître 9*.

⁷⁶⁸ À voir les 2 premiers chapitres de la 2^e partie de notre thèse : *Symbole dionysien*, p.152-185 et *Développement théologique du symbole*, p. 196-200.

⁷⁶⁹ À voir le chapitre VII et le chapitre XII de *CH*.

⁷⁷⁰ Le mot οἰκονομία apparaît 2 fois dans *CD* : *CH*, 181C et *EH*, 485A, cf. VAN DEN DAELE, *op. cit.*, p. 102. Le mot sera analysé dans la 3^e partie de la thèse.

⁷⁷¹ On rappelle avoir analysé en détails le symbole dionysien dans le chapitre 3 (Le symbole dionysien), p. 155-198.

4.4. Symbole dissemblable : lecture du CH, 2 et de l'Épître 9

Nous n'allons pas revenir sur la définition du symbole dionysien, ses particularités et son développement théologique, questions traitées en détails dans les deux premiers chapitres de cette 2^e partie. Nous rappelons uniquement que le Pseudo-Denys nous propose dans le *CD* une théorie du symbole et que le symbole est un mot clé de sa théologie. Au niveau du langage, la notion de symbole est utilisée en tant que terme polysémique pour parler autant du signe, de l'image / icône, du voile et du mystère (sacrement). Pour cette raison, dans ce chapitre j'utiliserai seulement le mot symbole.

4.4.1. Symbole biblique dans CH 2, §§1-2 et Épître 9, §1

L'univers dionysien est théophanique⁷⁷². Le symbole biblique représente une forme de manifestation de l'invisible tout en exprimant la tension continue entre l'invisible et le visible, entre Dieu et l'homme. Il définit le visible comme le lieu où se manifeste l'invisible : « Comme l'ont dit Paul et la vraie raison, l'œuvre cosmique de tout l'univers visible rend manifestes les mystères invisibles de Dieu »⁷⁷³. Le symbole biblique est la forme d'expression de la révélation divine qui donne la possibilité à l'homme de connaître Dieu : « car notre esprit ne saurait se hausser à cette imitation et contemplation immatérielle des hiérarchies célestes à moins d'y être conduit par des images matérielles convenant à sa nature »⁷⁷⁴. Mais il exprime en même temps l'incapacité de l'homme à se rapporter autrement à la transcendance divine et au monde intelligible (angélique) que de façon sensible / visible. Dans ce contexte le symbole biblique est très efficace, car il permet à l'homme de représenter et de se représenter Dieu et les anges.

En fin de compte l'expression « symbole biblique » est liée à la notion de la connaissance de Dieu et à l'Écriture⁷⁷⁵. Pour le Pseudo-Denys, toute connaissance vient de

⁷⁷² Cf. le prologue de la CH, 1, §§1-2, 120-121B, SC 58 bis, p. 70-72.

⁷⁷³ Ép. 9, §2, 1108B, p. 354. Dans l'Ép. 10 il revient sur cet aspect : « Il est bien vrai de dire que le visible est l'image où se reflète l'invisible, cf. Ép. 10, 1117B, p. 360

⁷⁷⁴ CH, I, §3, 121C, SC 58 bis, p. 72.

⁷⁷⁵ R. ROQUES propose une présentation générale du sens de la « théologie » chez le Pseudo-Denys. Le terme s'applique à l'Écriture Sainte, et les « *theologoi* » représente les auteurs de la Bible, cf. « Les "théologies" dionysiennes : notions, fonctions et implications », dans *Structures théologiques, de la gnose à Richard de*

Dieu, le « Père des lumières », et les transmetteurs de la lumière divine pour les hommes sont : Jésus-Christ (« la lumière du Père »), les anges, l'Écriture⁷⁷⁶ et la raison humaine accordée à l'enseignement de la source divine, tout en s'appuyant sur la prière⁷⁷⁷. Quant à la possibilité de l'homme de connaître Dieu et les anges, l'intelligence humaine opère avec des symboles bibliques qui constituent le langage employé par l'Écriture pour nous instruire sur Dieu et les êtres célestes.

Les représentations sensibles de Dieu et des anges dans l'Écriture par le langage symbolique, tel est l'objet du 2^e chapitre de la *Hiérarchie céleste* et de l'*Épître 9*. Il faut se rappeler que la *Hiérarchie céleste* propose une exégèse des ordres angéliques décrites pas la Sainte Écriture et que dans l'*Épître 9* le Pseudo-Denys énumère d'abord la variété des symboles bibliques par lesquels l'Écriture représente Dieu (§§1 et 2), puis analyse les expressions bibliques qui désignent la Sagesse divine (§§3-6). Ainsi, la notion de symbole biblique est explicitement traitée dans ces deux traités. De plus, l'*Épître 9* est considérée par les chercheurs comme un traité d'une « importance exceptionnelle dans l'histoire du symbolisme néoplatonicien, païen et chrétien ; aussi bien conserve-t-elle probablement une partie de la substance de la *Théologie symbolique*, traité perdu (plutôt que fictif) du Pseudo-

Saint-Victor, PUF, Paris, 1962, p. 135-150. Voir aussi P. ROEM, qui, tout en acceptant le point de vue de ROQUES, offre une interprétation plus développée. Il élargit le sens de *theologia* qui peut signifier aussi le message des Écritures et son interprétation : “While the term theology is in these cases synonymous with the scriptures, it can also carry a slightly different meaning. The Areopagite can also use the word theology to indicate the message or contents of the Bible, namely the scriptures as interpreted. The work entitled The Symbolic Theology, for example, is described as the interpretation of scriptural symbols [...]. The author seems to use theology to mean both a word by God and a word about God. These second use can mean a discourse about God in the Scriptures, such as Peter's confession's or John's revelation. But it also depends the way for a broader usage, such as the author's own words about God. All human discourse concerning God, however, is based upon, and an interpretation of the biblical God-word. Thus, in one text “our theological tradition” is not the Bible itself but its subsequent interpretation, for this tradition's leaders are said to follow the scriptures.”, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, p. 17-18.

⁷⁷⁶ « Ainsi donc, pour notre part, nous ne dirons rien de notre propre mouvement ; mais tout ce que, des spectacles angéliques, ont contemplé les saints porte-parole de Dieu, voilà ce que, l'ayant appris nous-même dans notre initiation, autant que nous en sommes capables, nous allons exposer. », cf. CH, VI, §1, 200C, p. 103.

⁷⁷⁷ La partie finale du 2^e chapitre de la CH est une prière qui nous introduit à la présentation du mystère théarchique : « Que le guide de ce discours soit, s'il m'est permis de l'appeler ainsi, mon Christ, inspirateur de toute révélation hiérarchique. Pour toi, mon enfant, selon la sainte prescription de notre propre tradition hiérarchique, écoute toi-même les saintes paroles avec le respect dû aux choses sacrées, devenant à ton tour un inspiré grâce à l'initiation aux réalités inspirées [...]. », cf. CH, II, 5, 145C, p. 86.

Denys, qu'elle cite à deux reprises, et à ce titre, recoupe-t-elle souvent le contenu de la *Hiérarchie céleste* »⁷⁷⁸.

Pour ce qui est de la *CH*, le traité est un commentaire détaillé des symboles bibliques concernant les anges : « Ainsi s'achève ce que j'avais à dire sur les saintes images (concernant les anges), incomplet certes s'il s'agissait de les révéler dans tout leur détail, mais suffisant, je crois, pour que nous n'ayons point la bassesse de nous attacher au caractère imagé des figures »⁷⁷⁹. Dans ce qui suit on propose une lecture détaillée du *CH* II, §§1-2 et de l'*Épître* 9, §1 pour découvrir les symboles utilisés par la Bible et leur finalité.

Dans ces passages le Pseudo-Denys attire d'abord notre attention sur le fait que, nécessairement, les anges sont représentés dans la Bible à travers les symboles sensibles. Voici le premier texte de la *CH* :

« C'est de la façon la plus simple, en effet que la Parole de Dieu a usé de très saintes fictions poétiques pour les appliquer aux esprits sans figure, ayant tenu compte, comme on l'a dit, du caractère de notre esprit, ayant pris soin de lui ménager une élévation appropriée à sa nature et ayant façonné pour lui les Écritures saintes destinées à cette élévation. Mais si – tout en trouvant bon d'admettre les saintes compositions puisque les réalités simples qu'elles représentent sont en elles-mêmes inconnues et échappent à notre égard – on juge cependant déraisonnables les images qu'appliquent les Dits (la Bible) aux esprits saints, et, pour ainsi parler, toute cette abrupte mise en scène des noms angéliques, et qu'on prétende que les porte-parole de Dieu auraient dû, lorsqu'ils ont décidé de corporaliser des êtres parfaitement incorporels, les figurer et les manifester par des imageries appropriées [...] au lieu d'appliquer à la simplicité des êtres célestes et déformés les multiples figures empruntées aux plus viles réalités terrestres »⁷⁸⁰.

Selon ce passage, on s'aperçoit que le symbole n'est pas séparable de la Révélation et de la Bible qui lui donne son sens. De plus il est lié à l'anagorie ou à l'élévation de l'intelligence humaine, qui seule permet de recevoir l'efficacité véritable du symbole. Il ne s'agit pas d'une opération exclusivement rationnelle mais également d'une activité spirituelle pour déchiffrer le sens intelligible vers lequel le symbole biblique matériel conduit. Pourtant, ces symboles sont appelés déraisonnables. Est-ce que la Bible, la Parole de Dieu, peut être absurde ? Qu'est-ce que cela signifie ? Le Pseudo-Denys, un vrai

⁷⁷⁸ Cf. J. PÉPIN, « IX. La théorie du symbolisme dans la tradition dionysienne. La *Hiérarchie céleste* de Denys et les *Expositiones* de Jean Scot », dans *La Tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987, p. 223.

⁷⁷⁹ *CH*, XV, 9, 340B, p. 191.

⁷⁸⁰ *CH*, II, §§1-2, 137BC, p. 74-75. La liste de toutes « réalités terrestres » est formée de tous les symboles bibliques sensibles qui font référence aux anges. Vu le propos de notre recherche nous ne pouvons pas toutes les mentionner, c'est pourquoi on renvoie au 2^e § 140CD, p. 76 et au 5^e § 145A, p. 84. Une partie des symboles bibliques dissemblables est analysée dans le 15^e chapitre, §2, 328D- § 9 340A, p. 166-190. On peut dire que la présentation hiérarchique du monde céleste de la *CH* est bordée par cette réflexion sur les symboles bibliques dissemblables traité dans le 2^e chapitre et dans le 15^e (le dernier).

théoricien du symbole, soulève par ce passage la question de l'interprétation du symbole biblique. Comment interpréter ces symboles déraisonnables ? D'abord ces symboles renvoient aux images anthropomorphiques (pour Dieu) et zoomorphiques⁷⁸¹ (pour les anges) présentées en détails dans le chapitre XV de la *CH*. On cite à titre d'exemple le 1^{er} chapitre du *DN*, dans lequel l'auteur énumère une liste des noms divins / symboles bibliques, qui nomment des parties du corps humain que les Écritures attribuent à Dieu :

« Ils [les théologiens] **célèbrent** ses yeux (Ps. 11, 4 ; 17, 2 ; 33, 18 ; 34, 15), ses oreilles (Ps. 12, 6 ; 34, 15 ; 102, 2), ses boucles de cheveux (Dan 7, 9), ses faces (Ex. 33, 23 ; Ps. 34, 16 ; 102, 2), ses mains (Ex. 33, 22 ; Job 10, 8 ; Ps. 44, 3 ; 75, 8 ; 89, 13 ; 145, 16 ; Ez. 6, 14 ; 8, 2), ses épaules (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses ailes (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses bras (Dt. 33, 17 ; 1 Sam. 30, 30 ; Job. 40, 9 ; Ps. 89, 13 ; 98, 1), et ses pieds (Gen. 3, 8 ; Ex. 24, 10 ; Ps. 45, 3). Ils lui fabriquent des couronnes (Is. 28, 5), et des trônes, des coupes (Mt. 26, 39, Mc. 9, 41) et des cratères (Pr. 9, 2) et ces autres attributs mystérieux dont nous parlerons, selon notre capacité, dans la *Théologie symbolique* »⁷⁸².

Ce texte montre à quel point le Pseudo-Denys se réfère à la Bible dans son discours et sur les images attribuées à Dieu. Notons aussi l'emploi du verbe ὑμνέω – célébrer, ce qui donne une dimension doxologique aux noms divins, y compris aux symboles bibliques. D'ailleurs *DN* compte 232 citations bibliques et la *CH* compte 230. La Bible est désignée par deux termes, les Écritures (τὰ λόγια) et la Parole de Dieu (θεολογία). Pour introduire une citation biblique directe ou indirecte, l'expression la plus utilisée est κατὰ τὰ λόγια⁷⁸³. Pour revenir à nos traités, la *CH* se présente comme une description par images des anges dans la Bible tandis que l'*Ép. 9* élucide les symboles bibliques qui conduisent à Dieu. Dans les deux traités on découvre l'intérêt de l'auteur de trouver une voie d'interprétation de la Bible en tant que guide qui nous dirige vers Dieu. Citons un dernier texte de l'*Épître 9* au sujet des symboles « absurdes » :

« Aussi bien avons-nous jugé nécessaire de t'exposer, pour toi et pour d'autres, dans la mesure de nos forces, toute la variété des symboles sacrés par lesquels l'Écriture représente Dieu. Car si on les considère du dehors, ils paraissent remplis d'une incroyable et fantasmagorique monstruosité. En ce qui concerne, par exemple, la

⁷⁸¹ « Mais comme j'ai, le semble-t-il, dans la mesure de mes moyens, suffisamment parlé de ces choses, il faut passer à l'exégèse sacrée des figures des bêtes sauvages qui symbolisent saintement les esprits célestes », cf. *CH*, VX, 7, 336C, p. 184. Dans les 15^e chapitre les anges sont représentés par des images anthropomorphiques (§2), ils sont des facultés humaines (§3), ils portent des vêtements (§4). En ce qui concerne les images zoomorphiques et leurs portées dans *CH*, XV, voir M. ADINOLFI, « Il simbolismo zoomorfo degli angeli in *De coelesti hierarchia* 15, 8 di Dionigi Areopagita », *Liber annus*, n° 53, 2003, p. 209-216. On trouve également une classification des symboles bibliques matériels et leur signification.

⁷⁸² *DN*, I, § 8, 597AB, *SC* 578, p. 355. Pour la liste complète des citations bibliques, voir la p. 354.

⁷⁸³ Selon les Écritures : *CH* : 2, 140B, 145C ; 3, 165B ; 7, 212C ; *EH* : 1, 376C ; 3, 440A, 441C ; 4, 481A ; 5, 512C ; 7, 557A, 561C, 561D, 564BC ; *DN* : 4, 700A, 725A ; 5, 816C ; 7, 872C ; *MT* : 1, 1000C ; *Ép.* : 8, 1088C, 1093BD. Pour l'emploi de la Bible dans le *CD* et son rôle, voir P. ROREM, *op.cit.*, p. 9-26.

génération suressentielle de Dieu, les Écritures nous représentent le ventre de Dieu engendrant Dieu de façon corporelle (Ps. 109, 3) et le Verbe même sortant comme un souffle d'air d'une poitrine humaine (Ps. 44, 1). Elles nous décrivent l'Esprit comme expiré par la bouche (Ps. 32, 6). Elles parlent du sein divin qui engendre le Fils de Dieu, nous le représentant sous forme corporelle par des images physiques. Elles usent d'images telles que celles d'arbres, de bourgeons, de fleurs, de racines, ou encore de fontaines d'eaux jaillissantes, de sources lumineuses aux éclatants rayonnements, et toutes ces autres allégories par lesquelles l'Écriture révèle les mystères du Dieu suressentiel »⁷⁸⁴.

Ce texte, comme celui de la *CH*, annonce également une dialectique du symbole biblique dionysien qui à la fois est une forme d'expression de la Révélation divine et inadéquat pour exprimer la transcendance divine et toute autre réalité intelligible supérieure à la réalité sensible, et c'est cela qui introduit à la nécessité d'une « théologie négative ». Dans ce qui suit il faudra justifier ces symboles. Pourquoi la Bible utilise-t-elle des symboles déraisonnables (ἀπεικός) ? On retrouve sous-entendue la même question de l'efficacité du symbole biblique et surtout de son interprétation. Dans le sous-chapitre suivant nous tacherons de répondre à ces questions.

4.4.2. *Symbole semblable et symbole dissemblable : lecture de la CH, II, 3 et Ép. 9 comme expressions de la « théologie négative »*

Le 3^e paragraphe du 2^e chapitre de la *CH* et le 1^{er} de l'*Épître 9* exposent deux formes d'expression de la révélation divine et deux traditions d'interprétation de l'Écriture. Commençons avec le passage de la *CH* :

Εἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσοιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχροῦ μορφώματα ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀγιωτάταις διακοσμῆσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος : ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προΐων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικός καὶ ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος. Ἀμέλει καὶ τὴν σεβασμίαν τῆς ὑπερουσίου θεαρχίας μακαριότητα τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἰ μυστικαὶ παραδόσεις ποτὲ μὲν ὡς λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑμνοῦσι, τὴν θεοπρεπῆ λογιότητα καὶ σοφίαν αὐτῆς δηλοῦσαι καὶ ὄντως οὕσαν ὑπαρξιν καὶ τῆς τῶν ὄντων ὑπάρξεως αἰτίαν ἀληθινήν, καὶ ὡς φῶς αὐτὴν ἀναπλάττουσι καὶ ζωὴν ἀποκαλοῦσι, τῶν τοιούτων ἱερῶν ἀναπλασμάτων σεμνοτέρων μὲν ὄντων καὶ τῶν προσύλων μορφώσεων ὑπερκεῖσθαι πως δοκοῦντων, ἀποδεόντων δὲ καὶ οὕτω τῆς θεαρχικῆς πρὸς ἀλήθειαν ἐμφερείας (ἔστι γὰρ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ ζωὴν, οὐδενὸς μὲν αὐτὴν φωτὸς χαρακτηρίζοντος παντὸς δὲ λόγου καὶ νοῦ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ἀσυγκρίτως ἀπολειπομένων), ποτὲ δὲ ταῖς ἀποφατικαῖς ἐκφαντορίαις ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων ὑπερκοσμίως ὑμνεῖται, ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον ἀποκαλούντων καὶ τὰ λοιπὰ ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί οὐκ ἔστιν σημαίνεται. Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι καὶ κυριώτερόν ἐστιν ἐπ' αὐτῆς, ἐπεὶ περ, ὡς ἡ κρυφία καὶ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ εἶναι κατὰ τι τῶν ὄντων αὐτὴν

⁷⁸⁴ Ép. 9, 1, 1105A, p. 351.

ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦμεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρητον ἀοριστίαν. **Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν θεῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυφίᾳ τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶν ἐπὶ τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαντορία**⁷⁸⁵.

« Mais, si l'on s'en prend aux imageries déraisonnables, disant qu'il est honteux d'appliquer ces images si vulgaires aux dispositions déformées et très saintes, il faut répondre que la Révélation sacrée se fait selon deux modes : (§ 3) l'un qui, comme il est naturel, procède au moyen de saintes images façonnées à la ressemblance de leur objet, l'autre qui, recourant à des figurations dissemblables, pousse la fiction jusqu'au comble de l'in vraisemblable et de l'absurde »⁷⁸⁶.

À partir du 3^e paragraphe le Pseudo-Denys développe la dialectique du symbole en faisant le lien entre le symbole dissemblable et la « théologie négative ». Voici, en effet, la suite du passage :

« Certes il arrive que les traditions secrètes (mystiques) des Dits révélateurs célèbrent aussi la vénérable béatitude de la Théarchie suessentielle en l'appelant Parole, Esprit, Essence, manifestant de la sorte la rationalité et la sagesse qui conviennent à son caractère divin, qu'ils l'appellent réelle et authentique Existence, véritable cause de l'existence de tout être, et qu'ils la figurent comme Lumière et la nomment Vie, les saintes images de cette sorte étant plus vénérables et paraissant en quelque sorte surpasser les fictions matérielles, mais n'étant pas moins incapables d'atteindre à la vraie ressemblance de la Théarchie (car Elle est située au-delà de toute essence et de toute vie, aucune lumière ne la figure, il n'est parole ni esprit qui ne restent incomparablement éloignés de toute ressemblance avec Elle), mais il arrive également que ces mêmes Dits la célèbrent de façon supra-mondaine par des révélations sans ressemblances avec Elles, la qualifiant d'invisible, d'illimitée, d'infinie et usant des termes qui signifient, non ce qu'Elle est, mais ce qu'Elle n'est point. Je crois, en effet, que cette méthode lui convient mieux, puisque, selon la suggestion même de la secrète tradition sacerdotale secrète, nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son infinité suessentielle, impensable et indicible. Si donc les négations, en ce qui concerne les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères, c'est plus proprement que les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblances avec leur objet »⁷⁸⁷.

Ce 3^e paragraphe est consacré à la question de la révélation de Dieu à travers les symboles. Pour le Pseudo-Denys les symboles peuvent être semblables et dissemblables. Le point de départ de cette théorie sont les symboles sensibles inadéquats employés par la Bible pour représenter les anges que nous avons analysés dans le chapitre précédent. Il s'agit plutôt d'une réflexion sur le langage théologique, notamment d'une doctrine sur la possibilité de représenter / nommer Dieu, ici appelé Théarchie. En raison de la transcendance divine, tout peut signifier Dieu d'une manière semblable ou d'une manière dissemblable. Les mêmes choses sont à la fois semblables et dissemblables, mais même les symboles les plus similaires

⁷⁸⁵ CH, II, 3, 11, 21 – 13,3, *PTS* 36.

⁷⁸⁶ CH, II, §3, 140B, p. 77.

⁷⁸⁷ CH, II, §3, 140B-141A, p. 77-79.

(Vie, Être, Lumière) ne peuvent pas représenter la Théarchie qui est au-delà de toute image / symbole et de tout concept. Il vaut mieux utiliser ce qui est incontestablement différent en tant qu'image / symbole de Dieu, et de mettre ainsi l'accent sur la différence entre Dieu et tout ce que nous pouvons connaître par notre raison. Il s'agit même d'une supériorité du symbole irraisonnable (ἀπεικός) ou du symbole dissemblable (ἀνόμοιος) sur le symbole semblable (ὅμοιος)⁷⁸⁸, comme il existe une supériorité du langage négatif sur le langage affirmatif, car leur caractère négatif pousse les intelligences au-delà de la matérialité, au-delà des formes et des représentations sensibles. Le symbole dissemblable nous conduit à découvrir le sens profond de la révélation divine, plus exacte la compréhension du sens des Écritures.

La dialectique symbole semblable – dissemblable est exprimée par la paire des adjectifs ὅμοιος - ἀνόμοιος et opère une dialectique du langage théologique qui peut être cataphatique et apophatique. Le Pseudo-Denys utilise l'expression ἀποφατικὸς ἐκφαντορία, ce qu'on traduit littéralement par « révélation négative » pour parler de la 2^e forme de révélation divine par les symboles sans ressemblances. Cette 2^e forme de révélation est supérieure à la première car Dieu ne peut être ni représenté, ni décrit, ni connu par les symboles dans une interprétation selon les préceptes du monde sensible. A l'analyse des mots clés utilisés pour décrire la voie apophatique de la révélation divine, nous constatons que toutes les expressions rapportées à la transcendance divine reçoivent une nuance de superlatif. Ainsi l'Écriture est appelé λόγιον ὑπερκόσμιος – Écriture au-delà du monde, le préfixe ὑπερ- signifiant que tout symbole et tout langage peuvent décrire Dieu mais dans un registre supérieur au monde sensible et intelligible. Ainsi la négation devient supérieure à l'affirmation et la célébration (la prière) devient plus évocatrice que la raison. Tout attribut rapporté à Dieu est nécessairement négatif pour indiquer cette anagogie continue vers Dieu, une montée – progrès à partir du sensible jusqu'au-delà de l'intelligible. Pour cette raison le Pseudo-Denys utilise une série d'adjectifs composés avec l'à privatif : ἀόρατος (invisible), ἄπειρος (infini), ἀχώρητος (illimité), ἀνόητος (impensable), ἀοριστία (indéterminé), ἄρρητον (indicible). Ces mots négatifs n'ont pas un sens privatif mais ils expriment un mouvement de retour, de conversion, celui du dépassement du sensible pour être conduit vers le divin transcendant.

⁷⁸⁸ Nous renvoyons ici aux analyses du chapitre 3 sur le « symbole dionysien » - nous en reprenons ici l'essentiel.

Lisons maintenant le passage de l'*Épître 9*. Ici les deux voies de la révélation divine reçoivent une interprétation théologique et l'auteur présente davantage sa théorie du symbole dissemblable :

Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, **τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν**, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ **τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν**, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν· καὶ συμπλέκεται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδειτὰ τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾶ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. Καὶ μὴ οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἀγιωτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἢ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύστα τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων·

ἀλλὰ καὶ τοὺς πανιερωτάτους ἀγγέλους δι' αἰνιγμάτων τὰ θεῖα μυστικῶς προάγοντας ὀρῶμεν καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως. Καὶ γὰρ ἦν εἰκὸς οὐ μόνον ἄχραντα τοῖς πολλοῖς ἀποσεσῶσθαι τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἀμέριστον ἅμα καὶ μεριστὴν ὑπάρχουσαν οἰκείως ἐαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεσθαι γνώσεις καὶ τὸ μὲν ἀπαθὲς τῆς ψυχῆς εἰς τὰ ἀπλᾶ καὶ ἐνδότατα τῶν θεοειδῶν ἀγαλμάτων ἀφορίσαι θεάματα, τὸ δὲ παθητικὸν αὐτῆς συμφυῶς θεραπεύειν ἅμα καὶ ἀνατείνειν ἐπὶ τὰ θεϊότατα τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπωτικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς, ὡς συγγενῆ τὰ τοιαῦτα πέφυκε παραπετάσματα καὶ δηλοῦσιν, ὅσοι καὶ προκαλυμμάτων ἐκτὸς θεολογίας σαφοῦς ἀκηκοότες ἐν ἐαυτοῖς ἀναπλάττουσι τύπον τινὰ πρὸς τὴν νόησιν αὐτοῦ τῆς εἰρημένης θεολογίας χειραγωγοῦντα⁷⁸⁹.

« Il faut considérer d'ailleurs que les théologiens livrent leur savoir selon un double mode : **indicible et mystique d'une part**, évident d'autre part et plus facilement connaissable. **Le premier mode est symbolique et suppose une initiation** ; l'autre est philosophique et s'opère par voie de démonstration. Ajoutons que l'inexprimable s'entrecroise avec l'exprimable. Celui-là persuade et contient en lui-même la vertu de ses dires ; celui-ci opère et, **par des initiations qui ne s'enseignent point, situe les âmes en Dieu**. C'est pourquoi, pour nous initier aux plus saints mystères, les initiateurs de notre Testament, tout aussi bien que ceux de la tradition mosaïque, n'ont pas hésité à user de symboles convenables à Dieu.

Nous voyons également les très saints anges user d'énigmes pour promouvoir les mystères divins, et Jésus lui-même enseigner la science de Dieu **sous forme de parabole**, nous transmettant le mystère de son opération divine sous la figure d'une Cène. Car il convenait non seulement que le Saint des saints fût préservé des souillures de la foule, mais encore que la vie humaine, qui est dans sa substance même tout ensemble indivisible et divisible, reçût, selon le mode qui lui convient, les illuminations du savoir divin. Ainsi la partie impassible de l'âme est destinée aux spectacles simples et intérieurs des images qui ont la forme divine, tandis que la partie passionnelle de cette même âme tout ensemble se guérit comme il sied à sa nature et s'élève vers les réalités les plus divines à travers les figurations bien combinées des **symboles allégoriques**, car de tels voiles lui conviennent proprement, comme le prouve l'exemple de ceux qui, ayant entendu l'enseignement théologique de façon claire et sans voiles, se forgent pour eux-mêmes quelque figure qui les aide à comprendre l'enseignement théologique qu'ils ont entendu »⁷⁹⁰.

Les deux traditions théologiques sont : la tradition symbolique et la tradition philosophique. L'auteur insiste sur la première, celle symbolique, qui se penche sur la Bible

⁷⁸⁹ Ép. 9, 1, 197, 9 – 198, 14, PTS 36.

⁷⁹⁰ Ép. 9, §1, 1105D - 1108B, p. 353-354.

en tant que Parole de Dieu, transmise par voie initiatique. Cette « tradition biblique » est à la fois symbolique et mystique. La dialectique symbole semblable – dissemblable / affirmation-négation de la *CH*, II, §3, se traduit dans ce passage par l’opposition entre la tradition philosophique, démonstrative (ἀποδεικτικός), rationnelle, et la tradition théologique qui est symbolique et indicible.

La supériorité du symbole indicible est soulignée par le développement de la voie symbolique – mystique. L’analyse détaillée du langage dionysien expose ses caractéristiques. D’abord, la paire des adjectifs ἀπόρητος et μυστικός évoque la portée mystique du symbole dionysien, qui est au-delà du langage. Deuxièmement, l’adjectif τελεστικός (désigne une initiation en vue d’une participation au culte et à la sanctification) et l’expression ἀδίδακτος μυσταγωγία (mystagogie qui n’enseigne pas) situe le symbole dans un contexte liturgique. Troisièmement, le symbole est porteur du mystère (dans le sens du sacrement) et comme nous l’avons déjà souligné à propos de la portée théologique du symbole, il a une dimension sacramentelle. Le Pseudo-Denys évoque cela par les anges qui utilisent les énigmes (αἰνίγματα) pour porter les saints mystères. Il situe cette tradition dans un contexte christologique, Jésus-Christ, le mystique théurge (μυστήριον θεουργόν), enseigne par des paraboles et nous introduit dans le mystère divin par l’Eucharistie (τραπέζωσις). Le sens littéraire de τραπέζωσις – l’acte de mettre sur la table, signifie les dons divins (τὰ θεῖα) qui sont mis sur l’autel pendant la liturgie eucharistique. Le Christ est alors l’hiérarque qui préside la Liturgie, la commémoration du dernier repas. Ainsi, dans ce contexte liturgique, le *logos* devient le *ergon*, la raison et le langage cèdent la place à l’activité liturgique, à la mystagogie.

Enfin, cette voie indicible et symbolique a un sens spirituel et une finalité sotériologique car l’âme humaine a deux parties, et sa partie affective contemple les réalités divines et monte par les symboles dissemblables à Dieu.

4.4.3. *Le symbole dissemblable, forme sensible de la « théologie négative »*

Selon les deux textes analysés dans la section précédente nous pouvons affirmer que la théorie du symbole dionysien issue de la dialectique symbole semblable-dissemblable est l’analogie de la dialectique du langage affirmatif – négatif sur Dieu et de la dialectique des deux traditions, philosophique-discursive et symbolique-mystique. De même que l’apophase est plus propre à manifester l’indicible transcendant, de même le symbole dissemblable est plus propre à montrer l’invisible, en occurrence Dieu et les anges. Le plan du sensible et

celui de l'intelligible – les symboles et les concepts – sont organisés d'une manière similaire. Ainsi, le concept de la dissemblance est plus important que celui de la ressemblance chez le Pseudo-Denys. De même, dans le langage théologique, l'apophase ne remplace pas le cataphase (l'affirmation) en la niant, mais la remplit de sens. Ainsi, le symbole dissemblable représente la forme sensible d'expression de la « théologie négative ». Cet aspect est souligné par beaucoup des chercheurs et nous citons un passage de René Roques :

« Ainsi, la théologie affirmative posera tous nos attributs intelligibles en Dieu, dans un ordre de dignité décroissante : ce qui justifie sa double appellation de méthode descendante et affirmative ou cataphatique. La théologie négative, au contraire, dégagera Dieu de ces mêmes attributs intelligibles en remontant des plus humbles au plus nobles : d'où, par une symétrie rigoureuse mais inverse, sa double appellation de méthode ascendante et négative ou apophatique. La première s'oriente dans le premier sens de la multiplicité et du bavardage, la seconde, au contraire, élimine progressivement le discours et s'achève dans le silence »⁷⁹¹.

La théorie de la dissemblance du Pseudo-Denys ou l'apophase au niveau du sensible ne nous conduit pas à la similitude, ni ne la nie complètement, car « il faut songer aussi que rien n'existe qui soit totalement privé de participation au beau, comme l'affirme la vérité des Dits (la Bible), *tout était très beau* (Gen. 1, 31) »⁷⁹². Cette théorie indique plutôt quelque chose au-delà de la similarité et même de la dissemblance. De toute évidence il exige que tout le chemin vers une réalité supérieure, en occurrence les anges et Dieu, soit anagogique et se réalise par la « similitude dissemblable », comme le montre un passage de la 2^e partie de la *CH* :

« Les Dits, par conséquent, rendent hommage aux dispositions célestes et ne les déshonorent aucunement lorsque, dans leurs saintes descriptions, ils les représentent sous des figures sans ressemblance, montrant ainsi qu'elle échappent, de façon supra-mondaine, à tout ce qui est matériel ; **que d'ailleurs les images déraisonnables élèvent mieux notre esprit que celles qu'on forge à la ressemblance de leur objet, je ne crois pas qu'aucun homme sensé en disconvienne**, car il est naturel que les figurations plus élevées aillent jusqu'à tromper certains, en leur faisant croire que les essences célestes seraient des figures d'or et des hommes lumineuses et fulgurants, magnifiquement drapés dans un radieux vêtement (Dan 7, 9, Mat, 28, 3, Marc. 16, 5, Apoc. 4, 4) [...]. Afin d'épargner ce péril à ceux qui n'ont rien conçu de plus haut que les beautés apparentes, la sublime sagesse des saints porte-parole de Dieu, qui nous fait tendre vers les hauteurs, condescends aussi à [nous proposer] saintement **des figures déraisonnables et dissemblantes**, sans laisser pour autant notre tendance vers le matériel stagner paresseusement au niveau des viles images, mais en relevant au contraire la partie de l'âme qui tend vers le haut et en la stimulant par la difformité des signes en sorte qu'il ne puisse être ni permis ni vraisemblable, même pour qui incline

⁷⁹¹ R. ROQUES, « Introduction », dans *CH*, SC 58bis, p. 26.

⁷⁹² *CH*, II, 3, 141C, p. 80.

trop au matériel, de croire que les merveilles supra-célestes et divines ressembleraient vraiment à ces images si viles »⁷⁹³.

Dans l'expression, « similitude dissemblable »⁷⁹⁴ ou « ressemblance dissemblable » (ἀνόμοιος ὁμοιότης) réside toute la doctrine du symbole dionysien et tout particulièrement les rapports entre le symbolisme et la « théologie négative »⁷⁹⁵. Cette expression désigne d'abord la complémentarité du semblable et du dissemblable, y compris la complémentarité entre l'apophasis et la cataphase. Deuxièmement, elle souligne l'aspect anagogique et transcendant de l'apophasis, car « chaque fois que, par l'application **des similitudes dissemblantes (τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας)** aux êtres intelligents, nous le douons figurativement de concupiscence, il faut entendre par là un amour divin (ἔρωτα θεῖον) de l'immatérialité qui est au-dessus de la raison, de l'esprit, (τῆς ὑπέρ λόγον καὶ νοῦν ἀυλίας) le désir stable et constant de la contemplation suessentiellement pure et impassible (τῆς ὑπερουσίως ἀγνῆς καὶ ἀπαθοῦς θεωρίας) et de la communion réellement éternelle et intelligible avec cette pure et sublime transparence de là-haut et avec l'invisible splendeur qui est source de beauté »⁷⁹⁶. La place de l'expression ἀνόμοιος ὁμοιότης (ressemblance dissemblable) dans le contexte du 4^e § du chapitre II fait comprendre qu'il s'agit de la colère, du désir, de l'intempérance, de l'irrationalité qui signifient au sujet des hommes les vices et les privations d'intelligence, mais au sujet des anges, appelés « intelligibles et intelligents », ils deviennent des vertus ou de puissances spirituelles. De même, dans l'*Épître 9* l'ivresse divine symbolise l'amour extatique de Dieu⁷⁹⁷. Il s'agit donc d'interpréter ces symboles

⁷⁹³ CH, II, 3, 141BC, p. 79-80.

⁷⁹⁴ L'expression est utilisée 7 fois dans le *Corpus* (CH 2 : 137D, 140A, 141C, 144A, 145A ; 15, 337B et EH, 1, 377B) pour la 1^{ère} fois dans le 4^e § : « À partir de tout on peut donc concevoir de belles contemplations et, pour les appliquer aux êtres qui sont à la fois intelligibles et intelligents, former à partir des êtres matériels **les similitudes dissemblantes / ἀνομοίους ὁμοιότητας** qu'on a dites, étant entendu que les êtres intelligents possèdent sur un autre mode les facultés qui ont été imparties d'une autre façon aux êtres sensibles », CH, II, 4, 141C, p. 81.

⁷⁹⁵ Ce point a été développé par R. ROQUES : « La théologie négative apparaît ainsi comme le centre et la clé de tout symbolisme. Sans elle, il perdrait tout son sens, puisqu'il devrait renoncer à tout ce qui le justifie : l'Un et son exigence d'unité, d'une part, et, de l'autre, la dialectique anagogique qui répond à cette exigence », cf. « Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys », dans *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor*, PUF, Paris, 1962, p. 172 ; pour plus de détails, voir *Ibidem*, p. 164-180.

⁷⁹⁶ CH, II, 4, 144A, p. 82.

⁷⁹⁷ « Alors que, dans notre langage, l'ivresse signifie péjorativement un abus de boisson qui nous prive de l'usage de l'intelligence et du bon sens, quand il s'agit de Dieu on doit prendre l'ivresse en bonne part et n'y rien voir d'autre que la surabondante démesure de tous les biens qu'il contient en lui à titre de cause; et si l'homme ivre est hors de son bon sens, appliquant l'image à Dieu, on doit comprendre que dans sa transcendance qui est au-delà de toute intelligence, il se sépare de l'acte intellectif, se situant au-delà même du plan où se distinguent intellection et intelligible, au-delà même de toute existence. Ivre de tout bien possible, affirmons simplement que Dieu est ainsi hors de soi, car c'est trop peu dire que de lui attribuer tout ensemble

sensibles selon le mode intelligible qui correspond à la nature angélique, par cette contemplation au-delà du monde. Le symbole dissemblable en tant que ressemblance dissemblable ne reste plus au niveau du sensible mais il est porteur de l'intelligible.

Pour résumer, l'apophase dionysienne au niveau du sensible a un rôle pédagogique. Aucun symbole (aucune image) ne peut rendre compte correctement de la réalité transcendante qu'elle essaie de suggérer. En plus, si cette image est noble, belle, l'intelligence humaine risque de s'attacher à cette image et d'oublier le message transcendant qu'il nous porte. C'est pour cette raison que le Pseudo-Denys préfère les symboles dissemblables évoqués par les réalités les plus grossières qui ne comportent aucun risque de complaisance ou de satisfaction pour l'intelligence humaine. Par leur caractère négatif (parce qu'évidemment insuffisant), ils poussent les intelligences au-delà de la matérialité du symbole, au-delà des formes et des représentations sensibles. Ces symboles nous conduisent vers le sens profond, simple, du mystère divin et représentent la forme sensible d'expression de la « théologie négative ». Les symboles dissemblables comme la « théologie négative » opèrent le mouvement de retour à Dieu, un mouvement inverse de celui de la manifestation de Dieu dans le monde qui fait naître tous les symboles et les images (semblables et dissemblables), y compris tout discours sur Dieu :

« Toute procession qui, sous la motion du Père, révèle sa Lumière, lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, à titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit à l'unité et à la simplicité déifiante du Père rassembleur »⁷⁹⁸.

De la même manière, le symbole dissemblable dirige vers un mouvement inverse, l'intelligence humaine remontant de toutes ces images / symboles par lesquelles Dieu se révèle, au Père rassembleur par Jésus-Christ au sein de la hiérarchie et notamment de l'activité hiérarchique. On peut conclure que le symbole dissemblable ou la « ressemblance dissemblable » est un véritable concept de l'apophase sensible dionysienne, caractérisée par une portée anagogique, qui dirige vers le mystère divin, au-delà du sensible et de l'intelligible.

Par cette conclusion, nous reprenons le point de vue de René Roques qui se penche sur le modèle métaphysique néoplatonicien en ce qui concerne la théorie du symbole dionysien, en articulant le plan sensible et le plan intelligible avec l'Un complètement transcendant. Dans cette optique le Pseudo-Denys s'inspirerait de Proclus. Pourtant, le

la plénitude de tous les biens. Il surpasse toute démesure, et en même temps sa demeure est extérieure et transcendante à tout ce qui existe », Ép. 9, §5, 1112C, p. 358.

⁷⁹⁸ CH, I, 1, 121A, p. 69.

symbole dionysien renvoie aussi au mystère et à la théologie sacramentaire⁷⁹⁹. En proposant une lecture théologique de la *CH*, nous avons mis en lumière l'aspect christologique de l'angéologie dionysienne. Pour ce qui est du symbole, on verra qu'il est au centre de la théologie sacramentaire de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Ainsi, le symbole dionysien évoque le rapport entre le sensible et l'intelligible au sein de la hiérarchie, un rapport entre les hommes et les anges. Le symbole représente le lien entre les deux hiérarchies. À cet effet, Paul Rorem, souligne qu'il y a une seule méthode d'interprétation du symbole dionysien, biblique dans *CH* et sacramentel dans *EH*, par le mouvement anagogique de retour vers l'Unité divine⁸⁰⁰. Mais il est regrettable qu'il n'insiste pas sur l'aspect liturgique du symbole car celui-ci est le cœur de toute théologie sacramentaire.

En plus de tous les détails analysés pour mettre en évidence le contexte liturgique du symbole dionysien et le lien avec la théologie négative, nous citons un dernier texte de la *CH*, II :

« Mais il faudrait dire aussi qu'il convient parfaitement aux Dits mystérieux de cacher sous des énigmes irrévélables et sacrées, et de rendre inaccessible à la foule, la sainte et secrète vérité qui concerne les esprits supramondains. Car tous les hommes ne sont pas saints, et, comme l'enseignent les Dits, tous n'ont pas la science (1 Co. 8,7) »⁸⁰¹.

Ce passage renvoie aux symboles dissemblables qui par leur nature « déraisonnable » maintient à distance les profanes ou les non-initiés, c'est à dire les catéchumènes, qui n'y voient qu'une vulgaire bigarrure des images et non pas les saints mystères. La contemplation des anges et de Dieu qui sont au-delà du monde suppose une initiation. De par sa nature de symbole dissemblable, il y a un lien de réciprocité très fort entre le symbole sacramentel et la ressemblance dissemblable : l'efficacité même du sacrement se réalise dans la puissance anagogique qui se déploie dans la compréhension du symbole, dans la possibilité de voir la ressemblance dans l'élément sensible de ce qui ne peut en aucune façon ressembler – ange ou Dieu. Ceci se réalise dans l'activité hiérarchique tripartite (purification, illumination, perfection), c'est-à-dire dans la Liturgie.

⁷⁹⁹ Nous avons nuancé cet aspect dans le chapitre « 3.2.3. Développement sacramentaire du symbole dionysien », p. 197-200.

⁸⁰⁰ Cf. ROREM, *op.cit.*, p. 96. Voir aussi P. ROREM, « Iamblicus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology », *SP*, 17, p. 453-60.

⁸⁰¹ *CH*, II, 2, 140B, p. 77.

4.5. Angélophanie liturgique : analyse de *Hiérarchie céleste*, VII

Le mot ange désigne les esprits intelligibles avec leur mission divine – conduire l’homme vers le salut. Les anges sont totalement dans la louange de Dieu comme dans leur service au salut de la création. Le moment central du salut, l’Incarnation, réconcilie tout d’abord l’être humain avec Dieu mais également le monde céleste et le monde terrestre, voire la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique. Le monde terrestre, qui donne les cadres de l’existence humaine, entre dans un nouveau rapport avec le monde angélique, tout comme pour les anges s’ouvre une nouvelle voie de rapprochement avec l’homme. De nombreux témoignages concernant cette communion au sein de la création de Dieu sont donnés par toute la tradition biblique et patristique⁸⁰², qui parle de la concélébration liturgique des anges et des hommes et de la participation des anges au service divin des sacrements⁸⁰³. Le Pseudo-Denys fait partie de ce courant. Cette communion de prière - louange, de « langage », de connaissance et d’expérience de Dieu entre la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique se réalise dans l’activité (énergie) commune de la hiérarchie dionysienne. Comme nous l’avons vu dans la présentation générale de la *CH*, la systématisation en triades angéliques n’a pas un sens exclusivement théorique mais représente les différents degrés de participation à la lumière divine : les ordres angéliques premiers communiquent aux ordres inférieurs le chemin vers Dieu. L’angéologie dionysienne peut ainsi devenir un modèle pour l’avancement spirituel des chrétiens (*EH*), qui à l’instar des anges trouvent Dieu au long du

⁸⁰² Sur ce point, voir les deux articles de Dom P. B. D’AZY, « Les anges devant le mystère de l’Incarnation », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 1 / 1949 (I), p. 87-106, et n° 3 / 1948 (II), p. 129-147.

⁸⁰³ Pour une présentation détaillée voir la note 45 d’A. GOLITZIN, qui essaie de démontrer les sources syriaques de la théologie dionysienne, cf. « The *Celestial Hierarchy* : coordination between Heaven, the Liturgy, and the Soul – a theme from the Ascetical Literature of Early Syrian Christianity » dans A. GOLITZIN, *Mystagogy : a monastic reading of Dionysius Areopagita*, p. 20. Et plus largement, voir : CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes d’A. Piédagnel, traduction de P. Paris, SC 126bis, Paris, 1988 ; Idem, *Les catéchèses baptismales et mystagogiques*, traduction de J. Bouvet, introduction et annotation par A.-G. Hamman, Migne, coll. « Les Pères dans la Foi », 1993 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, SC 47, Paris, 1978 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, introduction, texte critique, traduction et notes par A. Piédagnel et L. Doutreleau, SC 366, Paris, 1990 ; Idem, *Sur le sacerdoce* (Dialogue et Homélie), introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey, SC 272, Paris, 1980 ; *Les constitutions apostoliques*, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, SC 320 (I-II/1985), 329 (III-VI/1986) et 336 (VII-VIII/1987) ; MAXIME LE CONFESSEUR, *La mystagogie*, introduction, traduction, notes, glossaires et index de M.-L. Charpin-Ploix, Migne, coll. « Les Pères dans la Foi », 2005 et GERMANUS OF CONSTANTINOPLE, *On the Divine Liturgy*, the greek text with translation, introduction and commentary by P. Meyendorff, St. Vladimir’s Seminary Press, New York, 1999.

cheminement par cette triple activité hiérarchique : purification, illumination et union à Dieu. En « théologiens » spirituels, les anges sont les paradigmes des écrivains de la Bible, purs esprits qui offrent un modèle d'ascèse et de vertu, modèle à la fois théorique et spirituel. Leur rôle est de servir Dieu dont la connaissance est pure louange divine et dont l'intelligence ne sert qu'au salut de l'homme. L'ultime message de l'ange pour les hommes est la louange de Dieu et le sens de ce message peut découvrir uniquement dans l'Église, en tant que communauté de foi, et dans la liturgie, en tant que célébration de la louange de Dieu par le chant commun révélé au prophète Isaïe : « Saint, Saint, Saint le Dieu Sabaoth, sa gloire remplit toute la terre » (Is. 6, 3)⁸⁰⁴.

4.5.1. *L'ange et l'homme dans la Liturgie*

Dans son livre consacré aux anges, Erik Peterson⁸⁰⁵ accentue la relation analogique entre l'hymnologie de la hiérarchie ecclésiastique et celle de la hiérarchie céleste, exprimée par le chant de louange. Concrètement, les hommes et les anges forment une seule hiérarchie, analogiquement articulée, dans une même célébration liturgique :

« L'Église chemine sur la voie qui mène de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste, de la cité des Juifs à la cité des Anges et des Saints. C'est le propre de l'Église que d'avoir son existence située entre la cité terrestre et la cité céleste [...]. L'Église qui s'approche de la Jérusalem céleste entre dans une assemblée de fête à laquelle prennent part des myriades d'anges, les citoyens de la cité céleste et les âmes des justes accomplis »⁸⁰⁶.

Ce qui constitue le lien entre les deux hiérarchies ou les deux Jérusalem, c'est le culte (la liturgie et les sacrements). Peterson va plus loin dans son argumentation que nous résumons en trois points :

- D'abord, l'Église n'est pas une simple communauté des fidèles, mais elle participe à une liturgie cosmique qui a lieu aussi dans les cieux où sont les anges.

⁸⁰⁴ Le texte est cité trois fois dans CH (II, 5, 145A, VII, 4, 212B, X, 2, 273B) une fois dans EH, IV, 3, 9, 481C et 4 fois dans DN (I, 6, XII, 1, 2 et 4. Le 12^e chapitre présente les noms divins bibliques : Saint des Saints – Is. 6,3, Seigneur des Seigneurs – Ps. 136, 3 et Dieu des Dieux – Ps. 50,1).

⁸⁰⁵ E. PETERSON, *Livre des anges*, préface de J. Daniélou, traduction française de C. Champollion, Desclée de Brouwer, Paris, 1954.

⁸⁰⁶ *Ibidem*, p. 17.

- Deuxièmement, cette coprésence des hommes et des anges dans les actes liturgiques est exemplifiée par le Sanctus⁸⁰⁷.
- Troisièmement, la liturgie céleste donne à l'Église son caractère mystique, qui s'accomplit dans l'acte fondamental de l'Église : la liturgie en tant que louange de Dieu⁸⁰⁸.

Le culte chrétien est donc une participation réelle à la liturgie céleste des anges. Finalement, le discours sur la présence des anges dans la vie des chrétiens marque toute la vie ecclésiale, en particulier dans la liturgie⁸⁰⁹. Comme nous l'avons déjà évoqué⁸¹⁰, on retrouve chez les Pères de l'Église des exposés relatifs à la présence des anges au baptême, à l'autel de sacrifice, ils jouent un rôle dans le sacrement de pénitence, participent à la consécration épiscopale et assistent à l'élection de l'évêque. Il serait même possible de parler d'une *angéologie liturgique*. Par exemple, quatre moments importants de la liturgie byzantine de Jean Chrysostome (la « Petite Entrée », le Trisagion, le Chérubikon et l'Anaphore) expriment la communion de prière entre l'ange et l'homme dans la Liturgie. Nous citerons uniquement la prière de la « Petite Entrée » (l'entrée avec l'Évangile). Il s'agit de la procession lors de laquelle l'évangéliste est porté par l'un des ministres (liturges) depuis l'autel jusque devant les portes saintes du maître-autel ; les fidèles chantent les Béatitudes tandis que le prêtre prie à voix basse : « Maître et Seigneur notre Dieu, toi qui a établi dans les cieux les ordres et les armées des anges et des archanges pour célébrer Ta gloire, fais que notre entrée soit accompagnée d'anges saints qui, avec nous, concélébrent et glorifient Ta bonté »⁸¹¹. Bien qu'il y ait plusieurs moments dans la liturgie⁸¹² et dans le culte

⁸⁰⁷ *Ibidem*, p. 57 : « L'essence de la liturgie est évidemment déterminée par le fait qu'elle se joint au Sanctus des Anges. Cela signifie d'abord ceci : le culte de l'Église n'est pas la liturgie, liée à un temple, d'une société religieuse humaine, mais un culte qui englobe tout l'univers ».

⁸⁰⁸ *Ibidem*, p. 87 : « Après tout ce que nous avons déjà dit, il est clair que cette élévation de l'homme au-dessus de son être naturel s'effectue dans le culte, lorsque le nombre des chœurs angéliques s'augmente des prêtres et des moines, qui ressemblent aux Anges. C'est donc dans la louange de la Messe qu'il faut chercher l'origine de la vie mystique de l'Église. Entrer dans les chœurs de ceux qui ressemblent aux Anges, cela signifie toujours qu'on se rapproche de la forme d'être des Anges ».

⁸⁰⁹ Par « liturgie » on comprend ici la célébration eucharistique selon le rite byzantin. Dans l'Église Orthodoxe, il y a deux Liturgies célébrées communément, appelées « de saint Jean Chrysostome » et « de saint Basile le Grand ».

⁸¹⁰ Voir le chapitre « 4.3.1. Présentation générale de la CH », p. 235-237.

⁸¹¹ *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 26.

⁸¹² Voir par exemple : S. DEICHA « Les anges et la liturgie », dans *Le retour des anges* (colloque organisé par le Centre d'Études du Saulchoir, 18 janvier 1997), éd. G. BEDOUELLE et B. HALLENSLEBEN, Le Centre

orthodoxe⁸¹³ quand les anges sont évoqués cette prière montre la réalité de la concélébration angélique et de l'union entre les deux mondes pendant la liturgie⁸¹⁴.

4.5.2. Seigneur des Puissances : Ange, témoin de l'Incarnation et de l'Ascension – retour à Pseudo-Denys, lecture de CH, VII, § 3

Même si le dossier christologique n'est pas le point le plus développé de la doctrine dionysienne, dans ce qui suit je propose une lecture du 3^e paragraphe de la CH VII qui s'y réfère. Ce passage porte essentiellement sur la transmission de la connaissance divine des ordres célestes supérieurs aux ordres inférieurs jusqu'aux hommes. Notons que ce passage semble être le seul qui présente le « contenu » du savoir angélique. De plus, le Pseudo-Denys souligne l'Incarnation de Jésus-Christ, par l'emploi du mot *θεουργία*⁸¹⁵. Pourquoi l'Incarnation est-elle évoquée dans ce contexte ? Pourquoi est introduite cette « coupure » qui semble perturber l'ordre cosmologique dans la présentation de la transmission de la révélation divine (la lumière) par les anges ? Ce lien direct entre l'homme et Dieu établi par l'Incarnation, cette économie divine, semble donner aux hommes la possibilité de connaître Dieu mieux que les anges, qui, pourtant, reçoivent le savoir divin directement de Dieu.

Pour y répondre, un bref état de la question au sujet de l'exégèse typologique chrétienne⁸¹⁶ du Psaume 23, 7-10, un texte commun des Pères de l'Église et du Pseudo-Denys est nécessaire.

d'Études du Saulchoir, Paris, 1998, p. 31-40 ; P.-M. GY, « La place de l'ange dans la liturgie du Vatican II », p. 179-186 ; P. JOUNEL, « La présence des anges dans la liturgie d'Occident », p. 187-197.

⁸¹³ Dans la structure de la semaine liturgique du rite byzantin le lundi, premier jour de la semaine commençant le dimanche soir et prenant fin à la 9^e heure du lundi, est consacré aux anges. Pour les autres textes liturgiques qui se réfèrent aux anges, voir KOVALEVSKY, *op.cit.*, p. 46-48.

⁸¹⁴ Sur cet aspect C. ANDRONIKOF affirme : « Notre hymnographie établit une corrélation ontologique entre les deux mondes (céleste et terrestre), qui commande leur coopération liturgique. Cela est particulièrement vrai de la relation entre l'homme et son ange gardien, dont l'existence personnelle est si formellement confessée par la tradition ecclésiale et mentionnée, notamment dans l'anaphore de Saint Basile : *Dieu nous a envoyé les prophètes, les miracles opérés par les saints, la loi pour nous aider et les anges nous gardant*. Et nous savons, ne serait-ce que par l'Apocalypse, que des anges sont spécialement préposés à chaque Église. Il est naturel de penser que, auprès de l'orant, du liturge, l'ange gardien, non seulement l'assiste à sa prière, comme témoin, mais encore qu'il y prenne part, comme véhicule de l'énergie divine », dans *Le sens de la Liturgie*, Cerf, Paris, 1988, p. 218.

⁸¹⁵ Voir le chapitre « 4.3.3. Analyse du néologisme dionysien *ιεραρχία* », p. 245-248.

⁸¹⁶ J. Daniélou souligne l'importance de l'interprétation typologique des Pères : « L'essentiel est dans le fait que l'interprétation eschatologique donnée par les Pères aux psaumes correspond bien à la signification de ceux-ci, que cette signification relève de la typologie générale de l'Ancien Testament ou qu'elle soit plus précisément prophétique. Ainsi la démonstration néotestamentaire reste parfaitement valable pour nous. Les Pères, après le Nouveau Testament, ont eu raison d'affirmer que les psaumes avaient un sens eschatologique,

4.5.2.1. L'interprétation typologique patristique, paradigme herméneutique chez le Pseudo-Denys - l'exemple du Psaume 23.

Commençons avec le texte dont il est question :

« Levez vos portes, princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera. Qui est le Roi de gloire ? Le Seigneur fort est puissant, le Seigneur puissant dans le combat. Levez vos portes, princes, et élevez-vous, portes éternelles, et le Roi de gloire entrera. Qui est ce Roi de gloire ? Le Seigneur des Puissances, c'est lui le Roi de gloire » (Psaume 23, 7-10).

Nous devons à Jean Daniélou le dossier détaillé de la réception patristique du Psaume 23, 7-10⁸¹⁷ et ses implications théologiques :

« Le psaume 23 nous décrit une procession qui entre dans le Temple de Jérusalem. Mais nous savons que, déjà pour l'Ancien Testament, le Temple de Jérusalem figure le temple de la Jérusalem future, et que le culte a une signification eschatologique. L'Épître aux Hébreux (on sait que l'Épître aux Hébreux 10, 12-13 exprime la théologie de l'ascension dans le cadre de l'entrée du grand-prêtre dans le Saint des saints après l'offrande du sacrifice), en appliquant le psaume à l'entrée du Christ dans le Temple céleste à l'Ascension, ne fera donc qu'affirmer l'accomplissement dans le Christ de ce qu'annonçait déjà le culte du Temple »⁸¹⁸.

Appliqué à l'Ascension ce psaume exprime d'une manière générale la conception cosmologique des cieux étagés parcourus par un voyageur céleste à travers des « douanes » ou « portes » gardées par des anges. Cette interprétation est commune à l'apocalyptique⁸¹⁹ juive et judéo-chrétienne⁸²⁰ et aux textes gnostiques⁸²¹. La tradition chrétienne utilise le Psaume 23 pour exprimer la prophétie de la montée du Christ aux cieux. Parmi les nombreuses mentions patristiques, on rappelle Justin, qui est un premier exemple d'exégèse

parce que c'est bien leur sens – et d'affirmer qu'ils trouvaient leur accomplissement en Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ est bien l'eschatos anthrôpos », dans *Bible et liturgie*, p. 428.

⁸¹⁷ J. DANIELOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Église*, Cerf, « Lex Orandi » n° 11, 1951, p. 407-428 ; « Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église », Éditions de Chevetogne, *Irenikon* n° 5, 1951, p. 37-61 et *Théologie du judéo-christianisme*, p. 263-273. Voir aussi R. MARASESCU, Le symbolisme de l'entrée au sanctuaire selon les rites orientaux : l'exemple de la "Prière du Voile" dans la "Liturgie de saint Jacques" (thèse de doctorat, sous la direction d'Alain le Boulluec, EPHE, 2010), p. 204-216.

⁸¹⁸ J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 426.

⁸¹⁹ « *L'Apocalypse de Pierre*, apocryphe datant de la première moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne (connue, entre autres, par Théophile d'Antioche ou Clément d'Alexandrie) et très populaire à l'époque (à l'instar de l'Apocalypse de Jean), semble être le plus ancien parmi les textes qui appliquent le Psaume 23 à l'Ascension du Christ : « Un grand nuage, très blanc, vint à la hauteur de nos têtes, et il emporta notre Seigneur, Moïse et Elie. Je me mis à trembler et je fus terrifié. Nous regardâmes et vîmes les cieux ouverts [...] Il y eut une grande crainte et une grande terreur dans le ciel. Les anges se pressaient afin que fût accomplie la parole de l'Écriture qui a dit : 'Ouvrez les portes, ô princes !' Après cela, le ciel, qui s'était ouvert, se ferma » (17, 2-3 et 5-6). Chez les Pères de l'Église, cette exégèse est fréquente », cf. note 293 dans R. MARASESCU, *op. cit.*, p. 207.

⁸²⁰ Vu le propos de ce chapitre nous ne développerons pas cet aspect.

⁸²¹ Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, p. 264-273.

typologique du Psaume 23, en démontrant que le Christ est le personnage central de la prophétie vétérotestamentaire⁸²². Athanase d'Alexandrie établit un lien direct entre la montée du Christ à travers les douanes célestes et la réalité de la chair du Christ qui ouvre la montée des hommes dans les cieux, selon Hébreux 10, 20⁸²³. Il y a des petites différences d'interprétation du Psaume 23 en ce qui concerne la représentation cosmologique de l'Ascension. Ainsi, chez Irénée de Lyon, chez le Pseudo-Hippolyte de Rome (*Hom. Pasch. I, 62,2*), chez Origène (*Com. In Jo VI, 56*) et chez Grégoire de Nazianze (*Or. 45, 25*) les anges de la terre accompagnent le Christ dans sa montée et établissent le dialogue des versets 7-10 avec les anges gardiens des portes des cieux. D'autres pères, comme Grégoire de Nysse (*Ascens., PG, XLVI, 693AC*) et Grégoire Palamas (*Triades II, 3, 29*), appliquent la première partie du dialogue à la descente du Christ et la deuxième partie à l'Ascension. En revanche, il y a une parfaite convergence dans la tradition patristique quant à la portée théologique de cette exégèse typologique du Psaume 23 qui affirme la réalité théologique de l'Incarnation⁸²⁴. Le Pseudo-Denys utilise également le Psaume 23 pour exprimer le mystère de l'Incarnation y compris de l'Ascension et de la connaissance des anges :

Τοῦτο γοῦν οἱ θεολόγοι σαφῶς δηλοῦσι τὸ τὰς μὲν ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις πρὸς τῶν ὑπερβεβηκυῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι **τὰς θεουργικὰς ἐπιστήμας**, τὰς δὲ πασῶν ὑψηλοτέρας ὑπ' αὐτῆς τῆς θεαρχίας ὡς θεμιτὸν τὰς μυήσεις ἐλλάμπεσθαι. Τινὰς μὲν γὰρ αὐτῶν εἰσάγουσι πρὸς τῶν προτέρων ἱερῶς μουμένας τὸ « **Κύριον εἶναι τῶν οὐρανίων δυνάμεων**» καὶ «**Βασιλέα τῆς δόξης**» (**Ps. 23, 10**) **τὸν εἰς οὐρανοῦς ἀνθρωποπρεπῶς ἀναληφθέντα**, τινὰς δὲ πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦν διαπορούσας καὶ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν αὐτοῦ **θεουργίας τὴν ἐπιστήμην** μαθητιώσας καὶ ταύτας αὐτὸν Ἰησοῦν ἀμέσως μουῦντα καὶ πρωτοδότως αὐταῖς ἐκφαίνοντα τὴν αὐτοῦ φιλόανθρωπον ἀγαθοουργίαν⁸²⁵.

⁸²² JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 26 : « Or j'ai démontré que Salomon n'est pas Seigneur des Puissances (Ps. 23, 10) ; c'est notre Christ : lorsqu'il ressuscita d'entre les morts et monta au ciel, il fut ordonné aux princes établis par Dieu dans les cieux d'ouvrir les portes des cieux, afin que celui qui est roi de gloire entre en monte 's'asseoir à la droite du père, jusqu'à ce qu'il fasse de ces ennemis l'escabeau de ses pieds', comme il a été montré par les autres psaumes (109, 1) », édition critique, traduction note et indices de Ph. BOBICHON, Paradosis 47 / 1-2, Academic Press de Fribourg, 2003.

⁸²³ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe* 25, 4-6, SC 199 : « Le Seigneur est donc venu pour abattre le diable, purifier l'air, et nous ouvrir le chemin qui fait monter au ciel, comme le dit l'Apôtre : 'à travers le voile, c'est-à-dire sa chair', et cela devait se faire par la mort. [...] mais il a recréé le chemin qui monte vers les cieux, en frayant la route et disant encore : *Princes, levez vos portes, élevez-vous portes éternelles*' (Ps. 23, 7). Car le Verbe lui-même n'avait pas besoin qu'on lui ouvrît les portes, lui qui est Seigneur de tous ; [...] mais c'est nous qui en avons besoin, nous qu'il a portés vers les hauteurs grâce à son propre corps. Car de même qu'il l'a livré pour tous à la mort, de même il a frayé par lui la route qui fait monter vers les cieux. », p. 359.

⁸²⁴ Pour une présentation détaillée, voir R. MARASESCU, *op. cit.*, p. 210-212 et J. DANIELÉLOU, *Les anges et leur mission*, p. 59-60.

⁸²⁵ CH, VII. 3, 30, 1-12, PTS 36.

« Ce qu’assurément les porte-paroles de Dieu montrent de façon claire, c’est d’une part, que, parmi les dispositions que constituent les essences célestes, celles qui ont un rang inférieur apprennent en bon ordre de celles qui ont un plus haut rang les sciences concernant les opérations divines, d’autre part, que les plus élevées de toutes reçoivent de la Théarchie même, autant qu’il leur est permis, les illuminations initiatrices. Ils nous montrent, en effet, certaines d’entre elles apprenant de celles qui les précèdent, par une sainte initiation, que **le Seigneur des Puissances célestes, le Roi de gloire (Ps. 23, 10) a été élevé jusqu’aux cieux sous forme humaine**, tandis que d’autres qui ne savent que penser de Jésus lui-même, sont instruites dans **la science de l’opération divine** qu’il accomplit pour nous, et que Jésus en personne les initie directement et, par un don primordial, leur révèle l’œuvre bienfaisante qu’il accomplit par amour pour les hommes »⁸²⁶.

Ce qui retient particulièrement notre attention dans ce texte est l’emploi du Psaume 23, 10 et le fait que l’auteur est soucieux de rappeler l’Incarnation comme descente assumant la nature de l’homme, et l’Ascension comme montée du Christ incarné dans les cieux dans la présence et avec le témoignage du monde céleste. Notons aussi l’emploi de l’expression « connaissance/savoir théurgique » des anges qui leur est transmise par le Christ. Nous reviendrons à la fin du chapitre sur cette expression. La suite du texte met en évidence un autre aspect important concernant la connaissance angélique :

« Ἐγὼ » γάρ, φησι, « διαλέγομαι δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου. » Ἄγαμαι δὲ ὅτι καὶ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν αἱ πρῶται καὶ τόσον ἀπάσας ὑπερκείμεναι τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμπσεων ὡς μεσοπετεῖς εὐλαβῶς ἐφίενται. Καὶ γὰρ οὐκ αὐτόθεν ἐρωτῶσι « **Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια;** », πρὸς ἑαυτὰς δὲ διαποροῦσι πρότερον, ἐνδεικνύμεναι μὲν ὅτι μαθητιῶσι καὶ τῆς **θεουργικῆς γνώσεως** ἐφίενται, μὴ προπηδῶσαι δὲ τῆς κατὰ θεῖαν πρόοδον ἐνδιδομένης ἐλλάμπσεως⁸²⁷.

« Car c’est Moi, dit-il, qui professe la Justice et le Jugement de salut (Is. 63,1). J’admire du reste que même les premiers parmi les essences célestes, si élevées au-dessus de toutes les autres, ne sollicitent les illuminations théarchiques qu’avec circonspection, comme le font les essences de rang moyen. Car ce n’est pas de leur propre mouvement qu’elles demandent : *Pourquoi te drapes-tu de rouge ?* (Is. 63, 1) mais elles s’interrogent d’abord elles-mêmes avec embarras, montrant ainsi qu’elles veulent bien s’instruire et posséder **la science des opérations divines**, sans se précipiter cependant au-devant de l’illumination qui doit venir jusqu’à celles par un don divin [...] »⁸²⁸.

L’emploi d’Isaïe 63, 1 (« Qui est celui-ci, qui vient d’Édom, de Botsra, avec des habits teints en rouge, celui-ci, qui est magnifique dans ses vêtements ? ») inscrit le Pseudo-Denys dans la tradition exégétique évoquée plus haut⁸²⁹. Ce verset exprime l’étonnement et la confusion des anges qui ne reconnaissent pas le Christ revêtu d’un corps. Les « habits

⁸²⁶ CH, VII, § 3, 209AC, SC 58, p. 213-215.

⁸²⁷ CH, VII, 3, 30,12 – 17, PTS 36.

⁸²⁸ CH, VII, § 3, 209C, SC 58, p. 215.

⁸²⁹ Selon DANIELLOU, ce texte et deux autres de l’AT se retrouvent dans l’exégèse typologique de l’Ascension : le Psaume 67, 19 (*Tu es monté dans les hauteurs...*), et le Psaume 109, 1 (*Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu’à ce que je fasse de tes ennemis...*), cf. *Bible et liturgie*, p. 414-420.

rouges » du Christ évoquent le sacrifice de la Passion. Ce passage, lié à la doctrine de l'Incarnation et de l'Ascension du Christ, perturbe l'ordre cosmologique du savoir hiérarchique. La connaissance divine n'est plus transmise par les anges, en commençant avec les hiérarchies supérieures, mais directement par le Christ incarné remontant au ciel, qui « ouvre les portes du ciel » aux hommes. De plus, en mentionnant l'ignorance des anges devant le « mystère » de l'Ascension dans la chair, le Pseudo-Denys semble souligner que la « connaissance /savoir théurgique » de l'homme dépasse la connaissance des êtres purs intelligibles. Autrement dit, l'Incarnation et la montée dans la gloire du Christ, opèrent un réel changement de la place de l'homme dans l'ordre cosmologique (la création). À ce sujet, Daniélou affirme :

« Si nous avons insisté sur cette structure du cosmos céleste, c'est qu'elle jouera un rôle important dans la dogmatique chrétienne. C'est en effet en termes cosmologiques que les dogmes essentiels seront formulés. L'incarnation apparaîtra comme une descente du Verbe à travers les sphères angéliques ; la passion sera considérée comme le combat du Christ avec les anges de l'air ; elle sera suivie de la descente aux enfers ; la résurrection sera une exaltation de l'humanité du Christ au-dessus de toutes les sphères angéliques [...] »⁸³⁰.

Théologiquement, l'exaltation dans la chair du Christ signifie l'exaltation de la nature humaine au-delà même de la nature angélique. Cette ascension « mystique » renvoie également à la montée de Moïse dans le « nuage de l'inconnaissance »⁸³¹. L'Incarnation joue ainsi un rôle déterminant dans la cosmologie dionysienne, dans le rapport entre le sensible et l'intelligible et dans la doctrine sur la connaissance de Dieu, liée à la question de la « théologie négative » et de la « théologie mystique » (question à laquelle nous consacrerons notre dernier chapitre). Passons maintenant au dernier passage de la *CH VII*.

4.5.2.2. Communion des hiérarchies, Trisagion / Sanctus : lecture de *CH VII*, 4

La suite de *CH VII*, le 4^e paragraphe, évoque la transmission du chant angélique doxologique aux hommes :

Διὸ καὶ ὕμνους αὐτῆς ἡ θεολογία τοῖς ἐπὶ γῆς παραδέδωκεν ἐν οἷς ἱερῶς ἀναφαίνεται τὸ τῆς **ὑπερτάτης αὐτῆς ἐλλάμπσεως ὑπερέχον**. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῆς αἰσθητῶς εἰπεῖν « Ὡς φωνὴ ὑδάτων » ἀναβοῶσιν « *Εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ* », οἱ δὲ τὴν πολυῦμνητον ἐκείνην καὶ σεβασμιωτάτην ἀνακράζουσι θεολογίαν « *Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ* ». Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νοῶν ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ εἴρηται περὶ τούτων ἐν ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς ἰκανῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑπόμνησιν ἀρκεῖ φάναι τοσοῦτον κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν ὅτι **τὴν θεολογικὴν**

⁸³⁰ J. DANIELOU, *Les anges et leur mission*, p. 59.

⁸³¹ Cf. Exode 19, 20-25. Voir aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*.

ἐπιστήμην ἢ πρώτη διακόσμησις ὡς θεμιτὸν ἐλλαμφθεῖσα πρὸς τῆς θεαρχικῆς ἀγαθότητος, ταύτης ὡς ἀγαθοειδῆς ἱεραρχία καὶ τοῖς μετ’ αὐτὴν ἐξῆς μεταδέδωκεν, ἐκεῖνο κατ’ ἐπιτομὴν εἰπεῖν ὑφηγουμένη τὸ τὴν σεβασμίαν αὐτὴν καὶ ὑπερέυφημον καὶ πανεύφημον θεαρχίαν θεμιτὸν εὐλόγως εἶναι πρὸς τῶν θεοδόχων ὡς ἐφικτὸν **γινώσκεισθαι καὶ ὑμνεῖσθαι** νοῶν⁸³².

« C’est pourquoi aussi la Parole de Dieu a transmis aux habitants de la terre certains **hymnes** que chante cette première hiérarchie et dans lesquels se manifeste saintement l’éminence de **l’illumination, la plus haute de toutes**, qui lui appartient. Les uns, en effet, traduisant cette illumination en termes sensibles, dans une clameur qui ressemble au mugissement des grandes eaux (Ap. 19, 6) s’écrient : « **Bénie soit la gloire du Seigneur au lieu de Son séjour** » ! (Ez. 3, 12) ; les autres annoncent cette très célèbre et auguste Parole divine : « **Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot, Sa gloire remplit toute la terre** » (Is. 6, 3 ; Apoc. 4, 8). Mais **ces sublimes chants de louange des esprits supra-célestes**, nous les avons déjà expliqués dans la mesure de nos forces en traitant des *Hymnes divins*, et nous avons, à cette l’occasion, suffisamment parler d’eux, selon nos moyens, en sorte qu’il suffit de rappeler que la première disposition, illuminée, **quant à la science des mystères divins** autant qu’il lui est permis de l’être, par la bonté de la Théarchie, a transmis ensuite aussi son savoir, à titre de hiérarchie déiforme, aux êtres qui viennent après elle, leur ouvrant la voie vers cette vérité qu’on peut résumer brièvement en disant qu’il est raisonnable et légitime que la vénérable Théarchie elle-même, **qui est au-dessus de toute louange** et mérite toute louange, **soit connue et célébrée**, dans la mesure du possible, par les esprits qui reçoivent Dieu »⁸³³.

Quelques précisions linguistiques s’imposent. L’hymne (ὕμνος) biblique théologique par excellence est le Trisagion (Is. 6, 3). L’hymne est décrit au superlatif par ὑπερέχω et ὑπέρτατος. Les deux adjectifs sont composés avec le préfixe ὑπέρ- qui souligne le caractère transcendant de l’objet de l’hymne angélique. En outre, le Trisagion représente le sommet de l’illumination (ἐλλαμψις) divine. Le savoir théurgique (θεουργικός ἐπιστήμη) dont il a été question dans les deux premiers passages est appelé ici savoir théologique (biblique) – θεολογικός ἐπιστήμη, traduit par « science des mystères divins ». Le Trisagion est le seul message envoyé des anges aux hommes et le rapport de coordination entre les deux verbes γίνομαι et ὑμνέω met en évidence une nouvelle forme de connaissance de Dieu dans la concélébration liturgique qui s’exprime par la louange de Dieu. En effet, le passage cité plus haut est l’écho d’un contexte liturgique.

Dans l’introduction du chapitre, nous avons évoqué la prière liturgique de la « Petite Entrée » qui marquent la concélébration des anges et des hommes dans la liturgie byzantine⁸³⁴. Les anges, les médiateurs du savoir divin, sont également les médiateurs de

⁸³² CH, VII, 4, 31,16 – 32,7, PTS 36.

⁸³³ CH, VII, 4, 212B – 212D, SC 58, p. 117-119.

⁸³⁴ On rappelle un passage de cette prière : « Maître et Seigneur notre Dieu, toi qui as établi dans les cieux les ordres et les armées des anges et des archanges pour célébrer Ta gloire, fais que notre entrée soit accompagnée d’anges saints qui, avec nous, **concélébrent et glorifient Ta bonté** [...] ».

l'entrée des prêtres dans l'autel et de l'union / communion de l'homme à la prière, c'est-à-dire à l'hymne doxologique – le Trisagion. De même, nous avons présenté l'hymne de Chérubins (Chérubikon), introduit dans la liturgie byzantine au 6^e siècle. Selon Robert Taft, qui analyse les usages liturgiques des premiers siècles, cet hymne ne serait qu'un refrain antiphonal du notre Psaume 23⁸³⁵. Le Trisagion d'Isaïe 6, 3 (*Saint, Saint, Saint, le Dieu Sabaoth...*) a connu une grande réception liturgique et il exprime le contenu de la connaissance angélique transmise aux hommes et la communion de la prière eucharistique entre le ciel et la terre. Le « savoir théurgique » rappelé dans les textes précédents (*CH VII*, 3) est finalement une concélébration liturgique chantée à l'unisson par les anges et les hommes.

4.5.3. Synthèse théologique : la louange divine, forme d'expression liturgique de la « théologie négative ».

À la lumière des passages analysés de la *CH VII* et des travaux de Peterson et Daniélou, nous proposons une nouvelle interprétation de la « théologie négative » dionysienne. Comme l'affirme Peterson, l'ange est tout entier un chant, une louange⁸³⁶ et le Trisagion exprime la concélébration liturgique, l'ange étant le paradigme céleste de la louange doxologique⁸³⁷. Selon la tradition cette hymne serait d'origine angélique :

« Lors d'un grand tremblement de terre à Constantinople, un garçon voit dans la poussière d'une maison qui s'écroule des anges qui chantent : Saint Dieu ! Saint Fort ! Saint Immortel ! L'enfant communique sa vision au peuple et tous s'écrient en s'adressant à la Sainte Trinité manifestée par ce triple Saint : Aie pitié de nous ! et le tremblement de terre s'apaise. Le souvenir de ce miracle avait un énorme succès dans toute la chrétienté, et ce chant subsiste jusqu'à nos jours dans tous les rites. Toutefois

⁸³⁵ Cf. R. TAFT, *Beyond East & West. Problems in liturgical understandings*, The Pastoral Press, Washington, 1984, p. 181-182. De plus, dans la note 311, R. Marasescu présentent les manuscrits slaves qui prescrivent au prêtre pendant la Grande Entrée de réciter devant les portes royales le Psaume 23, ainsi que dans le rite symbolique de la consécration d'une église par l'évêque, dans *op. cit.*, p. 215.

⁸³⁶ « C'est ce chant (par exemple Trisagion) qui constitue vraiment leur être, c'est en se répandant qu'ils sont ce qu'ils sont, des Chérubins et des Séraphins. Mais c'est justement parce qu'ils ont et expriment leur être dans cette louange où ils se répandent, dans ce mouvement partiel de leurs ailes, c'est pour cela que leur être peut prendre pour celui du mystique une signification exemplaire. Ce qui importe, chez les Anges, c'est le fait qu'ils sont purs esprits, dans ce chant, dans cet hymne, dans cette louange », cf. E. PETERSON, *Livres des anges*, p. 90-91.

⁸³⁷ Sur ce point, C. ANDRONIKOF affirme : « Notre hymnographie établit une corrélation ontologique entre les deux mondes (céleste et terrestre), qui commande leur coopération liturgique », dans *Le sens de la liturgie*, p. 218.

dans le rite romain il ne se chante qu'une fois par an, le Vendredi saint, en deux langues, en grec et en latin »⁸³⁸.

Cette hymne a été ensuite révélée au Patriarche Proclus de Constantinople (434-446) afin qu'il la fasse chanter par une procession et que la puissance de cette prière protège la ville contre les tremblements de terre qui la ruinaient. Le miracle s'étant accompli, l'impératrice Pulchérie et l'empereur Théodose demandent aux citoyens de chanter cette hymne et, depuis, elle fait partie de la liturgie byzantine. L'hymne est mentionné par les actes du Concile de Chalcédoine (451), chantée par la synaxe des évêques⁸³⁹. Sur l'emploi du Trisagion dans la liturgie chrétienne, Peterson affirme que les modifications du texte d'Isaïe 6,3 dans la liturgie s'expliquent par une interprétation théologique : « Les chrétiens ont quitté le temple de Jérusalem pour s'approcher du temple du ciel ; la gloire de Dieu ne demeure plus dans le temple terrestre, mais dans le temple du corps de Jésus qui est monté au ciel ; c'est la raison pour laquelle le Sanctus ne retentit plus sur la terre, mais au ciel, les Séraphins apparaissent sur l'arrière-plan des hiérarchies angéliques, la clameur des Séraphins devient transparente, et le ciel, lui aussi, se remplit de la gloire de Dieu »⁸⁴⁰.

La liturgie est le contexte dans lequel s'exprime la louange de Dieu. Cette louange est liée aussi au mouvement de retour, à l'Ascension du Christ dans la chair, qui nous présente le chemin inverse de retour à Dieu d'en bas vers le haut. À ce sujet Peterson affirme :

« Le cycle de la création, qui avait commencé par la création du ciel et de la terre, est clos par leur unification ultime sous le pouvoir de Celui par qui tout a été fait (Hébreux 12, 22-24). La vision de l'échelle de Jacob n'était que préfigurante (Genèse 28, 2) car le mouvement des anges s'inverse. Le Seigneur se tient sur la terre. C'est vers Lui que descendent les anges, et c'est de Lui qu'ils montent et le ciel reste ouvert. Dans l'Ancien Testament Dieu se révèle par les angélophanies, dans le Nouveau Testament Dieu lui-même, dans la chair, se manifeste sur la terre. Cette vision est développée dans les homélies festives des Pères, tout particulièrement pour la fête de l'Ascension. Les textes liturgiques eux aussi sont particulièrement riches pour nous introduire à une angélogologie comprise à la lumière de la résurrection. À l'image de l'échelle de Jacob, inversée dans le Nouveau Testament, l'annonce du mystère de l'Ascension se fait, non pas de haut en bas, mais de bas en haut : *Voici que le Christ est venu...* disent les puissances d'en bas, à celles d'en haut alors que la nature humaine, que le Verbe de Dieu a assumé, est exaltée au-dessus de tous les ordres angéliques »⁸⁴¹.

⁸³⁸ Cf. M. KOVALEVSKI, « L'ange dans la liturgie orthodoxe », dans Colloque sur l'ange (26-28 juin 1981, Abbaye des Prémontrés, Pont à Mousson), Centre Européen d'Art Sacré, Pont à Mousson, 1981, p. 39.

⁸³⁹ P.-Th. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Éd. de l'Orante, coll. « Histoire des Conciles Œcuméniques » n° 2, 1962, p. 125.

⁸⁴⁰ Cf. E. PETERSON, *Livre des anges*, p. 54.

⁸⁴¹ *Ibidem*, p. 39.

Cette remontée a analogiquement son expression dans la théologie négative, le fil conducteur de notre thèse et de la structure du *CD*. En effet, ce mouvement anagogique décrit dans la *Théologie mystique* par une longue liste de négations⁸⁴², est exprimé ici par le Trisagion, la doxologie commune des anges et des hommes. La question qui surgit alors pourrait se formuler en ces termes : en quoi le Trisagion relève-t-il de l'apophatisme ? Nous accorderons une place plus importante à cette question dans la dernière partie de la thèse, mais quelques repères peuvent déjà être indiqués.

Contrairement à Maurice de Gandillac qui considère que le Trisagion est une forme d'expression de la cataphase dionysienne, opposé au silence de l'apophase de la *MT*⁸⁴³, nous considérons que cette hymne au sein de la liturgie représente la cime de l'apophase dionysienne.

Le silence, forme d'expression de l'apophase, est évoqué dans les conclusions de la *CH* :

« **Ainsi s'achève ce que j'avais à dire sur les saintes images [concernant les Anges], incomplet certes s'il s'agissait de les révéler dans tout leur détail, mais suffisant, je crois, pour que nous n'ayons point la bassesse de nous attacher au caractère imagé des figures. Si tu objectes que nous n'avons point rappelé de façon systématique toutes les facultés, opérations ou images dont parlent les Écritures, nous répondrons, ce qui est vrai, que pour certaines d'entre elles nous n'avons pas reçu la science supra - mondaine et surtout qu'il nous a manqué un guide capable de nous éclairer sur elles, et que, si nous avons laissé les autres de côté, c'est qu'elles étaient du même genre que celles dont nous avons parlé et que nous avons souci tout ensemble de **maintenir notre propos dans de justes proportions et d'honorer par notre silence le secret qui nous dépasse** »⁸⁴⁴.**

Les conclusions du traité portent sur les « saintes images » (τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων) à travers lesquelles les anges, et par eux Dieu, se révèlent dans la Bible. Il s'agit de la théorie du symbole biblique dissemblable qui a été développée dans le chapitre précédent⁸⁴⁵. Mais à la fin du texte, le Pseudo-Denys affirme qu'il faut « honorer par notre silence le secret

⁸⁴² MT, II, 1025B, SC 579, p. 307 : « Mais il faut, je pense, célébrer les négations d'une manière contraire aux positions. Celles-ci, en effet, nous les posons en commençant par les toutes premières et en descendant, à travers les intermédiaires, jusqu'aux dernières ; ici au contraire, en remontant des dernières à celles qui sont absolument premières, nous supprimons (nions) tout, afin de connaître sans aucun voile cette inconnaissance qui est voilée par toutes les choses connaissables dans tous les étants et de voir cette Ténèbre suessentielle que dissimule toute la lumière qui est dans les étants ».

⁸⁴³ Voici la note 3 du CH, X, 2, 273B, p. 141-142 : « Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : Saint, Saint, Saint est Yahvé Sabaoth, sa gloire remplit toute la terre (Is. 6, 3). Les secrets que se transmettent les Séraphins dépassent évidemment l'énoncé verbal du Trisagion ; leur diffusion s'accompagne d'une 'fumée' (v. 4) qui symbolise la nuée du Sinaï ; sainteté et gloire sont des termes inadéquats, proportionnés à la faiblesse humaine. Le cri qui se propage d'échelon en échelon s'oppose chez Denys au silence de l'apophase ; au terme de la remontée mystique, dans le mystère d'union, la créature sera 'totalement muette' (MT 3, 1033C) ».

⁸⁴⁴ CH, XV, §9, 340B, SC 58bis, p. 191.

⁸⁴⁵ Voir « 4.4.2. Symbole semblable et symbole dissemblable : lecture de la CH, II, 3 et Ép. 9 », p. 263-266.

(divin) qui nous dépasse / τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς κρυφίότητα σιγῆς τιμήσαντες »⁸⁴⁶. Le secret divin (κρυφίότης) ou la transcendance s'exprime finalement par le silence (σιγῆς)⁸⁴⁷. Pour Ysabel de Andia le silence évoqué dans la *CH* et dans le *Corpus* dionysien est « l'ultime louange qui convient à la Transcendance »⁸⁴⁸. En tenant compte du fait que les anges sont des êtres intelligibles, ils sont les messagers du silence divin qui ne signifie pas l'absence de Dieu mais Sa plénitude (transcendance). De plus, ce silence des anges et des hommes est au-delà du langage humain :

« Que la *Théologie mystique* s'achève par le silence qui est au-dessus de la théologie apophatique comme son point de fuite et la plénitude qui la surplombe, signifie que, dans la célébration de Dieu, les hommes et les anges, la hiérarchie céleste et la hiérarchie ecclésiastique, doivent être unis dans l'unité du silence qui est au-delà du langage humain. C'est cette vie angélique qui est proposée aux théologiens mystiques, et l'entrée dans la Ténèbre est également une entrée dans le secret du sanctuaire honoré par un chaste silence »⁸⁴⁹.

On souhaiterait avoir plus des détails sur les rapports entre l'apophase, le silence et la célébration de Dieu dans la réflexion sur la négation et la transcendance d'Ysabel de Andia. Même si elle situe le silence des anges et des hommes au-delà du langage dans cette voie apophatique ascendante de l'union à Dieu, le rapport n'est pas si évident entre la célébration de Dieu est l'apophase (le silence).

En revenant au Trisagion, on considère qu'en tant que langage non-prédicatif, la louange / prière liturgique va au-delà du silence. Jean-Luc Marion propose une théorie éclairante sur le langage théologique. Son point de départ est la traduction du mot « Cause » dans la théologie dionysienne par « Requisit »⁸⁵⁰. On sait que la Cause divine est toujours transcendante chez le Pseudo-Denys, ce qui met en discussion la possibilité de parler de Dieu. Le Requisit nomme plutôt la transcendance que parcourent selon la « distance », les requérants⁸⁵¹. C'est dans ce sens que la Cause, le Requisit, s'identifie avec ce qu'on prie ou

⁸⁴⁶ CH, XV, 9, 59, 13, PTS 36.

⁸⁴⁷ À voir la même démarche dans MT, III, 1033B, SC 579, p. 311 : « En pénétrant dans la Ténèbre qui est au-dessus de l'intellect, nous trouverons non pas la concision des paroles, mais l'absence complète de parole et de pensée ».

⁸⁴⁸ Y. DE ANDIA, « Négation et transcendance », dans *Henosis*, p. 396.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 397.

⁸⁵⁰ Pour plus de détails, voir J.-L. MARION, « La requête du requisit » dans *L'Idole et la distance*, p.196-207. On reviendra plus en détails sur cette théorie du langage dans le chapitre 4 (Théologie des noms divins).

⁸⁵¹ J.-L. MARION définit la 3^e forme de langage théologique dionysien « au-delà de toute affirmation et de toute négation » (MT, V, 1048B) ainsi : « Denys pense toujours la négation comme il pense l'affirmation – comme l'une des deux valeurs de vérité, l'une des deux figures de la prédication qu'il s'agit précisément de transgresser globalement, en tant que le discours de la métaphysique. Avec la troisième voie, non seulement il ne s'agit plus de dire (ou de nier) quelque chose de quelque chose, mais de ne plus dire ni dédire – il s'agit de

ce qu'on loue⁸⁵². Ainsi, le langage théologique se réfère non pas au discours sur Dieu, mais à la relation avec Dieu, à la participation à Dieu notamment par la prière (la louange). Autrement dit la louange définit un langage qui ne dit plus Dieu de manière conceptuelle, mais s'y rapporte en tenant compte de la transcendance divine. L'hymnologie entame un nouveau discours – celui de la théologie. En partageant l'idée de J.-L. Marion, nous considérons que la louange est une forme liturgique d'expression de l'apophase dionysienne. C'est en ce sens que la louange liturgique va au-delà du langage conceptuel et de sa visée. Dans ce sens précis, la louange liturgique peut être appelée apophase liturgique. La fréquence de l'emploi du verbe ὑμνέω dans le *Corpus* est un argument décisif dans ce sens. La doxologie est un complément nécessaire à l'apophase dionysienne, comme la négation est un correctif à l'affirmation en raison de la transcendance de Dieu. Faire ainsi le lien entre apophase et doxologie, c'est souligner que, pour le Pseudo-Denys, la liturgie est l'au-delà ou le seul aboutissement possible de la théologie – elle en est comme la récapitulation. Nous appelons cette forme d'apophase - ὑπεραπόφασις ou « apophase doxologique » qui trouve son sens uniquement dans le contexte de la concélébration liturgique. Le préfixe ὑπέρ-⁸⁵³ définit la portée transcendante de l'apophase et de la louange. La prière est avant tout une doxologie. Le Trisagion / Sanctus⁸⁵⁴ est un exemple de reconsidération de l'apophase dionysienne dans un contexte liturgique. Si l'expérience de Dieu dont rend compte la *Théologie mystique* dans le 1^{er} chapitre (l'ascension de Moïse sur le Sinaï) se réalise dans la *Hiérarchie ecclésiastique* au sein de la Liturgie, alors la prière doxologique est le corollaire

se référer à Celui que la nomination ne touche plus, non plus de dire le référent, mais de référer pragmatiquement le locuteur au Référent inaccessible. Encore une fois, il s'agit uniquement de dé-nommer », dans *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2010, p. 178.

⁸⁵² Selon J.-L. MARION, cette troisième voie du langage théologique s'identifie avec la prière / la louange : « La dé-nomination de la prière (autant que par la louange) selon l'impropriété nécessaire des noms ne doit d'ailleurs pas surprendre. Elle confirme en effet la fonction de la troisième voie, non plus prédicative (que ce soit par affirmation ou par négation), mais purement pragmatique. Il ne s'agit plus de nommer ou d'attribuer quelque chose à quelque chose, mais de viser en direction de..., se reporter à..., de se comporter envers..., de compter avec... bref de faire avec... La prière, en invoquant l'inatteignable comme... en tant que..., marque définitivement la transgression de l'acception prédicative, nominative et donc métaphysique du langage », *Ibidem*, p.181.

⁸⁵³ Dans le *CD* il y a plus de 850 mots composés avec le préfix ὑπέρ-, ce qui dénote que la transcendance de Dieu est l'un de thèmes centraux de la théologie dionysienne. C'est pourquoi le Pseudo-Denys forge un lexique à connotation superlative.

⁸⁵⁴ Le Sanctus de la liturgie byzantine de Jean Chrysostome, partie intégrante de la prière eucharistique (« Saint ! Saint ! Saint ! le Seigneur Sabaoth (Dieu des armées célestes), le ciel et la terre sont remplis de Ta gloire. Hosanna au plus haut des cieux. Béni est celui qui vient au nom du Seigneur. Hosanna au plus haut des cieux ») exprime la transcendance de Dieu et la manière dont on s'y rapporte.

du symbole dissemblable de la *CH* et du nom divin négatif de *DN*⁸⁵⁵. En bref, l'apophase dionysienne relève d'une transcendance qui n'admet plus un recours au langage humain et qui nie toute pertinence à la prédication en vue de la con-célébration de l'Ineffable. L'« au-delà de toute affirmation et de toute négation » évoqué dans les dernières lignes de la *Théologie mystique*⁸⁵⁶ trouve son ultime forme d'expression dans la louange liturgique, que nous appelons *ὑπεραπόφασις*.

Un dernier point à souligner est la manière dont l'Ascension du Christ dans la chair trouve sa forme sensible d'expression dans l'expérience liturgique. Il suffit ici de mentionner comment la liturgie de l'Ascension fait place au Psaume 23, comme on le voit déjà dans le sermon sur l'Ascension de Grégoire de Nysse, qui se présente en grande partie comme un commentaire de ce Psaume⁸⁵⁷. L'étonnement des anges devant le mystère de l'Ascension (Ps. 23), l'exaltation de la nature humaine au-delà des cieux (la typologie patristique), y compris des anges (êtres intelligibles), la communion entre le ciel et la terre pendant la Liturgie, le renversement de l'ordre cosmologique - le sensible au-delà de l'intelligible, sont les effets de l'Incarnation, qui donne une nouvelle cohérence aux hiérarchies (*CH* et *EH*) dionysiennes, au symbole et à l'apophase dionysienne. Jésus en tant que principe de toute hiérarchie, rend possible l'expérience sacramentaire de Dieu et une nouvelle forme de connaissance de Dieu, exprimée par la doxologie (*ὑπέρ - ἀπόφασις*) : « Saint, Saint, Saint le Dieu Sabaoth » (Is. 6, 3).

⁸⁵⁵ Cette expression sera analysée dans le chapitre suivant (5. Nommer Dieu).

⁸⁵⁶ Voici le texte de la MT, V, 1048B, SC 579 : « Il n'y a absolument à son sujet ni affirmation, ni négation, mais en posant des affirmations et des négations de ce qui vient à sa suite, nous ne l'affirmons ni nous ne la nions, puisque la Cause parfaite et unitaire de tout est au-delà de toute affirmation et qu'est au-delà de toute négation la transcendance de celui qui est absolument détaché de tout et qui est au-delà de tout. », p. 315.

⁸⁵⁷ Voir le texte du sermon dans M. CANÉVET, *Le Christ pascal : cinq homélies pascales, homélies sur l'Ascension, traité « Quand le Fils aura tout soumis »*, Migne, collection « Les Pères dans la foi », n° 55, 1996, p. 101-106.

5. Nommer Dieu ou « comment ne pas nommer Dieu »

Après avoir souligné la place de la théologie dite négative dans la *Hiérarchie céleste* notamment par l'apophasie sensible intitulée « similitude dissemblable », et après avoir tenté d'approcher la louange de Dieu de l'apophasie liturgique par l'exemple du *Trisagion*, nous passons au plan intelligible du *Corpus* dionysien, représenté par les traités des *Noms divins* et par la *Théologie Mystique*. Leur analyse nous permettra de répondre aux questions : est-ce qu'on peut nommer et connaître le Dieu Ineffable ? Comment accorder la théologie des noms divins avec la transcendance divine⁸⁵⁸ ? En outre, ces deux traités dionysiens présentent en détail la tension permanente qui existe entre la théologie cataphatique (les noms divins positifs) et la théologie apophasique (les noms divins négatifs) ou la voie ascendante des négations qui vise l'union mystique avec Dieu. Pourtant, une « difficulté » demeure : cette dialectique cataphase – apophasie est multipliée par une hymne continue qui célèbre la transcendance en s'appuyant sur les théonymies divines.

Dans ce qui suit, nous développerons l'idée de la fonction herméneutique du symbole dionysien qui définit le concept de nom divin. Nous essaierons de compléter les points qui n'ont pas été traités dans les présentations de ce sujet⁸⁵⁹, comme le thème de nom divin chez

⁸⁵⁸ Le Pseudo-Denys pose cette question au début du cinquième chapitre de *DN* : « Et pourtant, si la Dèité est supérieure à tout discours et à toute connaissance et est établie absolument au-dessus de l'intellect et de l'essence, embrassant tout, comprenant tout, et anticipant tout, mais étant en elle-même absolument insaisissable à tous, et s'il n'y a d'elle ni sensation, ni imagination, ni opinion, ni nom, ni parole, ni contact, ni science, comment un discours sur les noms divins pourra-t-il être traité alors qu'on démontre que la Dèité suressentielle est sans appellation et au-dessus de tout nom ? », *DN*, I, §5, 593AB, *SC* 578, p. 343.

⁸⁵⁹ Voir par exemple l'« Introduction » d'Y. de Andia dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms Divins (I-IV)*, *SC* 578, introduction, traduction et notes par Y. de Andia, Cerf, Paris, 2016, p. 7-213.

les Pères⁸⁶⁰ et la théologie des noms divins. Dans un premier temps nous présenterons en détail le concept clé du nom divin intelligible de Dieu. Ensuite, nous montrerons le contenu et le plan du traité *DN*. Enfin, un troisième moment sera consacré à l'apophase dionysienne tout en proposant une lecture théologique des chapitres I, IV, VII et XII.

5.1. Du nom divin en général

Lorsque nous entendons l'expression « nom divin », les premières questions à poser sont : qui peut nommer Dieu ? L'expression désigne-t-elle seulement les noms donnés à Dieu ou les noms que Dieu se donne lui-même ? On considère généralement que les noms divins ont une origine divine, car ils ont été exprimés par Dieu lui-même – dans la Bible pour le christianisme, dans des révélations ou des oracles pour la philosophie néoplatonicienne. En même temps, l'expression « nom divin » désigne la manière humaine d'appeler Dieu ou les dieux et de s'adresser à eux, voire même de les prier. Ainsi, le concept « nom divin » exprime dans un premier temps la rencontre entre la révélation divine et l'homme. Il met également en avant la question du discours sur Dieu, ce qui nous amène à la question centrale de la connaissance de Dieu. Le mot même *θεολογία* reflète un dualisme : le théologien parle de Dieu ou avec Dieu ? Le nom divin peut-il être strictement lié à la question du langage relatif à Dieu ? En fin de compte, la question très délicate, posée par les trois religions monothéistes (judaïsme, christianisme et l'islam)⁸⁶¹, est : Dieu peut-Il être nommé ? En raison de sa transcendance, Dieu, le créateur du monde, l'Infini, l'Ineffable, peut-il être nommé, indiqué, défini par un terme fini, créé, limité ? Comment nommer Dieu sans sacrifier sa transcendance ? Néanmoins, comment ne pas le nommer, si l'homme a besoin d'appeler son Dieu, de lui parler, de l'invoquer, de prier et de le connaître ?

La recherche contemporaine⁸⁶² souligne trois fonctions générales du concept « nom divin » : pragmatique, sémantique et cognitive. Par la fonction pragmatique, on comprend

⁸⁶⁰ Nous avons déjà abordé ce point dans la première partie de la thèse – voir « 2. Sources patristiques de la théologie apophasique », notamment « 2.1. La controverse eunomienne : bref aperçu doctrinal ».

⁸⁶¹ Voir le volume collectif dirigé par N. BELAYCHE, *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Brepols, 2006. Voir aussi Th.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2006 et Enrico Castelli (éd.), *L'analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu*. Actes du colloque organisé par le Centre International d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, 5-11 janvier, Rome, Aubier, Paris, 1969, notamment l'article de M. A. LAHBABI, « Le nom de Dieu en Islam : langage religieux et langage théologique », p. 169-184.

⁸⁶² Cf. O. BOULNOIS, *Les Noms Divins*, Cerf, Paris, 2016, p. 11-14.

que le nom nous permet d'appeler celui qu'on désigne et on convoque celui qui est appelé. Autrement dit, une réponse est attendue de la part de celui qui est appelé : appeler le nom de Dieu est une forme de communication avec Lui. Pour ce qui est de la fonction cognitive, le nom divin nous fait nous interroger sur l'étymologie du mot, par exemple sur son sens. Dans ce contexte, on parle des attributs divins et de leur manière de signifier qui nous font découvrir et connaître Dieu. Enfin, la fonction sémantique du nom divin nous renvoie au signifié, à celui dont on parle, que l'on veut énoncer – dans notre contexte il s'agit de Dieu. La dimension sémantique met en lumière le caractère contradictoire du concept « nom divin » : d'un côté le nom divin nous permet de connaître Dieu, de parler de Lui, de l'Invoquer, mais de l'autre côté il dévoile le grand danger de réduire la transcendance d'un Dieu Créateur, infini, à la petitesse du monde, tentés comme nous le serions d'enfermer l'Inconnaissable et l'Ineffable dans la connaissance finie que l'homme peut avoir de l'existence.

5.2. Du nom divin chez le Pseudo-Denys

Le Pseudo-Denys occupe une place centrale en théologie dans la définition de la portée des noms divins. En leur consacrant un traité entier (*DN*), Pseudo-Denys est la seule autorité patristique à nous offrir une doctrine quasi complète, bien développée et systématisée sur les noms divins. Olivier Boulnois résume ainsi cette théologie :

« La théologie repose donc sur cet usage méthodique des noms divins moyennant toutes les précautions méthodologiques nécessaires pour rappeler que Dieu n'est aucun de ses noms, pas plus que leur négation. C'est l'articulation des trois voies qui justifient l'usage des noms de Dieu : l'affirmation ou causalité, qui part des étants créés et considère Dieu comme cause, la négation, qui souligne l'écart absolu entre Dieu et la créature (Dieu n'est pas bon, d'aucune bonté que nous pourrions concevoir), l'éminence, enfin, qui relance encore le mouvement au-delà de ce que nous pourrions formuler, même négativement (Dieu n'est ni bon ni non-bon, mais infiniment au-delà des deux négations contraires). On remarquera que Denys ne propose pas une contradiction, mais la conjonction de deux négations, une *double négation* : Dieu n'est « ni bon ni non-bon », il est au-delà de l'un et de l'autre. Il s'agit donc de se dépouiller de toute représentation. C'est précisément dans la mesure où la connaissance de Dieu est impossible que la théologie doit s'appuyer sur une multiplicité d'approches partielles (les trois « voies » isolées par les historiens plus que par Denys lui-même), et déchiffrer l'ensemble des noms divins selon des codes à chaque fois différents (noms révélés, noms intelligibles, noms symboliques) »⁸⁶³.

⁸⁶³ *Ibidem*, p. 20-21.

Selon Boulnois, le Pseudo-Denys développe une théologie des noms divins répartis en trois catégories : noms divins positifs, noms divins négatifs et noms divins transcendants. Nous examinerons de plus près le statut de l'apophasis et de la transcendance dans la théologie des noms divins dans la partie finale de ce chapitre. Mais avant tout, regardons de plus près le contenu et la structure du traité *DN* en fonction des thèmes de pensée qui y sont à l'œuvre.

5.2.1. Le contenu du traité *DN*

DN est divisé en trois parties : a) l'introduction, b) la partie centrale et c) le chapitre final (les conclusions).

Les trois premiers chapitres forment une introduction générale à la théologie des noms divins, qui sera développée dans la partie centrale. Le premier chapitre esquisse le thème général de ce texte – les noms divins. Il insiste sur le caractère inexprimable et sans nom de l'essence divine, tout en rappelant qu'il existe la possibilité de nommer Dieu grâce à sa révélation et à l'ouverture vers la création (*πρόδος* / la procession). La tension entre la théologie affirmative (l'attribution de tout ce qui est positif à Dieu lui-même) et la théologie négative (la négation de tout prédicat déterminé attribué à Dieu) caractérise la doctrine du Pseudo-Denys sur les noms divins. Dieu en tant que Créateur se manifeste vers tout l'être par sa Providence (*τῆς θεαρχίας πρόνοια*), ce qui permet aux êtres d'entrer en relation avec Lui. La relation est vue comme une union mystique et elle ne peut être exprimée que d'une façon doxologique par la célébration des noms divins.

Dans le deuxième chapitre, l'auteur expose sa doctrine sur la Trinité. Ici il traite des noms qui expriment l'unité divine et des noms qui évoquent les distinctions internes, trinitaires. Les unions divines (*ένώσεις*) représentent la nature suessentielle de Dieu, tandis que les distinctions divines (*διακρίσεις*) sont les processions (*πρόδοι*) et les manifestations (*έκφάνσεις*) de Dieu lorsqu'il se révèle et se fait connaître à travers les noms divins.

Le troisième chapitre souligne l'importance de la prière, comprise comme introduction à la théologie des noms divins. La prière est la condition indispensable pour connaître Dieu, car Il ne se révèle qu'à ceux qui s'approchent de Lui.

Après avoir marqué l'importance de la prière dans la démarche théologique, Pseudo-Denys passe à l'explication des noms intelligibles de Dieu (chapitres IV à XII). Elle est associée au grand mouvement de procession (*πρόδος*) – conversion (*έπιστροφή*) des noms attribués à Dieu et commence avec le Bien (chapitre IV). Ce chapitre est structuré en deux

sections : la première (§§ 1-17) expose la doctrine dionysienne sur Dieu en tant que « Lumière » (§ 5, 700D), « Lumière intelligible » (§ 6, 701A), « Beauté » et « Amour divin » (ὁ θεῖος ἔρωσ) (§ 7, 701C). La centralité de l'amour pour la doctrine dionysienne est comprise par l'insistance de l'auteur sur l'origine de l'Amour divin, sa terminologie, son fonctionnement dans le mouvement procession-conversion et son caractère extatique. L'amour extatique de Dieu est énoncé comme un cercle d'amour (« cercle perpétuel ») qui traverse toute la création (« une parfaite orbite ») en vue de l'unification avec Dieu. La deuxième partie est une étude approfondie de la problématique du mal (§§ 18-35) : l'origine du mal (§§ 18-19), le mal n'appartient ni à Dieu ni aux anges, le mal n'a pas d'être, il est plutôt une déviation volontaire du Bien (§§ 21-23), la nature n'est pas mauvaise (§§ 24-26), la matière non plus (§§ 27-28), le mal disperse (§§ 29-30), il est un affaiblissement et une défaillance du Bien (§§ 31-35).

Le cinquième chapitre célèbre le Bien comme « Celui qui est »⁸⁶⁴, allusion au nom biblique « YHWH » donné dans l'Éxode 3, 14. Dieu est l'Être suprême dans lequel préexistent les êtres (§§ 4-7). De Lui procèdent la hiérarchie céleste, depuis les plus vénérables jusqu'au degré le plus inférieur des anges, et ensuite les hommes. Enfin, l'Être suprême est conçu à la fois comme cause unique de la création et principe d'unification, Être suressentiel, au-delà des opposés (§§ 8-10). Par une connaissance analogique de Dieu, les êtres créés sont appelés à monter vers Dieu, « Principe et Fin de tous les êtres ».

Dans le sixième chapitre, Dieu est célébré comme Vie. De la vie perpétuelle de Dieu procède toute vie, qui est un don divin pour tous les êtres créés. L'auteur insiste sur la transcendance de la vie divine (§§ 2 et 3), en terminant avec un hymne adressé à la Fécondité divine.

Le chapitre VII occupe une place centrale dans le *DN*. Au concept principal de « sagesse » (σοφία) on rattache les noms : intellect (νοῦς – la force par laquelle Dieu connaît et dispense la connaissance), raison (λόγος), vérité (ἀλήθεια), foi (πίστις) et connaissance de Dieu qui engendre tout (§§ 1-4). Le Pseudo-Denys accentue la simplicité, la vérité de la connaissance divine et la nécessité de la foi.

Le huitième chapitre traite de la Puissance (δύναμις) divine qui fait surgir et maintient en existence tout ce qui est (§§ 2-4), donnant à toute chose la force d'affirmer et d'avoir une action propre (§ 5). Il passe ensuite aux concepts de Justice (δικαιοσύνη, §§ 7 – 8), Salut (σωτηρία, § 9) et Rédemption (ἀπολύτρωσις).

⁸⁶⁴ Cf. Éxode, 3, 14.

Dans le neuvième chapitre, le Pseudo-Denys aborde une série d'attributs divins qui sont, à la première vue, paradoxaux. Dieu est Grand parce qu'Il franchit toute infinité, mais Petit parce qu'il échappe à toute mensuration (§§ 1-4). Il est identique à Lui-même, mais l'altérité lui convient aussi parce qu'Il devient tout en tout par son pouvoir d'universel salut (§ 5). De même, Dieu est à la fois semblable à Lui-même, mais dans sa transcendance Il est dissemblable, parce qu'il n'est semblable à rien de ce qui est créé (§§ 6-7). Il est immobile parce qu'il est stable dans son Essence, mais Il peut être appelé aussi « mobile », non parce qu'il se meut comme un corps ou comme un esprit changeant, mais parce qu'Il est présent en tout (§§ 8-9).

Le chapitre dix est très court : dans les trois paragraphes, Dieu est célébré comme Tout-puissant (§ 1), rassemblant et contenant toutes choses, Ancien des Jours (§ 2), comme temps et éternité (§ 3).

Le onzième chapitre célèbre la Paix (Εἰρήνη). Dieu est paix et tout être est appelé à y participer. La paix représente le retour à Dieu, l'union mystique avec Lui (§ 2). Ensuite, l'auteur explique la modalité par laquelle chaque être peut participer à l'unité divine par le Christ (§§ 3-5).

Dans le chapitre douze, le Pseudo-Denys commente les expressions bibliques qui nomment Dieu : « Saint des saints », « Roi des Rois », « Seigneur des Seigneurs » et « Dieu des Dieux ». Après une introduction qui explique la terminologie de chaque expression attribuée à Dieu (§§ 1-2), l'auteur décrit Dieu comme sommeil de l'être (§ 3), comme cause et source de toutes les valeurs qu'il communique à ce qui est (§ 4), comme vérité de tout ce que les autres êtres possèdent en participant à Lui.

Le traité s'achève avec le treizième chapitre, qui traite de l'Un (τὸ ἓν) ou de l'unité divine transcendante. On y lit les noms « parfait » (§ 1) et « unique » (§ 2), qui désignent Dieu comme étant en même temps Un et Tout, puisque tout ce qui a été affirmé auparavant existe en Lui dans une indivisible unité : « Il est superparfait selon le fait de surpasser tout, déterminant toute infinité et se déployant au-delà de toute limite, sans être contenu ou saisi par rien »⁸⁶⁵. Les noms les plus adéquats pour désigner la transcendance de la nature divine sont donc le Bien et l'Un. Aussi, Unité et Trinité sont les noms qui célèbrent aussi la divinité

⁸⁶⁵ DN, XIII, §1, 997B, SC 578, p. 167.

suresentielle (§ 3)⁸⁶⁶. Dieu reste ineffable et la modalité la plus adéquate pour parler de l'Unité divine et de la participation à Elle est la « théologie négative »⁸⁶⁷.

Ce chapitre final reprend les thèmes majeurs du traité : la transcendance divine, la question du langage de Dieu, la « théologie négative » et l'union mystique avec Dieu.

5.2.2. La structure du traité DN

Dans le *CD*, *DN* se situe après les *Esquisses théologiques* et avant la *Théologie symbolique*. Certains aspects de la doctrine des noms divins, comme les métonymies ou les métaphores qui attribuent à Dieu des formes (la *Théologie symbolique*) et les noms divins concernant la nature divine une et trine (les *Esquisses théologiques*), ont été exposés probablement dans les traités perdus aujourd'hui. L'évocation des noms divins dans la partie centrale du *DN* nous permet de nous demander : pourquoi le Pseudo-Denys s'intéresse-t-il aux noms de Dieu et pourquoi choisit-il ces noms dans cet ordre ? Cet ordre peut-il avoir une incidence sur la doctrine des noms divins ? Les lecteurs du *Corpus* dionysien et les chercheurs contemporains ont donné des réponses différentes en proposant différentes structures du traité⁸⁶⁸. Nous retiendrons deux propositions : la structure d'Endre von Ivanka et celle d'Ysabel de Andia.

5.2.2.1. Endre von Ivanka

La structure proposée par Endre von Ivanka dans *Plato christianus*⁸⁶⁹ comporte six parties comme suit :

- I. L'introduction (chapitres I-III)
- II. Le Bien (IV)
- III. Être – Vie – Sagesse, la triade « proclusienne » (V, VI et VII)

⁸⁶⁶ « Par la nomination divine de Trinité et d'Unité, nous nommons Celle qui est au-dessus de tout nom, et par les étants, nous nommons Celle qui est suressentielle », cf. DN, XIII, §3, 981A, SC 578, p. 183.

⁸⁶⁷ « C'est pourquoi les théologiens, eux aussi, ont préféré la voie ascendante des négations, en tant qu'elle fait sortir l'âme des (choses) qui lui sont connaturelles et qu'elle passe à travers toutes les intellections divines que transcende *Celui qui surpasse tout nom, raison et connaissance*, et qu'au terme de tout elle unit l'âme avec Lui, autant qu'il nous est possible de nous unir à Celui-Là. », cf. DN, XIII, §3, 981B, SC 578, p. 185.

⁸⁶⁸ Pour une liste détaillée des auteurs qui ont proposé des différentes classifications des noms divins, voir Y. DE ANDIA, « Introduction. 2.3. Plan du Traité des Noms divins », dans *Les Noms divins* (I-IV), SC 578, p. 20-30.

⁸⁶⁹ E. von IVANKA, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit de l'allemand par E. Kessler, révisé par R. Brague et J.-Y. Lacoste, PUF, Paris, 1990, p. 214-228.

IV. Sagesse – Puissance – Paix, la triade « constantinienne » (VII, VIII et XI)

V. Les concepts du *Parménide* de Platon (IX, X et XII)

VI. L'Un et le Parfait (ch. XIII)

Le chercheur examine la structure des *DN* en fonction des thèmes de pensée qui y sont à l'œuvre. L'introduction, structurée en trois chapitres, esquisse : i) le thème du texte, les noms divins, ii) les distinctions internes et les différences trinitaires au sein de la Dèité et iii) la préface personnelle de l'auteur. La deuxième partie analyse le rôle central du Bien, utilisé dans un sens ontologique – le Bien est à l'origine de tout mouvement de l'être. La troisième partie expose la triade des noms par laquelle le Bien est célébré comme Être, Vie et Sagesse. La sortie de Dieu vers sa création est soulignée par cette « triade proclusienne », appelée ainsi selon sa source philosophique⁸⁷⁰. La quatrième partie étudie les noms de la providence ou la triade « constantinienne ». Cette triade correspond aux trois églises fondées par Constantin le Grand à Constantinople : la *Sagesse Sainte*, la *Puissance Sainte* et la *Paix Sainte*. L'herméneutique dionysienne des concepts de Sagesse, Puissance et Paix, voudrait répondre à cette triade constantinienne. Ainsi, dans *DN* la Sagesse désigne le Logos (Jésus-Christ) en qui tout être est spirituellement contenu, la Puissance représente le Père, qui crée par le Fils, et la Paix est le Saint Esprit, qui sanctifie, réunit et conduit la création vers le Père.

La cinquième partie proposée par Ivanka se compose des chapitres IX, X et XII, qui interrompent la connexion interne de la « triade constantinienne ». Les noms divins présentés dans ces chapitres (Grand – Petit, Semblable – Dissemblable, Tout-puissant, Ancien des jours, temps et éternité, Saint des Saints, Roi des Rois, Dieu des Dieux) sont intitulés « les noms parménidiens ». Cet emprunt au schéma conceptuel du *Parménide* signifie « un effort visible [de la part de Denys l'Aréopagite] pour donner un pendant chrétien à l'architecture conceptuelle du *Parménide* »⁸⁷¹. Le treizième chapitre du *DN* désigne la dernière partie du schéma. Dieu est nommé en même temps Un et Tout, pour démontrer que tout ce qui a été dit de Lui existe en Lui dans une indivisible unité. L'Un, à côté du Bien, les deux noms de tradition néo-platonicienne, sont les plus adéquats pour exprimer la divinité, bien qu'on ne puisse jamais exprimer la nature divine en elle-même. Ivanka conclut en disant que ces deux noms marquent le début et la fin des noms divins intelligibles.

⁸⁷⁰ E. von Ivanka observe l'emploi de cette triade des concepts (essence, vie, intellect / connaissance) chez Proclus dans les *Eléments de théologie*.

⁸⁷¹ *Ibidem*, p. 220.

5.2.2.2. Ysabel de Andia

Ysabel de Andia, dont la traduction française du traité des *Noms divins* est parue en 2016, considère que le mouvement de la procession, de la conversion et de la permanence structure *DN*, l'unité de cette structure étant donnée par la puissance (δύναμις) de l'amour divin qui fait sortir Dieu de lui-même et en même temps meut tous les êtres vers Dieu. Voici le plan, organisé en deux parties, selon une lecture détaillée du texte⁸⁷² :

1. Partie théologique, Dieu un et trine (chapitres I-III) : la nomination de Dieu polyonyme et anonyme (I), l'Unité et la Trinité (II) et la prière comme introduction à la théologie (III).
2. Les noms de Dieu, « Providence et Cause universelle » (IV-XIII) :
 - a) Les noms étiologiques : Bien (IV), la triade Être-Vie-Sagesse (V, VI, VII), les noms de la Providence (VIII), les noms opposés (IX), les noms concernant l'espace et le temps (X) et la Paix (XI) ;
 - b) Les noms de la Cause en elle-même : les noms redoublés (XII) et les noms de la « Cause de tout » (XIII).

Selon Ysabel de Andia, nous avons ici un traité théologique qui décrit la procession des noms divins à partir de la Trinité jusqu'à l'Un : « De l'Union à l'Un : tel est le mouvement et le plan du traité des Noms divins, qui est véritablement un traité théologique »⁸⁷³.

Parmi les différentes structures du *DN* proposées, un point fait converger les chercheurs. Il s'agit du mouvement de la procession, de la permanence et de la conversion qui détermine l'ordre des noms divins. La procession correspond à la manifestation de Dieu évoquée par les noms divins positifs ou la théologie affirmative, la conversion correspond à la montée par les négations ou à la théologie négative et la permanence désigne la transcendance absolue. Pourtant, chaque chapitre de la partie centrale du traité marque une tension continue entre l'affirmation et la négation. Il existe une complémentarité impérative entre les deux démarches, ce qui rend cette structure du traité problématique⁸⁷⁴. Le but de

⁸⁷² Y. de Andia propose de citer pour chaque partie de son plan des « phrases charnières » du Pseudo-Denys.

⁸⁷³ Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 30.

⁸⁷⁴ Y. de Andia a évoqué ce désaccord en analysant la structure proposée par Christian Schäfer dans *The philosophy of Dionysius. An introduction to the structure and the content of the treatise "On the Divine Names"*, Leiden-Boston, 2006, p. 64-90. Bien qu'elle ne distingue pas trois parties du traité correspondant aux trois mouvements (la procession, la permanence et la conversion), le grand mouvement de procession et de conversion est présent dans son plan, la procession des noms s'achevant avec la conversion vers l'Un. Même si elle a un avis sur ce désaccord (trois parties ou deux parties), elle ne me semble pas l'expliquer suffisamment.

notre lecture théologique du traité n'est pas de prouver qu'il possède une structure cohérente, mais de proposer une analyse de la cohérence de la « théologie négative » dans le corpus. Nous reviendrons sur la structure du traité *DN* et sur la cohérence de la structure du *CD* dans les conclusions développées de la thèse.

5.2.3. *L'origine biblique du nom divin dionysien*

Pour mieux saisir la portée théologique du nom divin dionysien, il est nécessaire de vérifier son origine biblique. Le traité *DN* nous présente les noms divins intelligibles employés par la Bible pour décrire Dieu. Son but est l'explication des noms divins, c'est-à-dire le déchiffrement du sens intelligible des noms attribués à Dieu, que nous avons déjà évoqués dans le chapitre consacré à la fonction herméneutique du symbole.

En général, dans la Bible, le nom divin est le signe de la présence de Dieu. Il exprime la puissance de Dieu et révèle le mystère divin⁸⁷⁵. Dès la Genèse 1, 19, le mandat confié à Adam par Dieu de nommer les animaux attire notre attention : « Et Dieu façonna encore à partir de la terre tous les animaux sauvages des champs et tous les volatiles du ciel, et il les amena à Adam pour voir comment il les appellerait, et toute appellation qu'Adam donna à un être vivant, cela fut son nom » (Genèse 1, 19). L'activité de nommer est comprise comme étant un acte de domination⁸⁷⁶, mais elle peut représenter un acte de reconnaissance, voire de connaissance. Lorsqu'Adam nomme les animaux, il exerce son intelligence, sa capacité de connaître. Mais le nom est lié aussi à la question de l'existence et de la manifestation de Dieu. Dans le récit de la création du monde (Genèse 1), Dieu a créé les choses en les nommant.

Le Pseudo-Denys nous avertit que son traité sur les noms divins s'inspire exclusivement de la Bible : « On ne doit absolument oser ni dire quoi que ce soit au sujet de la Dèité suessentielle et caché en dehors de ce qui nous a été divinement révélé par les Écritures sacrées »⁸⁷⁷. Et plus loin, dans le sixième paragraphe du premier chapitre des *Noms divins*, il présente une liste quasi complète des noms divins bibliques analysés dans *DN*.

⁸⁷⁵ Voir en détail l'analyse de B. RENAUD, « *Proche est ton Nom* ». De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu, Cerf, Paris, 2007, p. 21-88.

⁸⁷⁶ Origène affirme à ce sujet : « Car Dieu veut que ce grand « œuvre » de Dieu qui est l'homme, pour qui l'univers a été créé, non seulement ne soit pas souillé et atteint par ce que nous avons dit plus haut, mais encore qu'il le domine », dans *Homélie sur la Genèse*, introduction de H. de Lubac, texte traduction et note de L. Doutreleau, Cerf, 1985, SC 7 bis, p. 55.

⁸⁷⁷ *DN*, I, §1, 588A, p. 315.

Voici un premier passage qui utilise les noms bibliques pour exprimer la transcendance de la Théarchie ou l'anonymat de Dieu :

« Ce que sachant, les théologiens la célèbrent à la fois comme « sans nom » et « à partir de tous nom ». D'une part, comme « sans nom », lorsqu'ils disent que la Théarchie elle-même, dans une des visions mystiques de la théophanie symbolique, a réprimandé celui qui lui demandait : Quel est ton Nom ? et, comme pour l'écarter de toute connaissance nominative de Dieu, elle lui dit : *Pourquoi demandes-tu mon nom* alors qu'il est admirable (Gn. 32, 30) ; Jg. 13, 17-18) ? Celui-là n'est-il pas en vérité *le nom admirable* (Ps. 8, 2), *celui qui est au-dessus de tout nom* (Ph. 2, 9), le sans nom, situé au-dessus de tout nom nommé, soit *dans ce siècle*, soit *dans le siècle à venir* (Ép. 1, 21) »⁸⁷⁸.

Par la suite, la liste est enrichie avec des noms divins bibliques qui seront en partie analysés dans la partie centrale du *DN* (chapitres IV à XIII) :

« D'autre part comme ayant de nombreux noms, lorsqu'ils la [Théarchie] montrent inversement en train de dire : *Je suis celui qui est* (Ex. 3, 14), *la Vie* (Jn. 11, 25), *la lumière* (Jn. 8, 12), *Dieu* (Gen. 28, 13 ; Jn. 1, 1), *la Vérité* (Jn. 14, 6), ou lorsque les experts des choses divines eux-mêmes célèbrent sous une foule de noms la Cause de tout, à partir de tous les êtres causés, comme *bon* (Mt. 19, 17), *beau* (Ct. 1, 16), *sage* (Rm. 16, 27), *aimé* (Is. 5, 1), *Dieu des Dieux*⁸⁷⁹ (Dt. 10, 17, Ps. 135 / 136, 2), *Seigneur des Seigneurs* (Ps. 135 / 136, 2), *Saint des Saints* (Is. 6, 3 ; Dn. 9, 24), *Eternel* (Is. 40, 28), *Celui qui est* (Ex. 3, 14), *Auteur des siècles* (He. 1, 2), *Chorège de la vie* (Gn. 2, 7 ; Jn. 10, 10), *Sagesse* (Pr. 8, 1 ; 1 Co, 1, 24-30), *Intelligence* (Rm. 11, 34), *Verbe* (Jn. 1, 1), *Connaissant* (Mt. 7, 23), possédant au plus haut degré *tous les trésors de toute connaissance* (Rm. 11, 33 ; Col. 2, 3), comme *Puissance* (1 Co, 1, 24), comme *Puissant* (Gn. 49, 24 ; 1 Tm. 6, 15), comme *Roi des Rois* (Ap. 17, 14), *Ancien des jours* (Dn. 7, 9), comme étant *sans vieillesse et sans changement* (Ps. 101, 25, Jc. 1, 17), comme *Salut* (Is. 46, 13), *Justice* (Ps. 111 / 112, 3), *Sanctification* (1 Co 1, 30), *Rédemption* (1 Co. 1, 30), comme *dépassant tout en grandeur* (Ps. 146 / 147, 5), et (passant) dans *une brise ténue* (3 Rg. 19, 12 LXX) »⁸⁸⁰.

Bon connaisseur de la Bible, le Pseudo-Denys met en évidence par la théologie des noms divins la question de la transcendance et de l'immanence de Dieu, car « à la Cause de tout ce qui est au-dessus de tout conviendront à la fois l'absence de nom et tous les noms ⁸⁸¹ ». Il s'agit de deux types des noms divins bibliques :

⁸⁷⁸ DN, I, §6, 596A, SC 578, p. 347-349.

⁸⁷⁹ J'ai mis en gras les noms divins analysés dans le traité dionysien.

⁸⁸⁰ DN, I, §6, 596BC, SC 578, p. 349-351. Dans le 8^e § du premier chapitre le Pseudo-Denys revient sur la question de la transcendance et de l'immanence de Dieu exprimées par les deux types des noms divins (les noms qui évoquent son anonymat et ceux qui expriment la manifestation de Dieu dans la création) : « Ainsi donc, à la Cause de tout qui est au-dessus de tout conviendront à la fois l'absence de nom et tous les noms [...]. Ils [les théologiens] célèbrent ses yeux (Ps. 11, 4 ; 17, 2 ; 33, 18 ; 34, 15), ses oreilles (Ps. 12, 6 ; 34, 15 ; 102, 2), ses boucles de cheveux (Dan 7, 9), ses faces (Ex. 33, 23 ; Ps. 34, 16 ; 102, 2), ses mains (Ex. 33, 22 ; Job 10, 8 ; Ps. 44, 3 ; 75, 8 ; 89, 13 ; 145, 16 ; Ez. 6, 14 ; 8, 2), ses épaules (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses ailes (Dt. 32, 11 ; Ps. 17, 8 ; 91, 4), ses bras (Dt. 33, 17 ; 1 Sm. 30, 30 ; Job 40, 9 ; Ps. 89, 13 ; 98, 1), et ses pieds (Gen. 3, 8 ; Ex. 24, 10 ; Ps. 45, 3). Ils lui fabriquent des couronnes (Is. 28, 5), et des trônes, des coupes (Mt. 26,39, Mc. 9,41) et des cratères (Pr. 9, 2) et ces autres attributs mystérieux dont nous parlerons, selon notre capacité, dans la Théologie symbolique », cf. DN, I, §8, SC 578, p. 355.

⁸⁸¹ DN, I, §7, 596C, SC 578, p. 351.

- Ceux noms qui évoquent son anonymat et
- Ceux qui expriment la manifestation de Dieu dans la création.

Nous allons analyser deux passages bibliques qui mettent en lumière les deux types des noms divins d'origine biblique⁸⁸².

5.2.3.1. « Celui qui est »

Le passage que nous venons de citer vise l'immanence de Dieu, ou la manifestation de Dieu dans le monde par les noms divins. Nous allons analyser dans ce sens un seul nom divin biblique, *Celui qui est* (Éxode 3, 14) ou le tétragramme (« YHWH »). Ce passage biblique a connu une grande réception chez les exégètes des trois religions monothéistes⁸⁸³. Sans présenter l'épisode du buisson ardent en détails, on se contente de citer le dialogue entre Moïse et Dieu :

« Alors Moïse dit à Dieu : Voici, j'irai vers les fils d'Israël et je leurs dirai : Le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous ; mais ils me demanderont : Quel est son nom ? Que leur dirai-je ? Et Dieu dit à Moïse : **Je suis celui qui est (YHWH)**. Il dit : Ainsi diras-tu aux fils d'Israël : **Celui qui est** m'a envoyé vers vous. Et Dieu dit encore à Moïse : Ainsi parleras-tu aux fils d'Israël : Seigneur, le Dieu de vos père, Dieu d'Abraam, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. **Tel est mon nom pour toujours**, mémorial de génération en génération (Éxode 3, 11-16) »⁸⁸⁴.

La théophanie du buisson ardent précise le lien entre le nom divin et la révélation du nom divin ou l'invocation du nom de Dieu. Ce premier nom que Dieu a révélé à Moïse est également le signe de la présence de Dieu et le signe de l'alliance avec le peuple de Dieu (Israël). Le contexte théophanique dans lequel Dieu se nomme exprime à la fois deux idées importantes : le nom est la révélation d'un Dieu Transcendant et la manifestation de Sa présence. Éxode 3, 14 est cité six fois dans *DN*, dont trois fois dans le cinquième chapitre qui traite de l'Être en tant que nom divin. *Celui qui est* désigne dans un mot la Cause préexistante de toute existence. Ainsi, le Pseudo-Denys s'inscrit dans la lignée des Pères de

⁸⁸² Rappelons l'article de J.-D. Dubois au sujet de la réflexion vétérotestamentaire sur le nom divin biblique, « Le contexte judaïque du Nom dans *l'Évangile de la Vérité* », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 24, 1974, p. 198-216. Voir aussi Jean Daniélou qui a consacré un chapitre à la question de l'origine judéo-chrétienne de la théologie du Nom, dans *Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée*, vol. I, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris, 1958, p. 199-226. Pour la signification du nom divin dans le Nouveau Testament, cf. R. KUNTZMANN, « L'herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration », *Revue des Sciences Religieuses*, 80 / 3, 2006, p. 371-385.

⁸⁸³ *Dieu et l'Être. Exégèses d'Éxode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, Études augustiniennes, Paris, 1978.

⁸⁸⁴ Dans la note 3 de *La Bible d'Alexandrie (2. L'Éxode*, traduction du grec de la LXX, introduction et notes par A. LE BOULLUEC et P. SANDEVOIR, Cerf, 1989, p. 93) est souligné le lien entre le nom et le mémorial. Les Pères de l'Église ont développé à partir de ce texte la fonction ontologique du nom divin.

l'Église qui offre une portée ontologique à YHWH. Bernard Renaud en tire quatre conclusions de l'analyse d'Éxode 3, 14 et du nom de YHWH comme dévoilement d'une présence :

- i. Le nom divin est un objet de connaissance ;
- ii. Le nom divin représente la révélation d'une présence⁸⁸⁵;
- iii. Le nom comme puissance divine et source d'espérance⁸⁸⁶ et
- iv. Le Nom et son mystère.

Le nom YHWH n'épuise pas le mystère, c'est-à-dire la transcendance de Dieu. Il exprime d'emblée la révélation de Dieu et son mystère, la distance et la proximité de Dieu :

« En résumé, le Nom révélé signifie : présence (« Je suis là »), compagnonnage (« Je suis avec »), fidélité (« Je suis qui je serai et je serai qui je suis. Je serai toujours »). Mais il évoque aussi le mystère (« Comme je suis, je serai »). Révélé, le Nom divin reste en lui-même ineffable »⁸⁸⁷.

En dépit de la révélation de son nom, de sa puissance et de sa présence Dieu reste inconnu dans son essence. Passons au second type de nom divin biblique employé surtout dans le Nouveau Testament.

5.2.3.2. Jésus « au-dessus de tout nom »

Le nom divin dans le Nouveau Testament exprime plus concrètement la transcendance et l'immanence de Dieu par l'Incarnation du Fils de Dieu. Dans ce contexte, on cite le passage hymnique de l'Épître aux Philippiens 2, 6-11 dans lequel est évoqué le nom du Christ⁸⁸⁸ :

« (6) Lui qui est de condition divine n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu. (7) Mais il s'est dépouillé, prenant la condition de serviteur, devenant semblable aux hommes, et reconnu à son aspect comme un homme, (8) il s'est abaissé, devenant obéissant jusqu'à la mort, à la mort sur une croix. (9) C'est pourquoi aussi Dieu **l'a souverainement élevé**, et lui a donné **le nom qui est au-dessus de tout nom**, (10) afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse dans les cieux, sur la terre, sous la

⁸⁸⁵ « Cette présence divine se veut proche de son peuple. Dans l'histoire patriarcale, le « Dieu des pères » se manifestait de façon épisodique [...]. Maintenant YHWH agit de façon continue en réalisant des merveilles. D'autre part, YHWH n'est plus attaché à un lien comme l'étaient les divinités cananéennes de type naturiste, mais il s'est lié à un peuple qui au Sinaï deviendra le « peuple de YHWH ». Déjà, il accompagne dans tous ses déplacements », cf. B. RENAUD, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁸⁶ Le Nom de YHWH se montre riche d'une promesse de salut. YHWH, ce n'est pas « L'Être en soi » mais « l'Être avec, l'Être pour », le Dieu vivant dans la permanence de sa présence active et efficace. Cette dimension relationnelle, Moïse l'exprimera dans une désignation originale : en Éx. 17 15, il donnera à l'autel qu'il bâtit le nom de « YHWH-mon-étendard », cf. B. RENAUD, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁸⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁸⁸ Il y a 2 occurrences dans *DN* : I, 6 (le passage qu'on vient de citer) et XIII, 3, 981B, *SC* 579, p. 185.

terre, (11) et que tout langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, à la gloire du Père »⁸⁸⁹.

Le Pseudo-Denys range le nom du Christ⁸⁹⁰ parmi les noms qui visent la transcendance de la Théarchie. Ce passage comporte deux parties. La première (v. 6-8), l'hymne kénotique, présente la descente du Jésus-Christ dans le monde (l'Incarnation, les Passions et la Résurrection) comme prémisses fondamentales pour la glorification de Dieu ou la célébration du nom divin. Autrement dit, l'abaissement de la gloire divine du Christ, le « renoncement » (diminution) à la divinité transcendante et le fait de se rendre complètement à l'humanité, devenir serviteur, produit un changement radical dans l'ordre de la création. Le *Seigneur* du Nouveau Testament, par ces actes kénotiques, rend présent Dieu, le YHWH de l'Éxode⁸⁹¹. Dans la seconde partie (v. 9-11) le sujet de l'action ce n'est plus Christ, le Fils de Dieu Incarné, mais Dieu le Père. Par l'action de nomination, Dieu certifie à la fois son existence divine et la divinité du Christ Incarné. L'acte de nomination produit une « élévation souveraine » du Christ Incarné et de la nature humaine à laquelle la création répond par le fléchissement des genoux et par la confession, autrement dit par la louange ou la célébration communautaire (ecclésiale) du nom de Dieu⁸⁹². L'Incarnation rend possible la célébration du nom divin. Le Nom du Christ évoque ainsi l'aspect doxologique du nom divin. De plus, cet emploi du nom divin christique biblique est une invocation de Dieu⁸⁹³.

⁸⁸⁹ La même démarche est reprise dans l'Épître aux Ephésiens 1, 21 : « [Le Christ est] au-dessus de toute domination, de toute autorité, de toute puissance, de toute dignité, et de tout nom qui se peut nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir ».

⁸⁹⁰ Dans le *CD* on compte 22 emplois du mot Christ et 55 occurrences du mot Jésus. Jésus-Christ est utilisé 2 fois (EH, 3, 12, 444C et DN, 13, 2, 980D). En faisant une analyse des noms du Christ chez les Pères de l'Église, I. HAUSHERR constate que le Pseudo-Denys s'inscrit dans la lignée de pères syriaques notamment par la liberté de l'usage du nom de Jésus : « Tout le monde admet maintenant que le pseudo-Denys écrivait en pays syrien, même si dans son entourage immédiat le grec avait supplanté le syriaque. Les syriens ont eu de tous temps une plus grande liberté dans l'usage du nom de Jésus », *Noms du Christ et voies d'oraison*, Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1960, p. 73.

⁸⁹¹ D'ailleurs YHWH est traduit par LXX – Seigneur (*Kûrios*).

⁸⁹² À ce sujet B. RENAUD conclut : « En imitant le Christ, le chrétien prolonge d'une certaine manière le service accompli par Jésus dans l'obéissance. Le Christ, entièrement tourné vers le Père, n'a en vue que les intérêts et la volonté du Père. A cause de cela, il a été élevé à la dignité du « Seigneur ». Cette disposition intérieure se prolonge dans sa condition glorieuse. La gloire reçue par Jésus rejaillit sur Dieu lui-même, qui est la source de cette gloire. La finalité ultime de l'itinéraire du Christ, depuis sa préexistence (Phil. 2, 6) jusqu'à l'élévation (9-11), en passant par l'abaissement (7-8), c'est en définitive la gloire de Dieu, un Dieu qui est Père. Ce dernier mot semble donner la clé de cette « carrière » d'obéissance : l'obéissance d'un Fils au service du Père », dans *op. cit.*, p. 176.

⁸⁹³ Le nom divin biblique a un fort sens religieux : « L'emploi chrétien-primitif du nom de Dieu, fixé par moyen de l'héritage vétéro-testamentaire, apparaît de bout en bout comme une façon de parler « inauthentique » et « inconcevable ». Il prend son origine de l'invocation de Dieu, de sorte que nous pouvons à bon droit en voir le point de départ dans le cri du Crucifié « Mon Dieu, Mon Dieu » (Mc. 15, 34). La chrétienté primitive veut se défendre contre une transformation de cet emploi religieux en théologique. Une telle transformation n'a lieu

Dans *EH* nous allons revenir en détails sur le nom du Christ évoqué dans la liturgie dionysienne.

On peut conclure que le nom divin, à la lumière de l'analyse du *Ph.* 2, 6-11, a une dimension liturgique : par le nom divin biblique Jésus, on confesse la gloire du Seigneur. Cette confession a une double dimension : ecclésiale et cosmique. Par les actes accomplis sur la terre, Jésus est « Seigneur à la gloire du Père », et l'homme est appelé à suivre cet itinéraire christologique. Ainsi, « Seigneur » évoque désormais la présence de Dieu et la possibilité de s'y rapporter dans la personne de Jésus-Christ. Le nom divin est d'emblée une forme d'expression de la révélation et de la divinité. On souligne donc le sens christologique du nom divin dionysien et sa portée doxologique et transcendante. Voici les derniers mots du Pseudo-Denys concernant les noms divins intelligibles :

« C'est pourquoi eux aussi [les théologiens] ont préféré la voie ascendante des négations, en tant qu'elle fait sortir l'âme des (choses) qui lui sont connaturelles et qu'elle passe à travers toutes les intellections divines que transcende *Celui qui surpasse tout nom* (*Ph.* 2, 9), raison et connaissance, et qu'au terme de tout elle unit l'âme que Lui, autant qu'il nous est possible de nous unir à Celui-là »⁸⁹⁴.

Notons que dans les conclusions du traité, le Pseudo-Denys cite ce nom divin christologique, Jésus le Seigneur qui « est au-dessus de tout nom ». Notons également que l'apophase dionysienne ou la théologie dite négative représentée par les noms divins négatifs (ici, *la voie ascendante des négations*) a par conséquent une dimension christologique-transcendante-doxologique⁸⁹⁵. Dans ce qui suit, nous présentons les noms divins positifs et négatifs et enfin la portée transcendante-doxologique du nom divin dionysien.

5.3. La théologie dite négative dans *Les Noms divins* et la *Théologie mystique*

Dans l'introduction nous avons souligné les aspects moins étudiés par les chercheurs, notamment par Ysabel de Andia, en mettant en lumière le contexte biblique et christologique du nom divin, le sens du discours de Dieu et avec Dieu, et la portée théologique-liturgique

qu'avec la 2e génération, sous l'influence de la pensée hellénistique », H.-W. BARTSCH, « L'emploi du nom de Dieu dans le christianisme primitif », dans Enrico Castelli (éd.), *L'analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu*, p. 198.

⁸⁹⁴ DN, XIII, §3, 981B, SC 579, p. 185.

⁸⁹⁵ Nous reviendrons sur cet aspect à la fin du chapitre 5.

du nom chez le Pseudo-Denys. Les textes que nous analyserons par la suite tenteront de définir la place de l'apophasis dans *DN*, son but et sa cohérence au niveau du traité étudié et au niveau du *Corpus*. Par souci de brièveté, vu qu'au centre de l'intérêt de notre recherche se trouve la place de la théologie négative dans l'ensemble du *CD*, nous n'aborderons ici que quelques passages de quatre chapitres des *DN* : I, IV, VII et XII auxquels on ajoutera de courts passages de la *MT* qui les complètent.

5.3.1. La théologie des noms divins

Par théologie des noms divins, nous comprenons dans un premier temps un discours sur Dieu et avec Dieu. Autrement dit, lorsque nous nommons Dieu, nous parlons de Lui et avec Lui, ce qui rend possible, dans un second temps, le langage sur Dieu, la connaissance de Dieu et la prière. Le Pseudo-Denys fonde cette théologie des noms divins d'une part sur un double enseignement biblique postulant que le Dieu créateur est présent dans son œuvre et se révèle par elle (*cf.* Romains 1, 20)⁸⁹⁶, mais que personne n'a jamais vu Dieu, ni ne peut le connaître (*cf.* Éxode 33, 20 ; Jean 1, 18)⁸⁹⁷. D'autre part, il s'appuie sur la double dialectique des néoplatoniciens laquelle⁸⁹⁸, dans le sens de la procession, affirme tout de Dieu et lui donne une multiplicité des noms⁸⁹⁹ et dans le sens de la conversion⁹⁰⁰, nie tout de lui et lui refuse tout nom : Dieu est « sans nom », « anonyme », Il est « au-delà de tout nom ». Les noms de Dieu correspondent à Ses manifestations, qui le font sortir de son ineffable unité et, de ce point de vue, Dieu est tout ce qui est. Mais considéré en Lui-même, il n'est

⁸⁹⁶ Cf. *DN*, IV, §4, V, §9, VII, §3.

⁸⁹⁷ Cf. *DN*, I, §4, 592D, *SC* 578, p. 341.

⁸⁹⁸ Pour plus de détails, voir l'introduction d'Y. de Andia, « Théologie platonicienne » dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms Divins*, *SC* 578, p. 82-110. Voir aussi « IX. La « fleur de l'intellect » dans les *Oracles Chaldaïques* et chez Proclus » dans *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, 1996, p. 211-232. Vu l'intérêt philosophique du travail de Y. de Andia sur la théologie dionysienne de noms divins nous n'allons pas nous attarder sur ces points qui ont été déjà étudiés. Nous nous contenterons de souligner les points moins développés par Y. de Andia.

⁸⁹⁹ Cf. *DN*, I, §6, 596BC, *SC* 578, p. 349-351.

⁹⁰⁰ « Ainsi l'intelligence des noms divins suppose le double mouvement de *procession* des dons ou des noms du Principe théarchique et de conversion ou plutôt remontée – car le terme conversion n'est pas employé – du caractère sensible des mots à leur sens intelligible et, de là à l'union avec les rayons. Les noms divins sont nommés à partir des processions de la Théarchie et ils sont compris dans la remontée du sensible à l'intelligible qui s'achève par l'élan de l'intellect vers les rayons théarchiques. C'est dans ce double mouvement de processions des noms et d'anagogie de l'intellect que les noms divins sont compris », Y. de Andia, « Introduction. 2. But du traité des Noms divins », dans PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Les Noms divins*, (I-IV), *SC* 578, p. 16-17.

rien de ce qui est. Ainsi, en raison de la transcendance absolue de Dieu, Denys met en place les noms divins négatifs.

Pour parler de Dieu en tant que Créateur et de la révélation divine, le Pseudo-Denys met à l'œuvre les noms divins positifs ou la théologie cataphatique. De ce point de vue, Dieu est polyonyme :

« Ainsi donc, à la Cause de tout, qui est au-dessus de tout conviendront à la fois l'absence de nom et tous les noms des étant afin que, au sens rigoureux, elle soit Reine de l'Univers, que tous les choses soient autour d'elle, suspendues à elle, comme à leur cause, à leur principe, à leur limite, et qu'elle soit tout en tous (1 Co. 15, 28) [...], faisant se convertir les choses vers elle-même, d'une manière à la fois unie, absolue et transcendante »⁹⁰¹.

DN est un traité cosmologique en présentant la manifestation de Dieu par son amour en dehors de Lui-même. René Roques voit la manifestation de Dieu comme une double extase, l'amour extatique de Dieu et l'extase de l'homme qui également sort de lui-même pour recevoir Dieu⁹⁰². Ainsi, la création se présente comme une rencontre des deux extases. La création est Dieu dans ses manifestations, par les noms divins : Dieu est transcendant en lui-même, Un et Trine, mais il est immanent à sa création par ses puissances⁹⁰³, ou ses manifestations – les noms divins intelligibles. En fin de compte, l'objet des noms divins est Dieu *ad extra* ou les distinctions divines au sein de la transcendante Trinité.

En même temps, la divinité ne se dit pas, elle n'est pas nommée dans son essence, mais elle se loue. La révélation ne rend pas possible une connaissance de Dieu en lui-même ou de Dieu comme un objet. Dieu, au-delà de l'essence, signifie littéralement qu'il n'est pas, qu'il n'est rien qui puisse être saisi à la façon d'une essence ou d'un objet⁹⁰⁴. Dans ce contexte, le Pseudo-Denys met en lumière les noms divins négatifs ou l'apophasie (théologie dite négative) :

⁹⁰¹ *DN*, I, §7, 596CD, p. 349-351.

⁹⁰² Voir à ce sujet *DN*, IV, §13, 712AB, p. 475-477.

⁹⁰³ Voir le tableau proposé par Y. de Andia dans « Introduction. 2.2. Le nom comme puissance », dans *Les Noms divins (I-IV)*, SC 578, p. 43-46, qui met en évidence le mot « puissance » correspondant à chaque nom divin dionysien du *DN*.

⁹⁰⁴ Par cette théologie des noms divins le Pseudo-Denys s'inscrit dans la lignée des Pères Cappadociens. La polémique eunomienne est concluante pour la théologie des noms divins. Nous avons traité en détail cet aspect dans la première partie de la thèse (2. Sources patristiques de la théologie apophatique). À voir sur ce sujet, A. LE BOULLUEC, Conférence d'Alain Le Boulluec dans *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire*, t. 110, 2001-2002, p. 329-334 (pour le thème des noms divins chez les Pères du 3^e et 4^e siècles). Pour la théorie des noms divins, voir N. TANOWITZ, « Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius », *History of religions*, t. 30 / 4, 1991, p. 359-372 et pour une présentation générale du Nom de Dieu (enquête historique, Nom de Dieu conçu dans l'Écriture Sainte, chez les Pères de l'Église et dans la liturgie orthodoxe et la « prière de Jésus », voir H. ALFEYEV, *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 2007.

Καθόλου τοιγαροῦν οὐ τολμητέον εἰπεῖν οὔτε μὴν ἐννοῆσαι τι περὶ τῆς ὑπερουσίου καὶ κρυφίας θεότητος παρὰ τὰ θειωδῶς [...]. Τῆς γὰρ ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν αὐτῆς ὑπερουσιότητος ἀγνωσία. Αὐτῇ τὴν ὑπερούσιον ἐπιστήμην ἀναθετέον, τοσοῦτον ἐπὶ τὸ ἄναντες ἀνανεύοντας, ὅσον ἑαυτὴν ἐνδίδωσιν ἢ τῶν θεαρχικῶν λογίων ἀκτίς, πρὸς τὰς ὑπερτέρας ἀγάς τῇ περὶ τὰ θεῖα σωφροσύνη καὶ ὁσιότητα συστελλομένου⁹⁰⁵.

« C'est pourquoi on ne doit absolument oser ni dire, ni même penser quoi que ce soit au sujet de la Dèité suressentielle et cachée [...]. En effet, c'est à l'inconnaissance de la suressentialité elle-même, au-delà de la raison, de l'intellect et de l'essence, c'est à celle-ci qu'il faut attribuer la science suressentielle, levant les yeux vers le haut exactement dans la mesure où le rayon des Oracles (Bible) théarchiques se livre (à nous), alors que nous nous contentons devant les splendeurs plus sublimes par une sainte sobriété à l'égard des choses divines »⁹⁰⁶.

Les noms divins, en tant que puissances divines qui définissent la manifestation de Dieu dans le monde, ne peuvent pas définir et révéler l'essence divine transcendante. Dans ce sens, on peut lire ce passage de *DN*, V :

[...] ὅτι τῷ λόγῳ σκοπὸς οὐ τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν, ἣ ὑπερούσιος, ἐκφαίνειν, ἄρρητον γὰρ τοῦτο καὶ ἄγνωστόν ἐστι καὶ παντελῶς ἀνέκφαντον καὶ αὐτὴν ὑπεραῖρον τὴν ἔνωσιν, ἀλλὰ τὴν οὐσιοποιὸν εἰς τὰ ὄντα πάντα τῆς θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον ὑμῆσαι⁹⁰⁷.

« [...] Le but de notre discours n'est pas de manifester l'Essence **suressentielle** en tant qu'elle est suressentielle – car cela est **indicible, inconnaissable**, totalement **non manifestable** et **dépasse l'union elle-même** –, mais de **célébrer** la procession du Principe d'être théarchique, procession productrice d'être à l'égard de tous les étants »⁹⁰⁸.

Les mots en gras sont ici composés avec le préfixe ὑπερ- et le verbe ὑμνέω (célébrer) et définissent la négation ou l'apophasis. Ils mettent en lumière le lien entre la πρόοδος dionysienne et la théologie des noms divins. La πρόοδος donne au nom divin le sens d'un acte créateur divin qui amène à l'existence les êtres créés. L'expression évoque implicitement la révélation divine par les noms divins affirmatifs. Ceux-ci ne peuvent pas définir la divinité transcendante et ainsi le Pseudo-Denys met en place les noms divins négatifs. L'apophasis a une portée transcendante, non privative, qui se réalise pleinement dans la célébration du Nom divin. Les noms divins, en tant que données divines reçues pas la révélation, manifestent une présence divine, une communication du divin. Et, comme nous l'avons vu dans l'analyse du nom biblique « Jésus au-dessus de tout nom », le nom divin a une portée sacramentelle en participant au mystère de la révélation de Dieu dans le Christ.

⁹⁰⁵ DN, I, 1, 108,6 – 109,2, *PTS* 33.

⁹⁰⁶ DN, I, 1, 588A, *SC* 578, p. 315-17.

⁹⁰⁷ DN, V, 1, 180, 9 – 13, *PTS* 33.

⁹⁰⁸ DN, V, 1, 816B, *SC* 579, p. 9.

Pour revenir à l'expression « théologie des noms divins », nous partageons les points de vue de Kalaitzidis⁹⁰⁹ et de Jean-Luc Marion sur la portée théologique du nom divin. Pour le premier, le mot « théologie » chez le Pseudo-Denys est synonyme de la Parole de Dieu, telle qu'on la trouve dans la Sainte Écriture : « Le Dieu de Denys parle Lui-Même de Lui-même et se nomme Lui-même par sa Parole, dans son Verbe, à travers l'Écriture »⁹¹⁰. Son hypothèse peut être résumée en trois idées principales.

1. La *θεολογία* dionysienne exclut tout discours prédicatif à propos de Dieu. En parlant des noms divins, le Pseudo-Denys n'attribue pas des prédicats à Dieu, mais il développe les noms divins contenus dans l'Écriture, les noms que Dieu Lui-même a dits ou a manifestés sur Lui-même. Ainsi, les noms divins affirmatifs et négatifs ou les cataphases et les apophases ont un caractère *logiaque* (biblique).
2. Il est impossible de concevoir la *θεολογία*, y compris la nomination divine, en dehors du double mode de la tradition des théologiens⁹¹¹. Les deux modes de parler de Dieu trouvent leur origine et leur fondement dans les Écritures.
3. La théologie des noms divins s'avère être intimement liée aux sacrements de l'Église. Il y a un parallélisme dans la pensée dionysienne entre Sainte Écriture, théologie, nomination divine et prière. La théologie des noms divins est mise en place dans un contexte liturgique, tandis que la doxologie (l'invocation du Nom de Dieu et la louange divine), la théologie priante de l'homme, n'est que sa réponse aux œuvres et aux *paroles* de Dieu⁹¹².

Dieu parle de Lui-même (révélation), mais l'homme parle lui aussi de Dieu (avec sa raison), et toute la difficulté de la théologie des noms divins est de faire correspondre le

⁹⁰⁹ P. KALAITZIDIS, « *Theologia*, discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin », dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, p. 457-487.

⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 462. Il affirme plus loin : « S'agissant de la *theologia* dionysienne, nous devons plutôt nous rappeler que le premier acte, le premier mouvement, vient de Dieu. C'est Lui qui parle de Lui-même et de ses noms à travers les Écritures et par les bouches du Verbe, à savoir les *theologoi*, les porte-parole-de-Dieu ; de même que ce n'est pas d'abord nous, qui avons connu Dieu, mais que c'est Dieu qui nous a connu en premier, comme cela est mis en lumière par Saint Paul dans son épître aux Galates », p. 467.

⁹¹¹ Il s'agit du texte de l'*Épître 9* qui présente deux types de théologies : une théologie symbolique / mystique et une théologie philosophique / rationnelle.

⁹¹² « En effet Denys ne se lassera pas de nous suggérer, tout au long de la EH, que la place de la Bible est au sein de la communauté ecclésiale, qu'un lien intime unit l'Écriture à la liturgie, qui plus est, semble être le lieu où se réalisent de nouveau et où devient à chaque fois présents le mystère de l'Incarnation, les promesses messianiques et eschatologique », P. KALAITZIDIS, « *Theologia*, discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin », p. 462.

regard de l'homme sur Dieu avec la révélation divine. Cette « contradiction » est présente dans le concept de « théologie » : « En supposant leur cohésion, *théologie* (*theôs* et *logos*) suppose encore plus : que l'instance logique s'empare ici de Dieu (ou du divin), et comme dans toutes les autres sciences détermine ce qui, à chaque fois, lui devient objet⁹¹³ ». Peut-Il, Dieu, être l'objet du langage ou l'objet d'une science ? Comment répondre à cette tension interne du concept⁹¹⁴? Jean-Luc Marion trouve la réponse dans la théologie des noms divins dionysiens :

« Car le Nom n'a plus pour fonction d'inscrire Dieu dans l'horizon théorique de notre prédication, mais de nous inscrire, nous, selon une pragmatique radicalement nouvelle, dans l'horizon même de Dieu : ce qu'accomplit exactement le Baptême, où, loin que nous attribuons à Dieu un nom intelligible pour nous, nous entrons dans son Nom imprononçable, en sorte d'en recevoir par surcroît le nôtre. Cette pragmatique théologique se déploie, en fait, sous la figure de la liturgie (qui commence avec le baptême), où il ne s'agit jamais de parler *de* Dieu, mais toujours de parler *à* Dieu dans les mots du Verbe. Le Nom au-dessus de tout nom dé-nomme donc parfaitement Dieu, en l'exceptant de la prédication pour, à l'inverse, nous inclure en lui et nous laisser nommer à partir de son anonymat essentiel. Le nom ne sert pas à connaître en nommant, mais à nous inclure en le lieu que dégage la dé-nomination [...]. Ainsi, la théologie mystique n'a plus pour but de trouver un nom pour Dieu, mais de nous faire recevoir le nôtre du Nom indicible. Ce passage, à propos de Dieu, de l'usage théorique du langage à son usage pragmatique s'accomplit dans la fonction finalement liturgique de tout discours *théo-logique* »⁹¹⁵.

La théologie dionysienne des noms divins ne s'inscrit pas dans une logique prédicative, contrairement à tout autre langage. Dieu ne se dit pas, Il ne peut pas est être nommé dans Son essence, mais Il peut être loué. La révélation divine ne rend pas possible une connaissance de Dieu comme la connaissance d'un objet. En raison de son origine

⁹¹³ J.-L. MARION, « Théo-logique » dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tome 1. L'Univers Philosophique, PUF, Paris, 1986, p. 17.

⁹¹⁴ « Ou bien il s'agit de parler à propos de Dieu à partir d'un *logos* supposé d'emblée nôtre, en sorte que tout ce qui sera dit le sera à partir de notre site (*théo-logique*) ; ou bien il s'agit de parler à partir de Dieu, en le laissant d'abord se dire lui-même selon et comme son propre *Logos*, pour, ensuite, en notre logique, imiter sa manifestation (*théo-logique*) », J.-L. MARION, *art. cit.*, p. 18.

⁹¹⁵ J.-L. MARION, *De surcroît*, PUF, Paris, 2010, p. 197. Voici les conclusions du J.-L. Marion à ce sujet : « Avec la question des noms de Dieu, il ne s'agit donc jamais de fixer un nom à Dieu, ni de lui opposer un « non ». « Nom » et « non », à les entendre, sonnent du même son, et rien ne répond à l'un, pas plus que l'autre. Le « non » de la prétendue « théologie négative » ne dit pas plus le Nom que les « noms » de la voie affirmative. Car si nul ne doit dire le Nom, ce n'est pas seulement parce qu'il surpasse tout nom, toute essence, toute présence. En effet, même ne pas dire le Nom ne suffirait à l'honorer, puisqu'une simple dénégation relèverait encore de la prédication, l'inscrirait encore dans l'horizon de la présence – et même sur le mode du blasphème, puisque en l'affectant de pénurie. Le Nom ne doit pas se dire, non parce qu'il ne se donne pas pour que nous le disions, même négativement, mais afin que nous y dé-nommions tous les noms et que nous y habitons. Le Nom – il faut y habiter sans le dire, mais ne s'y laissant nous-mêmes dire, nommer, appeler. Le Nom ne se dit pas par nous, mais c'est lui qui nous appelle. Et rien ne nous effraie plus que cet appel ». La même démarche on la retrouve dans l'analyse du langage dionysien, « La distance du Requisit et le discours de louange », dans *L'Idole et la distance*, p. 183-244.

biblique et de son « objet » transcendant, elle s'inscrit dans une logique herméneutique. Les noms divins ne sont pas des concepts du divin. Ils désignent Dieu dans la mesure de Sa procession qui est l'être, la vie, la sagesse et tous les noms bibliques évoqués par le Pseudo-Denys. La problématique des noms divins est la suivante : comment peuvent-ils se rapporter à Dieu transcendant tant qu'ils relèvent de la condition de la créature ? Comment définir ce rapport de causalité de la créature à Dieu ? C'est l'Incarnation qui rend possible l'expressivité de la créature par rapport à son Créateur. Le « Nom au-dessus de tout nom », Jésus-Christ, rend possible l'unité d'une expression selon laquelle la créature exprime le Créateur et s'y réfère. L'usage « pragmatique » du langage dont Jean-Luc Marion parle dans le texte cité plus haut est évoqué aussi par lui pour désigner la louange ou l'hymnologie en tant que « pragmatique théologique de l'absence »⁹¹⁶. Les noms divins pour le Pseudo-Denys deviennent dans le contexte liturgique les éléments d'une hymnologie, et ainsi ils peuvent se rapporter à Dieu⁹¹⁷. La louange est la seule manière de communiquer avec Dieu ou, autrement dit, elle peut devenir le langage de Dieu. Louer ne signifie pas dire, mais se rapporter à Dieu, rendre gloire à Dieu, selon l'exemple des anges qui louent l'ascension du Christ⁹¹⁸ dans les cieux, et le Christ dans la chair qui rend gloire à Dieu le Père⁹¹⁹.

Sur la base des analyses de Kalaïtzidis et de J.-L. Marion, nous considérons que l'hymnologie dionysienne essaie d'élaborer une nouvelle « logique » ou un nouveau « logos ». Nous proposons l'hypothèse selon laquelle le Pseudo-Denys procède à la conversion du « logos » par la théologie doxologique des noms divins. La louange est premièrement une pratique des Écritures. L'hymnologie ou la louange se différencie de tout discours ou langage par l'union entre la théorie et la pratique, entre la parole et l'acte, entre la théologie et la théurgie. Voici dans ce sens un texte éclairant de la *Hiérarchie ecclésiastique* :

⁹¹⁶ *Ibidem*, p. 187.

⁹¹⁷ Cet aspect est développé par R. KUNTZMANN : « La liturgie elle-même fournit la clé de voûte de l'actualisation croyante : l'accomplissement en Christ. Nous en arrivons ainsi à la dimension christologique de tout texte biblique. Voilà, me semble-t-il, le sommet de la réception du texte biblique. Certes, le texte biblique qu'on s'est approprié dans sa dimension textuelle doit être finalisé, c'est-à-dire orienté vers la vie actuelle et sa mission, mais il reste un document purement culturel s'il n'est pas centré au préalable sur l'événement fondamental du salut, Jésus le Christ et son mystère. Tout texte doit être célébré comme assumé et accompli par le Christ lui-même. Telle est la clé de lecture qui permet d'entrer dans le mystère de la Parole essentielle. Mais cela n'est possible qu'à l'intérieur d'une rencontre », cf. « L'herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration », *Revue des Sciences Religieuses*, 80 / 3, 2006, p. 385.

⁹¹⁸ Idée argumentée dans le chapitre « 4.5. Angélophanie liturgique », p. 272-286.

⁹¹⁹ Cf. Philippiens, 2, 11. Nous reviendrons sur l'hymnologie des noms divins dans le sous-chapitre final : « 5.3.6. Synthèse théologique : une apophase doxologique-liturgique », p. 338-340.

[...] ἢ τὴν ὑπερκόσμιον Ἰησοῦ **θεολογίαν** τοῖς πρὸς **θέωσιν** ἐπιτηδεῖοις ὑφηγήσατο καὶ ταῖς ἱεραῖς τῶν τελετῶν καὶ θεοειδέσιν ἀναγωγαῖς συνερρίζωσεν, ἢ δὲ **τῶν θεῶν ᾠδῶν ἱερογραφία** σκοπὸν ἔχουσα **τὰς θεολογίας τε καὶ θεουργίας** ἀπάσας **ὑμνῆσαι** καὶ τὰς τῶν θεῶν ἀνδρῶν **ἱερολογίας τε καὶ ἱερουργίας** αἰνέσαι καθολικὴν ποιεῖται τῶν θεῶν ᾠδὴν καὶ ἀφήγησιν πρὸς πάσης ἱεραρχικῆς τελετῆς ὑποδοχὴν καὶ μετάδοσιν ἕξιν οἰκείαν ἐμποιοῦσα τοῖς ἐνθέως αὐτὴν ἱερολογοῦσιν⁹²⁰.

« [...] C'est enfin l'**explication théologique** des mystères concernant **Jésus** et qui ne sont pas de ce monde, explication destinée à ceux qui sont aptes à la **déification** et confirmée par des élévations sacramentelles saintes et **conformes à Dieu**. D'autre part, *ces divins chants sacrés* qui ont pour dessein de **célébrer la révélation et toutes les opérations divines**, de redire tout ce qu'ont dit de Dieu et tout ce qu'ont divinement opéré les hommes de Dieu, constituent le poème historique complet de tous les mystères divins et confèrent à tous ceux qui les écoutent dans un esprit divin le pouvoir durable de recevoir et de distribuer tous les sacrements de la hiérarchie »⁹²¹.

Dans ce passage, il est question du rôle des Écritures au sein de la divine liturgie. Les mots soulignés mettent en lumière le lien intrinsèque entre le Christ dans la chair, l'Écriture, les noms divins doxologiques et l'activité divine ou la présence sacramentelle du Christ dans le culte⁹²². Les chants liturgiques ou les louanges et les lectures bibliques sont destinés à rappeler et à louer les actes de Dieu à partir de la création et passant par l'Incarnation du Christ et jusqu'à l'union avec Dieu (θέωσις), qui se réalise dans la Divine liturgie par la communion avec les Saints Dons. C'est l'objet central du troisième chapitre dont le passage fait partie. Notons l'emploi du verbe συρριζόμαι, qui signifie littéralement « avoir des racines communes », ce qui se traduit dans notre texte par l'origine divine des noms divins et des sacrements. Le Pseudo-Denys souligne la portée christologique et sacramentelle du chant liturgique ou de la louange, l'aspect essentiel de la théologie des noms divins. Ensuite, nous soulignons deux couples des mots centraux : θεολογία – θεουργία⁹²³ et ἱερολογία –

⁹²⁰ EH, III, iii, 83, 22 – 84, 6, PTS 36.

⁹²¹ EH, III, iii, §4, 429D, p. 268.

⁹²² Dans ce contexte on peut citer un texte de Denys de l'*Épître 9* : « Nous voyons également les très saints anges user d'énigmes pour promouvoir les mystères divins, et Jésus lui-même enseigner la science de Dieu **sous forme de parabole**, nous transmettant le mystère de son opération divine sous la figure d'une Cène », Ép. 9, 1, 1108A, p. 354.

⁹²³ Un autre passage, qui explique l'accord entre l'Ancien Testament et le Nouveau Testament dans la Parole de Dieu, précise la même idée : Ὅθεν εἰκότως ἐν κόσμῳ μετὰ τὴν ἀρχαιοτέραν παράδοσιν ἢ καινὴ διαθήκη κηρύσσεται τῆς ἐνθέου καὶ ἱεραρχικῆς τάξεως ἐκεῖνο οἶμαι δηλοῦσης, ὡς ἡ μὲν ἔφη τὰς ἐσομένας Ἰησοῦ θεουργίας ἢ δὲ ἐτέλεσε, καὶ ὡς ἐκείνη μὲν ἐν εἰκόσι τὴν ἀλήθειαν ἔγραψεν, αὐτὴ δὲ παροῦσαν ὑπέδειξεν. Τῶν γὰρ ἐκείνης προαναρρήσεων ἢ κατὰ ταύτην τελεσιουργία τὴν ἀλήθειαν ἐπιστώσατο, καὶ ἔστι τῆς θεολογίας ἢ θεουργίας συγκεφαλαίωσις (PTS 36, 84, 15-21) - « Ainsi se justifie l'usage, après l'Ancien Testament d'annoncer publiquement la nouvelle Alliance il me semble, en effet, que cet ordre, qui vient de Dieu et que prescrit la hiérarchie, indique comment l'un a prévu les œuvres divines de Jésus, comment l'autre décrit leur réalisation; comment l'un a dépeint la vérité en images, comment l'autre en a montré la réalité présente; car ce qui était annoncé par l'un, les événements que rapporte l'autre en ont confirmé l'authenticité et c'est dans **l'opération de Dieu** que culmine et s'achève **la Parole de Dieu** », cf. EH, 3, III, §5, 432B, p. 269. La théologie est la Parole de Dieu et l'opération de Dieu représente l'Incarnation, les deux étant inséparables.

ιερουργία. Le premier se rapporte à Dieu et exprime son discours (l'Écriture – θεολογία), et son œuvre qui culmine dans l'Incarnation (θεουργία). À ce couple correspond le discours humain, ou la réponse de l'homme (ιερολογία) et l'action de grâce (ιερουργία). Notons que les mots qui définissent chaque couple sont en rapport de coordination. La réponse de l'homme à la révélation divine concrétisée dans la création, dans l'Incarnation et dans l'Écriture, est exprimée par les chants sacrés, par l'hymnologie, ιερολογία – ιερουργία étant les termes juxtaposés de la louange.

Il reste pourtant un dernier terme central pour notre propos, la prière. En plus de la dimension christologique et biblique de la théologie des noms divins, on observe que chaque traité du corpus dionysien commence avec une prière. Dans le *DN*, le troisième chapitre lui est consacré. Voici un petit aperçu :

Ἡμᾶς οὖν αὐτοὺς ταῖς εὐχαῖς ἀνατείνωμεν ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν καὶ ἀγαθῶν ἀκτίνων ὑψηλοτέραν ἀνάευσιν, ὥσπερ εἰ πολυφώτου σειρᾶς ἐκ τῆς οὐρανίας ἀκρότητος ἡρτημένης, εἰς δεῦρο δὲ καθηκούσης καὶ αἰεὶ αὐτῆς ἐπὶ τὸ πρόσω χερσὶν ἀμοιβαίαις δραττόμενοι καθέλκειν μὲν αὐτὴν ἐδοκοῦμεν, τῷ ὄντι δὲ οὐ κατήγομεν ἐκείνην ἄνω τε καὶ κάτω παροῦσαν, ἀλλ' αὐτοὶ ἡμεῖς ἀνηγόμεθα πρὸς τὰς ὑψηλοτέρας τῶν πολυφώτων ἀκτίνων μαρμαρυγὰς [...].

Διὸ καὶ πρὸ παντὸς καὶ μᾶλλον θεολογίας εὐχῆς ἀπάρχεσθαι χρεῶν οὐχ ὡς ἐφελκομένους τὴν ἀπανταχῆ παροῦσαν καὶ οὐδαμῆ δύναμιν, ἀλλ' ὡς ταῖς θεῖαις μνήμαις καὶ ἐπικλήσεσιν ἡμᾶς αὐτοὺς ἐγχειρίζοντας αὐτῇ καὶ ἐνοῦντας⁹²⁴.

« Efforçons-nous donc nous-mêmes, par nos prières, de (nous) élever au plus haut des rayons divins et bons. C'est comme si une chaîne aux multiples éclats lumineux était suspendue au sommet du ciel, descendant jusqu'ici-bas et qu'en la saisissant alternativement des deux mains, chaque fois plus haut, nous croyions la tirer en bas : car en réalité, nous ne la faisons pas descendre, elle qui est présente à la fois en haut et en bas, mais c'est nous-mêmes qui nous élevons vers les splendeurs les plus élevées des rayons aux multiples éclats [...]. C'est pourquoi aussi, avant toute chose et surtout avant (de pratiquer) la théologie, il faut préluder par la prière, non comme attirant à nous la Puissance qui est en tous lieux et nulle part, mais comme nous remettant nous-mêmes entre ses mains, par des commémorations et des invocations divines, et nous unissant à elle »⁹²⁵.

Le commentaire de ce texte sera donné dans la section suivante (5.3.2.) consacrée à la dimension liturgique des noms divins.

5.3.2. *Le nom divin – célébration de Dieu*

La finalité de la théologie des noms divins est l'invocation du Nom, autrement dit la célébration de Dieu ou la prière. Cette fonction doxologique des noms divins n'est pas, pour

⁹²⁴ DN, III, 1, 139, 1-6 ; 13-16, PTS 33.

⁹²⁵ DN, III, § 1, 681A, p. 414.

le Pseudo-Denys, une conclusion ou le *skôpos* (le but), mais le préambule impératif de tout discours de Dieu et avec Dieu. Le passage cité plus haut évoque une montée vers Dieu à travers la prière. Cette montée est la visée de toute théologie : il s'agit de la divinisation de l'homme. Elle se présente surtout par l'apophase anagogique qui nous fait monter du plan sensible vers le plan mystique. Ceci est le constat des spécialistes qui s'intéressent à la « théologie négative » des néoplatoniciens, identité à laquelle Pseudo-Denys est aussi associé. Il nous semble toutefois que ce rôle de la prière en tant qu'introduction nécessaire à toute théologie échappe à ces analyses. En établissant une théologie « priante » comme point de départ de tout discours et forme de connaissance de Dieu, le Pseudo-Denys se détache de ses sources philosophiques. On n'est plus dans la triade néoplatonicienne – sensible – intelligible – mystique, mais dans une vision sur la transcendance de Dieu qui fait monter les hommes vers Lui par la prière. Le plan mystique n'est plus le terminus d'une démarche cognitive, mais le point de départ d'une théologie biblique priante.

Le passage cité plus haut fait partie du troisième chapitre de *DN* et clôt l'introduction du traité en nous envoyant à la prière vers la Trinité sur-essentielle, l'objet du deuxième chapitre du traité. Pour comprendre les dons de la Trinité, il faudra monter par la prière vers Elle. Lors de la prière, ce n'est pas Dieu qui descend, mais c'est l'homme qui est élevé par Dieu. La rencontre entre Dieu et l'homme se réalise dans la prière, celle-ci étant le point de départ de notre discours avec Dieu et de Dieu. Concrètement, cela se réalise dans la célébration du Nom. Nous avons décrit le cadre épiphanique de la révélation du nom divin biblique (Éxode 3, 14) et nous avons exprimé la présence de Dieu et aussi la rencontre de cette présence dans la prière (Philippiens 2, 6-11) par l'invocation et la célébration du Nom divin. Cette célébration se réalise dans la Liturgie, l'objet central de la *Hiérarchie ecclésiastique*. C'est au sein de la louange commune eucharistique que le Christ se rend présent sous la forme des dons eucharistiques.

Enfin, l'élan de l'ascension mystique vers une connaissance de Dieu supérieure à celle que les images et les concepts peuvent nous donner de Dieu consiste donc dans la prière commune eucharistique, dans une quête de Dieu qui renonce à Le comprendre et à L'exprimer par des concepts déterminés. Le caractère doxologique du nom divin respecte l'ineffabilité divine et l'exprime sans L'enfermer dans les mots. Ainsi, l'aspect doxologique du nom divin représente le dernier degré de l'apophase ou de la théologie dite « négative » dionysienne.

Nous reviendrons sur tous ces aspects généraux⁹²⁶ du Nom divin dans le chapitre suivant qui s'intéresse à la place et aux formes d'expression de l'apophase dans *DN*. Dans ce qui suit nous allons d'abord analyser quelques passages de *DN* et de la *MT* qui s'intéressent à la place et aux formes d'expression de l'apophase dionysienne.

5.3.3. *Transcendance et apophase : analyse sur DN I*

Le premier chapitre du traité des *Noms divins* présente le but de l'œuvre, l'explication des noms divins bibliques intelligibles. Dès le début, l'auteur souligne le plan intelligible en proposant une méthodologie sur le langage de Dieu et la connaissance de Dieu en vue de l'union avec Dieu, c'est-à-dire la déification. Ainsi la doctrine des noms divins est liée au langage théologique, à la démarche cognitive et au cheminement sotériologique (le salut). Nous analyserons trois passages qui mettent en évidence ces aspects de la théologie des noms divins en essayant de marquer la place de l'apophase en tant que type de langage et forme de connaissance qui se rapportent à la transcendance divine⁹²⁷, sujet central de ce chapitre et du premier chapitre de la *Théologie mystique*.

Dès le premier passage du traité, le Pseudo-Denys souligne les aspects généraux de l'exégèse des noms divins qui seront développés par la suite :

Ἔστω δὲ καὶ νῦν ἡμῖν ὁ τῶν λογίων θεσμὸς προδιωρισμένος τὸ τὴν ἀλήθειαν ἡμᾶς καταδείσασθαι τῶν περὶ θεοῦ λεγομένων « οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας ἀνθρωπίνης λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει » τῆς πνευματοκινήτου τῶν θεολόγων δυνάμεως, καθ' ἣν τοῖς ἀφθέγκτοις καὶ ἀγνώστοις ἀφθέγκτως καὶ ἀγνώστως συναπτόμεθα κατὰ τὴν κρείττονα τῆς καθ' ἡμᾶς λογικῆς καὶ νοεραῆς δυνάμεως καὶ ἐνεργείας ἔνωσιν⁹²⁸.

« Que pour nous, maintenant encore, **la loi des Écritures** soit bien établie à l'avance : lier la vérité **de ce qui est dit sur Dieu** non aux raisons convaincantes de l'humaine sagesse, mais **à une démonstration de la puissance des théologiens, suscitée par l'Esprit**, puissance grâce à la quelle nous sommes unis, d'une manière ineffable et

⁹²⁶ Jusqu'ici nous avons mis en lumière les aspects généraux des noms divins qui n'ont pas été développés dans l'introduction de Ysabel de Andia.

⁹²⁷ Voici une liste des expressions qui expriment la transcendance divine dans le premier chapitre : Déité suressentielle et cachée / ὑπερούσιος καὶ κρύφιος θεότης (I, §1, 588A, I, §2, 588C, I, §5, 593B), Rayon suressentiel / ὑπερούσιος ἀκτίς (I, §2, 588D), fécondité suressentielle / ὑπερούσιος γονιμότης (DN, I, §4, 592A), Déité suressentielle ineffable et au-dessus de tout nom / ὑπερούσιος ἄκλητος καὶ ὑπερώνυμος θεότης (DN, I, §5, 593B), Théarchie suressentielle / ὑπερώνυμος θεαρχία (DN, I, §5, 593C), Cause de tout / αἰτία πάντων (DN, I, §6, 596B, §7, 596D), Bonté au-dessus de tout nom / ἡ ὑπερώνυμος ἀγαθότης (DN, I, §7, 596D, §8, 597B).

⁹²⁸ DN, I, 1, 107,5 – 108,5, PTS 33.

inconnaissable, à ce qui est ineffable et inconnaissable, selon l'union qui est supérieure à notre puissance et activité rationnelle et intellectuelle »⁹²⁹.

Les noms divins sont les vérités sur Dieu exprimées dans la Bible⁹³⁰. Pour comprendre les noms divins intelligibles, il rappelle l'exemple des « théologiens » ou des écrivains de la Bible qui ont reçu et transmis la parole de Dieu par l'inspiration du Saint Esprit. La seule voie de compréhension de la révélation divine est l'union avec Dieu ou la déification. Il n'est pas possible de s'unir avec Dieu par une activité rationnelle, mais par l'Esprit, qui est à l'origine de l'union avec Dieu⁹³¹. Pour décrire la transcendance divine, l'auteur met en œuvre la théologie dite négative exprimée par deux adjectifs négatifs : ἄφθεγκτος (ineffable) et ἄγνωστος (inconnaissable).

Un autre court passage dévoile un aspect très important des noms divins :

Καὶ πρὸς αὐτῶν φωταγωγούμεθα πρὸς τοὺς θεαρχικοὺς ὕμνους ὑπ' αὐτῶν ὑπερκοσμίως φωτιζόμενοι καὶ πρὸς τὰς ἱερὰς ὕμνολογίας τυπούμενοι πρὸς τὸ καὶ ὄρᾶν τὰνσυμμέτρως ἡμῖν δι' αὐτῶν δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα καὶ τὴν ἀγαθοδοτίνην ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν, ὡς αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λογίοις παραδέδωκεν⁹³².

« Par leurs lumières (des Écritures), nous sommes entraînés vers les hymnes théarchiques, en étant éclairés par elles, d'une manière qui dépasse ce monde, et en recevant une empreinte en vue de saintes hymnologies, à la fois pour voir les lumières théarchiques qui, à travers elles, nous sont accordées, d'une manière mesurée, et pour chanter le Principe bénéfique de toute sainte illumination, comme lui-même l'a transmis sur lui-même dans les Saintes Écritures »⁹³³.

L'aspect hymnique ou doxologique du langage théologique, qui est nécessairement biblique, y compris de la théologie et de la doctrine des noms divins, est une caractéristique fondamentale de la démarche dionysienne⁹³⁴. Le Pseudo-Denys souligne à plusieurs reprises

⁹²⁹ DN, I, §1, 585B-588A, SC 578, p. 311-313.

⁹³⁰ « De cette Dèité suessentielle et cachée, comme nous l'avons dit, on ne doit donc oser ni dire, ni même penser quoi que ce soit, en dehors de ce qui nous a été divinement révélé par les Saintes Écritures », cf. DN, I, §2, 588C, p. 321. Les trois premiers paragraphes sont consacrés au caractère biblique du nom divin.

⁹³¹ Pour une présentation détaillée, voir Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, 1996, p. 233.

⁹³² DN, I, 3, 111,7 – 12, PTS 33.

⁹³³ DN, I, §3, 598B, SC 578, p. 327.

⁹³⁴ « Et tu pourras trouver que, pour ainsi dire, toute l'hymnologie sacrée des théologiens dispose, selon les processions bienfaisantes de la Théarchie, par mode de révélation et par mode de louange, les noms divins », cf. DN, I, §4, 589D, p. 329. L'aspect hymnique-doxologique du traité est également souligné par Andrew LOUTH: « These theologies are not about how we can predicate qualities of God, but about how we can praise him. For Denys theology is not concerned primarily with intellectual, academic matters (though his Divine Names was used as a textbook on analogical predication of God in the medieval West), rather it is concerned with the creature's response of praise and worship to the Love of God », *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, p. 166.

le contexte hymnique ou liturgique de sa théologie. L'explication des noms divins intelligibles est également et surtout une célébration du Nom (Dieu).

Une fois ces aspects généraux signalés, on passe à la doctrine sur la transcendance et l'immanence de Dieu exprimée par la théologie des noms divins.

5.3.3.1. Dieu Ἀνόνημος et Πολυόνημος : transcendance et immanence

L'explication des noms divins bibliques se fonde sur un paradoxe : Dieu est à la fois *anonyme* et *polyonyme* :

Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι καὶ ὡς ἀνόνημον αὐτὴν ὑμνοῦσι καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος. Ἀνόνημον μὲν, ὡς ὅταν φασὶ τὴν θεαρχίαν αὐτὴν ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων ἐπιπληξαι τῷ φήσαντι· Τί « τὸ ὄνομά σου »; καὶ ὡσπερ ἀπὸ πάσης αὐτὸν θεωνυμικῆς γνώσεως ἀπάγουσαν φάναι καί· « Ἴνα τί ἐρωτᾷς τὸ ὄνομά μου »; καί· Τοῦτο « ἔστι θαυμαστόν ». Ἡ οὐχὶ τοῦτο ὄντως ἐστὶ τὸ θαυμαστόν ὄνομα, « τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα », τὸ ἀνόνημον, τὸ « παντὸς » ὑπεριδρυμένον « ὀνόματος ὀνομαζομένου », εἴτε « ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ », εἴτε « ἐν τῷ μέλλοντι »; Πολυόνημον δέ [...]⁹³⁵.

« Ce que sachant, les théologiens la **célèbrent** à la fois comme « **anonyme** ⁹³⁶ » et « **polyonyme** ». D'une part comme « sans nom », lorsqu'ils disent que la Théarchie elle-même, dans une des visions mystiques de la théophanie symbolique, a réprimandé celui qui lui demandait : Quel est ton nom ? et, comme pour l'écarter de toute connaissance nominative de Dieu, elle lui dit : *Pourquoi demandes-tu mon nom* (Gn. 32, 30) ? alors qu'il est adorable ? Celui-là n'est-il pas en vérité *le nom admirable* (Ps. 8, 2), celui qui est *au-dessus de tout nom* (Ph. 2, 9), « l'anonyme », situé au-dessus de tout nom nommé, soit dans ce siècle, soit *dans le siècle à venir* (Ép. 1, 21) ? D'autre part, comme **polyonyme** [...] »⁹³⁷.

L'anonyme suggère la transcendance divine, ou l'aspect ineffable du langage théologique au sujet de l'essence divine inconnaissable aux hommes. Il est *anonyme* mais en même temps Il peut être dit à partir de tous les noms : Dieu est à la fois absolument transcendant et absolument immanent. Être *anonyme* indique l'absence de tout nom et de tout prédicat, tandis qu'être *polyonyme* souligne la possibilité d'avoir tous les noms. Le Pseudo-Denys semble articuler dans sa théologie des noms divins l'absence de tout nom et la polyonymie. Comme nous l'avons déjà souligné, le langage théologique dionysien ne s'insère pas dans une logique prédicative mais dans une perspective doxologique (hymnique). La louange de Dieu articule l'*Anonyme* et le *Polyonyme*, articule la

⁹³⁵ DN, I, 6, 118,2 – 11, PTS 33.

⁹³⁶ Pour notre propos nous préférons une traduction plus littéraire en insérant « anonyme » à la place de « sans nome » et polyonyme à la place du « ayant des nombreux noms / à partir de tout nom » proposés par la traductrice.

⁹³⁷ DN, I, § 6, 596AB, SC 578, p. 347-9. Le Pseudo-Denys présente une liste des noms divins bibliques qui seront en parti analysé dans la partie centrale du traité.

transcendance et l'immanence divines, l'apophase et la cataphase. Ce discours théologique ne fonctionne pas comme un discours rationnel, prédicatif. La conjonction ὡς (comme, en tant que) n'est pas dans ce contexte hymnique une détermination, même s'il se réfère à Dieu, il ne le détermine pas, mais indique le rapport existant entre la créature et le Créateur. Il ne veut pas dire que Dieu est *Vie, Sagesse, Lumière*. Louer Dieu comme *Être* ou comme *Vie* signifie se rapporter à Dieu comme au sens de l'être ou de la vie. C'est un rapport analogique. Ainsi, par et dans ce discours de louange (les théologiens célèbrent Dieu et ne parlent pas de Dieu), la cataphase (l'affirmation) et l'apophase (la négation) peuvent être exprimées simultanément. C'est un trait de la théologie dionysienne qui se dévoile comme une tension continue entre ce que nous appelons théologie affirmative et théologie négative. Dieu est à la fois connaissable dans Ses manifestations et inconnaissable dans Son essence. Pareillement, en tant que cause de tous les êtres, Il est *Polyonyme*, et en raison de Sa transcendance absolue, Il est *Anonyme*. Rappelons que la polyonymie divine est rappelée dans le huitième paragraphe par les images anthropomorphiques⁹³⁸, et également dans le quatrième paragraphe où la Théarchie est célébrée en tant que Monade, Trinité, Bonté au-delà de tout, Philanthropie divine⁹³⁹, ou l'Incarnation de Jésus-Christ qui opère le renversement de sens, l'intelligible et le mystique étant englobés dans le sensible, dans la

⁹³⁸ « [...] ils nomment la Bonté au-dessus de toute lumière et de tout nom, et ils lui attribuent des formes et des figures humaines, ou ignées ou vermeil. **Ils célèbrent / ὑμνοῦσιν** ses yeux, ses oreilles, ses boucles de cheveux, ses faces [...] Et que Dieu me donne **de célébrer / ὑμνήσαι** d'une manière qui lui convienne la multiplicité des noms bienfaisants de la Dèité, qu'on ne peut ni appeler ni nommer, et que Dieu n'enlève pas la parole de vérité de ma bouche », cf. DN, I, §8, 597BC, p. 355-7.

⁹³⁹ « D'où vient que, en presque toute matière théologique, nous voyons la Théarchie célébrée saintement, soit comme Monade et Hénade [...], soit comme Trinité [...], soit comme Cause des étants [...], soit comme singulièrement **amie des hommes (φιλόανθρωπον)**, parce que, complètement et en toute vérité, en l'une de ses hypostases, elle a partagé notre condition, appelant et élevant à elle la bassesse humaine à partir de laquelle **ineffablement Jésus**, de simple qu'il était, est devenu composé et lui, l'Eternel, a pris une durée temporelle, et il s'est fait intérieur à notre nature, lui qui dépassait suressentiellement tous les ordres de toute nature, conservant sans changement ni confusion le fondement de ses propriétés ? Et toutes les autres lumières déifiantes, suivant les Écritures, la tradition secrète de nos maîtres inspirés nous en a gratifiés, conformément à une révélation. C'est à ces lumières que nous aussi avons été initiés : maintenant, d'une façon qui nous est proportionnée, à travers les voiles sacrés, **l'amour de Dieu pour l'homme** dans les Écritures et les traditions hiérarchiques, enveloppe les intelligibles sous les sensibles, les suressentiels sous les étants, et attribue forme et figure à ce qui est impossible à former et à figurer, multipliant et façonnant la simplicité au-dessus de la nature et sans contour par la variété des symboles partiels. Mais alors quand nous serons devenus incorruptibles et immortels, arrivés à cette part bienheureuse de la ressemblance au Christ, nous serons, selon l'Écriture, *toujours avec le Seigneur* (1 Th. 4, 17), comblés d'une part, de sa théophanie visible par des contemplations toutes immaculées, théophanie qui nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes, comme les disciples au jour de cette très divine Transfiguration, participant d'autre part à son don de lumière intelligible, dans un intellect sans passion et immatériel, et à l'union au-dessus de l'intellect par les jaillissements inconnaissables et bienheureux de ses rayons surétincelants. Dans l'imitation plus divine des Intellects supracélestes, nous serons, en effet égaux aux anges et *filis de Dieu*, comme le dit la vérité des Écritures, *étants fils de la Résurrection* (Lc. 20, 36) », DN, I, 4, 592AC, p. 329-339.

théophanie des symboles bibliques et sacramentelles⁹⁴⁰. C'est un point essentiel qui démarque la théologie dionysienne de la théologie néoplatonicienne.

De plus, la polyonymie et l'anonymie ont toujours un sens de « surcroît », en essayant d'exprimer complémentirement la transcendance divine, notamment par l'expression-clé πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων (tout ce qui est et rien de ce qui est)⁹⁴¹, dans un contexte hymnique⁹⁴² de prière commune (liturgie). Aussi bien la théologie cataphatique et la théologie apophatique s'inscrivent dans une perspective doxologique, dans un discours de louange liturgique, décrit par l'emploi du verbe ὑμνέω⁹⁴³, par les envois à la tradition hiérarchique mystagogique⁹⁴⁴. Ces deux formes de louange se présentent comme deux modes de connaissance divine, qui au lieu de se neutraliser, se renforcent afin d'arriver au but de la théologie dionysienne, l'union avec Dieu (la déification).

Pour mieux identifier la place et le rôle de l'apophasis dans *DN*, analysons un passage de la *MT* qui complète la démarche dionysienne.

5.3.3.2. Négation (ἀφαίρεσις) et affirmation (θέσις) dans la *Théologie mystique* II

Avant d'analyser le passage sur la complémentarité de l'apophasis et de la cataphase dans l'union à Dieu, présentons brièvement la *Théologie mystique*. Nous l'avons située après

⁹⁴⁰ Ce point sera développé dans le chapitre « 6. Φιλανθρωπία : Incarnation et apophasis dans les Épîtres I-V », p. 337-351.

⁹⁴¹ Cf. *DN*, I, §6, 696C, *SC* 578, p. 351. Cette expression de la transcendance absolue et de l'apophasis en rapport de coordination est employée 7 fois dans *DN* (593A, 596AC, 597C, 820C, 953C, 981A) et une fois dans *MT*, 1000C.

⁹⁴² Voici le début du 4^e § très suggestif pour notre propos : « Voilà à quoi nous avons été initiés par les divins Écritures. Et tu pourras trouver que, pour ainsi dire, **toute l'hymnologie sacrée** des théologiens dispose, selon les processions bienfaisantes de la Théarchie, par mode de révélation et **par mode de louange, les noms divins** », cf. *DN*, I, §4, 589D, *SC* 578, p. 329.

⁹⁴³ Le verbe ὑμνέω est utilisé 11 fois dans *DN* I (§2, 588C, §3, 589B, §4, 589D, §5, 593C, 593D, §6, 596A, 596B, §7, 596D, 597A, §8, 597B, 597C) et 53 fois dans *DN* ; de même il emploie le substantif ὕμνος θεαρχικός / hymne théarchique (§3, 589B), ιερά ὑμνολογία / hymnologie sainte (§3, 589B, §4, 589D), et l'adjectif ὑμνητικός / mode de louange (§4, 589D).

⁹⁴⁴ Dans le dernier passage du *DN* I, le Pseudo-Denys prévient Timothée à ne pas dévoiler la théologie des noms divins aux non-initiés : « [...] soyons initiés, au sens propre du terme aux contemplations théophaniques, et ouvrons des oreilles saintes aux explications des saints noms divins, fondants les choses saintes sur les Saintes, selon la tradition divine, et, en les soustrayant aux rires et aux railleries des non-initiés, ou plutôt, en affranchissant ceux-là, si dans une mesure quelconque il existe de tels gens, de la lutte contre Dieu à ce sujet. C'est donc à toi qu'il revient de veiller à cela, mon cher Timothée, selon la prescription la plus sacrée et de faire que les choses divines ne soient pas dites ou divulguées par les non-initiés », *DN*, I, §8, 597C, *SC* 578, p. 357. Selon ce passage, la théologie des noms divins a un profond sens liturgique, car dans l'Église ancienne uniquement les baptisés pouvaient participer à la liturgie eucharistique, y compris à l'Invocation du Nom.

DN et nous l’analyserons en parallèle en considérant que la *MT* complète la théologie des noms divins surtout par rapport à la place et la cohérence de l’apophase dans le plan intelligible du *CD*⁹⁴⁵. Nous introduisons ainsi à propos du rapport entre *DN* et *MT* l’affirmation de la « théologie négative » en tant que source de cohérence de l’œuvre du Pseudo-Denys – nous y reviendrons dans les conclusions de ce travail.

La *Théologie mystique* est un court traité divisé en cinq chapitres, caractérisé par un style concis et systématique au sujet de « la théologie mystique »⁹⁴⁶ et de l’union mystique à Dieu, l’objet central de l’œuvre. Le titre est original, le Pseudo-Denys étant le premier à écrire un traité exclusivement sur la théologie mystique. L’auteur inaugure ainsi un genre théologique qui connaîtra une riche réception aussi bien en Occident qu’en Orient⁹⁴⁷.

La déification est un don divin qui se réalise dans la prière, c’est pourquoi la *MT* commence avec une prière adressée à la Trinité suessentielle (Τριὰς ὑπερούσιε)⁹⁴⁸. Dans le premier chapitre qui porte sur la Ténèbre divine, l’auteur distingue la théologie négative et la théologie affirmative et interprète la montée de Moïse au Sinaï comme l’élévation de l’intellect vers Dieu. Dans le deuxième chapitre, il présente les mouvements des deux théologies, affirmative et négative, qui correspondent au mouvement descendant de l’intellect, puis à son mouvement ascendant. Le troisième chapitre, après avoir proposé un

⁹⁴⁵ Tout au long de la *Théologie mystique* on trouve une reprise des noms divins du *DN* mais négatifs, en ἀ-privatif. De même, Dieu en tant que Cause de tout reçoit des noms nouveaux caractérisés par le préfixe ὑπερ-.

⁹⁴⁶ L. BOUYER affirme sur ce sujet : « Le développement même de sa théologie mystique suit la tradition reçue directement de deux Grégoire (Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze) d’interprétation de la *Vie de Moïse*. Mais ce qui est décisif, c’est que, chaque fois qu’il en vient à une définition concrète de ce qu’il entend par mystique, c’est dans un contexte immédiat soit d’interprétation biblique, soit d’explication liturgique, et souvent les deux à la fois », dans *Mysterion : du mystère à la mystique*, Œil, Paris, 1986, p. 232.

⁹⁴⁷ Nous ne nous attardons pas sur les sources païennes et chrétiennes (bibliques et patristiques) de la mystique dionysienne, analysées par Y. de Andia, cf. « Introduction » dans *Les Noms Divins V-XIII. La Théologie mystique*, SC 579, p. 193-263.

⁹⁴⁸ « Trinité suessentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute cime plus qu’inconnaissable (ὑπεράγνωστον) et plus que lumineuse des Écritures mystiques, là où **les mystères simples**, absolus et immuables de la théologie ont été ensevelis dans la Ténèbre plus que lumineuse du silence initiateur du secret, faisant surétinceler dans l’obscurité la plus profonde la lumière la plus éclatante et, dans ce qui est complètement impalpable et invisible, emplissant outre mesure de splendeurs de toute beauté les intellects aux yeux clos. Telle est ma prière », cf. *MT*, I, §1, 997AB, SC 579, p. 291-293. Le prologue de la *MT* marque la transcendance de la divinité par l’oxymoron – « Ténèbre plus que lumineuse / ὑπέρφωτος γνώφος ». Ensuite, le langage biblique négatif et l’envoi aux mystères (sacrements) situe la théologie mystique dans un contexte biblique et liturgique. La connaissance de Dieu au stade de l’entrée dans la Ténèbre divine (le plan mystique) se réalise par les noms divins bibliques et par les noms divins liturgiques. Le contexte liturgique de la *MT* est discrètement souligné : la théologie mystique est à la fois apophatique et symbolique – mystagogique. C’est pourquoi dans la 3^e partie de la thèse nous défendrons l’hypothèse selon laquelle la *Hiérarchie ecclésiastique* serait le vrai traité de « Théologie mystique » du *CD* dans lequel se réalise l’union à Dieu.

résumé du *CD*⁹⁴⁹, souligne la supériorité de la « théologie négative » qui se présente comme une ascension vers l'incognoscibilité divine.

Les deux derniers chapitres expliquent l'absolue transcendance divine, passant en revue toute une série de noms divins négatifs empruntés au monde sensible et intelligible. Ni la théologie affirmative, ni même la théologie négative ne qualifient donc la Cause divine en tant que telle. Pseudo-Denys conclut son traité en affirmant que Dieu en tant que *Cause de tout* échappe à toute affirmation comme à toute négation⁹⁵⁰. Ainsi, la connaissance de Dieu s'effectuera toujours sur la voie de l'union avec Dieu, de la déification.

Une remarque s'impose sur le sens de l'expression « théologie mystique » : le traité qui porte ce nom témoigne-t-il d'une expérience mystique ou d'une doctrine mystique de l'élévation de l'intellect vers Dieu ? Jean Vanneste⁹⁵¹, René Roques⁹⁵², H.-Ch. Puech⁹⁵³ s'accordent pour soutenir qu'il s'agit d'une doctrine rationnelle mystique. Vladimir Lossky⁹⁵⁴ considère l'auteur du *CD* la source principale de la théologie mystique orientale, fondée principalement sur l'expérience mystique. Nous tâcherons de répondre à cette question dans la troisième partie de notre thèse, en considérant que la déification se réalise au sein de la hiérarchie et notamment dans l'activité / énergie hiérarchique – la liturgie de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

Revenons maintenant au texte même de la *MT*, chapitre 2, qui traite de la théologie affirmative et de la théologie négative ou de la transcendance et de l'immanence divines. Ces deux formes de théologie ne se contredisent pas, mais se complètent. Leur coexistence

⁹⁴⁹ Ici sont mentionnés les traités du *CD* sans les hiérarchies. Le Pseudo-Denys propose l'ordre suivant : *Les Esquisses théologiques, Les Noms divins, La Théologie symbolique, La Théologie Mystique*. La structure du *CD* énoncée dans *MT III* constitue un guide pour comprendre l'unité et la cohérence du *Corpus* : il faut aller au-delà du sensible (perceptible) vers l'intelligible et ensuite abandonner l'intelligible pour entrer dans le silence de l'inconnaissance divine.

⁹⁵⁰ « Il n'y a absolument à son sujet ni affirmation, ni négation, mais, en posant des affirmations et des négations de ce qui vient à sa suite, nous ne l'affirmons ni nous ne la nions, puisque la Cause parfaite et unitaire de tout est au-delà de toute affirmation et qu'est au-delà de toute négation la transcendance de celui qui est absolument détaché de tout et qui est au-delà de tout », cf. *MT*, V, 1048B, *SC* 579, p. 315.

⁹⁵¹ « L'exposé même de la Théologie mystique se présente bien plus comme l'élaboration graduelle d'un système que comme la description d'une expérience concrète », cf. J. VANNESTE, « La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, n° 3 / 80, 1962, p. 405.

⁹⁵² « Denys veut être un doctrinaire de l'union mystique et rien n'est plus éloigné de sa manière que la pratique du journal intime ou des confessions », cf. R. ROQUES, « Introduction », dans *La Hiérarchie céleste*, *SC* 58, p. XXXII.

⁹⁵³ « [...] Denys paraît au fond indifférent à une traduction, ou à une transcription, de l'expérience mystique sur le registre de la luminosité ou sur celui de l'obscurité », H.-Ch. PUECH, « La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études carmélitaines*, n° 23 / 2, 1938, p. 43.

⁹⁵⁴ V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.

a été résumée auparavant dans l'expression oxymore « similitudes dissemblantes » (ἀνόμοιοι ὁμοιότητες) de la *Hiérarchie céleste* II et de l'*Épître 9* et aussi dans l'expression de *Noms divins* « πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων (tout ce qui est et rien de ce qui est) »⁹⁵⁵. La tension entre les images semblables – dissemblables, entre la polyonymie et l'anonymie divines est expliquée ainsi dans la *Théologie mystique* :

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπέρφωτον εὐχόμεθα γνόφον καὶ δι'ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν καὶ γνῶναι τὸν ὑπὲρ θεάν καὶ γνῶσιν αὐτῷ τῷ μὴ ἰδεῖν μηδὲ γνῶναι – τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι – καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνήσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως [...]. Χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνήσαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνας μὲν ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι περικεκαλυμμένην καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον ἴδωμεν γνόφον τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς ἀποκρυπτόμενον⁹⁵⁶.

« Nous souhaitons nous aussi accéder à cette Ténèbre plus que lumineuse et, grâce à l'absence de vision et de connaissance, voir et connaître Celui qui dépasse la vision et la connaissance par le fait même de ne voir ni ne connaître – car cela est réellement voir et connaître – et **célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants.** [...] Mais il faut, je pense, **célébrer les négations d'une manière contraire aux positions.** Celles-ci, en effet, nous les posions en commençant par les toutes premières et en descendant, à travers les intermédiaires, jusqu'aux dernières ; ici au contraire, en remontant des dernières à celles qui sont absolument premières, nous supprimons tout, afin de connaître sans aucun voile cette inconnissance qui est voilée par toutes les choses connaissables dans tous les étants et de voir cette **Ténèbre suressentielle** que dissimule toute la lumière qui est dans les étants »⁹⁵⁷.

La théologie dite négative ou l'apophasis dionysienne est supérieure à l'affirmation ou à la théologie affirmative sans la contredire. Si l'affirmation souligne la révélation de Dieu ou la manifestation divine dans la création et par la création, la négation suit le chemin de retour – la réponse à la révélation divine, ou l'ascension vers Dieu à partir du plan sensible jusqu'au plan mystique, au-delà du sensible et de l'intelligible. Il vaut mieux célébrer Dieu par les négations, ou par le retranchement – détachement de tout langage, de toute science et de tout être, jusqu'au détachement total de soi-même. Tel est le but de la négation dionysienne qui anime l'ensemble du *Corpus* dionysien par son aspect transcendant, en vue de l'union avec Dieu⁹⁵⁸.

⁹⁵⁵ DN, I, §6, 696C, SC 578, p. 351.

⁹⁵⁶ MT, II, 145,1-6 ; 11-19, PTS 33.

⁹⁵⁷ MT, II, 1025AB, SC 579, p. 305-307.

⁹⁵⁸ Dans le chapitre III de la *MT*, le Pseudo-Denys revient sur cet aspect: Κάκει μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἔσχατα κατιῶν ὁ λόγος κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου πρὸς ἀνάλογον πλῆθος ἠϋρύνετο· νῦν δὲ ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον ἀνιῶν κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συστέλλεται καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὅλως ἄφωνος ἔσται καὶ ὅλως ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ. Διὰ τί δὲ ὅλως, φῆς, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι τὸ ὑπὲρ πᾶσαν τιθέντας θέσιν ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ

Il faut aussi noter que la théologie dite négative est en même temps une *célébration suressentielle* de la Ténèbre suressentielle. Ceci souligne l'aspect doxologique ou liturgique de l'apophase dionysienne qui continue l'ascension vers Dieu, à l'exemple de l'ascension de Moïse au Sinaï (Éxode 19-20), au-delà du langage et de la connaissance divines. De même, dans le premier chapitre de la *MT*, de la *CH*⁹⁵⁹, de *DN*⁹⁶⁰ et de la *EH*⁹⁶¹ le Pseudo-Denys met en garde sur la présence des non-initiés, en notant ainsi l'aspect liturgique de sa théologie dans l'ensemble du *Corpus* :

« Prends garde qu'aucun **des non-initiés** / **τῶν ἀμυήτων** n'entende ces choses, je veux parler de ceux qui, retenus dans les étants, n'imaginent pas que rien puisse être suressentiellement au-dessus des étants, mais croient connaître par leur propre savoir Celui qui a fait de la ténèbre sa retraite (Ps. 17, 12). Si donc **les mystagogies divines** / **αἱ θεῖαι μυσταγωγίαι** les dépassent, que pourrait-on dire de ceux, encore moins initiés, qui caractérisent la Cause suréminente d'après les derniers des étants [...] »⁹⁶².

Seuls les fidèles baptisés peuvent célébrer suressentiellement le Dieu transcendant, par la suppression de tout attribut divin et finalement par la célébration du Nom au sein de la liturgie.

L'ἀφαίρεσις consiste dans le retranchement du sensible et de l'intelligible. L'ἀφαίρεσις est le dévoilement ou le dépassement de toute connaissance rationnelle de Dieu par une logique non-prédicative. C'est pourquoi il est possible de connaître Dieu par l'inconnaissance, car l'ἀφαίρεσις⁹⁶³ nie tout le plan sensible et intelligible en vue de l'union à Dieu. Cette négation n'est jamais privative et opposée à l'affirmation, mais le correctif nécessaire qui lui donne le sens, celui de l'ascension continue du plan sensible vers le plan

συγγενεστέρου τὴν ὑποθετικὴν κατάφασιν ἐχρῆν τιθέναι· τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας ἀπὸ τῶν μᾶλλον αὐτοῦ διεστηκότων ἀφαιρεῖν (*PTS* 36, 147, 10-19) / « Alors le discours, descendant d'en haut jusqu'au dernier point, s'élargissait d'autant plus qu'il descendait selon une extension proportionnée ; maintenant, montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint et, à la fin de toute la remontée, **il perdra tout à fait la voix et s'unira complètement à l'Ineffable**. Mais pourquoi donc, diras-tu, alors que nous posons **les affirmations divines** à partir de ce qui est tout à fait primordial, commençons-nous à partir des dernières, **la négation divine** ? Parce que, pour poser ce qui est au-delà de toute position, il fallait établir **l'affirmation hypothétique** à partir de ce qui lui est plus proche. Mais pour **nier** ce qui est **au-delà de toute négation**, il faut **nier** à partir de ce qui est plus éloigné de lui », cf. *MT*, III, 1033C, *SC* 579, p. 311.

⁹⁵⁹ Cf. *CH*, II, §5, 145C, *SC* 58bis, p. 86.

⁹⁶⁰ Cf. *DN*, I, §8, 597C, *SC* 578, p. 357.

⁹⁶¹ Cf. *EH*, I, §1, 372A, (traduction de M. de Gandillac), p. 245.

⁹⁶² *MT*, I, §2, 1000A, *SC* 579, p. 297.

⁹⁶³ Pour le sens transcendant de l'ἀφαίρεσις voir la note 1 d'Ysabel de Andia dans *MT*, p. 298. Voir aussi l'analyse sur l'emploi de l'ἀφαίρεσις chez le Pseudo-Denys faite par R. MORTLEY, « Pseudo-Dionysius - a positive view of language and the via negativa », dans *From Word to Silence. 2. The way of negation: Christian and Greek*, Bonn University, 1986, p. 221-241.

mystique⁹⁶⁴. Tel est le premier degré de la négation dionysienne : la complémentarité de l'affirmation et de la négation, la négation étant le correctif impératif de l'affirmation, en vue du dépassement du langage rationnel. L'ἀφαίρεσις est une négation transcendante qui fait monter aussi bien la raison que l'âme vers Dieu, ce qui est le mobile de tout langage théologique dans *DN* :

Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμῆκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἐαυτῆ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὀδεύουσαν, ὧν ἐξήρηται «τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα» καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῶ συνάπτουσαν, καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν⁹⁶⁵.

« C'est pourquoi eux aussi ont préféré la voie ascendante des négations en tant qu'elle fait sortir l'âme des choses qui lui sont connaturelles et qu'elle passe à travers toutes les intellections divines que transcende *Celui qui surpasse tout nom* (Ph. 2, 9), raison et connaissance, et qu'au terme de tout elle unit l'âme avec Lui, autant qu'il nous est possible de nous unir à Celui-là »⁹⁶⁶.

Notons que « la voie ascendante des négations » qui ne contredisent pas les affirmations se dirige vers l'union avec le Christ, *Celui qui surpasse tout nom*, en niant ce qui est de Dieu, mais sans cesser de Le louer. En outre, la négation transcendante dionysienne a un double aspect : extatique⁹⁶⁷ et unitif. Tel est le but de la « théologie négative » dionysienne selon les derniers mots des *Noms divins*.

5.3.3.3. Théologie négative et union à Dieu dans *DN I* et *MT I*

Regardons maintenant le lien intrinsèque entre la « théologie négative » et l'union à Dieu. Le thème de l'union à Dieu dans *DN* et *MT* a été magistralement étudié par Ysabel de

⁹⁶⁴ Dans le 1^{er} chapitre le Pseudo-Denys affirme clairement que l'apophasis ne contredit pas la cataphase : « [...] alors qu'il aurait été nécessaire à la fois **de poser et d'affirmer** / **καταφάσκειν θέσεις** d'elle, en tant que Cause de toutes les choses, toutes les affirmations au sujet des étants et, plus proprement encore, **de les nier** / **ἀποφάσκειν** toutes, en tant qu'elle est supérieure à tout, sans aller croire que **les négations** / **τὰς ἀποφάσεις** contredisent **les affirmations** / **ταῖς καταφάσεσιν**, mais (en croyant) que, plus exactement, elle est **au-dessus des privations** / **ὑπὲρ τὰς στερήσεις**, elle **qui est au-dessus de toute négation aussi bien qu'affirmation** / **εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν** », *MT*, I, §2, 1000B, *SC* 579, p. 299. Au niveau du langage on distingue deux couples des mots qui désignent la négation et l'affirmation : ἀπόφασις – κατάφασις et ἀφαίρεσις – θέσις (employés aussi dans *MT*, II, 1025AB, III, 1033 et V, 1048B). Même si techniquement le dernier couple de mots signifie « retranchement / négation – position », la traductrice Y. de Andia traduit par « négation-affirmation » en justifiant ce choix par le sens transcendant de la négation dionysienne qui est mieux représenté par le couple ἀφαίρεσις – θέσις. Après avoir analysé chaque emploi du couple ἀφαίρεσις – θέσις dans *MT*, je partage le point de vue d'Y. de Andia.

⁹⁶⁵ *DN*, XIII, 3, 230, 1-5, *PTS* 33.

⁹⁶⁶ Cf. *DN*, XIII, §3, 981B, p. 185-187

⁹⁶⁷ Je vais analyser en détail dans le chapitre suivant la fonction extatique de la négation dionysienne.

Andia⁹⁶⁸. Rappelons uniquement que ce thème est souvent présenté comme le but de la « théologie négative », étant lié à l'union mystique ou à la divinisation de l'homme, une démarche au-delà du sensible et de l'intelligible. Les deux textes suivants, un pour chaque traité, mettent en lumière le rôle de la « théologie négative » dans l'ascension de l'homme vers Dieu. Voici le texte du *DN I*, §5 :

Ταύταις οἱ θεοειδεῖς ἀγγελομιμήτως, ὡς ἐφικτόν, **ἐνούμενοι νόες**, ἐπειδὴ κατὰ πάσης νοερᾶς ἐνεργείας ἀπόπασιν ἢ τοιάδε γίγνεται τῶν ἐκθεουμένων νοῶν πρὸς τὸ ὑπέρθρον **φῶς ἕνωσις**, ὑμνοῦσιν αὐτὸ κυριώτατα **διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως** τοῦτο ἀληθῶς καὶ **ὑπερφυῶς** ἐλλαμφθέντες ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸ **μακαριωτάτης ἐνώσεως**, ὅτι πάντων μὲν ἐστὶ τῶν ὄντων **αἴτιον**, αὐτὸ δὲ οὐδὲν ὡς πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένον⁹⁶⁹.

« Quant aux **intellects déiformes** qui jouissent à l'imitation des anges, dans la mesure du possible, de telles unions, ils (sont) unis – étant donné que c'est à la cessation de toute activité intellectuelle que se produit une telle union **des intellects déifiés** avec la Lumière plus-que-divine – et **célébrent** cette lumière de la manière la plus appropriée **par la négation de tous les étants**, illuminés en ceci véritablement et prodigieusement à partir de leur union très bienheureuse à cette lumière, parce qu'elle est **la Cause de tous les étants** et qu'elle-même n'est aucun (de ceux-ci), **étant transcendante à tous sursensuellement** »⁹⁷⁰.

La célébration et l'apophasis sont les deux conditions indispensables pour l'union à Dieu. L'objet de l'union est la Lumière transcendante, qui dans la *CHI* est associée au Christ, la lumière du Père. Encore une fois, l'apophasis dionysienne a une portée transcendante et liturgique et par elle s'opère l'union à Dieu au-delà de l'intellect.

Et le texte de la *Théologie mystique I*, 1 :

Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠύχθω· σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοερᾶς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ **πρὸς τὴν ἕνωσιν**, ὡς ἐφικτόν, **ἀγνώστως** ἀνατάθητι τοῦ **ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν**⁹⁷¹.

« Pour toi mon chère Timothée, par une application intense aux contemplations mystiques, abandonne à la fois les sensations et les activités intellectuelles, tout le sensible et tout l'intelligible, tout ce qui n'est pas et tout ce qui est, et élève-toi, autant

⁹⁶⁸ Cf. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, 1996. Voir pour les *DN*, « XII. L'Union à Dieu au-delà de l'intellect dans les Noms divins », p. 233-277 et pour la *MT* « XIV. L'ascension de Moïse et l'entrée dans la Ténèbre », p. 303-354.

⁹⁶⁹ *DN*, I, 5, 116,14 – 117,4, *PTS* 33.

⁹⁷⁰ *DN*, I, §5, 593B, *SC* 578, p. 343-5. Il y a un 2^e passage dans *DN I* qui souligne à nouveau le lien entre l'apophasis dionysienne et l'union à Dieu : « Ainsi donc, à la Cause de tout qui est au-dessus de tout conviendront à la fois l'absence de nom et tous les noms des étants afin que, au sens rigoureux, elle soit Reine de l'Univers, que toutes les choses soient autour d'elle et suspendues à elle, comme à leur cause, à leur principe, à leur limite, et qu'elle soit tout en tous, selon les Écritures, et **soit célébrée / ὑμνῆται** véritablement comme fondatrice de toutes les choses, leur principe, leur achèvement et leur cohésion, garde et foyer, faisant se convertir les choses vers elle-même, **d'une manière à la fois unie, absolue et transcendante / καὶ ταῦτα ἠνωμένως, ἀσχετῶς, ἐξηρημένως** », cf. *DN*, I, §7, 596CD, *SC* 578, p. 351-3.

⁹⁷¹ *MT*, I, 1, 142,5 – 9, *PTS* 36.

qu'il est possible, **dans l'inconnaissance vers l'union avec Celui qui est au-dessus de toute essence et connaissance** »⁹⁷².

Ces premières lignes du prologue de la *MT* mettent en lumière le sujet du traité : l'union à Dieu au-delà de toute connaissance. L'apophasis comme condition préalable à l'union est soulignée par l'adverbe ἀγνώστως (dans l'inconnaissance) et par le verbe ἀνατείω (s'élever au-delà de tout ce qui est sensible et intelligible). Il faut noter qu'il s'agit d'une démarche de l'âme, qui s'unit à Dieu selon l'exemple de Moïse :

« [...] et il pénètre dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance, [...] appartenant tout entier à celui qui est au-delà de tout, et à nul, ni à lui-même, ni à un autre, mais uni / ἐνούμενος, selon un mode supérieur, à celui qui est complètement inconnaissable par la suspension de toute connaissance »⁹⁷³.

Plus loin, le Pseudo-Denys revient plus précisément sur le statut du *logos* dans l'union de l'âme à Dieu : « [...] maintenant, montant d'en bas vers ce qui est au-dessus, selon la mesure de sa remontée, il se restreint et, à la fin de toute la remontée, il perdra tout à fait la voix et **s'unira (ἐνωθήσεται)** complètement à l'Ineffable »⁹⁷⁴.

Les textes de la *Théologie Mystique* complètent la démarche de *DN* au sujet de l'union de l'âme à Dieu. Une courte analyse de l'emploi du verbe ἐνώω (s'unir) dans les textes cités révèle un aspect important – il est toujours utilisé à la voie medio-passive et passive : ἠνωμένως (*DN*, I, §7, 596D), ἐνούμενος (*MT*, I, §3, 1001A), ἐνωθήσεται (*MT*, 3, 1033C). On ajoute aussi le verbe ἀνατείω (se lever), employé à l'aoriste impératif passif (ἀνατάθητι). C'est Dieu qui réalise l'union ou la déification après le détachement personnel de tout ce qui est sensible et intelligible par la « théologie négative ».

Les trois personnages des textes cités, Timothée, Moïse et l'homme en général (l'âme) renvoient à une « théologie négative » personnelle ou à une anthropologie apophasique. Il s'agit d'une démarche personnelle de l'homme, de tout nier, de tout retrancher, en vue de sa déification. Et dans cette montée vers Dieu, la « théologie négative » purifie l'homme de tout ce qui est sensible et intelligible, ensuite l'illumine, pour le conduire enfin vers la sortie de soi-même.

⁹⁷² *MT*, I, §1, 997B-1000A, *SC* 579, p. 293-295.

⁹⁷³ *MT*, I, §3, 1001A, p. 303.

⁹⁷⁴ *MT*, III, 1033C, p. 311.

5.3.4. Amour divin extatique et apophase : analyse sur DN IV, DN VII et MT

Passons à la dimension extatique de l'apophase dionysienne. Le sens de la « théologie négative » ou de l'apophase est de rendre compte de la transcendance divine. Il ne s'agit donc pas de nier ses attributs ou ses noms divins bibliques, mais de célébrer Dieu et d'utiliser l'apophase. Elle ne vise donc pas la destruction du langage théologique, mais la mise en lumière d'un certain silence qui dépasse les alternatives prédicatives de tout discours. C'est par l'aspect doxologique et unitif (l'union à Dieu) de ce silence qu'on articule dans la théologie dionysienne une ontologie de la créature et une « théologie négative ».

Dans ce qui suit, nous présenterons brièvement le quatrième chapitre de *DN* afin de souligner la transcendance du Bien, le premier nom divin analysé par le Pseudo-Denys, et définir l'aspect extatique de la « théologie négative » ou l'anthropologie apophatique dionysienne en schématisant la doctrine de l'amour divin extatique.

Le quatrième chapitre offre l'exégèse de quatre noms divins : le Bien (§§ 1-4), la Lumière (§§ 5-6), la Beauté (§§ 7-10) et l'Amour (§§ 11-17)⁹⁷⁵. À partir du Bien, le Pseudo-Denys expose sa doctrine de la création en revenant sur l'univers intelligible (*CH*) et sur l'univers sensible (§§ 1-2). Le grand mouvement de procession et de conversion des noms divins commence avec le Bien, principe de toute existence. Ainsi, le Bien a un sens ontologique, lui qui est à l'origine de tout mouvement de l'être (*cf.* Romains 11, 36). Pour exprimer cela, Denys utilise l'image de la Lumière : « [...] c'est pourquoi on célèbre le Bien par le nom de « lumière », comme l'archétype se révélant dans l'image »⁹⁷⁶. La lumière est donc l'image du Bien, c'est-à-dire la manifestation du Bien qui se révèle comme Lumière. Et cette lumière en tant qu'image du Bien reçoit le nom de « Lumière intelligible »⁹⁷⁷.

Pour ce qui est de l'amour divin (ὁ θεῖος ἔρωξ)⁹⁷⁸, le Pseudo-Denys lui consacre six paragraphes dans lesquels il est défini comme : bon (ἔρωξ ἀγαθός), bienfaisant (ἀγαπουργός) (§ 10), unique (εἶς) et unifiant (§ 12), extatique (ἐκστατικὸς ἔρωξ), puissance extatique (ἐκστατικὴ δύναμις), puissance suessentielle (ὑπερούσιος δύναμις) (§ 13), sans fin ni

⁹⁷⁵ Pour une présentation détaillée des noms divins du 4^e chapitre, voir « Beauté, Lumière et Amour chez Denys le Pseudo-Aréopagite », dans Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006, p. 95-106. Voir aussi I. PERCZEL, « Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique », *Revue des Études Augustiniennes*, n° 45 /1999, p. 79-120.

⁹⁷⁶ DN, IV, § 4, 697C, *SC* 578, p. 443.

⁹⁷⁷ DN, IV, § 5, 700CD, *SC* 578, p. 449.

⁹⁷⁸ L'ἔρωξ est accompagné de l'attribut « divin » dans l'ensemble du *CD* (12 occurrences), comme suit : CH (II, 4, 144A, IV, 2, 180A, XV, 8, 337B) ; Ép. 9, 1117B ; DN (IV, 12, 709C, IV, 13, 712A, VIII, 8, 869B, X, 1, 937A) et EH (III, 3, 7, 436B, IV, 3, 5, 480C, VI, 1, 2, 532C, VII, 3, 10, 565C).

principe (§ 14), puissance d'unification et de mélange (§ 15), amour unique et unifié (ὁ εἰς καὶ συνεπτυγμένος ἔρωσ) (§ 16), puissance simple qui se meut d'elle-même (§ 17). Il a un sens ontologique car il désigne à la fois l'existence divine incréée et la création (c'est par l'amour que Dieu a créé le monde). Donc l'amour divin extatique est assimilé à la notion dionysienne de l'être de Dieu « au-delà », ou de la transcendance divine à laquelle l'homme participe :

« Mais l'amour divin est également extatique, ne laissant pas les amants s'appartenir à eux-mêmes, mais aux aimés. La preuve c'est que les supérieurs sont faits (pour être) la providence des inférieurs, les égaux pour une cohésion mutuelle, et les inférieurs pour une conversion plus divine vers les premiers »⁹⁷⁹.

5.3.4.1. Bien suressentiel et apophase

Le premier niveau de la transcendance chez le Pseudo-Denys est celui de la causalité divine, lorsque nous considérons Dieu le Créateur transcendant de la création. Cela se traduit dans *DN* par le caractère transcendant de chaque nom divin. Ainsi, Dieu possède l'être, la bonté, la lumière, l'amour en surabondance sous un mode ineffable et inconnaissable pour les créatures. En ce sens, le 3^e paragraphe du chapitre IV représente un exemple tout à fait important par la célébration⁹⁸⁰ de la transcendance du premier nom divin dionysien, le Bien :

Εἰ δὲ καὶ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα ἐστίν, ὡσπερ οὖν ἐστι, τὰγαθόν, καὶ τὸ ἀνείδεον εἰδοποιεῖ. Καὶ ἐν αὐτῷ μόνῳ καὶ τὸ ἀνούσιον οὐσίας ὑπερβολὴ καὶ τὸ ἄζωον ὑπερέχουσα ζωὴ καὶ τὸ ἄνουν ὑπεραίρουσα σοφία καὶ ὅσα ἐν τὰγαθῷ τῆς τῶν ἀνειδέων ἐστὶν ὑπεροχικῆς εἰδοποιίας. Καί, εἰ θεμιτὸν φάναι, τὰγαθοῦ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ μὴ ὄν ἐφίεται καὶ φιλονεικεῖ πως ἐν τὰγαθῷ καὶ αὐτὸ εἶναι τῷ ὄντως ὑπερουσίῳ κατὰ τὴν πάντων ἀφαίρεσιν⁹⁸¹.

« Et s'il est vrai que le Bien est au-dessus de tous les étants, comme il l'est en effet, il donne forme même à ce qui est sans forme. Et, en lui seul aussi, ce qui est sans essence est la surabondance de l'essence, ce qui est sans vie, vie surabondante, ce qui est sans intelligence, sagesse excellente, et tout ce qui est, dans le Bien, relève de la formation suréminente de ce qui est sans forme. Et cela même qui n'est pas, s'il est permis de parler ainsi, tend vers le Bien qui est au-dessus de tous les étants et s'efforce, en quelque manière, d'être lui aussi dans le **Bien qui est réellement suressentiel, par le retranchement de tout** »⁹⁸².

Au niveau du langage les mots composés avec le préfixe en **ὑπερ-** signifient la surabondance de la cause, de la vie, de l'intelligence, l'apophase étant toujours sous-

⁹⁷⁹ DN, IV, § 13, 712B, p. 477.

⁹⁸⁰ Le verbe ὑμνέω / célébrer est utilisé 9 fois dans DN IV : (4, 697C – le Bien ; 5, 700D – lumière, 7, 701C – bonté et beauté, 8, 704B, 11, 709AB – amour extatique, 14, 718C – amour, 724A et 736B – le mal).

⁹⁸¹ DN, IV, 3, 146, 6 – 12, PTS 33.

⁹⁸² DN, IV, §3, 697A, SC 578, p. 439.

entendue dans les termes composés avec ce préfixe. Notons les quatre couples des mots : ἀνούσιας / οὐσίας ὑπερβολή ; ἄζωος / ὑπερέχουσα ζωή ; ἄνοος / ὑπεραίρουσα σοφία ; ἀνείδεος / ὑπεροχική ειδιοποιία qui définissent le Bien transcendant – au-delà des tous les étants. Chaque mot négatif en ἀ- privatif rapporté à Dieu prend un sens superlatif (ὑπερ) qui définit à la fois la transcendance divine et l’apophase dionysienne, ayant toujours une portée transcendante. De même l’emploi de l’ἀφαίρεσις qui désigne une apophase transcendante radicale – le dépouillement de tout, souligne le lien intrinsèque entre la cause divine transcendante et la « théologie négative » jouant un double sens : au niveau du langage et au niveau de la purification de l’intelligence en vue de l’union à Dieu.

Pourtant, par cette négation transcendante nous ne pouvons pas dire que nous avons accès à un concept nouveau, que l’intelligence ait pu s’élever au-delà d’elle-même pour contempler la bonté et l’amour divins infinis. C’est le rapport qui existe entre le Créateur et la création qui nous autorise à utiliser une « théologie négative » et qui nous permet de croire qu’en Dieu tous les attributs existent de façon unitaire et infinie. En ce sens, citons un autre passage du chapitre IV :

Δέον εἰδέναι κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὅτι στοιχεῖοις καὶ συλλαβαῖς καὶ λέξεσι καὶ γραφαῖς καὶ λόγοις χρώμεθα διὰ τὰς αἰσθήσεις. Ὡς ὅταν ἡμῶν ἡ ψυχὴ ταῖς νοεραῖς ἐνεργείαις ἐπὶ τὰ νοητὰ κινεῖται, περιτταὶ μετὰ τῶν αἰσθητῶν αἰ αἰσθήσεις ὡσπερ καὶ αἰ νοεραὶ δυνάμεις, ὅταν ἡ ψυχὴ θεοειδῆς γενομένη δι’ ἐνώσεως ἀγνώστου ταῖς τοῦ ἀπροσίτου φωτὸς ἀκτῖσιν ἐπιβάλλει ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς⁹⁸³.

« Il faut savoir, selon la droite raison, que nous utilisons les lettres, les syllabes, les mots, les écrits et les paroles, à cause de nos sens, en sorte que, alors que notre âme tend par ses opérations intellectives vers les intelligibles, les sensibles et les sensations (deviennent) superflus, comme (le deviennent) les puissances intellectives lorsque l’âme devenue déiforme, grâce à l’union inconnaissable, s’élance en des élans aveugles vers les rayons de *la lumière inaccessible* (I Tim. 6, 16) »⁹⁸⁴.

La « théologie négative » ou l’apophase est implicite dans ce passage. Ces mots nous renvoient d’abord au dépassement du langage théologique car tout discours de l’être créé rapporté à la divinité transcendante se dépasse lui-même vers ce dont il ne peut plus rendre compte. Dans un deuxième temps, l’apophase représente l’élan de l’âme vers l’union inconnaissable avec Dieu, ou la divinisation. Ce que nous nommons ainsi le Bien suressentiel, la Bonté ou l’Amour au-delà de l’intelligence est le moment de la déification de l’âme dans cet au-delà de la création (vers les rayons de la lumière inaccessible).

Ces deux passages démontrent que la transcendance divine est à la base de toute doctrine sur Dieu et de tout langage / démarche de connaissance de Dieu et en même temps

⁹⁸³ DN, IV, 11, 156, 13 – 19, PTS 33.

⁹⁸⁴ DN, IV, §11, 708D, SC 578, p. 467.

elle est la réalité de la manifestation de Dieu et de son rapport avec l'homme. Cette réalité maintient une connaissance de Dieu et une vie spirituelle, notamment l'ascension de l'âme vers Dieu. Si la théologie négative permet de corriger la théologie affirmative, le Pseudo-Denys envisage aussi que l'apophase transcendante (ἀφαίρεσις) constitue un exercice spirituel qui permettra et préparera l'union à Dieu. Cet exercice spirituel, on l'a intitulé anthropologie apophasique car il s'agit d'une démarche personnelle de l'homme qui s'achemine sur la voie de l'ἀφαίρεσις dont le but est d'arriver à l'union inconnaissable avec Dieu. Ainsi, toute démarche intelligible théologique culmine dans une pratique / ascèse (littéralement exercice) spirituelle.

Mais comment se réalise cette *ascèse spirituelle* ? La déification ou l'union de l'âme à Dieu ne se réalise pas lorsque l'âme atteint l'inconnaissance divine. Le Pseudo-Denys met en lumière une nouvelle étape dans la montée par les « négations ». Il s'agit de l'amour extatique ou du caractère extatique de l'apophase dionysienne. Cela définit le deuxième niveau de la transcendance divine chez le Pseudo-Denys, c'est-à-dire l'expérience de la transcendance divine au-delà de toute démarche cognitive. Dans le chapitre suivant on s'occupera de l'apophase de la rencontre avec Dieu, au-delà de la dialectique semblable / dissemblable, affirmation / négation.

5.3.4.2. Amour extatique (ἔρωσ ἐκστατικός) et apophase : analyse sur *DN*, IV, VII et *MT*

L'expression amour extatique définit l'aspect fondamental de l'existence divine et de l'univers dionysien animé par le double mouvement : procession – conversion⁹⁸⁵. Les six paragraphes du chapitre IV qui y sont consacrés (§§11-17) caractérisent l'amour divin en tant qu'extatique, cercle continu qui va du Bien au Bien⁹⁸⁶, puissance unifiante qui conduit les êtres créés vers Dieu, expérience personnelle de l'être humain. En ce qui concerne la conception dionysienne de l'amour, Ysabel de Andia la considère particulière, le Pseudo-

⁹⁸⁵ « L'amour, que nous appellerions soit divin, soit angélique, soit intellectuel, soit psychique, soit physique, concevons-le comme une puissance d'unification et de mélange qui meut les êtres supérieurs à (devenir) la providence envers les inférieurs, les êtres de même rang, à leur tour, vers une liaison mutuelle, et, en dernier lieu, ceux qui sont situés en bas à la conversion vers les meilleurs qui sont placés au-dessus », *DN*, IV, §15, 716B, p. 481.

⁹⁸⁶ « En cela l'amour divin se montre, de manière singulière, sans fin ni principe, comme un cercle perpétuel qui, à cause du Bien, à partir du Bien, dans le Bien et vers le Bien, parcourt une orbite impeccable ; et dans le même et selon le même, il ne cesse de procéder, de demeurer et de revenir au même point », *DN*, IV, §14, 713A, p. 481.

Denys étant le seul qui nomme l'amour divin à la fois : extatique (ἔρωσ ἐκστατικός), provident (ἔρωσ προνοητικός) par rapport à ce qui est inférieur à lui et communionnel (ἔρωσ κοινωνικός) par rapport aux êtres égaux⁹⁸⁷. La notion de l'extase est employée dans la Bible⁹⁸⁸, chez les philosophes grecs⁹⁸⁹ et chez les Pères de l'Église (notamment chez Grégoire de Nysse⁹⁹⁰). Au niveau du vocabulaire extatique dionysien on note le verbe ἐξίστημι⁹⁹¹, le substantif ἔκστασις et l'adjectif ἐκστατικός⁹⁹². Le verbe ἐξίστημι employé dans le chapitre IV (ἐξεστήκης - 712A) marque l'idée d'une sortie, dans le sens de libération spirituelle. Les deux participes du chapitre VII (865D - ἐξισταμένος, et 872D - ἐξεστηκώς) ont le sens de *sortir de, quitter un état donné*, une libération à la fois intellectuelle et spirituelle⁹⁹³. Le substantif ἔκστασις se retrouve une seule fois dans le *DN*, mentionné dans le titre du chapitre IV, et une fois dans *MT I* (1000A). Les adjectifs dérivés d'ἐκστατικός sont employés exclusivement dans le § 13 du *DN IV* : l'amour divin est extatique (ἐκστατικός ὁ θεῖος ἔρωσ), puissance extatique (ἐκστατικῆς δυνάμεως), et puissance extatique, suressentielle et indivisible (ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀκεκφοίτητον).

⁹⁸⁷ Cf. Y. DE ANDIA, *Henosis*, p. 160-161. Voir aussi Id., *Mystiques d'Orient et d'Occident*, dans la collection « Spiritualité orientale », n° 62, Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 211-236. Pour les sources de la conception dionysienne de l'amour divin (ἔρωσ ἐκστατικός) voir : Éd. des PLACES, « L'extase dans la Grèce antique », dans *DSp*, t. IV, col. 2060-2067 ; R. ROQUES, « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys », dans *DSp*, t. II, col. 1885-1911 ; J. M. RIST, « A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius », *Vigiliae Christianae*, n° 20 /1966, p. 235-243 et C. J. de VOGEL, « Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel », *Vigiliae Christianae*, n° 35 /1, 1981, p. 57-81.

⁹⁸⁸ Il s'agit en général de l'extase prophétique dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau Testament ἔκστασις est utilisé sept fois : quatre fois avec le sens de stupeur, trois fois dans les *Actes des Apôtres* avec le sens proprement dit. Le verbe ἐξίστημι connaît les sens suivants : être hors de sens, s'émerveiller, voir M. de GOEDT, « Mystique chrétienne : l'extase dans la Bible », dans *DSp*, t. IV, col. 2072-2087.

⁹⁸⁹ Pour les philosophes l'extase religieuse indique un saut du relatif à l'absolu, qui correspond à une expérience intérieure (v. surtout Platon). Chez Plotin, l'extase est exprimée dans un processus transcendant. Pour Proclus, la prière est une forme d'extase religieuse. C'est pourquoi il met à la prière les conditions suivantes : « la ferme espérance, l'attente de la lumière divine et l'abstraction (ἐκστασις) de tout autre souci, pour être seul, avec Dieu seul » (le commentaire du *Timée*) ; pour plus de détails, voir Ed. des PLACES, « L'extase dans la Grèce antique », dans *DSp*, t. IV, col. 2060-2067. Voir aussi C. M. STANG, « III. Eros, ecstasy and madness in Plato, Philo and Paul », dans *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No longer I'*, Oxford University Press, Oxford, 2012, p. 171-186.

⁹⁹⁰ Cf. B. POTTIER, « Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944) : eros et agapè », *Nouvelle revue théologique*, tome 128, n° 2 / 2006, p. 258-273.

⁹⁹¹ Cf. *DN*, III, §2, 684A (Saint Hiérophée le maître du Pseudo-Denys), IV, 712A (Saint Paul), VII : 865A (les hommes en général) et 872D (l'intellect).

⁹⁹² L'adjectif ἐκστατικός n'est utilisé que trois fois dans le *Corpus*, dans le 4^e chapitre de *DN* : 712AB.

⁹⁹³ Voir R. ROQUES, « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. II, col. 1896.

Dans ce qui suit nous analyserons trois textes de *DN* et de la *MT* pour mettre en lumière la portée extatique de la « théologie négative » dionysienne en suivant les exemples de Moïse et de Saint Paul. Il s'agit d'une anthropologie apophatique car à ce stade de la montée par les négations le Pseudo-Denys s'efforce d'exprimer la rencontre avec Dieu et ses conditions préalables. Le retour à Dieu ou la conversion se réalise par l'extase et l'union à Dieu (déification)⁹⁹⁴, deux moments juxtaposés dans l'ascension du mystique. Comme nous l'avons mentionné, la notion d'extase est liée à la notion de l'ἔρωσ divins et est approfondie dans le chapitre IV, les §§ 12-15. Après avoir souligné l'aspect extatique en général de l'amour divin⁹⁹⁵, le Pseudo-Denys évoque l'exemple de Saint Paul :

Διὸ καὶ Παῦλος ὁ μέγας ἐν κατοχῇ τοῦ θεοῦ γεγονῶς ἔρωτος καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μετειληφῶς ἐνθέῳ στόματι «Ζῶ ἐγώ», φησίν, «οὐκ ἔτι, ζῆ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός». Ὡς ἀληθῆς ἐραστῆς καὶ ἐξεστηκῶς, ὡς αὐτός φησι, τῷ θεῷ καὶ οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἐραστοῦ ζῶν ὡς σφόδρα ἀγαπητήν⁹⁹⁶.

« C'est pourquoi le grand Paul, possédé par l'amour divin et ayant reçu part à sa puissance extatique, dit de sa bouche inspirée : *Je vis mais non plus moi, c'est le Christ qui vit en moi* (Gal. 2, 20) ; en « véritable aimant » sorti de lui, comme il le dit lui-même, pour Dieu, vivant non plus sa propre vie, mais celle de Celui qu'il aime, comme très aimée »⁹⁹⁷.

Précisons d'abord le contexte. L'amour est une extase, une sortie de soi, littéralement « être-hors-de-soi ». Le Pseudo-Denys mentionne qu'il faut que l'amour soit une sortie hors de soi pour que la relation des êtres supérieurs, égaux et inférieurs puissent avoir lieu comme providence, unité et conversion⁹⁹⁸. Cette puissance extatique de l'amour divin qui est à la base de la hiérarchie dionysienne est démontrée par l'exemple de Saint Paul. Dans l'interprétation du Pseudo-Denys reprenant l'affirmation de Paul, si Saint Paul ne vit plus dans lui-même, c'est parce que le Christ vit en lui. À la suite du renoncement à sa vie, celle-ci est devenue tout entière celle du Christ. Dans ce sens précis le Christ est en lui. L'extase est à la fois une puissance de participation de Saint Paul au Christ et du Christ, dans un sens kénotique (très proche de la « théologie négative ») à Saint Paul : il vit hors de lui-même

⁹⁹⁴ Par souci de brièveté en ce qui concerne le caractère extatique de l'amour, la préférence pour ἔρωσ à la place de l'ἀγάπη biblique et le contexte des §§ 12-15, je renvoie à l'étude magistrale de Ch. M. STANG, « II.B. Apophatic anthropology in Divine Names » dans *Apophasis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite : 'No longer I'*, p. 161-170.

⁹⁹⁵ « Mais l'amour divin est également extatique, ne laissant pas les amants s'appartenir à eux-mêmes, mais aux-aimés. La preuve c'est que les supérieurs sont faits (pour être) la providence des inférieurs, les égaux pour une cohésion mutuelle, et les inférieurs pour une conversion plus divine vers les premiers », DN, IV, §13, p. 477.

⁹⁹⁶ DN, IV, 13, 139, 3 – 9, PTS 33.

⁹⁹⁷ DN, IV, §13, p. 477.

⁹⁹⁸ Cf. DN, IV, §13, p. 477.

dans la mesure où le Christ vit en lui. C'est l'Incarnation qui exprime à la fois l'amour extatique de Dieu et la possibilité de l'homme de vivre en Christ. Notons que cette expérience extatique de Saint Paul s'est réalisée réellement quand Paul est monté au troisième ciel (sa conversion) :

« Je connais un homme en Christ qui, voici quatorze ans – était-ce dans son corps ? Je ne sais, était-ce hors de son corps ? je ne sais, Dieu le sait – cet homme-là fut enlevé jusqu'au troisième ciel. Et cet homme-là – était-ce dans son corps ? je ne sais, Dieu le sait –, je sais que cet homme fut enlevé jusqu'au paradis et qu'il entendit des paroles inexprimables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire » (2 Corinthiens, 12, 2-4).

La conversion de Saint Paul ainsi que son expérience extatique de Dieu ont un lien avec la « théologie négative ». L'extase et sa conversion se réalisent grâce au renoncement à soi et à la relation avec le Christ. Dans ce sens, l'extase est l'expression d'un surcroît, d'abord de la transcendance divine et ensuite de la montée de l'homme par les « négations »⁹⁹⁹. Au-delà de son aspect ontologique, l'extase désigne le rapport entre les êtres (anges et hommes) et surtout la relation entre le Christ et l'homme. L'Incarnation par son aspect kénotique (Ph. 2, 6-11) qui renverse toute catégorie ontologique, l'infini devenant homme, exprime indirectement la proximité entre l'extase divine et l'apophasis. L'amour extatique évoque la révélation suprême concrétisée dans l'incarnation tandis que l'apophasis exprime la kénose¹⁰⁰⁰ (le dépouillement) de la gloire divine qui rend possible l'incarnation. Par conséquent l'homme suit l'exemple du Christ et pour s'unir à Dieu, il doit d'abord renoncer à lui-même. Cette démarche est présentée dans *MT* :

« Pour toi, mon chère Timothée, par une application intense aux contemplations mystiques, abandonne à la fois les sensations et les activités intellectuelles, tout le sensible et tout l'intelligible, tout ce qui n'est pas et tout ce qui est, **et élève-toi**, autant qu'il est possible, **dans l'inconnaissance (ἀγνώστως ἀνατάθητι)** vers l'union avec Celui qui est au-dessus de toute essence et connaissance ; **car c'est par une extase purement déliée et détachée, de tout et de toi-même (τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσκέτῳ καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει)**, que tu **seras soulevé (ἀναχθήσῃ)** vers le rayon sursésentiel de la Ténèbre divine, après avoir tout écarté et t'être détaché de tout »¹⁰⁰¹.

Les deux verbes ἀνατείνω (employé à l'aoriste impératif passif) et ἀνάγω (employé à l'indicatif futur passif), en soulignant la montée du mystique vers Dieu¹⁰⁰² par le

⁹⁹⁹ Il revient sur cet aspect dans DN, VII, §1, 865D-868A : « C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines, non pas selon nous, mais en sortant nous-mêmes (ἐξισταμένους) tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu car il vaut mieux être à Dieu et non à soi », p. 55.

¹⁰⁰⁰ Nous reviendrons sur cet aspect dans le chapitre 6 « Φιλανθρωπία : Incarnation et apophasis dans les Épîtres I-V ».

¹⁰⁰¹ *MT*, I, §1, 997B-1000A, p. 293-295.

¹⁰⁰² Voici l'exemple du Moïse décrit dans *MT*, I : « Et alors (Moïse) se libère même des êtres visibles et voyants et il pénètre dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance, selon laquelle il fait taire toutes les

détachement de tout (πάντα ἀφελών) y compris de soi-même, montrent que l'extase est une action passive de l'âme. C'est Dieu qui réalise la déification de l'âme. Mais l'apophase transcendante (ἀφαιρέω) est celle qui rend l'âme disponible à l'extase et à la déification. Par cette sortie de soi, l'âme va au-delà du domaine de l'être et de la connaissance. C'est l'apophase qui transforme la dialectique du langage et de la connaissance (affirmative-négative) dans un exercice spirituel. On peut dire qu'à partir de ce stade le Pseudo-Denys passe à la transcendance de la conversion, à la transcendance du retour à Dieu au-delà du sensible et de l'intelligible. Dans ce contexte on cite un dernier passage de *DN VII* :

Καὶ διὰ γνώσεως ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ διὰ ἀγνωσίας. Καὶ ἔστιν αὐτοῦ καὶ νόησις καὶ λόγος καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐπαφή καὶ αἴσθησις καὶ δόξα καὶ φαντασία καὶ ὄνομα καὶ τὰ ἄλλα πάντα, καὶ οὔτε νοεῖται οὔτε λέγεται οὔτε ὀνομάζεται. Καὶ οὐκ ἔστι τι τῶν ὄντων, οὔδ' ἐν τινὶ τῶν ὄντων γινώσκειται. Καὶ «ἐν πᾶσι πάντα» ἐστὶ καὶ ἐν οὐδενὶ οὐδὲν καὶ ἐκ πάντων πᾶσι γινώσκειται καὶ ἐξ οὐδενὸς οὐδενί [...]. Καὶ ἔστιν αὐθις ἢ θειοτάτη θεοῦ γνώσις ἢ δι' ἀγνωσίας γινωσκομένη (1) κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν, ὅταν ὁ νοῦς τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς, (2) ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς (3) ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφάεσιν ἀκτίσιν ἐκεῖθεν καὶ ἐκεῖ τῷ ἀνεξερευνητῷ βάθει τῆς σοφίας καταλαμπόμενος¹⁰⁰³.

« Dieu est connu grâce à la connaissance et à l'inconnaissance. Il y a de lui intellection, raison, science, contact, sensation, opinion, représentation et nom et tout le reste, et pourtant il ne peut être ni saisi par l'intelligence, ni dit, ni nommé. Il n'est aucun des étants et il n'est connu en aucun des étants. « Il est tout en tous » (I Co 15, 28) et il n'est rien en rien, et il est connu de tous à partir de tout et il n'est connu de personne à partir de quoi que ce soit [...]. Ou encore, la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance (1) dans une union au-dessus de l'intellect, lorsque l'intellect, s'étant séparé de tous les étants, et étant, ensuite, également quitté lui-même (2), s'unit aux rayons plus lumineux (3) et, à partir de là et là-haut, est illuminé par l'insondable profondeur de la Sagesse »¹⁰⁰⁴.

Avant d'analyser le texte il est nécessaire de préciser le contexte du chapitre VII et de définir l'ἀγνωσία / inconnaissance de Dieu. Le Pseudo-Denys célèbre¹⁰⁰⁵ la Sagesse divine et ses attributs : l'intellect, la raison, la vérité et la foi. Le premier § est consacré à la transcendance absolue de la Sagesse divine, à la « théologie négative » qui essaie de l'exprimer et à l'union à Dieu au-delà de l'intellect¹⁰⁰⁶. Le 2^e § revient sur la fonction

appréhensions cognoscitives et se trouve en ce qui est totalement impalpable et invisible, appartenant tout entier à celui qui est au-delà de tout, et à nul (autre) ni à lui-même, ni à un autre, mais uni selon un mode supérieur, à celui qui est complètement inconnaissable par la suspension de toute connaissance et, par le fait qu'il ne connaît rien, connaissant au-delà de l'intellect », MT, I, §3, 1001A, p. 303.

¹⁰⁰³ DN, VII, 3, 198, 4 – 1, *PTS* 33.

¹⁰⁰⁴ DN, VII, §3, 872AB, p. 65-69.

¹⁰⁰⁵ On note que le verbe ὑμνέω / célébrer est employé 7 fois dans DN VII : §1, 865BC², 868A, §2, 868D, §3, 872B, §4, 872C.

¹⁰⁰⁶ « [...] c'est l'usage des théologiens, quand il s'agit de Dieu, de nier, en (les) retournant, les (énoncés) privatifs. C'est ainsi que les Écritures appellent la nature de l'intellect, par laquelle il se joint aux réalités, situées au-delà de lui-même. C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines, non pas selon nous,

transcendante de l'apophasis¹⁰⁰⁷ et sur la préexistence de la connaissance divine. Le 3^e § expose les types de connaissance de l'homme¹⁰⁰⁸ rapportées à la transcendance divine. Enfin, le 4^e § célèbre Dieu en tant que Raison Vérité et Foi, en faisant référence au Christ¹⁰⁰⁹ (le « Λόγος » johannique / Verbe divin), et à la foi des chrétiens, notamment celle des martyrs.

Pour ce qui est du langage négatif du chapitre VII, il est représenté par le mot ἀγνοσία / inconnissance (de Dieu). L'ἀγνοσία¹⁰¹⁰ et ses dérivés (ἄγνοια¹⁰¹¹, ἄγνωστος-ως¹⁰¹², ὑπεράγνωστος¹⁰¹³) sont employés surtout dans *DN* et la *MT* et évoquent la transcendance divine et le statut de la connaissance humaine par rapport à la sagesse suessentielle. Ce lexique négatif dionysien représenté par les mots en ἀ- privatif et les mots composés avec le préfixe ὑπερ- est complété par la longue liste des négations de la *MT* IV-V¹⁰¹⁴. Par rapport à la signification de l'ἀγνοσία, que je considère le type déterminant de la

mais **en sortant nous-mêmes tout entiers** / ἐξισταμένους et en devenant tout entiers de Dieu car il vaut mieux être à Dieu et non à soi. C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu. **Célébrant** / ὑμνοῦντες ainsi **d'une manière suréminente** / ὑπεροχικῶς cette Sagesse **irrationnelle**/ ἄλογον, **inintelligente**/ ἄνοον et **folle** / μωρὸν, disons qu'elle est Cause de tout intellect et raison, de toute sagesse et intelligence... », *DN*, VII, 1, 868A, p. 55. J'ai mis en gras les mots qui expriment la « théologie négative » et ses aspects : transcendante, extatique et doxologique.

¹⁰⁰⁷ « Mais, comme je l'ai souvent répété, il faut entendre les choses divines selon un mode qui convienne à Dieu. En effet, on doit attribuer à Dieu l'inintelligence et l'insensibilité **par suréminence** / καθ' ὑπεροχὴν et non par privation, de même que nous attribuons aussi l'irrationnel à Celui qui est au-delà de la raison, l'imperfection à Celui qui est supérieur et antérieur à toute perfection, et la Ténèbre insaisissable / ἄορατον γνόφον et invisible à la lumière inaccessible, **selon sa suréminence** / καθ' ὑπεροχὴν par rapport à la lumière visible », *DN*, VII, §2, 869A, p. 59-61.

¹⁰⁰⁸ « [...] mais que c'est à partir de l'ordre de tous les étants, en tant qu'il est issu de lui et possède des images et des similitudes de ses paradigmes divins, que nous nous élèverons, selon notre pouvoir, par étapes et degrés, jusqu'à Ce qui est au-delà de tout, dans la négation et le dépassement de tout et dans la cause de tout. C'est pourquoi Dieu est connu, à la fois, en tout et en dehors de tout », cf. *DN*, VII, §3, 869D, p. 67. Ce passage résume deux types de connaissances de Dieu qui se font par : 1) images similaires et paradigmes ; 2) par la négation de tout et le dépassement de tout jusqu'à la Cause transcendante. Les deux sont complémentaires.

¹⁰⁰⁹ « Ce Verbe est la Vérité simple et réellement existante et c'est sur celle-ci, comme sur une connaissance pure et infaillible de toutes choses, que porte la Foi divine, le ferme fondement de ceux qui ont cru, qui les fonde dans la vérité et la vérité en eux ; ainsi les croyants possèdent-ils, par l'identité d'une foi inébranlable, la connaissance simple de la vérité », cf. *DN*, VII, §4, 872D, p. 73.

¹⁰¹⁰ Cf. *DN*, I, § 1, 588A; VII § 3, 872A, IX, §4, 913B, *MT*, I, 1001A et II, 1025B.

¹⁰¹¹ Cf. *DN*, IV, § 5, 700D, § 6, 701B, VII, § 4, 872D.

¹⁰¹² Cf. *DN*, I: §1, 585B, §4, 592C, 593B, IV § 11, 708 CD, VII § 2, 869C, VIII, §2, 892A, XI, §1, 949B; *MT*, I, 997B, 1001A et Ép. 3, 1069B.

¹⁰¹³ Cf. *DN*, I: 592D, 593B, 640D et *MT*, I, 997A.

¹⁰¹⁴ Dans les deux derniers chapitres de la *MT* qui définissent Dieu en tant que Cause au-delà du sensible et de l'intelligible on trouve quatre noms négatifs en ἀ privatif (ἀνούσιος, ἄζωος, ἄλογος, ἄνοος). Dans la longue liste quasi complète des noms divins négatifs, le Pseudo-Denys utilise les négations : οὔτε, οὐδέ, ἤ, cf. *MT*, IV-V, 1040C-1048B, p. 311-315.

négarion dionsyenne, Jean Vanneste découvre trois sens : « l'ἀγνωσία dionysienne signifie à la fois ignorance, inconnaisance et incognoscibilité »¹⁰¹⁵. Selon Jean-Claude Larchet, l'ἀγνωσία révèle une inadéquation totale de l'intelligence humaine par rapport à la transcendance divine¹⁰¹⁶.

On considère finalement que ce lexique négatif représenté par l'inconnaisance (ἀγνωσία), par l'incognoscibilité (ἄγνωστος), par l'ignorance (ἄγνοια) et par l'absolue inconnaisance (ὑπεράγνωστος) désigne surtout la conscience de la transcendance divine de la part de l'homme et met en lumière à la fois les formes de connaissances de Dieu, les aspects et la portée de l'apophase dionysienne.

C'est justement cette idée que je souhaite souligner par l'analyse du passage du *DN* VII cité plus haut car il réunit les traits caractéristiques du nom divin, y compris de l'apophase. Le nom divin a finalement une portée gnoséologique – par l'exégèse des noms divins (Écriture, langage, raison et invocation du Nom / louange) on connaît Dieu. Il y a deux types des noms divins et par conséquent, comme on l'a déjà remarqué deux types de théologie : cataphatique et apophatique. Les deux sont dans un rapport de coordination, ce qui signifie qu'elles sont complémentaires. Mais la connaissance la plus divine est obtenue par l'inconnaisance / ἀγνωσία, c'est-à-dire par la « théologie négative » ou par la négation transcendante. C'est le premier degré de la connaissance « plus que divine ». Ensuite, l'intelligence se détache de tout être pour arriver au-delà de l'intelligence, une condition primordiale de la connaissance apophatique. Afin d'y arriver, l'intelligence doit sortir d'elle-même : « C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines, non pas selon nous, mais en sortant nous-mêmes tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi »¹⁰¹⁷. Cet « exercice spirituel » en plein accord avec l'exercice intellectuel constitue le 2^e degré de la connaissance de Dieu et de l'apophase « extatique ». Enfin, la connaissance la plus divine ne se réalise que dans une union au-delà de l'intelligence, lorsque l'âme est unie à Dieu par Dieu (ἐνώω / employé à la

¹⁰¹⁵ Cf. J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu : essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959, p. 128. En ce qui concerne l'originalité de l'ἀγνωσία dionysienne, l'auteur cite soutient la possibilité d'une première dans la littérature philosophique et patristique.

¹⁰¹⁶ « La connaissance que la Dèité transcende toute connaissance est moins chez Denys conscience de l'impuissance de toute connaissance que conscience de la transcendance divine », cf. J.-Cl. LARCHET, « Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite », *Le messenger orthodoxe*, n° 116 / 1991, p. 17.

¹⁰¹⁷ *DN*, VII, 2, 868A, p. 55. Et voici le texte en grec : Κατὰ ταύτην οὖν τὰ θεῖα νοητέον οὐ καθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλους θεοῦ γιγνομένους, κρεῖττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν (*PTS* 33, 194, 12-15).

voie passive - ἐνωθῆναι). C'est Dieu qui réalise la déification / l'union, c'est Lui qui accomplit la montée par les négations.

Traditionnellement on présente la « théologie mystique » comme l'aboutissement de la « théologie négative », tout discours sur Dieu devenant silence et contemplation de la *Ténèbre divine plus que lumineuse*. C'est dans l'union à Dieu, dans le silence et l'inconnaissance, que Moïse et Saint Paul arrivent au dépassement de toute théologie et à la fin de leur ascension mystique vers Dieu. Selon leur exemple la théologie mystique consisterait dans un dépassement total de soi-même, jusqu'à l'union divine. Généralement cette union est présentée comme le sommet d'une montée par les négations, qui commence par le sensible, ensuite continue dans l'intelligible et s'achève dans le dépassement du sensible et de l'intelligible. Par cette interprétation, le traité *MT* est le sommet de la hiérarchie dionysienne et donc la source de cohérence et d'unité du *Corpus* dionysien.

Pourtant il y a un point obscur dans cette interprétation. Est-ce que le mystique du Pseudo-Denys, tel qu'il est présenté dans le très court traité de la *MT*, s'unit réellement à Dieu ? S'agit-il d'une expérience de l'âme ou d'une démarche de l'intellect même si cela se réalise au-delà de l'intelligible ? Est-il question d'un rapport mystique ou d'un rapport purement intellectuel ?

Selon notre analyse de l'aspect extatique de l'apophasie dans *DN IV, vivre en Christ* s'inscrit difficilement dans la lecture de la *MT*. De même glorifier le Nom du Christ. L'union divine n'est pas une vraie réalité ou une vraie relation avec Dieu dans *MT* mais un exercice de l'intellect qui témoigne de la transcendance absolue de Dieu. Même si cette hypothèse a été évoquée bien avant nous particulièrement par Puech¹⁰¹⁸, en partageant son point de vue, nous ajoutons que la relation d'amour entre le Dieu transcendant et sa créature n'est pas le point essentiel du traité intitulé « théologie mystique ». L'amour extatique de Dieu ou la philanthropie divine (l'Incarnation) qui constitue l'exemple suprême d'union extatique sans annuler la transcendance divine n'est pas suivi par le « mystique » dionysien. De plus, la montée par la hiérarchie qui est à la fois ordre, science / connaissance et activité et a comme terme la divinisation est complètement ignorée. La base et l'originalité de la pensée

¹⁰¹⁸ H.-Ch. PUECH a démontré dans son étude qu'il n'est pas question d'une expérience mystique dans la *MT* : « Il apparaît donc bien : que l'intervention d'une imagerie obscure chez Denys n'est qu'occasionnelle et ne constitue pas une donnée constante et profonde de l'expérience mystique ; que l'occasion qui l'a amenée a été extérieure, provoquée par une tradition depuis longtemps formée autour de l'ascension de Moïse et où la Nuée et la pénétration dans la Nuée avaient valeur de lieux communs. Par là, le *gnophos* dionysien et le *skotos* qui lui est connexe ne semblent point devoir être des symboles jaillis de l'expérience mystique elle-même, mais des allégories ou des thèmes hérités », dans « *La Ténèbre mystique* chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études Carmélitaines*, 23 / 2, 1938, p. 33-53.

dionysienne ne se retrouvent pas dans *MT*. Quel serait alors le rôle de la structure hiérarchique du monde, quel serait le rôle de l'ange (*Hiérarchie céleste*) et celui du mystère / sacrement liturgique (*Hiérarchie ecclésiastique*) ?

En revenant à l'exemple extatique de l'union, il faut dire que la relation « mystique » au divin n'est pas un progrès intellectuel vers Dieu qui tient compte des déterminations ontologiques mais un pur rapport-connaissance d'amour, dans lequel l'un vit en l'autre, en pouvant ainsi parler de l'union mystique. Et ce rapport extatique avec Dieu qui va au-delà de toute détermination ontologique se réalise par l'Incarnation et est vécu dans la Liturgie. L'Incarnation, la médiation hiérarchique réalisée par la Liturgie et par les anges constituent des aspects essentiels de l'amour extatique divin et humain. Même si généralement l'extase est exposée comme un rapport personnel et direct avec Dieu, au contraire, par l'Incarnation, *vivre en Christ*, est une action liturgique (personnelle et commune à la fois), dans le sens concret du mot *λειτουργία*. Cette relation extatique est inscrite au centre de la hiérarchie (Église) dans la liturgie eucharistique. *Vivre en Christ* c'est l'expérience mystique de Dieu qui n'a pas de sens en dehors de la hiérarchie dionysienne.

L'Incarnation constitue donc l'exemple de la relation au divin et d'apophase en tant qu'exercice spirituel. C'est en effet selon le Christ au sein de la hiérarchie que les anges et les prêtres officient, que les mystères / sacrements opèrent, et que les hommes se rapportent à Dieu.

5.3.5. Louange liturgique dans DN XII

La dimension liturgique de la théologie dionysienne, y compris de la théologie dite négative, est soulignée par l'aspect trinitaire du nom divin, et le chapitre de DN XII met en évidence cet aspect par le redoublement des noms¹⁰¹⁹. On le voit, chaque nom divin se réfère à la fois aux trois personnes de la Trinité : au Père, au Fils et à l'Esprit. Le dogme de la Trinité exprime d'une manière paradoxale la transcendance absolue de la divinité et son

¹⁰¹⁹ Nous avons choisi la lecture du chapitre XII pour deux raisons. D'abord, pour le fait qu'il n'est pas très étudié par les chercheurs et ensuite parce que les noms bibliques qui s'y trouvent évoquent à la fois la transcendance divine et le contexte liturgique de la théologie des noms divins. Il s'agit de 4 noms bibliques redoublés : *Saint des Saints* (Is. 6, 3 ; Dn. 9, 24), *Roi des Rois* (1 Tim. 6, 15 ; Ap. 17, 14 Et 19, 16), *Seigneur des Seigneurs* (Dt. 10, 17 ; Ps. 136, 3 ; 1 Tim. 6, 15 ; Ap. 17, 14 Et 19, 16), *Dieu des Dieux* (Dt. 10, 17 ; Ps. 49, 1 ; Ps. 136, 2). Par le redoublement, le Pseudo-Denys marque la transcendance du nom divin et aussi le caractère de louange, caractéristique des Psaumes : « Célébrez / louer le Seigneur, car il est bon et sa fidélité est pour toujours. Célébrez / louer le **Dieu des dieux**, car sa fidélité est pour toujours. Célébrez le **Seigneur des Seigneurs**, car sa fidélité est pour toujours » (Psaume 136, 1-3).

immanence, car la divinité suessentielle nous est rendue accessible par l'Incarnation de Jésus-Christ. Cette tension continue entre la transcendance et l'immanence divines est également évoquée par la théologie des noms divins lorsqu'on célèbre Dieu simultanément comme *Anonyme* et comme *Polyonyme*.

Pour l'éclairer, cependant, arrêtons-nous brièvement au chapitre II de *DN* consacré à la Sainte Trinité dont nous citons un cours fragment :

« Et, parce que la Dèité tout entière possède la **Seigneurie de l'Univers**, il n'est même pas possible de dire, à mon avis, d'une part au sujet de la Dèité génératrice ou de la Dèité filiale, combien de fois dans la théologie, **le titre de Seigneur est répété pour désigner le Père et pour désigner le Fils. Et l'Esprit lui aussi est Seigneur** »¹⁰²⁰.

Un autre passage du chapitre XIII résume la dimension liturgique et trinitaire des noms divins :

« C'est donc de cette manière que la théologie **célèbre** la Théarchie toute entière comme Cause de tout, sous le nom d'Un, et **un Dieu est le Père, et un le Seigneur Jésus-Christ, et un est l'Esprit**, à cause de l'indivisibilité sureminente de la totale Unité divine dans laquelle tout est rassemblé, de manière unifiante, est superunifiée et préexiste suessentiellement »¹⁰²¹.

Les noms redoublés du chapitre XII suggèrent également l'aspect trinitaire du Nom, en célébrant Dieu en tant que Père, Fils et Saint Esprit. La Seigneurie, toute comme la Sainteté, la Royauté et la Dèité, font référence à chaque personne de la Trinité. Chacun de ces quatre noms redoublés revient dans la louange liturgique. Le premier, *Saint des Saints* a été déjà analysé dans le chapitre précédent¹⁰²² lorsque nous avons présenté en détails le trisagion d'Isaïe 6, 3 (« Saint, Saint, Saint, le Dieu Sabaoth »). En plus de son aspect trinitaire et liturgique, le trisagion vétérotestamentaire exprime la communion entre les anges et les hommes. Rappelons qu'il se retrouve dans le Trisagion et le Sanctus de la liturgie de Saint Jean Chrysostome.

Quant au *Roi des Rois*, *Seigneur des Seigneurs* et *Dieu des Dieux* ils sont évoqués dans l'anaphore de la liturgie de Jean Chrysostome :

« Nul n'est digne de venir à toi, de s'approcher de toi et de rendre un culte, ô **Roi de gloire, s'il est lié par les désirs et les plaisirs de la chair, car te servir est chose grande** et redoutable, même pour les puissances célestes. Et pourtant, dans ton ineffable et incommensurable amour des hommes tu es devenu homme sans subir ni changement ni mutation. Tu as été notre grand prêtre, toi qui est maître de tout, et tu nous as confié la célébration de ce sacrifice liturgique et non sanglant. Car toi seul, Seigneur **notre Dieu**, [...] toi le **Seigneur des séraphins et le roi d'Israël**, toi le **seul Saint** qui trouves

¹⁰²⁰ DN, II, §1, 637B, p. 363.

¹⁰²¹ DN, XIII, §3, 980A, p. 177.

¹⁰²² À voir « 4.5.2.2. Communion des hiérarchies, Trisagion / Sanctus : lecture de CH, VII, 4 », p. 275.

ton repos dans les saints. [...] Par la puissance de ton Esprit Saint rends-moi apte, moi qui suis revêtu de la grâce du sacerdoce, à me tenir devant ta sainte table que voici, et à célébrer le sacrifice de ton corps saint et immaculé et de ton sang précieux »¹⁰²³.

Cette anaphore découvre les noms divins de *DN XII* et résume les caractéristiques essentielles de la théologie dionysienne des noms divins : i) sa dimension trinitaire (les trois personnes de la Trinité y sont mentionnés) ; ii) l'aspect doxologique (célébration liturgique) ; l'aspect apophatique (la transcendance de la divinité et de l'Incarnation) et iv) l'aspect christologique de la « théologie négative »¹⁰²⁴. Aussi bien les hommes que les anges louent Dieu en communion les uns avec les autres. On découvre Dieu et on connaît Dieu par la louange et non pas uniquement par la connaissance intellectuelle. Finalement, la louange liturgique est le seul langage approprié à la transcendance de la Théarchie suessentielle.

L'aspect doxologique de l'apophase dionysienne, par laquelle est célébrée la transcendance divine, est retracé dans un autre texte fondamental de la liturgie orthodoxe. Il s'agit de la partie centrale de l'anaphore de la liturgie de Jean Chrysostome, appelé « louange de Dieu » dans les *Constitutions Apostoliques* :

« Vraiment il est digne et juste avant tout de t'exalter, toi le Dieu véritable, existant avant toutes les créatures et de qui toute paternité dans les cieux et sur terre tire son nom, le seul inengendré, sans commencement, indépendant, souverain, sans besoin, le chorège de tout bien, supérieur à toute cause et à toute origine, toujours et en tout tu restes le même, de toi comme d'une source toute chose vient à l'existence. Car tu es la connaissance sans commencement, la vision éternelle, l'ouïe inengendré, la sagesse innée, le premier par nature et le seul par l'être, au-dessus de tout nombre »¹⁰²⁵.

Ce texte montre son importance pour notre démarche lorsqu'il est lu en parallèle avec un passage des homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu de Jean Chrysostome :

Καλῶμεν τοίνυν αὐτὸν **τὸν ἀνέκφραστον, τὸν ἀπερινόητον Θεόν, τὸν ἄορατον, τὸν ἀκατάληπτον**, τὸν νικῶντα γλώττης δύναμιν ἀνθρωπίνης, **τὸν ὑπερβαίνοντα** θνητῆς διανοίας κατάληψιν, **τὸν ἀνεξιχνίαστον** ἀγγέλοις, **τὸν ἀθέατον** τοῖς Σεραφίμ, **τὸν ἀκατανόητον** τοῖς Χερουβίμ, **τὸν ἄορατον** ἀρχαῖς, ἐξουσίαις, δυνάμεσι καὶ ἀπλῶς πάσῃ τῇ κτίσει, ὑπὸ δὲ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος μόνου γνωριζόμενον¹⁰²⁶.

¹⁰²³ *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 40. Pendant cette prière les fidèles chantent l'hymne des chérubins : « Nous qui, secrètement, sommes l'image des chérubins, et qui, en l'honneur de la vivifiante Trinité, chantons l'hymne trois fois sainte, déposons tout souci de cette vie afin de recevoir le Roi de toutes choses, invisiblement escortés des ordres angéliques. Alléluia, alléluia, alléluia ».

¹⁰²⁴ Cet aspect sera analysé davantage dans le chapitre suivant (6) : « Φιλανθρωπία : Incarnation et apophase dans les Épîtres I-V ».

¹⁰²⁵ *Les Constitutions Apostoliques*, t. III, livre VIII, 12, 6-7, (introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER), SC 336, Cerf, 1987, p. 181.

¹⁰²⁶ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, Homélie III, 53-59, p. 190.

« Invoquons-le donc comme le Dieu **inexprimable, inconcevable, invisible et incompréhensible** ; avouons qu'il surpasse la force de toute langue humaine, qu'il échappe aux prises de toute intelligence mortelle, que les anges **ne peuvent le déceler, ni** les Séraphins le **contempler, ni** les Chérubins le **comprendre**, car il est **invisible et incompréhensible** aux Principautés, aux Puissances, aux Vertus célestes et à toutes les créatures sans exception ; seuls le Fils et l'Esprit le connaissent »¹⁰²⁷.

On s'aperçoit que les quatre attributs négatifs sont passés dans la liturgie eucharistique orientale de Jean Chrysostome et qu'ils ont gardé le même ordre : « Il est digne et juste de Te chanter, de Te bénir, de Te louer, de te rendre grâce, de T'adorer partout où s'étend ta souveraineté. Car tu es un Dieu *inexprimable, incompréhensible, invisible, insaisissable*, qui est éternel et toujours le même, Toi, ton Fils seul engendré et ton Esprit Saint »¹⁰²⁸. Ce dernier passage de liturgie orientale suggère le lien intrinsèque entre la célébration de Dieu et l'*apophase doxologique*. Le sous-chapitre suivant y est consacré.

5.3.6. Synthèse théologique : une apophase doxologique - liturgique

A la lumière des passages cités de *DN XII* de noms divins redoublés et de leur résonance dans l'anaphore de Jean Chrysostome, on considère que l'apophase doxologique reflète le dernier degré de l'apophase intelligible dionysienne. La célébration de Dieu dans *DN* est herméneutique. Cela signifie que la connaissance de Dieu et le langage de Dieu se dessinent comme une louange et non pas comme un discours rationnel prédicatif car la louange est la forme même du discours dans laquelle Dieu peut se dire sans être enfermé dans le concept.

Lorsque nous avons défini la dimension herméneutique du symbole dionysien, nous avons analysé la théorie des « images » semblables – dissemblables de la *CH* et de l'*Ép. 9* et nous avons conclu que le symbole dionysien nous propose une lecture herméneutique de l'Écriture et de la Liturgie¹⁰²⁹. De même, le nom divin (la dialectique *Anonyme – Polyonyme*) célèbre le *Logos* et les *logia* (l'Écriture) dans la Liturgie par la louange doxologique. Dans ce sens, la louange, et donc l'apophase dionysienne aussi, sont herméneutiques.

L'apophase doxologique doit être comprise dans un premier temps comme une opération sur le langage qui ne peut rien dire davantage, mais loue, se rapporte à *Celui qui*

¹⁰²⁷ JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, 720A, SC 28, Cerf, 1951, p. 167.

¹⁰²⁸ *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 49.

¹⁰²⁹ À voir « 3.2.2. Développement herméneutique du symbole », p. 194-198.

est au-dessus de tout nom et par Lui à la transcendance absolue de la Théarchie. Louer, c'est rendre gloire à l'Ineffable. Ainsi, l'apophasis doxologique représente l'emploi des noms divins bibliques, c'est-à-dire l'usage des Écritures et dans un deuxième temps par l'acte de vivre les Écritures par une pratique de la parole de Dieu par le Verbe et le Saint Esprit. Nous parlerions alors d'un langage – prière, une parole et acte à la fois. Le devenir-pratique du langage théologique dionysien (théologie des noms divins) est ainsi un devenir-liturgique. L'apophasis doxologique s'accomplit comme liturgie et opère finalement une conversion du langage à la prière, une conversion du λόγος à l'ἔργον, une conversion du discours à la pratique. Ainsi, c'est comme liturgie qu'il faut comprendre la logique herméneutique de l'apophasis doxologique.

Dans cette perspective, citons un dernier fragment de *DN XII* :

Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τῆς πάντα ὑπερβαλλούσης αἰτίας ἀπολύτως ὕμνητέον καὶ προσρητέον αὐτὴν ὑπερέχουσαν ἀγιότητα καὶ κυριότητα καὶ βασιλείαν ὑπερκειμένην καὶ ἀπλουστάτην θεότητα. Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς ἐν ἐνὶ καὶ ἀθρόως ἐκπέφυκε καὶ διανενέμηται πᾶσα ἀμιγῆς ἀκρίβεια πάσης εἰλικρινοῦς καθαρότητος, πᾶσα ἢ τῶν ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὐτακτον ταυτότητα καὶ ὀρθότητα γανυμένη καὶ περιάγουσα τὰ μετέχειν αὐτῆς ἡξιωμένα, πᾶσα ἢ παντελῆς καὶ πάντων τῶν καλῶν παγκτησία, πᾶσα ἀγαθὴ πρόνοια θεωρὸς καὶ συνοχικὴ τῶν προνοουμένων, ἑαυτὴν ἀγαθοπρεπῶς ἐπιδιδούσα πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων¹⁰³⁰.

« Voici par quels noms **on doit célébrer la Cause qui surpasse tout et la qualifier de façon absolue : sainteté suréminente, seigneurie de royauté suprême et divinité très simple**. En effet, à partir d'elle, de façon une et globale, provient et a été répartie toute exactitude sans mélange de toute pureté limpide, (ainsi que) **toute la mise en ordre et ordonnance des étants** qui bannit le désaccord, l'inégalité et la disproportion, rayonne en identité bien ordonnée et en rectitude, et entraîne les êtres jugés dignes de participer à elle ; et aussi toute la possession parfaite et complète de toutes les beautés, toute bonne providence qui contemple et tient ensemble ceux qui sont objets de la providence qui se communique elle-même, d'une manière qui convient au Bien, **pour la divinisation de ceux qui se sont convertis** »¹⁰³¹.

Les premières lignes de ce passage résument le point de vue dionysien sur l'apophasis doxologique. Ensuite, il est question de l'ordre de la création et de son ordonnance. Notons l'emploi des termes néoplatoniciens διακόσμησις et διάταξις exprimant l'idée d'ordre, d'arrangement, de disposition, qui est traduite par « hiérarchie », le néologisme dionysien définit dans *CH III* et *EH I*. Signalons également l'emploi de ἐκθέωσις (déification) et du verbe ἐπιστρέφω qui désignent le retour à Dieu dans le système de pensée dionysien. Le point à retenir est le rappel de la divinisation comme but de la théologie des noms divins, y compris de l'apophasis doxologique. Le retour à Dieu ou la déification se réalise dans un

¹⁰³⁰ DN, XII, 3, 225, 4 – 13, *PTS* 33.

¹⁰³¹ DN, XII, §3, 969D-972A, p. 161.

cadre précis qui est la hiérarchie. Pour le Pseudo-Denys, la déification est le but commun de la théologie des noms divins et de la hiérarchie. Comment se réalise – t – il ? C’est par le Christ et les sacrements de l’Église que « ceux qui se sont convertis » s’unissent concrètement à Dieu. *Celui qui est au-dessus de tout nom* est dans le *CD* le principe de la hiérarchie céleste et ecclésiastique qui « ordonne » la création par son Incarnation. La hiérarchie et le Christ Incarné sont le cadre sotériologique disposé de Dieu, dans lequel Il se rend présent aux hommes unis dans la prière doxologique (apophase doxologique). Tel est l’objet du premier chapitre de la troisième partie de notre thèse qui décrit le retour à Dieu rendu possible par le Christ.

TROISIEME PARTIE :

Le retour à Dieu, la réalisation du mystère christique.

Lectures des Épîtres I-V

et de la Hiérarchie ecclésiastique (I et III)

6. *Φιλανθρωπία : Incarnation et apophase* *dans les Épîtres I-V*

Lorsque nous avons proposé une structure du *CD* animée par la théologie dite « négative » nous avons situé les *Épîtres* I-V après *CH*, *DN* et *MT*¹⁰³², car la structure classique de l'œuvre dionysienne mettait en évidence une coupure dans le *Corpus* entre, d'une part le Dieu complètement transcendant de la *MT* et *DN*, et d'autre part le monde, représenté par les hiérarchies (*CH* et *EH*). Quel pourrait être le lien entre la transcendance divine et la création théophanique dans la montée par les *négations* exprimée dans *MT* II ? Comment la théologie dionysienne (Dieu en soi transcendant) pourrait-elle être réarticulée avec l'économie divine – l'intervention-manifestation divine dans le monde ou le mystère de Sa présence ? Pierre Hadot considère que l'articulation entre la théologie et l'économie divine est un trait de la théologie de Pères de l'Église, et elle se réalise dans la théologie de l'Incarnation :

« Si Dieu a créé l'homme par un acte libre et gratuit de sa volonté, il y a un abîme infranchissable entre le Créateur et sa créature. Dieu est inconnaissable absolument, par sa nature même, et seul un nouvel acte libre et gratuit de sa volonté a permis à l'homme de le connaître : la Révélation, qui s'est achevée dans l'incarnation du Verbe divin »¹⁰³³.

En tenant compte de la centralité de l'Incarnation dans la théologie, par la structure que nous avons proposée, nous considérons que l'Incarnation et la théologie dite « négative » offrent le lien entre la transcendance et la présence de Dieu dans le monde par les saints mystères célébrés au sein de la Liturgie, dont le grand prêtre est le Christ (*EH*), soulignant ainsi le fait que Dieu ne peut être connu qu'au sein de la hiérarchie dionysienne par la

¹⁰³² À voir le chapitre « 4.3.1. Historiographie de la recherche : la structure du *Corpus* dionysien », p. 201-216.

¹⁰³³ P. HADOT, « Apophasme et théologie négative » dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1981, 2e éd.1987, p. 190.

médiation de l'Incarnation. C'est à partir de l'Incarnation que nous pouvons articuler l'unité du *Corpus* dionysien, car le rapport théologie-économie de Pères de l'Église trouve une parallèle dans l'articulation dionysienne entre la transcendante Théarchie et la Hiérarchie. Autrement dit, l'articulation de la Théarchie et de la Hiérarchie est l'articulation théologico-économique centrale de la pensée dionysienne qui est possible grâce à la philanthropie divine ou à l'Incarnation.

C'est toujours par la « théologie négative » que le Pseudo-Denys exprime à la fois la transcendance divine et l'Incarnation, conférant ainsi cohérence et unité à son œuvre et à sa théologie. Dans ce qui suit, nous analyserons dans un premier temps la place accordée au Christ dans le *Corpus* et nous soulignerons dans un deuxième temps le lien intrinsèque entre l'apophasis et l'Incarnation par la lecture des *Épîtres* I-V.

6.1. L'Incarnation dans le *Corpus* dionysien

Sans entrer dans le grand débat de la christologie dionysienne, signalons qu'à ce jour il n'y a pas de monographie sur la place du Christ dans l'œuvre aréopagitique. Les principaux ouvrages sur les différents aspects de la théologie dionysienne, notamment ceux de Jean Vanneste¹⁰³⁴ (la théologie mystique), René Roques¹⁰³⁵ (les hiérarchies), Paul Rorem¹⁰³⁶ (symbole) considère que la doctrine sur le Christ n'est pas l'intention première du Pseudo-Denys et, par conséquent, que l'Incarnation n'est pas suffisamment développée. Malgré ces

¹⁰³⁴ Un seul sous-chapitre analyse l'Épître IV. À voir « Épître christologique », dans J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, p. 120-124.

¹⁰³⁵ Il y a plusieurs passages chez Roques concernant la christologie dionysienne. Dans un premier temps il ne conçoit pas l'Incarnation comme forme de manifestation divine dans le monde (économie) : « Malgré son ampleur apparente, notre recherche s'est volontairement limitée. Elle ne traite pas pour eux-mêmes de problèmes aussi essentiels que la connaissance de Dieu, la théologie trinitaire et la théologie mystique. Comme la christologie elle-même, ces sujets seront seulement envisagés dans la mesure où l'exige l'intelligence de l'univers hiérarchique. Pour user d'une terminologie qui n'est peut-être pas tout à fait adéquate, la présente étude a voulu retenir pour centre l'*oikonomia* du Pseudo-Denys plutôt que sa *theologia* », cf. *L'Univers dionysien*, p. 29. Ensuite il considère qu'il n'y a pas un rapport direct entre le Christ et les différents ordres hiérarchiques bien qu'il soit principe de la hiérarchie : « [...] il reste que la loi des médiations s'impose ici avec rigueur, et que, de ce fait, le rapport du chrétien au Christ se trouve affecté d'une sorte d'*extrinsécisme* ou de *juridisme hiérarchique* dont on ne saurait proposer d'équivalent avant Denys », cf. « III. Imitation de Dieu et imitation du Christ », dans *Structures théologiques*, p. 233-237, ici, p. 237.

¹⁰³⁶ Rorem ne se réfère jamais explicitement à l'Incarnation ou à la christologie dionysienne. Pourtant il considère que la « mystique » dionysienne est intimement liée à la liturgie, dans laquelle le Christ est présent par les dons eucharistiques, cf. « 9. Pseudo-Dionysian Mysticism », dans P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, p. 132-142.

opinions, notons que les passages christologiques sont nombreux dans le *CD*. Perczel¹⁰³⁷ identifie la « théarchie » dionysienne avec le Christ, principe de divinisation, en lui attribuant ainsi une place importante dans le *Corpus*. De même, Andrew Louth souligne l'aspect christologique de la « théurgie » dionysienne¹⁰³⁸. En plus de ces identifications christologiques qui contribuent à éclaircir de manière générale l'aspect christologique des écrits dionysiens, Ysabel de Andia fait l'état de la question de la christologie dionysienne dans *DN* en analysant les passages christologiques de *DN* II. En tenant compte du contexte historique du concile de Chalcédoine (451) qui s'est exprimé sur le dogme de l'Incarnation, Ysabel de Andia conclut que la christologie dionysienne est modérée et exprime une attitude conciliatrice : « Il [Pseudo-Denys] n'a pas voulu s'exprimer en termes dogmatiques, évitant de faire une profession de foi chalcédonienne ou monophysite »¹⁰³⁹. Charles Stang évoque même une christologie dionysienne élaborée, appuyée sur la christologie paulinienne¹⁰⁴⁰ et Alexander Golitzin lui consacre une bibliographie abondante situant l'Incarnation au centre de la théologie dionysienne¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁷ I. PERCZEL, « Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène », dans *Origeniana septima. Origenes in den auseinandersetzen des 4. Jahrhunderts*, Ed. W. A. BIENERT, Leuven University Press, Leuven, 1999, p. 675-710. À voir aussi « The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions », dans *Le Muséon* 117, 3-4 / 2004, p. 409-446. Dans cet article l'auteur propose une nouvelle édition du texte grec de la quatrième lettre, il reconstruisant quelques également essentiels de la doctrine christologique de Denys, montrant qu'il s'agit d'un mélange de l'exégèse néo-platonicienne de 3^e et 4^e hypothèse du *Parménide* de Platon et de la théorie origéniste de l'Incarnation élaborée par Evagre le Pontique et de la doctrine christologique de Théodore de Mopsueste.

¹⁰³⁸ « Although the word *theourgia* never refers to religious ritual, it frequently occurs in the context of descriptions of such ritual, and if we ask what the connection between *theourgia* and ritual is, the most obvious answer seems to be that in the performance of religious ritual the *theourgiai*, the divine acts, are praised or celebrated, something we are told six times. If we put all this together the following rather startling conclusion seems to emerge – startling at least to those who hold the common view that Denys' Christianity has been swamped by his enthusiasm for Neoplatonism: that the liturgy is a celebration of the acts of God, especially and centrally the divine activity manifest in the Incarnation of Jesus », cf. A. LOUTH, « Pagan theurgy and christian sacramentalism in Denys the Areopagite », *The Journal of Theological Studies*, n° 37 / 2, 1, 1986, p. 434. Ce point sera analysé davantage dans le chapitre final.

¹⁰³⁹ Y. DE ANDIA « Introduction. IV. Théologie platonicienne et théologie chrétienne chez Denys l'Aréopagite », dans *Les Noms Divins (I-IV)*, SC 578, p. 118. De Andia analyse le vocabulaire christologique du Pseudo-Denys qui n'emploie pas ni la terminologie de Nicée ni celle de Chalcédoine concernant l'union hypostatique. Pourtant on trouve l'allusion à l'adverbe de Chalcédoine « sans confusion » qui exprime l'union de deux natures du Christ. À voir ici pour plus de détails p. 118-124.

¹⁰⁴⁰ « Contrary to the claims of so many modern scholars, then, there is a robust Dionysian Christology and that Christology is deeply Pauline. Jesus is both our only *access* to the work of God (*theourgia*), the loving activity (*energeia*) of the hierarchies, and also simultaneously that very work and activity », cf. C. M. STANG, « I.L.B. Jesus and access » dans « *No longer I* »: *Apophysis in Dionysius the Areopagita*, p. 101.

¹⁰⁴¹ « Once again we arrive to Christ, and to another point Dionysius owes to Gregory's development of the New Testament revelation: the 'infinity within a span of the Incarnation'. Jesus is God's mystery; in him the 'ends' have already 'met'; in him our 'return' has already been accomplished. The cycle begins and ends in him, and he is the inexhaustible center of the Ecclesiastical Hierarchy through and into whom we grow forever. Any analysis of the corpus areopagiticum neglects or loses sight of Christ's true centrality will see the system

Le quatrième concile œcuménique de Chalcédoine (451) exprime l'évolution du dogme relatif au Christ, Fils de Dieu, vrai Dieu et vrai homme. Quatre attributs négatifs expriment l'union hypostatique de deux natures dans la personne du Jésus-Christ Incarné : sans confusion (ἀσυγχύτως), sans changement (ἀτρέπτως), sans division (ἀδιαιρέτως) et sans séparation (ἀχωρίστως)¹⁰⁴². L'unité de la personne et la distinction entre les deux natures (divine et humaine) sont formulées par cette tension entre la transcendance divine et sa manifestation par l'Incarnation. La kénose (Ph. 2, 9) et l'union hypostatique exprimées dans le dogme de Chalcédoine interrogent la « théologie négative » qui reste pertinente dans la mesure où elle précise la médiation du Christ pour le retour de l'homme à Dieu (divinisation). L'Incarnation constitue donc le fondement de la divinisation de l'homme.

Pour le Pseudo-Denys la *philanthropie divine* se manifeste surtout par l'Incarnation qui rend possible l'économie du salut. L'amour de Dieu est la cause de la création (*DN*), de l'Incarnation (*Ép. II-IV*) et de la divinisation de l'homme (*EH*). De ce point de vue nous considérons que le Pseudo-Denys développe sa christologie surtout dans les textes dans lesquels il est question de la philanthropie divine. Le mot φιλανθρωπία est assez fréquent dans le *Corpus*, on en compte 27 occurrences¹⁰⁴³, le plus souvent étant employé dans les *Épîtres* (4 occurrences), *DN* (8 occurrences) et *EH* (8 occurrences). On note également la fréquence des noms christologiques, Jésus (42 occurrences, dont 15 dans *EH* et 9 dans

at once collapse into incoherence”, cf. A. GOLITZIN, *Et introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita*, p. 389. À voir aussi: “‘On the Other Hand’: A Response to Fr. Paul Wesche’s Recent Article on Dionysius”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, Vol. 33, No. 1” *St. Vladimir’s Theological*, *SVTQ* 34, 4 / 1990, p. 305-29 ; “The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?”, *Mystics Quarterly* 19, 3 / 1993, p. 98-114; “Dionysius Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of Christological Corrective and Related Matters”, *SVTQ* 46, 2 / 2002, p. 163-90; “‘Suddenly’, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites”, dans *Mystics: Presence and Aporia*, eds. M. Kessler and Ch. Shepherd, University of Chicago, 2003, p. 8-38. Nous reviendrons sur la centralité de la christologie dionysienne dans l’analyse des *Épîtres* II, III et IV.

¹⁰⁴² Pour plus de détails, voir M. DENEKEN, « L’affirmation de Dieu en Jésus-Christ. Voie négative et Christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine », *Revue des sciences religieuses*, 72, n° 4 / 1998, p. 485-501. À voir aussi, DENZINGER et HÜNERMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, 302, édition en français de J. Hoffman, Cerf, Paris, 1996.

¹⁰⁴³ VAN DEN DAELE, *op.cit.*, p. 150-1.

Ép.)¹⁰⁴⁴, Christ (10 occurrences dont 10 dans *EH* et 4 dans les *Ép.*)¹⁰⁴⁵, Fils (10 occurrences)¹⁰⁴⁶ et Verbe¹⁰⁴⁷.

Jusqu'à ce stade de la thèse, nous avons souligné l'aspect christologique de la *CH*¹⁰⁴⁸ et la portée christologique de la théologie des noms divins¹⁰⁴⁹. Nous nous arrêterons maintenant sur quelques textes dans lesquels le Pseudo-Denys développe sa christologie en évoquant la philanthropie de Jésus. Nous retiendrons uniquement les passages importants pour notre propos¹⁰⁵⁰. Un premier texte de *DN* I, 4 explique le rapport entre l'Incarnation et l'apophase :

« [...] Nous voyons la Théarchie **célébrée saintement** (ιερός ὑμνουμένην) [...] soit comme singulièrement **amie des hommes** (φιλόανθρωπον) parce que, complètement et en toute vérité, en l'une de ses hypostases, elle a partagé notre condition, appelant et élevant à elle la bassesse humaine à partir de laquelle **ineffablement** (ἀρρήτως) **Jésus**, de simple qu'il était, il est devenu composé et lui, l'Eternel, a pris une durée temporelle, et il s'est fait intérieur à notre nature, conservant **sans changement ni confusion** (τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου) le fondement de ses propriétés »¹⁰⁵¹.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁰⁴⁵ *Ibidem*, p. 145.

¹⁰⁴⁶ *Ibidem*, p. 137. Le titre christologique est le plus souvent employé dans *DN* II en précisant la divinité du Fils par rapport aux deux autres personnes de la Trinité, le Père et le Saint-Esprit.

¹⁰⁴⁷ Le mot Verbe est moins fréquent et il se réfère surtout dans *DN* II au Christ : « Mais il y a une distinction entre l'action de Dieu vis-à-vis de nous, propre à sa Bonté, et le fait que le Verbe suressentiel, et qu'il ait opéré et souffert toutes les (actions et passions) qui, d'une façon spéciale et singulière, relèvent de son action divine selon l'humanité. À celle-ci, en effet, le Père et l'Esprit n'ont été aucunement associés à aucun égard, sauf à dire en quelque sorte : selon leur volonté unique, propre à la Bonté, et amie des hommes et selon toute la suréminence ineffable de l'action divine qu'a déployée l'Immuable, devenu comme nous, lui (qui est) Dieu en réalité et Verbe de Dieu », cf. *DN*, II, 7, 644C, p. 389. Dans *DN* VII (872C) évoque la raison divine et dans *Ép.* 9 (1104C) la « génération suressentielle de Dieu (le Christ) ».

¹⁰⁴⁸ À voir le chapitre « 4.3.2. Analyse du Prologue de la *CH* », p. 232-239.

¹⁰⁴⁹ À voir « 5.3.1. La théologie des noms divins », p. 298-305 et surtout « 5.2.3.2. Jésus *au-dessus de tout nom* », p. 295-297.

¹⁰⁵⁰ Voici les textes les plus importants qui seront traités en parties dans ce chapitre : *DN* I, §4, 592 AB, *DN* II, §6, 644 C, *DN* II, §9, 648 A, *DN* II, §10, 648C – 649A, *EH* III, §11, 441 AB, p. 276-7, *EH* III, §12, 444 AB, p. 278, *EH* III, §13, 444 CD, p. 279, *EH* IV, §10, 481D - 484 B, p. 290-291, *Ép.* 3, 1069 B, p. 328-329, *Ép.* 4, 1072 AC.

¹⁰⁵¹ *DN*, I, §4, 592A, p. 331-3. L'adjectif ἀσυγχύτως on le retrouve plus loin dans *DN*, II, X : « Aussi puisque, **par amour de l'homme** (φιλανθρωπίας), elle (la nature divine du Christ) est venue jusqu'à une nature et a véritablement pris une substance, et que **Celui qui est plus que Dieu** (ὁ ὑπέρθεος) a mérité le nom d'homme – qui nous soit propice **Ce qui est célébré au-dessus de (toute) intelligence, et de (toute) raison** (τὰ ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ὑμνούμενα) – et, même en cela, il a un caractère au-dessus de la nature et de l'essence, non seulement dans la mesure où il est entré en communion avec nous, **sans changement ni confusion et sans dommage** (ἢ ἀναλλοιώτως καὶ ἀσυγχύτως) pour sa superplénitude du fait de sa **kénose ineffable** (τῆς ἀφθέγκτου κενώσεως), mais aussi parce que, (nouveau) plus nouvelle que toutes les nouveautés, au sein des choses de notre nature, il reste au-dessus de la nature et, dans celles selon l'essence, au-dessus de l'essence, contenant en lui **d'une manière éminente au-dessus de nous** (ὑπὲρ ἡμᾶς ὑπερέχων), tout ce qui nous appartient et (qu'il a pris) de nous », 649A, p. 401-3. Toutes les formes d'expression de l'apophase dionysienne

Dans ce passage *φιλανθρωπία* évoque d'une manière évidente l'Incarnation en tant que nom divin célébré. Il s'agit d'une sainte célébration de la Théarchie en tant qu'amie des hommes. De plus, la définition de l'union hypostatique du Christ renvoie d'une manière indirecte à la confession de foi du concile de Chalcédoine, l'adjectif *ἀσυγχύτως* / sans changement se trouvant également dans le vocabulaire dionysien. Remarquons l'aspect apophatique¹⁰⁵² de la définition de l'union hypostatique dionysienne par l'emploi de l'adverbe *ἀρρήτως* / ineffablement. Même si l'Incarnation est le point d'orgue de la révélation divine, l'éternel devenant temporel, cette union entre le divin et l'humain reste indicible. Le but de cette union est d'élever la nature humaine vers la déification. En devenant intérieure à la nature humaine, celle-ci devienne porteuse d'éternité et de divinité. C'est grâce à l'Incarnation que l'homme peut s'unir à Dieu.

Un deuxième texte de *DN*, I, 4, souligne l'aspect christologique du symbole dionysien :

« Et toutes les autres **lumières déifiantes** (*θεουργικά φῶτα*), suivant les Écritures, **la tradition secrète de nos maîtres inspirés** (*ἡμῶν καθηγεμόνων κρυφία παράδοσις*) nous en a gratifiés, conformément à une révélation. C'est à ces lumières (de l'Écriture) que nous aussi avons été initiés : maintenant, d'une façon qui nous est proportionné, **à travers les voiles sacrés (τὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων), l'amour de Dieu pour l'homme** (qui se déploie) **dans les Écritures et les traditions hiérarchiques (τῆς τῶν λογίων καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων φιλανθρωπίας)**, enveloppe les intelligibles sous les sensibles, les suessentiels sous les étants, et attribue forme et figure à ce qui est impossible à former et à figurer, multipliant et façonnant la simplicité au-dessus de la nature et sans contour **par la variété des symboles partiels** (*τῆ ποικιλίᾳ τῶν μεριστῶν συμβόλων*) »¹⁰⁵³.

C'est l'Incarnation qui est la base du symbole chrétien. Grâce à elle Dieu peut être représenté dans l'Écriture et dans la tradition « hiérarchique », c'est-à-dire ecclésiastique, et c'est toujours grâce à l'Incarnation que le sensible peut porter l'intelligible, y compris le divin. La création a ainsi une dimension iconique ou théophanique et une dimension christologique. Tout comme l'Incarnation réalise l'union hypostatique du divin avec l'humain, de même le symbole rassemble deux parties, d'un côté une réalité corporelle, de l'autre une réalité transcendante, qu'il rend présente, la matière étant capable de rendre présente la divinité surtout par les dons eucharistiques de la Liturgie.

(les adjectifs en *ἀ-* et en *ὕπερ-* et le verbe *célébrer*) sont évoquées dans ce passage tout en marquant la perspective apophatique de l'Incarnation.

¹⁰⁵² Un autre texte de *DN* II souligne davantage la portée apophatique de l'Incarnation : « Mais bien plus, ce qui est le plus manifeste de toute la théologie, la divine formation de l'humanité de Jésus **est à la fois ineffable pour tout langage, inconnaissable à tout intellect (καὶ ἄρρητός ἐστι λόγῳ παντὶ καὶ ἄγνωστος νῶ παντὶ)** et même pour le tout premier des anges les plus vénérables », *DN*, II, §9, 648A, p. 395.

¹⁰⁵³ *DN*, I, §4, 592B, *SC* 578, p. 335.

Revenons enfin sur le fondement christologique du salut avec une lecture de deux textes, le premier de *DN* et le deuxième de *EH* :

« En outre elle [la Vie en Soi-le Christ] donne aussi aux hommes comme à des mixtes, autant qu'il est possible, une vie semblable aux anges et par un **débordement de philanthropie** (ὕπερβλύσει φιλανθρωπίας), même quand nous nous éloignons, **elle nous convertit et nous rappelle vers elle** (ἡμᾶς εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ ἀνακαλουμένη), et, ce qui est plus divin encore, elle nous a promis de transférer notre être entier, je veux dire les âmes et les corps qui leurs sont joints, dans la vie parfaite et l'immortalité »¹⁰⁵⁴.

« Tels sont les enseignements que révèle le grand prêtre en accomplissant **les rites de la sainte liturgie**, lorsqu'il dévoile publiquement les offrandes d'abord cachées ; lorsqu'il divise en parts multiples leur unité primitive ; lorsque, par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent, il admet à sa parfaite communion tous ceux qui y prennent part. En offrant Jésus-Christ à nos yeux, il nous montre ainsi de façon sensible et comme en image ce qui constitue la vie même de notre intelligence; il nous révèle comment le Christ même est sorti de son mystérieux sanctuaire divin pour prendre **par amour de l'homme** (φιλανθρώπως) figure d'homme, pour s'incarner totalement **sans se mélanger** (ἀσυγχύτως) d'aucune façon; comment il est descendu processivement mais sans altération de son unité naturelle jusqu'au niveau de notre divisibilité; comment les bienveillantes opérations que lui inspire son amour pour nous accordent au genre humain le pouvoir de s'associer à lui et aux biens qui lui appartiennent en propre, à condition toutefois que nous fassions un avec sa vie très divine, que nous l'imitions autant qu'il est en notre puissance, que nous devenions assez parfaits (444D) pour **entrer véritablement en communion avec Dieu et avec les mystères divins** »¹⁰⁵⁵.

Dans les deux passages l'accent est mis sur les effets de l'Incarnation : la participation à Dieu, la communion avec lui et le salut. Si le passage de *DN* traite de la vie en Christ en général en évoquant le Christ comme le point de départ du retour à Dieu (conversion), le texte de la *EH* précise le retour de l'homme à Dieu par la communion eucharistique. L'élévation de Saints Dons pendant la liturgie exprime la manifestation de Dieu dans l'Incarnation ; la communion avec les Saint Dons et l'imitation de la vie du Christ exposent la divinisation de l'homme. C'est l'Incarnation ou la philanthropie divine qui englobe à la fois le mystère de la divinisation et de la liturgie eucharistique. Ainsi, la voie ascendante des négations dont il question dans la *MT* se concrétise dans la vie en Christ, dans la communion avec Lui. Le mystère de l'Incarnation qui exprime l'union hypostatique

¹⁰⁵⁴ DN, VI, §2, 856D, SC 579, p. 43. Un 2^e texte de DN revient sur la portée sotériologique de l'Incarnation : « Que pourrait-on dire sur **l'amour des hommes** (φιλανθρωπία) selon le Christ qui répand la paix ? Par lui, nous n'apprenons plus à guerroyer ni avec nous-mêmes ni entre nous ni avec les anges, mais nous **coopérerons** (συνεργήσωμεν), selon notre pouvoir, avec eux à l'œuvre de Dieu, selon la providence de Jésus qui **opère** (ἐνεργούντο) tout en tous, fait la paix, une paix indicible prédestinée depuis l'éternité, en nous réconcilie avec lui dans l'Esprit et, par lui-même, dans le Père lui-même », cf. DN, XI, §5, 983A, p. 147-9. C'est par l'Incarnation que l'homme opère d'une manière synergique avec Dieu son salut. Notons aussi l'aspect trinitaire du salut dans la théologie dionysienne.

¹⁰⁵⁵ EH, III, 3, §13, 444C, p. 297. Le troisième chapitre de la EH sera analysé en détails dans le chapitre suivant.

sans confusion et sans mélange, se retrouve réellement dans la communion eucharistique, par laquelle la présence du Christ est multipliée dans chaque fidèle qui communie, sans que le Christ soit divisé.

Nous avons esquissé ici les points essentiels de la christologie dionysienne. Mais les textes les plus importants de sa christologie et son lien avec la « théologie négative » se trouvent dans les *Épîtres* I-V.

6.2. Théologie négative dans les *Épîtres* I-V

Le *Corpus* dionysien contient dix épîtres théologiques¹⁰⁵⁶. Elles sont adressées, pour la plupart, à des personnes portant le nom de disciples des apôtres, à Caius (*Ép.* I-IV), à Dorothee (*Ép.* V), à Sosipater (*Ép.* VI), à l'évêque Polycarpe (*Ép.* VII), à Démophile (*Ép.* VIII), à Tite, le disciple de Saint Paul (*Ép.* IX) et à Jean le Théologien, « apôtre et évangéliste, en exil dans l'île de Patmos » (*Ép.* X)¹⁰⁵⁷.

Les sujets des épîtres sont très variés. Ainsi, la première traite de l'identification entre la vraie connaissance et l'inconnaissance de Dieu. La II^e parle de la Divinité comme au-delà du Bien et du Dieu, ou de la transcendance divine. La III^e expose la nature divine de Jésus qui reste « cachée » même après l'Incarnation. Ensuite, la IV^e expose le dogme de l'Incarnation et son « énergie théandrique », la V^e revient sur la ténèbre divine, la VI^e de la réfutation des erreurs. La dernière porte sur la polémique du Pseudo-Denys avec le sophiste Apolléphane (la VII^e), sur le moine Démophile qui ne respecte pas son rang hiérarchique (la VIII^e), sur le symbolisme de l'Écriture (la IX^e) et la dernière sur la captivité de Jean l'Évangéliste à Patmos et de sa prompte libération¹⁰⁵⁸. Les dix lettres, dont plusieurs sont de véritables courts traités, complètent et élucident différents points de la doctrine restés obscurs dans les traités principaux du *Corpus*.

¹⁰⁵⁶ Trois lettres, qui ne sont pas incluses dans le CD, nous sont parvenues sous l'autorité de Pseudo-Denys l'Aréopagite. Il s'agit d'une lettre à Apolléphane rédigée en grec entre le VI^e et VII^e siècle (dans *Clavis Patrum Graecorum*, III, 6630), une lettre à Timothée sur la passion des apôtres Pierre et Paul, en différentes langues (latin, syriaque, arménien, géorgien, éthiopien) (*CPG* III, 6631) et une lettre à Tite conservé en arménien (*CPG* III, 6632), cf. Y. DE ANDIA, « Pseudo-Denys », dans *DCT*, publié sous la direction de J.-Y. LACOSTE, PUF, Paris, 1998, col. 958.

¹⁰⁵⁷ Cf. *Ép.*, X, 1117A, p. 369.

¹⁰⁵⁸ Cf. Y. DE ANDIA, « Pseudo-Denys », dans *DCT*, publié sous la direction de J.-Y. LACOSTE, PUF, Paris, 1998, p. 956-959. – R. ROQUES, *op. cit.*, p. 259. – H. R. DROBNER, *op. cit.*, p. 562.

Dans ce qui suit, nous nous intéressons aux premières cinq épîtres qui traitent de la transcendance absolue, présentée auparavant dans *MT*, et du mystère de l'Incarnation. Pour ce qui est de la structure de ce groupe de cinq épîtres, on constate que la première (*Ép.* I) et la dernière (*Ép.* V) concernent la transcendance absolue de Dieu, appelé Ténèbre invisible¹⁰⁵⁹. Au centre, les trois épîtres (II, III et IV) présentent l'Incarnation, comme voie d'accès à la transcendance divine et à la divinisation. La méthode théologique à l'œuvre est l'apophase.

6.2.1. *Transcendance et apophase dans Ép. I et Ép. 5*

Sans reprendre la thèse générale de la transcendance divine dionysienne nous citerons deux passages, un de chaque épître, qui démontrent l'emploi de l'apophase tout en reprenant et complétant la démarche de la *Théologie mystique* :

Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις. Ταῦτα ὑπεροχικῶς, ἀλλὰ μὴ κατὰ στέρησιν ἐκλαβὼν ἀπόφησον ὑπεραληθῶς, ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὄν φῶς καὶ ὄντων γνώσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία. [...] καὶ τὸ ὑπερκεῖμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτί καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνώσιν. αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος, αὐτῷ τῷ καθόλου μὴ γινώσκεσθαι μηδὲ εἶναι, καὶ ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκειται. Καὶ ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελῆς ἀγνωσία γνώσις ἐστὶ τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα¹⁰⁶⁰.

« **La ténèbre est invisible à la lumière**, et d'autant plus invisible que la lumière est plus forte. Si tu considères, en effet, **l'inconnaissance**, non point au sens privatif du mot, **mais au sens transcendant**, tu pourras affirmer ceci, qui est plus vrai que toute vérité : à qui possède la lumière positive et la connaissance positive, **l'inconnaissance divine demeure secrète**, car cette Ténèbre transcendante demeure impénétrable à toute lumière, inaccessible à toute connaissance. [...] Car en soi il dépasse toute intelligence et toute essence ; il n'existe, de façon suressentielle, et n'est connu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et qu'il n'existe point. **Et c'est cette parfaite inconnaissance**, prise au meilleur sens du mot, **qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance** »¹⁰⁶¹.

Et le deuxième texte de l'*Épître V* :

Ὁ θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ « ἀπρόσιτον φῶς », ἐν ᾧ κατοικεῖν ὁ θεὸς λέγεται, καὶ ἀοράτω γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπροσίτω τῷ αὐτῷ δι' ὑπερβολὴν ὑπερουσίου φωτοχυσίας. Ἐν τούτῳ γίγνεται πᾶς ὁ θεὸν γῶναι καὶ ἰδεῖν ἀξιούμενος, αὐτῷ τῷ μὴ ὄραν μηδὲ γινώσκειν· ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὄρασιν καὶ γνώσιν γιγνόμενος τοῦτο αὐτὸ γινώσκων, ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητὰ [...] Ὡσπερ οὖν καὶ ὁ θεῖος Παῦλος ἐγνωκέναι τὸν θεὸν λέγεται γνοῦς αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν ὄντα νόησιν

¹⁰⁵⁹ Le sujet central de deux épîtres c'est la Ténèbre divine, intitulé *ténèbre invisible* (τὸ σκότος ἀφανὲς) dans *Ép.* 1 et *ténèbre divine – lumière inaccessible* (Ὁ θεῖος γνόφος - ἀπρόσιτος φῶς) dans *Ép.* 5.

¹⁰⁶⁰ *Ép.* I, 156 – 157,5, *PTS* 36.

¹⁰⁶¹ *Ép.* I, 1065A, p. 327-328.

καὶ γινώσιν, διὸ καὶ ἀνεξιχνιάστους εἶναι τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ φησι καὶ «ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ» καὶ ἀνεκδιήγη τούς τὰς δωρεὰς αὐτοῦ καὶ τὴν εἰρήνην αὐτοῦ ὑπερέχουσιν «πάντα νοῦν», ὡς εὐρηκῶς τὸν ὑπὲρ πάντα καὶ τοῦτο ὑπὲρ νόησιν ἐγνωκῶς, ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὢν¹⁰⁶².

« La Ténèbre divine est cette « Lumière inaccessible » où il est dit que « Dieu habite » (1 Tim 6,16). Et si l'excès même de sa clarté la rend invisible, si le débordement de ses effusions lumineuses et sursensuelles la dérobe à tout regard, c'est en elle pourtant que naît quiconque est digne de connaître et de contempler Dieu. Et c'est par le fait même qu'il ne le voit ni ne le connaît que celui-là s'élève en toute vérité au-delà de toute vision et de toute connaissance [...]. C'est en ce sens qu'on dit du divin Paul qu'il a connu Dieu, parce qu'il a su que **Dieu transcende tout acte de l'intelligence et tout mode de connaissance**. Aussi affirme-t-il également que « ses voies ne laissent aucune trace » et que « ses jugements sont impénétrables », (Rom 11,33) que « ses dons sont inexprimables » (2 Cor. 9, 5), que « sa paix surpasse toute intelligence » (Phil 4,7), car il a découvert **Celui qui est totalement transcendant, car il a su, selon un mode qui dépasse toute intelligence, que Celui qui est l'auteur de toutes choses se situe lui-même au-delà de toutes choses** »¹⁰⁶³.

Les deux textes exposent la transcendance divine absolue par la « théologie négative » : nous y rencontrons les adjectifs en ἀ- privatif (ἀγνωσία, ἀφανής, ἀπρόσιτος, ἀόρατος, ἀνεκδιήγητος), les adjectifs et les adverbes composés avec le préfixe ὑπέρ- (ὑπεροχικῶς, ὑπερούσιος) et l'adverbe ἐπέκεινα. Le Pseudo-Denys précise que l'apophasis qui concerne Dieu est toujours transcendante et non privative et qu'elle est la seule voie qui permet de parler et d'accéder à Dieu. Bien que Dieu soit au-delà de toute connaissance (ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα), c'est par Lui et à travers la « théologie négative » que l'homme découvre Dieu. L'apophasis n'est pas uniquement une méthode abstraite de connaissance ou un exercice de l'intelligence mais surtout une rencontre personnelle avec la transcendance. Si dans la *MT*, Moïse est l'exemple de la rencontre avec Dieu, dans les *Épîtres*, comme dans *DN IV*, c'est par Saint Paul que la rencontre avec Dieu est évoquée. En sachant que la rencontre avec Dieu, dans cette condition d'être créé, ne peut être que personnelle, comment serait-il possible, en dépit d'une transcendance absolue de Dieu en soi, de le voir, de le connaître et de Lui parler ? Pourtant, le deuxième texte insiste sur l'expérience de la présence de Dieu dans la lumière inaccessible, témoinnée par Saint Paul dans la Bible. Comment exprimer l'Ineffable, voir l'Invisible et connaître l'Inconnaissable ? Les *Épîtres* christologiques révèlent une réponse.

¹⁰⁶² Ép. V, 162,1 – 163,5, *PTS* 36.

¹⁰⁶³ Ép. V, 1073A-1076A, p. 330-331.

6.2.2. « Ἐξαίφνης » : le Christ et la θεανδρικά ἐνέργεια : lecture des Ἐπίτρες III et IV

Les deux épîtres sont de vrais courts traités de christologie dionysienne. Pour cette raison nous proposons une analyse détaillée de chacune, en citant d'abord l'Ἐπίτρη III, très brève, dans son intégralité :

«Ἐξαίφνης» ἐστὶ τὸ παρ' ἐλπίδα καὶ ἐκ τοῦ τέως ἀφανοῦς εἰς τὸ ἐκφανὲς ἐξαγόμενον. Ἐπὶ δὲ τῆς κατὰ Χριστὸν φιλανθρωπίας καὶ τοῦτο οἶμαι τὴν θεολογίαν αἰνίττεσθαι, τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς ἐμφάνειαν ἀνθρωπικῶς οὐσιωθέντα προεληλυθέναι. Κρύφιος δὲ ἐστὶ καὶ μετὰ τὴν ἔκφανσιν ἢ, ἵνα τὸ θεϊότερον εἶπω, καὶ ἐν τῇ ἐκφάνσει. Καὶ τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται, καὶ οὐδενὶ λόγῳ οὔτε νῦν τὸ κατ' αὐτὸν ἐξήκται μυστήριον, ἀλλὰ καὶ λεγόμενον ἄρρητον μένει καὶ νοούμενον ἄγνωστον¹⁰⁶⁴.

« On appelle *soudain* ce qui advient de façon inespérée et passe ainsi de l'obscur au clair. En ce qui concerne l'amour du Christ pour les hommes, la théologie use, je crois, de ce terme¹⁰⁶⁵ pour indiquer que le *Suressentiel* a renoncé à son mystère et qu'il s'est manifesté à nous en assumant une essence humaine. Malgré cette manifestation, - ou plutôt, pour parler un langage plus divin, au cœur même de cette manifestation, - il n'en garde pas moins tout son mystère. Car le mystère de Jésus est resté caché. Tel qu'il est en soi-même, aucune raison ni aucune intelligence ne sont venues à bout. Quoiqu'on dise de lui, il demeure indicible ; de quelque façon qu'on le comprenne, il demeure inconnaissable »¹⁰⁶⁶.

Notons d'abord quelques détails relatifs à l'adverbe ἔξαίφνης / soudain. Il est utilisé uniquement deux fois dans le *CD*¹⁰⁶⁷ et indique une apparition soudaine, une action instantanée. Bien avant le Pseudo-Denys, la tradition philosophique platonicienne et néoplatonicienne utilise ce concept pour exprimer une quasi-discontinuité dans la continuité ontologique :

« En fait, la quasi-continuité que le néoplatonisme attribue, dans l'ensemble, à la réalité s'affirme au niveau de la structure de celle-ci ; le discontinu que l'ἔξαίφνης exprime se manifeste au niveau de son fonctionnement et ce, notamment, par rapport à la conscience qui en éprouve la présence lorsqu'il surgit. A bien y regarder, ce « soudain »

¹⁰⁶⁴ Ἐπ. III, 159,3 – 10, *PTS* 36.

¹⁰⁶⁵ Le scholiaste du *Corpus* attribue ce terme à Mal. 3, 1 : « Voici que j'enverrai mon Ange et il préparera la voie devant ma face ; et *soudain* viendra dans son Temple le *Seigneur* que vous cherchez, l'Ange de l'Alliance que vous désirez ».

¹⁰⁶⁶ Ἐπ. III, 1069B, p. 328-9.

¹⁰⁶⁷ L'adverbe ἔξαίφνης est utilisé également dans CH pour décrire le symbolisme du feu et ses qualités. Les séraphins, le premier ordre d'ange, signifient « ceux qui brûlent ». Leur nom n'envoie pas à un feu matériel mais surtout à l'ardeur à recevoir et à transmettre la lumière. Ils sont les médiateurs de l'illumination divine. Dans CH XV, le feu qui apparaît soudainement évoque les opérations de la Théarchie : « Il apparaît brusquement (ἔξαίφνης) avec toutes ses qualités propres, bientôt on le voit prendre un irrésistible essor et c'est sans rien perdre de soi qu'il se communique joyeusement autour de lui. On trouverait encore plus d'une propriété du feu qui s'applique, comme une image sensible, aux opérations de la Théarchie », CH, XV, §2, 329C, p. 238 (trad. M. de Gandillac).

est un résidu du hiatus originel infranchissable qui, dans l'ontologie éléatique, sépare l'être du non-être tout en unissant, par ailleurs, l'être au penser »¹⁰⁶⁸.

Sans reprendre l'emploi de l'ἔξαιφνης dans le platonisme, on mentionne que dans la troisième hypothèse du *Parménide*, Platon utilise cette notion pour souligner le changement de l'Un Transcendant :

« C'est l'instantané (ἔξαιφνης). Le terme d'instantané, en effet, semble signifier quelque chose comme le point de départ du changement vers l'un ou l'autre état. Car ce n'est point à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement, ni à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement ; mais l'instantané, cette nature d'étrange sorte, a sa situation dans l'entre-deux du mouvement et du repos [...] et comme il change d'état, c'est dans l'instantané que se fait ce changement [...] en sorte qu'on ne saurait dire ni qu'il est alors, ni qu'il n'est pas, ni qu'il naît, ni qu'il périt, ni un il n'est ni plusieurs, ni petit, ni grand, ni égal il n'est, ni en croissance, ni en diminution, ni en égalisation »¹⁰⁶⁹.

En ce qui concerne l'Un qui est, il faut le nommer, il faut le dire en allant au-delà des apories des deux premières hypothèses. Le soudain constitue le point d'articulation du discours à propos de l'Un, comme un intermédiaire, au-delà de tous les termes contradictoires. Le soudain apparaît ainsi, non pas comme l'instant situé entre deux temps, mais comme le passage même, la pure possibilité du changement. Dans cette longue liste des négations où il apparaît, il souligne une coexistence entre des adjectifs (qualités) qui s'excluent : un et plusieurs, petit et grand, en bref conçu et inconnaissable. De même, dans la *République VII* (518A) le soudain se présente comme un événement soudain qui produit un éblouissement à cause de l'irruption de la lumière dans les ténèbres.

Dans l'*Épître III*, l'ἔξαιφνης est défini dans les deux premières lignes. Le « soudain » est attribué à la philanthropie divine, à l'Incarnation. Le passage montre la volonté dionysienne d'attribuer cette définition à la Bible, car il cite Malachie 3, 1. L'emploi de ἔξαιφνης est rare dans la Bible (LXX)¹⁰⁷⁰ et ne correspond pas toujours à l'usage christologique dont fait mention le Pseudo-Denys. Pourtant, Mathieu 11, 10 interprète la prophétie de Mal. 3, 1 comme annonçant le Christ. Dans ce contexte, nous renvoyons à

¹⁰⁶⁸ Cf. E. MOUTSOPOULOS, « La fonction catalytique de l'ἔξαιφνης chez Denys », *Archaeus* VI, fasc. 1-2, p. 48. À voir aussi pour le développement philosophique de l'ἔξαιφνης, *Ibidem*, p. 45-50.

¹⁰⁶⁹ PLATON, *Parménide*, 156d – 157a, trad. L. Robin, Gallimard, Paris, 1950, p. 239-240.

¹⁰⁷⁰ On compte 14 occurrences : Macab. 4, 2, Prov. 24, 22, Job 1, 19, Michée 2, 3, Habaquq 2, 7, Mal. 3, 1, Is. 47, 9, Jer. 6, 26 et 15, 8, Mc. 13, 36, Lc. 2, 13 et 9, 39, Actes 9, 3 et 22, 6. Sans analyser chaque texte biblique on note que les occurrences de l'ἔξαιφνης dans le Nouveau Testament ont une portée christologique – le Christ en tant que théophanie de la lumière, en commençant avec Lc. 2, 13 qui évoque la doxologie angélique qui célèbrent la naissance du Christ (y compris l'Incarnation), la conversion de Saint Paul suite à la « vue » du Christ en tant que lumière et en concluant avec la Parousie de Mc. 13, 36.

l'épisode de la conversion de Saint Paul sur le chemin de Damas, Actes 9, 3-5 bien qu'il ne soit pas évoqué par l'Épître III :

« Il faisait route et approchait de Damas, quand soudain / ἐξαίφνης une lumière venue du ciel l'enveloppa de sa clarté. Tombant à terre, il entendit une voix qui disait : Saoul, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? Qui est-tu, Seigneur ? demanda-t-il. Et lui : Je suis Jésus que tu persécutes. Mais relève-toi, entre dans la ville, et l'on te dira ce que tu dois faire ».

Le « soudain » de la connaissance de Dieu ou de sa révélation est pour saint Paul l'instantané de la conversion. C'est le soudain qui lie la manifestation du mystère divin à la conversion, y compris à la foi. Ainsi, la foi est un impératif pour recevoir la manifestation divine dans le Christ. En bref, l'ἐξαίφνης est utilisé dans le Nouveau Testament avec un sens christologique. Il faudra noter également que l'ἐξαίφνης a un usage christologique dans la littérature patristique qui précède le *CD*¹⁰⁷¹.

Dans l'Épître III, on a justement cet usage christologique de l'ἐξαίφνης et le Pseudo-Denys n'est pas dans ce contexte le successeur d'une tradition philosophique mais, comme nous l'avons démontré, il est le témoin d'une tradition théologique : « Ce qui importe chez Denys, c'est que le soudain revêt surtout un caractère transcendant. Il est intimement rattaché aux mystères divins, en particulier à celui de l'Incarnation, catalytique et rénovateur s'il en est de la condition humaine, au point que Denys ressent le besoin de mieux l'identifier et de mieux le définir en recourant à sa spécification à travers le christianisme »¹⁰⁷². L'idée la plus forte de cette Épître souligne que le mystère de Dieu n'est pas supprimé par l'Incarnation mais qu'au contraire, il est mis en évidence par la théologie négative. Les deux adjectifs, ἄγνωστος et ἄρρητος à côté du μυστήριον du Christ montrent que l'Incarnation ne peut être exprimée que par la « théologie négative ». De plus, le moment d'instantané, le soudain, opère un changement dans celui qui est le sujet de la révélation christique ; il s'agit, selon l'exemple cité de Saint Paul, de la conversion. Enfin, cette épître résume la doctrine de l'Incarnation dionysienne, qui ne peut pas être connue et exprimée, mais l'emploi du mot μυστήριον appliqué au Christ Incarné marque l'aspect sacramentaire de la christologie et de l'Incarnation. Le Christ est réellement présent, Corps et Sang dans la Liturgie eucharistique à travers les Dons Eucharistiques. Le Christ est également le principe de toute hiérarchie

¹⁰⁷¹ Pour plus de détails, voir A. GOLITZIN, "‘Suddenly’, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites", dans *Mystics: Presence and Aporia*, eds. M. Kessler and Ch. Shepherd, University of Chicago, 2003, p. 22-4.

¹⁰⁷² Cf. E. MOUTSOPOULOS, « La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys », *Archaeus* VI, fasc. 1-2, p. 53-4.

dionysienne, c'est-à-dire la source de la manifestation divine et le but et le chemin de la conversion ou du retour à Dieu¹⁰⁷³. Le soudain évoque ainsi la possibilité – qui reste indicible – de l'union à Dieu par le Christ grâce à l'Incarnation.

Pour finir, on analyse un dernier texte, extrait de l'*Épître* IV, qui continuera l'argumentation sur la portée sacramentaire, mystique et liturgique de l'Incarnation et de la « théologie négative » :

Πῶς, φῆς, Ἰησοῦς, ὁ πάντων ἐπέκεινα, πᾶσιν ἐστὶν ἀνθρώποις οὐσιωδῶς συντεταγμένος [...] ἀλλ' ἀνθρώπος ἀληθῶς ὁ διαφερόντως **φιλόανθρωπος**, ὑπὲρ ἀνθρώπους καὶ κατὰ ἀνθρώπους ἐκ τῆς ἀνθρώπων οὐσίας ὁ **ὑπερούσιος** οὐσιωμένος. Ἔστι δὲ οὐδὲν ἥττον ὑπερουσιότητος ὑπερπλήρης ὁ **ἀεὶ ὑπερούσιος**, ἀμέλει τῇ ταύτης περιουσίᾳ, καὶ εἰς οὐσίαν ἀληθῶς ἐλθὼν ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἐνήργει τὰ ἀνθρώπου. Καὶ δηλοῖ παρθένως ὑπερφυῶς κύουσα καὶ ὕδωρ ἄστατον ὑλικῶν καὶ γεηρῶν ποδῶν ἀνέχον βάρος καὶ μὴ ὑπεῖκον, ἀλλ' ὑπερφυεῖ δυνάμει πρὸς τὸ ἀδιάχυτον συνιστάμενον. Τί ἂν τις τὰ λοιπὰ πάμπολλα ὄντα διέλθοι; Δι' ὧν ὁ θεῖος ὄρῶν ὑπὲρ νοῦν γινώσεται καὶ τὰ ἐπὶ τῇ **φιλανθρωπία τοῦ Ἰησοῦ** καταφασκόμενα, δύνανται **ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως** ἔχοντα. Καὶ γάρ, ἵνα συνελόντες εἴπωμεν, οὐδὲ ἀνθρώπος ἦν, οὐχ ὡς μὴ ἀνθρώπος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀληθῶς ἀνθρώπος γεγονώς, καὶ τὸ λοιπὸν οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἀνθρώπον, **ἀλλ' ἀνδρωθέντος θεοῦ**, καινὴν τινα **τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν** ἡμῖν πεπολιτευμένος¹⁰⁷⁴.

« Comment se peut-il faire, dis-tu, que **Jésus, totalement transcendant**, prenne par son essence rang parmi les hommes ? [...] **Dans son extrême amour des hommes**, à la fois plus qu'humain et parfaitement humain, il est devenu homme en toute vérité, assumant, Lui **le Suressentiel**, l'essence humaine, mais il n'en conserve pas moins **l'éternelle Suressence**, et, au sein même de son humanité, la plénitude, plus pleine que toute plénitude, de sa Suressentialité. En assumant en toute vérité l'essence [humaine], c'est de façon suressentielle qu'il a pris rang d'essence et c'est de façon surhumaine qu'il a accompli les opérations d'un homme. Ce qui le prouve bien c'est sa merveilleuse naissance virginale, c'est cette eau fluide qui, sous le poids de ses pieds matériels et terrestres, au lieu de céder, résiste avec une merveilleuse inflexibilité. Qui donc pourrait énumérer dans leur multiplicité toutes ses autres merveilles ? En les considérant d'un œil divin, on saura selon un mode qui est au-delà de toute intelligence que toute affirmation positive concernant **l'amour de Jésus pour l'homme** possède le sens d'une **négation par transcendance**. Bref, il ne fut, en effet, ni homme ni non-homme, mais tout ensemble Fils de l'homme et Surhomme, et c'est en toute vérité qu'il s'est fait homme selon un mode qui dépasse l'homme. Ajoutons qu'il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, à titre d'homme des opérations humaines, mais bien qu'à titre de **Dieu fait homme** il nous a fait participer à la merveille inouïe **d'une opération tout ensemble humaine et divine** »¹⁰⁷⁵.

L'analyse du texte dévoile un contexte « mystique » de l'*Épître* IV dans laquelle est définie l'Incarnation, plus précisément l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans la personne de Jésus-Christ. Le préfixe ὑπερ- est fréquemment utilisé,

¹⁰⁷³ Ce retour à Dieu par et dans le Christ est présenté en détails dans EH, ch. II à VII.

¹⁰⁷⁴ Ép. IV, 160 – 161,10, PTS 36.

¹⁰⁷⁵ Ép. IV, 1072AC, p. 329-330.

tout comme les négations (μή, οὐδέ, ἀπόφασις). L'expression la plus suggestive - ὑπεροχικός ἀπόφασις – définit la philanthropie de Jésus, car « toute affirmation positive concernant l'amour de Jésus pour l'homme possède le sens d'une négation par transcendance ». Encore une fois, le Pseudo-Denys emploie la théologie négative, la seule voie théologique qui peut mettre en évidence le mystère divin de l'Incarnation, c'est-à-dire la pleine humanité et la pleine divinité unies dans le Verbe Incarné. L'Incarnation supprime toute séparation entre le créé immanent et l'incrédé complètement transcendant. Dieu peut se rendre présent, devenir homme, parce qu'il est Suressentiel et que la transcendance est une négation par surcroît. Par conséquent Jésus est véritablement homme au-dessus (ὑπερ-) des hommes, et la clef de compréhension du paradoxe οὐσία / ὑπερούσιος (essence - suessence) est la philanthropie divine.

La dernière partie du texte rappelle que par l'Incarnation l'humanité partage la suessentialité divine surtout en accomplissant les choses humaines « surhumainement » dans le Christ (sa naissance virginale, la marche sur l'eau, etc.). À nouveau, il n'y a plus de séparation entre l'homme et Dieu, l'Incarnation articulant la transcendance et l'économie divine et cela échappe à toute connaissance et à tout langage humain. Pourtant, la dernière parole du Pseudo-Denys concernant l'Incarnation n'est pas une apophasie absolue abstraite / intellectuelle parce qu'elle est surtout célébrée au sein de liturgie présentée dans le chapitre III de l'*EH*.

Le « soudain » de la philanthropie christique a introduit dans la théologie négative une nuance personnelle de conversion, de rencontre avec Dieu. C'est dans le domaine de l'économie divine, de l'action concrète de Dieu dans le monde, que nous trouvons l'originalité de la pensée dionysienne. Le Pseudo-Denys affirme que le Christ Incarné n'accomplit pas en tant qu'homme les choses humaines, ni en tant que Dieu les choses divines mais en tant que Dieu-homme. Cette synergie de natures est soulignée par l'énergie théandrique – θεανδρικὰ ἐνέργεια : « Il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, à titre d'homme des opérations humaines, mais bien qu'à titre de **Dieu fait homme** il nous a fait participer à la merveille inouïe **d'une opération tout ensemble humaine et divine** »¹⁰⁷⁶. Le θεανδρικός – Dieu-homme, marque la conformité de la christologie dionysienne à la confession de foi de Chalcédoine, la définition de l'Incarnation de l'*Épître* IV ne pouvant pas être réfutée en tant que monophysite. Mais ce qui attire un regard particulier pour notre propos c'est l'association de l'adjectif théandrique avec l'énergie

¹⁰⁷⁶ Ép. IV, 1072C, p. 330.

(ἐνέργεια), qui signifie opération divine au sein de la hiérarchie. En effet, par l'Incarnation l'opération / ἐνέργεια du Christ devient divino-humaine, le Christ étant présent dans la Liturgie eucharistique à travers les Saints Dons. Comme nous l'avons déjà évoqué¹⁰⁷⁷, l'énergie dionysienne est hiérarchique, la hiérarchie représentant la dimension pratique ou le devenir pratique de l'union à Dieu, son but étant la déification. L'ἐνέργεια inscrit également la théologie dionysienne dans l'ἔργον, dans la mise en œuvre de la transcendance divine évoquée par le discours théologique, et s'exprime par des différentes activités ou opérations : théurgie (θεουργία), liturgie (λειτουργία), initiation rituelle (τελεσιουργία), service religieux / rituel (ιερουργία)¹⁰⁷⁸. Concrètement, l'ἐνέργεια hiérarchique se manifeste par : la purification / κάθαρσις, l'illumination / φωτισμός et le perfectionnement / τελείωσις. Ainsi, l'union à Dieu se réalise par la participation aux énergies ou aux opérations divines de la hiérarchie ecclésiastique (baptême, l'eucharistie et l'onction).

L'examen des différentes occurrences du mot φιλανθρωπία dans le *CD* et notamment dans les *Épîtres* III-IV nous a permis de formuler la christologie dionysienne et de tirer les conclusions suivantes. D'abord nous voyons qu'il articule la christologie à la « théologie négative », surtout dans les *Épîtres* qui mettent en évidence la négation par transcendance. Même si la christologie dionysienne paraît un appendice à sa théologie orientée vers la transcendance divine, elle en est le cœur, car la théologie de l'Incarnation articulée à la théologie négative offre l'unité et la cohérence du *Corpus*. Egalement, l'Incarnation est le fondement de tout symbole et de tout sacrement. Deuxièmement, selon les textes analysés, la christologie dionysienne s'approche de la l'orthodoxie chalcédonienne. Enfin, l'ἑξάϊφνης et la θεανδρικὰ ἐνέργεια (activité divino-humaine) accentue l'aspect mystique et liturgique de l'Incarnation dionysienne, l'objet « obscur » de l'union divine et le lieu « inconnu » où réside le Dieu de la *MT* étant rendus accessibles par la participation aux énergies divines au sein de la hiérarchie ecclésiastique. L'objet de l'union divine, c'est le Christ présent sur l'autel de l'église lors de la divine liturgie. L'union mystique entre Dieu et l'homme est le paradigme des sacrements chrétiens. Ainsi le mystère divin se réalise concrètement dans la mystagogie dionysienne de la *EH* qui sera analysée dans le chapitre suivant.

¹⁰⁷⁷ À voir « 4.3.3.4. Ἱεραρχία et ἐνέργεια », p. 249-253.

¹⁰⁷⁸ Ce vocabulaire est surtout employé dans *EH*.

7. *Mystagogie et apophase liturgique* *dans la Hiérarchie ecclésiastique*

Dans les conclusions du chapitre cinq, nous avons évoqué les trois degrés de l'apophase, le dernier soulignant l'union avec Dieu au-delà de l'intelligence, l'âme continuant la montée par les négations dans un contexte liturgique. Nous avons également souligné le fait que l'union à Dieu n'est pas le sujet central du court traité de la *Théologie mystique*, dans la mesure où celui-ci se présente comme une démarche rationnelle de l'union¹⁰⁷⁹ et non comme une réelle expérience du mystère divin. Cette thèse met en question la centralité de la *MT* dans le corpus et propose la *Hiérarchie ecclésiastique* comme le vrai traité mystique du corpus dionysien, l'homme ayant accès au mystère divin par l'Incarnation dans la liturgie eucharistique et à travers les sacrements. Par cette nouvelle compréhension de la structure du corpus on évite la fragmentation de l'œuvre dionysienne (*DN*, *MT* et les hiérarchies) et on exprime son unité et sa cohérence par la « théologie négative ».

En ce sens, si le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique* a une place centrale, les chapitres IV et V du traité de la *Théologie mystique* constituent l'épilogue méthodologique qui clarifie toute la démarche dionysienne, en soulignant le fait que les deux traités présentent le double mouvement simultané de descente symbolique hiérarchique du mystère divin et la montée anagogique apophatique de l'homme, au sein de la hiérarchie par ses symboles liturgiques (mystères / sacrements), vers Dieu - l'Un au-delà de toute connaissance.

¹⁰⁷⁹ Y. DE ANDIA affirme à ce sujet : « La théologie mystique, elle, est une approche du mystère par l'intellect ou l'esprit, car, pour les Pères, c'est la fine pointe de l'âme qui s'unit à Dieu. La théologie mystique ne fait que décrire cette montée de l'esprit vers Dieu », dans « Mystique et liturgie. Recentrement sur le mystère au siècle du Vatican II », *La Maison-Dieu*, 250, 2, 2007, p. 78.

La descente (πρόοδος) et l'ascension (ἐπιστροφή), le symbolisme et la contemplation, l'affirmation et la négation ne sont plus successifs, mais simultanés. L'Écriture et la Liturgie expriment la manifestation de Dieu qui descend à travers les symboles jusqu'au sensible, pour que l'homme puisse, à travers eux, monter du sensible à l'intelligible et retourner unifié au Mystère Suprême, connu à travers la doxologie priante liturgique. La liturgie unit les hiérarchies, unit les Écritures et les rites, la doxologie des nominations divines et « l'au-delà de toute affirmation et de toute négation » de l'amour extatique. Cependant, les symboles liturgiques qui réalisent la médiation du mystère divin nécessitent leur interprétation : tout mystère symbolique est perçu et reçu de manière adéquate dans une contemplation anagogique-apophatique.

Dans ce qui suit nous reprenons d'abord brièvement la définition du symbole dionysien sacramentaire, ensuite nous présentons la structure de la *EH* et enfin, nous examinerons les formes d'expression de la « théologie négative » dans la *EH*. Si pour les œuvres du Pseudo-Denys nous avons utilisé le plus souvent les traductions existantes de Maurice de Gandillac, René Roques et Ysabel de Andia, pour la *Hiérarchie ecclésiastique* nous nous sommes permis de modifier celle de Maurice de Gandillac pour proposer une traduction plus proche du texte. Ce ne sont cependant que des traductions de travail.

7.1. Symbole sacramentaire et mystique liturgique dans *EH*

Le symbole sacramentaire dionysien a été déjà traité dans la deuxième partie de la thèse¹⁰⁸⁰. Rappelons ici brièvement que le symbole, grâce à l'Incarnation, est le moyen par lequel on lie le créé avec l'incrédé, le visible avec l'Invisible, le « ici et maintenant » avec l'au-delà. Le symbole participe à la réalité divine qu'il symbolise. En partant de l'équivalence attestée entre le symbole liturgique (sacrement) et le mystère dans le langage symbolique dionysien, on a constaté que le symbole est un opérateur pratique : il initie plus qu'il ne signifie. C'est par le symbole sacramentaire (liturgique) qu'on articule et qu'on opère au sein de la liturgie la rencontre entre Dieu et l'homme.

¹⁰⁸⁰ Voir « 3.1.2. Symbole chez Pseudo-Denys l'Aréopagite », p. 162-185 et « 3.2.3. Le développement sacramentaire du symbole », p. 194-200.

Enfin, le symbole sacramentaire évoque une réalité et non pas une idée. Il s'agit de la réalité de l'union mystique de l'homme avec Dieu dans la liturgie, réalité « présentée », c'est-à-dire rendue présente par le symbole, qui propose une lecture herméneutique de l'Écriture et de la Liturgie. Cette réalité divine signifiée est l'objet de contemplation. C'est la θεωρία qui marque le passage du symbole au mystère en découvrant le mystère caché dans le symbole sacramentaire par la suppression (apophasis) de ce qui voile le mystère et par l'élévation anagogique de l'âme vers Dieu Transcendant : « Le symbolisme sacramentel exige lui aussi une exégèse spirituelle pour ne pas emprisonner l'intelligence dans la matérialité des gestes et des rites. Cela se fera à deux conditions : l'initiation spirituelle et l'intégration dans la hiérarchie »¹⁰⁸¹.

La *Hiérarchie ecclésiastique* offre une place centrale au symbole liturgique, c'est-à-dire au sacrement¹⁰⁸², le symbole apparaissant comme le lien entre la tradition scripturaire et la tradition initiatique :

Οὐσία γὰρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας ἐστὶ τὰ θεοπαράδοτα λόγια. Σεπτότατα δὲ λόγια ταῦτά φαμεν, ὅσα πρὸς τῶν ἐνθέων ἡμῶν ἱεροτελεστῶν ἐν ἀγιογράφοις ἡμῖν καὶ θεολογικαῖς δεδώρηται δέλτοις καὶ μὴν ὅσα πρὸς τῶν αὐτῶν ἱερῶν ἀνδρῶν ἀύλοτέρα μῆσει καὶ γείτονί πως ἤδη τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας ἐκ νοῦς εἰς νοῦν διὰ μέσου λόγου σωματικοῦ μὲν ἀύλοτέρου δὲ ὅμως, γραφῆς ἐκτὸς οἱ καθηγεμόνες ἡμῶν ἐμυθήθησαν, οὐδὲ ταῦτα τῶν ἐνθέων ἱεραρχῶν εἰς τὸ τῆς ἱερουργίας κοινὸν ἀπαρακαλύπτους νοήσεσιν ἀλλ' ἐν συμβόλοις ἱεροῖς παραδεδοκότων. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων, ὡς τὰ λόγια φησιν, ἡ γνῶσις¹⁰⁸³.

« L'essence de notre Hiérarchie consiste dans les **Écritures transmises par Dieu**. Nous appelons Écritures très saintes ce qui nous a été donné par nos initiateurs sacrés inspirés de Dieu dans nos Écritures saintes et dans nos tables théologiques, mais aussi ce à quoi, par ces mêmes hommes saints, dans des initiations plus immatérielles et analogues pour ainsi dire à la hiérarchie céleste, d'intellect à intellect dans une écriture corporelle/matérielle mais pourtant immatérielle, sans écriture, nos guides nous ont initié – les divins hiérarques n'ayant pas transmis ces choses par l'usage commun de l'hiérourgie (action divine) avec des idées claires, mais dans des **symboles sacrés**. Car tout le monde n'est pas sacré, et, comme les disent les Écritures, « la connaissance n'est pas en tous (1 Co. 8,7) »¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸¹ Y. DE ANDIA, « La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », dans *The Eucharistic in theology and philosophy: issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation (International conference, Benedictine Abbey of Tihany, Hungary, 25-29 October 2000)*, edited by I. PERCZEL, R. FORRAI and G. GREERBY, Leuven University Press, Leuven, 2005, p. 37-65, ici, p. 38.

¹⁰⁸² Y. de Andia souligne la portée sacramentaire du symbole dans EH : « Dans la EH, le terme symbole est relatif aux 'mystères', c'est-à-dire aux sacrements. Les 'symboles' (EH 404B) sont les rites ou les éléments matériels (l'eau, le pain, le vin ou l'huile). Ils expriment les 'mystères' sacrés : purification baptismales, nourriture eucharistique ou onction chrismale. Les 'symboles' sont en quelque sorte les réalités sensibles et visibles par lesquelles les réalités spirituelles, les 'mystères' se communiquent », *Ibidem*, p. 52.

¹⁰⁸³ EH, I, 4, 67,6 – 15, PTS 36.

¹⁰⁸⁴ EH, I, §4, 376 BC (traduction de M. de Gandillac modifiée).

La Hiérarchie est transmise par les Saintes Écritures. Mais à part la tradition scripturaire qui est son essence, la hiérarchie a une autre dimension similaire à la hiérarchie céleste (les anges), qui est essentiellement pratique. Il s'agit de la tradition symbolique, non-écrite, qui initie au mystère divin. Cette tradition accomplit le sens des Écritures : en incarnant pour ainsi dire la révélation biblique, elle appelle une pratique liturgique dont la signification est indicible. Cette dimension liturgique de la hiérarchie transmet le mystère divin sans le dire. Dans ce contexte, le symbole, qui ne communique rien mais qui transmet, occupe une place centrale.

Deux autres passages du *CD* marquent l'importance et la supériorité de la tradition « symbolique » qui initie. Le premier, extrait de *DN*, accentue l'opposition entre la connaissance de la révélation divine (l'Écriture) et son expérience. Dans le chapitre II de ce traité, le Pseudo-Denys donne l'exemple d'Hiérothée qui « pâtit » les choses divines :

Ταῦτα δὲ ἡμῖν τε ἐν ἄλλοις ἰκανῶς εἴρηται καὶ τῷ κλεινῷ καθηγεμόνι κατὰ τὰς Θεολογικὰς αὐτοῦ στοιχειώσεις ὕμνηται λίαν ὑπερφυῶς, ἅπερ ἐκεῖνος εἴτε πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων παρείληφεν εἴτε καὶ ἐκ τῆς ἐπιστημονικῆς τῶν λογίων ἐρεύνης συνεώρακεν ἐκ πολλῆς τῆς περὶ αὐτὰ γυμνασίας καὶ τριβῆς εἴτε **καὶ ἕκ τινος ἐμυήθη θειοτέρας ἐπιπνοίας οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα** κάκ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας, εἰ οὕτω χρή φάναι, **πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεῖς ἔνωσιν καὶ πίστιν**¹⁰⁸⁵.

« De ces choses [l'Incarnation] nous avons suffisamment parlé ailleurs et notre illustre maître [Hiérothée] les a célébrées dans ses *Eléments théologiques* d'une façon tout à fait prodigieuse, soit que ce personnage les ait reçues des saints théologiens, soit qu'il les ait considérées au terme de son investigation savante des Écritures, après y avoir consacré beaucoup de temps et d'exercice, **soit qu'il ait été initié par une inspiration plus divine, non seulement en connaissant mais en pâtissant les choses divines**, et, par suite de cette sympathie, si l'on peut ainsi parler, envers elles, **ayant été rendu parfait pour une mystérieuse union et foi en ces choses qu'on ne peut enseigner** »¹⁰⁸⁶.

Le mystère de l'Incarnation ne peut pas être connu mais il peut être vécu. L'initiation d'Hiérothée se réfère à la connaissance du mystère de l'Incarnation. L'opposition entre les deux verbes μαθεῖν - παθεῖν τὰ θεῖα (connaître - pâtir les choses divines) souligne la supériorité de l'expérience des choses divines par rapport à la connaissance de l'Écriture (sa réception et son interprétation). Le verbe παθεῖν est présenté ensuite comme l'expression d'une « sympathie divine », c'est-à-dire comme une union mystique apophatique (indicible). Il ne s'agit pas d'un énoncé sur la mystique, comme dans la *MT*, mais d'une réelle expérience

¹⁰⁸⁵ DN, II, 9, 133,12 – 134,4, *PTS* 33.

¹⁰⁸⁶ DN, II, §9, 684 B, *SC* 578, p. 395-397.

mystique¹⁰⁸⁷. C'est bien le sens des conclusions d'Ysabel de Andia dans son article « Pâtir les choses divines » chez le Pseudo-Denys :

« Ce pâtir, s'il est un « pâtir des choses divines », doit être purifié [...]. Cependant la Rédemption « rachète » les passions (DN 717A) et la contemplation des symboles bibliques ou liturgiques « guérit » et « élève » la partie sensible de l'âme (Ép. 9, 1108A). Il y a un double aspect cathartique et anagogique de la *théoria* qui, en purifiant les symboles et découvrant la simplicité de leur vérité, élève les intellects, les purifie et les unifie »¹⁰⁸⁸.

Le deuxième passage, emprunté à l'*Épître* 9, affirme clairement les deux formes de la théologie dionysienne, l'une philosophique – démonstrative, et l'autre symbolique – initiatique :

Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρή, τὸ διττὴν εἶναι τὴν τῶν θεολόγων παράδοσιν, τὴν μὲν ἀπόρρητον καὶ μυστικὴν, τὴν δὲ ἐμφανῆ καὶ γνωριμωτέραν, καὶ τὴν μὲν συμβολικὴν καὶ τελεστικὴν, τὴν δὲ φιλόσοφον καὶ ἀποδεικτικὴν καὶ συμπλέκται τῷ ῥητῷ τὸ ἄρρητον. Καὶ τὸ μὲν πείθει καὶ καταδεῖται τῶν λεγομένων τὴν ἀλήθειαν, τὸ δὲ δρᾷ καὶ ἐνιδρύει τῷ θεῷ ταῖς ἀδιδάκτοις μυσταγωγίαις. Καὶ μὴν οὐδὲ κατὰ τὰς τῶν ἁγιοτάτων μυστηρίων τελετὰς οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἢ τῆς νομικῆς παραδόσεως ἱερομύσται τῶν θεοπρεπῶν ἀπέσχοντο συμβόλων· ἀλλὰ καὶ τοὺς πανιερωτάτους ἀγγέλους δι' αἰνιγμάτων τὰ θεῖα μυστικῶς προάγοντας ὀρῶμεν καὶ αὐτὸν Ἰησοῦν ἐν παραβολαῖς θεολογοῦντα καὶ τὰ θεουργὰ μυστήρια παραδιδόντα διὰ τυπικῆς τραπεζώσεως¹⁰⁸⁹.

« Il faut comprendre que la tradition des théologiens est double : l'une est indicible et mystique (secrète), l'autre est perceptible (manifeste) et mieux connue, **l'une est symbolique et initiatique, l'autre philosophique et démonstrative (apodictique)**. Et l'indicible s'entrecroise avec le dicible. Et l'une convainc et lie la vérité à ce qui est dit, **l'autre opère et met en Dieu par des mystagogies qui ne s'enseignent pas**. Et c'est pourquoi, pour les initiations aux mystères les plus saints, nos initiateurs sacrés, ou ceux de la tradition de la Loi (Torah), **ne se sont pas abstenus de symboles convenant à Dieu**, mais nous voyons au contraire les anges très saints mettre mystiquement en avant les choses divines au moyen d'énigmes, et **Jésus Lui-Même parlant de Dieu dans des paraboles et transmettant les mystères théurgiques sous la figure (type) d'une Cène (liturgique)** »¹⁰⁹⁰.

La tradition symbolique se démarque en théologie¹⁰⁹¹ de toute autre forme de discours rationnel. Si le langage biblique concerne des vérités qu'on peut démontrer et exprimer, le langage symbolique ne transmet pas la vérité divine, mais y initie. De ce point

¹⁰⁸⁷ Il s'agit de l'expérience mystique d'Hiérothée, initié à une mystique liturgique. Les autres mystiques de Denys sont Moïse (MT I, 1000C), Paul (DN, IV, §13, 712A et Ép. 5, 1073A) et Carpos (Ép. 8, §6, 1097A). Pour une analyse détaillée de chaque texte, voir P. ROEM, *Biblical and Liturgical Symbols*, p. 133-142.

¹⁰⁸⁸ Y. DE ANDIA, « Pâtir les choses divines » dans *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006, p. 35. Voir Id., la note 69 dans *Les Noms divins*, SC 578, p. 395.

¹⁰⁸⁹ Ép. 9.1, 197,9 – 198,5, PTS 36.

¹⁰⁹⁰ Ép. 9, §1, 1105D – 1108A, p. 354 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹⁰⁹¹ θεολογία désigne l'Écriture.

de vue le symbole sacramentaire signifie moins qu'il initie. À ce sujet Ysabel de Andia affirme :

« À la différence des symboles scripturaires qui sont dissemblables, il y a une 'convenance' des symboles où s'expriment les mystères sacrés : ainsi la triple immersion baptismale 'conduit mystérieusement (*mustagogeï*) à imiter cette mort théarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus (EH 404B). Le rapport rite – accomplissement du rite au symbole – vérité du symbole n'est donc pas purement intellectuel, mais il suppose l'initiation hiérarchique à ce rite et l'imitation spirituelle de ce que signifie ce mystère, à savoir l'ensevelissement du Christ »¹⁰⁹².

Cet aspect mystagogique a un profond sens apophasique car le savoir n'est pas exprimé par un discours. Le symbole sacramentaire lie son sens à l'opération initiatique qu'il accomplit. C'est la signification même de l'exemple des paraboles et de l'exemple de la Sainte Liturgie. Ce dernier est un symbole typologique qui ne décrit pas le repas du Christ avec les apôtres avant la Passion : il transmet une opération divine indicible qui ne s'enseigne point. Ce qui ne peut pas être démontré est présenté à la fois sur le plan sensible par les symboles bibliques et liturgiques, mais également, de façon paradoxale, sur le plan intelligible, où l'apophasie amène l'âme à l'union avec le mystère divin.

De ces trois textes se dégage une idée importante : la tradition symbolique, supérieure à toute démarche rationnelle – démonstrative, a un sens liturgique. L'initiation à Dieu par le symbole, au-delà de tout discours sur Dieu, est une opération divino-humaine qui s'accomplit dans la liturgie. La permanente actualité de l'Incarnation (la réelle union entre Dieu et l'homme), point de départ de la mystique et également cadre de révélation divine, se réalise dans l'expérience sacramentelle. Autrement dit, la mystique dionysienne est liturgique.

Le concept de « mystique liturgique », son origine et son développement ont été analysés en détail par Ysabel de Andia¹⁰⁹³. C'est dans le mystère christologique¹⁰⁹⁴ que l'on trouve l'unité de la mystique et de la liturgie par la célébration des saints mystères (les Saints Dons) :

« Or ce qui est central, dans ces trois aspects de révélation du mystère, d'initiation aux saints mystères, c'est-à-dire à la liturgie, et d'expérience mystique, c'est le Christ. Et

¹⁰⁹² Y. DE ANDIA, « La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », p. 39.

¹⁰⁹³ Idem, « Mystique et liturgie. Recentrement sur le mystère au siècle de Vatican II », *La Maison-Dieu*, 250, 2007 / 2, p. 59-109.

¹⁰⁹⁴ Selon Saint Paul le mystère est le Christ Lui-Même (Ephésiens, 3, 2-12).

c'est par un retour au mystère du Christ, mystère du Verbe Incarné et mystère pascal, que la liturgie et la mystique vont revenir à leur source et faire leur unité »¹⁰⁹⁵.

Pourtant, Ysabel de Andia considère que la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys est un traité de théologie et non pas une mystique liturgique. Le premier moment de mystique dionysienne serait selon elle la montée par les négations, Dieu étant au-delà de tout langage, et le deuxième moment serait celui de l'extase de l'amour¹⁰⁹⁶. Ainsi, on pourrait déduire comme Ysabel de Andia que le Christ n'est pas au centre de la théologie mystique dionysienne.

Mais selon Alexandre Golitzin, le contexte de l'ascension du Moïse sur le Sinaï, présenté dans le premier chapitre de la *MT*, évoque un lien entre Moïse, l'Éxode (les chapitres 19 et 24) et « notre hiérarchie », la *Hiérarchie ecclésiastique*. Il ne s'agirait pas d'une mystique dionysienne individuelle¹⁰⁹⁷, mais d'une mystique liturgique, c'est-à-dire ayant une dimension communautaire :

« The texts of Exodus to which Dionysius alludes in the MT account of Moses and Sinai provide us with nothing less than a sketch of the ecclesiastical hierarchy. All participation in sacred knowing, and “unknowing,” every union with the divine that we may be given to experience here below, all is to be understood as realized within the context of our hierarchy. Recalling the passages from Exodus and their parallels, this in turn means specifically within the frame of the Church's worship. Sinai is a type of the Church within whose liturgy the mystical union here below is signified and accomplished »¹⁰⁹⁸.

De même, Louis Bouyer¹⁰⁹⁹ et Bernard McGinn considèrent que la mystique dionysienne est christologique et liturgique :

¹⁰⁹⁵ Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁹⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹⁰⁹⁷ Pour plusieurs détails, voir l'article d'A. GOLITZIN, « The Mysticism of Dionysius Areopagita : Platonist or Christian », *Mystics Quarterly*, 19, 1993 / 3, p. 98-114.

¹⁰⁹⁸ A. GOLITZIN, *Mystagogie*, p. 232. Dans la note 30 où il détaille l'aspect liturgique de l'ascension mystique de Moïse sur le Sinaï, Golitzin affirme : “The texts from Exodus, chapters 19 and 24, are themselves surely connected to and reflect the later worship of Israel at the temple in Jerusalem. The trumpets recall the shofar and the thick, dark cloud hiding the glory, the darkness within the holy of holies, the place of the kabod (cf., e.g., 1 Kgs 8). See M. Noth, *Exodus, a Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1962), 11–17, and R. Clement, *The Temple* (Philadelphia: Fortress, 1965), 17-27 and 100-122.

¹⁰⁹⁹ « Outre ce qui vient d'être rappelé de la décision avec laquelle Denys relie et assimile les ‘hiérarchies’, angélique et ecclésiastique, à la Trinité, il faut souligner, si occasionnellement qu'il le mentionne, que le Christ, par son incarnation, est la pierre angulaire de toute la mystique [...] », L. BOUYER, *Mysterion : du mystère à la mystique*, Paris, Œil, 1986, p. 280. Dans un autre passage, il souligne la dimension mystique de l'EH : « Au contraire des vulgarisations française modernes, qui partent du traité des *Noms divins* et passent de là à sa *Théologie mystique*, ce n'est évidemment pas un hasard si tous ses manuscrits grecs donnent d'abord la *Hiérarchie céleste* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, dont il est clair que les *Noms divins* ne constituent qu'un appendice théologico-philosophique, cependant que la *Théologie mystique* est le développement spirituel des deux premiers traités et, pourvu qu'on ne l'en sépare pas, la clef de toute l'œuvre. », *Ibidem*, p. 231.

« At the start we must emphasize once again the fundamentally ecclesial and liturgical nature of Dionysian mysticism. The *anagoge* or uplifting process that returns us to union with God is not a solitary journey of ‘the alone to the Alone’ in the manner of Plotinus, but a process that is accomplished through the interaction of three essential aspects of the life of the church : 1) the proper understanding of the ‘holy oracles’, 2) in and through the action of the sacred rituals, 3) performed (or received) according to one’s place in the ecclesiastical hierarchy »¹¹⁰⁰.

Emiliano Fiori, en analysant les origines de la mystagogie, souligne aussi le caractère sacramentel de la mystique dionysienne :

« De fait, pour Denys, ce que le Christ est, ce qu’Il accomplit en notre faveur et, plus important, la communion mystique avec Lui, ne sont manifestés qu’en forme sacramentelle, à savoir que ce n’est qu’en participant à la présence effective du Christ sur l’autel que nous sommes mis en communication mystique avec Lui. C’est donc dans la liturgie de la communauté rassemblée qu’on a expérience du Christ »¹¹⁰¹.

L’expérience mystique dionysienne est sacramentelle et se réalise dans l’Église, en l’occurrence au sein de la hiérarchie. Même si le Pseudo-Denys ne donne pas de détails sur la nature de l’union mystique à Dieu, il identifie l’union à Dieu avec la *θέωσις* – la déification dans *EH*. Par cette identification (union-déification) dans un contexte liturgique et en partageant les thèses de Golitzin, McGinn et Mainoldi, nous considérons que le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique* expose une mystique liturgique enracinée dans le Mystère, qui est le Christ. Cette idée sera analysée en détail tout au long de ce chapitre.

7.2. Présentation et structure de la *EH*

Le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique* est considéré le premier commentaire liturgique systématique de la littérature byzantine. Il ne s’agit pas d’une description extérieure des rites, mais d’une interprétation contemplative du Mystère (Christ présent dans les sacrements), d’une mystagogie. Ce commentaire mystagogique a un rôle intermédiaire entre les catéchèses mystagogiques (IV^e et V^e siècles) et le commentaire mystagogique

¹¹⁰⁰ B. MCGINN, *The Foundation of mysticism. I The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Ed. Crossroad, New York, 1995, p. 170. Plus loin, McGinn considère que *EH* est inséparable de *MT* : « So if Dionysius can be said include at least elements of a more existential dimension to the term ‘mystical’ (though always ascribed to his teachers and not to himself), this experience is liturgical and ecclesial in setting and context. The MT is inseparable from the EH”, cf. *Ibidem*, p. 172. La même idée est soutenue par P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols*, p. 140-142.

¹¹⁰¹ E. FIORI, « Mystique et Liturgie, entre Denys l’Aréopagite et *Le livre d’Hiérothée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale », dans A. DESREUMAUX (éd.), *Les Mystiques syriaques*, vol. 8, Geuthner, Paris, 2011, p. 27-42, ici, p. 39.

proprement dit de l'ère byzantine, en commençant avec Maxime le Confesseur¹¹⁰². Selon Bornert, la mystagogie dionysienne suit la tradition alexandrine et est caractérisée par trois aspects essentiels :

- elle est anagogique, car elle remonte du sensible vers la réalité divine supérieure ;
- elle est hiérarchique, car elle tient compte de la structure hiérarchique du monde ;
- elle est mystique, car elle conduit l'âme vers l'union avec Dieu (déification)¹¹⁰³.

Le traité est composé de sept chapitres. Le premier chapitre constitue l'introduction du traité, dans laquelle est exposée à nouveau la définition de la hiérarchie dont le principe est le Christ, ainsi que la fonction anagogique du symbole sacramentaire et le but de la hiérarchie, la déification. Les chapitres de II à VII présentent les sacrements : 1) le sacrement de l'illumination (le Baptême, chapitre II)¹¹⁰⁴ ; 2) la Synaxe eucharistique (III) ; 3) la consécration du Myron (IV) ; 4) les ordres sacerdotaux : évêque, prêtre, diacre (V) ; 5) la consécration monastique (VI) et 6) les rites funéraires (VII).

Mentionnons, sans entrer dans les détails¹¹⁰⁵, la structure similaire en trois parties des six sacrements exposés dans les chapitres II-VII : la première partie constitue une introduction théologique du sacrement ; la deuxième présente le rituel du sacrement – le *μυστήριον* ; enfin, la troisième partie, intitulée *Θεωρία*, est la partie la plus importante pour notre propos, car elle nous propose un commentaire mystagogique – anagogique – apophatique du sacrement. C'est la partie la plus développée.

Il faut noter que les sacrements présentés dans *EH* sont liés au sacrement des sacrements, la sainte synaxe, ou l'eucharistie. Autrement dit la liturgie eucharistique est le cœur de tout sacrement. En ce qui concerne la liturgie dionysienne, la présentation du rite

¹¹⁰² Cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'Etudes Byzantines, Paris, 1966, p. 65-82. Voir aussi I. ICA jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului : integrala comentariilor liturgice bizantine (De Denys l'Aréopagite à Syméon de Thessalonique : l'intégrale des commentaires liturgiques byzantins)*, Deisis, Sibiu, 2012, p. 133-159.

¹¹⁰³ *Ibidem*, p. 72.

¹¹⁰⁴ Pour la présentation détaillée du sacrement, voir R. ROQUES, « Le sens du Baptême selon le pseudo-Denys », dans *Structures théologiques*, p. 180-196. Pour le rite proprement-dit, voir E. MAINOLDI, « La liturgie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan ? », dans *Semaines d'Études Liturgiques*, vol. 61, André Lossky (éd.), p. 103-104.

¹¹⁰⁵ Ce travail a été accompli par la monographie de R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 170-264, Id., *Pseudo-Dionysius : A Commentary on the Texts and an Introduction to their influence*, Oxford University Press, 1993, p. 91-130 et A. GOLITZIN, *Mystagogy : A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, p. 252-294. Pour une présentation détaillée de chaque sacrement, voir Y. DE ANDIA, « Mystères et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », *Orientalia Christiana Periodica*, n° 63 / 1997, fascicule 2, p. 273-332.

(μυστήριον) invite à penser qu'il s'agit d'une liturgie syriaque¹¹⁰⁶ mais son interprétation anagogique (Θεωρία) ne correspond pas à sa description. Ces divergences entre un rite d'origine syriaque et un commentaire mystagogique gréco-byzantin ont été étudiées par Ernesto Mainoldi¹¹⁰⁷ : la thèse que la liturgie dionysienne s'inspirerait des plusieurs sources textuelles (syriaque et grecque) et la préférence pour un rituel de tradition liturgique syriaque justifierait le cadre pseudépigraphique du *Corpus* dionysien.

7.2.1. Hiérarchie céleste et Hiérarchie ecclésiastique

Tandis que la *CH* présente les symboles bibliques par lesquels sont représentées les trois triades des anges, la *EH* explique le sens du symbole liturgique (sacramentaire). Si les triades angéliques ont un rapport direct avec la divinité, « notre hiérarchie »¹¹⁰⁸ y accède par l'intermédiaire du symbole liturgique. L'univers hiérarchique dionysien étant exclusivement celui du sacré, il existe une continuité entre les deux hiérarchies (céleste et ecclésiastique). C'est en effet par les anges que l'homme reçoit la révélation divinatrice, au sens où la hiérarchie céleste a un rôle paradigmatique pour la hiérarchie ecclésiastique. Le retour à Dieu se réalise par les intermédiaires, les hiérarchies (à travers les symboles sensibles) car la lumière s'est manifestée à partir du Père, par le Fils et par les anges jusqu'à « notre hiérarchie »¹¹⁰⁹. Et comme le prologue de la *CH* l'a mentionné, le retour à Dieu se réalise pour la hiérarchie ecclésiastique, y compris pour l'univers hiérarchique dionysien, par la Liturgie eucharistique :

« Ainsi – lorsque, en vue de cette **déification proportionnée à nos aptitudes** (ἀναλόγου θεώσεως), le Principe initiateur, dans son amour pour les hommes, tout à la fois nous a révélé les hiérarchies célestes et a institué notre propre hiérarchie, pour

¹¹⁰⁶ R. TAFT, *A history of the liturgy of St. John Chrysostom. II. The Great entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Pontificum Institutum Studiorum, Orientalium, (OCA 200), Roma, 1975, p. 48.

¹¹⁰⁷ E. MAINOLDI analyse en détail les sacrements d'initiation à la vie chrétienne (Baptême, Communion et L'Onction) et considère que les traces syriaques du rite dionysien ne se retrouvent pas dans leurs commentaires, le Pseudo-Denys ayant plutôt l'expérience directe d'un culte plus récent, c'est-à-dire le culte de la tradition constantinopolitaine, cf. « La liturgie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan ? », dans *Semaines d'Études Liturgiques*, vol. 61, André Lossky (éd.), p. 102-106. Voir aussi : Id., *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiaco*, Città Nuova, Roma, 2018, p. 296-311.

¹¹⁰⁸ L'appellation « hiérarchie ecclésiastique » apparaît une seule fois dans le titre du premier chapitre de l'*EH*. La hiérarchie humaine est désignée par l'expression – « notre hiérarchie ».

¹¹⁰⁹ *CH*, 1, § 1, 120, *SC* 58 bis, p. 70.

qu'elle participât au même sacerdoce qu'elles par son assimilation, selon les moyens humains, à leur saint ministère déiforme »¹¹¹⁰.

La continuité et la communion entre les deux hiérarchies sont rendues possibles par l'ἀναλογία. D'abord l'*EH* est l'image de la *CH*. Contrairement à René Roques qui considère qu'il n'y pas une symétrie absolue entre les deux hiérarchies¹¹¹¹, nous dirons que les rapports et les ordres qui composent *CH* sont reproduits dans *EH*. Ainsi, aux trois triades angéliques correspond un autre type de triade : 1) la triade des initiations, 2) la triade des initiateurs et 3) la triade des initiés. La triade des initiations est la triade des sacrements : le Baptême purificateur, l'Eucharistie illuminatrice et unitive, et l'Onction qui perfectionne. La triade des initiateurs se compose de l'évêque qui consacre et parfait, des presbytres illuminateurs et des diacres purificateurs¹¹¹². La triade des initiés comprend : les moines parfaits¹¹¹³, les fidèles illuminés, voyant les Mystères (les Dons eucharistiques) et en communiant à eux – aux dons eucharistiques – et enfin les ordres pas encore totalement purifiés¹¹¹⁴ : les pénitents, les possédés et les catéchumènes exclus de la Liturgie des Mystères.

Deuxièmement, la symétrie et la communion entre les deux hiérarchies sont exprimées par l'exégèse des symboles anagogiques (bibliques et sacramentaires) et aussi par les deux prologues christologiques (celui de la *CH* et de la *EH*), par la définition de la « hiérarchie », ce néologisme dionysien, et par la doxologie liturgique.

¹¹¹⁰ CH, I, §3, 136D, p. 73.

¹¹¹¹ Selon Roques dans *EH* il existe seulement deux triades : celle des initiateurs et celle des initiés. La première correspond aux ordres sacerdotaux ; la seconde, à ceux des fidèles, cf. *L'Univers dionysien*, p. 176.

¹¹¹² L'évêque (ιεράρχης) est le premier parmi les ordres sacerdotaux qui voient Dieu. Il est le premier détenteur de la science divine qu'il la transmet aux rangs subordonnés. En ce qui concerne son activité il unifie et parfait. Le prêtre (ιερεύς), le deuxième ordre sacerdotal, a pour fonction d'illuminer. Le sacerdoce du prêtre est une participation au sacerdoce de l'évêque. Les diacres (λειτουργοί) constituent le troisième ordre sacerdotal. Ils ont un rôle essentiellement purificateur, propédeutique. En raison de leur fonction, les diacres sont aux services de l'évêque et des prêtres : pendant la célébration du sacrement eucharistique, ils lisent les Écritures (425BC) ; ils assistent les prêtres et l'évêque dans la liturgie, dans la cérémonie du Baptême (369C), dans la cérémonie de l'Eucharistie (425D) et ils exercent des fonctions d'exorcistes.

¹¹¹³ Pour une présentation détaillée, voir R. ROQUES, « Eléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite », dans *Structures théologiques*, p. 198-225.

¹¹¹⁴ La principale caractéristique des ordres purifiés est leur exclusion de la Liturgie et des sacrements. Les pénitents ont péché après leur baptême en cédant aux plaisirs essayent de retrouver la pureté des fils de Dieu (532A). Les possédés (les énergiotes), ont déjà reçu le baptême et participé aux sacrements (433BC) mais ils sont exclus des sacrements car ils ont péché en adoptant les mœurs des démons. Les catéchumènes se préparent à recevoir le Baptême (432D). N'étant pas initiés aux mystères hiérarchiques, ils ne peuvent pas y participer. Leur initiation consiste dans l'étude de l'Écriture.

7.2.2. Prologue christologique de la EH : hiérarchie – économie - divinisation

Tout comme le prologue de la *CH*, celui de la *EH* est christologique. Le Christ est le principe de la hiérarchie, il est le Hiérarque, la tête de l'Église. Le Pseudo-Denys établit un rapport entre la hiérarchie et le hiérarque : il s'agit d'un rapport réciproque d'organisation et même de constitution. La hiérarchie est le principe du sacré, le cadre général par lequel et grâce auquel le sacré s'organise. Mais le sacré comprend les sacrements ou les « saintes réalités » et les hiérarques. D'ailleurs, le scholiaste du *CD* sans avoir expliqué le mot « hiérarchie » renvoie directement au hiérarque qui désigne l'évêque, le conducteur et le responsable des offices saintes, sans qu'il soit pour autant la source du sacré¹¹¹⁵. Toutes les choses sacrées qui constituent la hiérarchie sont accomplies, célébrées, par le hiérarque. De ce point de vue la hiérarchie est définie encore une fois dans *EH* par trois termes-clés : ordre, science ou savoir et énergie ou opération divine :

Ὅτι μὲν ἢ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία, παίδων ἱερῶν ἱερώτατε, τῆς ἐνθέου καὶ θείας ἐστὶ καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως, ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμᾶς ἀποδείξει λογίων χρῆ τῶν τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετήν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοις [...].

Οὕτω γάρ, ὡς ἡ θεολογία τοῖς θιασώταις ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος, ἡ πάσης ἱεραρχίας ἀγιαστικῆς τε καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις, ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύνάμιν φῶς¹¹¹⁶.

« Que notre hiérarchie, ô le plus sacré de nos sacrés disciples, est une science/connaissance, une opération / énergie et une perfection, qui conduisent à Dieu, divine et théurgique, c'est ce qu'il nous faut montrer, selon ces très saintes Écritures hypercosmiques, à ceux que mystères et traditions hiérarchiques ont initiés par des saintes consécrationes [...].

C'est ainsi, - la théologie nous l'enseigne, à nous qui sommes ses disciples (ceux qui suivent Dieu), - que Jésus lui-même, l'Intellect le plus théarchique et hypercosmique qui est le Principe, l'Essence et la Puissance la plus théarchique de toute hiérarchie, de toute sanctification et de toute opération divine/ théurgie, illumine de façon tout ensemble plus claire et plus intellectuelle les êtres bienheureux qui nous dépassent, et qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière »¹¹¹⁷.

La deuxième partie du passage conduit au Christ, source de toute hiérarchie et de toute connaissance et puissance. L'adjectif θεαρχικός est employé deux fois, en association avec l'intellect et la puissance du Christ. Le sens christologique de la « théarchie » et de la

¹¹¹⁵ Saint DENYS l'ARÉOPAGITE, *Opere complete (Œuvres complètes)*, traduction, introduction et notes de D. STANILOAE, Paideia, Bucarest, p. 41.

¹¹¹⁶ EH, I, 1, 63,3 – 64,4, PTS 36.

¹¹¹⁷ EH, I, §1, 369D-372B, p. 245-6 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

hiérarchie est cette fois-ci clairement énoncé. Pour le dire plus précisément, l'adjectif θεαρχικός a un sens christologique. René Roques résume très bien la centralité de la christologie dionysienne dans EH par ces paroles :

« L'incarnation insère donc le Verbe dans notre hiérarchie humaine dont il devient le chef. Pour nous sauver, il se fait le messager du Père et nous dit ce qu'il a appris de Lui [...]. Jésus est l'illuminateur par excellence de la hiérarchie ecclésiastique (428C et 557A). Il en est aussi le sanctificateur (484D). Par sa vie toute divine et par sa mort sur la croix, il nous a rachetés, unifiés et divinisés. Les sacrements qu'il nous a laissés sont les symboles efficaces de notre union à Lui par la sainteté, par l'unité intérieure et par la science des choses saintes. Leur assimilation au Christ rend l'évêque capable d'accomplir les mystères divins (444A), et les chrétiens, de devenir membres du Christ (553B). Ainsi, les hiérarchies ne trouvent pas seulement en Jésus leur cause, leur principe et leur substance ; en lui elles trouvent aussi leur achèvement »¹¹¹⁸.

La Théarchie désigne également Dieu selon son principe¹¹¹⁹, car théarchie signifie « le Principe de Dieu », mais aussi le mystère trinitaire¹¹²⁰. Si la Théarchie représente Dieu selon son essence et la hiérarchie la manifestation de la Théarchie, c'est-à-dire son œuvre / opération dans le monde, on pourrait alors dire que cette articulation entre la Théarchie et la Hiérarchie se réalise par les symboles sacramentaires. De même, cette articulation est un élément clé du corpus dionysien, car elle apparaît comme un lien entre la théologie et l'économie dionysiennes, entre Dieu en Soi-Même et Dieu Manifesté-Révéle dans le monde. C'est dans sa théologie sacramentaire que le Pseudo-Denys pense la déification de l'homme selon son dispositif hiérarchique et économique (οικονομία). L'économie divine désigne l'intervention divine ou la présence mystique de Dieu dans le monde par l'Incarnation. L'adverbe οικονομικῶς¹¹²¹ est utilisé une seule fois dans EH lorsque le Pseudo-Denys décrit l'usage du myron pour la sanctification de l'autel : « C'est en effet Jésus très-saint qui se sanctifie Lui-Même pour nous et qui accomplit entièrement toute notre sainte consécration – les choses réalisées par Lui selon l'économie (οικονομικῶς) venant jusqu'à nous comme à des fils de Dieu opérant le bien¹¹²² ». L'économie indique l'œuvre du Jésus-Christ dans l'eucharistie, dont la consécration rend possible la sanctification des hommes. L'économie divine évoque ici l'Incarnation en vue du salut de l'homme (déification). Mais le but du Pseudo-Denys est de lier la sanctification dans le Christ et la consécration liturgique. Le

¹¹¹⁸ R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 322.

¹¹¹⁹ Cf. LAMPE, *Patristic Greek Lexicon*, col. 616.

¹¹²⁰ Voir notamment le chapitre II des *Noms divins*.

¹¹²¹ EH, IV, iii. 12, 103, 9 – 12, PTS 36 : Ἀγιάζει γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν ἑαυτὸν ὁ παναγιώτατος Ἰησοῦς καὶ πάσης ἡμᾶς ἀγιαστείας ἀποπληροῖ τῶν ἐπ' αὐτῷ τελουμένων οἰκονομικῶς εἰς ἡμᾶς ὡς θεογεννήτους λοιπὸν ἀγαθουργικῶς διαβαίνοντων.

¹¹²² EH, IV, 3, §12, p. 292 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

Christ est présent efficacement dans la liturgie eucharistique, Il est Celui qui accomplit la liturgie. C'est dans l'opération / énergie hiérarchique que se réalise la déification. Ainsi la hiérarchie apparaît comme une économie à la fois du savoir et du salut.

Un autre mot important est *θεουργία* – *θεουργικός*. Dans son sens littéraire, *θεουργία* est une œuvre ou une opération divine, étant ainsi très proche du sens du mot *ἐνέργεια*, le troisième terme qui définit le néologisme dionysien « hiérarchie ». Le mot *θεουργία* est utilisé 25 fois dans le *CD*, dont 18 dans *EH* et *θεουργικός* 16 fois¹¹²³. À l'origine, *θεουργία*, néologisme du deuxième siècle, provenant du milieu chaldéen, renvoie à la magie et à la religion grecque. Le terme se retrouve dans les textes néoplatoniciens tardifs, en particulier chez Jamblique et Proclus¹¹²⁴. Dans son usage dionysien, *θεουργία* désigne, selon Andrew Louth, l'Incarnation du Christ ou autrement dit l'action divine manifestée dans l'Incarnation¹¹²⁵, qui ouvre la possibilité de l'action divine dans la Liturgie et dans les sacrements.

Si on essaie de rapprocher la *θεολογία* de la *θεουργία*, les deux mots étant évoqués dans le texte cité plus haut (*EH*, I, §1, 369D-372B), on découvre un autre sens de la hiérarchie et implicitement de la théurgie dionysienne. Si le Christ est le principe de toute hiérarchie et de toute opération divine selon les Écritures (*θεολογία*), alors il est à la fois le

¹¹²³ VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, p. 77.

¹¹²⁴ Pour plus de détails concernant l'histoire et le sens du mot, voir P. ROREM, « Iamblichus and the Anagogical Method in Ps-Dionysian Liturgical Theology », dans *Studia Patristica* XVII (1982), 453-60, et *Biblical and Liturgical Symbols within the Ps-Dionysian Synthesis*, Toronto, 1984, p. 99-116; A. LOUTH, « Pagan theurgy and Christian sacramentalism in Denys the Areopagite », *The Journal of Theological Studies*, t. 37, n° 2 / 1986, p. 432-438.

¹¹²⁵ « And it is very striking that, in more than a third of its occurrences (nine times out of twenty-five), theourgia refers to the divine activity of the Incarnate Christ (e.g. CH 181B). Although the word theourgia never refers to religious ritual, it frequently occurs in the context of descriptions of such ritual, and if we ask what the connection between theourgia and ritual is, the most obvious answer seems to be that in the performance of religious ritual the theourgiai, the divine acts, are praised or celebrated (*hymnein*) – something we are told six times. If we put all this together the following rather startling conclusion seems to emerge - startling at least to those who hold the common view that Denys' Christianity has been swamped by his enthusiasm for Neoplatonism: that the liturgy is a celebration of the acts of God, especially and centrally the divine activity manifest in the Incarnation of Jesus. Far from the focus of Denys' concern lying in the hierarchies which 'perform', as it were, in the liturgy, the Incarnation being hardly more than the occasion for the establishment of the ecclesiastical hierarchy (or 'our' hierarchy, as Denys calls it), the liturgy itself is seen as a celebration of acts of God manifest pre-eminently in the Incarnation. Denys seems much more Christocentric than has often been allowed », cf. A. LOUTH, « Pagan theurgy and Christian sacramentalism in Denys the Areopagite », *The Journal of Theological Studies*, t. 37, n° 2 / 1986, p. 434. En commentant *EH*, 3, 425D (la communion eucharistique) A. LOUTH conclut: « If we ask what the divine acts are that are celebrated in the liturgy, given that these focus on the Incarnation, it is difficult to avoid the conclusion that Denys is referring to the acts of God in creation and redemption culminating in the Incarnation celebrated in all the ancient Eucharistic prayers. In other words, *theourgiai* refer to the historical divine acts recalled in liturgical celebration », *art. cit.*, p. 435.

Verbe Incarné (Jean 1) et le grand Hiérarque qui préside la liturgie dans laquelle s'opère toute opération divine (cf. Hb. 9 sur le Christ grand-prêtre). On révèle ici, dans le Christ, un lien intrinsèque entre la théologie, la hiérarchie et la théurgie - liturgie. La théarchie transcendante de l'Écriture se manifeste par l'opération divine, par le Christ-Hiérarque en communion avec l'homme (l'Église), au sein de la hiérarchie.

Un deuxième passage du prologue souligne la visée sotériologique de la hiérarchie : la hiérarchie (céleste et ecclésiastique) existe pour aider les hommes à arriver à la déification :

Ἄλλ' αἱ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις, ὧν ἤδη μνήμην ἱερὰν ἐποιησάμην, ἀσώματοί τε εἰσι καὶ νοητὴ καὶ ὑπερκόσμιός ἐστιν ἡ καθ' ἡμᾶς δὲ ὁρῶμεν ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς τῇ τῶν αἰσθητῶν συμβόλων ποικιλία πληθυνομένην, ὑφ' ὧν ἱεραρχικῶς ἐπὶ τὴν ἐνοειδῆ θέωσιν ἐν συμμετρίᾳ τῇ καθ' ἡμᾶς ἀναγόμεθα¹¹²⁶.

« Mais, comme nous l'avons déjà saintement rappelé, les essences/ les êtres et les ordres qui nous dépassent sont incorporels, leur hiérarchie appartient à l'ordre intelligible et hypercosmique ; quant à notre hiérarchie nous la voyons multipliée par analogie avec nous-mêmes par la variété des **symboles sensibles par lesquels nous sommes élevés de manière hiérarchique à notre mesure vers la déification (divinisation) unifiante** »¹¹²⁷.

La hiérarchie est le « point d'origine » de la sanctification. Ce qui nous apparaît dans les symboles sacramentaires, c'est l'origine du processus de la sanctification. La déification est mise en œuvre par la montée apophasique par l'intermédiaire des symboles. Sur ce point, Ysabel de Andya affirme :

« La divinisation est une participation à la vie divine et la transmission de cette vie divine se fait par des rites à la fois hiérarchiques et symboliques, dont les symboles sont à la fois naturels (le feu, l'eau) et christologiques car c'est l'incarnation du Christ, son baptême et l'institution eucharistique qui donne aux éléments une puissance déifiante. Cependant le sens symbolique ne peut être compris que par l'analogie de l'intellect qui s'élève des représentations sensibles aux réalités représentées. Car dans le symbolisme sacramentel il ne s'agit pas d'idée, mais de réalité. Ce qui est signifié par le symbole c'est l'opération divinisante et la participation à la vie divine transmise »¹¹²⁸.

La dernière partie du prologue résume les trois aspects centraux de « notre hiérarchie » :

Ἔστι μὲν ἱεραρχία πᾶσα κατὰ τὸ σεπτὸν τῆς ἡμῶν ἱερᾶς παραδόσεως ὁ πᾶς τῶν ὑποκειμένων ἱερῶν λόγος, ἡ καθολικωτάτη τῶν τῆσδε τυχόν ἱεραρχίας ἢ τῆσδε ἱερῶν συγκεφαλαίωσις. Ἡ καθ' ἡμᾶς οὖν ἱεραρχία λέγεται καὶ ἔστιν ἡ περιεκτικὴ τῶν καθ' αὐτὴν ἀπάντων ἱερῶν πραγματεία, καθ' ἣν ὁ θεῖος ἱεράρχης τελούμενος ἀπάντων ἔξει τῶν καθ' αὐτὸν ἱερωτάτων τὴν μέθεξιν ὡς ἱεραρχίας ἐπάνυμος. Ὡς γὰρ ἱεραρχίαν ὁ

¹¹²⁶ EH, I, 2, 65, 9 – 13, PTS 36.

¹¹²⁷ EH, I, §2, 373A, p. 247 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹²⁸ Y. DE ANDYA, « Mystères et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », *Orientalia Christiana Periodica*, n° 63 / 1997, fascicule 2, p. 273-332, ici p. 332. Pour une présentation détaillée, voir J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs : contribution historique à la doctrine de la grâce*, Lecoffre, Paris, 1938, p. 298-311.

φήσας ἀπάντων ὁμοῦ συλλήβδην ἔφη τῶν ἱερῶν τὴν διακόσμησιν, οὕτως ἱεράρχην ὁ λέγων δηλοῖ τὸν ἔνθεόν τε καὶ θεῖον ἄνδρα τὸν πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμονα γνώσεως, ἐν ᾧ καὶ καθαρῶς ἢ κατ' αὐτὸν ἱεραρχία πᾶσα τελεῖται καὶ γινώσκεται. Ταύτης ἀρχὴ τῆς ἱεραρχίας ἢ πηγὴ τῆς ζωῆς ἢ οὐσία τῆς ἀγαθότητος ἢ μία τῶν ὄντων αἰτία, τριάς, ἐξ ἧς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι τοῖς οὐσι δι' ἀγαθότητα. Ταύτη δὲ τῇ πάντων ἐπέκεινα θεαρχικωτάτη μακαριότητι τῇ τρισσῇ τῇ μονάδι τῇ ὄντως οὐση **κατὰ τὸ ἡμῖν μὲν ἀνέφικτον αὐτῇ δὲ ἐπιστητὸν** θέλημα μὲν ἐστὶν ἡ λογικὴ σωτηρία τῶν καθ' ἡμᾶς τε καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν· ἢ δὲ οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων· **ἢ δὲ θεώσις ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις**. Ἀπάσῃ δὲ τοῦτο κοινὸν ἱεραρχία τὸ πέρας· ἢ πρὸς θεὸν τε καὶ τὰ θεῖα προσεχῆς ἀγάπησις ἐνθέως τε καὶ ἐνιαίως ἱερουργουμένη, καὶ πρό γε τούτου τῶν ἐναντίων ἢ παντελῆς καὶ ἀνεπίστροφος ἀποφοίτησις, ἢ γνῶσις τῶν ὄντων ἢ ὄντα ἐστίν, ἢ τῆς ἱερᾶς ἀληθείας ὄρασις τε καὶ ἐπιστήμη, ἢ τῆς ἐνοειδοῦς τελειώσεως ἔνθεος μέθεξις, αὐτοῦ τοῦ ἐνὸς ὡς ἐφικτὸν ἢ τῆς ἐποψίας **ἐστίασις** τρέφουσα νοητῶς καὶ θεοῦσα πάντα τὸν εἰς αὐτὴν ἀνατεινόμενον¹¹²⁹.

« Selon notre vénérable tradition, toute hiérarchie est tout discours sur les saintes réalités existantes, la récapitulation totalement universelle des choses saintes, justement, qui s'y rapportent. Notre hiérarchie, donc, on l'a dit et elle est le domaine qui englobe toutes les choses saintes qui s'y rapportent, qui fait que le divin hiérarque initié, aura part, comme l'exprime son nom de "hiérarque", à toutes les choses parfaitement saintes se rapportant à lui. En effet, de même que celui qui a dit en un mot toutes choses en même temps nommait hiérarchie la belle ordonnance des saintes réalités, de même en parlant d'hiérarque, on montre l'homme habité / inspiré par Dieu et divin qui a la science de toute la sainte connaissance, en qui de manière pure aussi la hiérarchie toute entière liée à lui est achevée et connue. Le principe de cette hiérarchie, la source de la vie, l'essence de la bonté, l'unique cause des êtres, c'est la Trinité, de qui <viennent> pour les réalités existantes l'être et l'être-bien grâce à sa bonté. Cette béatitude pleinement théarchique au-delà de toutes choses qui est réellement la Monade triple, se réalise, autant que cela nous est possible et que nous pouvons en avoir connaissance, selon notre volonté **qui ne peut y atteindre** le salut rationnel (par le logos) des essences comme nous et <de celles> qui nous transcendent ; et celle-ci ne peut advenir autrement si ceux qui sont sauvés ne sont pas divinisés ; **et la divinisation est la ressemblance et l'union à Dieu autant que possible**. Et voici le terme commune à toute hiérarchie : l'amour continu envers Dieu et les réalités divines, célébré de manière divine et unifiante, et avant cela la séparation radicale et sans retour de toutes les réalités adverses/opposées, la connaissance des êtres <et> de la manière dont ils sont, la vision et la science /connaissance de la vérité sainte, la participation divine à l'accomplissement conforme à l'Un, et autant que possible, **le festin** de la pleine vision de l'Un lui-même, <festin> qui nourrit intelligiblement et divinise tout homme qui est tendu vers elle (vision de l'Un) »¹¹³⁰.

Dieu-Trinité ou la « Monade Triple » est présenté ici comme la source de la hiérarchie dionysienne. Le retour à Dieu dans la théologie dionysienne est la déification (θεώσις). Le commencement de la déification se réalise dans la hiérarchie¹¹³¹, par le

¹¹²⁹ EH, I. 3, 65, 22 – 66, PTS 36.

¹¹³⁰ EH, I, §3, 373C-376B, p. 248-9 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹³¹ Le rôle central de la *hiérarchie* dans la pensée dionysienne a été également souligné par G. Cassas pour démontrer un point essentiel qui le démarque de la philosophie néo-platonicienne : « Le concept stratégique de hiérarchie répond précisément au problème de l'articulation non causale, non métaphysique, de la pensée humaine au Dieu impensable – de leur union. Il permet d'articuler l'ordre sacré et l'ordre divin en coordonnant

Hiérarque, c'est-à-dire le Christ, car c'est par l'Incarnation que Dieu exprime son amour et sa Bonté pour le monde¹¹³². Par le Christ, Dieu communique le surcroît de son amour et accomplit le salut du monde et en réponse à l'amour divin, l'homme monte vers la ressemblance à Dieu (l'union). Le festin (ἑστιάσις), le dîner public, qui renvoie à la liturgie eucharistique, est le contexte concret où se réalise l'union à Dieu, la déification. La divine eucharistie est également mentionnée dans le prologue de la *CH*¹¹³³ et dans l'*Épître* 9¹¹³⁴. Les points essentiels de « notre hiérarchie » sont les suivants : son origine divine (littéralement *hiérarchie* signifie source du sacré), sa constitution économique (du salut) et son contexte liturgique. « Notre hiérarchie » est un dispositif opératoire mystique. C'est dans la hiérarchie, et y compris la liturgie, que l'homme devient semblable à Dieu.

EH est le traité qui articule toute la théologie dionysienne et marque l'unité du corpus. Dans le passage cité plus haut (*EH*, I, §3, 373C-376B), le Pseudo-Denys affirme que le principe de la hiérarchie, le principe de la sanctification, est la Trinité théarchique. On revient sur l'articulation Théarchie – hiérarchie. La Théarchie désigne Dieu selon son principe (essence) ou le mystère trinitaire¹¹³⁵, ineffable et inconnaissable. Pour cette raison le traité de la *Théologie mystique* commence avec l'invocation de la Trinité. Le développement de cette prière est la liturgie dionysienne de l'*EH*. Ce qui est donné de la Théarchie comme divin / sacré, c'est la Hiérarchie. Le premier terme clé désigne Dieu selon son essence, le deuxième, c'est Dieu qui agit dans la création grâce à l'Incarnation – le Christ *le plus*

leurs opérations respectives selon la logique de vicariance qui lui est propre. Le Pseudo-Denys confie ce problème aux hiérarchies et aux ministères angéliques et humains sous la forme d'une tâche d'administration et de gestion [...]. La distinction entre théologie et économie (*oikonomia*) – qui sépare Dieu dans sa substance et Dieu dans son administration de la création de la création – semble travailler la distinction dionysienne entre la Théarchie et la Hiérarchie, qui n'en apparaît que comme un certain déplacement. Le Pseudo-Denys répond en effet aux apories de l'être et de l'au-delà de l'être par les voies de l'économie et de l'administration sacrées, et toute sa pensée est vouée à réaliser dans la théorie de la hiérarchie – dans l'ecclésiologie et dans l'angéologie – une articulation théologico-économique du divin et du sacré, du mystère et du pouvoir », cf. G. CASAS « Le néoplatonisme sans platonisme du Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Les chrétiens et l'hellénisme : identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, textes édités par Arnaud Perrot, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2012, p. 198-216, ici, p. 216.

¹¹³² “The whole of the CD is an entry that is always directed toward, and always the experience of, the meeting of sensible and intelligible, created and uncreated, realized once for all in the incarnation, typified and made actual at the altar of the Church”, GOLITZIN, *Mystagogy*, p. 238.

¹¹³³ Cf. *CH*, I, §3, 136D, *SC* 58 bis, p. 73 (ἡ θειοτάτης εὐχαριστία).

¹¹³⁴ *Ép.* 9, §1, 1108A, p. 354 (τραπέζωσις).

¹¹³⁵ Le chapitre II des *Noms divins* est consacré au mystère de la Trinité. Le traité *MT* commence avec une prière adressée à la Trinité : « Trinité suessentielle, plus que divine et plus que bonne, toi qui veilles sur la divine sagesse des chrétiens, dirige-nous vers la plus haute cime plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Écritures mystiques, là où les mystères simples, absolus et immuables de la théologie ont été ensevelis dans la ténèbre plus que lumineuse du silence initiateur du secret », *MT*, I, §1, *SC* 579, p. 293.

théarchique. Le rapport Théarchie – hiérarchie est développé parallèlement au rapport Théologie – économie (Christ, le théurge par excellence – le Hiérarque) car la théologie renvoie à Dieu dans son essence et l'économie indique la présence mystique (sacramentelle) de Dieu grâce à l'œuvre du salut et de sanctification de l'homme par l'Incarnation. La connaissance par l'inconnaissance qui vise la transcendance divine est exprimée dans « notre hiérarchie » par la contemplation anagogique-apophasique du symbole sacramentaire. L'opération divinisante christique est perçue et vécue par l'anagogie-apophasique de l'intellect. La « théologie négative »¹¹³⁶ est exprimée dans l'*EH* par l'exégèse contemplative (anagogique et apophasique) du symbole sacramentaire. C'est dans ce contexte liturgique que le silence divin devient prière eucharistique. La connaissance de Dieu devient dans la hiérarchie un savoir sacré. De même l'activité / énergie hiérarchique articule la théurgie et la liturgie, autrement dit les opérations divines et les opérations sacrées. Ainsi, l'apophase dionysienne, dans son dernier degré d'expression (mystique – liturgique), est évoquée dans le plan économique du *Corpus* dionysien.

Dans ce contexte liturgique-mystique, l'apophase dionysienne, au-delà de toute affirmation et négation, est exprimée au niveau de langage par la doxologie priante liturgique¹¹³⁷. Dans ce qui suit nous présentons la place et les formes d'expression de la « théologie négative » dans le chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

7.3. Hyperapophasis liturgique, mystagogie hiérarchique-apophasique : lecture de l'*EH* III

Avant de nous intéresser de près aux formes d'expression de l'apophase liturgique, que j'intitule *hyperapophasis liturgique*, nous devons présenter son contexte, c'est-à-dire la liturgie dionysienne telle qu'elle est exposée dans le troisième chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Le chapitre est structuré en trois parties : i) l'introduction générale, ii) la

¹¹³⁶ Dans le dernier passage cité le couple de mots ἀνέφικτος / inaccessible - ἐπιστητός / qui rend accessible définit la démarche dialectique de la « théologie négative ». Dieu en soi inconnu et ineffable peut être connu dans l'opération divinisatrice de la hiérarchie – rassembler à Dieu.

¹¹³⁷ Le Sanctus de la CH, VII trouve son accomplissement dans le Symbole de la Foi de la liturgie eucharistique – le chant du Credo. Le καθολικὴ ὑμολογία de l'*EH*, III, II, 425D a été identifié par les chercheurs avec le Symbole de Foi et son introduction dans la liturgie à partir du 6^e siècle, cf. R. TAFT, *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. II. The Great entrance*, p. 404 et E. MAINOLDI, « La liturgie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan ? », p. 112.

présentation du rite, en l'occurrence la description de la liturgie dionysienne, et iii) son commentaire mystagogique - apophatique.

7.3.1. Présentation générale du sacrement des sacrements (EH III, i)

La première partie de la présentation du μυστήριον / sacrement de l'union est constituée d'une introduction générale sur le rôle fondamental des sacrements dans le *Corpus* dionysien, c'est à dire la déification de l'homme. L'union à Dieu est rendue accessible à l'homme grâce à l'Incarnation : « Il n'a pas accompli à titre de Dieu des opérations divines, à titre d'homme des opérations humaines, mais bien à titre de Dieu fait homme il nous a fait participer à la merveille inouïe d'une opération tout ensemble humaine et divine »¹¹³⁸. Cette *theandriké energeia* se réalise dans la célébration des sacrements et, en particulier, dans la Communion eucharistique, en mettant en évidence l'Incarnation et son effet - la divinisation des hommes. Ainsi, la liturgie est le lieu par excellence où l'opération divine déifiante agit en concomitance avec l'action humaine.

Pour le Pseudo-Denys, le Christ Incarné est présent dans le symbole liturgique. Le retour à Dieu ou l'ascension mystique se réalise par le Christ. Cette montée spirituelle à Dieu est à la fois personnelle, communautaire et surtout théurgique / rituelle. Pour cette raison, le traité de la *Théologie mystique* doit être compris dans le contexte liturgique de l'*EH*. De même, les expériences mystiques de Hiérothée (*DN*), Moïse (*MT*) et Carpos (*Ép.* 8). Dans la liturgie s'exerce une action théurgique qui agit à travers la matérialité transformée par la grâce divine des symboles sensibles qui sont les rites, dont le but est d'amener à l'union divine les ordres de « notre hiérarchie ». En raison de cette action, nous affirmons à nouveau que la mystique dionysienne est en premier lieu liturgique et ecclésiale.

Cette suggestion peut être soutenue également par une analyse du langage dionysien. La terminologie qui définit la sainte communion – qui désigne la liturgie eucharistique – est un élément important de la mystagogie dionysienne. Le Pseudo-Denys emploie cinq termes relatifs à l'eucharistie : σύναξις (synaxe), κοινωνία (communion), εὐχαριστία (action de grâce/ eucharistie), τελετῶν τελετή / rite des rites et ἀρχισύμβολον (archi-symbole)¹¹³⁹. Si

¹¹³⁸ *Ép.* IV, 1072C, p. 330.

¹¹³⁹ Pour une présentation générale de la terminologie dionysienne concernant la liturgie, voir E. BOULARAND, « L'Eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n° 4 / 1957, p. 193-217, ici, p. 195-199 ; ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 258-260 ; R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle*, Institut français d'Études Byzantines,

ἀρχισύμβολον et τελετῶν τελετή évoquent l'aspect primordial de la liturgie, car elle est le premier rite, la source de tout symbole liturgique¹¹⁴⁰ et la réalité historique de la Cène eucharistique¹¹⁴¹, les trois autres termes définissent le but de la liturgie, c'est-à-dire l'union à Dieu :

Καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ἱερῶς ἐποπτεύσωμεν, ὅτου δὴ ἔνεκα τὸ κοινὸν καὶ ταῖς ἄλλαις ἱεραρχικαῖς τελεταῖς ἐκκρίτως αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς ἀνατέθεται καὶ ἐνιαίως ἀνηγόρευται **κοινωνία τε καὶ σύναξις** ἐκάστης ἱεροτελεστικῆς πραγματείας καὶ τὰς μεριστὰς ἡμῶν ζωὰς εἰς ἐνοειδῆ **θέωσιν** συναγωγῆς καὶ τῇ τῶν διαιρετῶν θεοειδεῖ συμπύξει τὴν πρὸς τὸ ἐν **κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν** δωρουμένης¹¹⁴².

« Et observons d'abord saintement : pour quelle raison est attribué distinctement à elle [la synaxe] de préférence à tous les autres ce qui est commun aux autres initiations (sacrements) hiérarchiques, et pourquoi elle est la seule appelée **communio et synaxe**, alors que chaque opération d'initiation (sacramentelle) unifie nos vies dispersées dans une **déification** uniforme et par la conformité divine de ce qui est divisé donne la **communio et l'union à l'Un** »¹¹⁴³.

L'originalité dionysienne consiste dans le fait de donner comme synonymes κοινωνία et σύναξις dans le passage cité, mais surtout de les avoir associés à l'εὐχαριστία (424D)¹¹⁴⁴. Les trois termes évoquent dans l'introduction générale de l'EH III, i la célébration eucharistique. Κοινωνία est le mot le plus fréquent et le plus suggestif qui définit l'Eucharistie dans l'EH et dans le CD : il compte 65 occurrences (11 CH, 45 EH, 8 DN, 1 Ép. IX)¹¹⁴⁵. Si nous comptons également les termes dérivés (κοινωνικός, κοινωνικῶς et κοινωνέω) nous réunissons 97 occurrences comme suit : 20 CH, 63 EH, 17 DN, 1 Ép.

Paris, 1966, p. 69 et MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, p. 381-383.

¹¹⁴⁰ Sur ce point, Boularand conclut : « Sans la communion eucharistique, les rites sacramentels paraissent à Denys comme inachevés et incapable de réaliser pleinement cette union avec l'Un qui est leur fin à tous. Ils ne méritent même plus d'être appelés des mystères. En fait elle entre dans la plupart d'entre eux : baptême, ordinations, consécrations monacale, rite des funérailles et en constitue, le couronnement », cf. « L'Eucharistie d'après le pseudo-Denys l'Aréopagite », p. 206.

¹¹⁴¹ « Définissant la cène mystique comme le 'symbole principal' (ἀρχισύμβολον), le Pseudo-Denys attribue la valeur de symbole au fait historique, qui est sacré par le fait de constituer un acte de théurgie divine - dans lequel l'auteur du *corpus* signifie l'action providentielle éternelle et théarchique, autant que l'ensemble des actes historiquement accomplis par Jésus par son Incarnation. Le lien entre la théologie symbolique dionysienne et la théologie liturgique est donc résumé dans l'affirmation qui établit l'Eucharistie comme 'symbole principal' », MAINOLDI, *op. cit.*, p. 291.

¹¹⁴² EH, III, 1, 79, 6 – 11, PTS 36.

¹¹⁴³ EH, III, i, 424C, p. 263 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹⁴⁴ Cf. VAN DEN DAELE, εὐχαριστία est employé 14 fois dans EH : 9 fois, il désigne l'action de grâce et 4 fois l'Eucharistie (396D, 424D, 404D, 536C), p. 70.

¹¹⁴⁵ Cf. VAN DEN DAELE, p. 87-8.

VIII, 1 *Ép.* IX¹¹⁴⁶. Le plus souvent il est utilisé dans l'*EH*, où il désigne l'union des fidèles à Dieu, réalisée par l'Eucharistie. Par *σύναξις*, le Pseudo-Denys exprime l'unité de l'assemblée dans l'accomplissement des mystères/sacrements déifiants. À ce sujet, Roques affirme :

« On voit comment le sacrement de l'assemblée est aussi le sacrement de l'union. Peut-être rendrait-on assez bien ce double aspect de rapprochement spatial et d'union spirituelle en parlant de sacrement communautaire. [...] Mais dans cette conjonction, qui est à la fois horizontale et verticale, il faut affirmer le primat de la causalité verticale, qui rend possible et qui soutient tout l'édifice de l'unité. De l'Un vient toute union et cette union ne subsiste que par l'Un »¹¹⁴⁷.

L'emploi fréquent du mot *κοινωνία*¹¹⁴⁸ dans le *CD* avec le sens d'Eucharistie nous confirme la centralité du thème de liturgie eucharistique dans l'œuvre dionysienne¹¹⁴⁹. De même, la juxtaposition des concepts de *σύναξις* et de *κοινωνία* à celui de *εὐχαριστία* précise le contexte liturgique du retour à Dieu dans lequel est défini le dernier degré de la théologie dite négative, parce qu'elle est un acte doxologique qui fait le lien avec le silence – l'*hyperapophasis* dionysienne.

7.3.2. La liturgie dionysienne : *μυστήριον* et *Θεωρία*

Passons maintenant à la présentation de la liturgie décrite dans la 2^e partie (*μυστήριον*) de l'*EH* III. C'est une partie très courte qui expose surtout les mouvements liturgiques, sans qu'aucun texte liturgique soit mentionné. À partir d'une lecture détaillée de l'*EH* III, ii (425C-428A) nous retenons les moments suivants de la liturgie dionysienne pontificale :

- 1) Prière préparatoire dite par le hiérarque ;
- 2) Encensement du sanctuaire et de toute l'église (le hiérarque) ;
- 3) Chant des psaumes (hiérarque et ministres) ;

¹¹⁴⁶ Pour le tableau complet, voir MAINOLDI, *op.cit.*, p. 382. Voir aussi Y. DE ANDIA, « Mystères et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », *OCP*, n° 63 / 1997, p. 323-325. Elle présente un tableau détaillé du vocabulaire de l'union dans EH en insistant sur le contexte des verbes et des adjectifs de l'union.

¹¹⁴⁷ ROQUES, *op. cit.*, p. 260.

¹¹⁴⁸ Ce concept dans le sens spécifique d'eucharistie exprime la synergie entre la théurgie et la hiérurgie dans l'action liturgique.

¹¹⁴⁹ Même quand *κοινωνία* est utilisé dans le contexte apparent d'expérience mystique solitaire de Hiérothée (DN, III,2), Moïse (MT I, 3) et Carpos (*Ép.* VIII, 6) il fait référence à une expérience mystique liturgique – ecclésiale – christocentrique.

- 4) Lectures bibliques (λειτουργοί¹¹⁵⁰ / les diacres) ;
- 5) Renvoi des catéchumènes, des énergumènes et des pénitents ;
- 6) Les portiers assurent la surveillance des portes pendant que les diacres déposent les dons (le pain et la calice) sur l'autel ;
- 7) Chant du Credo (l'assemblée) ;
- 8) Prière et « Paix à tous » (le hiérarque) ;
- 9) Baiser de paix et les dyptiques ;
- 10) Lavement des mains (ministres) ;
- 11) Anaphore (le hiérarque) ;
- 12) Consécration et dévoilement des Saints Dons ;
- 13) Élévation des Saints Dons (le hiérarque) ;
- 14) Communion (hiérarque, ministres et fidèles) ;
- 15) Action de grâce.

Dans ce qui suit, nous suivrons de près la dernière monographie sur la Liturgie dionysienne, écrite par Ernesto Mainoldi¹¹⁵¹. L'auteur propose une lecture détaillée de chaque moment liturgique et reconstitue la liturgie dionysienne en mettant ensemble les données de la 2^e partie (μυστήριον - la présentation du rite), que nous venons de présenter, et de la 3^e partie (Θεωρία - le commentaire mystagogique). Les parties principales du sacrement de l'union (liturgie) sont les suivantes :

- (1) Rite de l'encensement accompli par l'évêque¹¹⁵² ;
- (2) Chant / louange des psaumes : lecture de l'Ancien Testament¹¹⁵³ ;
- (3) Lecture du Nouveau Testament¹¹⁵⁴ ;
- (4) Renvoi des catéchumènes, énergumènes et pénitents¹¹⁵⁵ ;

¹¹⁵⁰ Le terme λειτουργός dans le langage liturgique dionysien désigne l'ordre inférieur des ministres, y compris l'ordre des diacres. Sur le rôle du diacre dans la liturgie dionysienne, voir A. FAIVRE, *Naissance d'une hiérarchie : les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, Paris, 1977, p. 172-180. Je remercie E. Mainoldi de m'avoir communiqué son travail alors que j'écrivais la dernière partie de ma thèse.

¹¹⁵¹ E. MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Ed. Città Nuova, Roma, 2018. Le troisième chapitre présente en détails l'univers de la liturgie dionysienne, voir p. 285-338.

¹¹⁵² EH III, iii, §3, 428D - 429B, p. 266-267.

¹¹⁵³ EH III, iii, §§ 4-5, 429C - 432A, p. 267-8. Voir notamment 429C - τῶν ψαλμῶν ἱερολογία. La louange divine est également définie par le mot ὑμνολογία (432A).

¹¹⁵⁴ EH III, iii, §5, 432B, p. 269.

¹¹⁵⁵ EH III, iii, §§ 6-7, 432C - 436B, p. 271-2.

- (5) Chant du Credo¹¹⁵⁶ ;
- (6) Le « divin pain » et le « calice de Bénédiction » sont déposés sur l'autel, couverts¹¹⁵⁷. Aucune mention d'une procession d'entrée ;
- (7) Rite du baiser de paix¹¹⁵⁸ ;
- (8) Récitation des dyptiques : on dit seulement les noms de ceux qui ont vécu saintement¹¹⁵⁹ ;
- (9) Rituel du lavement des mains¹¹⁶⁰ ;
- (10) Anaphore : louange de la sainte opération divine / théurgie¹¹⁶¹ ;
- (11) Consécration¹¹⁶² ;
- (12) Elévation¹¹⁶³ ;
- (10bis) Anaphore¹¹⁶⁴ ;
- (10ter) Institution¹¹⁶⁵ ;

¹¹⁵⁶ EH III, iii, §7, 436C, p. 273. [ὕμνοισιν ὑμνολογία καθολικῆ / (les prêtres) chantent le Credo]. Comme nous l'avons déjà démontré auparavant καθολικῆ ὑμνολογία désigne le Crédo nicéo-constantinopolitain. Voir pour plusieurs détails MAINOLDI, *op. cit.*, p. 323-326.

¹¹⁵⁷ EH III, iii, §8, 437A, p. 273.

¹¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 273 (θειότατος ἀσπασμὸς ἱερουργεῖται).

¹¹⁵⁹ EH III, iii, §9, 437B p. 274.

¹¹⁶⁰ EH III, iii, §10, 437D - 440B, p. 275.

¹¹⁶¹ *Ibidem*, p. 275 (ἱερὰς θεουργίας ὑμνήσας).

¹¹⁶² EH III, iii, §10, 440B, p. 276 : Οὕτω τοῖς θείοις ὁ ἱεράρχης ἐνοῦται καὶ τὰς ἱερὰς θεουργίας ὑμνήσας ἱερουργεῖ τὰ θειώτατα καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα (PTS 36, 90,9 – 10) / « Ainsi l'hierarque s'unit aux choses saintes et après avoir louer / célébrer les opérations divines (anaphore – louange), il consacre les plus sacres 'mystères' (consécration) et rendes visibles celles qui ont été louées / célébrées (élévation) ».

¹¹⁶³ *Ibidem*, p. 276.

¹¹⁶⁴ EH III, iii, §11, 440C - 441B, p. 276-7.

¹¹⁶⁵ EH III, iii, §12, 441C - 444A, p. 277-8 (traduction de M. de Gandillac modifiée) : Τὸ θεομίμητον δὲ πῶς ἂν ἡμῖν ἐτέρως ἐγγένοιτο μὴ τῆς τῶν ἱερωτάτων θεουργιῶν μνήμης ἀνανεουμένης αἰετῆς ἱεραρχικαῖς **ἱερολογίαις τε καὶ ἱερουργίαις**; Τοῦτο ποιοῦμεν ὡς τὰ λόγια φησιν εἰς τὴν αὐτῆς ἀνάμνησιν. Ἐνθεν ὁ θεῖος ἱεράρχης ἐπὶ τοῦ θείου θυσιαστηρίου καταστάς ὑμνεῖ τὰς εἰρημένας ἱερὰς θεουργίας Ἰησοῦ τῆς θειοτάτης ἡμῶν προνοίας, ἧς ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ γένους ἡμῶν εὐδοκία τοῦ παναγεστάτου πατρὸς ἐν πνεύματι ἁγίῳ κατὰ τὸ λόγιον ἐτελείωσεν. Ὑμνήσας δὲ καὶ τὴν σεβασμίαν αὐτῶν καὶ νοητὴν θεωρίαν ἐν νοεροῖς ὀφθαλμοῖς ἐποπτεύσας ἐπὶ τὴν συμβολικὴν αὐτῶν ἱερουργίαν ἔρχεται καὶ τοῦτο θεοπαράδοτος ὄθεν εὐλαβῶς τε ἅμα καὶ ἱεραρχικῶς μετὰ τοὺς ἱεροὺς τῶν θεουργιῶν ὕμνους ὑπὲρ τῆς ὑπὲρ αὐτὸν ἱερουργίας ἀπολογεῖται πρότερον ἱερῶς πρὸς αὐτὸν ἀναβοῶν· Σὺ εἶπας «Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν». (PTS 36, 92,2 – 14) / « Mais cette imitation de Dieu, aurait-elle lieu pour nous autrement qu'en renouvelant sans cesse la mémoire des plus saintes opérations/œuvres divines grâce **aux chants sacrés et aux actions sacrées hiérarchiques** ? C'est ce que nous faisons, comme le disent les paroles de l'Écriture, en mémoire de celle-ci (l'œuvre divine). C'est pourquoi l'hierarque, homme de Dieu, se tenant debout devant l'autel des divins sacrifices, célèbre les saintes œuvres / actions qu'on vient de rappeler et qu'accomplit divinement Jésus en exerçant à notre endroit sa très sainte Providence, pour le salut du genre humain avec l'assentiment du Père très Saint et dans l'Esprit Saint, comme le dit l'Écriture. Ayant ainsi célébré les mystères, s'étant initié à leur contemplation vénérable et intelligible avec les yeux de l'intellect l'hierarque procède alors à leur consécration symbolique, selon les règles instituées par Dieu même. C'est pourquoi, après les hymnes sacrés <célébrant> les œuvres divines il s'excuse avec

- (11bis) Consécration¹¹⁶⁶;
- (12bis) Elévation¹¹⁶⁷;
- (12ter) Dévoilement du « pain voilé et indivis »¹¹⁶⁸ ;
- (14) [Fraction] et distribution du « pain » et du « calice »¹¹⁶⁹ ;
- (13-14bis) L'évêque reçoit la communion ensuite la distribue aux prêtres et aux fidèles¹¹⁷⁰ ;
- (15) Remerciement (action de grâce) à toute l'assemblée¹¹⁷¹ ;
- (15bis) Remerciement (action de grâce) effectuée par les ordres sacerdotaux qui ont participé à la Liturgie eucharistique¹¹⁷².

En comparant les moments liturgiques communs commentés (énumérés dans *EH*, III, iii) avec ceux de la présentation du rite (μυστήριον), énumérés dans *EH* III, ii, nous constatons une terminologie et une phraséologie communes¹¹⁷³, ce qui nous permet de conclure à l'unité de la liturgie dionysienne. Pourtant, dans la Θεωρία nous observons des répétitions de quelques parties du rite qui introduisent des précisions, des significations différentes (comme 12bis, 15bis) et même des ajouts (10bis). Mainoldi marque les différents ajouts et reprises par « bis » et « ter ». Par exemple, la reprise de l'anaphore (10bis - *EH* III, iii, §11, 440C-441B) est suivie par le récit de l'institution de l'Eucharistie (10ter - *EH* III, iii, §12, 441C-444A) et s'achève par la reprise de l'élévation de Saints Dons (12bis - *EH* III, iii, §12, 444A) qui ajoute à son tour une précision sur le dévoilement du « Pain consacré ». Les ajouts de la Θεωρία ne se retrouvent pas dans la présentation du rite, fait qui suscite des questions sur le rapport entre μυστήριον et Θεωρία. Si aux points 10, 11 et 12 est reproposée

précaution et à la façon d'un hiérarque, en s'écriant d'abord saintement / religieusement à son adresse (celle de Jésus) : « C'est Toi qui l'as dit : Faites cela en mémoire de moi ».

¹¹⁶⁶ *EH* III, iii, §12, 444A, p. 278 : ἱερουργεῖ τὰ θεϊότατα / consacrer les mystères divins (consécration).

¹¹⁶⁷ *EH* III, iii, §12, 444A, p. 278 : καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων (*PTS* 36, 92, 17-18) / « et il [l'hiérarque] présente à voir les mystères très divins qu'il vient d'accomplir à travers les symboles saintement présentés (élévation des Saints Dons) ».

¹¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 278 : τὸν γὰρ ἐγκεκαλυμμένον καὶ ἀδιαίρετον ἄρτον ἀνακαλύψας. (*PTS* 36, 92, 18-19) / « Le pain était couvert et indivis : il le découvre et le divise en parts nombreuses ».

¹¹⁶⁹ *EH* III, iii, §13, 444C, p. 279 : καὶ εἰς πολὰ διελὼν καὶ τὸ ἐνιαῖον τοῦ ποτηρίου πᾶσι καταμερίσας (*PTS* 36, 92, 18-20) / « de même en partageant entre tous les assistants l'unique calice il multiplie et distribue ».

¹¹⁷⁰ *EH* III, iii, §14, 444D, p. 280 : μετασχὼν δὲ καὶ μεταδοὺς τῆς θεαρχικῆς κοινωνίας (*PTS* 36, 93, 23) / « Ayant pris part lui-même à la communion théarchique et l'ayant transmis [aux assistants] ».

¹¹⁷¹ *Ibidem*, p. 280.

¹¹⁷² *EH* III, iii, §15, 445B, p. 280.

¹¹⁷³ Voir les notes qui exemplifient chaque moment central de la liturgie dionysienne.

fidèlement la séquence des moments rituels de μυστήριον, en 10bis nous avons une ample description des contenus de cette partie :

« Il est possible, suggère Mainoldi, de reconnaître une paraphrase de la prière d'action de grâce après le Sanctus de l'anaphore de saint Basile, où est récapitulée la condition de chute de l'homme, le salut qui est motivé par l'amour divin pour l'homme et se concrétise dans l'Incarnation, par le moyen de laquelle l'homme est affranchi des passions et de la tyrannie de l'Adversaire »¹¹⁷⁴.

Nous partageons le point de vue de Mainoldi, car la reprise de l'anaphore dionysienne dans la Θεωρία (EH, III, iii, §11) va de pair avec l'anaphore de Basile de Césarée qui insiste sur la chute de l'homme et l'Incarnation rédemptrice du Jésus-Christ¹¹⁷⁵. De plus, le commentaire mystagogique de l'institution de l'Eucharistie¹¹⁷⁶ introduit un long développement christologique¹¹⁷⁷ à la place des moments très importants de la liturgie eucharistique comme l'anamnèse et l'épiclèse. Son insistance sur l'Incarnation pourrait s'expliquer par le fait que l'EH aurait été écrite pendant la querelle christologique du Concile de Calcédoine (451), et par conséquent le Pseudo-Denys essaierait de répondre ici à la problématique de son temps. Mais ce point, lié à la question de la chronologie de la liturgie dionysienne, dépasse notre propos¹¹⁷⁸.

En ce qui concerne la source de la liturgie dionysienne, en tenant compte de données internes de l'EH et des dernières recherches en la matière¹¹⁷⁹, nous pouvons conclure qu'elle

¹¹⁷⁴ E. MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova, Roma, 2018, p. 329. Voir aussi R. TAFT, "The Interpolation of the Sanctus into the Anaphora: When and Where? A Review of the Dossier", *Orientalia Christiana Periodica*, 58 / 1993, p. 82-121.

¹¹⁷⁵ Voici quelques passages de l'anaphore de Basile de Césarée : « Ayant façonné l'homme en prenant de la poussière de la terre, tu l'honoras de ta propre image, ô Dieu, et tu l'installas dans le paradis de délices. [...] Mais à toi, le Dieu véritable qui l'avais créé, il refusa d'obéir et, trompé par la ruse du serpent fut mis à mort par ses propres transgressions. Alors, ô Dieu, dans ton juste jugement, tu l'as banni du paradis pour l'exiler en ce monde ; tu l'as fait retourner à la terre d'où tu l'avais tiré, tout en disposant pour lui le salut par une nouvelle naissance en ton Christ lui-même. [...] Ayant vécu en citoyen de ce monde, il (le Christ) nous a donné ses ordonnances en vue du salut, nous a détournés de l'égarément des idoles, et nous a amenés à te connaître, toi, le vrai Dieu et Père, nous ayant acquis pour lui-même comme un peuple qui lui appartient, un sacerdoce royal, une nation sainte. [...] Il nous a aussi laissé, de sa passion salvatrice, ce mémorial que nous t'avons présenté selon ses préceptes. Car, sur le point d'aller à sa mort volontaire, vivifiante et éternellement digne d'être célébrée, la nuit où il se livra lui-même pour la vie du monde, prenant du pain dans ses mains saintes et immaculées et l'élevant vers toi, Dieu et Père, il prononça l'action de grâce et bénédiction... », cf. *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 87-89.

¹¹⁷⁶ Ce moment est reconnaissable grâce à la citation de Lc 22, 19 : « Faites ceci en mémoire de moi », cf. EH, III, iii, 441D, p. 278.

¹¹⁷⁷ Le Pseudo-Denys lui consacre la fin du commentaire mystagogique (§§ 12-14, 441D - 445B).

¹¹⁷⁸ Voir MAINOLDI, *op. cit.*, p. 333-339.

¹¹⁷⁹ Dans son article, E. FIORI, note les sources syriaques : « Mystique et Liturgie, entre Denys l'Aréopagite et *Le livre d'Hiérophée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale », dans A. DESREUMAUX (éd.), *Les Mystiques syriaques*, vol. 8, Geuthner, Paris, 2011, p. 27-42. Y. DE ANDIA souligne les points communs avec

témoigne d'une synthèse de deux traditions : syriaque et constantinopolitaine. À partir des divergences constatées entre les rites présentés et leurs commentaires mystagogiques (Baptême, Synaxe, Myron et ordinations), Mainoldi suggère deux solutions :

- 1) le *μυστήριον* est repris intégralement à partir de sources textuelles et seulement indirectement ;
- 2) l'auteur de la description du *μυστήριον* et l'auteur de la *Θεωρία* ne sont pas la même personne : nous aurions donc un auteur syriaque pour la présentation du rite et un auteur non syriaque, éventuellement de Constantinople pour le commentaire mystagogique¹¹⁸⁰.

7.3.3. *Commentaire mystagogique-apophatique* : EH, III, 3

Continuons avec la *Θεωρία* – la contemplation mystagogique-apophatique de la liturgie dionysienne. Il faut rappeler brièvement la centralité du dispositif symbolique, le seul capable de traduire, d'expliquer et de nous rapprocher de la réalité divine révélée. C'est le symbole liturgique qui traite de la tension continue entre le divin et l'homme, entre l'*eschaton* accompli dans le Christ (descendu du ciel et monté au ciel) et la temporalité de l'homme. Le symbole liturgique est ainsi un lien entre l'*eschaton* et le 'maintenant', et si sa forme privilégiée d'expression et d'action est le rite / sacrement, c'est le commentaire mystagogique qui lui sert de cadre. Le commentaire mystagogique est une exégèse en acte qui ne se limite pas à expliquer le mystère divin mais à nous y introduire. Ce qui est particulier dans ce commentaire est la capacité du sensible à dévoiler l'intelligible. Si en général la liturgie est conçue et présentée comme le lieu du dévoilement du mystère divin, l'aspect mystagogique-apophatique de la liturgie chrétienne est ignoré ; l'essentiel de la structure symbolique de la liturgie est sa force à nous faire entrer dans le mystère. Car c'est dans la liturgie que nous affirmons paradoxalement l'union de deux réalités absolument dissemblables – la divinité et la nature humaine, le ciel et la terre. Contrairement à Rorem

la tradition mystagogique antiochienne, notamment Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, voir « *La très divine Cène...archisymbole de tout sacrement* (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », dans *The Eucharistic in theology and philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, edited by I. Perzel, R. Forrai and G. Gréréby, p. 49-52.

¹¹⁸⁰ E. MAINOLDI, *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, p. 333-338. Voir aussi Idem, « La liturgie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan ? », dans *Semaines d'Études Liturgiques*, vol. 61, A. Lossky (éd.), p. 100-115.

qui s'interroge sur l'absence du symbole dissemblable, y compris de la théologie négative¹¹⁸¹, dans la *EH*, nous considérons que la Θεωρία dionysienne, c'est-à-dire le commentaire mystagogique, désigne l'*hyperapophasis* liturgique. Le schéma néoplatonicien πρόοδος (procession) - ἐπιστροφή (conversion) est converti chez le Pseudo-Denys par l'Incarnation – la montée mystique-liturgique jusqu'à Dieu. Cette thèse sera développée dans le sous-chapitre suivant.

Voyons de près la Θεωρία¹¹⁸² de la liturgie dionysienne. En un mot, la Θεωρία sacramentelle de la *EH* a un caractère unitif – l'union à Dieu. Elle désigne à la fois le contenu objectif de la contemplation et la démarche subjective de l'intelligence humaine, c'est-à-dire l'ascension de l'esprit / νοῦς à partir de la multiplicité de symboles vers la simplicité divine. Ainsi, Θεωρία est liée à l'anagogie : « Quand nous aurons examiné systématiquement les saintes images qui nous le représentent la multiplicité de ces symboles, **nous nous élevons à l'Un par des contemplations hiérarchiques** / διὰ τῶν μερῶν **ἱεραρχικαῖς θεωρίαις ἀναχθισόμεθα** »¹¹⁸³. L'objet de contemplation dans la liturgie dionysienne est avant tout le mouvement liturgique car aucun texte liturgique n'est pas cité explicitement.

Un premier passage de l'*EH*, III, iii, divise la contemplation en deux parties différentes : la première pour l'ordre de purifiés (les catéchumènes) et la deuxième pour les parfaits (les fidèles baptisés). Les catéchumènes qui sont en train d'achever leur purification participent uniquement à la première partie de la liturgie, la liturgie de la Parole :

Ταῦτα μὲν οὖν ὡς ἔφην ἐπὶ τὰ τῶν ἀδύτων προπίλαια καλῶς διαγεγραμμένα τοῖς ἀτελέσιν ἔτι πρὸς θεωρίαν αὐτάρκη καταλιπόντες εἰσέλθωμεν ἀπὸ τῶν αἰτιατῶν εἰς τὰ αἴτια κατὰ τὴν ἱεράν ἡμῶν σύναξιν, καὶ τὴν εὐπρεπῆ τῶν νοητῶν Ἰησοῦ φωταγωγῶντος ὁψόμεθα θεωρίαν τὸ μακάριον ἀποστίλβουσαν ἐμφανῶς τῶν ἀρχετύπων κάλλος. Ἄλλ' ὃ **θειοτάτη καὶ ἱερά τελετή, τὰ περικείμενά σοι συμβολικῶς ἀμφιέσματα τῶν αἰνιγμάτων ἀποκαλυψαμένη τηλαυγῶς ἡμῖν**

¹¹⁸¹ À la fin de la présentation de l'*EH* III, Rorem soulève les questions suivantes : « Does the author presuppose Christ's real presence, or is the synaxis only a set of symbols ? The final chapter refers to a bodily communion, but with the "symbols" (565B). What about the absence in this chapter, indeed in the whole book, of negative theology and of any apparent awareness of the incongruity of symbols? In terms of influence, how was this, the oldest liturgical commentary, received into the tradition of sacramental theology? », cf. ROREM, *Pseudo-Dionysius*, p. 104. Il reprend cette question dans le chapitre final : “[...] why does the entire treatise speak not a word of negative theology or even acknowledge the incongruity of the use of this world's symbols for divine things? This absence is striking since his biblical hermeneutics are otherwise so similar to his liturgical hermeneutics, and the earlier companion treatise *The Celestial Hierarchy* consistently incorporated such themes into its principles for understanding biblical symbols.”, cf. *Ibidem*, p. 117.

¹¹⁸² Nous ne nous attardons pas sur les aspects généraux de la Θεωρία dionysienne qui ont été étudié magistralement par ROQUES, « Signification et conditions de la contemplation dionysienne », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 52, 1951, p. 44-56, repris dans *Structures théologiques*, p. 151-162 ; Idem, « Contemplation, extase et ténèbres chez le Pseudo-Denys », dans *DSp*, tome I, p. 1885-1911 ; BORNERT, *op. cit.*, p. 68-69.

¹¹⁸³ *EH*, IV, i, 472D, p. 281.

ἀναδείχθητι καὶ τὰς νοεράς ἡμῶν ὄψεις ἐνιαίου καὶ ἀπερικαλύπτου φωτὸς ἀποπλήρωσον¹¹⁸⁴.

« Laissons aux imparfaits ces signes qui, comme je le disais, sont peints magnifiquement dans les vestibules des sanctuaires ; ils suffiront à nourrir leur contemplation et allons remonter de ce qui est causé aux causes, dans la considération de la sainte communion : nous contemplerons harmonieusement à la lumière que nous dispensera Jésus, réalités intelligibles où se reflète visiblement la bienheureuse bonté des archétypes. **Mais, ô très divin et sainte célébration/ initiation, soulève les voiles énigmatiques qui t’enveloppent de leurs symboles, montre-toi avec éclat à notre regard, et comble les yeux de notre intelligence d’une lumière unifiante et dévoilée** »¹¹⁸⁵ !

La contemplation à laquelle ont accès les catéchumènes a plutôt un caractère moral de purification, leur initiation étant limitée à l’exégèse de l’Écriture. Pour les fidèles, c’est-à-dire les baptisés (les illuminés) la contemplation est aussi bien vision (emploi du verbe ὁράω) qu’herméneutique. L’intégration du geste rituel (y compris du symbole sensible / matériel) dans un contexte herméneutique donné, lui donne son sens. De ce point de vue le symbole n’a pas de signification pour les non-baptisés qui ne font pas partie de la hiérarchie, alors qu’il acquiert du sens pour le fidèle selon son degré de purification, d’illumination et d’unification / perfection. Le voile reste sur le symbole liturgique pour les profanes tandis que pour les fidèles il est soulevé. La révélation la plus signifiante se réalise au sein de la liturgie, lorsque le Christ est présent dans les saint dons¹¹⁸⁶. Le symbole liturgique à un

¹¹⁸⁴ EH, 3. iii. 2, 82,5 – 12, PTS 36.

¹¹⁸⁵ EH, 3, III, §2, 428C, p. 266 (traduction de M. de Gandillac modifiée). À voir aussi §6, 432C - 434B, p. 269-270.

¹¹⁸⁶ En commentant le passage qui envoie indirectement à la présence du Christ dans les Saints Dons (« **En offrant Jésus-Christ à nos yeux / ὅπ’ ὄψιν ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστόν**, [le hiérarque] nous montre ainsi de façon sensible et comme en image ce qui constitue la vie même de notre intelligence », EH, III, iii, 444C), Roques affirme : « [...] Mais le transfert du réalisme sacramentel à sa signification intelligible était à peu près normal dans un système où le souci d’unité intérieure sous son triple aspect d’union à Dieu, d’union à soi-même et d’union à la communauté des initiés devait estomper tous les autres caractères du sacrement eucharistique. Parler avec insistance de l’union à l’humanité du Christ qui fut soumise, comme la nôtre, au monde de la succession, du changement et de la division, n’était-ce pas, malgré son inaltérable unité et son assumption par le Verbe, compromettre, d’une certaine façon, les exigences intelligibles et anagogiques du sacrement de l’unité ? N’étais-ce pas river la contemplation des initiés au plan sensible et risquer ainsi de lui faire oublier la portée spirituelle, du sacrement ? C’est là, croyons-nous, la raison profonde qui a forcé Denys à dépasser d’emblée les horizons du réalisme sacramentel et à faire même le symbole de l’union intelligible qu’il doit susciter et promouvoir. Présenter dans cette perspective le sacrement de l’union, ce n’était donc pas l’amputer de son aspect réaliste, mais le dépasser pour nous hausser à la contemplation spirituelle qu’il rend possible et qu’il soutient », cf. *L’Univers dionysien*, p. 269-270. Dans la même direction vont les remarques d’A. Golitzin qui insiste sur la réelle présence (implicite) du Christ dans l’Eucharistie : « The stuff of our world reaches its highest point on the altar. It realizes the incarnation, and it is the function of the “elect,” the “initiates,” to recognize the vision of the final reality toward which these types point and which, indeed, is present in them now: the time when Christ will be all in all. This is the sense of the ἀρχή to which we were directed at the beginning of the sacrament’s contemplation. Recognition is the key because, bearing in mind the Dionysian vision as sketched so far, we may say that sacramental realism is in a sense presupposed. We are united through the sacraments to Christ. What we are called to do, and what is done, by each according to capacity is to recognize, become aware of, the mystery that is accomplished [...]. Inasmuch as it is an image,

unique but – l’union au Christ, le principe de déification. De même, le symbole liturgique fait unir les prêtres et l’assemblée au mouvement qui est celui même du Christ, c’est-à-dire l’Incarnation (la descente de Dieu des cieux) et l’Ascension (Sa montée à la droite du Père). Ainsi, le divin se montre humainement (terrestre) et se rend visible aux fidèles, dont il est le point de départ anagogique.

7.3.3.1. Mouvement liturgique : πρόοδος / φιλανθρωπία - ἐπιστροφή / θέωσις

Le 3^e paragraphe de l’*EH*, III, iii explique en détail en quoi consiste le mouvement liturgique dionysien. La liturgie commence avec la procession de l’encensement, faite par le hiérarque. L’encensement part de l’autel, continue avec l’assemblée, le hiérarque sortant de l’autel et revenant ensuite au point de départ. Cette procession désigne, dans le commentaire mystagogique dionysien, la manifestation de la Théarchie et le retour à Dieu, la déification, l’autel eucharistique étant au centre de cette interprétation anagogique¹¹⁸⁷. Ce mouvement définit la structure de la liturgie eucharistique dionysienne et également celle de la *EH*¹¹⁸⁸,

so it is as well a reality. Contemplating the icon of the *συναξις*, and sharing the bread and wine, we are called upon to become aware, according to our ability and degree of holiness, of a reality and presence at once in our midst yet transcending our present sensibilities: Christ, the *συμβολή* of human and divine. The “validity” of the eucharist is therefore not denied, rather the intuition of the presence and activities of God (and of the angels) begins and ends at and on the altar.”, cf. “3.2.4. *ὕπ’ ὄψιν* : la reconnaissance d’une présence réelle” dans *Mystagogy*, p. 270 et p. 272.

¹¹⁸⁷ Voici le texte : « Il nous faut donc (je crois que nous sommes à l’intérieur du sanctuaire), après avoir dévoilé le caractère intelligible de la première des images, fixer nos yeux sur sa beauté qui lui donne forme divine et voir le grand prêtre qui va, avec un parfum de bonne odeur, de l’autel divin jusqu’aux extrémités même du temple, puis revient à l’autel pour accomplir le sacrifice. La bienheureuse Théarchie, qui transcende tout être, bien que dans sa bonté divine elle s’avance elle aussi processivement pour se communiquer aux réalités saintes qui ont part avec Elle, ne sort jamais de son siège essentiellement stable et immobile et illumine quiconque se conforme analogiquement à Dieu, tout en demeurant réellement en elle-même et totalement inébranlable dans sa propre identité », *EH*, III, iii, §3, 428D - 429A, p. 267 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹⁸⁸ A. GOLITZIN propose une structure de la *EH* ayant au centre le chapitre IV où le Christ est désigné par l’autel de l’Église. Pour Golitzin l’Église et le Christ sont le cœur de la mystique dionysienne. Ainsi le fidèle de la *EH*, entre dans l’Église par le Baptême (II), la Communion (III), l’Onction (chapitre central IV) et ensuite continue la procession à partir des ordres supérieurs du clergé (V) jusqu’à la tonsure monastique (VI) et finalement sort de l’Église par le rite des funérailles (VIII) : « The reader moves from the doors of the church building in its opening chapters toward the altar, pauses here in chapter IV, then proceeds from it down the ranks of clerical ordinations [...] and finally goes ‘out the doors’ of the church in chapter VII’s concluding meditation on the mystery of Christian burial. In the process, one is led from the Christian’s true birth in Baptism (II) to his or her departure from this life in hope of the Resurrection. The whole span of human existence is covered. At its center is the altar, whose reality in turn is the sanctifying and transfiguring presence of Jesus”, cf. GOLITZIN, “The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian”, *Mystics Quarterly*, vol. 19 / 3, 1993, p. 98-114, ici, p. 107. H. U. von BALTHASAR, dans *La Gloire et la Croix*, p. 182, propose aussi une structure de l’*EH* centrée sur le mouvement Incarnation – Déification : « Denys a bien entrepris la tentative d’associer à ces deux hiérarchies ecclésiastiques une troisième, celle des sacrements, qu’il ramène pareillement au nombre trois (ici, à vrai dire, sans forcer, car il y rattache d’autres initiations sacrées) : le sacrement de l’eau (le baptême) comme conversion et comme naissance à Dieu, celui du pain et du vin (la

la structure de la *EH* étant une montée continue vers Dieu. Pour notre propos retenons que le double mouvement – manifestation divine et retour à Dieu – a encore deux significations. La première c'est l'Eucharistie même qui se donne à tous les fidèles pour les unir à Dieu par le Christ :

Ὡσαύτως ἡ θεία τῆς συνάξεως τελετή, κἄν ἐνιαίαν καὶ ἀπλὴν ἔχουσα καὶ συνεπτυγμένην ἀρχὴν εἰς τὴν ἱερὰν ποικιλίαν τῶν συμβόλων φιλανθρώπως πληθύνηται καὶ μέχρι πάσης χωρῆς τῆς ἱεραρχικῆς εἰκονογραφίας, ἀλλ' ἐνοειδῶς ἐκ τούτων αὐθις εἰς τὴν οἰκείαν μονάδα συνάγεται καὶ ἐνοποιεῖ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ἱερῶς ἀναγομένους¹¹⁸⁹.

« De même le saint sacrement de la communion, tout en conservant son principe unique, simple, indivisé, **se multiplie par amour des hommes dans la sainte variété de symboles** et s'étend jusqu'à toutes les images de la Théarchie ; de manière unifiée à partir de ces réalités multiples, **il retourne à sa propre unité / monade et il confère l'unité à tous ceux qui montent / reviennent saintement à lui** »¹¹⁹⁰.

La deuxième signification renvoie à la transmission de la connaissance divine du hiérarque aux fidèles par la multiplicité des symboles et le retour à l'unité divine :

Κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ θεοειδῆ τρόπον ὁ θεῖος ἱεράρχης, εἰ καὶ τὴν ἐνιαίαν αὐτοῦ τῆς ἱεραρχίας ἐπιστήμην ἀγαθοειδῶς εἰς τοὺς ὑποβεβηκότας κατάγει τοῖς τῶν ἱερῶν αἰνιγμάτων πλήθεσι χρώμενος, ἀλλ' αὐθις ὡς ἀπόλυτος καὶ τοῖς ἥττοσιν ἀκατάσχετος εἰς τὴν οἰκείαν ἀρχὴν ἀμειώτως ἀποκαθίσταται καὶ τὴν εἰς τὸ ἐν ἑαυτοῦ νοερὰν ποιησάμενος εἴσοδον ὄρᾳ καθαρῶς τοὺς τῶν τελουμένων ἐνοειδεῖς λόγους τῆς ἐπὶ τὰ δεύτερα φιλανθρώπου προόδου τὸ πέρας τὴν εἰς τὰ πρῶτα θειοτέραν ἐπιστροφὴν ποιούμενος¹¹⁹¹.

« De cette même manière divine, **le divin hiérarque**, même s'il fait descendre vers ceux qui sont en bas le savoir (epistèmè) simple de la hiérarchie dans sa forme bonne en multipliant les saints mystères, se maintient cependant sans diminution dans son principe propre, car il est inaltérable et ne peut être contenu par les réalités moindres, et en rendant intelligible l'accès à son unité, il voit d'un œil pur les raisons d'être unifiés des parfaits **et en donnant pour fin de sa procession par amour des hommes le retour plus divin à l'origine** »¹¹⁹².

L'Incarnation est à la fois le dernier degré de la manifestation divine et le point de départ de l'anagogie divine, de la montée sacramentaire vers Dieu. Les deux textes cités et surtout la dernière ligne du second extrait montrent d'une manière évidente que le schéma néoplatonicien πρόοδος (procession) - ἐπιστροφή (conversion) est converti chez le Pseudo-Denys en πρόοδος / φιλάνθρωπος - ἐπιστροφή / θεῖος / θέωσις (ce qui marque parfaitement la place centrale de l'Incarnation). La montée à Dieu se réalise dans un contexte liturgique

synaxe) comme union avec Jésus sortant (c'est-à-dire se communiquant dans l'incarnation et sacramentellement dans l'hostie) et rentrant en intégrant en soi, et celui de l'huile sainte (confirmation, ordination sacerdotale, onction des infirmes) ».

¹¹⁸⁹ EH, III, 3, 82,22 – 83,3, PTS 36.

¹¹⁹⁰ EH, III, iii, §3, 429A, p. 267 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹⁹¹ EH, III, 3, 83,3 – 10, PTS 36.

¹¹⁹² EH, III, iii, §3, 429AB, p. 267 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

par la fonction anagogique – apophatique du symbole liturgique. L’aspect apophatique de la Θεωρία est souligné par l’anagogie, c’est-à-dire le dépassement de toute image et concept qui représente Dieu, et par le retour mystique – liturgique à Dieu qui est l’horizon de la théologie dionysienne. Nous reviendrons à la fin de ce chapitre sur l’aspect apophatique de l’Incarnation et de la communion eucharistique, car le Christ se multiplie paradoxalement par les Saints Dons « tout en conservant son principe unique, simple et indivisé ».

7.3.3.2. Célébration de la Parole de Dieu : l’hymnologie divine

Un autre moment important de la liturgie dionysienne est l’hymnologie ou la doxologie divine : le chant des psaumes et le chant après la lecture de l’Évangile¹¹⁹³. Le cinquième paragraphe décrit la célébration de Dieu au sein de la liturgie de la Parole. Plus précisément il s’agit du moment liturgique des lectures et chants bibliques de l’Ancien et du Nouveau Testament qui précède la liturgie eucharistique et récapitule ou accomplit la Parole de Dieu. L’expression - και ἔστι τῆς θεολογίας ἢ θεουργία συγκεφαλαίωσις – (et la théurgie /l’opération divine récapitule / accomplit la théologie (Parole de Dieu), souligne le lien intrinsèque entre la Parole et l’œuvre de Dieu. La liturgie par sa prière centrale, l’anaphore, célèbre la Parole de Dieu et son œuvre salvatrice pour le monde. Dans la même direction va le commentaire mystagogique du Credo (la louange universelle) :

[...] τότε οἱ πανίεροι τῶν πανιέρων ἱεουργοὶ καὶ φιλοθεάμονες τὴν ἀγιοτάτην τελετὴν ἀγιοπρεπῶς ἐποπτεύοντες ὕμνοῦσιν ὕμνολογία καθολικῇ τὴν ἀγαθοῦργον καὶ ἀγαθοδότιν ἀρχήν, ὑφ’ ἧς αἱ σωτηριώδεις ἡμῖν ἀνεδείχθησαν τελεταὶ τὴν ἱερὰν τῶν τελουμένων θέωσιν ἱεουργοῦσαι. Τὸν ὕμνον δὲ τοῦτον οἱ μὲν ὁμολογίαν καλοῦσιν, οἱ δὲ τῆς θρησκείας τὸ σύμβολον, ἄλλοι δὲ ὡς οἶμαι θεϊότερον ἱεραρχικὴν εὐχαριστίαν ὡς περιεκτικὴν τῶν εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἀφικομένων ἱερῶν δώρων. Δοκεῖ γάρ μοι τῶν ὕμνουμένων ἀπασῶν θεουργιῶν ἢ πραγματεία περὶ ἡμᾶς γεγονέναι τὴν μὲν οὐσίαν ἡμῶν καὶ ζωὴν ἀγαθοειδῶς ὑποστήσασα καὶ ἀρχετύποις κάλλεσι τὸ θεοειδὲς ἡμῶν μορφώσασα καὶ θειότερας ἕξωσ καὶ ἀναγωγῆς ἐν μετουσίᾳ καταστήσασα, κατιδοῦσα

¹¹⁹³ EH, III, iii, §5, 432AB, p. 268-9 (traduction de M. de Gandillac modifiée) : « Aussi, lorsque **l’hymnologie / les chants sacrés** qui résument les plus saintes vérités ont harmonieusement préparé nos âmes aux mystères que nous devons progressivement **célébrer**, lorsqu’ils nous ont mis à l’unisson **des chants divins** et nous ont ainsi accordés non seulement aux réalités divines, mais avec nous-mêmes et mutuellement entre nous de façon que nous ne formions plus qu’un chœur unique et homogène d’hommes saints; ce qui est résumé et plutôt esquissé dans **le discours sacré des psaumes** est développé, grâce à des images plus nombreuses et plus claires en de très saintes récitations des textes des saintes Écritures. Celui qui les considère d’un œil saint, y contempera l’inspiration une et unique comme mue par **l’unique Esprit théarchique**. Ainsi se justifie l’usage, après la Tradition ancienne, d’annoncer publiquement la nouvelle Alliance, – il me semble, en effet, que cet ordre, qui vient de Dieu et que prescrit la hiérarchie, indique comment la première dit ce que seront les œuvres divines de Jésus, comment la seconde (la nouvelle alliance) les a accomplies, comment la première a dépeint la vérité en images, et (comment) la seconde en a montré la réalité présente. Car ce qui était annoncé par la première, les événements que rapporte la seconde en ont confirmé l’authenticité et l’œuvre divine est la récapitulation de la Parole de Dieu ».

δὲ τὴν ἐξ ἀπροσεξίας ἐγγενομένην ἡμῖν ἐρημίαν τῶν θείων δωρεῶν ἐπισκευαστοῖς ἡμᾶς ἀγαθοῖς εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀνακαλέσασθαι καὶ τῇ παντελεῖ τῶν ἡμετέρων προσλήψει τὴν τελεωτάτην τῶν οἰκείων μετὰδοσιν ἀγαθουργῆσαι καὶ ταύτη κοινωνίαν ἡμῖν θεοῦ καὶ τῶν θείων δωρήσασθαι¹¹⁹⁴.

« C'est alors seulement que les saints parmi les Saints, ministres et pieux assistants, regardant en initiés la plus sacrée célébration/initiation, **louent** en une **louange universelle le Principe qui est la source et le dispensateur de tout bien, par qui les sacrements/célébrations qui nous sauvent sont montrés, accomplissant la sainte divinisation de ceux qui y prennent part. Cette louange**, les uns l'appellent confession (de foi), les autres symboles du culte, d'autres encore action de grâces hiérarchique car elle (la louange) résume en elle tous les dons sacrés que nous devons à Dieu. Il me semble en effet que l'œuvre de toutes ces louanges théurgiques est d'affirmer pour nous que notre essence et notre vie sont bonnes, de donner forme par leurs beautés originelles à notre image divine, de nous faire participer à un état et à une élévation plus divines, mais aussi, après avoir rendu compte du dépouillement survenu pour nous par suite de notre négligence, de nous ramener à l'origine par des biens qui nous y préparent, de nous faire partager avec bonté, par l'accroissement complet de ce qui est nôtre, ses propres biens et de nous donner ainsi de participer / communion à Dieu et aux biens divins »¹¹⁹⁵.

La liturgie de la Parole par l'hymnologie divine résume la Parole de Dieu et son action /œuvre divine. La doctrine de l'Incarnation articule l'Écriture en tant que Parole de Dieu et la Théurgie en tant qu'œuvre / action divine. Dans ce contexte, l'hymnologie divine exprime d'abord l'unité de l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) inspirée par l'Esprit théarchique et ensuite marque l'union entre les fidèles et l'union avec Dieu. Le Credo ou la louange universelle décrit l'économie du salut de l'homme en évoquant les étapes salvatrices qui ont uni progressivement l'humanité à Dieu. Ainsi, la louange universelle, « comme le chant des Psaumes et la lecture des Écritures, par l'accord des voix, conduit à l'accord des âmes qui prennent ensemble conscience de leur commune destinée »¹¹⁹⁶. La portée de la louange est la réalisation de l'unité intérieure de chaque âme et ensuite l'union de l'assemblée en vue de l'union eucharistique avec Dieu.

Cette réalité est exprimée par l'hymnologie dionysienne. Son langage doxologique est représenté par le verbe ὑμνέω et ses dérivés, ὑμνολογία, ὕμνος et par αἰοιδή (ode). En remarquant la fréquence du verbe ὑμνέω dans le CD¹¹⁹⁷, le théologien H. U. von Balthasar affirme : « [...] quand il est question de Dieu [chez le Pseudo-Denys] et du divin, le mot

¹¹⁹⁴ EH, III, 3, 87,20 – 88,9, PTS 36.

¹¹⁹⁵ EH, III, iii, §7, 436CD, p. 273 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹¹⁹⁶ ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 265.

¹¹⁹⁷ Le verbe ὑμνέω est utilisé 83 fois dans CD, dont 24 fois dans EH, cf. DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, p. 138-9. Quant au mot ὑμνολογία / l'hymnologie, il est utilisé 5 fois dans EH, et ὕμνος compte 3 occurrences.

hymnein remplace presque le mot *dire* »¹¹⁹⁸. Un autre mot signifiant pour notre propos est *ιερολογία* qui signifie langage / discours sacré. À la fin du quatrième paragraphe de l'EH iii, le Pseudo-Denys explique la portée du langage sacré :

ἡ δὲ τῶν θεῶν ᾠδῶν ἱερογραφία σκοπὸν ἔχουσα τὰς θεολογίας τε καὶ θεουργίας ἀπάσας ὑμνῆσαι καὶ τὰς τῶν θεῶν ἀνδρῶν ἱερολογίας τε καὶ ἱερουργίας αἰνέσαι καθολικὴν ποιεῖται τῶν θεῶν ᾠδῆν καὶ ἀφήγησιν πρὸς πάσης ἱεραρχικῆς τελετῆς ὑποδοχὴν καὶ μετάδοσιν ἕξιν οἰκείαν ἐμποιοῦσα τοῖς ἐνθέως αὐτὴν ἱερολογοῦσιν¹¹⁹⁹.

« Et l'écriture sacré de **ces divins odes / chants** qui ont pour but **de louer / célébrer par les odes**, les paroles de Dieu et toutes **les opérations divines**, de redire tout ce qu'**on dit de Dieu** et tout ce qu'ont **divinement opéré** les hommes de Dieu, constituent l'ode et le poème universel complet de tous les mystères divins et confèrent à tous ceux (432A) qui les écoutent dans un esprit divin le pouvoir durable de recevoir et de distribuer tous les sacrements de la hiérarchie »¹²⁰⁰.

L'extrait cité renvoie au chant des Psaumes dans la liturgie. Le mot *ιερολογία* est le correspondant liturgique du *θεολογία*. Le discours sacré, synonyme des odes saintes chantées (les Psaumes de l'Ancien Testament) et l'hymnologie (l'Évangile chanté du Nouveau Testament), ne dit rien de Dieu, mais loue Dieu. Le discours sacré tout comme l'hymnologie, est non-prédicatif. Le *λόγος* liturgique n'est pas un discours rationnel sur Dieu mais un devenir-pratique du langage. Ainsi, nous pouvons dire que *ιερολογία* représente la pratique de l'Écriture, ce qui évoque également le rapport de coordination entre *θεολογία* et *θεουργία*¹²⁰¹, entre *ιερολογία* et *ιερουργία*¹²⁰². C'est uniquement dans le contexte liturgique que la Parole est accomplie. La louange en tant que forme d'expression de l'apophase liturgique dionysienne ne se rapporte plus à Dieu par la négation systématique de ses images anthropomorphiques et de ses attributs. La louange vise le sens profond du logos, c'est-à-dire son devenir-liturgique. L'accomplissement de la théologie dionysienne est la Liturgie.

Dans ce contexte, la louange dionysienne représente la cime de l'apophase dionysienne. Nos réflexions précédentes sur la louange divine en tant que forme d'expression liturgique de la « théologie négative » dans *CH*¹²⁰³ et sur l'aspect doxologique

¹¹⁹⁸ H. U. von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix : les aspects esthétiques de la révélation*, tome II, in coll. Théologie n° 74, Aubier, Paris, 1968, p. 158.

¹¹⁹⁹ EH, III, 3, 84,2 – 6, *PTS* 36.

¹²⁰⁰ EH, III, iii, §4, 432A, p. 268 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

¹²⁰¹ Voir aussi EH, I, i, 372B, p. 246.

¹²⁰² EH III, iii, §12, 441C, p. 277. Soulignons le fait que *ιερολογία* / *ιερολογέω* et *ιερουργίας* / *ιερουργέω* sont employés exclusivement dans l'EH.

¹²⁰³ Voir « 4.5.3. Synthèse théologique : louange divine forme d'expression liturgique de la « théologie négative », p. 276-282.

du nom divin qui célèbre l’Ineffable dans *DN*¹²⁰⁴ ont défini l’apophase liturgique comme l’au-delà de tout langage conceptuel – un discours théologique non-prédicatif. Ainsi, l’accomplissement de la Parole de Dieu (θεολογία) dans la Liturgie (θειτουργία) comme le seul aboutissement possible du langage théologique est marqué par le ὑπεραπόφασις liturgique. L’au-delà de toute affirmation et de toute négation de la *MT* (V) est le silence priant du savoir sacré. C’est le Nom qui appelle, c’est le Verbe qui parle et qui accomplit Sa Parole et l’Esprit théarchique qui inspire. Tel est le passage vers l’apophase mystique, l’ὑπεραπόφασις et la mystique étant inséparables au sein de la liturgie dionysienne.

7.3.3.3. « Élevons nos cœurs » :

commentaire mystagogique - apophatique de l’*EH*, III, §7, 436C

Les mouvements et les chants liturgiques que nous venons d’analyser évoquent une montée spirituelle de l’âme comme condition impérative pour la communion aux Saints Dons. De même, le baiser de paix exprime le même mouvement intérieur de l’âme, *sine qua non* pour célébrer la liturgie eucharistique, dont l’équivalent dans la liturgie serait le bien connu « Sursum corda » - « Élevons nos cœurs ». Ainsi, dans le septième paragraphe, après avoir évoqué le renvoi des catéchumènes, le Pseudo-Denys affirme que l’évêque et les ministres, auxquels se joignent les fidèles, « lèvent pieusement les yeux vers le plus sacré des sacrements »¹²⁰⁵. Dans le contexte donné, cette affirmation nous permet d’identifier ce geste rituel avec le dialogue qu’inaugure l’anaphore liturgique :

- Célébrant : Que la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ, l’amour de Dieu le Père, et la communion du saint Esprit, soit avec vous tous / Réponse des fidèles : Et avec ton Esprit ;
- Célébrant : **Élevons nos cœurs** / Réponse des fidèles : Nous les tournons vers le Seigneur¹²⁰⁶.

Le cœur du chrétien est une présence marquante dans les prières eucharistiques trouvant toujours une place dans le dialogue tripartite préanaphoral, mais aussi dans la doxologie finale des anaphores de Saint Basile le Grand et de Saint Jean Chrysostome :

¹²⁰⁴ Voir « 5.3.2. Le nom divin – célébration de Dieu », p. 306.

¹²⁰⁵ E.H. III, §7, 436C, p. 273.

¹²⁰⁶ *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, traduite du grec par l’archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002, p. 48.

« Et donne-nous de glorifier et de chanter **d'une seule voix et d'un seul cœur** ton nom très vénérable et magnifique, Père et Fils et Saint-Esprit maintenant et toujours et dans les siècles des siècles. Amen »¹²⁰⁷.

Les liturgies eucharistiques chrysostomienne et basilienne commencent et finissent donc avec des références au cœur. Selon Robert Taft, le dialogue préanaphoral que nous venons de citer est, au moins dans sa forme initiale, commun à toutes les traditions liturgiques¹²⁰⁸. « Élevons nos cœurs / Nous les tournons vers le Seigneur » est une composition chrétienne sans précédent dans le culte juif, qui apparaît pour la première fois dans la *Tradition Apostolique* : ἄνω τὰς καρδίας / ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον¹²⁰⁹. Deux textes du *Pasteur* d'Hermas (18 : 9 et 40 : 6), très proches de l'exhortation liturgique trouvée dans la *Tradition Apostolique* soixante ans après, témoignent d'une formule probablement liturgique existante dans un usage antérieur ; donc, l'origine de « Élevons nos cœurs » devrait être la liturgie elle-même¹²¹⁰. Parmi les témoignages du dialogue entre le célébrant et les fidèles, Taft cite Jean Chrysostome (*In epistulam ad Hebraeos homiliae* 22, 3) et Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses mystagogiques*¹²¹¹) et constate une évolution du dialogue préanaphoral, surtout de l'expression « Élevons nos cœurs ». Jean Chrysostome utilise à la place du cœur (καρδία), le mot νοῦς / intellect, esprit : ἄνω τὸν νοῦν. Selon Taft, cette formule aurait été la variante traditionnelle antiochienne de ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας¹²¹². Il conclut en soutenant que ἄνω τὸν νοῦν a été très probablement la forme constantinopolitaine originelle du texte et en ce qui concerne le verbe σχῶμεν, il s'agit d'un ajout tardif trouvé dans tous les textes liturgiques byzantins, mais qui n'était pas connu à Jean Chrysostome¹²¹³.

¹²⁰⁷ *Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée*, p. 54 et p. 96 (pour la liturgie de Saint Basile). On remarque que l'expression *glorifier d'une seule bouche Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ*, se retrouve dans l'Épître aux Romains 15, 6.

¹²⁰⁸ R. TAFT, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The Sursum corda*, dans *Orientalia Christiana Periodica* 54, Roma, 1988, p. 47-77, ici, p. 48.

¹²⁰⁹ HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, introduction, traduction et notes par B. Botte, SC 11 bis, Cerf, Paris, 1984, p. 48.

¹²¹⁰ R. TAFT, *The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy*, p. 69.

¹²¹¹ Cyrille de Jérusalem mentionne le dialogue préanaphoral dans sa forme primitive : ἄνω τὰς καρδίας - ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον (Cat, 5, 4-5), cf. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes d'A. Piedagnel, traduction de P. Paris, SC 126, Cerf, Paris, 1966, p. 150.

¹²¹² R. TAFT, *op. cit.*, p. 57.

¹²¹³ "As for the interpolated verb σχῶμεν, we find it in all Byzantine liturgical texts, beginning in the 8th century with Germanus' *Histoiria ecclesiastica* 41 and our earliest euchology, *Barberini* 336, and in all later Greek redactions of the exclamation. It appears also in Chrysostom, *De poenitentia* 9, 1, cited in the previous section, but there the σχῶμεν in parentheses is an interpolation not found in the best ms witnesses", *Ibidem*, p. 61-62.

Plus tardive est également la forme composée dans l'expression - ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας.

Les deux formes d'exhortation suggèrent la même idée, c'est-à-dire l'élévation des esprits et des cœurs vers Dieu au sein de la liturgie eucharistique en vue de la communion avec les Saints Dons. « Élevons nos cœurs » est un acte à la fois rationnel et spirituel. Tomás Spidlik a montré que dans l'antiquité chrétienne le cœur / καρδιά est associé à l'intellect / νοῦς¹²¹⁴ ; pratiquement les deux termes sont interchangeables, la pureté de l'esprit ou du cœur signifiant la même chose¹²¹⁵.

Ce dialogue préanaphoral était également accompagné de gestes liturgiques, notamment de l'élévation des yeux et des mains, qui évoquaient l'élévation de l'esprit¹²¹⁶. De même, l'élévation de l'esprit indique la nécessité du dépassement de soi, y compris de l'intelligence, pour s'unir à Dieu. Avoir les cœurs / esprits en haut vers Dieu est le point de départ du détachement du monde, de l'abandon de soi.

En revenant à la liturgie dionysienne, nous pouvons conclure que la mention indirecte de l'expression liturgique « Élevons nos cœurs » marque le lien intrinsèque entre la liturgie eucharistique et la vie spirituelle ou l'expérience mystique. Concrètement, les participants à la liturgie doivent avoir le cœur purifié¹²¹⁷, illuminé, préparé pour l'union à Dieu. Cette préparation spirituelle souligne la disposition « mystique » dans laquelle le fidèle doit se trouver pour célébrer la liturgie. Cette disposition intérieure de l'homme réclame une « rupture » du monde. Il ne s'agit plus d'un effort rationnel pour définir / comprendre la

¹²¹⁴ T. SPIDLIK, *La spiritualité de l'orient chrétien I, Orientalia Christiana Analecta 206*, Rome, 1978, p. 105-108.

¹²¹⁵ Pour une présentation détaillée, voir A. GUILLAUMONT, « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », dans *Le cœur*, col. Etudes Carmélitaines n° 29, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, p. 41-81. A. Guillaumont, après avoir analysées les sources grecs (philosophiques) et bibliques de la notion du cœur, insiste sur la *mystique du cœur* développée par la tradition chrétienne orientale, à partir des Apophtegmes, en passant par Diadoque de Photicée et le pseudo-Macaire (*Les Homélie spirituelles*), et en terminant avec Grégoire Palamas et l'hésychasme byzantin. Voir aussi A. SOLIGNAC, « 'Noῦς' et 'mens' dans la nature mystique », *DSp*, tome XI, G. Beauchesne, Paris, 1982, p. 460-469. Dans cet article l'auteur souligne que le νοῦς / mens est le lieu de l'image de Dieu dans l'homme en raison de sa nature proprement spirituelle.

¹²¹⁶ Cf. R. TAFT, *The Dialogue before the Anaphora*, p. 74. Sur ce point, Taft ajoute : « [...] ces gestes et postures n'étaient pas qu'un simple ritualisme, mais ils étaient le signe extérieur des dispositions de recueillement intérieur, pureté d'esprit et de cœur, et de prière. Regarder en haut et face à l'est, était vu comme une posture proprement chrétienne impliquant la vraie foi et la dignité », cf. *Ibidem*, p. 75.

¹²¹⁷ Voir EH, III, iii, §3, 429AB, p. 267 : « [...] et en rendant intelligible l'accès à son unité, il [le hiérarque] voit d'un œil pur les raisons d'être unifiés des parfaits et en donnant pour fin de sa procession par amour des hommes le retour plus divin à l'origine » ; le mouvement d'élévation est précisé quelques lignes plus loin en ces termes : « se retournant plus divinement vers les réalités premières, il arrête cette descente processive vers les réalités secondes que lui inspire son amour des hommes » (429B).

transcendance de Dieu, mais il est question d'une « apophase de soi », d'une sortie de soi pour s'unir à Dieu. Cette disposition extatique de l'homme est suggérée par le geste rituel de l'élévation des yeux et par l'élévation du cœur. C'est bien ce mouvement intérieur d'ascension du cœur / intellect vers Dieu qui est célébré par la doxologie finale de l'anaphore : *Et donne-nous de glorifier et de chanter d'une seule voix et d'un seul cœur ton nom très vénérable et magnifique*. Pour le Pseudo-Denys le νοῦς / καρδιά¹²¹⁸ est le lieu où est rencontré et connu le Christ - l'Intellect Théarchique (Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς¹²¹⁹) dans le « silence doxologique » de la prière eucharistique.

7.4. Synthèse théologique : ὑπεραπόφασις liturgique

Mettons maintenant en lumière les différentes formes d'expression de l'ὑπεραπόφασις liturgique dionysienne. Même si le Pseudo-Denys n'utilise pas ce mot, nous suggérerions qu'il désigne l'originalité de l'apophase dionysienne. L'équivalent dionysien pourrait être l'ὑπεράγνωστος / plus qu'inconnaissable ou surinconnaissable¹²²⁰. Le mot est

¹²¹⁸ Le mot καρδιά est utilisé une seule fois dans EH (560B) tandis que νοῦς est utilisé rarement dans l'EH – il y a une seule occurrence dans EH, III, iii, 441B (PTS 36, 91, 18-24) : « **Notre intelligence [νοῦν ἡμῶν]** était encombrée de ténèbres et informe ; **elle** [φιλανθρωπία, l'Incarnation] la remplit d'une bienheureuse et divine lumière, elle l'orna de beautés déifiées, et **la maison de l'âme** [τῆς ψυχῆς οἰκητήριον] l'a délivré des passions maudites et des souillures malfaisantes par le salut de notre essence non pas entièrement déçue, en nous révélant une anagogie supracosmique [ἀναγωγὴν ἡμῶν ὑπερκόσμιον] et une vie en Dieu par nos sacrées assimilations à elle, selon notre pouvoir », p. 277 (traduction de M. de Gandillac modifiée). Cet extrait montre clairement la portée spirituelle du νοῦς chez le Pseudo-Denys, l'exigence de sa purification et de son illumination et aussi bien la pureté de l'âme, réalisé par le Christ Incarnée, pour s'élever spirituellement vers la communion eucharistique qui nous fait semblables à Dieu. Notons que le νοῦς est aussi le lieu de l'union à Dieu dans DN, VIII, §3, 872B, SC 579, p. 69 : « Ou encore, la connaissance la plus divine de Dieu est celle qui est obtenue grâce à l'inconnaissance **dans une union au-dessus de l'intellect [κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν]**, lorsque l'**intellect**, s'étant séparé de tous les étants, et étant, ensuite, également quitté lui-même, s'unit aux rayons plus lumineux ». Y. DE ANDIA, dans son article « Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite », SP 42 / 2006, p. 97-106, analyse le statut du νοῦς dans la prière chez Évagre le Pontique et le Pseudo-Denys et affirme que la grande différence entre les deux auteurs chrétiens c'est que pour le premier la prière est un 'état de l'intellect', tandis que pour le Pseudo-Denys il ne peut y avoir d'intellection dans l'union avec Dieu qui est au-delà de toute connaissance. Il me semble que son analyse ne tient compte ni du contexte liturgique de la théologie dionysienne ni de la place centrale de la EH dans le *Corpus* dionysien. Dans les conclusions générales nous reviendrons sur cet aspect.

¹²¹⁹ EH, I, i, 372B.

¹²²⁰ Le mot ὑπεράγνωστος est utilisé 4 fois dans le CD : MT, 1, 997A [ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λογίων **ὑπεράγνωστον** καὶ ὑπερφαῖ / vers la plus haute cime plus qu'inconnaissable et plus que lumineuse des Écritures mystiques], DN, I, 4, 592D [εἰς τὴν ὑπερούσιον ἀκτῖνα... ὑπεράγνωστον / vers le Rayon suressentiel plus qu'inconnaissable], I, 5, 593B [τῆς **ὑπεραγνώστου** καὶ ὑπερφανοῦς ἀγαθότητος / de la Bonté plus qu'inconnaissable et au-delà de la lumière], et DN II, 4, 640D [τῆς ὑπεραρρήτου καὶ **ὑπεραγνώστου** μονιμότητος / Permanence (de la Trinité) surineffable et surinconnaissable].

composé du préfixe ὑπερ-, la marque de portée transcendante de la négation dionysienne, est de l'adjectif de sens négatif en ἀ- privatif ἄγνωστος. Ainsi, les deux formes du lexique négatif dionysien sont réunies dans ὑπεράγνωστος, indiquant la transcendence divine et l'impossibilité de l'homme de connaître Dieu par la raison. Mais en quoi consiste la dimension liturgique de l'ὑπεράγνωστος ? En analysant chacune de ses occurrences, on remarque qu'il est utilisé dans un contexte liturgique : celui du prologue de la *MT* fait partie de la prière adressée à la Trinité, tandis que les trois autres usages dans *DN* célèbrent la Trinité (Hénade trinitaire). De plus un passage essentiel de la *MT* II exprime l'aspect doxologique de la négation transcendante dionysienne : « [...] et célébrer suressentiellement le Suressentiel par la négation de tous les étants / καὶ τὸν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ὑμνῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως »¹²²¹.

Pour ces raisons nous considérons que l'ὑπεραπόφασις liturgique définit l'originalité du lexique négatif dionysien tout en soulignant l'aspect doxologique du langage liturgique (le contexte liturgique est souligné dans le passage que nous venons de citer par l'emploi du verbe ὑμνῆσαι), comme ultime forme d'expression de la « théologie négative ».

7.4.1. Fonction anagogique - apophatique du symbole liturgique

Comme nous l'avons déjà souligné, le symbole liturgique dionysien est au-delà de toute démarche rationnelle, exprimant une réalité transcendante, c'est-à-dire la réelle présence divine dans les Saints Dons eucharistiques ; il nous offre la connaissance de Dieu Transcendant par la participation eucharistique à la divinité. Cela est possible grâce à l'Incarnation qui rend possible la manifestation du Christ et sa présence réelle dans le symbole sacré. En absence d'une notion plus précise qui définit l'union de deux réalités différentes (divine et humaine), nous l'appelons symbole, le sens du symbole eucharistique étant de rendre présente une réalité qui transcende le monde. Dans ce sens, le Pseudo-Denys utilise un concept-clé, l'anagogie (ἀναγωγή). Par exemple, les images bibliques des anges sont des écritures sacrées anagogiques / τὰς ἀναγωγικὰς ἱερογραφίας¹²²² et au sein de la liturgie nous sommes élevés par les symboles sensibles / τῶν αἰσθητῶν συμβόλων

¹²²¹ MT, II, 1025A, SC 579, p. 305.

¹²²² CH, II, §2, 137B, p. 188.

ἀναγόμεθα¹²²³. Cette portée anagogique du symbole est une forme d'expression de la « théologie négative »¹²²⁴.

Dans la *Hierarchie ecclésiastique*, le commentaire mystagogique met en lumière cette fonction anagogique-apophatique du symbole liturgique. Sur ce point, Ysabel de Andia affirme :

« La 'contemplation' des symboles sensibles, comme dans le cas de la contemplation du Grand Prêtre, exige une élévation (anagoge) de l'intellect qui 'remonte des effets aux causes', de l'opération théurgique au Principe théarchique. C'est dans cette élévation vers ce qu'il représente et cette purification par la voie négative que le symbole devient transparent au mystère. Sans cette contemplation intérieure, le symbole reste opaque au mystère est n'est plus 'vu' que d'une manière esthétique. Regard de la foi, regard de l'intellect purifié »¹²²⁵.

Dans la même direction vont les analyses de Paul Rorem¹²²⁶ et de René Roques. Le premier démontre que la voie négative en tant que cadre et structure de la présentation du symbole biblique dissemblable est également l'idée conductrice du symbole liturgique dans l'*EH*. Ainsi, la dimension anagogique de l'interprétation dionysienne est commune au symbole biblique et au symbole liturgique. Rorem remarque aussi la supériorité du symbole

¹²²³ EH, I, §2, 373B, p. 247. Dans l'*Ép.* 9, 2, 1108B le Pseudo-Denys revient sur le symbole qui nous fait monter des réalités visibles vers les réalités invisibles.

¹²²⁴ Cette idée a été argumentée lorsque nous avons défini le symbole biblique dissemblable, voir « 4.4.3. Le symbole dissemblable, forme sensible de la « théologie négative », p. 263.

¹²²⁵ Y. DE ANDIA, « La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », dans *The Eucharistic in theology and philosophy: issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation (International conference, Benedictine Abbey of Tihany, Hungary, 25-29 October 2000)*, edited by I. PERCZEL, R. FORRAI and G. GREREBY, Leuven University Press, Leuven, 2005, p. 60. Voir aussi son explication de la contemplation de la Sainte Synaxe, dans Id., « Mystères et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », *OCP*, n° 63 / 1997, fascicule 2, p. 273-332, ici, p. 300 : « Nous retrouvons la même définition de la contemplation de ce mystère de la communion et des mystères en général : c'est une anagogie de l'esprit vers l'Un ; par la contemplation des beaux spectacles intelligibles ; grâce (à une vie sainte) et à des rites hiérarchiques qui nous font entrer en communion et union avec l'Un ».

¹²²⁶ Comme on le voit dans les lignes qui suivent, Rorem admet une théologie négative implicite. Même s'il n'y a pas une théorie de la négation comme dans la CH, elle est assumée dans sa méthode anagogique d'interprétation du symbole liturgique : "Yet, as we have seen, the dynamics of biblical and liturgical interpretation are identical : "we" are uplifted by means of the perceptible attributes to their intelligible meanings. In this movement beyond perceptible symbols, whether scriptural and incongruous or liturgical and more precise, anagogical interpretation transcends and thus implicitly negates the lower level of sense perception. When the sequence of his treatises leads to ritual concerns, the Areopagite neither contradicts nor abandons his own principles of negative theology, but rather assumes them into his interpretive method. Just as these principles were hard at work but largely unacknowledged by the end of the CH, so here in the subsequent and companion treatise they are apparent in actual practice but never discussed in theory. Although the arena of ceremonial symbolism requires a more discerning and experienced interpreter, since it does not jolt the beginner with obvious dissimilarities, the basic process of interpretation is nevertheless identical", P. ROREM, *Biblical and Liturgical Symbols*, p. 121. Pour une analyse détaillée du mouvement anagogique dans la théologie liturgique dionysienne, voir Idem, « Iamblicus and the Anagogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology », *SP*, 17 / 1982, p. 453-460.

liturgique, moins matériel que le symbole biblique. En effet, le contenu du symbole liturgique est différent : il n'y a aucun détail de l'autel, de l'architecture ecclésiastique, des vêtements liturgiques et des objets liturgiques. Le Pseudo-Denys présente uniquement les événements et les mouvements liturgiques, la dimension du temps liturgique étant plus importante que la matière ou l'allégorie biblique¹²²⁷.

Roques montre magistralement la complémentarité de la théophanie des symboles sensibles qui ont une signification intelligible et la montée anagogique et apophatique de cette même activité de l'intellect qui nous conduit à l'unité divine¹²²⁸. Cette dialectique de l'intelligence est complétée avec une dialectique de l'amour comme la rencontre de deux extases : « Or, c'est à la jonction de ces deux extases venues de l'Un et commandées par lui que se situe l'effort anagogique de l'intelligence sur les symboles »¹²²⁹.

Aux analyses des auteurs cités nous ajoutons que l'unique aboutissement du symbole liturgique c'est l'union sacramentelle au Christ. L'absence de tout détail matériel / sensible concernant la liturgie dionysienne, l'absence du texte proprement-dit liturgique et l'insistance sur la réalité de l'Incarnation dans la prière eucharistique (Anaphore, Institution, Consécration, Élévation et dévoilement des Saints Dons)¹²³⁰ situe la contemplation sacramentaire dans un contexte apophatique-mystique-liturgique. La dialectique de l'intelligence est doublée par l'élévation de l'âme (« élevons nos cœurs »), l'anagogie dionysienne concernant l'homme entier. La transcendance absolue bénéficie, si l'on peut dire, de la médiation de l'Incarnation et de son rôle déifiant. Même si Dieu est

¹²²⁷ Sur ce point Rorem affirme: "Thus in this respect the liturgical realm is indeed 'higher' than the biblical: the starting point for its uplifting or anagogical interpretation is not the lowly realm of matter and physical descriptions but the more immaterial dimension of time and sequential plurality.", *Biblical and Liturgical Symbols*, p. 119.

¹²²⁸ « [...] cette Θεωρία n'est rien d'autre qu'un aspect constant à l'unité de signification inhérente à tous les symboles sacramentels. Qu'il s'agisse du baptême, des sacrements de l'union, de l'huile sainte [...], l'initié qui participe à la liturgie est invariablement invité à dépasser la matérialité des rites pour retrouver le signe de l'Un, qui l'orientera vers cette connaissance transcendante, inséparable de l'union divine et de la sainteté. Ainsi, le paradoxe c'est qu'au moment même où elle nous présente le spectacle liturgique, l'Église n'a et ne peut avoir qu'une intention cathartique et anagogique, en nous proposant d'exercer, au cœur même du multiple et du sensible, cette dialectique négative qui doit nous conduire à l'unité. », R. ROQUES, « Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys », dans *Structures théologiques*, p. 164-179, ici, p. 175.

¹²²⁹ *Ibidem*, p. 179. En présentant les différents degrés de la contemplation dionysienne, Roques fait une distinction nette entre contemplation mystique et théologie négative qui reste une démarche discursive de l'intelligence, tandis que la contemplation mystique se situe au-delà du discours, cf. « Signification et conditions de la contemplation dionysienne », dans *Structures théologiques*, p. 164-179, ici, p. 161. Pour ce qui est de la contemplation sacramentelle il affirme : « Pas plus que le symbolisme scripturaire ou naturel, le symbolisme sacramentel ne doit emprisonner l'intelligence dans la matérialité des gestes et des rites. D'où la nécessité, ici encore, d'une exégèse spirituelle », *Ibidem*, p. 154.

¹²³⁰ EH III, iii, §11-12, 440C - 444A, p. 276-8.

surinconnaissable, suressentiel et ineffable, il est réellement présent grâce à l'économie divine sous la matérialité sacrée des espèces eucharistique par lesquels Lui-Même a choisi de se manifester envers l'humanité.

7.4.2. Au-delà de toute affirmation et négation : célébration de l'Incarnation

Le sens fondamental de la contemplation dionysienne est la montée de l'homme pour la rencontre avec Dieu. Celle-ci se réalise réellement par l'activité ou l'énergie de l'*EH* : purification – illumination – union (divinisation). À cette triade opérante correspondent les trois degrés de l'univers dionysien (sensible – intelligible – mystique) et les trois formes d'expression de la théologie négative (ἀφαίρεσις - ἀγνωσία - ὑπεραπόφασις), source de cohérence du *Corpus* dionysien (CH, Ép. IX – DN, MT, Ép. I à V – MT I, EH), conformément au tableau ci-dessous :

Activité hiérarchique	Univers dionysien	« Théologie négative »	Lieu dans le corpus
Purification	Sensible	ἀφαίρεσις	CH, Ép. IX
Illumination	Intelligible	ἀγνωσία	DN, MT, Ép. I-V
Union	Mystique	ὑπεραπόφασις	MT I, EH III

Le contexte de l'activité hiérarchique est liturgique, la triade des sacrements d'initiation à la vie chrétienne ayant au centre l'archisymbole – l'Eucharistie. Suite à notre analyse théologique du *Corpus* fondée sur la place faite à la « théologie négative » nous avons suggéré un ordre des traités qui, il est vrai, est différent de celui transmis par la tradition manuscrite. Cet ordre souligne que l'horizon de la théologie dionysienne est l'union à Dieu qui se réalise dans la liturgie eucharistique :

Ταῦτα τοῖς ἱερῶς δρωμένοις ὁ ἱεράρχης ἐμφαίνει τὰ μὲν ἐγκεκαλυμμένα δῶρα πρὸς τὸ ἐμφανὲς ἄγων τὸ δὲ ἐνιαῖον αὐτῶν εἰς πολλὰ διαιρῶν καὶ τῇ τῶν διανεμομένων πρὸς τὰ ἐν οἷς γίνεται κατ' ἄκρον ἐνώσει κοινωνοὺς αὐτῶν ἀποτελῶν τοὺς μετέχοντας. Διαγράφει γὰρ ἐν τούτοις αἰσθητῶς ὑπ' ὄψιν ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωὴν ἐκ τοῦ κατὰ τὸ θεῖον κρυφίου τῇ παντελεῖ καὶ ἀσυγγύτῳ καθ' ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει φιλανθρώπως ἐξ ἡμῶν εἰδοποιούμενον καὶ πρὸς τὸ μεριστὸν ἡμῶν ἀναλλοιώτως ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν ἐνὸς προϊόντα καὶ διὰ τῆς ἀγαθοουργοῦ ταύτης φιλανθρωπίας εἰς μετουσίαν ἑαυτοῦ καὶ τῶν οἰκείων ἀγαθῶν καλοῦντα τὸ ἀνθρώπειον φύλον, εἴπερ ἐνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ τῇ πρὸς αὐτὴν ἡμῶν κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει καὶ ταύτη πρὸς ἀλήθειαν κοινοὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀποτελεσθησόμεθα¹²³¹.

¹²³¹ EH, III, 3, 93,11 – 22, PTS 36.

« Que manifeste le hiérarque en accomplissant les rites de la sainte liturgie, lorsqu'il dévoile pour les révéler les offrandes [d'abord] cachées ; lorsqu'il divise en parts multiples ce qui est un lorsque, par la parfaite union du sacrement qu'il distribue aux âmes qui le reçoivent, il réalise / accomplit que ceux qui y prennent part communient à celles-ci [les offrandes] par une union parfaite. En effet, il inscrit dans ces dons notre vie intelligible, comme en images en menant Jésus-Christ à nos yeux, Lui qui, à partir de sa divinité cachée, a, par amour pour les hommes, pris notre forme par son incarnation humaine parfaite et sans confusion, sort de l'un qu'il est par nature jusqu'à ce qui est le plus divisible pour nous, sans changement, et par la philanthropie de cette œuvre bonne, appelle la lignée humaine à participer à Lui et à ses propres biens, à condition toutefois que nous fassions un avec sa vie très divine, que nous l'imitions autant qu'il est en notre puissance, que nous devenions assez parfaits pour entrer véritablement en communion avec Dieu et avec les mystères divins »¹²³².

Ce § 13 évoque le dévoilement des Saints Dons et la communion par eux avec le Christ. L'union à Dieu ou la déification sont une participation réelle et continue à la vie du Christ. Ce sont l'Incarnation du Christ, Sa Passion, l'institution eucharistique, Sa Résurrection qui donnent à la matérialité une portée déifiante. En Christ la matérialité est transfigurée, le sensible est appelé à dépasser l'intelligible pour réaliser l'union mystique réelle avec la divinité. Le pain et le vin deviennent par la consécration liturgique le Corps et le Sang du Christ. Le symbole liturgique exprime cette réalité – silencieuse – de l'union entre le divin transcendant et la matérialité de la création. L'Incarnation bouleverse l'ordre cosmologique – le corps du Christ se multiplie sans être divisé et en même temps unit les fidèles avec Lui. Il n'y a plus de procession divine créatrice et de conversion unifiante dans une structure hiérarchique ordonnée par des intermédiaires, mais un seul mouvement simultané : la condescendance de la *φιλανθρωπία* – et l'union divinisante, *θέωσις*.

Le point final de la montée par les négations évoquée dans *MT* et *DN* est la communion aux Saints Dons – l'union mystique-liturgique avec le Christ. Il faut souligner que ladite théologie négative dionysienne n'est pas seulement un processus intellectuel mais également un cheminement vers la déification. Pour s'unir au Christ l'homme participe à la

¹²³² EH, III, iii, §13, 444CD, p. 279 (traduction de M. de Gandillac modifiée). La même idée est développée dans le paragraphe précédent : « En effet, dans sa bonté et son amour pour les hommes, l'Unité simple et cachée de Jésus, Verbe parfaitement théarchique, était devenue l'Incarnation, sans subir aucune altération, une réalité composée et visible ; généreusement elle nous a admis à la communion qui nous unit à lui, unissant notre bassesse à sa parfaite divinité, mais à condition pourtant que nous aussi nous adhérions à elle comme les membres adhèrent au corps, par la conformité d'une vie sans péché et divine et que mis à mort par les passions corruptrices nous devenions incapables de nous harmoniser et d'être attachés aux membres parfaitement sains du corps divin, et de vivre en eux d'une vie unique. Si nous désirons participer à sa communion, il faut que nous fixions notre regard sur la vie parfaitement divine dans la chair, que nous prenions comme modèle sa sainte impeccabilité de façon à tendre à l'état de forme divine et sans péché. C'est ainsi en effet que nous sera offert d'une manière qui nous soit ajustée la communion avec ce à quoi nous sommes semblables », EH, III, iii, 12, 444AB, p. 278 (traduction de M. de Gandillac modifiée).

vie divine ; ce processus implique l'homme dans sa plénitude¹²³³. L'âme continue sa montée au sein de la liturgie, au-delà de toute affirmation et de toute négation. C'est justement l'exhortation de la doxologie finale liturgique : « Et donne-nous de glorifier et de chanter **d'une seule voix et d'un seul cœur** ton nom très vénérable et magnifique », telle que, selon nous, elle est indirectement reprise en 429B (*EH*, III). La prière est le langage liturgique par excellence, mis en lumière par le Pseudo-Denys dans l'*EH*, III, qui accompagne la montée de l'âme dans la liturgie.

7.4.3. « Le silence » de la prière eucharistique

Les chercheurs ont identifié la fin de la longue liste des négations de la *MT V* avec le silence de la « théologie négative » et le silence contemplatif de la *Théologie mystique*.

Voici le texte :

[...] οὔτε ἐστὶν αὐτῆς καθόλου **θέσις οὔτε ἀφαίρεσις**, ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις καὶ ἀφαιρέσεις ποιῶντες αὐτὴν οὔτε τίθεμεν οὔτε ἀφαιροῦμεν, ἐπεὶ **καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν** ἐστὶν ἡ παντελὴς καὶ ἐνιαία τῶν πάντων αἰτία **καὶ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαιρέσιν ἡ ὑπεροχὴ** τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὅλων¹²³⁴.

« Il n'y a absolument à son sujet ni affirmation, ni négation, mais en posant des affirmations et des négations de ce qui vient à sa suite, nous ne l'affirmons ni nous ne la nions, puisque la Cause parfaite et unitaire de tout est au-delà de toute affirmation et qu'est au-delà de toute négation la transcendance de celui qui est absolument détaché de tout et qui est au-delà de tout »¹²³⁵.

Pouvons-nous rester muets devant un Dieu fait homme qui nous parle par les Écritures, qui agit dans la Liturgie et qui nous fait participer à la Vie divine ? Le silence expliquerait l'absence du commentaire du texte liturgique de la liturgie dionysienne dans l'*EH* et surtout il définirait le langage liturgique, non-prédicatif, qui ne dit pas Dieu, mais prie Dieu. L'expression « au-delà de toute affirmation et de toute négation » renvoie à la transcendance de la Trinité qu'on célèbre par des prières¹²³⁶ et louanges¹²³⁷. Dans cette

¹²³³ Ch. M. STANG considère l'anthropologie apophatique dionysienne un fil conducteur de la théologie dionysienne. Il justifie que l'anthropologie apophatique correspond à la théologie mystique car il ne s'agit pas uniquement d'une apophasis qui essaie de définir la transcendance de Dieu, mais aussi d'une « apophasis de soi » en vue de l'union à Dieu : « I borrow Hadot's notion of philosophy as a "spiritual exercise" to argue that Dionysius' mystical theology is best understood as an ascetic regimen meant to solicit union with the unknown God and thereby to render the human self similarly unknown. », cf. *Apophasis : No longer I*, p. 158.

¹²³⁴ *MT*, V, 150, 5 – 9, *PTS* 36.

¹²³⁵ *MT*, V, 1048B, *SC* 579, p. 315.

¹²³⁶ Tel est le message du prologue de la *MT I* qui invoque la Trinité.

¹²³⁷ L'anaphore de l'*EH III* est une célébration de l'Incarnation mais surtout une prière adressée à la Trinité. On rappelle également le Sanctus et le Trisagion de la *CH*, VII.

condition terrestre l'homme parle avec Dieu, prie Dieu, loue Dieu et s'unit avec Lui dans la liturgie. Le silence de la *MT* ne peut que nous envoyer à la prière eucharistique où le Verbe parle, le Nom appelle et l'Esprit sanctifie, l'homme étant saisi par la présence divine.

Pour ce qui est de l'ὑπεραπόφασις ou du langage liturgique, il est au-delà de tout langage discursif, donc au-delà de toute affirmation et négation. Ce langage n'affirme pas et ne nie pas l'existence de Dieu. Ce langage ne s'exprime pas non plus par la conjonction de l'affirmation et de la négation mais par la transcendance de cette dialectique cataphase-apophasie. L'adverbe ἐπέκεινα renvoie à la doxologie de la prière eucharistique. Ainsi peut s'expliquer le « silence » dionysien sur tout texte liturgique et la place de la « théologie négative » dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Le silence c'est l'ὑπεραπόφασις, c'est-à-dire l'« expression » liturgique s'achevant dans la communion aux Saints Dons.

Conclusions générales

Arrivé au terme de nos analyses sur l'œuvre du Pseudo-Denys, nous souhaitons mettre en avant, en quelques points de conclusion, les résultats de cette recherche.

Cette thèse, qui se présente en sept chapitres regroupés en trois parties, est une proposition de relecture du *Corpus* dionysien. Notre objectif a été de mettre en évidence le rôle unifiant de la « théologie négative », réceptionnée aussi bien en Occident qu'en Orient comme une « signature » dionysienne, à travers les textes interrogés. Afin de pouvoir identifier la portée de la « théologie négative », il nous a semblé nécessaire de mener plusieurs recherches préalables sur ses sources philosophiques et patristiques, et sur la définition de certains termes-clés. C'est pour cette raison que la première partie de notre travail s'est organisée autour d'une lecture, suivie des commentaires, des textes sources, d'origine philosophique et patristique, relatifs à la « théologie négative », et du concept de symbole qui occupe une place centrale dans le *Corpus* dionysien.

En analysant des textes fondamentaux, tels que le *Parménide* de Platon, l'*Ennéade* VI de Plotin et l'*In Parmenidem* VII de Proclus, nous avons pu saisir l'affirmation de la transcendance du Premier Principe, mais aussi une tension entre la manifestation de l'Un et l'absence de l'Un, exprimée par le discours affirmatif et le discours négatif. Si pour Plotin la négation est à la fois un exercice rationnel et spirituel, Proclus se dévoile comme un théoricien de la négation : elle est transcendante, non-privative, génératrice des affirmations, et sa finalité est l'acheminement vers l'union avec l'Un.

En christianisme, les réflexions des Pères Cappadociens et de Jean Chrysostome sur l'incompréhensibilité de l'essence divine transcendante évoquent les limites du langage théologique, la complémentarité de la théologie affirmative et de la théologie négative et le sens « spirituel » de la théologie apophatique. En comparant la théologie négative des néoplatoniciens et ce que nous avons appelé la « théologie apophatique chrétienne », nous

nous sommes principalement intéressé au traitement de la question de la transcendance de l'Un (approche philosophique) ou de Dieu en Soi (approche théologique). L'abîme qui sépare l'Un Ineffable de l'être sensible, ou le Dieu Créateur de l'homme, est dépassé en contexte chrétien par la théologie de l'Incarnation. Le Même Dieu Créateur, Inconnaissable en Lui-Même se laisse rencontrer par l'expérience mystique de la foi, par la philanthropie divine et la vie sacramentelle de l'Église.

Cette analyse des sources nous a permis de mieux saisir la complexité de la théologie négative, et nous a imposé un détour par un excursus théologique pour la définir. L'interrogation des différents théologiens et philosophes orientaux et occidentaux contemporains nous a amené à découvrir deux approches différentes. Le Pseudo-Denys est à la fois théoricien de la négation, aspect mis en évidence par la théologie occidentale, et le « confesseur » d'une apophase vécue par la purification du cœur et par l'union mystique à Dieu. Nous avons noté l'inadéquation de l'expression « théologie négative », son caractère récent et la certitude que nous devons sur cette question relever un défi œcuménique et pluridisciplinaire. L'ambiguïté est due à l'équivocité entre la théologie occidentale et la théologie orientale, ainsi qu'aux multiples usages et aux variations de la terminologie et de la signification des termes à l'intérieur de chaque tradition chrétienne. Si le Pseudo-Denys est la source incontestable de ce que la théologie actuelle appelle « théologie négative », les chercheurs ne sont pas arrivés à un consensus sur sa définition.

Un deuxième préalable a été nécessaire comme voie d'entrée dans l'œuvre dionysienne : définir le concept de symbole, qui porte en lui à la fois la distinction et l'articulation théologie positive – théologie négative. Il nous a semblé important de montrer, dans notre argumentaire, que le symbole résume la pensée du *Corpus* dionysien et caractérise aussi bien la nature « iconique » de la création et sa portée ontologique, le sens herméneutique du langage, et la dimension mystique des sacrements. Le Pseudo-Denys insiste sur la finalité essentiellement sacramentaire du symbole, qui dénote à la fois l'accomplissement de la révélation, mais aussi le commencement de la déification de l'être humain.

Avec l'éclairage de ces données, la deuxième et la troisième partie analysent les différents traités et lettres sous l'angle de la théologie négative. Nous nous sommes d'abord intéressé à la structure de l'œuvre dionysienne : l'ordre classique des traités met en évidence une coupure dans le *Corpus* entre, d'une part, le Dieu complètement transcendant de la *Théologie mystique* et des *Noms divins* et d'autre part le monde représenté par les hiérarchies (*Hiérarchie céleste* et *Hiérarchie ecclésiastique*). Mais lorsque nous avons défini la

théologie négative comme clé de lecture du *Corpus*, nous avons dû reconsidérer l'ordre des traités pour préserver la cohérence interne : la négation du sensible (*Hiérarchie céleste*, *Épître IX*) et la négation de l'intelligible (*Noms divins* et *Théologie mystique*) nous conduisent à l'expérience liturgique de Dieu (*Épîtres I à V* et *Hiérarchie ecclésiastique*), ce qui donne l'ordre CH – Ép. IX – DN – MT – Ép. I-V – EH.

Cette structure est l'expression d'une interprétation théologique animée par la clé de cohérence dionysienne, la théologie négative. Une telle lecture va à l'encontre de celles qui tiennent au centre le mouvement circulaire néoplatonicien (procession – conversion), ou le traité de la *Théologie mystique*. Cette lecture et structure du *Corpus* s'élaborent à partir de ce qui fait l'originalité du Pseudo-Denys, c'est-à-dire dans la notion centrale de la **hiérarchie** et place au centre de sa théologie le traité de la *Hiérarchie ecclésiastique* où l'union avec le Christ a une place centrale.

À la suite de cette lecture, nous avons pu identifier deux lieux par excellence pour la théologie négative : l'Incarnation et la Liturgie, plus particulièrement dans les *Épîtres III-IV* et la *Hiérarchie ecclésiastique*, lieu central de la Liturgie sacramentaire, où s'articulent discours sur Dieu et apophase.

L'Incarnation est à la fois le dernier degré de la manifestation divine et le point de départ de la montée sacramentaire vers Dieu. Le Pseudo-Denys convertit le schéma néoplatonicien πρόοδος (procession) – ἐπιστροφή (conversion) en φιλανθρωπία – θέωσις, et place ainsi l'Incarnation au centre de son discours. C'est par l'Incarnation que le passage vers le plan mystique, qui désigne la mystique liturgique, est réalisé. L'Incarnation est le signe de la grande philanthropie divine et la source, le fondement de la Liturgie eucharistique, par laquelle s'ouvrent à l'être humain les possibilités du retour à Dieu et de la déification. La montée à Dieu se réalise par le dépassement de toute image et tout concept qui représente Dieu, et par le retour mystique-liturgique à Dieu. Articulée à la théologie négative, la théologie de l'Incarnation offre au *Corpus* unité et cohérence.

La Liturgie est donc l'occasion une expérience de Dieu qui transgresse le discours, le concept et même la louange que l'homme peut présenter à Dieu. Nous avons proposé de parler alors d'apophase doxologique : elle marque le début de la prière liturgique qui unit les anges et les hommes. L'objet de l'union divine, c'est le Christ présent sur l'autel de l'Église lors de la divine liturgie. L'union mystique entre Dieu et l'homme est le paradigme des sacrements chrétiens. Ainsi le mystère divin se réalise concrètement dans la mystagogie dionysienne de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

La *Hiérarchie ecclésiastique* de Pseudo-Denys l'Aréopagite, bien qu'il s'agisse d'un texte moins exploité par la tradition que les autres, esquisse une initiation au Mystère (mystagogie), en accordant une attention particulière aux symboles liturgiques (sacrements), au langage liturgique et à leur agir mystique. Ce traité, élaboré dans le cadre d'une cosmologie néoplatonicienne, envisage l'Incarnation comme fondement de toute action divine (théurgie). La centralité de l'Eucharistie dans la pensée dionysienne se manifeste par l'accent mis sur la dimension sacramentelle et liturgique de la spiritualité. L'expérience mystique dionysienne est liturgique, car c'est dans la Liturgie qu'il évoque la présence et l'activité du Christ, principe Théarchique et principe de toute divinisation. L'Eucharistie a une dimension mystique, car elle est le sacrement de la métamorphose / changement du pain et du vin en le Corps et le Sang du Christ, et une dimension anamnétique, car elle récapitule l'entière économie du salut dans le Christ Incarné, Crucifié et Ressuscité.

Les points essentiels de « notre hiérarchie » (*Hiérarchie ecclésiastique*) sont les suivants : son origine divine (littéralement « hiérarchie » signifie « source du sacré »), sa constitution économique (administration des sacrements) et son contexte liturgique. « Notre hiérarchie » est un dispositif opératoire mystique. C'est dans la hiérarchie, et y compris la Liturgie, que l'être humain devient semblable à Dieu.

Un tel traité, analysé principalement dans le dernier chapitre de la thèse, réclame une recherche plus approfondie dans le domaine de la liturgie et de la théologie en vue de comprendre le lien intrinsèque entre la théologie dionysienne et sa mystique liturgique. Partis d'une réflexion sur l'ordre des traités dans le *Corpus* dionysien, nous avons pu mieux mettre en évidence le sens ultime de la « théologie négative », c'est-à-dire l'apophase doxologique qui célèbre Dieu, grâce à la place de la *Hiérarchie ecclésiastique* dans le *Corpus*. La « théologie négative » dionysienne doit être réévaluée et non pas rapportée à la mystique intellectuelle de la *Théologie mystique*, mais à la mystique liturgique de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Nous dirions par conséquent que c'est la *Hiérarchie ecclésiastique* qui doit être vu comme le traité mystique de l'expérience de Dieu, et non pas la *Théologie mystique*, qui est plutôt un épilogue méthodologique clarifiant la démarche dionysienne.

L'apophase mystique liturgique dionysienne s'achève dans le « silence » du cœur de la prière eucharistique. Dans ce que nous avons appelé *ὑπεραπόφασις* dionysienne, en forgeant ce néologisme à l'image des inventions lexicales du Pseudo-Denys, nous percevons les préliminaires de la prière hésychaste, du silence du cœur qui prie sans cesse en attendant la plénitude de la prière, de la vision et de la participation à Dieu, quand « nous serons, en effet, égaux aux anges et fils de Dieu, comme le dit la vérité des Écritures, étant fils de la

Résurrection » (*DN*, I, 592C). Ainsi l'ὑπεραπόφασις de la « théologie négative » dionysienne éveille des pistes nouvelles sur la réception de la « théologie négative » et la grande postérité du Pseudo-Denys surtout en Orient. En outre, l'ὑπεραπόφασις, comme au-delà du discours et du non-discours, célèbre l'Ineffable et opère avec le Christ le salut. La « théologie négative » liturgique est liée à la déification. Par la présente recherche nous espérons avoir réussi à proposer une ouverture dans ce sens.

INDEX GENERAL

- abstraction, 45, 46, 47, 48, 130, 137, 164, 327
- affirmation, 11, 18, 22, 25, 26, 67, 68, 69, 70, 72, 89, 93, 102, 120, 132, 133, 134, 143, 144, 146, 147, 148, 150, 177, 196, 197, 217, 265, 266, 267, 284, 285, 289, 295, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 326, 329, 346, 356, 357, 360, 376, 378, 392, 399, 401, 402, 403
- âme, 16, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 59, 62, 64, 77, 83, 84, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 125, 158, 175, 181, 187, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 224, 238, 239, 253, 255, 266, 267, 268, 293, 301, 320, 322, 323, 325, 326, 330, 333, 334, 359, 361, 363, 364, 367, 390, 392, 395, 398, 401
- anagogie, 190, 212, 242, 253, 261, 265, 303, 373, 376, 385, 388, 395, 396, 397, 398
- anaphore, 224, 227, 274, 336, 337, 338, 381, 382, 383, 389, 392, 395, 402
- ange, 173, 223, 224, 229, 230, 235, 242, 256, 257, 271, 273, 274, 281, 334, 353
- antinomie, 144
- aphairetique, 47, 48
- apophatisme, 22, 23, 44, 48, 51, 53, 59, 61, 64, 79, 81, 83, 86, 94, 95, 102, 104, 106, 108, 111, 112, 113, 116, 117, 118, 120, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 134, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 149, 150, 283
- ascèse, 51, 109, 143, 272, 326
- beau / Beauté, 43, 246, 323
- Bible, 89, 94, 103, 109, 159, 161, 168, 177, 178, 179, 190, 214, 222, 225, 229, 235, 237, 240, 241, 242, 244, 251, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 272, 275, 276, 278, 283, 288, 296, 297, 298, 304, 306, 307, 312, 327, 352, 354
- Écriture Sainte, 94, 95, 103, 106, 113, 114, 115, 121, 159, 160, 167, 172, 175, 181, 193, 195, 197, 201, 239, 258, 259, 260, 262, 263, 265, 276, 304, 305, 306, 308, 315, 333, 338, 348, 350, 360, 361, 362, 363, 369, 373, 381, 386, 390, 391
- célébration, 18, 63, 115, 210, 214, 265, 272, 273, 284, 285, 290, 298, 300, 305, 307, 310, 313, 319, 321, 324, 336, 337, 338, 348, 364, 369, 377, 378, 386, 389, 390, 392, 399, 402
- célébrer, 149, 176, 219, 220, 235, 262, 274, 280, 282, 304, 308, 314, 318, 319, 323, 324, 331, 336, 339, 348, 381, 389, 391, 392, 395, 396
- concept, 17, 41, 45, 62, 89, 90, 91, 93, 105, 107, 108, 110, 116, 125, 141, 153, 171, 194, 233, 234, 250, 251, 264, 267, 270, 287, 288, 291, 306, 325, 338, 353, 364, 374, 379, 389, 396, 403, 404, 405
- contemplation, 12, 43, 74, 83, 94, 102, 113, 117, 135, 136, 137, 138, 159, 172, 175, 181, 184, 185, 187, 189, 191, 197, 215, 219, 220, 235, 241, 253, 259, 269, 271, 333, 360, 361, 363, 376, 381, 384, 385, 386, 397, 398, 399
- conversion, 18, 55, 61, 72, 105, 106, 157, 158, 160, 165, 212, 213, 214, 216, 221, 232, 252, 265, 290, 295, 296, 302, 308, 323, 324, 327, 328, 329, 330, 338, 349, 354, 355, 357, 385, 388, 389, 400, 405
- discursive, 99, 110, 111, 132, 133, 138, 143, 255, 267, 398
- dissemblable, 28, 157, 158, 178, 179, 194, 195, 196, 197, 234, 240, 258, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 283, 285, 287, 292, 326, 385, 397
- divinisation, 14, 125, 185, 218, 219, 220, 238, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 310, 321, 326, 334, 339, 345, 346, 349, 351, 367, 369, 373, 374, 377, 378, 390, 397, 399, 406
- doxologie, 227, 282, 285, 286, 305, 354, 360, 369, 376, 389, 393, 395, 401, 402
- Écriture, 195, 304, 306, 363, 381
- eucharistie, 160, 161, 182, 184, 186, 202, 358, 361, 364, 367, 371, 375, 377, 379, 384, 397

exercice spirituel, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 62, 125, 126, 326, 330, 333, 335
 hiérarchie, 16, 17, 36, 62, 67, 70, 74, 75, 76, 77, 79, 110, 116, 169, 174, 175, 180, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 200, 201, 202, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 270, 271, 273, 279, 284, 286, 291, 308, 309, 318, 329, 333, 334, 335, 339, 343, 344, 355, 358, 359, 361, 362, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 386, 388, 389, 391, 405, 406
 hiérarque, 214, 267, 369, 374, 379, 380, 381, 382, 386, 387, 388, 394, 400
 hymne, 63, 74, 224, 227, 280, 281, 283, 287, 291, 300, 315, 336
 hymnologie, 273, 285, 307, 308, 309, 313, 315, 389, 390, 391
 icône, 155, 198, 250, 251, 259
 image, 30, 32, 42, 59, 62, 83, 104, 111, 114, 117, 135, 136, 137, 155, 157, 164, 166, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 182, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 209, 214, 218, 223, 230, 243, 250, 251, 257, 259, 264, 269, 282, 323, 336, 349, 353, 368, 383, 386, 389, 390, 394, 405, 406
 immanence, 50, 122, 131, 133, 137, 158, 183, 217, 297, 298, 299, 313, 314, 318, 335
 Incarnation, 88, 111, 113, 125, 131, 137, 147, 183, 198, 199, 211, 214, 217, 219, 221, 223, 225, 239, 242, 243, 247, 248, 255, 271, 275, 277, 278, 279, 286, 299, 300, 306, 307, 308, 309, 314, 315, 329, 330, 334, 335, 336, 339, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 364, 371, 372, 375, 377, 378, 383, 385, 387, 388, 390, 395, 396, 398, 399, 400, 402, 404, 405, 406
 inconnaissable, 29, 30, 40, 58, 62, 68, 73, 76, 77, 78, 81, 83, 107, 125, 131, 146, 148, 217, 218, 225, 232, 304, 312, 314, 316, 322, 324, 326, 330, 343, 348, 353, 354, 375, 395
 ineffable, 22, 29, 39, 40, 54, 66, 76, 77, 78, 83, 84, 92, 97, 111, 114, 122, 123, 124, 139, 143, 144, 146, 147, 150, 158, 208, 217, 223, 232, 293, 299, 303, 311, 312, 314, 324, 336, 347, 348, 375, 376, 399
 initiation, 159, 175, 182, 183, 185, 188, 200, 211, 243, 244, 245, 252, 254, 255, 260, 266, 271, 277, 358, 361, 362, 364, 368, 369, 378, 386, 390, 399, 406
 intellect, 14, 35, 36, 37, 39, 46, 52, 74, 76, 78, 101, 128, 138, 140, 143, 238, 242, 283, 287, 291, 294, 302, 303, 304, 315, 317, 321, 322, 328, 330, 331, 334, 348, 359, 361, 370, 373, 376, 381, 393, 394, 395, 397, 398
 Jésus-Christ, 88, 103, 108, 111, 113, 131, 137, 147, 160, 172, 175, 183, 190, 198, 201, 214, 221, 222, 230, 237, 238, 240, 242, 247, 255, 260, 267, 270, 275, 294, 300, 301, 307, 314, 335, 336, 346, 349, 356, 371, 383, 386, 392, 393, 400
 liturgie, 18, 62, 119, 124, 158, 163, 164, 175, 182, 186, 190, 198, 202, 217, 222, 224, 225, 227, 241, 243, 267, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 301, 304, 306, 307, 308, 315, 318, 319, 335, 336, 337, 338, 344, 349, 357, 358, 359, 360, 361, 364, 366, 367, 368, 369, 371, 372, 375, 376, 377, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 397, 398, 399, 400, 401, 405, 406
 louange, 124, 148, 149, 224, 271, 273, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 300, 305, 307, 308, 311, 313, 314, 315, 333, 335, 336, 337, 338, 380, 381, 389, 390, 391, 392, 405
 mystagogie, 15, 106, 160, 200, 256, 266, 272, 358, 366, 376, 377, 383, 405, 406
 mystère, 94, 117, 118, 119, 125, 128, 131, 133, 134, 135, 137, 138, 141, 143, 144, 160, 161, 162, 164, 167, 173, 174, 175, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 195, 197, 199, 202, 216, 223, 225, 246, 259, 260, 266, 270, 271, 277, 278, 282, 283, 286, 296, 299, 305, 306, 307, 308, 316, 332, 334, 341, 343, 349, 351, 353, 355, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 371, 375, 384, 397, 405
 mystique, 11, 12, 14, 15, 18, 21, 22, 33, 35, 39, 44, 45, 48, 51, 66, 67, 79, 83, 94, 95, 100, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 149, 150, 153, 161, 170, 178, 181, 182, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 228, 254, 258, 266, 267, 273, 279, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 292, 293, 302, 305, 306, 310, 311, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 328, 330, 332, 333, 334, 344,

- 351, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 371, 375, 376, 377, 378, 379, 385, 387, 389, 392, 394, 398, 399, 400, 401, 404, 405, 406
- négation, 11, 17, 18, 21, 26, 27, 28, 31, 32, 34, 36, 41, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 90, 91, 93, 95, 104, 107, 108, 115, 116, 121, 123, 124, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 197, 217, 218, 219, 220, 265, 266, 284, 285, 289, 290, 295, 304, 314, 317, 318, 319, 320, 321, 325, 326, 331, 332, 333, 356, 357, 358, 360, 376, 391, 392, 396, 397, 399, 401, 402, 403, 404, 405
- néoplatonisme, 13, 23, 34, 36, 44, 51, 52, 62, 63, 64, 75, 123, 146, 191, 214, 232, 233, 234, 245, 249, 353, 375
- nom divin, 91, 113, 114, 125, 218, 285, 287, 288, 289, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 310, 311, 312, 323, 324, 333, 335, 338, 348, 392
- prière, 62, 74, 88, 124, 125, 126, 141, 143, 144, 148, 149, 218, 224, 226, 260, 265, 272, 274, 280, 281, 284, 285, 290, 295, 302, 304, 305, 309, 310, 311, 315, 316, 327, 336, 338, 339, 375, 379, 380, 383, 389, 393, 394, 395, 396, 398, 401, 402, 405, 406
- privation, 51, 61, 67, 73, 82, 331
- Révélation, 24, 28, 131, 132, 147, 176, 194, 208, 210, 261, 262, 263, 343
- sacrement, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 198, 199, 203, 259, 266, 271, 274, 334, 349, 358, 360, 361, 364, 367, 369, 377, 379, 380, 384, 386, 388, 397, 400, 406
- semblable, 28, 70, 90, 176, 179, 195, 196, 197, 212, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 283, 292, 300, 326, 349, 375, 406
- silence, 18, 45, 48, 69, 81, 82, 101, 110, 128, 130, 138, 141, 143, 257, 267, 283, 284, 316, 317, 323, 333, 375, 376, 379, 392, 395, 401, 402, 406
- spirituel, 35, 46, 47, 48, 51, 79, 105, 107, 108, 112, 136, 141, 160, 162, 172, 191, 203, 214, 230, 239, 253, 267, 272, 326, 365, 394, 403
- superlatif, 50, 58, 67, 69, 265, 280, 325
- symbole, 11, 14, 16, 17, 106, 107, 117, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 201, 203, 205, 214, 220, 221, 222, 234, 240, 241, 242, 244, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 283, 285, 286, 287, 296, 338, 344, 348, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 368, 373, 376, 377, 378, 384, 386, 389, 396, 397, 398, 400, 403, 404
- théarchie, 245, 246, 247, 345, 370, 371, 372
- théologie affirmative, 11, 21, 54, 60, 61, 92, 94, 116, 127, 133, 140, 153, 209, 215, 216, 220, 267, 290, 314, 317, 318, 326, 403
- théologie négative, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 29, 34, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 73, 75, 76, 79, 83, 84, 85, 92, 94, 95, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 147, 149, 150, 151, 153, 196, 197, 219, 220, 221, 222, 232, 234, 258, 262, 263, 267, 268, 270, 271, 279, 281, 282, 290, 293, 296, 302, 306, 310, 314, 316, 317, 318, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336, 343, 344, 346, 350, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 376, 385, 392, 396, 397, 398, 399, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407
- théologie symbolique, 127, 132, 133, 158, 165, 166, 196, 305, 378
- théophanie, 165, 166, 195, 258, 297, 298, 313, 315, 354, 398
- théurgie, 156, 247, 308, 345, 358, 370, 372, 376, 378, 379, 381, 389, 406
- transcendance, 15, 21, 23, 24, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 49, 50, 52, 54, 57, 58, 60, 61, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 81, 82, 83, 88, 89, 91, 92, 97, 99, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 136, 157, 158, 165, 166, 171, 176, 178, 179, 180, 182, 183, 191, 193, 195, 196, 197, 216, 217, 218, 221, 223, 225, 227, 230, 246, 247, 249, 256, 257, 258, 259, 262, 264, 265, 269, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 303, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 323, 324, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 343, 344, 346, 350, 351, 352, 356, 357, 358, 376, 395, 396, 398, 401, 402, 403, 404

Trisagion, 227, 274, 279, 280, 281, 282, 283,
284, 287, 336

union, 11, 14, 15, 18, 43, 44, 45, 46, 48, 51,
61, 62, 72, 78, 79, 83, 105, 108, 109, 111,
112, 126, 135, 136, 138, 139, 141, 143, 149,
150, 158, 159, 165, 185, 188, 190, 192, 193,
197, 199, 201, 202, 203, 216, 217, 218, 219,
221, 243, 245, 248, 250, 253, 254, 255, 272,
274, 280, 283, 284, 287, 290, 292, 293, 302,

304, 308, 311, 312, 315, 316, 317, 319, 320,
321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 330, 331,
333, 334, 345, 346, 348, 349, 356, 358, 359,
361, 362, 364, 365, 366, 367, 371, 374, 375,
377, 378, 379, 380, 385, 386, 387, 388, 390,
394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403,
404, 405

voile, 117, 160, 166, 179, 180, 181, 190, 195,
219, 242, 259, 277, 282, 318, 361, 386

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes

Œuvres du Pseudo-Denys

Corpus Dionysiacum, IV/I : Ioannis Schythropolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum De divinis nominibus cum additamentis interpretum aliorum, édité par B.R. Suchla, *PTS* 62, De Gruyter, Berlin, 2011.

De coelesti hierarchia, dans *Corpus Dionysiacum* II, édité par G. Heil, *PTS* 36, De Gruyter, Berlin, 1991, 2012, p. 3-59.

De divinis nominibus, dans *Corpus Dionysiacum* I, édité par B.R. Suchla, *PTS* 33, De Gruyter, Berlin, 1990.

De ecclesiastica hierarchia, dans *Corpus Dionysiacum* II, *PTS* 36, édité par G. Heil, De Gruyter, Berlin, 1991 (2012), p. 61-132.

De mystica theologia, dans *Corpus Dionysiacum* II, *PTS* 36, édité par A.M. Ritter, De Gruyter, Berlin, 1991 (2012), p. 139-150.

Epistolae, dans *Corpus Dionysiacum* II, édité par A.M. Ritter, *PTS* 36, De Gruyter, Berlin, 1991 (2012), p. 151-210.

La Hiérarchie Céleste, introduction par René Roques, étude et texte critique par G. Heil, traduction et notes par Maurice de Gandillac, *SC* 58 (bis), Cerf, Paris, 1958, 1970².

Les Noms divins (I-IV), texte grec établi par B.R. Suchla (*PTS* 33), *SC* 578, Cerf, Paris, 2016.

Les Noms divins (V-XIII) – *La Théologie mystique*, introduction, traduction et notes d'Y. de Andia, texte grec établi par A.M. Ritter (*PTS* 36), *SC* 579, Cerf, Paris, 2016.

Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, introduction, traduction et notes de Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943, 1989².

Opere complete (Œuvres complètes), introduction, traduction et notes par D. Staniloaë, Paideia, Bucuresti, 1996.

Autres sources

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, *SC* 18, Cerf, Paris, 1947.

BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome I-II* suivi de *l'Apologie d'Eunome*, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, *SC* 299, Cerf, Paris, 1982.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*, texte grec, introduction, traduction et notes de François Sagnard O.P., *SC* 23, Cerf, Paris, 1970.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VI*, introduction, texte critique, traduction et notes par Mgr Patrick Descourtieux, SC 446, Cerf, Paris, 1999.

Constitutions apostoliques, introduction, texte critique, traduction et notes par M. METZGER, SC 320 (I-II/1985), 329 (III-VI/1986) et 336 (VII-VIII/1987), Cerf, Paris, 1992.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes de A. Piedagnel, traduction de Pierre Paris, SC 126bis, Cerf, Paris, 1988.

Divines liturgies de Saint Jean Chrysostome et de Saint Basile de Césarée, traduite du grec par l'archimandrite Jacob, hiéromoine Elisée et père Dr. Y. Goldman, Monastère de la Théotokos, Villebazy, 2002.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 1-3*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, SC 47, Cerf, Paris, 1978.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours théologiques*, introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, SC 250, Cerf, Paris.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome I (1-146) et Contre Eunome I (147-691)*, introduction, traduction et notes par R. Winling, SC 521 et SC 524, Cerf, Paris, 2008 et 2010.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome II*, texte grec de W. Jaeger ; introduction, traduction, notes et index par Raymond Winling, SC 551, Cerf, Paris, 2013.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur l'Ecclésiaste*, texte grec de l'édition de P. Alexander, introduction, traduction, notes et index par Françoise Vinel, SC 416, Cerf, Paris, 1996.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La colombe et la ténèbre : textes choisis des Homélie sur le Cantique des Cantiques* de Grégoire de Nysse, traduction de Mariette Canevet, choix, introduction et notes de Jean Daniélou, Cerf, Paris, 1992 (rééd.).

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*, introduction et traduction de Jean Daniélou, SC 1bis, Cerf, Paris, 1956.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Le Christ pascal : cinq homélie pascales, homélie sur l'Ascension, traité « Quand le Fils aura tout soumis »*, introduction et traduction de M. Canevet, Collection « Les Pères dans la foi », n° 55, Migne, Brépols, Paris, 1996.

HIPPOLYTE DE ROME, *La Tradition Apostoliques d'après les anciennes versions*, introduction, traduction et notes par B. Botte, SC 11 bis, Cerf, Paris, 1984.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies II*, introduction, note et texte critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau, s. j. 2 vol., SC 293 et 294, Cerf, Paris, 1982.

JAMBLIQUE, *De Mysteriis II*, translated with an introduction and notes by Emma C. Clarke, John M. Dillon and Jackson P. Hershbell ; introduction en anglais, texte grec publié en 1966 aux Belles Lettres par Édouard Des Places dans « Les mystères d'Égypte », Leiden, Brill, 2004.

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses baptismales*, introduction, texte critique, traduction et notes par Antoine Wenger, SC 50, Cerf, Paris, 1957.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, introduction de Ferdinand Cavallera et de Jean Daniélou, traduction et notes de Robert Flacelière, SC 28, Cerf, Paris, 1951.

JEAN CHRYSOSTOME, *Sur le sacerdoce*, introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey, SC 272, Cerf, Paris, 1980.

- JEAN CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, introduction, texte critique, traduction et notes par Auguste Piédagnel et Louis Doutreleau, SC 366, Cerf, Paris, 1990.
- JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, note et indices de Philippe Bobichon, Paradosis 47/1-2, Academic Press de Fribourg, 2003.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *La mystagogie*, introduction, traduction, notes, glossaires et index de Marie-Lucie Charpin-Ploix, Migne, « Les Pères dans la Foi », Jouve, Paris, 2005.
- Oracles chaldaïques*, fragment 108, avec un choix de commentaires anciens / texte établi et trad. par Edouard des PLACES, Les Belles Lettres, Paris, 1971.
- ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*, introduction de Henri de Lubac, texte traduction et note de Louis Doutreleau, SC 7 bis, Cerf, Paris, 1985.
- ORIGÈNE, *Traité des principes*, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, SC 252, Cerf, Paris, 1978.
- PLATON, *Le Banquet*, dans Œuvres complètes, traductions, notes et bibliographies par Luc Brisson, Ed. Flammarion, Paris, 2008.
- PLATON, *Lettres*, dans Œuvres complètes, traductions, notes et bibliographies par Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2008.
- PLATON, *Parménide*, introduction, traduction et notes de Luc Brisson, Paris, Flammarion, 1994.
- PLATON, *Parménide. Œuvres complètes*, t. VIII, 1^{ère} partie, texte établi et traduit par Auguste Diès, Les Belles Lettres, Paris, 1923.
- PLATON, *République*, traduction et texte établi par Emile Chambry, Gallimard, Paris, 1992.
- PLOTIN, *Ennéades*, traduction par Emile Bréhier, Belles Lettres, Paris, 1989.
- PLOTIN, *Traité 9 (VI, 9)*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Cerf, Paris, 1994.
- PLOTIN, *Traité 9*, introduction, traduction, commentaires et notes par P. Hadot, Cerf, Paris, 1994.
- PORPHYRE, *Vie de Plotin*, dans PLOTIN, *Ennéades I*, texte établi et traduit par Emile Bréhier, Les Belles Lettres, Paris, 1989.
- PROCLUS le Philosophe, *Commentaire sur le Parménide suivi du Commentaire anonyme sur les 7 dernières hypothèses*, (3 vol.), traduction pour la première fois en français par Anthelme-Edouard Chaignet, éditeur E. Leroux, Impr. A. Laurent, Poitiers, 1900-1903.
- PROCLUS, *La théologie Platonicienne*, texte établi et traduction par H.-D. Saffrey et L.G. Westerink, Les Belles Lettres, 1968-1997.
- THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélie Catéchétique*, traduction du syriaque de Muriel Debié, de Guy Couturier et de Thaddée Matura ; introduction d'Antoine de Lourmel ; annotations par Muriel Debié et A.-G. Hamman, Collection « Les Pères dans la foi », n° 62-63, Migne, Brepols, Paris, 1996.
- THÉODORET DE CYR, *Commentaire sur Isaïe*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean-Noël Guinot, SC 276, Cerf, Paris, 1980.

Instruments de travail

DAELE, A. VAN DEN, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philosophie, 3^e fascicule, Louvain, 1941.

LAMPE, G.W.H, *A patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

LIDDELL, H.G. & SCOTT, R., *A greek-english lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Études

Sur le Pseudo-Denys et le *Corpus Dionysiacum*

ADINOLFI, M., « Il simbolismo zoomorfo degli angeli in *De coelesti hierarchia* 15, 8 di Dionigi Areopagita », *Liber annuus*, n° 53 (2003), p. 209-216.

ANDIA, Y. de, « La très divine Cène... archisymbole de tout sacrement (EH 428B). Symbole et eucharistie chez Denys l'Aréopagite et dans la tradition antiochienne », dans Istvan PERCZEL, Réka FORRAI and György GREREBY (éds.), *The Eucharist in Theology and Philosophy: Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Leuven University Press, Leuven, 2005.

ANDIA, Y. de, « Mystères et divinisation de l'homme selon Denys l'Aréopagite », *Orientalia Christiana Periodica*, n° 63, 2 (1997), p. 273-332.

ANDIA, Y. de, (éd.) *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du colloque international de Paris, 21-24 septembre 1994*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.

ANDIA, Y. de, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, Vrin, Paris, 2006.

ANDIA, Y. de, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.

ANDIA, Y. de, « Symbole et mystère selon Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, n° 37, (2006), p. 421-451.

ANDIA, Y. de, « Inconnaissance et prière chez Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica* n° 42 (2006), p. 97-106.

ARTHUR, R. A., *Pseudo-Dionysius as Polemicist: the development and purpose of the angelic hierarchy in sixth century Syria*, Ashgate New Critical Thinking in Theology and Biblical Studies, Aldershot, 2008.

ARTHUR, R. A., « Ps-Dionysius' Angelic Hierarchy and the *Chaldean Oracles* », *Studia Patristica*, n° 42 (2006), p. 23-28.

BERNARD, C. A., « Les formes de la théologie chez Denys », *Gregorianum* n° 59, 1, (1978), p. 39-69.

CASAS, Gh., « Le néoplatonisme sans platonisme du Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme : identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Éditions Rue d'Ulm, Paris, 2012, p. 198-216.

COHEN, D., *Formes théologiques et symbolisme sacré chez le Pseudo-Denys*, Ousia, 2010.

- FERREIRA FILHO, P. C., « Symbolisme et métonymies du sensible au divin chez Denys l'Aréopagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 95, 2 (2011), p. 275-286.
- FIORI, E., « Mystique et Liturgie. Entre Denys l'Aréopagite et le *Livre de Hiérothée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale », dans *Les mystiques syriaques*, coll. « Études syriaque » n° 8, Geuthner, Paris, 2011, p. 29-44.
- FISHER, J., « The theology of Dis/similarity: negation in Pseudo-Dionysius », *The Journal of Theology*, n° 81, 4 (2001), p. 529-548.
- FRANSEN, H. V., « Sur l'ontologie de la théologie négative. Individu et univers chez Denys l'Aréopagite », dans les actes du colloque tenu à Rome en 2002, *Théologie négative*, textes réunis par Marco M. Olivetti, CEDAM, Padova, 2002, p. 515-523.
- GOLITZIN, A., “‘On the Other Hand’: A Response to Fr. Paul Wesche’s Recent Article on Dionysius in St. Vladimir’s Theological Quarterly, Vol. 33, No. 1” *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, n° 34, 4 (1990), p. 305-29.
- GOLITZIN, A., “‘Suddenly’, Christ: The Place of Negative Theology in the Mystagogy of Dionysius Areopagites”, dans *Mystics: Presence and Aporia*, eds. M. Kessler and Ch. Shepherd, University of Chicago, Chicago, 2003, p. 8-38.
- GOLITZIN, A., “Dionysius Areopagite in the Works of Gregory Palamas: On the Question of Christological Corrective and Related Matters”, *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, n° 46, 2 (2002), p. 163-90.
- GOLITZIN, A., “The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?”, *Mystics Quarterly*, n° 19, 3 (1993), p. 98-114.
- GOLITZIN, A., “The Unity of the *Corpus Dionysiaca* in the Ecclesiastical Hierarchy”, dans *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, B. C. Bucur ed., Cistercian Studies Series 250, Collegeville (Minn.), 2014.
- GOLITZIN, A., *Et introibo ad altare Dei: the mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern christian tradition*, Analaecta Vlatadon, Thessalonique, 1996.
- GOLITZIN, A., *Mystagogy: A Monastic Reading of Dionysius Areopagita*, B. C. Bucur ed., Cistercian Studies Series 250, Collegeville (Minn.), 2014.
- KALAITZIDIS, Pantéléimon, « *Theologia*, discours sur Dieu et science théologique chez Denys l'Aréopagite et Thomas d'Aquin », dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, actes du colloque international Paris, 21-24 septembre 1994*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 457-487.
- KOCH, H., « Proklus als Quelle des pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen », *Philologus*, n° 54 (1895), p. 438-454.
- LARCHET, J.-Cl., « Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite », *Le messager orthodoxe*, n° 116 (1991), p. 3-34.
- LÉON, A., *Le langage symbolique chez Denys l'Aréopagite : une voie vers la connaissance de Dieu*, Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis, Rome, 1997.
- LILLA, S., « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », dans *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et Occident*, p. 141-152.

- LOSSKY, V., « La notion des *analogies* chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n° 4, (1930), p. 279-309.
- LOUTH, A., "Pagan theurgy and Christian sacramentalism in Denys the Areopagite", *The Journal of Theological Studies*, n° 37, 2 (1986), p. 432-438.
- LOUTH, A., « Truly Visible Things are manifest Images of Invisibles Things : Dionysios the Areopagite on Knowing the Invisible », dans G. de NIE, K. F. MORISSON and M. MOSTERT (ed.), *Seeing the Invisible in the late Antiquity and the Early Middle Ages* (papers from 'Verbal and pictorial imaging : representing and accessing experience of the Invisible, 400-1000'), Brepols, 2004, p. 15-24.
- LOUTH, A., *Denys the Areopagite*, Continuum, London, 1989.
- MAINOLDI, E., « La liturgie du Pseudo-Denys l'Aréopagite. Quel est son message et son arrière-plan ? », dans *Semaines d'Études Liturgiques*, vol. 61, André Lossky (éd.), Paris, 2014, p. 99-116.
- MAINOLDI, E., « Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du *Corpus dionysiacum* dans l'Occident latin », dans *Transmission et réception des Pères grecs en Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg* par E. Prinzivalli, F. Vinel et M. Cutino, avec la collaboration d'I. Perée, Paris, 2016, p. 219-241.
- MAINOLDI, E., *Dietro 'Dionigi l'Areopagita'. La genesi e gli scopi del Corpus Dionysiacum*, Città Nuova, Roma, 2018.
- MORTLEY, P., « Pseudo-Dionysius – a positive view of language and the via negativa », dans *From Word to Silence. 2. The way of negation: Christian and Greek*, Bonn University, 1986, p. 221-241.
- MOUTSOPOULOS, Evanhélos, « La fonction catalytique de l'ἐξαίφνης chez Denys », *Archaeus VI*, fasc. 1-2 (2002), Bucharest, p. 45-54.
- NASTA, M., « Quatre états de la textualité du *corpus dionysien* », dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident (actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994)*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 32-41.
- PERL, E. D., *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press, 2007.
- PERCZEL I., « Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique », *Revue des Études Augustiniennes*, n° 45 (1999), p. 79-120.
- PERCZEL, I., « Dionysius the Areopagite », dans K. Parry (éd.), *Companion to Patristics*, The Wiley Blackwell, p. 211-223.
- PERCZEL, I., « The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in its Indirect and Direct Text Traditions », *Le Muséon*, n° 117, 3-4 (2004), p. 409-446.
- PERCZEL, I., « The Pseudo-Didymian *De Trinitate* and Pseudo-Dionysius the Areopagite: a preliminary study », *Studia Patristica* n° 58, 6 (2013), p. 721-748.
- PERCZEL, I., « Le Pseudo-Denys, lecteur d'Origène », dans *Origeniana septima. Origenes in den auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, W. A. BIENERT, Leuven University Press, 1999, p. 675-710.

- PLACES, É. des, « La théologie négative du Pseudo-Denys ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Âge », *Studia Patristica*, n° 18 (1982), p. 81-90.
- PUECH, H.-C., « La 'ténèbre mystique' chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique », *Études Carmélitaines*, n° 23, 2 (1938), p. 33-53.
- RIST, J. M., « A Note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius », *Vigiliae Christianae*, n° 20 (1966), p. 235-243.
- ROLT, C. E., *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*, Christian Classics Ethereal Library, London, 1920.
- ROQUES, R., « Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'*In Hierarchiam coelestem Sancti Dionysii* de Hugues de Saint Victor », dans J.-M. Le Bond et collab., *De la connaissance de Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris, 1958, p. 187-266.
- ROQUES, R., « Signification et conditions de la contemplation dionysienne », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n° 52 (1951), p. 44-56.
- ROQUES, R., *L'Univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris, 1983.
- ROQUES, R., « Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 1 (1957), p. 97-122.
- ROQUES, R., « Les "théologies" dionysiennes : notions, fonctions et implications », dans *Structures théologiques, de la gnose à Richard de Saint-Victor*, PUF, Paris, 1962, p. 135-150.
- ROREM, P., *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1984.
- ROREM, P., *Pseudo-Dionysius: a commentary on the texts and an introduction to their influence*, Oxford University Press, New York, 1993.
- SCHAFER, Ch., *Philosophy of Dionysius the Areopagite. An introduction to the structure and the content of the treatise On the divine names*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- STANG, Ch. M., *Apophysis and Pseudonymity in Dionysius the Areopagite: 'No longer I'*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- STEEL, C., « Au-delà de tout nom. *Parménide* 142A3-4 dans l'interprétation de Proclus et Denys », dans B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun (éds.), *Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts presented to Jacquet Noret for his sixty-fifth birthday*, coll. « Orientali Lovaniensia Analecta », n° 137, Dudley, Leuven-Paris, 2004, p. 603-624.
- STEIN, E., *Les voies de la connaissance de Dieu : la théologie symbolique de Denys l'Aréopagite*, Ad Solem, Genève, 2003.
- STIGLMAYR, J., « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Historisches Jahrbuch*, XVI, 1895, p. 253-273.
- TANOWITZ, N., « Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius », *History of religions*, n° 30, 4 (1991), p. 359-372.
- TEREZIS, Ch., « Aspects de la notion de 'mal' chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite, une rencontre », *Byzantion*, n° 70, 2 (2000), p. 491-506.
- VANNESTE, J., « La théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite », *Studia Patristica*, n° 3 (1962), p. 401-415.

VANNESTE, J., *Le mystère de Dieu : essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Paris, 1959.

Sur la philosophie et la théologie anciennes et médiévales

ALFEYEV, H., *Le chantre de la lumière. Introduction à la spiritualité de Saint Grégoire de Nazianze*, Cerf, Paris, 2006.

ANNAS, J., *Introduction à la République de Platon*, traduit de l'anglais par Béatrice Han, PUF, Paris, 1994.

ARABATZIS, G., « Limites du langage, limites du monde dans le *Contre Eunome II* de Grégoire de Nysse », dans *Gregory of Nyssa : Contra Eunomium II, an english version with supporting studies proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden, p. 377-386.

ARMSTRONG, A. H., « Negative theology », *Downside Review*, n° 95, (1977), p. 176-198.

ARMSTRONG, A. H., *Hellenic and Christian studies*, Variorum publications, London, 1979, 1990².

ARMSTRONG, A. H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the philosophy of Plotinus: an analytical and historical study*, 1940, Amsterdam, (reprint) 1967.

BADY, G., « Les corpus et livres bibliques les plus cités chez Jean Chrysostome et les trois Cappadociens », dans BIBLINDEX, source WEB : <http://biblindex.hypotheses.org/1339> consulté le 20 juin 2013.

BARTSCH, H.-W., « L'emploi du nom de Dieu dans le christianisme primitif », dans Enrico Castelli (éd.), *L'analyse du langage théologique. Le Nom de Dieu*, p. 180-185.

BELAYCHE, N., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Brepols, 2006.

BORNERT, R., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VIIe au XVe siècle*, Institut français d'Études Byzantines, Paris, 1966.

BOULNOIS, O., *Au-delà de l'image : une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve – XVIe siècle)*, Seuil, Paris, 2008.

BRADSHAW H., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, 2004.

BREHIER, E., *La philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1998 (rééd.).

BRETON, S., « Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard », dans *Proclus et son influence : actes du colloque de Neuchâtel* (1985), éd. G. Boss et G. Seel, Zürich, Éditions du Grand Midi, 1987, p. 81-100.

BRISSON, L., « Une nouvelle interprétation du *Parménide* de Platon », dans P.-M. MOREL, *Platon et l'objet de la science* (Six études sur Platon), Presses Universitaires de Bordeaux (1996), p. 69-107.

BRISSON, L., « Le néoplatonisme » dans *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (ed.), PUF, Paris, 1998, p. 617-636.

BUCUR, B., *Angelomorphic Pneumatology. Clement of Alexandria and other early christian witnesses*, coll. « Supplements to *Vigiliae Christianae* », volume 95, Brill, 2009.

- CAMELOT, P.-Th., *Ephèse et Chalcédoine*, Éditions de l'Orante, coll. « Histoire des Conciles Œcuméniques » 2, 1962.
- CANÉVET, M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique : étude sur le rapport entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris, 1983.
- CANTO-SPERBER, M., « Platon », dans *Philosophie grecque*, Monique Canto-Sperber (éd.), PUF, Paris, 1998, p. 186-299.
- CANTO-SPERBER, M., *Éthiques grecques*, PUF, Paris, 2001.
- CARABINE, D., *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic tradition: from Platon to Eriugena*, coll. « Louvain theological and pastoral monographs », Peeters, Louvain, 1995.
- CASSIN, M., « Mystique : réflexions à partir de quelques auteurs grecs », dans *Les mystiques syriaques*, coll. « Etudes syriaque » n° 8, Geuthner, Paris, 2011.
- CHASE, M., « Porphyre de Tyr. Commentaires à Platon et à Aristote », dans *DPhA*, p. 1365-1371.
- COLETTE, B., *Dialectique et hénologie chez Plotin*, coll. « Cahiers de Philosophie ancienne », n° 18, Ousia, Bruxelles, 2002.
- DAMS, Th., *La controverse eunoméenne*, Thèse de théologie, Institut catholique, Paris, 1952.
- DANIÉLOU, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des Fêtes d'après les Pères de l'Église*, coll. « Lex Orandi » n° 11, Cerf, 1951.
- DANIÉLOU, J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, coll. « Essais », Desclée, Paris, 1990 [réédition d'une première édition parue à Chevetogne en 1952].
- DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
- DELCOGLIANO, M., *Basil of Cesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Brill, Leiden-Boston, 2010.
- DELCOGLIANO, M., « Basile of Cesarea on the Primacy of the Name 'Son' », *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, n° 57 (2011), p. 45-69.
- DILLON, J. M., « Porphyry's doctrine of the One », dans Madec G. et O' Brien D., (éds.), *Chercheurs de sagesse : hommage à Jean Pépin*, Études Augustiniennes, Paris, 1992.
- DILLON, J.-M. (éd.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, traduction de G. Morrow, Princeton University Press, Princeton, 1987.
- DIXSAUT, M., *Platon : le désir de comprendre*, Vrin, Paris, 2003.
- DUBOIS, J.-D., « Le contexte judaïque du Nom dans l'Évangile de la Vérité », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 24 (1974), p. 198-216.
- FAIVRE, A., *Naissance d'une hiérarchie : les premières étapes du cursus clérical*, Beauchesne, Paris, 1977.
- FÉDOU, M., *La voie du Christ (II) : développements de la christologie dans le contexte religieux de l'Orient ancien. D'Eusèbe de Césarée à Jean Damascène (IVe-VIIe s.)*, Cerf, Paris, 2013.

- FESTUGIÈRE, A.J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste. IV Dieu inconnu et la gnose*, Paris, Gabalda, 1954.
- FESTUGIÈRE, A.-J., « La transcendance de l'Un-Bien-Beau chez Platon » dans *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV *Dieu inconnu et la gnose*, p. 79-91.
- GALLAY, P., *La Vie de saint Grégoire de Nazianze*, Vitte, Lyon-Paris, 1943.
- GANDILLAC, M. de, « Analogie et apophasis », dans *La Sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966, p. 211-238.
- GUÉRARD, C., « Le danger du néant et la négation selon Proclus », *Revue Philosophique de Louvain*, t. 83, n° 59 (1985), p. 331-354.
- GUÉRARD, C., « La théologie négative dans l'apophatisme grec », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 68 (1984), p. 183-199.
- GUILLAUMONT, A., « Les sens des noms du cœur dans l'Antiquité », dans *Le cœur*, coll. « Etudes Carmélitaines » n° 29, Desclée de Brouwer, Paris, 1950, p. 41-81.
- HADOT, P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, spéc. « Apophatisme et théologie négative », Études Augustiniennes, Paris, [1981], 1987², p. 185-193.
- HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard*, Études Augustiniennes, Paris, 1989.
- HADOT, P., *Porphyre et Victorinus* (t.I), Études Augustiniennes, Paris, 1968.
- HADOT, P., « Fragments d'un commentaire de Porphyre sur *Parménide* », *Revue des Études grecques*, n° 74 (1961), p. 410-438.
- HAGG, H. F., *Clement of Alexandria and the beginnings of Christian apophatism*, Oxford Early Christian Studies, New York, 2006.
- HENNE, Ph., *La Bible et les Pères*, Cerf, Paris, 2010.
- HUMBRECHT, Th.-D., *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 2006.
- ICA, Ioan I., jr., *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului : integrala comentariilor liturgice bizantine (De Denys l'Aréopagite à Syméon de Thessalonique : l'intégrale des commentaires liturgiques byzantins)*, Deisis, Sibiu, 2012.
- IVANKA, E. von, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, révisé par Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste, PUF, Paris, 1990.
- KARFIKOVA, L., DOUGLAS, S., ZACHHUBER, J., (ed.), *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II, an english version with supporting studies proceedings of the 10th International Colloquium on Gregory of Nyssa* (Olomouc, september 15-18, 2004), Supplements to Vigiliae Christianae, n° 82, Brill, 2007.
- KECK, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford University Press, 1998.
- KLIBANSKY, R., « Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. The end of the seventh book », dans *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem*, (traduction latine de Guillaume de Moerbeke), éd. R. KLIBANSKY et C. LABOWSKY, Institut Warburg, 1953.
- LACROSSE, J., *La philosophie de Plotin*, PUF, Paris, 2003.
- LAIRD, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith: union, knowledge and divine presence*, Oxford University Press, 2004.

- LARCHET, J.-Cl., *La théologie des énergies divines. Des origines à Saint Jean Damascène*, Cerf, Paris, 2010.
- LAURENT, J., « La merveille, c'est l'Un » (VI, 9[9], 5, 30) », *Archives de Philosophie*, n° 75, 1 (2012), p. 5-9.
- LEWY, H., *Chaldaean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Études Augustiniennes, Paris, 1978.
- LILLA, S., « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », dans *Denys l'Aréopagite et sa postériorité en Orient et Occident*, p. 141-152.
- LOSSKY, V., « La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 2 (1939), p. 204-221.
- LOSSKY, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris, 1960.
- LOUTH, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, Oxford University Press, 1981, 2007².
- LUBAC, H. de, *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Aubier, Paris, 1948.
- MALI, F., « Die einzelnen Abhandlungen der *Summa theologiae* », dans *Eine erste Summa theologiae. Datierung, Werk und Pseudepigraphie des Dionysius* (thèse de doctorat), Meitingen, 1997, p. 147-148.
- MARASESCU, R., *Le symbolisme de l'entrée au sanctuaire selon les rites orientaux : l'exemple de la "Prière du Voile" dans la "Liturgie de saint Jacques"* (thèse de doctorat, sous la direction d'Alain le Boulluec, EPHE, Paris, 2010).
- MORTLEY, R., « Negative Theology and Abstraction in Plotinus », *The American Journal of Philology*, n° 96, 4, (1975), p. 363-377.
- MORTLEY, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Brill, Leiden, 1973.
- MORTLEY, R., *From Word to Silence. 2. The way of negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn, 1986.
- MORTLEY, R., *From Word to Silence. I. The rise and fall of Logos*, Hanstein, Bonn, 1986.
- MORTLEY, R., « Plotinus and abstraction » dans *Word to Silence. 2. The Way of Negation, Christian and Greek*, Hanstein, Bonn, 1986.
- O'MEARA, D. J., « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122, 2 (1990), p. 145-156.
- O'MEARA, D. J., *Plotin : une introduction aux 'Ennéades'*, trad. de l'anglais par Anne Callet-Molin, Universitaires de Fribourg, 1994.
- PÉPIN, J., *La Tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris, 1987.
- POTTIER, B., « Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Platonisme et théologie mystique (1944) : éros et agapè », *Nouvelle revue théologique*, n° 128, 2 (2006), p. 258-273.
- POTTIER, B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Culture et vérité, Bruxelles, 1994.
- RADDE-GALLWITZ, A., *Basile of Caesarea, Gregory of Nyssa and the transformation of divine simplicity*, Oxford University Press, New York, 2009.

ROQUES, R., *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint Victor. Essais et analyses critiques*, PUF, Paris, 1962.

ROREM, P., « Iamblichus and the Anagogical Method in Ps-Dionysian Liturgical Theology », *Studia Patristica*, n° 17 (1982), p. 453-460.

SAINT-GERMAIN, Ph., « Remarques sur les symbolismes du *Commentaire sur la République* de Proclus », *Laval théologique et philosophique*, n° 62, 1 (2006), p. 111-123.

SEGONDS, A.-Ph., « Liminaire », dans Allain-Philippe Segonds et Carlos Steel (éd.), *Proclus et la théologie platonicienne : actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998)*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

SPIDLIK, Th., *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de la doctrine spirituelle*, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, collection « Orientalia Christiana Analecta », n° 189, Rome, 1971.

STEEL, C., « Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie platonicienne* ? », dans Allain-Philippe Segonds et Carlos Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne : Actes du colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H.-D. Saffrey et de L.G. Westerink*, Les Belles Lettres, Paris, 2000.

STEEL, C., « Libri septimis finis ex interpretatione Guilleimi. Graece redditus » dans Leen Van CAMPE – Carlos STEEL (éds.), *Procli. In Platonis Parmenidum commentaria. Tomus III. Libros VI-VII*.

TAFT, R., *A history of the liturgy of St. John Chrysostom. II. The Great entrance. A history of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom*, Pontificum Institutum Studiorum Orientalium, coll. « Orientalia Christiana Analecta », n° 200, Roma, 1975.

TAFT, R., *Beyond East & West. Problems in liturgical understandings*, The Pastoral Press, Washington, 1984.

TAFT, R., « The Dialogue before the Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy. II: The Sursum corda », *Orientalia Christiana Periodica* n° 54 (1988), p. 47-77.

TROUILLARD, J., « Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne », dans Jean Trouillard et collab., *Études néoplatoniciennes*, La Baconnière, Neuchâtel, 1973.

TROUILLARD, J., *La purification plotinienne*, PUF, Paris, 1985.

TROUILLARD, J., « Le symbolisme chez Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 7 (1981), p. 297-308.

VANNIER M.-A., « Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses*, n° 72, 4 (1998), p. 404-416.

VERCRUYSSSE, J.-M., « Les Pères de l'Église et Lucifer », *Revue des sciences religieuses*, n° 75, 2 (2001), p. 147-174.

VILANOVA, E., *Histoire des théologies chrétiennes. Tome I : des origines au XV^e siècle*, traduit de l'espagnol par Luc Durban, Cerf, Paris, 1997.

VOGEL, C.J. de, « Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel », *Vigiliae Christianae*, n° 35, 1 (1981), p. 57-81.

YANNARAS, Ch., *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagites et Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 1971.

ZAMBON, M., *Porphyre et le moyen-platonisme*, Vrin, Paris, 2002.

Études générales

ALFEYEV, H., *Le Nom grand et glorieux. La vénération du Nom de Dieu et la prière de Jésus dans la tradition orthodoxe*, Cerf, Paris, 2007.

ANDIA, Y. de, *Mystiques d'Orient et d'Occident*, Abbaye de Bellefontaine, coll. « Spiritualité orientale », n° 62, Bégrolles-en-Mauge, 1994.

ANDIA, Y. de, « Mystique et liturgie. Recentrement sur le mystère au siècle de Vatican II », *La Maison-Dieu*, n° 250, 2 (2007), p. 59-109.

ANDRONIKOF, C., « Symbole, Liturgie, Eucharistie », dans *Actes du Colloque « Le Symbole dans la Tradition chrétienne orientale et occidentale (22-23 nov. 1984) »*, Presses de l'Université Catholique de l'Ouest, Angers, 1985, p. 29-41.

ANDRONIKOF, C., *Le sens de la Liturgie*, Cerf, Paris, 1988.

BEDOUELLE, G. et HALLENSLEBEN, B., (éd.) *Le retour des anges* (colloque organisé par le Centre d'Études du Saulchoir, 18 janvier 1997), Le Centre d'Études du Saulchoir, Paris, 1998.

BOULNOIS, O., « La théologie symbolique face à la théologie comme science », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 95, 2 (2011) p. 217-250.

BOULNOIS, O., *Les Noms Divins*, Cerf, Paris, 2016.

BOUYER, L., *Mysterion : du mystère à la mystique*, Œil, Paris, 1986.

CHAUVET, L.-M., *Symbole et sacrement : une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris, 1987.

CORBIN, H., « L'archange Michael et Christos Angelos », dans *Le paradoxe du monothéisme*, Herne, Paris, 1981, p. 110-133.

DAMASKINOS de Suisse (Métropolitain), *La divine liturgie de Saint Jean Chrysostome*, introduction et commentaires de l'Archimandrite Vasilios Karayannis, texte français de la divine liturgie du Pr. Boris Bobrinskoy, Tertios, Grèce, 1986.

DEICHA, S., « Les anges et la liturgie », dans *Le retour des anges* (colloque organisé par le Centre d'Études du Saulchoir, 18 janvier 1997), éd. Guy BEDOUELLE et Barbara HALLENSLEBEN, Le Centre d'Études du Saulchoir, Paris, 1998, p. 31-40.

DENEKEN, M., « L'affirmation de Dieu en Jésus-Christ. Voie négative et Christologie : du Nouveau Testament à Chalcédoine », *Revue des sciences religieuses*, n° 72, 4 (1998), p. 485-501.

GARRETT, P., « Fr Alexander Schmemmann: A Chronological Bibliography », *St. Vladimir's Theological Quarterly*, n° 28 (1984), p. 11-26.

HAUSHERR, I., *Noms du Christ et voies d'oraison*, Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1960.

KOVALEVSKI, M., « L'ange dans la liturgie orthodoxe », dans *Colloque sur l'ange* (26-28 juin 1981, Abbaye des Prémontrés, Pont à Mousson), Centre Européen d'Art Sacré, Pont à Mousson, 1981, p. 37-49.

- KUNTZMANN, R., « L'herméneutique biblique. D'une lecture de la Bible à sa célébration », *Revue des sciences religieuses*, n° 80, 3 (2006), p. 371-385.
- LOSSKY, V., *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, coll. « Le Buisson Ardent », Aubier-Montaigne, Paris, 1967.
- LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, 2005², 2008.
- LOSSKY, V., *Théologie dogmatique*, édité par Olivier Clément et Michel Stavrou, coll. « Patrimoines orthodoxie », Cerf, Paris, 2012.
- LOSSKY, V., *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Paris, 1962.
- M. OLIVETTI (éd.), *Théologie négative*, (Actes du Colloque « E. Castelli » tenu à Rome en 2002), CEDAM, Padova, 2002.
- MARION, J.-L., *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, PUF, Paris, 2010.
- MARION, J.-L., « Au nom : Comment ne pas parler de 'théologie négative' », *Laval théologique et philosophique*, n° 55, 3 (1999), p. 339-363.
- MARION, J.-L., *L'idole et la distance*, Grasset, Paris, 1991.
- McGINN, B., *The Foundation of mysticism. I The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York, 1995.
- MIERNOWSKI, J., *Le Dieu néant : théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Brill, Leiden, 1998.
- SCHMEMANN, A., *Liturgy and Tradition. Theological Reflections of Alexander Schmemmann*, édité et intr. par Th. Fisch, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1990.
- SCHMEMANN, A., *For the Life of the World*, New York, National Student Christian Federation, 1963. 2^e éd. anglaise révisée et élargie, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 1973.
- SCHMEMANN, A., *L'Eucharistie : sacrement de Royaume*, coll. « L'échelle de Jacob », Œil, Paris, 2005.
- SCRIMA, A., « L'apophase et ses connotations selon la tradition spirituelle de l'Orient chrétien », dans *Hermès. Recherches sur l'expérience spirituelle*, n° 6 (1969), p. 157-169.
- SCRIMA, A., « Le mythe et l'épiphanie de l'indicible », *Archivio di Filosofia*, (1966), p. 83-103.
- SCRIMA, A., *L'Évangile de Jean : un commentaire*, introduction et traduction de Marcel Pirard et Anca Vasiliu, Cerf, Paris, 2017.
- SCRIMA, A., *Antropologie apofatică (Antropologie apophatique)*, Humanitas, București, 2005.
- STANILOAE, D., *Teologia dogmatică ortodoxă (La théologie dogmatique orthodoxe)*, vol. I, EIBMBOR, București, 2003.
- STANILOAE, D., *O teologie a icoanei. Studii (Une théologie de l'icône. Études)*, Anastasia, București, 2005.
- STANILOAE, D., *Théologie Ascétique et Mystique de l'Église Orthodoxe*, traduit du roumain par Jean Boboc et Romain Otal, Cerf, Paris, 2011.
- STRUCK, P., *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

TROUILLARD, J., « Théologie négative et psychogonie chez Proclus », dans *Platonio et il Neoplatonismo in Oriente et in Occidente, (Rome, 5-9 octobre 1970)*, Academia Nazionale dei Lincei, Rome, 1974, p. 253-264.

VANNIER, M.-A., « Aux sources de la voie négative », *Revue des sciences religieuses*, n° 72, 4 (1998), p. 404-416.

VIEILLARD-BARON, J.-L., « La spécificité du symbole dans la sphère religieuse », *Laval théologique et philosophique*, n° 52, 2 (1996), p. 411-424.

WILLIAMS, J. P., *Denying divinity: apophysis in Patristic Christian and Soto Zen Buddhist Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

WILLIAMS, R., *The Theology of Vladimir Nikolaievich Lossky: an Exposition and Critique*, (thèse de doctorat) Oxford, 1975.

Articles de Dictionnaires

ANDIA, Y. de, « Négative (théologie) », dans *DCT*, Paris, 1998, p. 791-794.

ANDIA, Y. de, « Pseudo-Denys », dans *DCT*, Paris, 1998, p. 955-959.

BLUMENTHAL, H., « Plotin », dans *Le Savoir grec : dictionnaire critique*, édité par Jacques BRUNSCHWIG et Geoffrey LLOYD, Flammarion, Paris, 1996, p. 758.

BRÄNDLE, W., « Symbol (III) », dans *TRE*, vol. 32, p. 487-491.

CANÉVET, M., « Grégoire de Nysse (saint) », dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. VI, Beauchesne, Paris, 1967, coll. 971-1011.

DANIÉLOU, J., « Écriture et vie spirituelle dans la Tradition », *DSp*, t. IV, Beauchesne, Paris, 1960, col. 132-138.

DUHR, J., « Anges », dans *DSp*, t. I, col. 580-598.

GOEDT, M. de, « Mystique chrétienne : l'extase dans la Bible », dans *DSp*, t. IV, col. 2072-2087.

GOULET, R., « Porphyre de Tyr. Éditions des fragments/Œuvres », dans *DPhA*, p. 1308-1314.

HADOT, P., « Théologie négative », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 juin 2014. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theologie-negative/>

HADOT, P., « GRÉGOIRE DE NYSSE saint (330 env.-env. 395) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 29 avril 2013. URL: <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gregoire-de-nysse/>.

HADOT, P., « Porphyre », dans *Dictionnaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2001, p. 1273.

LACOSTE, J.-Y., « Symbole » (art.), dans *DCT*, p. 1362-1364.

LECLERCQ, H., « Anges », dans *DACL*, t. 1b, col. 2080-2162.

MARION, J.-L., « Théo-logique » dans *Encyclopédie Philosophique Universelle*, tome 1. L'Univers Philosophique, PUF, 1986, p. 17-25.

MARTY, F., « Symbole », *DSp*, t. XIV, Beauchesne, Paris, col. 1366.

- PAUL, A., « Symbole », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, sous la dir. de Jean LECLANT, PUF, Paris, 2005, col. 2099.
- PLACES, Éd. des, « L'extase dans la Grèce antique », dans *DSp*, t. IV, col. 2060-2067.
- ROQUES, R., « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys », dans *DSp*, t. II, col. 1885-1911.
- ROQUES, R., « Denys l'Aréopagite ou le Pseudo-Aréopagite », dans *DSp*, t. III, Paris, 1954, col. 245-459.
- ROUSSE, J., « Grégoire de Nazianze (saint) », dans *DSp*, VI, col. 932-971.
- SALAMITO, J.-M., « Jean Chrysostome » (art.), dans *DCT*, p. 710-711.
- SEGONDS, Alain-Philippe, « Proclus de Lycie », dans *DPhA*, t. V B, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 1546-1657.
- SOLIGNAC, A., « Théologie négative », dans *DSp*, t. XV, Beauchesne, Paris, 1991, col. 510-515.
- SOLIGNAC, A., « 'Noûς' et 'mens' dans la nature mystique », *DSp*, tome XI, Beauchesne, Paris, 1982, col. 460-469.
- TROUILLARD, J., « Proclus », dans *Dictionnaires des philosophes*, Albin Michel, Paris, 2006.
- VINEL, F., « Grégoire de Nazianze » (art.), dans *DCT*, p. 607-608.
- WEBER, É.-H., « Anges » (art.), dans *DCT*, PUF, Paris, 1998, p. 52-55.
- WENGER, A., « Jean Chrysostome (saint) », dans *DSp*, t. VIII, col. 331-355.
- ZAMBON, M., « Porphyre de Tyr. Rapports avec le moyen-platonisme et avec les autres écoles », dans *DPhA*, p. 1314-1324.

TABLE DES MATIERES

Remerciements	3
Liste des abréviations et sigles	9
Introduction	11
<i>État de la question</i>	12
<i>Méthodologie</i>	16
<i>Structure de la thèse</i>	17
PREMIERE PARTIE : La théologie négative de Platon jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite	19
1. Les sources philosophiques de la théologie négative	21
1.1. <i>L'origine platonicienne : la transcendance du Bien, du Beau et de l'Un chez Platon</i>	24
1.1.1. La transcendance de l'Un : analyse du <i>Parménide</i> (141e7-142a7).....	24
1.1.2. La transcendance du Bien (<i>République</i> , VI, 509b 1-11).....	29
1.1.3. La transcendance du Beau (<i>Banquet</i> 199b-212c).....	31
1.2. <i>Sources néoplatoniciennes</i>	35
1.2.1. Plotin : introduction aux <i>Ennéades</i>	35
1.2.1.1. La théologie négative dans les <i>Ennéades</i> VI, Traité 9.....	37
1.2.1.1.1. Analyse de VI, 9, § 3	38
1.2.1.1.2. La théologie négative dans le 6 ^{ème} § <i>Enn.</i> VI, 9, 6	40
1.2.1.1.3. La négation chez Plotin - ἀφαίρεσις	44
1.2.1.2. Théologie affirmative, théologie négative et exercice spirituel chez Plotin	49
1.2.2. Porphyre et le commentaire « anonyme » du <i>Parménide</i>	51
1.2.2.1. Histoire, présentation et identification du commentaire « anonyme ».....	53
1.2.2.2. La théologie négative dans <i>In Parmenidem</i>	56
1.2.2.3. Théologie négative et théologie affirmative	59
1.2.3. Proclus, théoricien de la théologie négative.....	62
1.2.3.1. La théologie négative dans <i>In Parmenidem</i> (VI).....	63
1.2.3.1.1. Contenu, plan, méthode de l' <i>In Parmenidem</i>	64
1.2.3.1.2. Théorie de la négation dans l' <i>In Parmenidem</i> VI.....	65
1.2.3.2. La théologie négative dans <i>La Théologie platonicienne</i>	73
1.2.3.2.1. Contenu et plan de <i>La Théologie platonicienne</i>	75
1.2.3.2.2. Théologie négative dans <i>La Théologie platonicienne</i> II : §§ 10 et 12	76
1.2.3.3. <i>Parménide</i> 142A3-4 : la conclusion de la première hypothèse	79
1.2.3.3.1. Apophasis et hyperapophasis.....	81
1.2.3.3.2. Apophasisme mystique	83

2. Les sources patristiques de la théologie apophasique	85
2.1. <i>La controverse eunomienne : bref aperçu doctrinal</i>	86
2.2. <i>Basile de Césarée et l'impossibilité de connaître l'essence divine</i>	87
2.2.1. La théologie apophasique dans <i>Contre Eunome I</i>	88
2.2.2. Théologie apophasique et théologie affirmative.....	92
2.2.3. La place de la Bible dans l'apophasisme de Basile	94
2.3. <i>Grégoire de Nysse, théoricien du langage théologique et initiateur de l'apophasisme mystique</i>	95
2.3.1. Théorie du langage théologique et théologie apophasique dans <i>CE II</i>	96
2.3.1.1. Limites du langage par rapport à la transcendance divine	99
2.3.1.2. L'infinité divine – notion-clé de l'apophasisme grégorien	102
2.3.1.3. Portée de la négation	104
2.3.2. L'accent mystique de la théologie apophasique nysséenne : l'apophasisme mystique.....	104
2.3.2.1. L'apophasisme mystique dans la <i>Vie de Moïse</i>	106
2.3.2.2. L'apophasisme mystique dans les <i>Homélie sur le Cantique des Cantiques</i>	108
2.4. <i>Grégoire de Nazianze, chantre de la transcendance trinitaire</i>	112
2.4.1. Ineffabilité de Dieu : théorie des noms divins dans le 4 ^e discours théologique (30).....	113
2.4.2. « Comprendre Dieu est difficile, mais l'exprimer est impossible (28, § 4) » : théologie apophasique dans le 2 ^e discours théologique (28).....	115
2.5. <i>La théologie apophasique dans les homélie</i> Sur l'incompréhensibilité de Dieu de <i>Jean Chrysostome</i>	118
2.5.1. Les cinq homélie sur l'incompréhensibilité de l'essence divine : bref aperçu	119
2.5.2. Que ses jugements sont insondables / Nous connaissons en partie : théologie apophasique dans la première Homélie.....	120
2.5.3. La portée de l'apophasisme chez Jean Chrysostome	123
Excursus : théologie négative ou théologie apophasique ?.....	127
a) <i>Théologie négative / apophasique dans les dictionnaires</i>	128
b) <i>Théologie négative / apophasique selon la théologie occidentale</i>	132
c) <i>Théologie négative / apophasique selon la théologie orthodoxe</i>	134
d) <i>Théologie négative / théologie apophasique selon la phénoménologie contemporaine</i>	144
DEUXIEME PARTIE : La place de la « théologie négative » dans le <i>Corpus dionysien</i>.	
Πρόοδος, la « sortie » de Dieu dans le monde.....	151
3. Le symbole dionysien	155
3.1. <i>Sens étymologique et évolution historique du terme</i>	155
3.1.1. Évolution du « symbole » religieux jusqu'à Pseudo-Denys l'Aréopagite	156
3.1.2. « Symbole » chez Pseudo-Denys l'Aréopagite.....	165
3.1.2.1. Σύμβολον et συνθήμα.....	166
3.1.2.2. Σύμβολον et εικόν.....	171
3.1.2.3. Σύμβολον et παραπέτασμα	179
3.1.2.4. Σύμβολον et μυστήριον	182
3.2. <i>Développement théologique du symbole dionysien</i>	189
3.2.1. Le développement ontologique du symbole	191
3.2.2. Le développement herméneutique du symbole.....	194
3.2.3. Le développement sacramentaire du symbole	197

4. Symbole biblique et théologie dite négative dans la Hiérarchie céleste.....	205
4.1. <i>Historiographie de la recherche : la structure du Corpus dionysien</i>	206
4.2. <i>Sources de l'angéologie dionysienne</i>	221
4.2.1. Sources patristiques de l'angéologie dionysienne.....	225
4.2.2. Sources philosophiques : organisation hiérarchique du monde et « hiérarchie ».....	231
4.2.3. Quelques remarques sur le mot <i>ἱεραρχία</i>	233
4.3. <i>Définition de la ἱεραρχία dionysienne</i>	234
4.3.1. Présentation générale de la CH	235
4.3.2. Analyse du Prologue de la CH.....	237
4.3.3. Analyse du néologisme dionysien <i>ἱεραρχία</i> (CH III).....	244
4.3.3.1. <i>Ἱεραρχία</i> et <i>τάξις</i>	248
4.3.3.2. <i>Ἱεραρχία</i> et <i>ἀναλογία</i>	250
4.3.3.3. <i>Ἱεραρχία</i> et <i>ἐπιστήμη</i>	251
4.3.3.4. <i>Ἱεραρχία</i> et <i>ἐνέργεια</i>	254
4.4. <i>Symbole dissemblable : lecture du CH, 2 et de l'Épître 9</i>	259
4.4.1. Symbole biblique dans <i>CH</i> 2, §§1-2 et <i>Épître</i> 9, §1	259
4.4.2. Symbole semblable et symbole dissemblable : lecture de la <i>CH</i> , II, 3 et <i>Ép.</i> 9 comme expressions de la « théologie négative »	263
4.4.3. Le symbole dissemblable, forme sensible de la « théologie négative ».....	267
4.5. <i>Angélophanie liturgique : analyse de Hiérarchie céleste, VII</i>	272
4.5.1. L'ange et l'homme dans la Liturgie	273
4.5.2. Seigneur des Puissances : Ange, témoin de l'Incarnation et de l'Ascension – retour à Pseudo-Denys, lecture de <i>CH</i> , VII, § 3.....	275
4.5.2.1. L'interprétation typologique patristique, paradigme herméneutique chez le Pseudo-Denys - l'exemple du Psaume 23.	276
4.5.2.2. Communion des hiérarchies, Trisagion / Sanctus : lecture de <i>CH</i> , VII, 4	279
4.5.3. Synthèse théologique : la louange divine, forme d'expression liturgique de la « théologie négative ».....	281
5. Nommer Dieu ou « comment ne pas nommer Dieu ».....	287
5.1. <i>Du nom divin en général</i>	288
5.2. <i>Du nom divin chez le Pseudo-Denys</i>	289
5.2.1. Le contenu du traité <i>DN</i>	290
5.2.2. La structure du traité <i>DN</i>	293
5.2.2.1. Endre von Ivanka.....	293
5.2.2.2. Ysabel de Andia	295
5.2.3. L'origine biblique du nom divin dionysien.....	296
5.2.3.1. « Celui qui est ».....	298
5.2.3.2. Jésus « au-dessus de tout nom »	299
5.3. <i>La théologie dite négative dans Les Noms divins et la Théologie mystique</i>	301
5.3.1. La théologie des noms divins.....	302
5.3.2. Le nom divin – célébration de Dieu.....	309
5.3.3. Transcendance et apophasis : analyse sur <i>DN</i> I.....	311
5.3.3.1. Dieu <i>Ἀνόνημος</i> et <i>Πολυώνυμος</i> : transcendance et immanence	313
5.3.3.2. Négation (<i>ἀφαίρεσις</i>) et affirmation (<i>θέσις</i>) dans la <i>Théologie mystique</i> II	315
5.3.3.3. Théologie négative et union à Dieu dans <i>DN</i> I et <i>MT</i> I.....	320

5.3.4. Amour divin extatique et apophase : analyse sur <i>DN IV, DN VII</i> et <i>MT</i>	323
5.3.4.1. Bien suressentiel et apophase	324
5.3.4.2. Amour extatique (ἔρωξ ἐκστατικὸς) et apophase : analyse sur <i>DN, IV, VII</i> et <i>MT</i>	326
5.3.5. Louange liturgique dans <i>DN XII</i>	334
5.3.6. Synthèse théologique : une apophase doxologique - liturgique	337
TROISIEME PARTIE : Le retour à Dieu, la réalisation du mystère christique.	
Lectures des Épîtres I-V et de la Hiérarchie ecclésiastique (I et III).....	341
6. Φιλανθρωπία : Incarnation et apophase dans les Épîtres I-V.....	343
6.1. <i>L'Incarnation dans le Corpus dionysien</i>	344
6.2. <i>Théologie négative dans les Épîtres I-V</i>	350
6.2.1. Transcendance et apophase dans Ép. I et Ép. 5.....	351
6.2.2. « Ἐξαίφην » : le Christ et la θεανδρικά ἐνέργεια : lecture des Épîtres III et IV.....	353
7. Mystagogie et apophase liturgique dans la Hiérarchie ecclésiastique	359
7.1. <i>Symbole sacramentaire et mystique liturgique dans EH</i>	360
7.2. <i>Présentation et structure de la EH</i>	366
7.2.1. Hiérarchie céleste et Hiérarchie ecclésiastique	368
7.2.2. Prologue christologique de la <i>EH</i> : hiérarchie – économie – divinisation	370
7.3. <i>Hyperapophasis liturgique, mystagogie hiérarchique - apophatique : lecture de l'EH III</i>	376
7.3.1. Présentation générale du sacrement des sacrements (<i>EH III, i</i>)	377
7.3.2. La liturgie dionysienne : μυστήριον et Θεωρία	379
7.3.3. Commentaire mystagogique - apophatique : <i>EH, III, 3</i>	384
7.3.3.1. Mouvement liturgique : πρόδος / φιλανθρωπία - ἐπιστροφή / θέωσις.....	387
7.3.3.2. Célébration de la Parole de Dieu : l'hymnologie divine.....	389
7.3.3.3. « Élevons nos cœurs » : commentaire mystagogique - apophatique de l' <i>EH, III, §7, 436C</i>	392
7.4. <i>Synthèse théologique : ὑπεραπόφασις liturgique</i>	395
7.4.1. Fonction anagogique - apophatique du symbole liturgique	396
7.4.2. Au-delà de toute affirmation et négation : célébration de l'Incarnation	399
7.4.3. « Le silence » de la prière eucharistique	401
Conclusions générales	403
Index général	409
Bibliographie	413

Florin BUCĂ

La théologie négative, source de cohérence du *Corpus* dionysien

Résumé

L'ambition de cette thèse, qui se présente en sept chapitres regroupés en trois parties, est de reprendre l'ensemble du *Corpus* dionysien pour en définir un principe de cohérence : la théologie négative. Dans le sillage des recherches antérieures, souvent centrées sur une des œuvres qui lui sont attribuées ou sur une thématique particulière, on s'est interrogé sur l'histoire et la complexité de plusieurs concepts centraux de l'œuvre : théologie négative, symbole, hiérarchie. Et, en proposant de considérer la *Hiérarchie ecclésiastique* comme l'achèvement du *Corpus* – c'est au bref traité de la *Théologie mystique* qu'on attribuait volontiers cette place – nous montrons comment l'apophase ou théologie négative s'enrichit, s'approfondit, d'une dimension liturgique, au-delà de l'affirmation et de la négation.

Mots-clés : (Pseudo)-Denys l'Aréopagite, théologie négative, théologie mystique, symbole, hiérarchie dionysienne, apophatisme, néoplatonisme, Pères Cappadociens, Ysabel de Andia.

Abstract

The purpose of this thesis, consisting of seven chapters grouped under three sections, is to reconsider the whole dionysian *Corpus* and to define the principle of its consistency, that is negative theology. Following the previous research, often focusing on one of the treatises or a main theme, we start with the history and the complexity of several key concepts within the *Corpus*: negative theology, symbol, hierarchy. We suggest that *Ecclesiastical Hierarchy* should be considered as the final step of Dionysius' theology (rather than *Mystical Theology* as usually), and that leads us to study how the apophasis or the negative theology deepens into a liturgical dimension, beyond affirmation and negation.

Keywords: (Pseudo)-Dionysius the Areopagite, negative theology, mystical theology, symbol, dionysian hierarchy, apophatism, neoplatonism, Cappadocian Fathers, Ysabel de Andia.