

Denys L'Aréopagite —

La Hiérarchie céleste (13 x 20), 440 f.

Intro-d., études, trad. par R. Roques, G. Heil et

M. de Gandillac. Paris, Edit. du Cerf, 1958.

SOURCES CHRÉTIENNES

Collection dirigée par H. de Lubac, S. J. et J. Daniélou, S. J.  
Secrétariat de direction : C. Mondésert, S. J.

N° 58

DENYS L'ARÉOPAGITE

# LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

INTRODUCTION

PAR

**René ROQUES**

ATTACHÉ DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

ÉTUDE ET TEXTE CRITIQUES

TRADUCTION ET NOTES

PAR

**Günter HEIL**

D<sup>r</sup> PHIL.

PAR

**Maurice de GANDILLAC**

PROFESSEUR A LA SORBONNE

*Cet ouvrage est publié avec le concours  
du Centre National de la Recherche Scientifique*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, BD DE LA TOUR-MAUBOURG, PARIS

1958

## INTRODUCTION

### I. — L'AUTEUR ET L'ŒUVRE.

#### A. Vie et portée d'une légende.

Le Pseudo-Denys est certainement l'un des personnages qui ont le plus égaré la critique et l'histoire.

Selon un procédé qui ne manquait pas d'exemples et pour mieux accréditer son œuvre théologique, il s'est en effet donné lui-même pour le disciple de saint Paul, converti par la prédication de l'apôtre à l'Aréopage (*Actes* XVII, 16-34); il présente en outre Hiérothée, « son maître après saint Paul » (DN 681 A)<sup>1</sup>, comme le grand théologien de l'âge apostolique dont il a reçu et dont il transcrit parfois textuellement les « sublimes » enseignements (DN, ch. III; cf. 648 B et 713 A). En se situant ainsi, l'auteur du *corpus* aréopagitique devait imposer pour de longs siècles une double série d'erreurs : celles qui dériveront de sa pseudo-apostolicité, et très spécialement le crédit sans limite dont jouiront ses écrits ; et celles qui verront en lui un précurseur, et non pas un disciple, des néoplatoniciens, de Proclus notamment.

1. Nos citations du Pseudo-Denys renvoient à la *Patrologie Grecque* de Migne, t. III. C'est également d'après les colonnes et les divisions de ce même tome que nous citerons la *Hiérarchie Céleste*, puisque la présente édition se réfère toujours au passage correspondant de Migne. Nous retiendrons les abréviations classiques suivantes : CD = *Corpus pseudo-dionysianum*; EH = *De Ecclesiastica Hierarchia*; CH = *De coelesti Hierarchia*; MT = *De Mystica Theologia*; DN = *De Divinis Nominibus*; Ep = *Lettres*.

La *Passio Sanctissimi Dionysii* d'Hilduin vint encore accroître la confusion puisque le faux Aréopagite y assume les faits et gestes de trois personnages insignes dont la seule parenté réside dans leur appellation commune : le converti de saint Paul devient successivement Denys, évêque d'Athènes, et Denys, évêque de Paris<sup>1</sup>. Et c'est dans cette dernière ville que cet unique personnage au triple destin termine sa vie par le martyre<sup>2</sup>. On soupçonne de quel poids une si belle légende dut peser sur l'Occident médiéval, et l'on comprend que le *corpus*, dont la présentation est pourtant si abrupte, y ait fourni des thèmes nombreux et essentiels à la plupart des classiques de la théologie et de la spiritualité. Du neuvième au dix-septième siècle, une quinzaine de traductions latines se succèdent<sup>3</sup>, et on n'a pas encore édité, ni peut-être décou-

1. Avant Hilduin, Libératus de Carthage avait même fait du converti de l'Aréopage l'évêque de Corinthe, Denys. Ce qui porte à quatre le nombre des personnages que la tradition a confondus avec l'auteur des *Areopagitica*. Sur la confusion de Libératus, voir H.-Ch. ПУЕЧ, *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses*, 1930-1931, Melun, 1930, p. 32-35.

2. *Passio Sanctissimi Dionysii* (PL 106, col. 23 D-50 C). Sur le caractère de cette *Passio*, qui est un modèle de contaminations hagiographiques, et sur son influence au moyen âge, voir M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Ar.*, Paris, 1943, Introduction, p. 7-17; sur Hilduin traducteur de Denys et, plus généralement, sur l'histoire du « dionysisme » au moyen âge, on consultera utilement les travaux du R. P. G. Théry, dont on trouvera une liste dans notre étude *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954, p. 19-20.

3. Ces traductions sont commodément rassemblées dans l'ouvrage de Dom Ph. CHEVALLIER, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, et synopses marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile*, 2 vol., Paris, 1937 et 1950. Ce recueil donne aussi le texte grec des *Areopagitica*.

vert, tous les commentaires et toutes les paraphrases que susciterent dans ce même temps les écrits aréopagiques<sup>1</sup>.

La pensée pseudo-dionysienne prenait ainsi dans l'Occident latin une place et une importance qu'elle n'eut jamais dans l'Église d'Orient où cependant son influence fut loin d'être médiocre<sup>2</sup>. Ici et là, Denys se révéla et s'affirma comme l'une des autorités majeures, et c'est ce qui explique, pour une part, la résistance opiniâtre que rencontrèrent dans les milieux catholiques et orthodoxes les critiques isolés qui s'élevèrent contre l'authenticité dionysienne de ces écrits.

#### B. Cheminement parallèle des doutes.

Bien que relativement rares du VI<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle, les doutes au sujet du « divin Denys » sont aussi anciens que l'apparition même de son œuvre. On sait en effet que le premier mouvement des orthodoxes au Colloque de Constantinople qui les opposa aux monophysites (533), fut de rejeter ces écrits comme des faux apollinaristes<sup>3</sup>. Après ce premier choc, le pres-

1. On consultera là-dessus les importants travaux du R. P. G. THÉRY. Récemment encore le R. P. H. DONDAINE éditait d'importants passages, ignorés jusqu'ici, des *Expositiones super ierarchiam caelestem* de Jean Scot ÉRIGÈNE, d'après le ms. de Douai 202, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XVIII, 1950-1951, p. 245-302.

2. Cette double constatation ressort de l'article collectif : *Denys l'Aréopagite (le Pseudo-)*, IV. — *Influence dionysienne en Orient*, et V. — *Influence dionysienne en Occident*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, III, Paris, 1954, col. 286-429.

3. J.-D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. VIII, col. 820 C-823 D; Ed. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. IV, vol. 2, p. 169-184. Sur cette question, cf. ПУЕЧ, *Libératus...*, p. 27-31, surtout p. 28, n. 4; J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649* (IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der *Stella Matutina* zu

tige de Denys s'étant partout imposé et affermi, les réserves des critiques durent s'exprimer par insinuations discrètes ou à demi-mot, sous peine de heurter la conscience collective des Églises. C'est pourquoi il n'est guère possible d'établir une histoire complète de ces « doutes ». Les auteurs qui ne considèrent pratiquement plus l'Aréopagite comme le disciple immédiat de saint Paul ou comme le contemporain des anciens docteurs, ou bien se taisent, ou bien dévoilent à peine leur pensée intime, sans en donner les raisons. Aucun d'eux en tout cas ne va jusqu'à faire le procès du « faussaire », ni, moins encore, jusqu'à proposer un nom d'auteur datable et identifiable. Sans poser d'autres questions, les uns et les autres acceptent, avec leur Église et la tradition récente, d'utiliser le contenu doctrinal des *Areopagitica*, et ils continuent à parler avec beaucoup de respect du « grand », du « divin » Denys. Tel fut, entre autres, le cas d'Aréthas de Césarée, un ami de Photius, et, probablement, celui de Photius lui-même <sup>1</sup>.

Le problème ne prit vraiment une forme aiguë qu'au moment de la Renaissance et, plus encore, après la Réforme. Dans ses *Remarques sur le Nouveau Testament*, Laurent Valla († 1457), précisément à propos de *Actes XVII*,

Feldkirch), Feldkirch, 1895, p. 59-63 ; E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, t. XLVII, fasc. 3, Bruxelles, 1952, p. 6-7.

1. Sur ce point, voir Ir. HAUSHERR, *Doutes au sujet du « Divin Denys »*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936, p. 484-490. A la suite de Lequien, Tillemont, Daillé et Dräseke, Hausherr présente Photius comme un adversaire de l'authenticité dionysienne des *Areopagitica*, alors qu'au contraire Stiglmayr avait voulu en faire un partisan convaincu (J. STIGLMAYR, *Hielt Photius die sogen. areopagitischen Schriften für echt?*, dans *Historisches Jahrbuch des Görresgesellschaft*, XIX, 1898, p. 91-94).

émet de graves réserves sur l'identité de l'Aréopagite. En publiant ces *Remarques*, près d'un demi-siècle plus tard (1504), Érasme, selon l'image de J. Stiglmayr, « jetait la pierre dans une eau calme où les remous n'allaient pas cesser de grandir » <sup>1</sup>. En effet, et cela surtout à partir de la seconde moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, les historiens réformés, auxquels firent écho la critique indépendante et, plus tard, quelques catholiques, ont dégagé avec une clarté croissante les multiples impossibilités qui interdisent d'attribuer le *corpus* dionysien au converti de saint Paul, et se sont efforcés, en même temps, de percer le mystère de son véritable auteur. Cette entreprise, qui n'a pas encore réussi à imposer un nom absolument incontestable, s'est développée, selon les époques, en des sens divers. Comme Hypatios l'avait fait à Constantinople, on relève le silence unanime et surprenant des Pères des quatre premiers siècles sur Denys et son œuvre, on souligne le caractère tardif, voire les tendances apollinaristes des passages christologiques. En outre, on insiste parfois sur l'évidente parenté de Denys avec les derniers néoplatoniciens, Proclus en particulier. Parfois, au contraire, on préfère nier cette dépendance pour situer l'auteur des *Areopagitica* dans la seconde moitié du iv<sup>e</sup> siècle et expliquer en fonction de cette date les événements ou les circonstances historiques auxquels ces écrits font allusion. Les noms proposés varient beaucoup : Pierre le Foulon, Synésius, Denys, évêque d'Alexandrie, et d'autres encore <sup>2</sup>.

1. J. STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, p. 4.

2. H.-Ch. PUECH donne un aperçu de cette histoire des essais d'identification du Pseudo-Denys dans *Libératus...*, l. c., p. 4-5. Ce même fascicule (p. 60-62) donne un bref compte rendu des leçons professées par l'auteur à l'École Pratique des Hautes Études durant

Ainsi ces diverses positions, unanimement concordantes dans ce qu'elles rejettent (l'authenticité dionysienne et l'apostolicité du *corpus*), divergent par les arguments qu'elles retiennent, et, plus encore, par les solutions positives qu'elles proposent. Manque d'ampleur et de rigueur dans la méthode, insuffisante solidité des conclusions, majoration parfois tapageuse des conséquences que cette question particulière risquait d'entraîner pour la doctrine de l'Église : ces défauts, que n'évitèrent pas toujours historiens et critiques, contribuèrent certainement à durcir les positions traditionnelles dont, vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les abbés G. Darboy et J. Dulac se font encore les intrépides défenseurs<sup>1</sup>.

**C. Critique  
systématique  
et décisive  
de Koch  
et Stiglmayr.**

Avec H. Koch et J. Stiglmayr, le problème fit un pas décisif. Non que ces deux critiques aient réussi à éclairer pleinement le mystère de l'auteur : nous verrons que Sévère d'Antioche, proposé en 1928 par Stiglmayr, ne peut pas être retenu. Mais leur mérite fut de rassembler de manière systématique et cohérente l'ensemble des données histo-

l'année scolaire 1929-1930 sur l'ensemble de la question dionysienne. On trouvera des indications bibliographiques sur ce même sujet dans notre contribution à l'article *Denys l'Ar.*, dans DS, l. c., col. 251.

1. G. DARBOY, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec, précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'il renferme, et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge*, Paris, 1845 ; J. DULAC, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec en français. Avec Prolégomènes, Manchettes, Notes, Table analytique et alphabétique, Table détaillée des matières, par l'abbé...*, Paris, 1865. Soulignons que l'ouvrage de Darboy fut réédité en 1892 et 1932, mais sans le moindre changement, aucune espèce de réserve n'étant apportée aux positions défendues par l'auteur en 1845 !

riques, philosophiques, dogmatiques ou liturgiques du *corpus* dionysien, pour le situer de manière aussi stricte que possible dans le temps et dans l'espace. Reprenant indépendamment l'un de l'autre la question des influences néoplatoniciennes, Koch et Stiglmayr établissent d'abord, en 1895, que la fin du chapitre IV des *Noms Divins* suit de très près, souvent jusqu'à la lettre, le *De malorum subsistentia* de Proclus. Koch devait bientôt confirmer et étendre ces premières conclusions en portant son enquête sur les principaux thèmes du néoplatonisme et des religions à mystères. La présentation des traités, les formules d'introduction, de transition ou de conclusion, la manière de citer ou de qualifier les autorités alléguées, les doctrines du Beau, du Bien, de l'Amour, de la connaissance de Dieu et des anges, de la Providence, de l'action et de la justice divines, la vision et la structure de l'univers spirituel, la notion de prière, les étapes et les aspects de la vie contemplative, l'unification et la divinisation de l'intelligence, l'ensemble symbolique ou allégorique qui illustre ces divers enseignements : tous ces points rapprochent singulièrement Denys des derniers néoplatoniciens et, par eux, de Plotin et de Platon.

Comme eux d'ailleurs, très souvent dans les mêmes termes bien que dans des contextes doctrinaux différents, il recourt volontiers au langage mystérique : tradition orale (*παράδοσις*) des secrets qui divinisent, mystagogie (*μυσταγωγία*) ; initiation perfective (*τελεσιουργία, τελετουργία*) ; exclusion rigoureuse des non-initiés (*ἀμωήτοι, βεβήλοι, ἀτελέστοι*) qui, comme tels, sont incurablement condamnés à l'Inintelligence (*ἄνοια, ἀνοησία*) ; silence (*σιγή, σιωπή*) et repos (*ἡσυχία*) propres à l'état mystique qui nous unit à l'Un (*ἕνωσις, θέωσις*).

Et ces conceptions elles-mêmes ne vont pas sans d'im-

portantes infiltrations gnostiques : ce qui ne doit pas surprendre puisque, sous une forme ou sous une autre et dans des proportions variables, le phénomène gnostique a marqué durant les cinq premiers siècles la plupart des doctrines du salut. L'Église avait donc connu, bien avant Denys, cette pénétration gnostique, et sa présentation des sacrements n'avait pas exclu systématiquement le vocabulaire mystérique. Mais, semble-t-il, ce qui caractérise proprement la méthode pseudo-dionysienne, c'est d'avoir utilisé ces apports dans les cadres, dans les schèmes et selon la manière des derniers néoplatoniciens <sup>1</sup>.

Cette présentation d'ensemble est déjà fort significative par elle-même. Mais elle s'appuie, en outre, sur plusieurs autres constatations qui viennent la confirmer. Et d'abord, en niant qu'on eût jamais cité Denys durant les cinq premiers siècles, Hypatios ne cédait pas seulement

1. J. STIGLMAYR, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895, p. 253-273 et 721-748 ; *Das Aufkommen...*, p. 25-34 ; H. KOCH, *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, 54, 1895, p. 438-454 ; *Pseudo-Dion. Ar. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, dans *Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, I. Bd, 2. und 3. Hefte, Mayence, 1900. Nous avons nous-même développé ces points en nous inspirant pour une très large part de ces travaux, surtout du dernier ouvrage cité de Koch, dans notre article *Dionysius Areopagita, C. Uebernommene Elemente* dans *Reallexicon für Antike und Christentum*, III, col. 1081-1086. Dans *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, nous avons essayé de marquer avec plus de précision que nos devanciers, dans quelle mesure Denys transformait le contenu doctrinal de chacun de ses emprunts. Il nous a semblé souvent que les très importantes études des deux historiens de langue allemande, préoccupés surtout d'établir des dépendances (ce qu'ils ont admirablement fait), ont trop négligé de souligner comment, jusque dans ses « larcins » les plus matériels et les plus serviles, Denys avait su garder, pour l'essentiel, son caractère de penseur chrétien.

aux témérités de la controverse, puisque, de fait, on n'a relevé dans toute cette période aucune citation authentique du *corpus*. C'est ce que souligne Stiglmayr, en rejetant les écrits pseudépigraphiques tardifs qui se réfèrent à l'œuvre de l'Aréopagite <sup>1</sup>. Il montre encore que le contenu doctrinal de cette œuvre est nettement postérieur au Concile de Chalcédoine <sup>2</sup>. La position christologique de Denys accuserait même l'influence de l'*Hénotique* de l'empereur Zénon (482), car elle évite avec un soin égal les formules dyophysites de Chalcédoine et celles d'un monophysisme intransigeant <sup>3</sup>. Enfin la liturgie du sacrement de l'union ou de l'eucharistie, que décrit le chapitre III de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, fait très probablement état du chant du *Credo* (καθολικῆς ὑμνολογίας, EH 425C) <sup>4</sup>. Or c'est Pierre le Foulon qui introduisit cette nouveauté en 476. Tout porte donc à croire, concluent Stiglmayr et Koch, que le *corpus* pseudo-dionysien n'a pas pu être composé avant la fin du ve siècle.

1. STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, p. 7-20, 59-67 et 90-96. M. Puech est revenu naguère sur la prétendue citation de DN III, 2 par Juvénal de Jérusalem, peu après 451, et sur l'affirmation de Libératus de Carthage, selon laquelle Cyrille d'Alexandrie aurait invoqué l'autorité de Denys contre ses adversaires Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste (PUECH, *l. c.*, p. 6-39) : dans les deux cas, il s'agit d'interpolations de caractère tardif.

2. STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, p. 21-25.

3. *Ibid.*, p. 39-45. Ajoutons que Denys évite même les formules atténuées d'un monophysisme verbal à la manière de celui de Sévère d'Antioche : cf. *L'Univers dionysien*, p. 305-318.

4. STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, p. 34-39. Plusieurs mss portent ὁμολογία, qui est synonyme de σύμβολον, *profession de foi*. Et c'est bien dans ce sens que des commentateurs comme Maxime le Confesseur et Jean de Scythopolis ont entendu ce passage. Sur ce point, cf. notre art. *Denys*, dans DS, *l. c.*, col. 248, et *L'Univers dionysien*, p. 264-265.

**D. Essais d'identification.** En délimitant le champ des recherches, ces données permettent d'éliminer des hypothèses récentes, ingénieuses certes et éclairantes sur plusieurs points, mais finalement inacceptables en raison surtout de la date qu'elles proposent. Ainsi on ne peut pas retenir, semble-t-il, la solution de Mgr Athénagoras (1932) qui identifie l'Aréopagite à Denys le Grand, évêque d'Alexandrie <sup>1</sup>; ni celle de C. Pera (1936) qui attribue le CD à saint Basile <sup>2</sup>; ni celle d'E. Elorduy (1944) qui voit dans Ammonius Sakkas son véritable auteur <sup>3</sup>.

Mais, à elle seule, la convenance des dates ne suffit pas non plus à justifier une hypothèse. En l'absence de toute donnée biographique, on ne peut proposer ni accepter une identification que sous la pression de parentés (philosophiques, théologiques, liturgiques, littéraires, stylistiques et autres) assez larges et assez typiques pour imposer des rapprochements décisifs et contraignants. Où manquent les témoignages externes, et plus encore avec des témoignages manifestement et intentionnellement faux, la critique interne doit se faire doublement exigeante pour conclure de manière valable. En tout état de cause, il est préférable de maintenir un anonymat circonscrit dans l'espace et dans le temps, dont on s'éver-

1. On trouvera la liste des principaux ouvrages de Mgr Athénagoras et des principaux comptes rendus qui ont discuté (et rejeté) sa thèse, dans notre article *Denys*, DS, l. c., col. 252-253. Sur le même sujet, voir J.-M. HORNUS, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Ar.*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 35, 1955, p. 404-407.

2. Sur ce point encore, voir notre art. *Denys*, l. c., col. 253, et HORNUS, art. cit., p. 407-410.

3. E. ELORDUY, *Es Ammonius Sakkas et Seudo-Areopagita?*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 18, 1944, p. 501-557. Cf. HORNUS, art. cit., p. 432-433.

tue d'ailleurs à préciser les données et les implications de tous ordres, plutôt que d'avancer prématurément, sur la foi de quelques indices accidentels démentis par le reste de l'œuvre, ou de doctrines plus larges, mais communes à toute une époque ou à toute une Église, le nom d'un personnage déterminé, dont l'adoption hâtive risque d'égarer des générations d'historiens et de critiques. Aussi longtemps que subsistent des différences vraiment notables et inexplicables, on ne devra pas franchir le pas qui sépare le rapprochement partiel, toujours éclairant, d'une assimilation pure et simple, trop souvent génératrice de paresse intellectuelle et de fallacieuse sécurité.

Cette indispensable rigueur de méthode a certainement fait défaut dans trois essais d'identification, dont le mérite commun était pourtant de respecter la date approximative imposée par les données du CD. Bar Sudaïli, qui édite à la fin du v<sup>e</sup> ou au début du vi<sup>e</sup> siècle le *Livre* du mystique Hiérothée, rappelle à plusieurs égards la situation et les tendances de l'Aréopagite : tous deux ont un certain Hiérothée pour maître et s'inspirent de son *Livre* ; tous deux ont profondément subi des influences néoplatoniciennes et mystiques <sup>1</sup>. Mais des divergences essentielles séparent les deux auteurs. Contrairement à Bar Sudaïli, Denys ne professe pas l'émanatisme, et il ne suit Origène ni dans sa doctrine de l'apocatastase ni dans sa triple division de la progression spirituelle (développement, identification au Christ, fusion dans l'absolu) <sup>2</sup>. Selon Ir. Hausherr, le *Livre de Hiérothée*, mal composé et contradictoire par endroits, serait fait d'apports suc-

1. Nous avons examiné cette hypothèse et les publications qui s'y rattachent (de A. L. Frothingam, 1886, et F. S. Marsh, 1927), dans notre art. *Denys*, l. c., col. 251-252.

2. *Ibid.*, d'après STIGLMAYR, *Das Aufkommen...*, p. 16-19.

cessifs. Le premier fond en serait origénien et évagrien. Et c'est seulement plus tard, pendant la vieillesse de Bar Sudaïl et après la parution du CD, que des thèmes aréopagiques vinrent s'insérer de manière assez adventice dans le cours de ce *Livre* dont le contenu, resté foncièrement évagrien, ne craint pas d'ailleurs de heurter l'orthodoxie <sup>1</sup>.

Plus de trente ans après ses premiers et brillants travaux, Stiglmayr proposa (1928) d'identifier Denys à Sévère d'Antioche dont l'activité littéraire s'est développée au début du VI<sup>e</sup> siècle. Les rapprochements de Stiglmayr sur ce point n'ont généralement pas convaincu les critiques, et J. Lebon en particulier a démontré que les œuvres certainement authentiques de Sévère ne manifestent « aucune trace de platonisme », que son « mysticisme » est fort éloigné de celui de Denys, que leurs positions christologiques sont nettement différentes (Sévère est un adversaire déclaré de Léon et de Chalcedoine, et nullement un partisan de l'*Hénotique*) et que, enfin, ni les prétendus détails biographiques ni la culture ni l'entourage des deux personnages ne permettent des rapprochements décisifs <sup>2</sup>.

Le dernier en date des essais d'identification a été proposé en 1952 par E. Honigmann <sup>3</sup>. A vrai dire l'auteur avait déjà exposé sa thèse au Congrès byzantino-slavo-oriental de New York (1946), et il nous apprend que Š. I. Nucubidze, un savant géorgien, a, de son côté et

1. Ir. HAUSHERR, *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*, dans *Orientalia Christiana*, XXX, 1933, surtout p. 184-198.

2. Bibliographie du sujet dans notre art. *Denys*, l. c., col. 252. Ajouter HORNUS, art. cit., p. 404-406.

3. E. HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien...*, déjà cité (ci-dessus, p. VII, n. 3).

par une autre voie, abouti à la même conclusion que lui-même : le Pseudo-Denys ne serait autre que Pierre l'Ibère (ou l'Ibérien) <sup>1</sup>. L'argumentation d'Honigmann a pour principal mérite de nous mieux faire connaître ce personnage, son compagnon Jean l'Eunuque et le milieu monophysite dans lequel ils ont tous deux vécu et milité. Mais Denys ne professe nulle part un monophysisme semblable au leur. Aucun des rapprochements doctrinaux proposés par Honigmann entre Pierre et Denys (en matière trinitaire et angéologique notamment) ne dépasse ce qui constitue au V<sup>e</sup> et, souvent, dès le IV<sup>e</sup> siècle la pensée commune des Églises. La position de Pierre par rapport à Jean l'Eunuque ne correspond pas exactement à celle qui lie Denys à Hiérothée. Enfin l'argument essentiel aux yeux d'Honigmann, qui repose sur les dates auxquelles serait respectivement commémorée la mort de ces quatre personnages, n'est nullement décisif <sup>2</sup>.

1. *Ibid.*, p. 26-28. Honigmann n'a d'ailleurs connu les travaux de Nucubidze qu'après son propre travail. *La Nouvelle Cléo* (4, 1952, p. 308-313), sous le titre *L'auteur probable des « pseudo-Areopagica » est Pierre l'Ibère ou l'Ibérien (411-491 après J.-C.)*, et sous la signature même de la Revue, présente la thèse d'Honigmann et rappelle les travaux de Š. I. Nucubidze.

2. La thèse d'Honigmann a été discutée et finalement rejetée par les articles suivants, indépendants les uns des autres, et dont les points de vue ne sont d'ailleurs pas identiques : Ir. HAUSHERR, *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien ?*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, 19, 1953, p. 247-260 ; R. ROQUES, *Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 145, 1954, p. 69-98 ; H. ENGBERDING, *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden ?*, dans *Oriens Christianus*, 38, 1954, p. 68-95 ; V. GRUMEL, *Autour de la question pseudo-dionysienne*, dans *Revue des Études Byzantines*, XIII, 1955, p. 21-49. Par contre, l'argumentation d'Honigmann reçut l'approbation de Ch. MOELLER, *Du nouveau sur le Pseudo-Denys*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 4, 1953, p. 654-656. Sur l'historique de cette identification, voir HORNUS, art. cit., p. 433-438.

Plus prudentes sont les suggestions formulées naguère par Ir. Hausherr, U. von Balthasar et J.-M. Hornus. Les deux premiers invitent les historiens à examiner attentivement les écrits personnels du premier traducteur syriaque du CD, Serge de Reshaina, car il se pourrait, pensent-ils, que le traducteur dût être confondu avec l'auteur lui-même<sup>1</sup>. Hornus, pour sa part, pose les jalons d'une recherche qui s'orienterait du côté de Jean de Scythopolis, et qu'il se propose de poursuivre dans ses prochains travaux<sup>2</sup>.

#### E. Position actuelle du problème.

Ainsi, après des siècles de recherches et d'échecs partiels, le problème de l'identification du Pseudo-Denys reste toujours ouvert, mais le champ des possibilités s'est heureusement rétréci. C'est sur le début du VI<sup>e</sup> siècle et sur les milieux syriens que l'effort des critiques et des historiens s'est désormais concentré. Pour l'essentiel, ils retiennent les conclusions des premiers travaux de Koch et de Stiglmayr concernant : l'influence du néoplatonisme, de Proclus notamment ; le chant du *Credo* durant la célébration du sacrement de l'union ; l'absence de citation du CD pendant les cinq premiers siècles<sup>3</sup> ; l'état doctrinal postérieur à Chalcédoine dont témoignent ces écrits. Pour ce qui est de l'influence de l'*Hénotique*, il est sûr, comme on l'a souvent souligné, que le CD n'en a repris nulle part les formules dans leur matérialité.

1. Ir. HAUSHERR, *Doutes...*, p. 489, n. 1, et *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien ?*, p. 254 ; U. VON BALTHASAR, *Das Scholienswerk des Johannes von Scythopolis*, dans *Scholastik*, XV, 1940, p. 38.

2. HORNUS, *art. cit.*, p. 446-447.

3. Les premières citations sûres du CD figurent dans des écrits de Sévère d'Antioche, qui se situent entre 510 et 528. Sur ce point, cf. notre art. *Denys*, l. c., p. 248-249.

Mais ce décret étant devenu très vite un nouveau signe de discorde, il n'est pas impossible que Denys ait voulu en retenir l'esprit et les intentions d'apaisement, sans en accepter et même en évitant soigneusement la lettre. Il est certain en tout cas que sa christologie ne se formule ni dans les termes dyophysites de Chalcédoine ni dans ceux d'un monophysisme agressif. On n'y décèle pas même les expressions d'un simple monophysisme verbal à la manière de celui de Sévère d'Antioche, et l'on sait que la fameuse *θεανδρική ἐνέργεια* a été interprétée aussi bien dans un sens orthodoxe que dans un sens monophysite. Il semble donc que nous soyons ici devant un cas très particulier qui ne relève peut-être pas d'une école théologique, ni d'une secte, ni d'un parti politique déterminés. Tant que nous ne posséderons pas le secret de cette attitude, dont on pourra tour à tour accuser les équivoques ou louer, au contraire, les intentions de neutralité pacificatrice, il est probable que l'auteur des *Areopagica* nous restera mystérieux.

## II. — SIGNIFICATION ET MOUVEMENT DE LA PENSÉE DIONYSIENNE<sup>1</sup>.

La doctrine du Pseudo-Denys est commandée par le double problème de la connaissance de Dieu et de la divi-

1. Il va sans dire que la présente étude doctrinale tiendra compte exclusivement des œuvres authentiques du CD, dont on a donné la liste et les sigles ci-dessus, p. v, n. 1. Pour les traités perdus ou, plus probablement, fictifs du Pseudo-Denys, et pour les œuvres certainement apocryphes, de caractère tardif, qui se sont couvertes de son nom, voir notre art. *Denys*, DS, III, col. 257-264.

La substance de ce § II correspond, pour l'essentiel, à celle de nos articles *Dionysius Areopagita* (D. II et III) du RAC, III, col. 1105-1119 et *De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps.-D.*, dans RAM, 30, 1954, p. 268-274.

nisation : une divinisation qui est, de soi, connaissance de Dieu ; et, réciproquement, une connaissance de Dieu par elle-même divinisante. On reconnaît là une attitude fondamentale autour de laquelle se sont ordonnés, avec des présentations et selon des cadres variables, les divers platonismes, toutes les formes de gnose et la plupart des religions à mystères. Mais on y reconnaît aussi et surtout la grande tradition gnoséologique et mystique dont s'est nourrie, pendant des siècles, l'Église d'Orient. En quel sens, dans quelle mesure, selon quel mouvement nouveau la pensée dionysienne s'est-elle assimilée ces héritages multiples et parfois contradictoires ? Il n'est pas possible de répondre à cette question essentielle sans reconstituer le dessin et les étapes majeures de cette pensée.

Puisque la connaissance divinisatrice implique et commande l'ensemble du système, l'étude qui suit se propose d'en dégager les modalités et la progression dans deux séries de développements qui correspondraient à des moments décisifs, sinon nécessairement successifs, de la divinisation des intelligences. On décrira donc en premier lieu les démarches discursives de l'intelligence à la recherche de Dieu : à ce stade, Dieu n'est pas encore possédé, mais il est partiellement connu. En second lieu, par contre, on montrera l'intelligence unie à Dieu, possédée par lui et le possédant elle-même, mais on découvrira du même coup l'inanité des démarches discursives pour atteindre le Dieu transcendant qui ne se livre qu'à l'inconnaissance.

#### A. Les démarches de l'intelligence discursive.

Pour ce qui est des opérations discursives, on peut dire que Denys se conforme aux divisions communes des platonismes et des gnosés : l'intelligence s'exerce successivement (ou simul-

tanément) à deux niveaux qui interfèrent souvent entre eux : le niveau des symboles sensibles et celui des idées. Examinons-les séparément.

1° *La dialectique des symboles.* Chronologiquement les symboles constituent pour les hiérarchies humaines le premier langage qui leur a permis, bien que fort imparfaitement, de concevoir Dieu. A cet égard la hiérarchie légale de l'Ancien Testament est toujours restée plus proche et plus dépendante de ces représentations sensibles que notre hiérarchie ecclésiastique, déjà mieux engagée sur la voie des exégèses spirituelles<sup>1</sup>. Proposés par les Livres Saints, les symboles sont l'effet d'une condescendance par laquelle Dieu se rend, d'une certaine manière, accessible aux intelligences incarnées ; par laquelle en tout cas il nous permet de mieux comprendre les réalités d'ordre spirituel<sup>2</sup>. Les symboles en effet sont des schèmes, des figures, des formes (*σχήματα, μορφώσεις*, CH 2) qui tombent sous nos sens et peuvent être facilement interprétés et compris. Notre intelligence peut lire dans ces formes un enseignement qui échappe à toute forme, et ces figures évoquent pour elle des réalités sans figure (*σχήματα τῶν ἀσχηματιστῶν... ; μορφώσεις [...] τῶν ἀμορφῶτων καὶ ὑπερφῶν θαυμάτων*, CH 140 A). Mais le rôle éducatif (*παιδεία*) du symbole ne va pas sans danger. L'intelligence court le risque constant de s'y attacher et de s'y laisser enfermer, dans une complaisance matérialiste, esthétique ou idolâtrique. Et c'est pourquoi elle devra exercer à son égard une action double, bien que rigoureusement simultanée.

1. Cf. *L'Univers dionysien*, p. 171-174.

2. Plus exactement : *d'ordre intelligible*, car à *πνευματικός* (employé seulement deux fois dans le CD), Denys préfère, pour ce sens technique, les adjectifs *νοητός* et *νοερός* (extrêmement fréquents).

La première, de caractère plutôt négatif, dégagera les images sensibles de toute signification basse, vulgaire ou simplement naturelle qui pourrait obscurcir ou altérer l'enseignement divin dont elles sont porteuses : c'est la *κάθαρσις*, l'*ἀνακάθαρσις* ou l'*ἀνάπτωξις* (cf. CH 2; Ep. IX; DN 913 A, et *passim*). Par là, l'intelligence se dégage et se refuse. Mais ce refus se double d'un engagement, et c'est la deuxième action, positive celle-ci, de l'intelligence. Vis-à-vis de quoi et comment s'engage-t-elle ? Le jeu correct du symbolisme exige qu'elle adhère pleinement et exclusivement à la richesse intelligible des images sensibles. Cette démarche requiert à la fois un effort de lucidité qui discerne avec sûreté en quoi réside la vraie valeur intelligible de l'image, et une totale générosité qui s'attache sans faiblesse à cette valeur. Cette démarche porte l'intelligence vers les valeurs d'en haut : d'où son nom d'anagogie (*ἀναγωγή*, CH 2 et *passim*)<sup>1</sup>.

Les exigences de la *κάθαρσις* et de l'*ἀναγωγή* doivent nous faire préférer les symboles dissemblables (*ἀνομοίων συμβόλων*, CH 2) aux symboles ressemblants, car ces derniers nous mettent en plus grand danger de nous attacher à eux-mêmes et de nous y enliser<sup>2</sup>. Au contraire, avec les symboles dissemblables, laids ou vils, l'effort d'anagogie devient presque inévitable, puisque en aucune manière de tels symboles ne sauraient nous séduire et nous enchaîner (CH 2). Ceci vaut surtout pour les symboles bibliques à portée gnoséologique. Mais lorsqu'il s'agit de symbolisme

1. Pour les emplois semblables de *ἀνάγω* et *ἀναγωγικός*, voir *L'Univers dionysien*, p. 204, n. 7. Κοκκ (Pseudo-Dionysius..., p. 31, 56, 81-82, 102, 136) souligne justement les dépendances subies par Denys pour les mots et les concepts de *κάθαρσις* et d'*ἀναγωγή*.

2. C'est ce qu'expriment des verbes comme *ἀπομένω*, *ἐναπομένω* : cf. *L'Univers dionysien*, p. 206, n. 4 et p. 236, n. 4.

sacramentel, Denys insiste plutôt sur la beauté propre et la convenance des rites liturgiques, sur leur intime accord avec les réalités spirituelles qu'ils signifient (*συγγένεια*, *οἰκείωτης*). C'est cette convenance que s'applique à dégager, pour chaque sacrement, la deuxième partie des chapitres 2 à 7 de *Hiérarchie Ecclésiastique* : ces développements, intitulés *θεωρία*, ne sont rien d'autre qu'une explication spirituelle de symboles, signes ou rites manifestement adaptés à la signification qu'on leur reconnaît.

Denys ne s'étend pas sur les raisons qui ont fait préférer, pour l'usage liturgique, le symbolisme ressemblant, mais ces raisons se laissent, en partie au moins, deviner. L'assemblée ecclésiastique est en effet composée de fidèles de toute culture et d'inégale formation spirituelle, et il serait sans doute téméraire d'attendre de chacun une exégèse personnelle suffisante devant des rites trop « dissemblables », sur lesquels la rapidité relative de l'action liturgique ne permettrait pas de s'attarder. Avec des rites simples et de signification claire, tous les ordres de la hiérarchie pourront accéder à ce minimum d'intelligence qui conditionne l'efficacité spirituelle des sacrements.

Au reste, tout n'est pas absolument et d'emblée compréhensible dans la liturgie : les railleries ou le « scandale » des profanes (*ἀτέλεστος*, *ἀμύητος*) en sont la preuve (EH 556 D-557 A ; cf. 568 B). La contemplation et l'intelligence des rites (*ἐποψία*, *θεωρία*) ne sont possibles et profitables, comme toute science, que dans les cadres normaux et moyennant les explications autorisées de la hiérarchie (cf. EH 392 B-C, par ex.). Entre l'inintelligence totale du non-initié et la connaissance très approfondie des ordres parfaits, il y a place pour bien des degrés. Autant d'ordres hiérarchiques, autant de niveaux d'intelligence des sym-

boles : chaque ordre (τάξις) en effet possède une capacité déterminée de divin (ἀναλογία, συμμετρία). Et même à l'intérieur de chaque ordre règne une diversité très large, puisque chaque intelligence singulière s'y distingue par sa propre réceptivité au divin (ἀναλογία) que fixent, d'une part, le don de Dieu, et, de l'autre, le degré de purification (κάθαρσις) et de conversion (ἐπιστροφή) qu'elle a personnellement atteint <sup>1</sup>. Une promotion dans la hiérarchie ou un simple progrès de l'âme entraînent ainsi une meilleure intelligence des symboles.

Il faut ajouter que simultanément et dans le même sujet la compréhension peut s'établir à des niveaux différents et revêtir des qualités diverses, puisque l'objet divin de la contemplation (θέαμα) peut s'adresser à la fois à la partie inférieure et passive de l'âme (παθητικόν) et à sa partie supérieure et impassible (ἀπαθές) : « La partie impassible de l'âme (τὸ μὲν ἀπαθές τῆς ψυχῆς) se réserve les spectacles simples et tout intérieurs des représentations qui évoquent la forme divine ; sa partie passible, au contraire (τὸ παθητικὸν δέ), exerce le culte qui convient à sa nature et s'élève tout ensemble vers les objets les plus divins grâce à l'habile montage des symboles figuratifs, élaboré [à son intention] (τοῖς προμεμηχανημένοις τῶν τυπικῶν συμβόλων ἀναπλασμοῖς) » (Ep. IX, 1108 A-B).

Ainsi l'intelligence des symboles s'effectue sous le signe d'une extrême diversité. Selon que l'âme se laissera tirer vers la multiplicité des représentations sensibles et des schèmes matériels, ou qu'au contraire, elle se ressaisira pour se concentrer dans une pureté sans passions, la qualité de sa connaissance (et, par suite, de sa sainteté) sera moindre ou meilleure.

1. *L'Univers...*, p. 59-64 et 324-325.

2<sup>o</sup> *La dialectique des idées*. Le processus anagogique que l'intelligence a pratiqué au plan des symboles doit être poursuivi au plan des idées. Ici encore, il faudra progresser de l'idée plus inadéquate vers celles qui le sont de moins en moins, par une constante purification de tout ce qui s'essaie à représenter Dieu. L'intensité de cette purification déterminera pour chaque âme son niveau d'intelligence et de sainteté.

Denys proteste à plusieurs reprises que les noms divins qu'il propose, comme tout son enseignement, lui sont fournis par l'Écriture, et qu'il ne dira rien que celle-ci ne contienne (cf. DN 1, début, par ex.). En réalité, si la plupart des attributs expliqués sont bibliques, ils sont aussi bien philosophiques ; et, en tout cas, la manière dont ils sont systématiquement expliqués est plus philosophique que biblique. On connaît en effet le schème selon lequel chacun de ces noms (Bien, Beau, Amour, Intelligence, Paix, Perfection, etc.) est successivement envisagé sous le triple aspect de l'affirmation, de la négation et de l'éminence. Si l'on met à part l'Unité et la Trinité pour lesquelles l'Église présente un enseignement très précis (DN 2), c'est bien aux derniers néoplatoniciens que Denys emprunte son inspiration <sup>1</sup>. 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, dégage Dieu de ces mêmes attributs intelligibles en remon-

1. Il faut ajouter d'ailleurs que, lorsque l'unité divine est, non plus référée à la trinité des personnes, mais examinée en elle-même, c'est de nouveau aux développements néoplatoniciens que Denys fait écho : cf. en particulier DN, ch. XIII, dont le titre est précisément : *Du Parfait et de l'Un* (περὶ τελείου καὶ ἑνός).

tant des plus humbles aux plus nobles : d'où, par une symétrie rigoureuse mais inverse, sa double appellation de méthode ascendante et négative ou apophasique. La première s'oriente dans le sens de la multiplicité et du bavardage, la seconde, au contraire, élimine progressivement le discours et s'achève dans le silence (MT 3 ; DN 4 à 13, où, pour chacun des attributs, sont pratiqués les deux démarches).

Il existe entre théologie affirmative et théologie négative des rapports analogues à ceux qui opposent symbolisme ressemblant et symbolisme dissemblable (CH 141 A). De même en effet que la conscience de sa dissemblance doit préserver le symbolisme de l'écueil esthétique, anthropomorphique ou idolâtrique, de même la théologie négative doit corriger et redresser les anthropomorphismes des concepts qui ne sont pas moins dangereux que les pièges de l'univers sensible. Mais la négation elle-même ne peut pas être entendue en un sens purement privatif (οὐ κατ' ἔλλειψιν, DN 869 A ; μή κατὰ στέρησιν, Ep. I, 1065 A). Comme la symbolique dissemblable, elle est « anagogique », et, bien loin de détruire l'affirmation, elle lui confère sa vraie signification, restreinte sans doute et purifiée quand on la réfère à l'inadéquate grossièreté de nos concepts, mais aussi et en même temps prodigieusement élargie en raison de la Transcendance qu'elle vise et qu'elle doit suggérer (ὑπεροχικῶς, Ep. I, 1065 A ; καθ' ὑπεροχὴν, DN 869 A ; ἄνειμεν ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ, DN 872 A ; ὑπεροχικῆς ἀφαιρέσεως, DN 640 B). Il faut que la négation ait pénétré au cœur même de l'affirmation pour que l'affirmation vaille. Et c'est dans cette affirmation transcendante et purifiée que la négation elle-même se justifie. Par là, la théologie négative se présente comme une théologie éminente (ὑπερο-

χικῶς), comme la vraie théologie de la Transcendance<sup>1</sup>.

Nous découvrons ainsi l'un des caractères essentiels des théologies dionysiennes : aussi bien au plan sensible qu'au plan intelligible, et, d'un plan à l'autre, elles ne valent et ne sont correctement comprises que référées les unes aux autres, et aucune d'elles ne saurait vivre en « économie fermée ». C'est en effet une exigence de l'intelligence qui empêche la théologie symbolique de sombrer dans le naturalisme et l'idolâtrie. Purifier des symboles, n'y voir que des « ressemblances dissemblables » (ὁμοιοῦς ὁμοιότητος, CH 2), décider de la part respective que peuvent y revendiquer ressemblance et dissemblance, qu'est-ce d'autre qu'une opération de l'intelligence ? Mais, inversement, si l'intelligence veut se faire éducatrice, parler à d'autres intelligences, surtout à des intelligences plus simples, force lui est bien de recourir à des symboles (images, signes ou langage) qui lui permettront de s'exprimer et de se faire comprendre, même si des explications ultérieures doivent préciser le sens et les intentions de ce message initial (cf. EH 573 A-B et 501 C-D, par ex.). Il faut même aller plus loin et dire que cette implication des diverses théologies inclut l'exigence mystique qui les couronne et les commande. C'est parce que l'Un ineffable est secrètement présent à la double dialectique des symboles et des idées que les purifications successives et l'anagogie divinisante deviennent possibles et prennent tout leur sens<sup>2</sup>. Mais cette rencontre de l'Un doit être maintenant étudiée pour elle-même.

1. Sur ce point, voir V. Losski, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Ar.*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, p. 204-221 ; et notre article : *De l'implication des méthodes théologiques...*, loc. cit., p. 270.

2. Outre les études déjà citées, on pourra consulter sur la notion

### B. La rencontre divinisatrice.

Le jeu complexe des symboles et des idées a été constamment dirigé par la recherche de l'unité.

Or cette unité est en haut, et c'a été précisément le rôle de l'anagogie d'élever, de concentrer et de purifier l'intelligence, en l'arrachant aux divers ordres de multiplicité qui ont seulement valeur fragmentaire et provisoire. La loi interne de la double dialectique, sensible et intelligible, a donc éliminé progressivement cette dialectique même par le plus normal et le plus sain des développements. Car multiplier les images et les concepts, pratiquer sur les unes et sur les autres les exégèses qui s'imposent, c'est se condamner par avance à quitter ces deux niveaux de symbolisation, dont les explications les plus abondantes et les plus subtiles ne peuvent que souligner la radicale indigence. Ainsi le terme de la dialectique sera bien la négation de la dialectique et l'avènement de la mystique. Essayons de voir comment l'intelligence peut accéder à ce nouveau type de connaissance, et de suggérer par quel processus elle s'y divinise.

1° *Le seuil de la théologie mystique.* A vrai dire, on ne devrait pas parler de la théologie mystique, puisqu'elle se situe au-delà de tout terme exprimable ou pensable :

« Plus haut nous nous élevons en effet, et plus nos paroles deviennent concises, car les intelligibles se présentent de façon de plus en plus synoptique. Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée (ού βραχυλογία, ἀλλ' ἀλογία παντελή και ἀνοησίαν). Là où notre discours descendait du supérieur à l'inférieur [c'est-à-dire :

et les acceptions du mot *θεολογία* chez Denys : *Note sur la notion de « Theologia » selon le Ps.-D.*, dans *Mélanges M. Viller* (= RAM, 25, 1949), p. 200-212.

*Noms divins, Esquisses théologiques et Théologie symbolique*, au moins dans leurs démarches cataphatiques], à mesure qu'il s'éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure même que nous nous approchons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira ; au terme dernier de l'ascension, nous serons totalement muets et pleinement unis à l'Ineffable (μετὰ πᾶσαν ἄνοδον ὄλος ἄφωνος ἔσται, καὶ ὄλος ἐνωθήσεται τῷ ἀφθεγτῷ) » (MT 1033 B-C).

La *Lettre I* exprime de manière plus forte encore ces exigences de silence et d'inconnaissance de toute théologie mystique :

« La Ténèbre disparaît à la lumière et, plus encore, quand la lumière est abondante ; l'inconnaissance est anéantie par les connaissances et, plus encore, par la multiplicité des connaissances (τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί, καὶ μᾶλλον τῷ πολλῷ φωτί· τὴν ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις, καὶ μᾶλλον αἱ πολλαὶ γνώσεις) » (1065 A).

L'expérience mystique, la rencontre de l'Ineffable ne souffre plus la verbosité (*πολυλογία*), qu'une anagogie digne de ce nom a dû progressivement réduire et corriger au point de ne se satisfaire que du silence. De plus, l'expérience de l'Un ne souffre pas la division, et c'est aussi pourquoi elle est silencieuse. Mais comment rendre compte de cette expérience à moins d'en parler ? Et comment en parler sans, du même coup, la trahir ? Tous les mystiques ont éprouvé cette torture, Denys comme tout autre. Du moins ses explications s'en tiendront-elles à une extrême sobriété.

La théologie négative paraît être le moment dialectique qui s'écarte le moins de la rencontre silencieuse de l'Un. Elle prépare directement à cette rencontre, et, de toutes les théologies connues, elle est celle qui dit le plus et le mieux, en parlant le moins et en niant tout. On ne doit pas s'étonner dès lors que, par un glissement inévitable, l'expérience mystique s'exprime d'ordinaire en

termes de théologie négative, ce qui rend d'autant plus malaisé le discernement de ces deux moments irréductibles de la connaissance de Dieu. C'est la raison sans doute pour laquelle, bien que l'expérience mystique ait rejeté le sensible et l'intelligible (MT 1, 4 et 5), elle s'exprime néanmoins selon le registre des sens et de l'intelligence en parlant d'« objets de contemplation cachés » (μυστικά θεάματα, MT 997 B) et d'« espèces de raisons fondamentales » (ὑποθετικούς τινάς... λόγους, MT 1000 D-1001 A). Les adjectifs μυστικός et τις atténuent et corrigent les notions de θέαμα et de λόγος dans un sens qui les arrache à leurs acceptions communes. Il reste cependant que l'expérience mystique se trouve trahie dans l'exacte mesure où, malgré ces précautions de langage, elle est présentée comme un spectacle ou comme une raison. Une anagogie nouvelle s'avère ici indispensable, comme nous le confirment les négations universelles et radicales des derniers chapitres de la *Théologie Mystique* (MT 4 et 5).

Ainsi la contradiction et le tourment auxquels ne peut pas échapper une théologie mystique, c'est qu'ineffable, immatérielle et silencieuse en son accomplissement, elle tombe nécessairement dans le discours et dans l'image dès qu'elle veut se traduire. La théologie négative elle-même ne permet pas de surmonter cette épreuve, car il subsistera toujours entre théologie négative et théologie mystique deux différences essentielles, irréductibles. La première, c'est que la théologie négative reste une démarche discursive de l'intelligence, tandis que la théologie mystique se situe au-delà du discours. La deuxième, c'est qu'il n'y a de théologie négative qu'en référence à une théologie affirmative dont elle limite et corrige les formulations. La théologie mystique au contraire ne se réfère

à aucune de ces démarches qu'elle suppose pourtant. Elle est pure expérience immatérielle d'où les sens et l'intelligence sont radicalement exclus. Cette expérience semble résider essentiellement dans une hyperconscience négative et cependant souverainement enrichissante que Dieu est « absolument inconnaissable » (παντελῶς ἄγνωστος, MT 1001 A ; cf. Ep. I).

Pour que nous ne soyons pas tentés de définir cette expérience, pourtant si active, en termes d'activité humaine, d'effort gnoséologique notamment, Denys a voulu la présenter comme une inconnaissance et une passivité. Non point l'ignorance et la passivité de la paresse ou de l'inertie, qui nous feraient descendre au-dessous de notre condition d'homme, mais une passivité et une inconnaissance qui nous font dépasser cette condition en nous unissant à Dieu dans une « passion-acte » (συμπάθεια, συνέργεια) inconnue de nous, qui ne peut pas être apprise (ἀδίδακτον) et qui représente à la fois un au-delà de l'activité et de la passivité, un au-delà de la connaissance et de l'ignorance, dans le sens où nous entendons ordinairement ces termes. Telles furent sans doute les conditions qui permirent à Hiérothée, le maître de Denys, d'accéder aux révélations les plus hautes : « Il ne s'exerçait pas seulement à la connaissance des réalités divines, mais il en éprouvait encore en lui-même les effets (οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα) ; et, s'il faut ainsi s'exprimer, par cette épreuve qui le liait à elles (καὶ τῆς πρὸς αὐτὰ συμπαθείας), il était parfaitement initié à ces réalités dans l'unité et dans la foi qui échappent à tout enseignement et appartiennent à l'état mystique (πρὸς τὴν ἀδίδακτον αὐτῶν καὶ μυστικὴν ἀποτελεσθεὶς ἔνωσιν καὶ πίστιν) (DN 648 B ; cf. 872 AB et 865 D-868 A). Cette « passion-acte » de la théologie mystique n'est rien d'autre que l'extase.

2° *L'Extase*. Le vocabulaire et les concepts fondamentaux relatifs à l'extase étaient élaborés bien avant l'apparition du CD, et, sur ce point encore, Denys a puisé directement ou indirectement à ses sources habituelles : Platon, Plotin, les derniers néoplatoniciens, les gnostiques, les religions à mystères, les Pères de l'Église, et, en particulier, Grégoire de Nysse<sup>1</sup>. Avec eux tous, souvent dans les mêmes termes, mais parfois aussi avec une concision et une violence dont on ne trouverait guère l'équivalent que chez Plotin, il insiste à maintes reprises sur les conditions préliminaires de l'extase : « Laisse les sensations et les activités de l'intelligence [...] Ôte tout et dégage toi de tout (καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας [...] πάντα ἀφελὼν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθείς) » (MT 997 B-1000 A).

Mais on chercherait en vain chez lui une description plus ou moins complaisante des processus psychologiques par lesquels s'accomplissent dans une âme concrète cette rupture universelle et ce complet détachement qui préparent la grâce mystique. Il ne veut pas être le témoin ni l'historien d'un drame spirituel. Et si son enseignement s'inspire de son expérience propre, il faut convenir que cette expérience a été impitoyablement soumise au filtre de la plus rigoureuse impersonnalité. 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. Quelle est donc, dans toute sa nudité, sa doctrine de l'union mystique et de l'extase ?

1. Voir H. KOCH, *Pseudo-Dionysius...*, p. 51, n. 2, 80, 138-139, 143, 148, 171-173 ; notre article *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps.-D.*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, II, 1952, col. 1995-1996, où l'on trouvera relevés les divers emplois (assez rares) des termes ἔκστασις, ἐκστατικός, ἐξίστημι, chez Denys.

Pour répondre à cette question, il faut d'abord dissiper une équivoque qui pourrait naître d'une similitude de vocabulaire. Il est exact que Denys, comme Platon, Plotin et bien des gnostiques, parle d'union, de divinisation et d'extase. Mais par ces actes ou par ces états, philosophes et gnostiques n'entendent pas que le sujet sorte vraiment de lui-même : le νοῦς reste toujours lui-même ; bien plus, sa divinisation consiste essentiellement à se rejoindre profondément lui-même pour n'être plus que νοῦς à l'état pur. Une doctrine voisine se fait jour chez Origène et ses disciples : pour eux, le νοῦς est « capable » de Dieu. Dès lors, ce qui est demandé au νοῦς, « ce n'est pas une sortie de soi, mais seulement une ἐκδημία hors des êtres autres que lui<sup>1</sup> ». Pour Denys, au contraire, l'extase est une véritable sortie de la condition humaine, et non pas seulement une réduction des images sensibles et des représentations intelligibles qui devrait simplement restituer le νοῦς à sa véritable nature. Rupture véritable au cœur de notre organisme spirituel et intellectuel, l'extase dionysienne n'élimine pas seulement les produits de l'imagination (symboles sensibles) et les produits du νοῦς (idées et raisonnements), mais les racines mêmes de tous ces produits, à savoir l'imagination elle-même et jusqu'au νοῦς lui-même. La totale et vraie divinisation ne se situe plus dans le νοῦς mais au-delà du νοῦς et dans l'acte même qui nous fait abandonner le νοῦς :

« La connaissance la plus divine de Dieu (ἡ θειοτάτη τοῦ Θεοῦ γνώσις) est celle qu'on acquiert par l'inconnaissance (ἡ δι' ἀγνωσίας γινωσκο-

1. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936, p. 357 ; R. ARNOU, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain*, dans DS, II, col. 1720-1721, pour Platon, et col. 1732, pour Plotin ; textes et auteurs cités dans notre art. *Contemplation...*, loc. cit., col. 1898.

μένη) dans une union qui se situe au-delà de l'intelligence (κατὰ τὴν ὑπὲρ νοῦν ἔνωσιν), lorsque l'intelligence s'étant éloignée de tous les êtres (τῶν ὄντων πάντων ἀποστάς), ensuite s'étant également détachée de soi (ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν ἀφείς), est unie aux rayons supra-lumineux (ἐνωθῆ ταῖς ὑπερφάειν ἀκτίσιν)... » (DN 872 A-B).

« Autant qu'il t'est possible, élève-toi dans l'inconnaissance (ἀγνώστως) jusqu'à l'union avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance (τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνώσιν) : c'est en effet en sortant de toi-même et de toute chose dans un élan indomptable, libre et pur (τῆ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτω καὶ ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει), que tu t'élèveras vers le rayon sursésentiel de la divine Ténèbre, après avoir tout abandonné et t'être dégagé de tout (πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς) » (MT 997 B-1000 A).

« Alors, affranchi des objets et des organes mêmes de la contemplation, il [Moïse] pénètre dans la Nuée véritablement mystique de l'inconnaissance (εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνοσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν), selon quoi il ferme les yeux à toutes les appréhensions de la connaissance (καθ' ὃν ἀπομύσει) et se trouve situé dans l'intangible et dans l'invisible absolu (ἐν τῷ πᾶμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται), puisqu'il appartient tout entier à Celui qui dépasse tout et qu'il n'appartient plus à rien, ni à soi, ni à aucun autre (καὶ οὐδενὸς οὐτε ἑαυτοῦ οὐτε ἑτέρου), qu'il est uni de l'union la plus noble à l'Absolument-Inconnaissable, par la cessation de toute connaissance (τῷ παντελῶς δὲ ἀγνωστω τῆ πάσης γνώσεως ἀνεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος) et que, dans cette inconnaissance totale, il connaît d'une connaissance qui dépasse l'intelligence (ὑπὲρ νοῦν) » (MT 1001 A).

L'extase apparaît ainsi comme une dépossession, comme une aliénation du νοῦς en Dieu. En lui faisant quitter ce qu'il a sans doute de plus noble mais ce qui aussi le rive toujours à sa condition et à ses limites humaines, cette aliénation introduit le mystique à la véritable Transcendance, par la communion la plus étroite possible avec Dieu :

« Il faut savoir sans doute que notre intelligence possède la puissance cognitive qui lui permet la vue des objets intelligibles (δὲ ἥς τὰ νοητὰ βλέπει), mais [il faut savoir] aussi que l'union par laquelle elle est rattachée aux objets qui sont au-delà d'elle-même (τὴν δὲ ἔνωσιν... δι' ἧς συνάπτεται πρὸς τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ) dépasse la nature de

l'intelligence (ὑπερβαίνουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). C'est donc dans cette union qu'il faut entendre les mystères divins, non pas selon notre sens propre (οὐ καθ' ἡμᾶς), mais en quittant nous-mêmes tout entiers la totalité de nous-mêmes (ὅλους ἑαυτοῦ; ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους) pour appartenir tout entiers à Dieu (καὶ ὅλους Θεοῦ γιγνομένους), car il vaut mieux appartenir à Dieu et ne pas nous appartenir à nous-mêmes (κρεῖττον γὰρ εἶναι Θεοῦ, καὶ μὴ ἑαυτῶν) : ainsi, en effet, les dons divins appartiendront à ceux qui sont entrés en communion avec Dieu (τοῖς μετὰ Θεοῦ γενομένοις) » (DN 865 C-868 A).

Il est difficile de ne pas voir dans cette définition de la connaissance mystique une opposition entre la *connaissance naturelle* (καθ' ἡμᾶς..., τὴν τοῦ νοῦ φύσιν) et la *connaissance surnaturelle* (ὑπερβαίνουσαν τὴν τοῦ νοῦ φύσιν). La première a ses objets propres, les intelligibles (τὰ νοητά); la seconde, des objets transcendants (τὰ ἐπέκεινα ἑαυτοῦ). Pour atteindre ces objets transcendants, il est indispensable de vivre en leur familiarité et de les « pâtir » en renonçant aux conditions de la connaissance naturelle. C'est ce que fit Hiérothée, le maître éminent de Denys : [Ἱεροθέος] ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξισταμένος ἑαυτοῦ, καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσχων (DN 681D-684 A). Cette « passivité », qui est à la fois communion dans la passivité (συμπάθεια, κοινωνίαν πάσχων) et communion dans l'activité (συνέργεια), n'entraîne pas la suppression pure et simple de la personnalité du mystique qui s'unit à Dieu sans doute, mais ne se confond pas avec Lui. Telle est, en effet, la signification du préfixe συν-; et cette signification se trouve confirmée par la conscience toujours accrue de la transcendance divine, que donnent au mystique ses expériences les plus hautes<sup>1</sup>.

Mais cette conscience, ou, plus justement, puisque nous sommes au-delà du νοῦς, cette hyperconscience, ne va pas

1. Sur ce point, voir notre article *Contemplation...*, *loc. cit.*, col. 1899-1900.

sans l'amour (ἔρωσ ou ἀγάπη, car Denys voit plutôt dans ces termes une identité foncière qu'une opposition, ND 708 B-713 D). C'est en effet l'amour divin, venu de Dieu et toujours référé à lui, qui rend possibles la divinisation des divers ordres hiérarchiques et l'union qui lie ces ordres entre eux (DN 713 A-D). Bien que Denys n'ait pas spécialement traité du problème de l'amour dans sa présentation technique de l'extase, nous savons, par l'exemple de saint Paul, qu'à ce moment l'amour divin atteint un degré tel qu'on peut parler vraiment de possession et de ravissement :

« Ainsi le grand Paul, possédé par l'amour divin (ἐν κατοχῇ τοῦ θείου γεγονώς ἔρωτος) et saisi par sa puissance extatique (καὶ τῆς ἐκστατικῆς αὐτοῦ δυνάμεως μεταληφώς), prononça ces paroles divines : *Je vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi* (Galates 2, 20). Car celui qui est vraiment saisi par l'amour, et que l'amour fait sortir de lui-même (ὡς ἀληθῆς ἔραστῆς καὶ ἐξεστηκώς), comme il dit, ne vit pas sa propre vie, mais la vie très aimée de celui qu'il aime (οὐ τὴν ἑαυτοῦ ζῶν, ἀλλὰ τὴν τοῦ ἔραστοῦ ζωὴν, ὡς σφόδρα ἀγαπητήν) » (DN 712 A).

Ainsi les deux dialectiques de l'intelligence et de l'amour, dont la source et la vigueur sont à situer dans l'unité divine, se retrouvent, dans et par l'expérience mystique, réunies et fondues dans cette même unité, après un circuit dans le double univers des symboles et des idées, où elles se sont révélées distinctes sans être jamais séparées.

Signalons, pour terminer, un symbolisme majeur, d'un type nouveau et, à vrai dire, extrêmement épuré, dans lequel s'exprime l'expérience mystique, et qui confirme ce que nous disions plus haut <sup>1</sup> sur l'implication des mé-

1. P. xxvii.

thodes théologiques. Il s'agit de la Ténèbre divine : ἐθεῖος γνόφος (ou σκότος) <sup>1</sup>.

« En réalité, γνόφος ou σκότος chez Denys est un terme ambivalent qui revêt deux significations réciproques : une signification subjective, concernant l'attitude de l'âme qui contemple, et une signification objective, relative au caractère inaccessible, à l'absolue transcendance de la Lumière contemplée. L'une commande l'autre : c'est parce que Dieu reste inconcevable en soi que l'état du sujet sera « inconnaissance ». La Ténèbre figurera, en fin d'analyse, le lieu et la modalité de l'appréhension mystique, supérieure à l'opposition d'un sujet connaissant et d'un objet connu, mais déterminée par leur relation qui ne peut ici que demeurer inadéquation <sup>2</sup>. »

Reprenant les textes classiques de Exode XXXIII et XXXIV, où Moïse n'est pas admis à voir la face divine mais seulement le lieu où Dieu réside (MT 1); expliquant d'ailleurs ces textes, ainsi que Exode XX, 21 et Psaume XVII, 12 par I Timothée VI, 16 (Ep. V, 1073 A), Denys voit dans la ténèbre « une sorte de résistance opposée par l'essence de l'Être Divin à une pénétration complète de l'intuition humaine » <sup>3</sup>. Dieu reste en effet absolument inaccessible (ἀπρόσιτος, DN 708 D, 869 A; Ep. V, 1073 A), invisible (ἀόρατος, MT 997 B, 1001 A, par ex.), intangible (ἀναφής, *ibid.*); il échappe à toute contemplation (ἀθέατος, MT 1000 D), à tout nom (ἀκατονόμαστος, DN 597 C), à toute prise (ἀπερληπτος, DN 588 C, 912 B;

1. Sur ces deux termes, leurs emplois chez Denys et leur histoire, cf. notre art. *Contemplation...*, l. c., col. 1903-1904.

2. H.-Ch. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Ar. et dans la tradition patristique*, dans *Études Carmélitaines*, 23, II, 1938, p. 36.

3. H.-Ch. PUECH, *art. cit.*, p. 39.

cf. 913 C : τὴν πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἀπερίληπτον κρυφίότητα καὶ ἀγνωσίαν), et à toute détermination (ἀπερίοριστος, DN 597 A, 817 D, 889 D). Son caractère le plus essentiel, le plus irréductiblement inaccessible, c'est qu'il reste lui-même en sa propre transcendance, et que cette transcendance n'est en aucune manière mesurée ni entamée par rien : ὁ αὐτὸς ἐν τῷ αὐτῷ καθ' ὑπεροχὴν, οὐδὲν ἐν οὐδενὶ κατ' οὐδέν ἐστιν (Ep. IX, 1109 C). Ainsi entendue, la Ténèbre mystique ou divine se situe au-delà de l'obscurité dans laquelle pénètre l'âme, lorsqu'elle abandonne ses expressions et ses activités naturelles (λόγος, ἐνέργεια, γνῶσις) pour un silence, une inactivité et une inconnissance d'ordre surhumain (σιγή, ἀφθεγξία, ἀβλεψία, ἀγνωσία, MT 1 et 2).

Par rapport à cette ténèbre de l'intelligence qui transcende déjà l'univers des images, de la contemplation et de la pensée discursives, la Ténèbre divine proprement dite correspond à une deuxième transcendance, tout à fait absolue, dont approche sans doute la ténèbre de l'intelligence mais sans jamais la comprendre ni, moins encore, l'épuiser. La Ténèbre divine à laquelle peuvent nous unir l'inconnissance et l'inactivité supérieures sera toujours en elle-même totalement inconnissable (παντελῶς ἀγνωστος) et supralumineuse (ὑπέρφωτος), c'est-à-dire transcendante à la fois à la connaissance et à l'inconnissance, à la lumière et à la ténèbre qui nous en rapprochent (MT 1, 2, 4 et 5). Ainsi apparaît la double et très inégale acception de la notion de ténèbre, selon qu'elle désigne l'état subjectif du mystique ou le Dieu qu'il s'efforce de rejoindre :

« En définitive, la Nuée n'apparaît et ne se justifie qu'à l'intersection de deux inadéquations : 1<sup>o</sup> l'inadéquation (par éminence) de l'inconnissance par rapport aux connaissances ordinaires du νοῦς ; 2<sup>o</sup> l'inadéquation (mais

alors, par privation) de cette même inconnissance eu égard à son but qu'elle est incapable d'atteindre. La lumière relative qui est accordée à l'âme dans l'union apparaît donc comme obscurité et « rayon de la Ténèbre » à un double titre : 1<sup>o</sup> en tant que négatrice des γνώσεις ; 2<sup>o</sup> en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d'une connaissance symbolique, que dépasse l'ἀγνωσία, à une connaissance décidément mystique dont l'ἀγνωσία est loin d'épuiser le contenu idéal <sup>1</sup>. »

Tels sont les caractères et les acceptions de la ténèbre dionysienne par laquelle est illustrée la doctrine de l'extase unifiante. Bien qu'extrêmement purifiée puisqu'elle se situe au-delà des symboles ordinaires, au-delà des concepts, au-delà des démarches négatives les plus radicales, cette « hypersymbolisation » de l'extase, dont l'essence propre serait plutôt la négation de toute possibilité de symbolisation (nuit, nuée, ténèbre), nous renvoie cependant d'une certaine manière aux dialectiques négatives du symbolisme dissemblable. Par là nous constatons que les deux stades extrêmes de la démarche divinisatrice, celle des symboles et celle de l'extase, ne sont pas sans rapport. Et c'est sans doute ce qui devrait nous engager à parler d'un jeu simultané et rigoureusement solidaire des diverses « théologies » plutôt que de leurs fonctions successives ou, moins encore, séparées <sup>2</sup>.

### III. — LA HIÉRARCHIE CÉLESTE.

Solidaires et indissociables, les problèmes de la connaissance et de la divinisation sont incontestablement au

1. H.-Ch. PUECH, *art. cit.*, p. 42.

2. *De l'implication...*, *loc. cit.*, p. 271-272.

centre de la pensée dionysienne dont ils commandent tout le mouvement <sup>1</sup>. Les traités aréopagiques professent d'abord une θεολογία ou, plus exactement, un ensemble cohérent de θεολογίαι, entendues à la fois comme connaissance de Dieu et comme révélation par Dieu <sup>2</sup>, et qui procurent aux intelligences l'unité défiante et le sommet du savoir <sup>3</sup>. C'est là certainement l'essentiel. Encore faut-il s'accorder sur les modalités de son accomplissement, et préciser quelle place tiennent ces modalités elles-mêmes dans la pensée du Pseudo-Denys.

#### A. Connaissance divinisatrice et hiérarchie.

En réalité, le processus gnoseologique et divinisateur est soumis à des cadres et à des lois hiérarchiques très fortement constitués <sup>4</sup>.

Deux traités, dont l'importance ne saurait échapper, décrivent dans le détail la structure et les fonctions du double univers des intelligences divinissables : *La Hiérarchie Céleste* pour le monde angélique ; *La Hiérarchie Ecclésiastique* pour celui des hommes. Disons tout de suite qu'on ne doit pas imaginer la hiérarchie comme une armature stricte-

1. C'est ce qu'ont bien vu E. VON IVÁNKA et O. SEMMELROTH, dans une série d'articles dont on trouvera la liste dans *L'Univers dionysien*, p. 13 et 18. Pour Ivánka, il faut ajouter l'étude récente *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. II. Inwiefern ist Ps.-Dion. Ar. Neuplatoniker?*, dans *Scholastik*, XXXI, 1956, p. 384-403.

2. Cf. *Note sur la notion de « Theologia »...*, l. c., p. 200-205.

3. Nous avons souligné (*L'Univers...*, p. 234-243, en particulier) ce parallélisme et cette corrélation essentiels entre savoir et sainteté (ou divinisation).

4. Ivánka, faisant justement état des difficultés internes du système, en minimise, nous semble-t-il, l'« armature » hiérarchique : cf. *L'Univers...*, p. 324 et suiv., et le dernier article d'Ivánka (cité ci-dessus, n. 1).

ment extérieure ni comme un simple cadre social, sans rapport intrinsèque avec la divinisation des intelligences. Denys est sur ce point parfaitement explicite. Le but et le sens de la hiérarchie ne diffèrent pas de ceux des θεολογίαι : il s'agit ici et là de nous assimiler à Dieu par la connaissance et par la sainteté : « Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et union à Dieu (ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις), car c'est Dieu même qu'elle prend comme maître de toute science et de toute activité saintes (πάσης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγεμόνα) et ne quittant point du regard sa très divine beauté et recevant la marque de son empreinte (ἀποτυπούμενος) autant qu'elle le peut, elle fait aussi de ses propres sectateurs des images accomplies de Dieu (ἀγάλματα θεῶν τελευτών), des miroirs parfaitement transparents et sans tache (ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα), 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 » (CH 165 A). Quelques lignes plus loin, la hiérarchie nous est encore présentée comme l'institution par laquelle nous sont dispensées, dans l'ordre voulu par Dieu, la science et l'action qui nous divinissent : « Lorsqu'on parle de hiérarchie, on signifie en général une certaine disposition sacrée, image de la splendeur théarchique (εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος), qui accomplit dans des ordres et des savoirs hiérarchiques les mystères de sa propre illumination et qui s'assimile, autant qu'elle en a le droit, à son propre principe » (CH 165 B).

La liaison entre hiérarchie et sainteté est si étroite et si nécessaire que Denys n'hésite pas à déclarer exclus de la hiérarchie et frappés de stérilité spirituelle jusqu'aux

ordres sacerdotaux eux-mêmes s'ils vivent dans le péché, et qu'inversement il n'hésite pas davantage à déclarer radicalement inaptes à la science et à la sainteté les intelligences humaines que le baptême n'a pas encore introduites au sein de la hiérarchie. La hiérarchie n'est donc pas extérieure à la vie de sainteté, et celle-ci n'est pas, non plus, dans une position indépendante ou parallèle vis-à-vis de la hiérarchie qui est nécessairement, aux yeux de Denys, le lieu de la condition du sacré <sup>1</sup>.

**B. Sens  
et présentation  
de l'univers  
hiérarchique.**

L'étude des caractères de toute hiérarchie doit confirmer cette interprétation, en montrant que cette réalité représente autre chose qu'une simple organisation, un ordre et des fonctions seulement objectifs et extérieurs, dont la fin serait certes de manifester et de conférer judicieusement le sacré, mais qui se distingueraient formellement de lui et pourraient, à la limite et à la rigueur, subsister et opérer sans lui. Selon Denys, la hiérarchie est en effet « un ordre sacré (τάξις ἱερά), une science (ἐπιστήμη), une activité (ἐνέργεια) s'assimilant, autant que possible, à la déiformité (πρὸς τὸ θεοειδές, ὡς ἐφικτόν, ἀφομοιωμένη) et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu » (CH 164 D). Ainsi tous les thèmes et toutes les fonctions de la connaissance divinisatrice se trouvent inclus dans la notion de hiérarchie. Sa division apparemment la plus matérielle ne peut pas davantage s'affranchir de ces notes fondamentales que sont la science et la sainteté : « La division ternaire de toute hiérarchie (τὴν μὲν ἀπάσης ἱεραρχίας τρια-

1. *L'Univers...*, ch. II.

δικὴν διαίρεσιν) comprend : 1<sup>o</sup> les sacrements très divins (τὰς θειοτάτας τελετάς); 2<sup>o</sup> les êtres divins qui connaissent ces sacrements et en sont les initiateurs (τοὺς ἐνθέους αὐτῶν ἐπιστήμονας καὶ μύστας); 3<sup>o</sup> ceux qui sont saintement initiés par ces derniers (τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἱερωῶς τελουμένους) » (EH 501 A).

Ces deux présentations essentielles, empruntées à deux traités différents, permettent de considérer l'institution hiérarchique comme une manifestation graduelle du divin, génératrice par elle-même de science et de sainteté, ou — ce qui n'est pas contradictoire ou ultérieur, mais rigoureusement identique et simultané — comme un immense mouvement anagogique qui tourne les intelligences vers l'unité, en leur conférant la forme divine <sup>1</sup>. Toutefois, qu'il s'agisse de l'une ou l'autre hiérarchie, impulsion et attraction ne peuvent avoir qu'un seul centre : la Théarchie transcendante, source unique de la divinisation et unique fin des intelligences <sup>2</sup>. Et c'est l'amour divin (ἔρωσ, ἀγάπη, φιλανθρωπία), dont le cycle embrasse tous les ordres, jusqu'au dernier, pour les ramener graduellement à Dieu, qui explique et justifie en dernière analyse l'ordonnance et les lois des deux hiérarchies (cf. surtout DN 712 A-713 B). En ce sens l'amour peut être présenté comme doublement extatique, puisque, selon l'étymologie de ce terme, il fait pour ainsi dire sortir Dieu de lui-même par le don divinisateur qu'il octroie aux divers ordres, et que, réciproque-

1. Pour Denys, comme pour Plotin, procession et conversion ne s'excluent pas, ne se succèdent pas, mais constituent un seul et unique processus : voir J. TROUILLARD, *La procession plotinienne et La purification plotinienne*, Paris, 1955 ; pour Denys, cf. notre communication *Symbolisme et Théologie négative*, dans le *Bulletin de l'Association G. Budé*, mars 1957, p. 97-113.

2. *L'Univers...*, p. 86-88, 111-115, 118-120.

ment, il fait sortir d'elles-mêmes les intelligences qui se retournent vers Dieu (*ibid.*).

En tant que lieu du sacré et institution divinisatrice, la hiérarchie, malgré son ampleur, n'embrasse pas la totalité des intelligences. En sont exclues celles qui se sont volontairement détournées de Dieu : les anges déchus (EH 537 A-B), les baptisés qui, après leur baptême, ont choisi une vie de péché (EH, ch. 6, les passages concernant les *pénitents*, οἱ ἐν μετανοίᾳ ὄντες ; cf. Ep. VIII) ; en sont également exclus les hommes qui n'ont pas encore accédé à la vie divine par le sacrement qui leur confère cette seconde naissance (EH, ch. 2) <sup>1</sup>. De plus, et bien que la liturgie consacre maint élément pour en faire le symbole ou l'instrument de ses actions sacramentelles <sup>2</sup>, la hiérarchie se désintéresse de l'univers matériel ou sensible comme tel <sup>3</sup>. 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 réa-

1. La faute originelle a ruiné en effet la race humaine en l'excluant du divin (EH 441 A).

2. *L'Univers...*, ch. VIII.

3. Il existe bien chez Denys une dialectique des symboles sensibles (voir ci-dessus, p. XXI-XXIV). Mais il s'agit là principalement des symboles de la Bible et de leur exégèse « anagogique ». En donnant d'ailleurs au symbolisme dissemblable (comme à la théologie apophatique) un primat absolu, Denys a certainement exténué à l'extrême l'élément sensible ou matériel des symboles.

lité sacrée <sup>1</sup>. Bien que, selon des modalités et à des degrés divers, ces deux mondes possèdent en commun la même empreinte divine (θεοειδεια, θεοειδῶς τυπούμενα), 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, tout comme, à l'intérieur de chacune, l'idéal de tout ordre est de se « conformer » aussi pleinement que possible à l'ordre qui le précède, le premier de tous se modelant lui-même, autant qu'il lui est permis, sur le principe même de toute divinisation (θεαρχία) <sup>2</sup>. En poussant la métaphore, on dira donc qu'envisagés du côté de la Théarchie, les ordres hiérarchiques apparaissent comme une suite d'images progressivement dégradées, dont chacune ajoute à ses déficiences propres toutes celles des images qui la précèdent ; et qu'au contraire, envisagée du dernier rang hiérarchique, la série ascendante des ordres correspond à des miroirs toujours plus parfaits et plus purs <sup>3</sup>. L'éclat de chaque ordre hiérarchique est en effet directement proportionnel à sa proximité de la source théarchique qui l'illumine <sup>4</sup>.

1. *L'Univers...*, p. 143-153.

2. *Ibid.*, p. 173-174 ; et ci-dessous, § C, p. XLVIII-LVIII.

3. Pour juger de l'importance des métaphores lumineuses, solaires ou ignées chez Denys, il suffit de constater la fréquence de termes tels que φῶς, ἔλαμψις, πῦρ, ἥλιος (voir A. VAN DEN DAELE, *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941, s. v.).

4. Cette proximité est strictement spirituelle et doit exclure toute représentation spatiale (μὴ τοπικῶς ἐκλάβοις... τὸν πλησιασμόν, Ep. VIII, 1092 B). Sur ce point, Denys diffère de plusieurs de ses devanciers chrétiens, particulièrement de Clément d'Alexandrie, qui, liant la condition des intelligences angéliques à une cosmologie, entendent d'une manière matérielle la notion de proximité ou d'éloignement de Dieu qui constituent ces intelligences dans leur dignité propre : « L'être le meilleur dans le ciel est l'ange, qui est le plus proche selon le lieu (πλησιαίτερον κατὰ τόπον) de la vie éternelle et bienheureuse » (*Str.* VII, 2, éd. STÄHLIN, III, p. 5, l. 18-20).

Mais cette illumination ne se fait pas directement. Plus exactement, elle ne se fait directement (ἀμέσως) que pour le premier ordre de la hiérarchie céleste <sup>1</sup>. Tous les autres sont nécessairement illuminés (ἐλλάμπω, ἔλλαμψις) par la médiation des ordres qui les précèdent, et ils sont à leur tour nécessairement illuminateurs des ordres qui les suivent. Cette loi vaut pour toutes les formes d'activité hiérarchique, qu'il s'agisse de la purification (κάθαρσις), de la contemplation et de l'illumination au sens étroit (θεωρία, ἔλλαμψις) <sup>2</sup>, de la plus haute connaissance (ἐπιστήμη, γνῶσις), de la perfection (τελείωσις) ou de l'union (ἔνωσις) <sup>3</sup>. Ces divers aspects de l'activité hiérarchique constituent la procession (πρόοδος) ou la manifestation (ἐκφανσις) divine <sup>4</sup>. On ne doit pas l'entendre cependant dans ce sens

1. CH 209 C, 272 D, EH 537 C : pour cet adverbe et son emploi technique chez les néoplatoniciens, voir *L'Univers dionysien*, p. 75, n. 7 et 103, n. 3 ; on précise (*ibid.*, p. 178-179) en quel sens relatif il doit être entendu lorsqu'il est appliqué au premier ordre de la hiérarchie ecclésiastique.

2. L'ἔλλαμψις au sens large n'est rien d'autre que la désignation métaphorique de l'ensemble de la manifestation divine ou des dons divins. Dans ce sens elle est à peu près synonyme de πρόοδος ou ἐκφανσις, et elle inclut aussi bien la science que la purification ou l'unité qui parfait. Au sens étroit, ἔλλαμψις désigne seulement le deuxième aspect de l'activité théarchique (par opposition à κάθαρσις et à τελείωσις ou ἔνωσις), qui intéresse surtout, mais non pas exclusivement (les trois aspects de purification, d'illumination et d'union sont en effet indissociables), l'ordre moyen de chaque triade. Celui-ci est l'ordre de la θεωρία qui ne s'exerce qu'avec l'aide de la lumière divine (sur ces divers termes et leur distinction, cf. *L'Univers dionysien*, p. 125-128).

3. Nous avons décrit plus en détail ces aspects de l'activité hiérarchique, leur conditionnement réciproque et leurs lois dans *L'Univers...*, p. 94-111 : on trouvera cités dans ces mêmes pages la plupart des textes essentiels où se trouve précisée cette doctrine trop connue pour que nous ayons à y insister ici.

4. Sur ces termes, leur sens et leurs emplois chez Denys, Plotin

que chacun des ordres hiérarchiques serait effectivement créateur de celui qui le suit. Le Créateur est unique, unique sa Providence <sup>1</sup>. Et les ordres hiérarchiques sont seulement ses révélateurs et ses messagers <sup>2</sup>.

À la suite de Jamblique et surtout de Proclus, Denys groupe ces divers ordres en formations ternaires : les triades ou les hiérarchies, au sens étroit de ce dernier terme (διακόσμησις, ἱεραρχία) <sup>3</sup>. Et, toujours à la suite de ses devanciers néoplatoniciens, il s'efforce de faire correspondre à chacune des triades, et, dans chaque triade, à chacun de ses trois ordres, l'un des trois aspects de l'activité théarchique, manifestée par la hiérarchie : à la première triade et aux premiers ordres de chaque triade correspondront plutôt les aspects d'unité, de perfection et de science ; à la deuxième triade et aux ordres moyens de chaque triade, les aspects d'illumination et de contemplation ; la dernière triade et, dans chaque triade, son dernier ordre seront plutôt caractérisés par les activités purificatrices. Mais ces correspondances, souvent approximatives et inadéquates, n'altèrent pas le caractère global et indivisible des dons de la Théarchie, que la hiérarchie

et Proclus, cf. *L'Univers...*, p. 76-81. Pour Plotin, voir J. TROUIL-LARD, *La procession plotinienne*.

1. CH 261 B : μία γὰρ ἐστὶν ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ πρόνοια ; cf. CH 261 CD. Même les anges les plus élevés, et quelles que puissent être leurs fonctions de gouvernement ou de commandement auprès des hommes (ἀρχων, ἡγέμων), ne peuvent en aucune manière faire figure de divinités secondaires (*L'Univers...*, p. 149-150).

2. Ἄγγελος, ἐκφαντορικός, ἐκφαντορικὴ τάξις : en présentant ainsi ces termes (*L'Univers...*, p. 135), nous avons envisagé seulement la hiérarchie angélique, mais nos remarques valent pour l'ensemble des ordres hiérarchiques.

3. *L'Univers...*, p. 68-81 : ἱεραρχία est employé comme synonyme de triade, par ex. dans les titres des ch. VII, VIII et IX de CH. Nous allons étudier plus en détail ces trois triades angéliques.

proportionne d'ailleurs toujours à la capacité des intelligences qui les reçoivent <sup>1</sup>.

Cette présentation de la doctrine hiérarchique comme condition et modalité de la connaissance divinisatrice vaut à la fois pour les intelligences angéliques et pour les intelligences humaines. Il y a cependant d'une hiérarchie à l'autre des différences notables qu'une étude complète devrait dégager <sup>2</sup>. La *Hiérarchie Ecclésiastique* restant hors de notre propos <sup>3</sup>, nous esquisserons seulement cette étude plus précise pour la *Hiérarchie Céleste* qui fait l'objet de la présente édition. Ajoutons d'ailleurs tout de suite que, du point de vue qui est nécessairement le nôtre, les ordres et les fonctions angéliques ne nous apparaîtront en toute netteté et originalité que par référence à la structure et aux conditions d'exercice de notre propre hiérarchie humaine.

C. Les triades célestes : Les rangs de la hiérarchie céleste se répartissent en trois triades intelligibles qui s'ordonnent de la manière suivante :

- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| 1. Séraphins (Σεραφίμ)      | } 1 <sup>re</sup> hiérarchie<br>ou triade (CH 7). |
| 2. Chérubins (Χερουβίμ)     |   |
| 3. Trônes (Θρόνοι)          |   |
| 4. Dominations (Κυριότητες) | } 2 <sup>e</sup> hiérarchie<br>ou triade (CH 8).  |
| 5. Vertus (Δυνάμεις)        |   |
| 6. Puissances (Ἐξουσίαι)    |   |

1. *L'Univers...*, p. 94-101, où sont examinés ces essais de correspondance pour chacune des hiérarchies.

2. C'est ce que nous avons essayé de faire dans *L'Univers dionysien*, surtout p. 171-174.

3. Nous avons consacré trois longs chapitres à l'étude de cette hiérarchie (*L'Univers...*, p. 171-302).

- |                           |  |
|---------------------------|--|
| 7. Principautés (Ἀρχαί)   | } 3 <sup>e</sup> hiérarchie<br>ou triade (CH 9). |
| 8. Archanges (Ἀρχάγγελοι) |  |
| 9. Anges (Ἄγγελοι)        |  |

1<sup>o</sup> *La première triade.* La nature et les fonctions de chaque triade s'expliquent par sa place hiérarchique et par l'étymologie du nom propre de chacun de ses ordres. De ce point de vue, ce qui caractérise essentiellement la première hiérarchie (Séraphins, Chérubins, Trônes), c'est sa proximité immédiate du Principe divinisateur (θεαρχία). Rien ne l'en sépare. Première par le rang, elle reçoit la première les illuminations théarchiques, dans leur tout premier éclat et selon toute leur vigueur originelle (πρωτοτάγως, πρωτοφανῶς, πρωτοδότως, πρωτουργῶς) <sup>1</sup>. Elle entoure Dieu de façon permanente (τὴν περὶ θεὸν οὔσαν ἀεί), et « la tradition rapporte qu'elle est immédiatement unie à Lui (προσεχῶς), avant les autres et sans intermédiaire » <sup>2</sup>; « elle se situe dans l'entourage immédiat de Dieu, dans une proximité qui dépasse celle de toutes les autres [hiérarchies] (κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἰδρῶσθαι [...]); aucune autre ne réalise mieux qu'elle la forme divine (θεοειδεστέρα), aucune ne s'offre plus immédiatement (ἀμέσως προσεχεστέρα) à l'action première des illuminations théarchiques (πρωτουργοῖς... ἐλλάμψεν) » <sup>3</sup>; « l'initiation hiérarchique ne vient pas [aux premières essences célestes] d'autres saintes essences, mais de la Théarchie elle-même, puisqu'elles tendent immédiatement

1. Sur ces adverbess et les adjectifs correspondants qui qualifient la position et les privilèges de la première hiérarchie céleste, voir *L'Univers...*, p. 137, n. 4.

2. CH 200 D.

3. CH 201 A; cf. 229 D, 212 A : κυκλῶ θεοῦ καὶ περὶ θεὸν ἀμέσως ἐστηκυῖα.

vers Elle (ἀμέσως ἀναταίνεσθαι), [établies qu'elles sont] dans un pouvoir et dans un rang qui l'emportent sur tous les autres (τῆ πάντων ὑπερεχούση δυνάμει καὶ τάξει) » <sup>1</sup>. Pour résumer en un seul terme la position et les privilèges de cette première hiérarchie, disons que toutes ses relations avec Dieu s'opèrent sans aucune espèce d'intermédiaire (ἀμέσως) : elles sont directes, immédiates <sup>2</sup>.

Il est malaisé à notre hiérarchie humaine de concevoir cette surabondance de clarté. Habitué à ne recevoir l'illumination divine qu'à travers de multiples intermédiaires (qui sont autant d'écrans), nous serions aveuglés si nous devons regarder en face l'irradiation originelle de la lumière théarchique. Et c'est la raison pour laquelle les premières essences célestes, qui sont en quelque façon cette irradiation première, pourraient bien nous apparaître comme les plus voilées et les plus secrètes de toutes : « L'ordre le plus digne (πρεσβυτάτη) parmi les intelligences qui entourent Dieu reçoit son initiation hiérarchique de l'illumination [qui lui vient] du Principe de tout sacrement, par le fait qu'il tend sans médiation vers ce Principe (τῷ ἐπ' αὐτήν ἀμέσως ἀναταίνεσθαι) ; c'est dans l'effusion la plus secrète et la plus éclatante de la lumière théarchique (χρυσιωτέρῃ καὶ φανοτέρῃ τῆς θεαρχίας φωτοδοσίᾳ) qu'elle reçoit purification, illumination et perfection. [L'effusion] la plus secrète, parce que la plus intelligible, la plus simplifiatrice et la plus unifiante (ὡς νοητοτέρῃ καὶ μᾶλλον ἀπλωτικῇ καὶ ἐνοποίῳ) ; la plus éclatante, parce que

1. CH 208 C-D ; 209 C-212 A ; 272 D et EH 537 C.

2. On trouvera habituellement l'adverbe ἀμέσως et l'adjectif correspondant pour caractériser la position de la première hiérarchie céleste par rapport à la Théarchie : outre les passages déjà cités ou indiqués, cf. CH 240 C (τὴν ἀμέσον μετουσίαν) ; 212 A (ἀμέσους μαρμαρυγὰς), par exemple.

directement donnée (πρωτοδότῳ) dans son éclat originel (πρωτοφανεῖ) et intégral (ὀλικωτέρῃ), [parce que] plus intimement fondue en son principe, en vertu de sa propre transparence (καὶ μᾶλλον εἰς αὐτήν, ὡς διειδῆ, κεχυμένη) <sup>1</sup>. » L'obscurité n'est donc qu'apparente. Et il convient plutôt de parler d'aveuglement, car nos regards trop faibles sont naturellement inadaptés à cette lumière purement immatérielle, purement intelligible, et que n'a pas encore mêlée d'ombres (éclairantes pour nous) la nécessaire pédagogie des médiations hiérarchiques.

Les étymologies confirment d'ailleurs ce caractère très élevé des premières essences célestes <sup>2</sup>. Pour les hébraïsants, Séraphins signifie *ceux qui brûlent* (ἐμπρηστὰς) ou *ceux qui chauffent* (θερμαίνοντας) <sup>3</sup> : or, selon le symbolisme même du feu <sup>4</sup>, les Séraphins consomment toute impureté pour se conformer pleinement à Dieu et se porter vers Lui avec amour, dans un élan parfaitement généreux <sup>5</sup>.

L'étymologie des Chérubins doit être cherchée, toujours au dire des hébraïsants invoqués par Denys, dans les idées de connaissance et de sagesse : le terme signifierait en effet *masse de connaissance* (πλήθος γνώσεως) ou *effusion*

1. CH 272 D.

2. Surtout sous l'influence, directe ou indirecte, du *Cratyle* (et quelle que soit d'ailleurs la vraie signification de ce dialogue), l'antiquité, aussi bien païenne que chrétienne, a pris très au sérieux la science des étymologies, dont elle a souvent attendu la révélation des essences elles-mêmes.

3. CH 205 B.

4. Longuement expliqué en CH 328 D-329 C ; cf. aussi tout le ch. XIII de CH.

5. CH 200 D-201 A ; 205 B-C ; 304 D-305 A ; 329 A ; EH 481 A-C. C'est aussi dans le sens d'un « merveilleux envol » et d'un « élan indomptable » vers la Théarchie qu'est interprété le passage d'*Isaïe* VI, 1-2, sur les six ailes du Séraphin (cf. CH 304 D-305 A et EH 481 A-D).

hiérarchie est plus « éloignée »<sup>1</sup> de la Théarchie que la première, et que tout lui parvient par son intermédiaire. D'où son moindre éclat.

Elle est constituée par les trois ordres des Dominations, des Vertus et des Puissances. Ici encore, les étymologies doivent être révélatrices des essences et des fonctions. On reconnaît dans *Dominations* (*dominus*) la transposition latine des Κυριότητες. Et c'est bien en effet sur les qualités du Maître comme tel (Κύριος, *Dominus*) que prend modèle l'ordre des Dominations. Il sera donc défini par une double série d'attributs qui l'opposent au possesseur occasionnel, illégitime et abusif (τύραννος, *tyrannus*), d'une part ; et, d'autre part, à l'esclave (δοῦλος), à qui manquent les conditions de vie et de fortune requises pour la vraie liberté, très spécialement pour l'exercice de la pensée contemplative qui en est la plus haute expression<sup>2</sup>. Constamment tendues, dans un amour indéfectible (ἀγαταλήκτως ἐφιεμένην), vers le vrai Maître, de qui viennent toute nature et tout comportement de maître (τῆς ὄντως κυριότητος καὶ κυριαρχίας), elles impriment en elles-mêmes autant qu'elles le peuvent la ressemblance du Maître (κυρίαν ἐμφέρειαν... διαπλάττουσαν) et la transmettent généreusement (ἀγαθοειδῶς) aux ordres qui les suivent<sup>3</sup>. Cet idéal d'imitation, ce service libérateur, en assimilant les Dominations au seul vrai Κύριος, les affranchissent tout ensemble de la « dissemblance » des faux règnes, qui sont

1. Proximité de caractère purement spirituel, comme il a été précisé ci-dessus, p. XLV, n. 4.

2. On reconnaît ici la marque d'une mentalité et d'un état social très stables et très durables, qui, par delà les Pères, se retrouveront, substantiellement identiques, au moyen âge (dans une œuvre comme le *Cur Deus Homo* de saint ANSELME, par exemple).

3. CH 237 C.

des règnes usurpés (τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων)<sup>1</sup>, et des bassesses propres à la condition servile (πάσης ὑποπειρίας ὑφέσεως ἐλευθέραν ἀναγωγῆν, ... πάσης μειωτικῆς δουλοποιίας ὑπερκειμένην)<sup>2</sup>.

C'est à la vertu, entendue comme valeur, vigueur et courage masculins (ἀνδρία, *virtus*), que le nom de Vertus (Δυνάμεις) voue le deuxième ordre de la deuxième triade, imitateur de la Vertu suessentielle, source de toute vertu (ὑπερούσιον καὶ δυναμοποιὸν δύναμιν)<sup>3</sup>. L'ordre des Puissances (Ἐξουσίαι) imite à son tour « le Principe et l'auteur de toute puissance (ἐξουσιοποιὸν ἐξουσιάρχῃαν) », en exerçant sa puissance de manière ordonnée (εὐκοσμον ..εὐταξίαν), sans abus malfaisant (οὐ τυραννικῶς ἐπὶ τὰ χεῖρω), avec la générosité et la manière du Bien lui-même (ἀγαθοειδῶς)<sup>4</sup>.

3<sup>o</sup> *La troisième triade.* La troisième hiérarchie céleste comprend les Principautés, les Archanges et les Anges. Cette dernière triade relie l'univers des intelligences pures à celui des hiérarchies humaines. Elle doit donc présenter les lumières théarchiques dans cet éclat très affaibli que pourra supporter le faible regard de nos intelligences.

Les Principautés (Ἀρχαί) possèdent « une primauté et un pouvoir de commandement de forme divine (τὸ θεοειδῶς ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικόν) »<sup>5</sup>. Elles ont le pouvoir « de se convertir entièrement au Principe qui dépasse tout principe et d'où vient tout principe (πρὸς τὴν ὑπεράρχιον ἀρχὴν...

1. CH 237 C.

2. *Ibid.*

3. CH 237 D-240 A. Le nom de *virtus* (δυνάμεις) est quelquefois appliqué, par périphrase dit Denys (περιφραστικῶς), à tous les ordres hiérarchiques, sans distinction : sur ce point, voir CH, ch. XI, que nous avons commenté dans *L'Univers dionysien*, p. 153.

4. CH 240 A-B.

5. CH 257 B.

ὀλικῶς ἐπεστράφηται, ... ἀρχοποιὸν ἀρχήν) »<sup>1</sup>; elles ont aussi « le pouvoir d'y conduire les ordres inférieurs (ἐτέρων ἀρχικῶς ἡγεῖσθαι) »<sup>2</sup>. Elles reçoivent leur caractère et leurs fonctions de ce Principe même qu'elles manifestent. Les Archanges (Ἀρχάγγελοι), par leur position hiérarchique comme par leur nom, participent aux caractères des Principautés et à ceux des Anges. Avec les Principautés ils ont le pouvoir de « se convertir au Principe sursésentiel dont ils reçoivent l'empreinte (ἀποτυπῶνται), et d'unifier (ἐνόμοι) l'ordre des Anges grâce à leurs qualités invisibles d'ordonnateurs et de chefs »<sup>3</sup>. Avec les Anges ils partagent la qualité de messagers des illuminations divines<sup>4</sup> que les Anges transmettront directement aux hommes (δι' ἀγγέλων ἡμῖν ἀναφαίνουσα)<sup>5</sup>.

Ce dernier ordre clôt en effet la troisième triade et toute la hiérarchie céleste. Il est le dernier en dignité. Quand les lumières théarchiques lui parviennent, elles ont déjà franchi les huit « seuils » que constituent les huit ordres qui le précèdent, et c'est pourquoi elles ont beaucoup perdu de leur éclat<sup>6</sup>. Toutefois, elles n'ont pas encore rencontré l'obstacle de la matérialité, et elles restent très brillantes en comparaison de celles qui parviennent à notre hiérarchie humaine<sup>7</sup>. Aussi bien les Anges sont-ils nos « initiateurs »<sup>8</sup>; ils nous transmettent la purification, l'illumination et la perfection théarchiques<sup>9</sup> et nous introduisent

1. CH 257 B.

2. *Ibid.*

3. CH 257 C.

4. *Ibid.*

5. CH 257 C-D.

6. CH 260 A.

7. Cf. EH 372 C-373 D, par ex.

8. CH 260 B; cf. CH, ch. XIII en entier.

9. CH, ch. X, par ex.

dans les mystères divins<sup>1</sup>. Et par là même ils justifient leur nom (ἄγγελος, ἐκφαντορικὸς)<sup>2</sup>.

#### D. Les sources chrétiennes de l'angéologie dionysienne.

En un sens, tous les éléments de l'angéologie dionysienne figurent dans la tradition chrétienne antérieure. On sait en effet que les

Pères ont prétendu retrouver dans

la Bible toutes les dénominations angéliques dont usera Denys<sup>3</sup>. Il faut même ajouter que plusieurs d'entre eux ont donné des exégèses ou des étymologies de ces noms, conformes, pour l'essentiel, à celles que nous avons relevées dans la *Hiérarchie Céleste*<sup>4</sup>. Les vocables et leurs explications étant ainsi traditionnels, peut-on en dire autant de la présentation même des ordres angéliques ?

Il est assez facile de relever, avant le Pseudo-Denys et surtout à partir du IV<sup>e</sup> siècle, des listes d'ordres angéliques présentant des termes à peu près équivalents et, parfois, matériellement identiques à ceux qu'a retenus la *Hiérarchie Céleste*. Malgré sa réserve sur nos moyens d'accéder à une connaissance précise du monde angélique, Grégoire de Nazianze énumère une série de termes, où figurent sept des dénominations dionysiennes : « Tu vois »,

1. CH, ch. X et ch. XIII.

2. Cette fonction de *messenger* ou d'*initiateur* explique que le nom d'*ange* puisse être employé pour tout ordre qui *initie* ou *transmet un message*, à quelque rang hiérarchique qu'il se situe : ainsi pour l'ensemble des ordres angéliques (CH, ch. V) et même pour le premier ordre de la hiérarchie humaine (CH, ch. XII).

3. Le *De Angelis* de PETAU présente sur ce point toutes les démonstrations désirables.

4. PETAU, *De Angelis*, II, 1-3 (éd. J.-B. THOMAS, dans *Opus de theologicis dogmatibus*, Bar-le-Duc, 1868, p. 104-117), donne toutes les étymologies des dénominations angéliques, déjà classiques avant Denys.

dit-il, « à quel point ce sujet nous donne le vertige (λιγγιδόμεν), et que nous ne pouvons y faire d'autre progrès que de savoir qu'il y a des anges, des archanges, des trônes, des dominations, des principautés, des puissances, des splendeurs (λαμπρότητας), des ascensions (ἀναβάσεις), des vertus intellectuelles (νοεράς δυνάμεις) ou des intelligences (ἡ νόας), des natures pures et sans altération (καθαράς φύσεις καὶ ἀκιδδήλους)...<sup>1.</sup> » La fin de l'énumération ne permet pas de décider du nombre exact des ordres angéliques selon Grégoire, car on peut se demander si *vertus intellectuelles* et *intelligences* (ἡ νόας) constituent deux ordres ou un seul, et si les *natures pures et sans altération* ne sont pas une définition récapitulative des termes qui précèdent.

E. Honigmann rappelait naguère une énumération analogue, rapportée dans la *Vie de Pierre l'Ibérien*, à propos d'une vision de Jean l'Eunuque : « Les Anges marchant en tête et les premiers ordres (τάξεις) des milices célestes, les *Anges*, les *Archanges*, les *Puissances* (ἐξουσία), les *Dominations* (κυριότητες), les *Gloires* (δόξαι), les rangs (τάξεις) des saints Apôtres, des Prophètes, des Martyrs, des Justes, les *Chérubins*, les *Séraphins* et, après eux tous, le signe adorable et salutaire de la Croix de Notre-Seigneur...<sup>2.</sup> » Nous avons manifestement ici la mention de six ordres angéliques, dont les appellations seront celles

1. *Discours* 28 (*théol.* 2), 31 (PG 36, 72 A-B). Nous soulignons les sept termes dionysiens, sans donner, pour les six premiers, la dénomination grecque, rigoureusement identique chez les deux auteurs.

2. *Vie anonyme de Pierre l'Ibère*, éd. R. RAABE, Leipzig, 1895, p. 42-44, cité par HONIGMANN, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Ps.-D. l'Ar.*, p. 18-19 ; nous avons reproduit nous-même ce passage dans la discussion que nous avons donnée de la thèse d'Honigmann (*Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien*, p. 90-92). On trouvera dans la suite de ce même article (p. 93-96) les énumérations que nous allons rappeler.

de six ordres dionysiens. Nous avons aussi d'autres dénominations : plusieurs se rapportent certainement à la hiérarchie humaine, mais il n'est pas facile de dire si toutes les autres désignent des rangs angéliques vraiment distincts<sup>1.</sup>

Toutefois, cent ans avant Jean l'Eunuque, et même avant Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem présente au moins une fois la série complète et exclusive des neuf dénominations dionysiennes : « Anges, archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, trônes, chérubins, séraphins<sup>2.</sup> » Simplement, quatre termes intermédiaires sont donnés dans un ordre différent de celui de Denys. Jean Chrysostome propose la même liste que Cyrille, en donnant aux trônes une place différente : « Anges, archanges, vertus, trônes, dominations, principautés, puissances, chérubins, séraphins<sup>3.</sup> » Les *Constitutions apostoliques* donnent, elles aussi, une liste où figurent déjà tous les vocables dionysiens, avec, en plus, la mention des « armées éternelles » : « Anges, archanges, trônes, dominations, principautés, puissances, vertus, armées éternelles (στρατιῶν αἰωνίων), chérubins, séraphins<sup>4.</sup> »

On doit souligner cependant, aussi bien pour les *Constitutions apostoliques* que pour Jean Chrysostome, que ce ne sont pas là les seules listes qu'ils nous proposent. Dans ce même chapitre VIII des *Constitutions apostoliques*, une autre énumération omet les dominations ; et les *éons* et les *armées* (αἰωνάς τε καὶ στρατίας) remplacent les

1. Cf. notre art. *Pierre l'Ib.*, p. 90-92.

2. *Catéchèse* 23 (*Myst.* 5), 6 (PG 33, 1113 B).

3. *Hom. sur la Gen.*, 4, 5 (PG 53-54, 44).

4. *Const. apost.* VIII, 12, 27 (éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn, 1895, p. 504, 26-28 ; et PG 1, 1101 A, qui sépare *armées* et *éons*, comme le fait *Const. apost.* VIII, 12, 8).

armées éternelles (στρατιῶν αἰώνιων) <sup>1</sup>. Au chapitre VII, enfin, nous avons une nouvelle liste à dix termes qui comprend, elle aussi, les neuf dénominations dionysiennes : « L'armée ardente des anges et les esprits intelligents (στρατὸς ἀγγέλων φλεγόμενος καὶ πνεύματα νοερά), les séraphins, les chérubins, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances et les vertus... <sup>2</sup>. » De son côté, Jean Chrysostome propose des listes qui ne se reproduisent pas toujours exactement les unes les autres. Dans son traité *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, par exemple, deux passages énumèrent les ordres angéliques, mais l'un d'eux omet les séraphins et les chérubins <sup>3</sup>, et l'autre semble attribuer à ces deux ordres une place qui n'est pas la première, en subordonnant d'ailleurs les séraphins aux chérubins <sup>4</sup>. Toutefois une *Catéchèse Baptismale* récemment éditée propose un ordre hiérarchique ascendant plus proche de celui de Denys : « Percant (διατεμών) à travers tous les anges, archanges, trônes, dominations, principautés, puissances, [à travers] toutes ces vertus invisibles, [à travers] les chérubins et les séraphins, il [saint Paul] fixe la pensée des fidèles devant le trône même du roi <sup>5</sup>. »

1. *Const. apost.* VIII, 12, 8 (FUNK, I, p. 498, 10-12; et PG 1, 1093 B-1096 A). L'ordre est donc le suivant : chérubins, séraphins, éons et armées, vertus, puissances, principautés, trônes, archanges, anges.

2. *Const. apost.* VII, 35, 3 (FUNK, I, p. 430, 4-11; et PG 1, 1029 A).

3. *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, II (PG 48, 714 B-C; éd. F. CAVALLERA, J. DANIELOU et R. PLACELIÈRE, SC 28, Paris, 1951, p. 136-138).

4. *Sur l'incomp.*, III (PG 48, 723 D; éd. CAVALLERA..., p. 184-186, et *Introduction*, p. 46-47). Cf. notre article *Pierre l'Ibérien...*, l. c., p. 93-94.

5. A. WENGER, *Huit Catéchèses baptismales*, SC 50, Paris, 1957, VII, 20, p. 238-239. Nous modifions la traduction (exacte) proposée par Wenger uniquement pour garder aux mêmes dénominations

Ces diverses énumérations montrent sans doute que tous les ordres angéliques retenus par Denys sont connus avant lui. Mais la manière dont elles sont présentées, leur ordre très variable chez un même auteur, et jusque dans des passages assez voisins d'une même œuvre, invitent à penser que, mis à part les chérubins et les séraphins auxquels la première place est le plus souvent attribuée, l'ordonnance interne de l'univers angélique est, avant Denys, chose très mal assurée, et, en tout cas, totalement dépourvue de loi systématique.

Il faut en dire autant de la présentation des fonctions angéliques elles-mêmes. Aux yeux de tous sans doute — c'est précisément la signification attachée à ce mot — l'ange est un messenger. Plusieurs Pères ont même pensé que Platon, définissant une telle fonction, a dû nécessairement admettre l'existence des anges <sup>1</sup>. Mais la difficulté ne porte pas sur la fonction elle-même, trop communément admise dès les débuts de l'Église, et déjà dans l'Ancien Testament, pour pouvoir faire problème. Il s'agit plutôt de savoir selon quelles modalités cette fonction angélique a été conçue avant Denys, et, plus précisément encore, de déterminer si elle a vraiment fait l'objet d'une répartition hiérarchique de type dionysien.

L'idée d'une médiation hiérarchisée, avec des ordres de

grecques des termes correspondants français identiques chez Chrysostome et chez Denys.

1. On trouvera cette opinion avec ses principaux témoins dans PETAU, *De Angelis*, I, 1 (éd. cit., p. 1-5). Le passage du *Banquet*, auquel ces divers témoignages semblent se référer, mérite d'être rapporté, car Denys, qui ne l'a certainement pas ignoré, en a retenu plusieurs termes caractéristiques : Πάν τὸ δαίμονιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [...]. Ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοὺς τὰ παρ' ἀνθρώπων, καὶ ἀνθρώπους τὰ παρὰ θεῶν... (202 D-E). Nous soulignons les termes retenus par Denys et, avant lui, par la tradition platonicienne et néoplatonicienne.

puissance et de rang inégaux, à l'intérieur de l'univers angélique, semble bien inspirer Cyrille de Jérusalem, quand il invite ses auditeurs à demander successivement aux puissances du premier, du deuxième et du troisième ciel, de les instruire sur les mystères de la génération du Verbe <sup>1</sup>. Mais il a eu soin de les avertir que toute nature angélique (πᾶσα ἀγγελικὴ φύσις) ignore cette naissance <sup>2</sup>. Et, reprenant sur le ton de l'invective, il les blâme de l'audace impie (ὄ τολμηρότατε) qui les porte à scruter indiscrètement les mystères de la Trinité (φιλοπραγμανεῖν, πολυπραγμανεῖν), alors qu'ils ignorent tout du monde angélique qui pourrait les introduire à la connaissance de ces mystères <sup>3</sup>. Mais Cyrille ne s'étend pas davantage sur la notion de médiation hiérarchisée.

Un passage du traité anonyme (pseudo-athanasien) *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti* semble plus proche des conceptions de Denys : « De même que nous connaissons une différence de rang (τάξεως διαφοράν) parmi les vertus d'en haut (ταῖς ἄνω δυνάμεσιν), de même nous pouvons observer cette différence pour leur constitution et pour leur connaissance (στάσεως καὶ γνώσεως) : d'une part, les trônes, les séraphins et les chérubins reçoivent leur science de Dieu sans intermédiaire (ἀμέσως παρὰ θεοῦ μακθάνουσι), en tant [qu'ils forment les ordres]

1. *Catéchèse* XI, 41 (PG 33, 704 B-705 A).

2. *Ibid.* 704 B ; cf. 705 A : οὐδὲ γὰρ οἴδασιν.

3. *Catéchèse* XI, 42 (*ibid.* 705 A-B) : « Sans connaître les trônes ni les dominations qui sont les créatures (ποιήματα) du Christ, ni les principautés, ni les puissances, ils entreprennent des recherches indiscrètes (φιλοπραγμανεῖν ἐπιχειροῦσιν) sur leur Créateur (Ποιητήν). Dis-moi d'abord en quoi le trône diffère de la domination, et ensuite exerce les ressources de ta curiosité (πολυπραγμανεῖ) sur les mystères du Christ. Dis-moi ce qu'est une principauté, ce qu'est une puissance, une vertu, un ange, et ensuite exerce ta curiosité (πολυπραγμανεῖ) sur leur Créateur. »

les plus élevés de tous et vivent dans l'intimité divine (ὡς πάντων ἀνώτερα καὶ θεῷ πλησιάζοντα) ; ces ordres, d'autre part, instruisent les rangs inférieurs (ταῦτα δὲ διδάσκει τὰ κατώτερα τάγματα), et ainsi de suite, les ordres supérieurs instruisent les ordres inférieurs ; quant à l'ordre le plus bas (κατώτερον τάγμα), il est constitué par les anges, qui sont aussi les instructeurs des hommes (οἱ καὶ τῶν ἀνθρώπων ὄντες διδάσκαλοι) <sup>1</sup>. » L'enseignement et les termes mêmes de ce passage sont identiques à ceux de Denys : l'idée d'une médiation nécessaire au sein de la hiérarchie céleste est très nettement affirmée ; très nettement affirmés encore la position privilégiée des trônes, des séraphins et des chérubins qui sont directement instruits par Dieu, et, enfin, le rang ultime des anges, qui sont préposés comme tels à l'instruction des hommes. Tout cela sans doute est parfaitement dionysien.

Pourtant même ce dernier texte ne rejoint pas l'inspiration ni l'intention les plus évidentes et les plus personnelles de la *Hiérarchie céleste*. On n'y trouve ni la division ternaire de l'activité hiérarchique en purification, illumination et perfection (ou union) <sup>2</sup>, ni l'attribution de chacun de ces aspects à un ordre ou à une triade déterminés, ni même la notion de triade ou de groupes de triades, conçue sur le schème de la procession (πρόσδος, ἔκφανσις), de la permanence (μονή) et du retour (ἐπιστροφή). Le Pseudo-Denys n'a pas pu trouver une telle inspiration ni de tels schèmes dans la tradition chrétienne qui l'a précédé. D'où lui sont-ils donc venus ?

1. *De communi essentia P. et F. et S. S.*, 52 (PG 28, 77 B-C).

2. Ce même passage (77 B) répartit les ordres angéliques selon une division à cinq termes inconnue de Denys : τάξιν διδασκαλικήν, τ. ἐπιτροπικὴν, τ. τιμωρητικὴν, τ. φυγῶν χαριστικὴν, τ. ἐν ἀνθρώποις παραμονητικὴν.

### E. Les sources néoplatoniciennes.

La structure et les fonctions ternaires de l'univers céleste semblent avoir été imposées, ou, du moins, fortement recommandées à Denys par la forme et les modes qu'avait adoptées la philosophie de son temps. En cédant aux séductions et aux facilités de ce concordisme, l'auteur des *Areopagitica* espérait peut-être présenter les données de la Révélation chrétienne de manière plus accessible et plus efficace à des contemporains venus de la sagesse profane<sup>1</sup>. Quelles qu'aient été ses intentions sur ce point, nous devons constater que son univers angélique trouve son parfait modèle dans le monde intelligible (*κόσμος νοητός*) des néoplatoniciens postérieurs à Plotin, de Jamblique et de Proclus notamment.

L'intention commune de toutes ces tentatives est manifestement de réconcilier la sagesse ou la réflexion philosophique avec une révélation d'ordre extra-rationnel, et de souligner l'harmonie de ces deux sources de savoir et de divinisation. Avec Jamblique, le néoplatonisme perd en effet sa ligne purement philosophique pour s'ouvrir à des éléments que Plotin avait soigneusement exclus : mystagogie, théurgie, oracles, révélations, interventions des démons et des dieux dans la vie des hommes, etc.<sup>2</sup>. Et ni Jamblique, ni Proclus, ni Damascius ne verront là une intrusion désordonnée qui puisse compromettre les prérogatives et les fonctions de l'intelligence. A la lumière de ces révélations qui lui viennent du dehors et d'en haut, avec les secours qui accompagnent nécessairement ces révélations, le philosophe accède plutôt à cette ambition plus large d'expliquer et d'ordonner de manière intelli-

1. Cf. *L'Univers dionysien...*, p. 328-329.

2. Cf. *L'Univers dionysien...*, p. 71.

gible la totalité des esprits et des corps, mieux, la totalité de l'humain et du surhumain. Théurgie et révélation doivent engendrer normalement une théosophie et une philosophie. La réflexion philosophique retrouve et justifie à ses propres yeux la hiérarchie des héros et des dieux<sup>1</sup>.

L'univers intelligible dans lequel ces êtres surhumains s'ordonnent et agissent reste plotinien dans ce sens qu'il est conçu sous forme ternaire, et que, par là même, il peut à la rigueur se référer aux trois hypostases : Un, Intelligence, Ame. Mais les hypostases plotiniennes n'ont pas été mises en corrélation systématique avec une hiérarchie mythologique ; elles sont restées rigoureusement liées à la seule activité du νοῦς. De plus, immanentes en quelque sorte les unes aux autres, non seulement elles n'ont pas engendré d'autres intermédiaires, mais leur commun effort les a portées à s'assimiler à l'hypostase la plus haute<sup>2</sup>. Il semble que les néoplatoniciens postérieurs se sont engagés exactement dans le sens contraire en multipliant les intermédiaires à l'infini, et en décidant que chaque terme médiateur fût toujours triple : εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατρὸς τέμνεσθαι ἅπαντα<sup>3</sup>. La multiplication des triades devait à la fois rendre compte d'un donné (révélé ou constaté) et hiérarchiser ce même donné selon un ordre d'universalité décroissante.

Chaque triade devient ainsi l'expression particularisée de la triade plus universelle qui la précède. De ce point de vue, aussi bien chez Jamblique que chez Proclus, nous aurons les triades successives de l'Être, de la Vie et de

1. C'est, par exemple, le sens du *De Mysteriis* de JAMBLIQUE, et de l'œuvre de PROCLUS.

2. Voir sur ce point les études déjà citées de J. TROUILLARD.

3. PROCLUS, in *Parmen.*, éd. COUSIN, Paris, 1864, col. 1901, 6.

l'Intelligence<sup>1</sup>. Chacune d'elles engendre un triple terme de procession (τὸ προϊόν), de permanence (τὸ μένον) et de conversion (τὸ ἐπιστρέφον), et constitue par là des ordres distincts, qui sont autant de réalités consistantes, et qu'on ne doit pas concevoir sous forme abstraite. Le *Livre des Mystères* de Jamblique et la *Théologie platonicienne* de Proclus s'efforcent en effet de montrer qu'à cette systématisation de la notion de triade correspond une hiérarchie d'intelligences divines qui sont causes de l'harmonie universelle dont elles relient graduellement les termes extrêmes. Dans cette hiérarchie, les ordres inférieurs (δεύτεροι) sont subordonnés aux ordres supérieurs (πρῶτοι) qui leur transmettent (παράδοσις, διαπέρθμευσις, πρόδοσις, ἔκφανσις), dans la mesure du possible, ce qu'ils possèdent de science et de bien. Et c'est à leur conversion (ἐπιστροφή) aux ordres qui les précèdent que les ordres inférieurs doivent de subsister, d'une subsistance dont la qualité se mesure rigoureusement à la qualité même de leur conversion.

Proclus devait systématiser à l'extrême cette représentation simultanée des deux ordres rigoureusement corrélatifs que constituent, d'une part, la hiérarchie des êtres intelligibles (surhumains, héros, démons ou dieux de la mythologie), et, d'autre part, les actes de l'intelligence qui leur correspondent (πρόδοσις, μνή, ἐπιστροφή). Toute réalité, comme le mouvement de l'intelligence elle-même, sera triadique, et l'ordonnance du monde intelligible comportera trois hiérarchies à trois termes : les triades intelligibles (νοηταί); les triades intelligibles et intelligentes (νοηταὶ ἅμα καὶ νοεραί); les triades intelligentes

1. Nous ne redonnons pas ici les citations de ces deux auteurs, que nous avons rassemblées dans *L'Univers dionysien...*, p. 71-81.

(νοεραί). Elles correspondent respectivement aux hypostases de l'Être, de la Vie et de l'Intelligence, et se hiérarchisent, de ce fait, selon une universalité décroissante. Toutes rattachées à l'Un par l'Hénade dont elles procèdent, elles communiquent entre elles par leurs termes extrêmes, en ce sens que le premier terme d'une triade déterminée est mis en rapport direct avec le dernier terme de la triade immédiatement supérieure, et que la plus éminente de toutes se rattache sans intermédiaire (ἀμέσως) à l'ordre des Hénades. Ascendantes (ἐπιστροφή) ou descendantes (πρόδοσις), les relations hiérarchiques se constituent ainsi selon une loi constante de ressemblance, de connaturalité et de contiguïté intelligible (ὁμοιότητις, οἰκειότητις, ὁμοφυία, συγγένεια)<sup>1</sup>.

Il n'importe guère de voir comment Proclus a pu faire correspondre à chaque ordre (τάξις) et à chaque triade (διακόσμησις)<sup>2</sup> un personnage ou un groupe de personnages de la mythologie traditionnelle. Mais on aura déjà remarqué que, dans sa structure comme dans ses fonctions, cet univers intelligible de Proclus est à peu près exactement celui de Denys. Trois triades de trois ordres de part et d'autre : d'un côté, on se réfère à la mythologie païenne que ces cadres mêmes expliquent et ordonnent ; de l'autre, on soumet les puissances angéliques de la Bible aux mêmes normes explicatives et aux mêmes types de hiérarchisation. Ici et là, on sauve en même temps les exigences de l'esprit rationnel et les bienfaits d'une révélation positive : la multiplicité du donné (révélé ou constaté) s'est harmo-

1. Sur ces points, voir surtout *in Parmen.*, éd. cit., col. 1246-1255 et 1070 ; consulter aussi l'étude de A. BERGER, *Proclus. Exposition de sa doctrine*, Paris, 1840.

2. On a reconnu dans ce vocabulaire les termes techniques (τάξις διακόσμησις) retenus par Denys.

nieusement rassemblée, par l'acte de l'intelligence, sous le signe de l'unité.

Car de part et d'autre les notions d'*intelligible* (*νοητόν*) et d'*intelligent* (*νοερόν*) sont essentielles. Elles témoignent, à chaque niveau de l'ordonnance hiérarchique, d'une activité originale des intelligences qui les situe et les sauve. L'acte d'intelligence en effet (*τὸ νοεῖν*) n'est rien d'autre que la conversion (*ἐπιστροφή*), et nous savons que, pour chaque ordre, la conversion s'effectue vers l'ordre qui le précède immédiatement. Or cet ordre supérieur est précisément celui qui doit manifester aux intelligences qui le suivent l'illumination théarchique (*ἐλλαμψις*), la science (*ἐπιστήμη, γνῶσις*) ou la lumière intelligible (*φῶς νοητόν*) qui leur sont destinées. Rayonnement, témoin, dépositaire de la lumière divine à un moment déterminé de son irradiation, tout ordre devient ainsi pour l'ordre qui le suit immédiatement *ce qui peut et doit être connu, l'intelligible* (*τὸ νοητόν*): et c'est précisément là ce qui le constitue comme ordre. Réciproquement, pour l'ordre subordonné, connaître Dieu n'est rien d'autre ni rien de plus que connaître l'ordre qui le précède et qui, comme tel, lui manifeste tout ce qui, de Dieu, lui est actuellement connaissable. Ainsi présenté, l'univers intelligible apparaît comme une double série d'*objets d'intellection* (*νοητά*) et d'*intelligences en acte* (*νοερά*): une série de *νοητά* successifs, progressivement obscurcis à partir de la Théarchie (qui est le *φῶς νοητόν* par excellence); une série inverse de *νοερά* de plus en plus clairvoyants à mesure qu'ils approchent de cette même Théarchie. A chaque *νοερόν* correspond un *νοητόν* approprié, car le Bien (*Ἄγαθότης, Ἄγαθόν*) ou l'Un (*Ἕν*) ou la Théarchie (*Θεαρχία*) adapte toujours ses dons à la réceptivité des intelligences (*ἀναλογία, συμμετρία*) qui doivent le recevoir. Et cette

corrélation rigoureuse entre l'intelligence qui connaît (*νοερόν*) et l'objet de sa connaissance (*νοητόν*) constitue en vérité le sens le plus profond de l'institution hiérarchique et sa meilleure justification.

Ces deux séries de termes corrélatifs ne peuvent d'ailleurs être opposées qu'à titre fonctionnel. En réalité ce sont les mêmes intelligences, les mêmes ordres qui, de points de vue complémentaires, apparaissent comme *intelligibles* (*νοητά*) et comme *en acte d'intellection* (*νοερά*). Un ordre donné sera dit *νοητόν* s'il est envisagé comme objet de contemplation et d'intelligibilité par l'ordre qui le suit. Mais ce même ordre apparaîtra comme *νοερόν* par rapport à celui qui le précède et constitue pour lui le *νοητόν* parfaitement proportionné dans lequel il peut et doit découvrir ce qu'il lui est permis d'accueillir en lui des lumières divines. Dès lors toutes les intelligences peuvent être dites *νοητά καὶ νοερά*, mais les unes et les autres à des degrés divers, et chacune d'elles selon des points de vue opposés<sup>1</sup>.

1. Cf. *L'Univers dionysien...*, p. 74-75, pour Proclus; p. 156-158, pour Denys. Pour Denys, voir en outre les explications de ΠΑΣΧΥΜΕΡΕ, *Paraphrase* (PG 3, 777 D-780 A) et de ΠΕΤΑΥ, *De Ang.*, I, III (*éd. cit.*, p. 14-15): ce dernier était ses développements sur les *Scolies* de MAXIME et de Jean de ΣΟΥΤΗΡΟΛΙΣ. Il faut noter que Denys n'a formulé nulle part de manière explicite la répartition des intelligences selon Proclus en *νοητά, νοητά ἅμα καὶ νοερά, νοερά* qui répond pourtant à sa présentation d'ensemble de l'univers angélique. Le premier terme de la hiérarchie serait ainsi plutôt *νοητόν*, car il apparaît surtout sous cet aspect dans ses fonctions hiérarchiques, n'ayant lui-même pour *νοητόν* que la seule Théarchie, à laquelle il est rattaché directement et vis-à-vis de laquelle il est dans la position d'une intelligence en acte de connaissance (*νοερόν*); le dernier terme de la hiérarchie au contraire apparaît surtout comme *νοερόν*, n'ayant, dans la hiérarchie céleste elle-même, aucun terme qui le suive et dont il pourrait constituer l'objet de contemplation (*νοητόν*) proportionné. Il faut descendre jusqu'au premier terme de

Les analogies entre l'univers intelligible de Proclus et celui de Denys débordent la fonction proprement intellectuelle. Elles portent aussi sur l'activité divinisatrice proprement dite. Les idées de θέωσις et δ'ένωσις sont sans doute trop banales depuis Platon et Plotin, pour qu'on doive attendre de leur rapprochement chez nos deux auteurs des révélations décisives. Il reste toutefois — Koch l'a bien montré — que Denys et Proclus développent ces thèmes selon les mêmes orientations et avec des formules souvent identiques <sup>1</sup>. Et les trois aspects de purification, d'illumination et d'union (ou de perfection), par quoi Denys caractérise l'activité hiérarchique, sont très nettement affirmés par Proclus <sup>2</sup>. Tous deux ont retenu pour leur monde intelligible les idées de transmission ou de tradition (παράδοσις) des secrets divins, et l'idée corrélative d'initiation (μύησις, μυσταγωγία, τελείωσις) <sup>3</sup>. Comme le remarque encore Koch, en remplaçant l'antithèse ignatienne σιγή-λόγος, par l'antithèse σιγή-ἄγγελος <sup>4</sup>, Proclus et Denys ont donné pour fonction au monde intelligible de faire sortir Dieu de son silence. Et les ordres célestes justifient ainsi leurs titres de messagers (ἄγγελος, ἐξαγγελτικός) et de révélateur (ἐκφαντορικός) <sup>5</sup>.

De telles rencontres ne sont pas superficielles, et elles

la hiérarchie humaine pour trouver le νοερόν ou les ἀνθρώπειοι νόες dont l'ordre angélique au sens strict (le neuvième de la hiérarchie céleste) serait l'objet propre (νοητόν).

1. H. Koch, *Pseudo-Dionysius...*, p. 190-197 : *Die Vergottung* ; p. 135-174 : *Mystisch-ekstatischen Schauen u. Einswerden*.

2. *Ibid.*, p. 174-178 : *Die drei Wege*.

3. *Ibid.*, tout le ch. 3 de la 2<sup>e</sup> partie : *Mystagogie u. Telesiurgie* (p. 97-103) ; *Die Ueberlieferung u. die Gesetze* (p. 103-108) ; *Die Geheimhaltung der Lehre* (p. 108-123) ; *Mystisches Ruhen u. Schweigen* (p. 123-134).

4. *Ibid.*, p. 131 ; cf. *L'Univers dionysien...*, p. 135.

5. Cf. Koch, *o. c.*, *Griechisches Wortregister*, p. 266-269, s. ν.

ne sauraient être fortuites. Denys a certainement voulu présenter un univers intelligible aussi « construit », aussi cohérent et aussi riche que celui des derniers néoplatoniciens ; un univers où puissent s'accorder et coïncider, aussi facilement que chez ses rivaux païens, une conception rigoureusement triadique du mouvement et des fonctions de l'intelligence en acte de divinisation, d'une part, et, de l'autre, une présentation exhaustive, également triadique et hiérarchisée, de l'ensemble des puissances angéliques mentionnées par l'Écriture et proposées par la tradition de l'Église.

#### F. La connaissance angélique : ses modalités.

La dépendance de Denys vis-à-vis de ses sources patristiques et néoplatoniciennes doit apparaître encore avec le sujet particulier de la connaissance angélique.

De nature strictement intelligible et intelligente (νοητός και νοερός), les anges sont immatériels et incorporels (ἀύλοι, ἀσώματοι) <sup>1</sup>. Ce point de doctrine, extrêmement net chez Denys, peut se réclamer aussi bien de la conception néoplatonicienne des essences intelligibles que d'importants témoins de la tradition de l'Église <sup>2</sup>. Il est

1. DN 693 B-C, 856 C ; CH 121 C (ἀύλους ἱεραχίας), 144 B, 180 A, 205 D, 208 B, 337 A ; EH 376 A-B, où l'immatérialité et la spiritualité (= l'intelligibilité) sont présentées comme caractéristiques de la hiérarchie céleste par opposition à la hiérarchie humaine.

2. PETAU fait l'historique de la question de la spiritualité des anges (*De Angelis*, I, II et III, *éd. cit.*, p. 5-20). Bien des Pères et des plus grands ont affirmé que les anges ont un corps (Justin, Clément d'Alex., Origène, Théognoste, Hilaire, Ambroise, Augustin, etc.) (*ibid.*, p. 5-12). Basile parle d'une création intelligible pour les anges (νοητὴν κτίσιν), mais il semble aussi leur attribuer parfois des corps matériels, quoique très subtils (*ibid.*, p. 6). Affirmer leur spiritualité pure : Grégoire le Th., Titus de Bosra, Grég. de Nysse,

de la plus haute importance quand on veut tenter d'expliquer le mode de connaissance propre à la hiérarchie céleste.

Comme la nature dont elle est l'acte, la connaissance des anges doit être en effet immatérielle, incorporelle, purement intelligible ou spirituelle : « [Les vertus angéliques] n'élaborent pas leur connaissance divine dans des éléments [m. à m. : *dans des parties* : ἐν μεριστοῖς] ni à partir d'éléments, sensations (αἰσθήσεων) ou raisons discursives (λόγων διεξοδικῶν). Elles n'usent pas davantage de subsumption sous des concepts universels. Pures de toute matérialité (ὕλικου) et de toute multiplicité (πληθοῦς), c'est de façon intellectuelle (νοερῶς), immatérielle (ἀύλωτος), unitive (ἐνοειδῶς) qu'elles saisissent les intelligibles divins. Elles ont une vertu et un acte intellectuels qui resplendissent d'une pureté sans mélange et sans tache, et qui saisissent d'un seul regard (συνοπτική) les intellections divines, de façon indivise et immatérielle (ἀμερία και ἀύλια) <sup>1</sup>. »

Ce texte dégage admirablement la connaissance angélique de tout ce qui pourrait la faire déchoir de son intelligibilité et de sa simplicité (τάς ἀπλάς... νοήσεις) <sup>2</sup>. Elle n'est soumise à aucune espèce de matérialité. Elle échappe à la division, à la fragmentation et à la succession inhérentes à nos modes humains de connaître, qu'il s'agisse de connaissance sensible (αἰσθήσεων), ou même de raisonnements discursifs (λόγων διεξοδικῶν) et de science par con-

Eusèbe, Épiphane, Théodoret, Chrysostome, etc. (*ibid.*, p. 12-14). Sur la question de la présence des anges dans le lieu, cf. *ibid.*, I, XII et XIII, p. 70 suiv.

1. DN 868 B ; cf. CH 180 A, 205 D, 208 B. Sur les passages analogues de Proclus, cf. *L'Univers dionysien...*, p. 159, n. 1.

2. DN 868 B.

cepts universels (ὅπο τινος κοινοῦ... συμπεριεχόμεναι) <sup>1</sup>. En aucune manière, la connaissance angélique ne saurait, comme la nôtre, se disperser ou s'exercer au-dehors (ἐξωθεν). Elle est purement intérieure, venue du dedans (par l'illumination divine) et exercée au-dedans (ἐνδοθεν), selon une intelligibilité pure (νοητῶς) <sup>2</sup> qui participe de l'indivision de l'Un (ἐνοειδῶς) <sup>3</sup>. Cette « conformité à l'Un » est à ce point parfaite, que la connaissance angélique réalise ou, plus exactement, est cette unité profonde et première de l'intelligence qui connaît, de l'objet connu et de l'acte intellectuel par lequel il est connu : « Par la paix divine, les intelligences divines [entendons : les anges], unies à leurs propres connaissances [c'est-à-dire : à leur acte de connaissance, à leur fonction de connaissance], sont unies aussi à leurs objets de connaissance (ταῖς νοήσεσιν ἑαυτῶν ἐνοῦνται και τοῖς νοουμένοις) <sup>4</sup>. »

Par ces caractères la connaissance angélique se rapproche singulièrement de la connaissance divine elle-même <sup>5</sup>. Et cependant deux traits l'en distinguent, qui la situent fort au-dessous : la connaissance angélique en effet s'exerce et se constitue selon une certaine durée, et elle est soumise à une certaine purification (κάθαρσις). Il n'est certes pas question, après avoir dégagé les anges de tout soupçon de matérialité, de les situer dans le temps-espace propre aux humains (χρόνος), où ils auraient à

1. DN 868 B.

2. EH 376 B.

3. DN 868 B.

4. DN 949 C.

5. Telle que la définit, par exemple, DN 869 B : « Se connaissant elle-même, la divine Sagesse connaît tous les êtres, mais de manière immatérielle (ἀύλωτος) les êtres matériels, de manière indivise (ἀμερίστως) les êtres divisés, et dans l'unité (ἐνιαύως) les êtres multiples ».

prendre contact avec le monde de la naissance et de la mort, du changement et de la corruption<sup>1</sup>. Il n'est pas question, non plus, de leur conférer l'éternité divine au sens propre et fort de ce terme (αἰών ou, mieux, αἰδιότης, qui ne figure pas dans le CD), car « le propre de l'αἰών, c'est d'appartenir au principe, d'être immuable et de mesurer l'universalité de l'être (τὸ ἀρχαῖον καὶ ἀναλλοίωτον καὶ τὸ καθόλου τὸ εἶναι μετρεῖν)<sup>2</sup> ». Et pourtant les anges, comme Dieu, sont dits αἰώνιοι<sup>3</sup>. L'Écriture est elle-même responsable de cette imprécision ou de cette extension de langage, puisqu'elle « ne réserve pas toujours le terme αἰώνιος à ce qui échappe à tout engendrement (ἀπολύτως ἀγέννητα), à ce qui existe de façon vraiment éternelle (ὄντως αἰδία)<sup>4</sup>, ni même aux êtres incorruptibles (ἀφθαρτα), immortels (ἀθάνατα), immuables (ἀναλλοίωτα) et qui subsistent dans l'identité (ὄντα ὡσαύτως)<sup>5</sup> ». Au sens large, αἰώνιος s'emploie en effet pour les êtres qui sont les plus rapprochés de leur principe divin (τὰ ἀρχαιώτατα), et on comprend ainsi qu'il puisse s'appliquer aux anges et même « aux fils de la Résurrection » devenus les « égaux des anges (ισάγγελοι)<sup>6</sup> ». Mais, à rigueur de terme, il n'y

1. Sur les caractères de ce temps-spatialisé, cf. DN 697 B, 728 B, 892 D, 937 D.

2. DN 937 C.

3. Cf., par ex., DN 596 B, pour Dieu ; DN 821 D et EH 480 C, pour les anges.

4. Noter ici l'emploi de l'adjectif vraiment propre pour désigner l'éternité divine (αἰδιότης).

5. DN 937 C. On a reconnu dans ce passage les termes techniques par lesquels Platon caractérise l'âme par opposition au corps (dans le *Phédon* surtout). Ce vocabulaire sera repris par toute la tradition platonicienne et appliqué tantôt à l'âme (ψυχή), tantôt à la partie la plus noble de l'âme (νοῦς), tantôt aux intelligences célestes séparées que représentent les personnages mythologiques ou, comme ici, les anges (οὐράνιοι, θεῖοι νόες).

6. Luc XX, 36, cité par DN 592 C.

a d'αἰώνιος que Dieu, et il conviendrait plutôt de parler pour les anges d'une durée, intermédiaire entre l'éternité divine et notre temps spatialisé : une éternité temporelle (ἐγγχρονος αἰών) ou un temps éternel (αἰώνιος χρόνος)<sup>1</sup>.

Ainsi s'explique qu'il puisse y avoir, pour les anges, une purification véritable (κάθαρσις), c'est-à-dire une activité vraiment progressive, impliquant, de soi, une certaine continuité et un certain devenir. Avec des essences immatérielles et incorporelles toutefois, la purification ne saurait porter sur rien de sensible, ni sur des fautes préalables où la matière et des corps auraient été engagés<sup>2</sup>. On ne peut pas la concevoir non plus comme la réduction d'une multiplicité ou d'une dispersion d'ordre intelligible, qui correspondrait aux modalités de progression de nos connaissances humaines vers l'unité et l'universalité. Une telle explication tomberait en dessous du vrai problème, puisque le propre de la nature angélique est précisément d'échapper au type de multiplicité et de dispersion inhérent aux intelligences incarnées. En réalité la purification angélique n'est explicable que comme un progrès au sein même d'une unité intelligible déjà possédée (νοητῶς, ἐνοειδῶς), au-delà de toute dispersion et de toute multiplicité. Un tel progrès ne peut être qu'une participation plus intense à l'illumination indivise de l'Un : « Il est permis de dire saintement que, dans la hiérarchie céleste, une certaine κάθαρσις est constituée par l'illumination divine qui révèle aux intelligences inférieures des mystères qu'elles ignoraient jusque-là (τῶν τέως ἀγνωσμένων ἐλλαμψίς) ; cette illumination les

1. DN 937 D. *L'Univers dionysien* (p. 163, n. 7) signale quelques passages de Proclus qui ont pu inspirer Denys sur ce point.

2. EH 537 A-B ; cf. CH 208 A-B, pour la première triade angélique.

conduit à une science plus parfaite (τελειότεραν... ἐπιστήμην) des connaissances théarchiques ; et elle les purifie pour ainsi dire de leur ignorance des vérités jusque-là inconnues pour elles (τῆς ἀγνοίας ὧν οὐπω τὴν ἐπιστήμην εἶχον, οἷον ἀποκαθαίρουσα), par la médiation des premières essences plus divines qu'elles, les conduisant ainsi aux splendeurs plus hautes et plus claires des divins spectacles <sup>1</sup>. »

Progrès dans l'illumination, tension vers Dieu dans une véritable unité intelligible et selon une *durée* qui échappe à la distension de notre temps-espace mais ne s'identifie pas à l'éternité divine (ἀιδιότης ou αἰών au sens étroit) : telles sont les conditions et les modalités de la connaissance angélique, dont nous devons maintenant préciser l'objet, et dire dans quelle mesure et comment il peut être transmis aux intelligences humaines.

**G. La connaissance  
angélique :  
son contenu,  
ses limites,  
sa transmission  
à la hiérarchie  
humaine.**

Dans l'illumination théarchique, c'est avant tout sur Dieu et par Dieu que les intelligences célestes sont instruites <sup>2</sup>. Cette science qui leur vient d'en haut selon un mode très unifié (ἐνοειδῶς) est une révélation de l'Un conçu comme Lumière intelligible (φῶς νοητόν), selon l'expression platonicienne et johannique, ou, selon le mot de Jacques I, 17, comme Père des lumières <sup>3</sup>. Par elle-même, la lumière théarchique est unifiante <sup>4</sup>, et elle ne se

1. EH 537 A-B.

2. C'est le sens de tous les passages sur l'illumination : cf., par ex. et entre bien d'autres, CH 180 A-B, 196 B-D, 209 C-D, 300 C-304 B.

3. CH, ch. I<sup>er</sup>, début.

4. Elle s'oppose à l'ignorance qui divise : ὡσπερ ἡ ἀγνοια διαίρετιζή... οὕτως ἡ τοῦ νοητοῦ φωτός παρουσία συναγωγός καὶ ἐνωτικὴ (DN 701 B).

sépare pas d'elle-même en répartissant ses propres bienfaits. A tous les ordres hiérarchiques, selon leur capacité spirituelle, elle distribue généreusement et de manière indissociable la sainteté et le savoir <sup>1</sup>. En même temps qu'elle les divinise et dans cette mesure même, elle les instruit plus profondément des mystères divins, qu'il s'agisse des mystères propres à Dieu lui-même ou de ceux qui intéressent plus directement l'économie des hiérarchies créées. C'est dire que l'économie de notre propre salut est d'abord et excellemment connue par les anges, qui ont précisément pour mission de nous la révéler de la part de Dieu <sup>2</sup>.

Mais la science angélique a ses limites : elle n'atteint jamais le secret le plus intime de Dieu. Même la première hiérarchie, qui a pourtant été admise à la participation la plus haute de la science théarchique <sup>3</sup>, reste dans une adoration respectueuse devant le mystère de la Transcendance divine qui lui échappe <sup>4</sup>. Quels que soient les degrés atteints par la θεωρία, et la richesse de la γνώσις angéliques, Dieu restera toujours, même pour les anges, l'ἀσ-

1. Les passages sur l'illumination (ci-dessus, p. LXXVI, n. 2) distinguent les trois aspects de purification, d'illumination (au sens étroit) et d'union (ou perfection), mais ne les séparent pas. Sur cette corrélation nécessaire entre science et sainteté jusque dans notre hiérarchie humaine, cf. *L'Univers dionysien.*, p. 234-243 ; cf. p. 88-89 et 94-100.

2. Nous allons reprendre cette idée. Mais précisons tout de suite que Denys ne s'étend pas sur le détail des objets de la connaissance angélique (pensées intimes, signes, futuribles, réalités de la grâce en nous, etc.) : sur tous ces points, étrangers à Denys, on pourra consulter encore ΠΕΤΑΥ, *De Angelis*, I, vi-x (éd. cit., p. 35-63.)

3. Cf. ci-dessus, p. XLIX-LIII ; CH, ch. VII, 212 A, par ex.

4. Cf. EH 480 B-481 B, sur l'attitude des séraphins présents à la cérémonie de la consécration de l'huile sainte.

ρατος, Ἰἀπρόσιτος, Ἰἀναφής, Ἰἀθέατος, Ἰἀπερίληπτος, Ἰἀπερίοριστος, Ἰἀγνωστος <sup>1</sup>.

En revanche, Denys fait on ne peut plus large la part des connaissances angéliques relatives à l'économie de notre hiérarchie humaine. C'est en effet la loi de la hiérarchie que toute science passe d'abord par les premiers ordres, et qu'elle soit mieux assimilée par ces ordres que par ceux qui les suivent et auxquels ils ont pour fonction de la transmettre <sup>2</sup>. L'ordre des anges, le neuvième et dernier de la hiérarchie céleste, a précisément pour tâche d'instruire et de sanctifier le premier ordre de notre hiérarchie humaine, et Denys n'a pas de peine à trouver des illustrations de cette loi aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament <sup>3</sup>.

Toutefois, pour sauver ce principe, il se voit contraint de consacrer un long chapitre à démontrer qu'il s'agit encore d'un *ange* (neuvième rang de la hiérarchie céleste) dans le passage d'*Isaïe* VI, 6, où le *séraphin* purifie avec le feu les lèvres du prophète : il est en effet *hiérarchiquement impossible* que le premier ordre des anges entre en communication directe avec un être humain <sup>4</sup>. Pour des

1. Sur ces termes, cf. ci-dessus, p. xxxvii-xxxviii. Le thème de l'incompréhensibilité de Dieu a été, on le sait, longuement développé par Jean CHRYSOSTOME dans les homélies qui portent ce titre : le fait que Dieu est incompréhensible même aux puissances célestes les plus élevées, est maintes fois rappelé, par ex. dans les passages suivants : PG 48, 707 A-C, 720 A-B, 721 D-722 C, 727 B (= éd. et trad. CAVALLERA, DANIELOU, FLACELIÈRE, p. 100-103, 166-168, 206).

2. De ce point de vue, la question de savoir si les anges peuvent apprendre quelque chose des hiérarchies humaines est dépourvue de sens dans une pensée de type dionysien. Sur cette question qui a préoccupé plusieurs Pères, voir encore PETAU, *De Angelis* I, viii (éd. cit., p. 44-53).

3. CH 180 C-181 D rappelle les principales interventions angéliques dans l'histoire religieuse de l'humanité.

4. CH, ch. XIII, commenté dans *L'Univers dionysien*, p. 151-152.

raisons analogues sans doute, bien que non formulées, Denys ne parle pas des anges gardiens. Au lieu de proposer un ange déterminé à chacun des membres de la hiérarchie humaine, il professe la doctrine des anges des nations, selon laquelle les anges sont préposés aux chefs de peuples (roi, législateur, grand-prêtre, prophète) ou aux chefs d'églises (évêques) <sup>1</sup>. Par là, semble-t-il, il sauvegarde mieux la cohérence interne de son propre système, puisque un ange ne saurait en effet communiquer avec un rang de notre hiérarchie humaine qui ne serait pas le tout premier.

Toujours pour répondre aux exigences de cette ordonnance systématique, le Christ lui-même, dans son humanité (qui fait de lui le chef de notre hiérarchie humaine), a été soumis à la médiation des anges <sup>2</sup>. Plusieurs épisodes évangéliques montrent en effet que les anges ont joué un rôle véritable auprès du Christ : lors de la fuite en Égypte ou du réconfort de l'agonie, par exemple <sup>3</sup>. Et c'est ce qui fait dire à Denys : « Je constate que Jésus lui-même, cause suressentielle des essences supra-célestes [...] se soumet docilement (εὐπειθῶς ὑποτάσσεται) aux dispositions de Dieu son Père, que lui transmettent les anges (ταῖς τοῦ Πατρὸς καὶ Θεοῦ δι' ἀγγέλων διατυπώσεσι) <sup>4</sup>. » Ainsi

1. CH 260 B-261 D. La doctrine des anges des nations n'est pas spécialement dionysienne. Origène l'avait déjà formulée en lui donnant une place et une importance bien plus grandes que Denys : voir J. DANIELOU, *Origène*, Paris, 1948, p. 222-235, et *Les Anges et leur Mission*, éd. de Chevetogne, 1951, surtout p. 11-36. JAMBLIQUE présente, dans un contexte polythéiste, une théorie analogue (cf. *De Mysteriis*, V, 25).

2. Cf. *L'Univers dionysien*, p. 319-323.

3. Ces divers épisodes sont rappelés par CH 181 C-D.

4. CH 181 C ; cf. 181 D. Ajoutons que Denys présente aussi le Christ comme principe et perfection de toute hiérarchie (τὴν πασῶν ἱεραρχιῶν ἀρχὴν τε καὶ τελείωσιν, EH 373 B). Dans ce sens qui cor-

la médiation angélique s'exercera dans sa plénitude : rien de ce qui intéresse les humains ni aucun de ceux qui, à quelque titre, président aux destinées des humains, ne pourront être soustraits à cette providence secondaire, dépendante de Dieu certes, mais pour nous nécessaire, que constitue l'univers des intelligences célestes <sup>1</sup>.

**H. Notre connaissance des anges : révélation et réflexion; symbolisme et analogie.**

Nous avons réservé jusqu'ici deux questions de méthode qu'il eût été logique d'envisager au début de la présente étude : à quelles sources sûres, selon Denys, peut s'alimenter notre connaissance des anges, et selon quelles règles convient-il de traiter les données que ces sources nous proposent ? En abordant ces importantes questions seulement après avoir exposé l'ensemble de la doctrine, nous nous donnerons peut-être l'avantage de pouvoir référer plus directement les principes à leurs applications, et, par là même, de constater plus facilement en

respond à ses prérogatives de Verbe de Dieu, il est « une intelligence très théarchique (θεαρχικώτατος νοῦς) » (372 A). Aux passages de Denys subordonnant le Christ (dans son humanité) à l'ordre des anges, on peut opposer ce texte de CHRYSOSTOME qui présente au contraire les anges comme ministres du Christ dans l'œuvre de notre salut : « Tel est le ministère (λειτουργία) des anges : servir (διακονεῖν) Dieu pour notre salut. Ainsi l'activité des anges, c'est bien de tout faire pour le salut des frères ; ou plutôt, c'est là l'œuvre du Christ lui-même, car lui nous sauve en tant que Maître (ὡς δεσπότης), et eux en tant qu'esclaves (ὡς δούλοι) » (*Hom. sur l'Ép. aux Hébr.* 3, 2, PG 63, 30). Il est vrai que Chrysostome ne se résigne pas à parler de l'humanité du Christ, abstraction faite de sa divinité.

1. C'est en effet l'adverbe προνοητικῶς ou l'adjectif correspondant qui définissent parfois la médiation descendante (CH 260 C, 301 A, 308 A, 328 C, 332 B, 333 D, 337 B ; cf. DN 708 A, à propos de l'ἔρωσ — ἀγάπη). Sur le sens tout relatif de πρόνοια, quand il s'agit des anges, cf. *L'Univers dionysien*, p. 149-150.

quel sens et dans quelle mesure notre auteur a pu assurer la cohérence interne de son système.

Concernant les sources et les moyens dont nous disposons pour connaître les anges, les textes de la *Hiérarchie Céleste* présentent une ambiguïté que nous devons essayer de lever. D'une part et conformément à sa doctrine générale, Denys affirme qu'il n'avance rien que les Écritures n'aient enseigné avant lui. A l'en croire, c'est d'en haut et d'en haut seulement que provient toute science humaine valable, très spécialement quand il s'agit des intelligences célestes. Et les Écritures constituent pour nous l'authentique véhicule de cette « tradition illuminatrice » (παράδοσις, ἔλλαμψις) qui nous vient du « Père des lumières » <sup>1</sup>. Une doctrine stricte de l'illumination devant ainsi commander l'ensemble et le détail de nos connaissances hiérarchiques, il semblerait en toute logique qu'il ne puisse plus y avoir de problème de méthode.

Mais, d'autre part, plusieurs passages de ce même traité se réclament de l'enseignement d'initiateurs ou de maîtres <sup>2</sup> qui ne sont pas des auteurs sacrés au sens étroit

1. Cf. le début de CH, par ex. : après avoir rappelé le mot de Jacques I, 17, Denys poursuit ainsi : « C'est pourquoi ayant invoqué Jésus, la Lumière du Père, celle qui est, la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde (Jean I, 9), 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 que nous ont transmises nos pères et, dans la mesure de nos forces, initiations nous aux hiérarchies des esprits célestes, que nous ont symboliquement révélées ces Dits pour notre élévation. » Sur cette attitude, cf. encore DN, ch. 1<sup>er</sup>, début ; ch. 3 (680 B-D, sur la prière) ; et encore CH 145 B et 209 A-B, par ex.

2. Par ex. : CH 200 D (ὁ θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστής = Hiérothée) ; 205 B ; 300 B et 308 A, où diverses explications sont attribuées de manière vague à des maîtres (τινες..., ἕτερος..., ἐκεῖνος) ; cf. encore DN 681 A et 713 A, par ex., où Hiérothée est présenté comme καθηγημῶν et ἱεροτελεστής.

de ce terme (θεολόγοι) <sup>1</sup>. Bien plus, dans une définition de la plus haute importance puisqu'elle concerne la notion même de hiérarchie, Denys fait état d'une opinion personnelle : ἐστὶ μὲν ἱεραρχία, κατ' ἐμέ... <sup>2</sup>. A côté de l'enseignement illuminateur de la Bible, venu d'en haut et hiérarchiquement transmis, il y aurait donc place pour une exégèse et une réflexion proprement humaines, d'ailleurs raccordées à cet enseignement de source divine.

Ainsi, par exemple, les neuf dénominations angéliques viendraient de l'Ancien Testament ou de saint Paul, comme l'avait déjà souligné la théologie prédionysienne, tandis qu'au contraire la notion de hiérarchie, sa répartition en triades, et les lois qui régissent sa fonction médiatrice, correspondraient à des opinions propres à Denys ou à son maître Hiérothée. Et tel apparaît bien en effet le sens du passage suivant de *Hiérarchie Céleste* : « La Théologie (c.-à-d. : l'enseignement des Écritures, θεολογία) <sup>3</sup> désigne la totalité des essences célestes par neuf noms révélateurs : notre initiateur divin (θεῖος ἡμῶν ἱεροτελεστής = Hiérothée) les divise en trois dispositions ternaires (εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικῶς διακοσμήσεις) » <sup>4</sup>. Cette présentation des choses rejoindrait notre propre interprétation de la pensée dionysienne et des influences qui s'y manifestent de manière si évidente. Mais est-ce bien là le dernier mot de notre

1. Les θεολόγοι, porte-parole de Dieu, désignent en effet toujours et exclusivement les auteurs inspirés. Hiérothée lui-même, qui est pourtant un « hiérarque » et un « initiateur » (ἱεράρχης, μύστης, ἱερομύστης, ἱεροτολεστής) de tout premier plan, vient après les porte-parole de Dieu (μετὰ τοὺς θεολόγους, DN 681 D). Sur ce point, voir notre *Note sur la notion de « Theologia » selon le Ps.-D.*, dans *Mélanges M. Viller* (= RAM 25, 1949), p. 200-201.

2. CH 164 D.

3. Pour le sens très précis et très ferme de ce mot, nous renvoyons encore à notre *Note sur la notion de « Theologia »...*, p. 200-205.

4. CH 200 D.

auteur ? Accepterait-il en particulier que sa pensée personnelle (ou celle de son maître) fût rattachée à des influences extra-bibliques ?

En réalité, la position avouée de Denys est plus complexe. Sans doute parle-t-il en son nom ou comme disciple de Hiérothée. Mais il le fait toujours dans une perspective hiérarchique, c'est-à-dire, d'après lui, en se faisant l'écho d'une révélation venue graduellement d'en haut par illumination, même si cette révélation n'est pas explicitement consignée dans les Livres Saints. Il est à ce point convaincu de l'origine divine d'une telle science qu'il n'hésite pas à qualifier les écrits de son maître Hiérothée de « seconde Écriture (δεύτερα λόγια) » <sup>1</sup>. Cette raison l'empêchera de refaire les traités de son maître, spécialement les *Éléments de Théologie* (θεολογικαὶ στοιχειώσεις) qui constituent, après les écrits de saint Paul, l'enseignement de base par lequel nous devons être formés <sup>2</sup>. Si Denys se décide à écrire, ce sera pour traiter des sujets divins négligés par Hiérothée, ou pour adapter à des débutants ce que ce maître prestigieux a savamment exposé pour les parfaits : mais dans l'un et l'autre cas, la substance de toute doctrine restera l'enseignement même des Écritures <sup>3</sup>.

1. DN 681 B. On sait que Denys se réfère souvent à ses écrits dont il cite de larges extraits : par ex. *Les Hymnes sur l'Amour* (DN 713 A-D), et un passage sur le Verbe incarné (DN 648 C-649 A).

2. DN 681 A : καὶ ἡμᾶς τοὺς μετὰ Παῦλον τὸν θεῖον ἐκ τῶν ἐκείνου (= Hiérothée) λογίων στοιχειωθέντας. La plupart des mss portent λογίων (au lieu de λόγων retenu par Migne). La force décisive des mss s'accroît encore du fait que nous lisons quelques lignes plus bas δεύτερα λόγια (681 B).

3. DN 681 B-C. Denys illustre naturellement son propos par l'opposition paulinienne entre la nourriture solide (des parfaits) et la nourriture liquide ou le lait (mieux appropriés aux jeunes organismes).

De fait, la prétention de Denys est bien de raccorder tout son système soit à l'Écriture, soit à la tradition vivante, venue de Dieu par la hiérarchie, en quoi s'insère l'Écriture, et qui, loin de trahir ou de travestir cette même Écriture, ne peut que l'expliquer ou la compléter ou l'appliquer, dans sa propre ligne<sup>1</sup>. Par là il entend justifier son enseignement, jusques et y inclus sa présentation triadique de la structure et des fonctions hiérarchiques : l'illumination théarchique n'embrasse pas en effet la seule Écriture, mais bien toute cette institution vivante qui la conserve, la défend, l'interprète et l'applique. Dès lors, si l'opinion d'un maître (καθηγεμών, διδάσκαλος, ιερομύστης, ιεροτελεστής) s'exprime valablement, elle ne peut le faire que selon une « conformité » qui la réfère à l'illumination théarchique transmise par la hiérarchie. Et c'est uniquement en raison de cet indispensable présupposé que Denys prétend accueillir et faire siennes les doctrines de Hiérophée.

Aussi ne devons-nous pas être surpris qu'après avoir présenté les triades angéliques ou la définition de la hiérarchie comme un enseignement personnel ou reçu de son maître, Denys présente ce même enseignement, et dans des passages très voisins, comme fondé sur l'Écriture, sur la révélation et l'ordre venus de la Théarchie elle-même : « La parole de Dieu n'enseigne-t-elle pas clairement aussi (διδάσκει δὲ καὶ τοῦτο σαφῶς ἡ θεολογία) que ces prescriptions elles-mêmes [il s'agit de la Loi de Moïse] descendirent jusqu'à nous par l'entremise des anges, en vertu de cette règle instituée par l'ordre de la Loi divine (θεονομικῆς τάξεως... θεομοθετοῦσας) et qui exige que par l'entremise

1. Sur cette double notion d'Écriture et de tradition vivante, et sur leurs rapports, voir *L'Univers dionysien*, p. 209-234.

d'êtres de premier rang, les êtres de second rang soient élevés vers le divin ? Et non seulement, en effet, pour les esprits supérieurs et leurs subordonnés, mais aussi pour les esprits de rang égal (ὁμοταγέσιν), cette règle définie par le Principe suressentiel ordonnateur de toutes choses exige que chaque hiérarchie comporte des ordres et des pouvoirs premiers, médians et derniers, les plus divins étant initiateurs et manufacteurs des inférieurs pour leur permettre l'approche, l'illumination et la communion divines<sup>1</sup>. » Nous lisons un peu plus loin : « Ce qu'assurément les porte-parole 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<sup>2</sup>. » Et encore : « C'est une loi universelle divinement instituée par le Principe divin de tout ordre (τοῦτο γὰρ ἐστὶ καθόλου τῆ θείᾳ τῶν ἀρχῶν θεοπροπῶς νενομοθετημένον) que les essences de second rang participent par l'entremise de celles du premier rang aux illuminations théarchiques. Tu pourras constater que c'est bien là ce qu'ont affirmé très souvent les porte-parole de Dieu (θεολόγοι)<sup>3</sup>. » Ces textes ne peuvent pas laisser de doute : aux yeux de Denys, la doctrine des hiérarchies dans son ensemble (médiation, structure triadique et fonctions ternaires) vient certainement de la Théarchie, se fonde d'abord sur la « tradition » (παράδοσις), écrite ou non écrite,

1. CH 180 D-181 A.

2. CH 209 A.

3. CH 240 D ; cf. 241 A-C qui appuie cette doctrine sur des passages de *Zacharie*, d'*Ezéchiel* et de *Daniel*.

et se retrouve ensuite par le raisonnement humain.

Car dans cet univers d'illumination, dans cette clarté descendue d'en haut, l'esprit humain peut et doit s'exercer. La recherche théologique est, pour chacun, la condition d'une découverte et d'une appropriation plus totales de l'illumination elle-même. Les « énigmes » et les contradictions apparentes de la Bible la rendent même indispensable<sup>1</sup>. Mais, pour être efficaces, ses démarches devront s'appuyer sur la prière<sup>2</sup>, et se référer sans cesse, comme au seul contrôle pleinement sûr, au donné de la tradition écrite ou orale<sup>3</sup>. Elles peuvent d'ailleurs manquer partiellement ou totalement leur objet, et Denys le reconnaît modestement après avoir rapporté deux exégèses d'*Isaïe* VI, 6, qui tendent à démontrer que le séraphin purificateur n'était en réalité qu'un ange : « Voilà », dit-il, « ce que m'enseigna mon maître (= Hiérothée), je te le transmets à mon tour. A ta science intelligente et capable de discernement, je laisse le soin de résoudre la difficulté selon l'une des solutions proposées en la préférant à l'autre et en la tenant pour vraisemblable, plausible et peut-être vraie, ou bien de chercher par toi-même une explication qui ait plus d'affinité avec la vérité réelle, ou encore de l'apprendre d'un autre, Dieu parlant et les Anges transmettant sa Parole, et de nous révéler, à nous qui sommes les amis des Anges, une conception plus claire, si c'est possible, et qui aurait mes préfé-

1. CH 145 B-C, par ex. ; cf. ch. XIII.

2. La plupart des traités commencent par une prière. Celle-ci est en effet présentée comme la condition indispensable de toute investigation théologique valable.

3. Par là s'expliquent les innombrables références de Denys, soit à l'Écriture, soit à ses maîtres, soit aux institutions et aux usages hiérarchiques.

rences<sup>1</sup>. » Il y aura donc, en matière théologique, une part d'hypothèse et d'estimation humaine. Mais, soulignons-le, la *pointe de relativité s'applique ici aux divers types d'explication qui ont essayé de montrer comment le séraphin d'Isaïe pouvait être un ange, mais non point sur le fait même qu'il l'était* : aux yeux de Denys et en vertu de la structure et des lois générales de la hiérarchie, c'est là une vérité absolue qui relève de l'enseignement le plus manifeste et le plus sûr de l'illumination théarchique.

En un autre sens, la relativité des explications humaines doit apparaître encore dans l'exégèse des symboles qui constituent, nous l'avons dit, le langage dont use le plus volontiers l'Écriture pour nous instruire sur les essences célestes.

Denys ne présente pas une théorie du symbole distincte pour les anges. Le traitement des images et des représentations sensibles sera le même qu'il s'agisse de Dieu ou des essences célestes, et les passages de la *Hiérarchie Céleste* qui formulent la doctrine générale du symbolisme envisagent explicitement l'une et l'autre application<sup>2</sup>. C'est pourquoi tout ce que nous avons dit de la dialectique des symboles et de l'anagogie qui en constitue le moteur, doit être retenu pour notre connaissance des anges<sup>3</sup>. Nous voudrions seulement évoquer, en terminant, les registres

1. CH 308 A-B.

2. Cf. surtout CH, ch. II et XV. La *Lettre IX* applique plutôt cette doctrine à Dieu lui-même, à propos de quelques dénominations ou expressions bibliques. On sait que Denys renvoie souvent à un traité, sans doute fictif, la *Théologie Symbolique*, dont l'objet propre était précisément le symbolisme biblique : cf. CH 336 A ; DN 597 B, 700 C, 913 B, 984 A ; MT 1033 A-B ; Ep. IX, 1104 B, 1113 B.

3. Cf. ci-dessus, p. XXI-XXIV.

du symbolisme angélique <sup>1</sup>, et souligner encore le caractère essentiellement mobile et « cursif » du symbole dionysien.

Les représentations des anges sont aussi variées que l'univers de la création. A l'opposé de la *Théologie Mystique*, la *Théologie Symbolique* devrait nous engager dans le domaine de la division, de la multiplicité, de la diversité multiforme et bigarrée <sup>2</sup>. Tout être, tout élément, toute qualité sensibles pourront servir de point de départ à notre contemplation intelligible et nous révéler quelque caractère des essences célestes <sup>3</sup> : les anthropomorphismes proprement dits (le corps humain, ses membres, ses sens, ses formes et qualités ; l'âme, ses parties, ses élans, ses vertus et ses vices, ses divers appétits) <sup>4</sup> ; les zoomorphismes (les instincts de l'animal en général ; les membres, les organes, les humeurs, le comportement propre à tel animal déterminé, qu'il s'agisse d'animaux domestiques ou de bêtes sauvages) <sup>5</sup> ; les éléments ou les phénomènes de la nature (feu, lumière, soleil, vent, eau, nuages, pluie, métaux, pierres précieuses, fleuves, etc...) <sup>6</sup> ; les objets fabriqués (vêtements, équipements, instruments, chars, roues, etc...) <sup>7</sup>. De chaque symbole, une exégèse anago-

1. Qui sont d'ailleurs souvent les mêmes que ceux de la symbolique divine, mais réclament une interprétation différente, comme nous allons le montrer.

2. CH 328 A ; cf. MT 1033 B, où les traités des *Esquisses Théologiques* et des *Noms Divins* sont eux-mêmes présentés comme *plus concis* (βραχυλογώτερον) que la *Théologie Symbolique*.

3. CH 164 C.

4. CH 141 C-144 C et 329 C-332 D, par ex.

5. CH 141 C-144 C et 336 D-337 C, par ex.

6. CH 328 D-329 C ; 333 C-336 C ; 337 C, par ex.

7. CH 333 A-C ; 337 C-340 A, par ex. On trouvera signalés, dans l'édition qui suit, les passages bibliques auxquels se réfèrent les divers symboles que nous venons d'énumérer. H. KOCH (*Pseudo-*

gique appropriée dégagera l'enseignement intelligible et les vertus d'unité qu'il doit nous livrer <sup>1</sup>.

Fidèle à ses divisions ternaires, Denys semble, au moins dans un passage, répartir l'ensemble des symboles en trois groupes, classés selon leur noblesse intrinsèque et leur valeur d'évocation ou de représentation : en premier lieu, les symboles nobles (τιμίον), comme le soleil, les astres, la lumière ; en deuxième lieu, les symboles moyens (μέσων), comme le feu et l'eau ; enfin, les symboles inférieurs (ἐσχάτων), comme l'huile parfumée ou la pierre <sup>2</sup>. Mais cette classification « objective » est secondaire aux yeux de Denys : elle s'applique rarement selon l'ordre de ses termes ; l'évocation d'une même réalité spirituelle associe des symboles de niveaux différents ; de plus, la doctrine du symbolisme dissemblable accorde systématiquement une valeur « plus anagogique » aux symboles inférieurs, laids, voire difformes et monstrueux <sup>3</sup>.

Ainsi Dieu lui-même sera représenté à la fois comme soleil de justice, comme pierre angulaire ou comme ver de terre. Les séraphins, premiers par le rang, sont évoqués par l'image du feu qui est un symbole de deuxième ordre. Et l'huile parfumée, symbole inférieur, entre dans la liturgie de l'Église pour représenter et accomplir les effets d'un sacrement de perfection <sup>4</sup>. Il n'est pas rare d'ailleurs que

*Dyonisius...*, II<sup>e</sup> partie, ch. 5 : *Symbolik u. Allegorie*, p. 198-276) a indiqué l'origine historique de plusieurs d'entre eux, bien qu'il se soit plutôt attaché à l'étude comparée de la symbolique biblique concernant la divinité, chez les prédécesseurs non chrétiens de Denys et chez Denys lui-même.

1. Les applications et les exégèses de la symbolique angélique constituent l'objet propre de CH, ch. XV.

2. CH 144 C-D.

3. Cf. ci-dessus, p. xxii-xxiii.

4. EH, ch. IV ; cf. *L'Univers dionysien...*, p. 271-278.

des symboles très divers et parfois contradictoires soient associés pour signifier la même réalité spirituelle qui réunit harmonieusement en elle, de façon éminente, des couples de qualités incompatibles en nous : blanc et noir, bleu et rouge <sup>1</sup>, eau et feu <sup>2</sup>, par exemple. A vrai dire même, tous les symboles désignent toute la hiérarchie céleste <sup>3</sup>. Il faut donc renoncer à fonder une théorie ou une hiérarchie des symboles sur la nature objective des réalités matérielles ou des qualités sensibles auxquelles ils sont empruntés.

En fait, la valeur et le niveau de tout symbole sont essentiellement liés à la valeur et au niveau de l'intelligence qui l'utilise. Quel qu'il soit, il est toujours, par destination, révélateur de Dieu et des réalités divines. Mais son efficacité intelligible et anagogique reste conditionnée par l'attitude et l'acte d'une intelligence : faible pour les ordres purifiés, moyenne pour les illuminés, supérieure pour les parfaits, variable en outre dans une même intelligence selon le moment et la qualité de sa recherche et de sa conversion, l'efficacité du symbole apparaît ainsi comme essentiellement mobile et « cursive ». La même lumière, le même enseignement symbolique, de soi toujours offerts et toujours parfaits, seront diversement reçus et diversement féconds selon la capacité de divin (*ἀναλογία, συμμετρία*) propre à chaque ordre (*τάξις*), et, dans cet ordre même, selon la réceptivité propre à chaque intelligence, et que mesure, en chacune, la qualité de sa purification et de sa conversion. Le symbole vaut exactement ce que vaut l'anagogie : c'est en surmontant la multiplicité, l'éparpillement et la variété des signes, pour se restituer

1. CH 337 A-B.

2. CH 337 C.

3. C'est l'enseignement le plus clair de CH, ch. XV.

elle-même, par delà les signes, à l'intention unique et simple dont ces signes procèdent, que l'intelligence aura tout ensemble pleinement saisi le sens des symboles et parfaitement conquis l'unité qui doit la diviniser.

En ce sens, si l'on veut bien tolérer un vocabulaire qui n'est pas exactement celui de Denys, nous dirons que la réflexion sur la dissemblance des images, et la prise de conscience de l'inadéquation radicale de tout symbole à son objet divin constituant, pour chaque intelligence, son propre salut <sup>1</sup>. Notre connaissance des anges nous ramène ainsi au problème central de la divinisation, et la dialectique des symboles se présente, ici encore, comme une démarche de théologie négative. Cette constatation ne doit pas surprendre, puisque les anges eux-mêmes, qui sont d'abord les révélateurs de l'unité et du silence de Dieu, ont aussi pour mission de nous ramener à cette unité et à ce silence qui précèdent toute multiplicité et toute expression.

1. Cf. CH, ch. II ; ci-dessus, p. XXI-XXIV ; XXXVI-XXXIX ; *L'Univers dionysien...*, p. 200-203.

R. ROQUES.

## BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

On trouvera des bibliographies à peu près complètes sur le Pseudo-Denys dans les ouvrages et articles suivants :

- CHEVALIER (U.), *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, I, Paris, 1905, col. 1169-1172.
- BARDENHEWER (O.), *Geschichte der althkirchlichen Literatur*, 4, Fribourg-en-B., 1924, p. 282-300.
- STÉPHANOU (E.), *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre (1918-1932)*, dans *Échos d'Orient*, 31, 1932, p. 466-468.
- ALTANER (B.), *Patrologie*, 3<sup>e</sup> éd., Fribourg-en-B., 1951, p. 453-457.
- ROQUES (R.), *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, p. 7-28.
- HORNUS (J.-M.), *Les recherches récentes sur le ps.-Denys l'Ar.*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35, 1955, p. 404-448.
- La liste qui suit comporte des omissions importantes et s'en excuse. Elle s'est attachée surtout à rapporter des études récentes intéressant plus directement le double problème de la personnalité de Denys et de la *Hiéarchie Céleste*.
- ATHÉNAGORAS (Mgr), *Le véritable auteur des écrits attribués à Denys l'Ar.* (en grec), Athènes, 1932.
- *Un problème liturgique en relation avec le grand problème des œuvres dionysiennes* (en grec), Alexandrie, 1933.
- *Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, l'auteur des écrits aréopagiques* (en grec), Alexandrie, 1934.
- DAELE (A. VAN DEN), *Indices pseudo-dionysiani*, Louvain, 1941.
- DEVRESSE (R.), *Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 4, 1929, p. 159-167.
- ELORDUY (E.), *¿ Es Ammonius Sakkas el Seudo-Areopagita ?*, dans *Estudios Eclesiásticos*, 18, 1944, p. 501-557.

- ENGBERDING (H.), *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden ?*, dans *Oriens Christianus*, 38, 1954, p. 68-95.
- GANDILLAC (M. DE), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Ar. Traduction, préface et notes par...*, Paris, 1943.
- GRUMEL (V.), *Autour de la question pseudo-dionysienne*, dans *Revue des Études Byzantines*, XIII, 1955, p. 21-29.
- HAUSHERR (L.), *L'influence du « Livre de Saint Hiérothée »*, dans *Orientalia Christiana*, XXX, 1933, p. 176-211.
- *Doutes au sujet du « Divin Denys »*, dans *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936, p. 484-490.
- *Le pseudo-Denys est-il Pierre l'Ibérien ?*, *ibid.*, XIX, 1953, p. 247-260.
- HONIGMANN (E.), *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Ar.*, dans *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, t. XLVII, fasc. 3, Bruxelles, 1952.
- HORN (G.), *Comment Denys le ps.-Ar. interprète l'Écriture d'après la Hiérarchie Céleste*, ch. II, dans *Recherches de Science Religieuse*, 20, 1930, p. 45-48.
- HORNUS (J.-M.), *Pseudo-Denys l'Ar. et la mystique chrétienne*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 27, 1947, p. 37-63.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentaire sur la Hiérarchie Céleste*, dans *Patrologie Latine*, 175, col. 923-1154.
- IVÁNKA (E. VON), *But et date de composition du « Corpus Areopagiticum »*, dans *Actes du VI<sup>e</sup> Congrès des Études byzantines*, Paris, 1948, I, Paris, 1950, p. 239.
- *« Teilhaben », « Hervorgang » und « Hierarchie » bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos (Der « Neuplatonismus » des Ps.-Dionysios)*, dans *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie (Bruxelles, août 1953)*, vol. XII, Amsterdam-Louvain, 1953, p. 153-158.
- *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus. II. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Ar. Neuplatoniker ?*, dans *Scholastik*, 31, 1956, p. 384-403.
- KOCH (H.), *Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. in der Lehre vom Bösen*, dans *Philologus*, 54, 1895, p. 438-454.
- *Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (= Forschungen zur Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, I. Band, 2. und 3. Hefte)*, Mayence, 1900.
- LEBON (J.), *Le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, 26, 1930, p. 880-915.
- *Encore le Pseudo-Denys et Sévère d'Antioche*, *ibid.*, 28, 1932, p. 296-313.

- LOSSKI (V.), *La notion des « analogies » chez le Pseudo-Denys l'Ar.*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 5, 1930, p. 279-309.
- *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Ar.*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, p. 204-221.
- MAXIME LE CONFESSEUR (et JEAN DE SCYTHOPOLIS), *Scolies sur la Hiérarchie Céleste*, dans PG 4, col. 29-114 (avec trad. lat. de P. LANSSELL).
- MELIKSET-BEK (L.), *Tajna pseudo-Dionisija Areopagita*, dans *Visantijskij Vremennik*, II [XXVII], 1949, p. 373-375.
- MONTET (L.), *Des livres du Pseudo-Denys l'Ar.*, Paris, 1848.
- MUELLER (H. F.), *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XX, 3-4)*, Munster-en-Westphalie, 1918.
- NUCUBIDZE (S. I.), Attribution des *Areopagitica* à Pierre l'Ibérien, dans *Izvestija Instituta jazyka, istorii i materialnoj Kultury im. akademika N. JA. MARRA*, XIV, 1944, p. 1-55.
- PERA (C.), *Denys le Mystique et la Theomachia*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25, 1936, p. 5-75.
- PUECH (H.-Ch.), *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses*, 1930-1931, Melun, 1930, p. 3-39.
- *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Ar. et dans la tradition patristique*, dans *Études Carmélitaines*, 23, II, 1938, p. 33-53.
- ROQUES (R.), *Note sur la notion de « Theologia » selon le Ps.-D.*, dans *Mélanges Marcel Viller (= Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949), p. 200-212.
- *Contemplation chez les Grecs et autres orientaux chrétiens. I. Étude de vocabulaire* (en collaboration avec I. LEMAÎTRE et M. VILLER), dans *Dict. de Spiritualité*, 2, 1952, col. 1777-1787.
- *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps.-D.*, *ibid.*, col. 1885-1911.
- *Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 145, 1954, p. 69-98.
- *De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps.-D.*, dans *Rev. d'asc. et de myst.*, 119, 1954, p. 268-274.
- *Articles Denys (le pseudo-)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, 3, col. 244-286, et dans *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques* (à paraître).
- *Article Dionysius Areopagita*, dans *Reallexikon für Antike u. Christentum*, III, col. 1075-1121.

- ROQUES (R.), *Symbolisme et théologie négative*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, mars 1957, p. 97-113.
- SCOT ÉRIGÈNE (J.), *Expositiones super ierarchiam celestem Sancti Dionysii*, dans PL 122, col. 126-266. Les parties manquantes de ce commentaire (ch. III à VII et XV) ont été présentées et publiées par H.-F. DONDAINE, d'après le ms. de Douai 202, sous le titre *Les « expositiones super ierarchiam celestem » de J. S. Érigène*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, 18, 1950-1951, p. 244-302.
- SEMMELOTH (O.), *Die θεολογία συμβολική des Pseudo-Dionysius Ar.*, dans *Scholastik*, 27, 1952, p. 1-11.
- STÉPHANOÛ (E.), *Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Ar.*, dans *Échos d'Orient*, 31, 1932, p. 446-465.
- STIGLMAYR (J.), *Das Aufkommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Laterankonzil 649* (IV. Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasiums an der *Stella Matutina* zu Feldkirch), Feldkirch, 1895, p. 3-96.
- *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Ar. in der Lehre vom Uebel*, dans *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895, p. 253-273 et 721-748.
- *Die Engellehre des sogen. Dionysius Ar.*, dans *Compte rendu du IV<sup>e</sup> Congrès Scientifique International des Catholiques*, Fribourg-en-Suisse, 1898, section I, Sciences Religieuses, p. 403-414.
- *Hielt Photius die sogen. areopagitischen Schriften für echt?*, dans *Historisches Jahrbuch*, 19, 1898, p. 91-94.
- *Ueber die Termini Hierarch und Hierarchie*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 22, 1898, p. 180-187.
- *Der sogen. Dionysius und Severus von Antiochien*, dans *Scholastik*, 3, 1928, p. 1-27 et 161-189.
- *Um eine Ehrenrettung des Severus von Antiochien*, *ibid.*, 7, 1932, p. 52-67.
- *Libératus de Carthage et le ps.-Denys l'Ar.*, dans *Byzantion*, 8, 1933, p. 658-662.

R. ROQUES.

## ÉTUDE CRITIQUE

Denys l'Aréopagite a passé, au moins pendant tout le moyen âge, pour le disciple et le contemporain de saint Paul<sup>1</sup>. Et c'est à cause de cette réputation qu'on fut toujours si empressé de lire et de copier ses œuvres.

Mais, pas plus qu'il n'est nécessaire d'utiliser tous les manuscrits de la Bible ou des œuvres de saint Augustin pour pouvoir établir leurs textes, il ne nous a pas paru utile de dépouiller dans le détail tous les nombreux témoins qui nous restent de la tradition manuscrite de Denys l'Aréopagite. On compte, en effet, plus d'une centaine de manuscrits « récents »<sup>2</sup>; et les manuscrits plus « anciens » ne sont pas rares. Parmi ces derniers, Hermann Langerbeck a examiné un nombre assez important de manuscrits italiens et il en a collationné quatre. De plus il a retraduit en grec la version syriaque du VII<sup>e</sup> siècle, dont l'exemplaire subsiste au couvent Sainte-Catherine du Sinaï : cod. Sin. Syr. 52. Cette version ne remonte pas,

1. Nous ne disons rien ici de la date des œuvres de Denys : on sait que la question, soulevée par Laurent Valla, Désiré Érasme, Martin Luther, etc..., reprise vigoureusement par J. J. Scaliger, a été doctement traitée par J. STIGLMAYR (*Der Neuplatoniker Proklus als...*, 1895, et *Das Aufkommen...*, 1895) et H. KOCI (*Proklus als Quelle...*, 1895; et *Der pseudepigraphische Charakter der dionysianischen Schriften*, *Theolog. Quartalschrift* 77 (1895), p. 353 sqq.). On trouvera les références complètes de leurs articles dans la bibliographie dressée par M. R. Roques.

2. Cf. P. G. THÉRY, *Recherches pour une édition du Pseudo-Denys*, *New Scholasticism* III, 1929, p. 387.

comme Baumstarck l'indique<sup>1</sup>, à Sergius de Resaina. La version de ce dernier ne se trouve que dans les manuscrits du British Museum; elle n'a pas été utilisée pour le travail en question. De ces deux versions est indépendant le fragment d'Oxford d'une version syriaque<sup>2</sup>.

H. Langerbeck m'a confié la collation de douze manuscrits parisiens. De mon côté, parmi les manuscrits d'Oxford, j'ai utilisé les cinq plus anciens de façon à collationner complètement les chapitres I et II et, ailleurs, beaucoup de passages douteux mais importants. Ces manuscrits ne seront cités que dans l'énumération des sources et dans les listes d'exemples quand ils permettent des rapprochements significatifs.

Pendant mon séjour à Paris en 1954, j'ai comparé quelques passages importants des manuscrits suivants : Paris. gr. 933, Paris. gr. 934, Paris. Coislin, 85, 86, 254.

Telles sont les bases de la présente édition de la *Hierarchie céleste*. J'espère avoir trouvé dans les manuscrits utilisés des représentants caractéristiques de chaque famille et avoir ainsi atteint mon but : ne pas présenter tous les manuscrits, mais toutes les variantes proprement dites. L'essai tenté ci-dessous, de grouper les manuscrits comparés, doit permettre de rapporter à des courants constants et déterminés de la tradition ces variantes dispersées dans la transmission du texte.

Pour établir le texte, j'ai procédé comme le meunier qui, d'abord par des cribles assez larges, puis par d'autres plus fins, arrive à séparer la fine farine de ses enveloppes : ainsi ai-je d'abord mis à part les erreurs manifestes, je veux dire celles qui viennent d'une mauvaise orthographe et de la négligence, puis ce qui paraissait une interpolation ou une correction dans les manuscrits soit anciens soit récents, jusqu'à ce que je puisse extraire les erreurs et les leçons les plus anciennes. Il faut cependant avertir d'une chose : très souvent je ne pouvais savoir si la *varia lec-*

1. Anton BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 168, Anm. 2.

2. D'après une communication orale de M. Langerbeck.

*tio* venait d'une erreur ou d'une conjecture — par exemple de *zai* ou *te* omis ou ajouté, ou bien d'un mot transposé. En outre, quand une partie des manuscrits présentent ou bien un *hapax legomenon* ou bien une expression surprenante, ou encore une forme s'écartant des normes grammaticales, je n'ai pas pu éliminer l'incertitude, d'autant que, dans ce travail, je n'ai presque jamais pu profiter d'indications fournies par les philologues<sup>1</sup>.

Si donc je n'ai pas restitué le texte sans y laisser des incertitudes, du moins espéré-je avoir tout fait pour que, dans les notes critiques, chacun puisse trouver les arguments nécessaires à un choix personnel, s'il n'adopte pas le mien.

## I. LES MANUSCRITS.

### 1. La famille $\alpha$ .

Dans cette classe, le manuscrit le plus remarquable par sa présentation et par son histoire est le codex *Parisinus* 437, *olim Regius* 2262 (= M), IX<sup>e</sup> siècle, parchemin, onciales, écriture très nette, palimpseste. Il contient toutes les œuvres de Denys en 216 feuillets. Mais le codex est mutilé. Il manque en effet CH 200,25 à 240,42 (presque 10 feuillets), CH 340,13-30, EH première partie jusqu'à 393,19 (18 pages), ThM et Ep. I, 984,3 à 1069,3, la fin de l'Ep. IX et l'Ep. X, 1109 D-1120. On voit par là qu'une table des matières, comme celle qui est placée en tête de la dissertation « sur les noms divins », a disparu, tout comme le titre complet avant CH et EH.

Ce codex fut donné sur l'ordre de l'empereur byzantin Michel, en 827, à Louis le Pieux, empereur d'Occident. Au

1. Parmi les livres qui m'ont été de quelque utilité, je dois citer : F. REISCH, *De adiectivis in -ios. Motionis Graecae linguae specimen*, Diss. Bonn, 1907; Eduard SCHWARTZ, *Einleitung zu Eusebius Kirchengeschichte*, Index, Leipzig, 1909; Rose de Lima HENRY, *The late greek optative*, Washington, 1943.

temps de Morellius, il appartient à Erricus Memmius et, en 1706, il entra dans la bibliothèque royale<sup>1</sup>.

Le texte fourmille de fautes d'orthographe et très souvent s'écarte de la graphie dont nous usons habituellement pour les textes antiques. Ainsi les esprits ne sont pas marqués, sauf aux passages où le lecteur devait être mis en garde contre une confusion par un esprit rude (v. g. *αὐτή, αὐτή*, etc.), le *ν* qui est appelé éphelkyston est employé la plupart du temps même devant des consonnes. Les mots se terminant en *-ία* sont écrits ici et là avec *-εία* (v. g. *ἱεροπλαστεία, φιλανθρωπεία, φωτοφανεία, κοινωνεία, ἱεραρχεία*, et par contre *-εία* est ailleurs remplacé par *-ία* (v. g. *ἀθροῖα, παιδία, διαυγία*, etc.). *ι, η, ει, οι* sont très souvent confondus (v. g. *εὖκτα* pro *εὔκτα*, *ἰδρύσι* pro *ἰδρύσει*, *ῥίζω* pro *ῥοίζω*, *ἐπεῖ* pro *ἐπι*). On voit par là que le texte a été ravagé par l'itacisme. De même *αι* et *ε* ne sont pas bien distingués (v. g. *αἰνιατον* pro *ἐνιατον*). En outre le copiste néglige l'usage de remplacer le *ν* devant une gutturale par *γ*, et d'écrire *μμ* au lieu de *νμ*, *λλ* au lieu de *νλ* : ainsi lisons-nous *συναίρειν, ἐνπύριοι, ἐγγίνεται*, etc.<sup>2</sup>. Mais dans les mots qui dépendent de la racine *-ληβ-*, il garde toujours le *ν* infixe du présent<sup>3</sup>, v. g. *λήμψεται, λήμψις*.

Tous ces détails apparaissent, pour m'exprimer comme le fait Werner Jaeger<sup>4</sup>, comme le signe d'une date très ancienne étant donné que la plupart du temps, au IX<sup>e</sup> siècle, les copistes et les correcteurs ont éliminé tout à fait ce genre de fautes et ont ramené les textes grecs aux normes de la grammaire antique. Mais le codex contient aussi beaucoup d'erreurs dues à la négligence (v. g. 284,27 *ἀμέθεκτοι* : *μέθεκτοι* M ; 301,44 *τοῦ δωρουμένου* : *τὸ*

1. Cf. H. OMONT, *Le ms. de S. Denys l'Aréopagite*, *Rev. des Ét. gr.*, 1904 ; M. GRABMANN, *Pseudo-Dionysius Areopagita*, in *lateinischen Übersetzungen des Mittelalters, Festgabe für A. Ehrhardt*, Bonn, 1922.

2. Cf. BLASS, *Über die Aussprache des Griech.*, 3. Aufl. Berlin, 1888, p. 83 sq.

3. Cf. BLASS, *op. cit.*, p. 86.

4. Cf. *Gregorii Nysseni opera*, VIII, 1, Leiden, 1952, p. 95.

*δδωρ οὖν ἐνοῦν* M ; 305,5 *ἡ inepte add.* ; 328,31 *δεύτερα* : *δεῦρα* M). Et je ne parle pas des fautes dues à la ressemblance des finales ou des initiales ou à la similitude des lettres. Il ressort très clairement de là que le copiste n'avait pas beaucoup de soin et qu'il était tout à fait ignorant. Mais il n'a pas manqué de lecteurs qui ont supprimé, sinon toutes les fautes, du moins un certain nombre. Le premier copiste lui-même a éliminé ici et là des erreurs ; puis d'autres, plus tard, dont je n'ai pas pu identifier d'une façon assez précise les mains ou l'époque ou la succession. Nous relevons encore, comme des traces d'un pieux intérêt, des gloses latines écrites au-dessus de la ligne par un savant lecteur à propos des mots difficiles à comprendre, par ex. : f° 44 r *αὐταίρετος* sscr. *spontanea*, *ἀυτεξουσιότης* sscr. *ipse potestas*, etc. Mais je montrerai que ce manuscrit, qui est affligé de si nombreuses et si considérables fautes, est très utile pour l'établissement du texte.

Très proche de M est le codex *Vallicellianus* 69 (E 29) (= Va), X<sup>e</sup> siècle, ou, comme Théry<sup>1</sup> le croit, XI<sup>e</sup>, parchemin, lettres légèrement inclinées à gauche. Il contient les œuvres de Denys (avec les scholies de Maxime), la lettre de Polycrate au pape Victor<sup>2</sup>, un fragment de Clément d'Alexandrie et le petit livre de Philon, *De vita contemplativa* (IV, 167, IV feuilles), dont l'ordre brouillé doit être ainsi restitué : 1-88, 143-150, 89-112, 129-142, 113-128, 151-167). CH se trouve aux pages 69 v à 90 v. Voici les caractéristiques de ce codex : les esprits (angulaires) et les accents manquent souvent, le *ι* adscrit est employé d'une façon fantaisiste. Va abonde aussi en itacismes ou en haplographies ; certaines fautes sont dues à une mauvaise audition de ce qui était dicté. Mais le copiste, bien qu'il ait été négligent, ne s'est pas montré sans connaissance de son sujet par ses conjectures :

v. g. 241,29 *φείδισθαι* con. propter *πορεύεσθαι* (28) ; 304,16 *ὡς* add.

1. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 381.

2. Cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 24.

inepte propter illud usitatum ὡς ἐφικτόν; 328,7 ἔστω : ἐνέστω Va; 333,7 et 340,10 articulum add.

Je citerai d'autres passages quand je discuterai des erreurs qui rapprochent ou séparent M et Va.

Il est en effet manifeste que la plupart du temps M et Va ont des rapports tandis qu'ils se séparent des autres manuscrits :

cf. 137,24 εἰκονογραφίας : ἱερογραφίας M Va (fort. e l. 20 intrusum); 137,42 ὅσα : ὡς M Va; 137,43 ἀποκλιθεῖσαι celt. praeter Jv : ἀποκλεισθέντα M Va; 140,34 τοιοῦτων : τοσοῦτων M Va (sed σ eraso); 141,5 ἐπὶ τῶν ἀοράτων om. Va (propter M homoioteleuton); 141,7 τιμῶσι : καὶ νῦν M Va fort. glossa; 141,42 ἐτέρῳ τρόπῳ : ἑτεροτρόπως M Va; 145,5 τῶν ἀτελέστων om. M Va; 168,6 ὑπερχέμενον : ὑπερχόμενον M Va; 180,9 M unam fere lineam lapsu oculorum seductus loco priore inseruit, tum suo loco repetivit, quem errorem (fontis scilicet M Va communis) Va verbis plane supervacaneis τὴν ζῶν-αι extinctis tollere lempavit; 180,33 τινῶν ἱερῶν : τινὰς ἱεράς M ad exemplar, quod per τινὸς ἱεράς emendare Va frustra conatus est; 180,34 ἡ γ' οὖν πάνσοφος M Va : ἡ πάνσοφος; δὲ cett v : 180,38 καλεῖ : καλεῖσθαι M Va; 181,44 εἰς : καὶ M Va accedit E de quo cf. infra; 241,9 τοῦ : τὸ M falso, om. Va coniectura; 241,23 τοὺς alterum om. M Va falso; 241,31 ἐγγίσητε : ἐπεγγίσητε M Va; 257,4 ἱερῶν om. M Va (propter homoioteleuton); 257,6 ἀρχαγγέλων : ἀγγελικῶν M Va; 257,36 ἦδη om. M Va; 260,3 ἡμῶν : ἡμᾶς M Va; 261,6 post τῶν add. ὄντων M, quod erasit Va<sup>2</sup> ut videtur. Sunt enim verba οὐ τῶν in lacunam pluribus litteris aptam inserta; 261,7 ἀλλὰ τοῦ : ἀλλ' αὐτοῦ M Va; 261,8 οὐχ : ὡς M Va; 261,25 ἀποκληρωτικῶς : ἀποκληρωτικῶς M (corr in rec) Va; 261,36 τοῦ om M Va; 261,50 ἀνατείνοντας : ἀνατείναντας M Va; 273,6 εἰσὶ om M Va; 273,26 ἕκαστος : ἕκαστον M Va; 300,9 ἕνα om. M Va; 300,27 παρουσίας : οὐσίας M Va; 301,35 μετ' αὐτάς : μετὰ τὰς M Va (corr m rec); 301,45 θείου φωτός om M Va; 304,8 τὴν om M Va; 304,13 τῆς tertium om M Va; 304,22 ἐκείνην : ἐκείνης M Va; 304,23 ἀναπαθῆναι : ἀνατεθῆναι M Va (corr m rec); 305,9 βαρυτέρων : βαρυτέρων M Va; 305,23 ἡμῶν : ἐμῶν M Va; 305,44 τὰς om M Va; 305,49 τὸν ὑπ' αὐτοῦ om M Va; 308,9 δι' οὐ : δι' ὅ M Va; 308,17 τι : τὸ M Va; 321,7 ἡμῖν om M Va; 321,12 κατ' αὐτάς : κατ' αὐτήν M Va; 321,13 σε. τῆς ... δωρουμένης : τὴν... δωρουμένην M Va; 321,14 ὑπὸ τῆς : ὑγιότης M ὑπὲρ τῆς Va fontem correx; 328,25 μορφώσεις : μορφᾶς M Va; 328,39 αὐτήν : αὐτοῦς M Va; 329,4 ἐμπρηστάς ὄντας : ἐμπρησόντας M Va; 329,5 ἐμφαίνει : ἐμφαίνειν M Va (sed v del.); 329,11 ἔχοντι : ἔχοντος M Va; 329,24 οὐδεμιᾶς ἀνεχόμενον : οὐδεχόμενον M Va;

332,14 γνωστικῶς : γνωστικῶν M Va (corr m rec); 332,36 ἐπὶ : ὑπὸ M Va; 332,40 κινήτικῶν : κινήτων M Va; 332,43 πτερόν : πτερωτόν M Va; 332,50 καθαρεύον : καθαρὸν M Va; 333,28 πλαττόμενα : πραττόμενα M Va; 336,30 ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πορῶδες om M Va; 337,3 τὰ κέρατα om M Va; 337,13 λευκόν M Va || ὄντων : ὄντως M Va; 337,40 συζευκτικὴν : συζευκτικὴν M Va; 337,41 ὁμοταγῶν : ὁμοισότητων M Va. Addo 333,18 δ' αὐ : δ' εὐ M secundum exemplar, εὐ om. Vac coniectura.

Il est donc clair que ces leçons propres à M Va se sont toutes introduites dans le texte par une confusion de lecture ou d'un erreur intellectuelle. Mais je dois ajouter que d'autres fautes relèvent de la variété des sources ou bien sont liées à une conjecture :

cf. 181,12 Ἰησοῦ : Χριστοῦ M Va; 241,40 ἱεραρχικῶν : θεαρχικῶν M Va; 301,12 post ἀκτίνας add. αἱ M Va; 305,1 ἱερός : νοερός M Va accedunt P E; 321,5 παρ' ἡμῖν : καθ' ἡμᾶς M Va; 333,15 μετ' εὐκοσμίας : μετ' εὐκολίας M Va.

Mais ceux qui voudraient conclure d'après ces exemples que Va est une copie du codex M, sont réfutés par les passages où il apparaît que Va ne dépend pas de M, mais de la source de ce dernier ou d'une source parallèle :

cf. 124,14 ἀπλᾶς cett. : ἀπλάστους M fort glossa; 137,28 αὐτὰ M celt. praeter W : αὐτοῦ Va; 141,4 αἱ δὲ : οὐδὲ M; 141,17 φωτισοειδεις om. M; 141,10 διὰ τούτων M P v : ante διὰ add. καὶ Va cett.; 144,11 ἀφανῆ M Q K B C W Z D Y : ἀφανῆ Va ἀπλανῆ cett. v; 145,18 ἐληλύθαμεν M ἐληλύθημεν Va Q W Z D<sup>2</sup>; 165,38 post προτέλειος add. αὐτοτέλειος M K; 165,46 τοὺς δὲ τελειομένους om. M; 177,31 ἄζφα : ζῆα M K E falso; 180,2 καὶ τὰ om. M; 180,3 θεαρχικῆς : ἱεραρχικῆς M; 180,20 ὁ νόμος : ὁμοίως M E; 180,25 ἢ prius om. M; 241,17 πατριχῆ : στρατηγικῆ M; 260,12 καὶ ἀγγέλων om. M W (add W<sup>2</sup>) Z<sup>1</sup>; 260,29 αἰτιάσασθαι : αἰτιάσθαι M C E; 260,30 θεοῦ om. M; 261,4 ἀνήγον : ἀνήγαγεν M; 261,32 ἀποκληρωθέντος : ἀποκληρωθέντος M; 272,34 ἡμῖν om. M; 292,29 ἐναρμόνιον om. M; 301,24 ἐκπρωτικῆς : ἐκπρωτικῆς M; 301,44 τοῦ δωρουμένου : τὸ ὕδωρ οὖν ἐνοῦν M; 301,49 κατὰ μέρος : κατὰ μέρος M; 304,25 καθ' ἣν : καθ' ἣν M; 304,27 unam lineam om. M; 305,20 ὡς om. M; 308,19 ἔφημα om. M; 308,21 εἶπερ οἶόν τε ἦν καὶ ἐμοὶ μᾶλλον om. M; 329,22 ἀπερικαλύπτους : περικαλύπτους M; 332,2 εἰκόνας ἐναρμόνιους om. M; 333,9 post νοητῶς add. εἰπεῖν ἢ νοερῶς M; 333,38 καὶ αὐθις ἐκ τῶν κάτω om. M; 336,14 δεύτερα om. M.

Par ailleurs, il est vraisemblable que le modèle de Va a été écrit en minuscules :

cf. 181,45 και γάρ : ἡ γάρ (ἡ ex abbreviatura vocis και (ῥ)) fluxit); 209,39 νῦν : ἦν Va (*uu* male intellecto); 241,12 ἐπιτροφεόμενον : ἐπι-στρεφόμενον Va (e littera *τ* cum *τ* confusa); 340,10 συγχάριεν : ἀγχαίριεν Va (σ et υ ligantur, unde confusio cum α).

Après toutes ces considérations, je tiens pour certain que Va qui nous donne les scholies de Maxime, lesquelles ne se trouvent pas dans M, a un lien de parenté étroit avec M sans cependant être sa copie.

Un troisième codex se rattache à cette souche, c'est le *Parisinus Coislinianus* 253 (= Q), fin du ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle, parchemin, 239 pages. Il contient les œuvres de Denys accompagnées des scholies de Maxime, de l'apologie de Grégoire de Nysse in *Hexaemeron* et, du même, les douze *Syllogismes contre les Manichéens* et le traité de *anima et resurrectione*. Il a été écrit d'une façon élégante, en minuscules droites, par un seul copiste. Les esprits sont angulaires et les accents circonflexes arrondis. Mais ce codex est mutilé à la fin, ce qui fait qu'on n'a pas de signature. Comme traces d'un usage scolaire, il y a des gloses latines qui ont été insérées au crayon entre les lignes, mais ensuite presque effacées :

cf. f. 16 (ad CH 121,39) χειραγωγία sscr. *manuductio*, ἀξιώσσα (121,31) *digna iudicans*; f. 17 (ad 137,27) ἐπὶ σωματοποιίαν ἐληλυθότας sscr. *ad corpoream figuram versaturos*.

Ces gloses, de l'avis des spécialistes de la Bibliothèque Nationale, sont d'une main qui peut être datée du xiv<sup>e</sup> siècle ou du xv<sup>e</sup>.

CH se trouve aux pages 15 r à 54 r ; les scholies ont été écrites en semi-onciales, mais dans le chapitre XV il n'y a que les seuls lemmes. En beaucoup de passages le copiste lui-même a effacé ce qu'il avait écrit et s'est corrigé à l'aide d'une autre recension dont nous parlerons plus bas. J'ai signalé ces endroits par le sigle Q<sup>a</sup>. Tandis que

les corrections qui appartiennent à une main plus récente sont marquées du sigle Q<sup>a</sup> :

cf. 200,22 ἐπουρανίων M Va KH Sin Q, sed corr. in ὑπερουρανίων Q<sup>a</sup> secundum ceteros; 260,4 Q<sup>a</sup> textum cum N H O G J P E C male correxit; 260,13 κρυφιδέστερον Q, sed Q<sup>a</sup> in mg. ut variam lectionem κρυφιοειδέστερον adnotat, quod exhibent O G J C Z E D, unde Q memoriam non integram nobis perhibere apparet; 209,17 ἄγαμαι Q K N H, sed corr. Q<sup>a</sup> in θαυμάζω ad cett.; 301,8 αὐτὴν M Va Q al., sed corr. Q<sup>a</sup> in αὐτὴν cf. ad. loc.

Je ne veux pas énumérer ici les cas assez fréquents d'itacisme, ni les fautes de négligence comme ἀπλοτικὴν, ἀποπληρωμένους pour ἀποπεπληρωμένους, μεταδίδοσιν, ἀπώσω pour ἀπώσω, προβάλλουσα pour προσβάλλουσα, etc. ; mais je signalerai deux passages qui font penser à une conjecture : 145,28 κεκληρωμένους : τετιμημένους Q ; 304,2 avant ἡμᾶς Q répète εἰς comme v.

Quant à ce qui sépare ou rapproche Q et M Va, je le montrerai plus bas.

Le quatrième témoin de cette même famille qui est parvenu jusqu'à nous est le codex *Parisinus graecus* 447, *olim Regius* 2265 (= K), xvi<sup>e</sup> siècle, papier écrit en minuscules très nettes. Il contient, dues au même copiste, excepté les scholies des feuillets 47 et 48, les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 236 feuillets. Les titres sont en onciales, mais le rubricateur n'a pas fait la première lettre de la *Hierarchie céleste*, le Π. Comme les autres manuscrits dont j'ai parlé plus haut, K lui aussi fourmille de fautes d'orthographe et d'erreurs dues à la négligence. Une main plus récente (K<sup>a</sup>) en a corrigé un certain nombre. Il est inutile, à mon avis, de nous étendre davantage sur ce manuscrit, étant donné que de ses variantes on ne peut rien tirer d'utile et qu'il témoigne d'une tradition gâtée par des contaminations :

cf. 141,17 sscr. ἐν ἀλλῳ φωτοειδεῖς ; 260,44 in mg. adscr. γρ ἀκρι-τὰς K<sup>a</sup>; 304,31 ἀρχὴν sscr. γρ ὑπεροχὴν.

C'est pourquoi nous pouvons laisser de côté ce manuscrit très récent qui sans aucun doute dérive de la même

source que Q et X, là où il n'a pas pris en considération des leçons venant d'ailleurs. Avant d'en donner des preuves, il semble bon de dire quelques mots du manuscrit X.

Pour l'*Oxoniensis Canonicianus* 97 (= X), parchemin, XIII<sup>e</sup> siècle, grandes lettres très nettes, je ne l'ai pas collationné tout entier, mais il m'a semblé suffisant d'en examiner les chapitres I et II et un très grand nombre de passages choisis. Il contient les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, des fragments de Polycrate, de Clément d'Alexandrie, de Philon (les mêmes textes que Va, selon l'indication des catalogues), la traduction de mots dionysiens, l'éloge de Denys par Michel Syncellus, le martyre de Denis. CH se trouve aux pages 6 à 55, mais le texte et les scholies, écrits par le même copiste, et chacun des ouvrages sont marqués par des ornements distinctes. M<sup>me</sup> Ruth Barbour, d'Oxford, nous apprend que notre manuscrit a appartenu autrefois à Robert Grosseteste, le fameux évêque de Lincoln (1235-1251) et qu'il a été copié en France sur son ordre, mais qu'il faut attribuer les annotations latines à Robert lui-même. De là ressort que Robert, pour traduire Denys en latin, s'est servi du manuscrit *Canonicianus*. Quant à la valeur du texte, voici ce que je puis dire : il contient des variantes dues à un certain copiste plus récent et, dans les chapitres I et II ainsi qu'en d'autres passages, d'autres variantes insérées par le premier copiste. En voici quelques exemples :

121,4 ὄν τὸ ὄντως X sed in mg. add. τὸ ὄν τὸ ἀληθινόν ead m. ; 121,17 ἐνικῆς om. X, sed add. in mg. ead. m. ; ἐνδότῆτος X, in mg. add. ἐνιότητος (= M) ead. m. ; 136,33 ἐκάστης falso X (Va Q K N H E W Z) sed in mg. ἡ ἐκάστη scr. ead. m. ; 137,3 ἀπαστότητα X (M Va) in mg. ἡ ἀπλότητα recte ead. m. ; 141,44 ἔξιν X sed in mg. ἡ λῆξιν (= M<sup>2</sup>) add. m. rec. ut vid. ; 144,19 οἰκίως om. X, sscr. ead. m. ; 145,33 ἐνθῶ X (= M Va) in mg. add. ἡ ἐνθῶν ead. m. u. v. ; 168,4 μετὰδοσιν X in mg. add. ἡ διαδοσιν (= M Va) man. rec. ; 168,9 μωσή τῆς X in mg. add. ἡ διὰ τῆς m. rec. (= M Va E D) ; 196,9 ἐρχόμενοι : ἡ -νος sscr. m. rec. (= M) ; 257,14 ἀρχικῶς X in mg. ἡ ἱεραρχικῶς m. rec. (= M Va E) ; 257,25 ἀγιωτάταις X Q K N H O G J B Z C W

in mg. add. καὶ ἱερωτάταις m. rec. (= M Va P E D Y) ; 260,3 πρὸς ἡμῶν X recte, sed sscr. ἡ ἡμᾶς (M Va) m. rec. ; 261,4 ἀνήγον X sscr. ἡ ἀνήγαγεν m. rec. (= M) ; 261,6 οὐ τῶν οὐκ ὄντων X in mg. ἡ τῶν ὄντων οὐκ ὄντων (= M Va) add. m. rec. ; 261,8 οὐχ ἀπλῶς X in mg. ἡ ὡς ἀπλῶς add. m. rec. (= M Va) ; 261,15 τῷ Φαραῶ X, sscr. ἡ τοῦ m. rec. (false = M Va) ; 292,28 μερικῆς X sscr. ἡ μέσης m. rec. (= M) ; 301,23 ἀντιτυπεῖς X (= Va Q K P B C W Z) in mg. ἡ ἀντιτύπους εἰς ἐναντίας add. m. rec. (= M) ; 301,24 ἐκπρορωτικῆς X sscr. ἡ -προρωτικῆς (= M false) m. rec. ; 305,6 πολυθεάμονος X sscr. ἡ -μένου (= M) m. rec. ; 321,14 ὑπὸ τῆς X, ἡ ὑγιότης (= Minepte) in mg. add. m. rec. ; 328,7 ἔστω X in mg. ἡ ἐνέστω (= M Va) m. rec. ; etc.

Voilà comment l'un et l'autre copiste, tout comme celui de la traduction latine, entassent (toutes les additions étant introduites par ἡ) des variantes tantôt bonnes tantôt mauvaises et des erreurs très grossières, sans tenir aucun compte de la grammaire.

Quelles sont les différences qui séparent Q, X, K ? Tout d'abord voici des exemples qui prouvent que ces manuscrits dérivent de la même source :

121,20 ἀραρότως : ἀρατάως Q X (in mg ἀραρότως) K ; 137,39 οἰήσεται : οἴσεται Q X K ; 141,26 ἀπομένον cett. X : ἀπομένον Q K ; 165,14 θεωτικῆς : θεοτικῆς Q X K ; 201,9 δὲ om. Q X K ; 205,22 τό add. Q X K v ; 205,38 ἀμιγῶς : ἀκριβῶς Q<sup>1</sup> X K et Z (v l) ; 208,27 ἡ om. Q X K et P v ; 209,1 μυσῶνται : μύονται Q X K ; 212,22 ὑπερουρανίων : οὐρανίων Q X K G ; 300,26 τινὰ transp. Q X K v falso ; 332,19 τὰ om. Q X (add. m. rec.) K ; 332,35 ἐμφαίνειν : ἐμφάνει Q X K ; 333,24 τό inser Q X K et P v ; 336,12 ὑπερκοσμίως om. Q X K ; 336,38 λέοντα inepte add. Q X K ; 336,43 ἐπ'αὐτὴν om. Q X K. Addo 141,17 καὶ alt. om. Q X K et E.

Mais bien que Q X K soient d'accord en de nombreux passages, cependant X K ne sont pas des copies de Q. En effet, souvent X K s'opposent à Q :

cf. 137,8 ἀγκυλοχείλου : ἀγκυλοχείλων X K ; 137,41 ὀρθητικῆς Q cett. : ὀρθητικῆς X K ; 144,35 μόνον M Va Q H J : μόναις recte X K cett. ; 144,6 ἀστὴν om. X K ; 144,11 αἰωνίας : αἰωνίου X K ; 145,17 ἀναγωγὴν : ἀγωγὴν X (corr. m. rec.) K ; 145,28 κεκληρωμένους X K cett. : τετιμημένους Q ; 145,36 ὕας : σῶας X K G D ; 177,31 ἄζωα : ζῶα X K M E ; 165,32 ἐν ἀνθρώποις : ἐν οὐρανοῖς X (sed in mg. ἐν ἀνθρώποις) K ; 165,38 αὐτοτέλειος inser. M X K ; 168,12 συνεργίαν : ἐνεργείαν X (in mg. ἡ συνεργίαν) K H ; 181,22 ἐξεπαίδευεν : ἐξεπαίδευσεν X K G J B C W Z E

D Y; 241,28 πορεύεσθε X K cett. : πορεύεσθαι Q M Va B D falso; 241,25 τῷ : τὸ X (sscr. ἢ τῷ) K; 261,32 ἐθναγόν X K M Va : ἐθναγωγόν Q N H P W Z E D Y; 300,18 ὡς om. X K M Va falso; 304,44 ἀναγωγῆς X (sscr. ἢ-γάς) K falso pro ἀναγωγῆς; 329,33 ἐν πάσαις Q cett. : ἐν πᾶσι X K M Va C v falso; 333,20 πελέκεις X K cett. : πελύκας Q M Va; 340,27 τοῦ φωταγωγοῦντος καὶ τοῦ μωῦντος X K D : τοῦ φωταγωγοῦντος om. Q P B W Z.

Faut-il dire que K dépend de X ? A cette question je réponds comme je l'ai fait plus haut au sujet de K : ce manuscrit ne dérive pas d'une seule source, mais il fournit un texte qui est comme un mélange de plusieurs modèles.

Il reste à montrer comment les manuscrits que j'ai décrits jusqu'à maintenant ont entre eux des relations particulières de parenté. Parmi les nombreux passages qui le prouvent, je produis ici les plus importants :

cf. 124,1 τὰ om. α (i. e. M Va Q X K); 121,21 μονίμως : μονοειδῶς α; 180,29 σοφῶς : σοφῶς α Y; 180,46 ὑποτύπωσιν : ὑποτυπώσεις α E; 209,25 ἡ om. Va Q K (deest M); 304,26 tria verba ὑπὸ θεόν καὶ om. α; 305,49 καθηρόμενον M Q X K, quod Va in κεκαθαρμένον corr. : καθαιρόμενον cett.; 321,6 ἑαυτοῦς : ἑαυτῆν α; 328,2 ἐνικῶς καὶ om. αν; 329,47 τὸ om. M Va Q K; 336,12 ἀποπληρουμένους : ὑπερπληρουμένους α falso; 336,42 ἀνεκπομπέτω : ἀνεκπομπέτως α N.

Si l'on ne trouvait pas cela suffisant, on se reportera encore à :

124,10 ante αἰσθηταῖς add. ταῖς αν; 200,22 ὑπερουρανίων : ἐπουρανίων α H Sin; 208,19 ὑποβέδηκός : ὑπερβέδηκός α B; 241,15 νενομοθετησθαι : νενομοθέτηται α H; 260,18 τοῦ add. M Va Q X; 304,48 θέσει δὲ : τὸ θεοειδῶς M Va Q θεοειδῶς X (sed in mg. add. ἢ τὸ θεοειδῶς m. rec.).

On peut y ajouter les passages où α s'accorde tantôt avec les uns tantôt avec les autres, passages dont je traiterai plus bas.

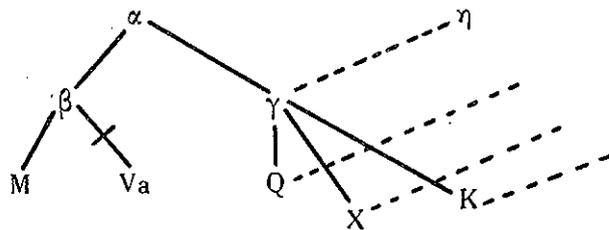
Une autre question est celle de savoir si M Va Q K X remontent à un seul modèle. Je pense qu'il faut répondre par la négative, étant donné que M Va et Q X K sont souvent en désaccord. Outre les erreurs communes à M Va

ou bien à Q X K, énumérées plus haut, on peut encore consulter les passages suivants :

137,3 ἀπλότητα Q K cett. : ἀπλαστότητα M Va X (sed in mg. ἢ ἀπλότητα); 140,21 αἰτιάσαιτο M Va P : αἰτιάσοιτο Q X K cett.; 168,4 μετᾶδοσιν Q X (sed ἢ διάδοσιν in mg.) K cett. : διάδοσιν M Va E D; 168,9 διὰ add. M Va X (in mg.) E D; 180,9 verba falso loco inserta M Va (cf. p. 6) non habent Q X K : 180,34 γ'οὖν M Va : δὲ Q X K cett.; 180,45 μῆση τὸ M Va al. : μῆσαι τὸ Q X K O; 181,31 αἰτία Q X K cett. : οὐσία M Va; 196,5 οὖν M Va X H P J B C W Y : om. Q K cett.; 200,24 θεωτικῆν X (in mg. θεωρητικῆν add. m. rec.) K cett. : θιοτικῆν Q D θεωρητικῆν M Va G E; 257,25 ἱερωτάταις M Va P E D Y : ἀγιοτάταις Q X (in mg. ἢ ἱερωτάταις) K cett.; 261,10 ἐμφαίνωσιν Q X K<sup>a</sup> G : ἐμφάνωσιν M Va al.; 304,32 ὑπερίδρυται Q N H W Z : ὑπερίδρυτο M Va X K cett.; 308,20 διαυγῆ Q X (in mg. δι' αὐτοῦ) K al. recte : δι' αὐτῆς Va δι' αὐτοῦ Mal. unde exemplar M Va ΔΙΑΥΤΗ pro ΔΙΑΥΓΗ habuisse apparet; 321,5 παρ' ἡμῖν : καθ' ἡμᾶς M Va; 336,13 φωτοφάνειαν Q X (in mg. ἢ πρωτοφάνειαν) K N H B C W Z D : πρωτοφάνειαν M Va cett. v.

D'après ces exemples, il apparaît que Q X K dépendent ici ou là d'une autre recension, car il n'est pas vraisemblable que Q X K aient partout trouvé leurs variantes par conjecture.

Dans ces conditions, on peut essayer de tracer le stemma suivant qui montre à peu près les rapports de ces cinq manuscrits entre eux :



Mais il faut noter, et je reconnais volontiers le fait, que ce schéma ne montre pas tant la dépendance de copie des manuscrits que les dérivations et les confusions par lesquelles il a pu se faire que des leçons d'éditions diffé-

rentes ont convergé dans tel ou tel manuscrit. C'est qu'en effet, dans la collation des manuscrits, il ne faut pas considérer chacun indépendamment, mais plutôt la différence de leurs leçons, telles qu'elles sont reproduites et transmises par eux. Comme le physicien qui recherche dans les eaux, à l'aide de matières répandues, la voie de leur cheminement et les canaux par lesquels elles se sont mêlées, de même nous aussi, nous nous efforçons de conjecturer à partir des leçons qui se trouvent disséminées dans les manuscrits qui nous ont été conservés, et par la collation des variantes, la façon dont des leçons divergentes ont pris naissance et se sont transmises.

Il reste à se former un jugement sur l'utilité que peuvent présenter, pour la constitution du texte, les manuscrits  $\alpha$ . Les manuscrits M Va Q X K, quand chacun d'eux s'oppose à tous les autres, ne fournissent presque jamais un bon texte, mais une leçon corrompue ou une conjecture ou une faute : il est facile d'en rassembler des exemples d'après notre appareil critique. Il en est tout autrement quand M Va s'accordent contre les autres :

cf. 137,43 ἀποκλιθέντα Sin recte, cui proximi sunt ἀποκλεισθέντα M Va (ἀποκλιθῆναι J v ἀποκλιθεῖσαι cett.); 145,5 τῶν ἀτελέστων καὶ om. M Va haud scio an glossa in alios intrusa sit; 180,34 γ'οὔν M Va : δὲ cett. v. l.; 257,36 ἡδῆ M Va Sin omiserunt, unde vetus varia lectio vel corruptela subesse apparet; 305,3 ἐπὶ M Va cum PD recte : ὑπὲρ cett. constructione non perspecta; 328,29 ἐαυτὰς M Va Sin DC recte servaverunt : αὐτὰς cett. v.; alios locos iam p. 413 attuli.

Mais Q K, quand ils sont en désaccord avec M Va, ou bien donnent une erreur qui leur est propre ou bien suivent une autre recension, la plupart du temps  $\eta$  (cf. p. 13). Quand ils s'accordent, M K et Q Va n'apportent rien à la classification des mss, car ils ne sont unis que par des erreurs légères ou par des variantes très dispersées ou des conjectures.

Tous ces cinq manuscrits, bien qu'ils soient remplis d'erreurs, peuvent cependant être corrigés l'un par l'autre, de telle façon que l'on voit facilement se dessiner les lignes

de l'archétype commun  $\alpha$ . Celui-ci, là où il s'accorde avec une autre édition, soit  $\eta$ , soit P, soit B, C, W, Z, soit Sin, est d'une très grande autorité : nous le montrerons plus bas.

Venons-en maintenant à une seconde famille de manuscrits, celle que j'ai désigné par  $\eta$ .

## 2. La famille $\eta$ .

Le plus ancien témoin de cette famille est le *Parisinus graecus* 438 olim *Colbertinus* 928 (= N) : année 992 (cf. le colophon), minuscules très nettes, 249 feuilles dont les f. 1 r-8 v, 18 r-41 v nous donnent CH. Outre CH et les autres œuvres de l'Aréopagite, munies des scholies de Maxime, on trouve encore dans ce volume le petit traité de Maxime de *mystagogia ecclesiastica*. Mais ce manuscrit a été abimé et disloqué par l'humidité ; il manque en effet dans CH presque 6 feuilles contenant les nos 145,32-208,8 et une feuille contenant les nos 209,27-212,22, soit le texte d'environ une page (peut-être d'ailleurs n'y avait-il qu'une demi-feuille). Après cette mutilation, les feuilles qui restaient ont été de nouveau rassemblées, dans un ordre erroné, et munies de chiffres arabes. Il faut ainsi reconstituer l'ordre : 9-17, 1-6, 22, 18-19, 7-8, 20-21, 23-41, etc. Là où le texte avait été effacé, nous constatons que les lettres ont été restituées, mais d'une main pour ainsi dire maladroite. Très rares sont les fautes d'orthographe, qui ont été en partie corrigées par une main plus récente N<sup>2</sup> ; et quelques lecteurs ont ajouté en marge des lemmes. C'est à tort que Théry prétend identifier ce même manuscrit avec le *Salignaceus parvus* de Morellius<sup>1</sup>, étant donné que ce *Salignaceus* (dans l'édition de Migne, = P) est annoté à des passages qui manquent dans N et que Sal. et N se séparent 141,18 ; 300,18 (ὡς om Sal) ; 305,17 (αὐτῆ Sal) ; 328,37 (περὶ πάντας Sal) ; 329,21 ; 336,13 (πρωτοφάνειαν Sal).

1. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 358.

Très proche de M est le manuscrit *Parisinus graecus* 445, *olim Medicus-Regius* 2268 (= H), XIV<sup>e</sup> siècle, parchemin, très belle écriture. Les neuf dernières feuilles ont été écrites par le célèbre copiste Jean Ducas de Néocésarée<sup>1</sup>. Les autres feuilles sont à attribuer, à mon avis, à un copiste de la même époque et de la même région, et les scholies ainsi que les titres à un troisième copiste d'une époque pas beaucoup plus récente. Ce manuscrit contient les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 125 feuilles; CH se trouve f. 1 v-26 v. Quelques mots suffiront à indiquer ses caractéristiques: bien qu'on y trouve des fautes d'orthographe ou des négligences plus nombreuses que dans N, cependant elles sont rares et en partie corrigées par une main plus récente H<sup>2</sup>. Le  $\iota$  souscrit est employé de façon fantaisiste. Que le copiste ait apporté à son travail beaucoup d'attention, on s'en rend compte soit par le petit nombre des fautes, soit par les passages suivants:

209,21 σου transpos. ne hiatus fieret; 321,14 add. και H cum Q K N v; 329,16 αναπάνοι: αναφαίνε ad normam restituit H K.

Mais il est facile de constater que H dérive de la même source que N:

cf. par ex. 120,1 titulus idem est in N et H; 121,24 ἡμῖν transpos. N H; 124,6 ἀναλόγου: ἀναγωγῷ N H<sup>2</sup> (corr. ex ἀναλόγου); 144,24 ἀπρόδουσας: ἀπαρόδοντως N H; 272,40 φανότερα: φανερωτέρα N H; 285,8 ὀρθῶς inepte transp. N H; 292,20 ζητεῖται: ζητητέον N H; 301,12 ἔτι add. N H; 329,22 ἐλλάμψεν: ἐκλάμψεν N H; 332,51 ἀφομοιωτικόν: ἀφομοιωματικόν N H item 336,41; 337,11 κατ' om. N H.

Là où H est en désaccord avec N, cela vient d'une conjecture ou d'une légère erreur. Le manuscrit H est-il une copie de N lui-même ou d'un manuscrit jumeau, nous ne pouvons ni ne voulons tirer la chose au clair, étant donné que H n'apporte rien pour l'amélioration du texte

1. Cf. VOGEL-GARDTHAUSEN, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance*: 32/33. Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen, Leipzig, 1909, p. 176.

et que, sauf les passages où, N manquant, il est le seul témoin de cette classe, on peut l'exclure de l'apparat. Mais N H, quand ils s'accordent contre tous les autres manuscrits, n'ont jamais conservé la vraie leçon tandis que, quand ils concordent avec d'autres, ils ne sont pas du tout négligeables. Nous reviendrons sur cette question plus bas.

Il faut maintenant examiner par quels liens les manuscrits de la seconde classe de la famille  $\eta$  sont unis entre eux.

Le premier de cette seconde classe est le manuscrit *Parisinus graecus* 443, *olim Regius* 2263 (= O), année 1272, écrit par un certain Longinus<sup>1</sup>, parchemin, palimpseste (des onciales apparaissent ici et là). Il contient les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, en 166 feuilles. CH se trouve aux f. 4-43. Mais c'est la même main qui a copié les scholies non pas en marge mais en les insérant dans le texte à la place voulue. Une main plus récente a écrit ici et là, au-dessus de la ligne, des gloses:

v. g. 136,35 ἐφαντοφίαν sscr. ἐξάγγελσιν; 137,15 ποιητικαῖς sscr. πλαστικαῖς; 137,21 συνθέσεις supra add. σχηματοποιίας 141,7 ἐφαντοφία sscr. ἐξάγγελσις.

En outre cette même main a ajouté de temps en temps des lemmes. Les feuilles sont marquées de chiffres arabes, mais, après f. 36, les nombres 35 et 36 sont répétés, parce que le texte des nos 308,12-329,20 a été repris sur le verso de f. 36 et sur des feuilles à nouveau marquées des chiffres 35 et 36. Les fautes d'orthographe et les négligences ne sont pas rares, mais toutes très banales: je renonce à les énumérer. Comme 293,7-301,20 manquent, il est clair qu'une partie du modèle avait disparu. L'auteur de ce manuscrit sera peut-être décelé par quelque byzantiniste d'après le colophon: ἐμοί τε τῷ γράφοντι σὺν πολλῷ πόνῳ κλησὶν λογιῶν ἐσχάτῳ μονοτρόπων εὐχεσθε θερμῶς τοῖς ἐδὲμ. τὸ χωρίον κληρὸν δοθῆναι καὶ παραδείσου τοὺς τόπους (?)

1. Cf. VOGEL-GARDTHAUSEN, *op. cit.*, p. 265.

Le second témoin de cette même classe, plus difficile à apprécier, est le *Parisinus graecus* 444, *olim Regius* 2266 (= G), année 1348, écrit sous le règne de Jean V Paléologue et de Jean Cantacuzène, papier, de 158 feuilles qui contiennent les œuvres de Denys et les scholies de Maxime. CH se trouve à f. 1 r-38 r. Les marges du manuscrit et surtout la partie intérieure des colonnes ont été abimées, mais une main plus récente a réparé ce dommage en collant des papiers et en complétant les caractères. La main qui a restitué le texte sur ces papiers sera désignée par G<sup>2</sup>, tandis que G<sup>3</sup> représentera la main d'un correcteur peut-être plus ancien que G<sup>2</sup>. Nous ne parlerons pas d'une quatrième main qui a ajouté les scholies des f. 27 et 28. On constate que le premier copiste s'est acquitté de sa tâche avec un extrême laisser-aller : il a commis des erreurs de toutes sortes, omis des lettres ou des mots, confondu des finales à cause de l'homoioteleuton, pour ne pas parler d'autres défauts. Cependant, par les choses importantes qui y sont notées, ce manuscrit l'emporte sur les autres. Toutefois, avant d'en parler, nous voulons dire quelques mots des trois autres manuscrits de cette classe.

Le *Parisinus graecus* 446, *olim Regius* 2263 (= J), xvi<sup>e</sup> siècle, papier, offre les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, 281 feuilles, dont 115-169 contiennent CH. Un seul scribe a copié avec grand soin le texte, les scholies et les lemmes marginaux, et il a même mentionné les variantes :

(cf. Scholion, p. 32,12 — Migne, t. IV — φυσιολογικῶς : θεολογικῶς J, sed φυσιολογικῶς add. in mg. ut variam lectionem).

Comme quatrième témoin de cette même classe, nous avons pris l'*Oxonienis Collegii Mariae Magdalenae* 2 (= R), début du xiii<sup>e</sup> siècle, parchemin, très belle écriture. Il contient toutes les œuvres de Denys, précédées du portrait de Denys et de Timothée illuminés par la Sainte Trinité, quelques *excerpta* des œuvres de Denys, le

prologue *De vita Dionysii*, les scholies d'un certain Philopon<sup>1</sup>. Il y a 241 feuilles et CH se trouve aux f. 7-44. Le texte est dû à un seul copiste ; il est en minuscules, orné ici ou là d'initiales et pourvu de scholies. Les fautes et les omissions ont été corrigées par la main soit du même copiste, soit d'un copiste plus récent (R<sup>2</sup>) :

v. g. 120,9 ἀνατατικῶς ἡμᾶς in rasuram IV litterarum intrusum videmus. Factum erat, ut voce ἀνατατικῶς omitta manus recentior etiam ἡμᾶς quod scriptum erat a R<sup>1</sup> eraderet, tum duo verba in spatium brevius insereret. 137,37 ἕως om. R, add. R<sup>2</sup>; 137,40 ἀποπληρῶσθαι corr. in ἀποπεπληρῶσθαι ead. man.; 137,3 ἀπλότητα-τος; (4) in unius lineae spatium inscripta sunt.

Cependant, non seulement les correcteurs ont corrigé selon la tradition de la classe O G J U, à laquelle se rapporte aussi R, comme je le montrerai plus bas, mais on peut penser encore qu'ils ont contaminé le texte par l'emploi d'une seconde recension, comme il ressort des passages suivants :

137,36 ἐξυδρίζειν RP WZ Ev corr. in ἐξυδρίζει R<sup>2</sup> ad Q<sup>2</sup> N O B al; 141,14 μὲν om. R O G J, sed postea add.

Peut-être aurais-je pu apporter des exemples plus nombreux, si je ne m'étais contenté d'examiner les chapitres I et II de ce manuscrit ainsi qu'un certain nombre de passages choisis.

J'ai d'ailleurs fait la même chose pour apprécier l'*Oxonienis Clarcianus* 37 (= U). C'est un manuscrit en parchemin du x<sup>e</sup> ou xi<sup>e</sup> siècle, écrit par un seul copiste. Il contient les œuvres de Denys, les scholies de Maxime, certains *excerpta* du traité de Philon *De vita contemplativa*, et enfin un *Lexicon Dionysianum*. Une main plus récente a inséré des titres en onciales d'une autre couleur ; elle a également corrigé ici ou là quelques rares fautes et fait passer dans le texte, en un seul endroit, une variante (peut-être par conjecture) : 261,10 ἐμφάνωσιν U sscr. ἐμφή-

1. Cf. MIGNE, P. G. 4, p. 21 D sq.

νωσιν U<sup>2</sup>. Dans la dernière feuille sont énumérés les propriétaires du manuscrit du xiv<sup>e</sup> au xvi<sup>e</sup> siècle :

ἀνιερώθη τὸ παρὸν, βιβλίον εἰς τὴν σεβασμίαν μονὴν τῶν μαγγάνων (monasterium Constantinopolitanum) παρ' ἐμοῦ μονάχου γαβριήλ (haud scio an idem sit, qui saeculo XIV vel XV eidem monasterio exemplar Joannis Euchaitici (Vatic. 676) dedicavit <sup>1</sup>) εἰς ἄφεισιν τῶν ἡμετέρων ἀμαρτιῶν μετὰ τὴν ἀνάλωσιν τοῦ μοναστηρίου τῶν στραφιδίων (apud Zante siti) ἡγοράσθη τὸ αὐτὸ βιβλίον ἐν τῇ πόλει τῆς ναυπάκτου εἰς τρι ὄι, ὅταν δὲ ἐζητήθη μετὰ τὴν σύναξιν καὶ ἀνακίνησιν τοῦ μοναστηρίου, ἐεργέτησαν αὐτὸ ὀπισθὲν οἱ ἀγορακότες αὐτὸ ὃ τε κύριος Νικολᾶος ὁ γλαρέας καὶ εὐταξίας καὶ κύριος Γεώργιος ὁ μποτέρης εἰς ψυχικὴν αὐτῶν σωτηρίαν καὶ διὰ τὸν θεὸν εὐχέσθαι αὐτοῖς τὸ παρὸν θεῖον καὶ ἱερὸν βιβλίον ὑπάρχει Ὀνουφρίου χαισαρείτου τοῦ ἀκρονοντίλου.

Examinons maintenant ce en quoi diffèrent O G J R U. Voici les exemples qui nous ont fait croire que tous proviennent comme d'un même ancêtre :

120,1 τοῦ ἐν ἁγίοις Διονυσίου-ἱεραρχίας om. O G J R U; 137,13 ἡμῖν transpos. O G J R; 137,36 in lectionum perturbatione O G J R<sup>2</sup> U consentiunt; 141,14 μὲν om. O G J R (sed supra add.) U; 177,24 δὲ bene add. O G J R U et Y; 240,37 ἡμῶν post ἱερατικῆς coll. O G J R U, accedunt B C W Z E D; 260,13 ἐφανέστερον O G J R U et Y fortasse e coniectura: ἐμφανέστερον celt.; 305,17 καὶ add. false O G J R U et E Y K<sup>2</sup>; 305,24 φανὴν: φαινήν O G J R U D; 328,1 eundem titulum praebent O G J R U; 333,13 δυνάμεων transpos. O G J et Kv, fortasse e coniectura; 337,27 ἔστιν transpos. O G J R U D; 340,27 καὶ τοῦ μυσόντος transpos. O G J R U.

En beaucoup d'autres passages, ces cinq manuscrits s'accordent tantôt avec N H, tantôt avec P ou α, sans pourtant être en désaccord entre eux. J'en donnerai plus bas quelques exemples.

Venons-en à une question difficile, celle des relations mutuelles qu'ont entre eux ces manuscrits. Il n'est pas sans avantage de pouvoir d'abord mettre à l'écart G et J en tant qu'ils sont des éditions marquées d'un caractère particulier. De J, j'ai déjà assez parlé plus haut; il faut maintenant traiter plus en détail de G.

1. Cf. VOGEL-GARDTHAUSEN, *op. cit.*, p. 62.

Voici d'abord quelques passages où le copiste a cédé à la tentation d'une conjecture :

141,18 εὐπρεπεῖς in εὐπρεπῶ; ingeniose corr. G; 241,18 μετάγουσα: ἐπανόγουσα G neque falso neque necessarie; 241,26 μέσην transpos. sec. LXX G; 261,10 ἐμφαίνουσιν G cum Q E ad normam restituit; 261,38 et 328,37 οἱ θεολόγοι conl. pro ἡ θεολογία; 308,21 ἦ: ἦν locum dubium sanare temptavit G, accedunt U Y; 329,39 ἀναγράφουσι: ἀναπλάττουσι G; 333,9 καὶ om. falsa interpretatione.

Ensuite G a souvent abandonné une leçon fautive ou mauvaise de O J ou bien de O J U R, et il en a adopté une meilleure :

v. g. 137,28 αὐτοῦς O J R U H<sup>2</sup> Y: αὐτὰ G recte cum aliis; 137,32 περιτιθέναι O J R H<sup>2</sup> C Y falso: περιτιθέντας G cum U celt.; 145,15 οὐδὲ O J R Q N H P E D: οὐ elegantius G U celt.; 177,31 τοῦ O J U H Y falso: τῷ G R celt.; 241,14 τὸν θεολόγον O J falso: τῶν θεολόγων G R U celt.; 260,6 μὴν O J K N Z D v: μὲν G R U celt. recte propter δὲ insequens; 284,34 ἐπουρανίων δυνάμεων ἐπωνυμία O J R U B E D: ἐπουρανίων ἐπωνυμία δυνάμεων G celt. qua traiectione hiatus post ἐπωνυμία vitatur; 292,33 αὐταὶ O J R K N B E: αὐταὶ G U celt. recte; 336,33 τυπικῶν O J M N H P D Y v: τυπωτικῶν melius G U R<sup>2</sup> celt.; 340,3 ἀειδινήτω O J R U N H B E D Y fortasse e coniectura, ne idem verbum iteraretur: ἀεικινήτω G celt. recte.

Il est donc clair que l'auteur de cette édition (car il faut ici parler d'une « édition ») a, de son propre chef, puisé ce qui lui semblait correct aux canaux divers de la tradition. Sans doute dans l'appréciation des leçons a-t-il laissé échapper quelques erreurs :

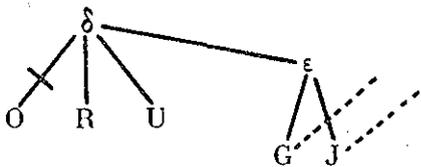
v. g. 137,30 πως variam lectionem vetustam, sed falsam prosecutus est; item 200,24 θεωρητικὴν male voci θεωτικὴν anteposuit; 209,9 stulte τὸν pro τὸ inseruit item Q P<sup>1</sup> W Z E v; 308,3 in terminum technicum αὐτοκινῶν cum aliis incidit; peiorem lectionem etiam 332,27 recepit πληθῆαι G U celt.: πληθύναι O J R N H W Z D Y.

C'est pourquoi, partout où G s'écarte de O J R U, les autres manuscrits représentent plus fidèlement un archétype de cette classe, archétype que nous désignons par δ.

Par suite on se rend compte assez facilement que G J sont unis par un lien étroit de parenté, mais que O R U tantôt s'accordent et tantôt se séparent, en sorte que la plus grande partie de ces manuscrits représentent la leçon d'une source commune, mais que cependant aucun n'apparaît comme étant la copie d'un autre :

v. g. 137,13 ἡμῖν ἱεροπλάστως U cett. : ἱεροπλάστως ἡμῖν O G J R ; 140,41 ante ἀνομοίοις add. ἀποφατικαῖς scil. glossam R N H P ; 141,38 ἐτέρῳ τρόπῳ O G J U cett. : ἑτεροτρόπως fortasse ex α intrusum R N H Va ; 168,9 μῆσαι O R U cett. : μιμήσαι false G J ; 177,21 πρῶτον ἀπάντων U cett. : δ' post πρῶτον add. e coniectura O G J R Y ; 180,33 διὰ δὴ τινῶν U cett. : δὴ om. O G J R ; 180,45 μῆσαι τὸ G J R U H al. : μῆσαι τὸ O Q K e varia lectione antiqua ; 260,6 μὲν R U G cett. : μὴν O J K N Z D v ; 261,17 H G J Y : καὶ inser. inepte O R U cett. ; 261,20 ἔντως O R U cett. : ὄντως G J P E e falsa coniectura ; 293,1 οὐκέτι O U cett. : G J R Sin in οὐκ ἔστι mutaverunt, pervetusta exstare videtur vel coniectura vel varia lectio ; 300,12 ἐναριθμῶς O cett. : ἐναριθμῶς G J R U Va N H D ; 301,6 ἅμα post οἰκείαν add. haud spernendum G J R U E Y ; 332,5 ἀπλήν J R U cett. : ἀπλήν falso O G Va Q P B W C Z D ; 333,13 δυνάμειν φρουρητικὸν U R cett. : φρουρητικὸν ante δυνάμειν coll. O G J K v ; 337,1 τοὺς νοερούς ἀβλακᾶς G J U cett. v : τοὺς νοητούς ἀβλακᾶς R τὰς νοερὰς ἀβλακᾶς O Y .

On peut donc décrire ainsi les liens qui rattachent O G J R U à une même source et les représenter par le dessin suivant :



Pour une édition de Denys, il suffira d'utiliser un des manuscrits de cette classe δ, soit par exemple O, soit U, soit R, étant donné que jamais l'un d'entre eux ne fournit seul le vrai texte ou ne donne des indications indispensables. C'est pourquoi j'ai utilisé O, et, là où O fait défaut (293,7-301,20), je l'ai remplacé par U.

Nous pouvons maintenant revenir au problème qui, je le soupçonne, occupe depuis longtemps l'esprit du lecteur : pour quelle raison groupé-je N H O G J R U ? — C'est parce qu'ils sont les témoins d'une même famille : η. Et si je m'efforce de le prouver par des exemples, c'est que je vise aussi à montrer, non seulement que ces manuscrits dans leur accord représentent un seul archétype, mais encore quelle est la valeur de ce dernier. Je commence par certains passages où η semble avoir voulu améliorer la tradition par des conjectures :

- 140,9 ἄν apud optat. potential. om. α B C W Z Y T S : restit. η Va P E D v ;  
 144,11 ἀφανῆ εὐπρέπειαν α B C W Z D Y S Sin : id auctori η tantae offensionis fuisse videtur, ut illud tritissimum ἀπλανῆ cum P E T v insereret ;  
 177,31 τῷ α P B C S al. : τοῦ η Y T<sup>a</sup> e falsa interpretatione ;  
 181,28 ἀνανεύσω α B C W Z : ἀνανεύσωμεν (fort. ad 121,8) η P E D Y T S ;  
 237,32 θεοειδείας α P B C W Z E D Y S v : ἀγαθοειδείας η T (e l. 29 intrusum) ;  
 237,35 κατ' αὐτῶν α B C W Z D v Sin recte : κατ' αὐτὴν η P E Y T S (κατ' αὐτὸν U) locutionis vi non perspecta (cf. ad locum) coniecerunt ;  
 260,4 ἐκφαντορικοί in contextum inseruerunt η Q<sup>2</sup> P E C Y T, verbis πρὸς ἡμῶν non recte acceptis (cf. ad loc.) ;  
 261,21 ὑπὸ τῶν ἀγγέλων δράσεων recte α P B C W Z<sup>a</sup> E D S : male mutaverunt in ὑπὸ τῶν ἀγγελικῶν δράσεων constructione non perspecta N H G Z<sup>a</sup> U v. Errorem frustra tollere temptaverunt ὑπὸ τῶν omisso O J Y, τῆς post ὑπὸ addito R (deest T).  
 301,23 ἀντιτυπεῖς α P B C W Z : ἀντιτύπους η S E D Y e coniectura ut vid. (deest T).  
 304,29 ὑπερβεθηκωῖων α C E D S v : ὑποβεθηκωῖων η B W Z Y conii. (cf. ad loc.) ;  
 321,4 μυριάδας μυρίας M Va P C E Y S : μυρίας μυριάδας ad LXX restit. η Q X K B W Z D v ; (deest T).  
 340,3 ἀεικινήτω κινήσει α G P C W Z T : in ζειδινήτω mutaverunt η B E D Y S, ne duae eiusdem radicis voces confligerent. Haud scio, an huc pertineant 140,13 τῶν εἰκόνων add. η P E D quod interpretamentum sapit : om. α B C W Z Y T S v ;  
 141,20 μορφαῖς α B C W Z T S v : ἄλλοισιν ἢ μορφαῖς glossa in contextum recepta η P E D Y ;

292,33 αὐταὶ M Va Q G U P W C Z D Y S v αὐτὰ II : αὐταὶ false conii.  
N O J R (i. e. η) X K B E (deest T).

Ces passages montrent bien que η a plus d'une fois et assez souvent modifié arbitrairement le texte, tandis que α apparaît comme entièrement indemne de toute conjecture. C'est pourquoi j'ai opté, même là où on ne voit pas clairement quels sont les manuscrits qui ont conservé la vraie leçon, pour α, surtout quand cette classe était soutenue par un autre témoin, et cela bien que je sois presque certain d'avoir ici et là accueilli une faute :

v. g. 140,21 αἰτιάσαιτο M Va P Z Y T : αἰτιάσαιτο η Q X K B C W E<sup>2</sup> D S ; 145,5 τῶν alter. om. N O X K Y T v : habent M Va Q H G J R U P B C W Z E D ; 180,8 μὲν οὖσαι M Q X K (= α) P B C W Z Y T : μένουσαι η Va E D S ; 257,25 ἱερωτάταις M Va (= α) P E D Y : ἀγιοτάταις Q<sup>1</sup> K η B C W Z T S X (sed in mg. add. και ἱερωτάταις) v ; 260,6 μὲν M Va Q X H G R U P B C W E Y T S praestare videtur propter δὲ sequens : μὴν N O J K Z D v ; 121,17 ἀναγωγὴν η B C Y T S nescio an lapsu stili ortum sit : ἀναγωγικὴν α P E W Z D.

Mais sans doute en quelques endroits la famille η a-t-elle conservé la vraie leçon, en suivant une tradition plus pure ou bien l'a-t-elle restituée par conjecture :

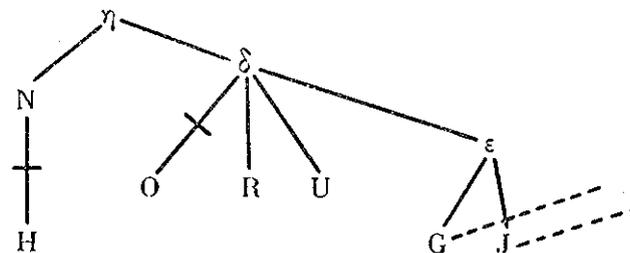
v. g. 137,30 ποσῶς η X P W Z E D T v Max. recte : ποῖς M Va Q G B C Y S Sin ποιῶς K ;  
140,6 ἡμῶς transpos. η P, quo clarior antithesis efficeretur ;  
141,28 μήτε η P E D : minus apte μὴ α R B C Y T S v μηδὲ W Z ;  
257,12 πρεπωδεστάτης recte servaverunt aut restituerunt η X (in mg. ἦ — αἶς) K<sup>2</sup> E T S v : πρεπωδεστάταις facili errore M Va K<sup>1</sup> P B C W Z Y — οἰς Q D ;  
301,8 ἐαυτὴν vel αὐτὴν η W E D : αὐτὴν formam usitatam habent α R P C Z Y S Sin αὐτῆς X K αὐτῆ B v ;  
308,3 αὐτὸς κινῶν η D recte u. v. : αὐτοκινῶν α cett.  
332,27 πληθύνει magis placet N H O R J (= η) W Z D Y S : πληθύνει α U G P T cett. (πληθύνει v)  
332,42 ὑποπτεροῦς η B W Z S v vox platonica in περωτοῦς ad LXX mutata est in α P C E D Y T.

Puisque la manière dont ces manuscrits ont pu dériver d'une source unique est assez évidente, il faut maintenant apprécier l'une et l'autre classes. Pour ce faire, il est

d'une grande importance de considérer les désaccords entre N H et O G J R U :

v. g. 180,17 εἰς αὐτὰς Q K B C W Z E Y H v : αὐταῖς O G J R U P D e coniectura, ut opinor ; 181,18 τῶ κόσμῳ transpos. O G J R U P B D e coniectura, ne hiatus fieret ; 181,26 οὐρανίου transpos., ne duo σ conspicerent O G J R U P D Q ; 209,17 ἄγαμαι N H Q<sup>1</sup> K v : θαυμάζω O G J R U cett. glossema e Maximi scholio intrusum ; 212,17 πολλῶν add. secund. LXX O G J R U P D Y S ; 241,15 νομοθετηθῆναι O G J R U cum B C W Z E D coniectura usi sunt ; 261,10 ἐμφάνωσιν O J R U<sup>2</sup> W<sup>2</sup> Z<sup>2</sup> coniecisse videntur pro illo minus trito ἐμφάνωσιν ; 273,27 αὐτῶ O G J R U (αὐτὸ U<sup>2</sup>) P Q X K W C Z Y recte sive servaverunt sive coniectura facili restituerunt : αὐτὸ cett. ; 301,44 ἀναλόγῳ O G J R U P C D Y recte, sed nihil obstat, quin e coniectura sit : ἀναλόγως cett. ; 304,35 και add. O G J R U P B C W Z E D Y, fortasse ut hiatus tolleretur ; 305,17 και add. O G J R U E Y K<sup>2</sup> e coniectura ; 329,19 ἄγον O G J R U P C W Z E Y inser. falsa coniectura ; 329,35 αἰσθηταῖς O G J R U H Q X K P C E D Y falsa interpretatione pro αἰσθητοῖς cett. : 332,5 O G P B C W Z D Va Q trillum verbum ἀπλῆν pro ἀπαλῆν sensu non perspecto, coniecuerunt ; 333,38 πτήσιν O G J R U B D Y corruptelam archetypi vel exemplaris sanare temptantes.

Les considérations précédentes montrent suffisamment, me semble-t-il, que la tradition des manuscrits N H O G J R U, issue d'une source unique, s'est partagée en deux branches dont chacune garde ses caractères particuliers. Pour esquisser cette parenté sous la forme d'un stemma, je propose le dessin suivant :



On peut donc facilement se rendre compte que, soit souvent ailleurs soit dans les passages cités ci-dessus, les

manuscrits O G J R U (qu'ils soient seuls ou qu'ils s'accordent avec P) ne recèlent rien de bon qui ait disparu dans les autres, et qu'ils n'apportent pas par eux-mêmes de bonnes leçons ou des leçons qui soient de quelque utilité pour restituer le vrai texte de l'auteur. C'est pourquoi, partout où NH et O G J R U sont en désaccord, NH ou bien H (N seul faisant défaut), pourvu qu'ils soient d'accord avec  $\alpha$  ou avec un des manuscrits d'origine mêlée que je vais bientôt décrire, possèdent une plus grande autorité. À l'inverse, l'autorité de la souche  $\alpha$ , quand d'autres manuscrits comme P ou B C Z ou N H s'y ajoutent, doit être regardée comme la plus forte.

Telles sont donc les deux familles de manuscrits  $\alpha$  et  $\eta$  entre lesquelles sont interposés beaucoup de manuscrits qui se rapprochent davantage tantôt de  $\alpha$  et tantôt de  $\eta$ . Ce sont ceux que j'ai déjà fait connaître dans des exemples allégués plus haut afin de ne pas revenir deux fois ou plus souvent sur les mêmes passages. Il reste à les décrire et à marquer leurs caractéristiques.

### 3. Les manuscrits d'origine mêlée.

Entre tous se distingue, par la date et par le caractère, le *Vaticanus Palatinus* 123 (= P) : début du x<sup>e</sup> siècle (sauf le dernier folio qui est du xv<sup>e</sup>), mutilé dans les premières pages, écriture élégante. Il contient les œuvres de Denys en 186 feuilles. CH se trouve f. 5-39. Les scholies de Maxime ont été ajoutées en marge comme dans la plupart des manuscrits. Mais le livre a été abîmé par suite de l'humidité et des vers et il est en mauvais état. Il manque une feuille entre 11 et 12. De plus P souffre de fautes d'orthographe et de négligences, mais les unes et les autres ne sont pourtant ni très nombreuses ni considérables.

Il est difficile de montrer ce qui sépare P des autres manuscrits. En effet, bien qu'il ait été prouvé plus haut (p. 25) que souvent P s'accorde avec  $\delta$ , c'est-à-dire O G J R U, cependant son texte ne doit pas être ratta-

ché à  $\delta$  ; on le voit par exemple dans les passages suivants :

121,17 ἀναγωγικήν P  $\alpha$  al. : ἀναγωγήν  $\eta$  al. ; 136,35 δὲ P M K N v : τε O G J cett. ; 237,32 θεοειδείας P  $\alpha$  al. : ἀγαθοειδείας  $\eta$  al. ; 332,27 πληθύνει  $\eta$  W Z D Y S : πληθύει P  $\alpha$  G B C E T.

Mais il ne semble pas non plus que P ait été écrit d'après un seul des autres manuscrits. En voici la preuve :

137,36 sq. ἐξυβρίζειν — ἀποκλανᾶν P, defectum archetypi ita sanare conatus est, ut ea verba penderent ab ἐμελλεν, quod secuti sunt E W Z v ; 141,35 ἐκ πάντων αὐτῶν scripsit P, quod aliunde traditum non erat ; secuti sunt Z Y ; 165,18 ἱεράν τινα καθόλου διακόσμησιν δηλοῖ sic verba collocavit P, accesserunt Va K v. ; 165,46 τελουμένους P pro τελειουμένους scripsit, ut lineae 168,8 responderet, id secuti sunt B W Z D v ; 165,42 ἐλευθερωσθαι P fort. e coniectura : ἡλευθερωσθαι cett. : 168,14 ἐνόητα : ὄητα P Q<sup>a</sup> ; 180,4 νορηῶς P pro νοητῶς posuit, cum νοητῶς cum deo uniri non nisi summis hierarchiae ordinibus secundum opinionem Neoplatonicorum velut Procli deceat. Ad P se adplicuit Y ; 200,39 καὶ alterum om. P ; 205,29 καὶ add. P e coniectura ut vid. ; item H D ; 205,35 ἀναπεπλασμένον P et W Z v, cum ἐν πρωτοτύπῳ δυνάμει ad ἀναπεπλησμένον retulisset ; 208,14 ὡς P bene add., quia post ἐφραίνεται non interpunxerat, id quod D v secuti sunt ; 209,36 κατὰ τάξιν : κατ' ἄξιν P et D v levi errore ; 241,15 νενομοθετῆσθαι P recte ut puto, restituit, errorem enim archetypi νενομοθετῆται M Va K H servare videntur ; 260,38 οὐδὲ : οὐτε P coniecit, ut ad normam οὐτε — οὐδὲ restitueret, cui coniecturae B C W<sup>2</sup> Z<sup>2</sup> D Y assentiunt ; 284,24 καὶ add. P bene ; 292,24 ὑπερτέρον : ὑπερτάτων P, nimia scilicet subtilitate coniecit, ut quaestioni l. 22 sq. responderet ; 329,19 ἄγον inser. P, quod vim verbi transitivi, quae in ἀλλοιωτικόν subest, non intellexit. In eundem errorem secum traxit O G J C W Z E Y ; 337,5 ὑψηλόρον levi coniectura P, quem Z prosecutus est ; librario vis Platonica in mentem venisse videtur. Quae mihi consideranti etiam illud ἀπαξλεγόμενον 304,11 ὑδρότητα, quod P et W Z praebent, cuique ἡσυχίαν Sinaitici succurrere videtur, studio et doctrinae auctoris P deberi, Sinaiticus vero θρονίαν ιδιότητα per ἡσυχίαν τῆς θεότητος non tam vertisse quam interpretatus esse videtur. Sed res in suspenso manet.

Cela dit, je ne doute pas que P, avec ses caractères particuliers, soit l'œuvre d'un érudit du ix<sup>e</sup> siècle ou du x<sup>e</sup>, féru de philologie. De cette sorte « d'édition », bien qu'on n'en trouve pas de copie dans les manuscrits que

nous avons examinés, les leçons propres ont passé de côté et d'autre dans des manuscrits plus récents, mais, pour parler à la façon de Georges Pasquali<sup>1</sup>, elles ont été comme une goutte d'huile qui tombe sur de l'eau, s'y étend, tandis que le courant l'entraîne en même temps dans son cours.

Ainsi donc, bien qu'il soit évident que P n'a pas gardé scrupuleusement la tradition de son modèle, mais a librement composé son texte à partir des deux sources opposées, cependant nous nous appuyons sur son autorité pour juger des témoins, car là où il a consulté  $\eta$ , il a accueilli toujours une variante ou bien expurgée ou bien ramenée à la norme grammaticale, mais jamais une variante fautive ; tandis que, là où il a consulté  $\alpha$ , c'était souvent pour lui emprunter une variante plus rare, moins facile et sans doute authentique :

v. g. 144,48 ἄρχον P M Q N H B W<sup>1</sup> Z<sup>1</sup> E : ἄρχον cett. ; 180,8 μὲν οὖσαι P M Q K B C W Z Y X T : μένουσαι cett. ; 181,22 ἐξεπαίδευεν P M Va Q H O recte (cf. 241,3) : ἐξεπαίδευσεν cett. ; 305,3 ὑπὲρ : ὑπὸ P M Va D lectio et difficilior et melior ; 328,26 καὶ τελευταίας transpos. P M Va Y nescio qua de causa ; 340,27 verba τοῦ φωταγωγῶντο ; pro glossa habita om. P Q B W Z Sin.

Bien plus, il y a des erreurs communes entre P et  $\alpha$  :

257,12 πρεπωδεστάταις P M Va K<sup>1</sup> B C W Z Y : πρεπωδεστάτης recte cett. ; 260,19 ἱεραρχίας : ἱεραρχιαῖς P M ; 301,8 ἐαυτήν : αὐτήν P  $\alpha$  C Z Y Sin ; 305,1 ἱερός : νοερός P M Va E e glossa vetere in textum intrusa ; 305,19 ὑπερουσίω : ὑπερουσίως P M Va ; 305,43 ante ἐπ' αὐτὸν add. τὰς δι' αὐτῶν P M Va Y, quae glossa esse videtur ; 308,20 mendum archetypi διαυτη false in δι' αὐτοῦ mutaverunt P M B W<sup>2</sup> Z<sup>2</sup> ; 336,13 φωτοφάνειαν : πρωτοφάνειαν minus apte P M Va O G J U R E Y v.

Ainsi partout où P s'accorde avec  $\alpha$ , il semble retrouver la leçon d'un modèle très ancien, encore qu'elle soit obscure.

Nous allons passer aux autres manuscrits d'origine mêlée. J'en parlerai brièvement, parce que je n'ai trouvé

1. Cf. *Gnomon*, V, 1929, p. 430 sq.

à peu près aucun profit à les examiner, sinon une aide pour établir la valeur du témoignage des autres manuscrits. Les manuscrits en question, en effet, ne contiennent à peu près aucune leçon que nous n'ayons connue par les témoins cités plus haut, ou que n'importe quel copiste n'ait pu découvrir par conjecture.

En tête vient le *Parisinus graecus* 439, olim *Fontebli-Regius* 2264 (= B), XI<sup>e</sup> siècle, parchemin, 118 feuilles, écriture très élégante. Il contient toutes les œuvres de Denys, les scholies de Maxime, mais moins abondantes que dans les autres manuscrits. A partir du chapitre X, les scholies font complètement défaut. CH se trouve f. 1-26. Entre les lignes le copiste a ajouté ici et là des gloses (comme 145,21 ἀπκναίνασθαι sscr. ἀπαρνεῖσθαι ; 180,5 ἐμφέρειαν sscr. ὁμοιότητα ; 180,8 προσεχεῖς sscr. συνημμένοι). Le  $\nu$  qu'on appelle éphelkyston a souvent été employé avant les consonnes. Les graphies qui, dans B, sont dues à l'itacisme, ou les fautes de négligence ont été en partie corrigées par une main plus récente, B<sup>2</sup>. Au f. 118 se trouve un colophon que j'ai eu de la peine à lire. Voici à peu près le texte :

ὦ χρίστε, σώσεις τῶ πόθῳ κτησαμένῳ· ξενοφῶν τῆ σφῆ δούλῳ καὶ προέδρῳ παλαια πόλεως καὶ μονάχου ὁ τῶν σπουδίων.

Ainsi le manuscrit avait été écrit ou conservé dans le monastère de Jean le Studite à Constantinople. L'auteur de ce manuscrit a d'abord, en quelques passages, corrompu la tradition par des corrections :

v. g. 261,32 ἐθναγόν in ἐθναρχον verbum tritum mutavit ; 301,8 αὐτή coniecit constructione non perspecta item  $\nu$  ; 329,16 ἀναφάναι pro ἀναφάνοι posuit ; 340,3 περὶ τὸ ταῦτόν in περὶ ταῦτόν mutavit.

Ensuite, il a pratiqué la « contamination » en mêlant les textes de deux ou plusieurs modèles. On le voit par exemple à 137,30 : πῶς sscr. ποσῶς. Là où B a suivi  $\eta$ , il adopte ou bien une conjecture ou bien une leçon expurgée<sup>1</sup> ou bien une variante<sup>2</sup>. Mais là où il s'accorde

1. Cf. apparat à 241,15 ; 304,29.

2. Cf. 301,4 ; 332,42.

nous avons examinés, les leçons propres ont passé de côté et d'autre dans des manuscrits plus récents, mais, pour parler à la façon de Georges Pasquali<sup>1</sup>, elles ont été comme une goutte d'huile qui tombe sur de l'eau, s'y étend, tandis que le courant l'entraîne en même temps dans son cours.

Ainsi donc, bien qu'il soit évident que P n'a pas gardé scrupuleusement la tradition de son modèle, mais a librement composé son texte à partir des deux sources opposées, cependant nous nous appuyons sur son autorité pour juger des témoins, car là où il a consulté  $\eta$ , il a accueilli toujours une variante ou bien expurgée ou bien ramenée à la norme grammaticale, mais jamais une variante fautive ; tandis que, là où il a consulté  $\alpha$ , c'était souvent pour lui emprunter une variante plus rare, moins facile et sans doute authentique :

v. g. 144,48 ἄρχων P M Q N H B W<sup>1</sup> Z<sup>1</sup> E : ἄρχων cett. ; 180,8 μὲν οὐσαί P M Q K B C W Z Y X T : μένουσαι cett. ; 181,22 ἐξπαίδευεν P M Va Q H O recte (cf. 241,3) : ἐξπαίδευσεν cett. ; 305,3 ὑπὲρ : ὑπὸ P M Va D lectio et difficillior et melior ; 328,26 καὶ τελευταίας transpos. P M Va Y nescio qua de causa ; 340,27 verba τοῦ φωταγωγοῦντος; pro glossa habita om. P Q B W Z Sin.

Bien plus, il y a des erreurs communes entre P et  $\alpha$  :

257,12 προπεδεσάταις P M Va K<sup>1</sup> B C W Z Y : προπεδεσάτης recte cett. ; 260,19 ἱεραρχίας : ἱεραρχικαῖς P M ; 301,8 ἐαυτήν : αὐτήν P  $\alpha$  C Z Y Sin ; 305,1 ἱερός : νοερός P M Va E e glossa vetere in textum intrusa ; 305,19 ὑπερουσίω : ὑπερουσίως P M Va ; 305,43 ante ἐπ' αὐτὸν add. τὰς δι' αὐτῶν P M Va Y, quae glossa esse videtur ; 308,20 mendum archetypī διαυτη false in δι' αὐτοῦ mutaverunt P M B W<sup>2</sup> Z<sup>2</sup> ; 336,13 φωτοφάνειαν : πρωτοφάνειαν minus apte P M Va O G J U R E Y v.

Ainsi partout où P s'accorde avec  $\alpha$ , il semble retrouver la leçon d'un modèle très ancien, encore qu'elle soit obscure.

Nous allons passer aux autres manuscrits d'origine mêlée. J'en parlerai brièvement, parce que je n'ai trouvé

1. Cf. *Gnomon*, V, 1929, p. 430 sq.

à peu près aucun profit à les examiner, sinon une aide pour établir la valeur du témoignage des autres manuscrits. Les manuscrits en question, en effet, ne contiennent à peu près aucune leçon que nous n'ayons connue par les témoins cités plus haut, ou que n'importe quel copiste n'ait pu découvrir par conjecture.

En tête vient le *Parisinus graecus* 439, olim *Fontebli-Regius* 2264 (= B), XI<sup>e</sup> siècle, parchemin, 118 feuilles, écriture très élégante. Il contient toutes les œuvres de Denys, les scholies de Maxime, mais moins abondantes que dans les autres manuscrits. A partir du chapitre X, les scholies font complètement défaut. CH se trouve f. 1-26. Entre les lignes le copiste a ajouté ici et là des gloses (comme 145,21 ἀπαναίνεσθαι sscr. ἀπαρνεῖσθαι ; 180,5 ἐμφέρειαν sscr. ὁμοίότητα ; 180,8 προσεχεῖς sscr. συνημμέναι). Le  $\nu$  qu'on appelle éphelkyston a souvent été employé avant les consonnes. Les graphies qui, dans B, sont dues à l'itacisme, ou les fautes de négligence ont été en partie corrigées par une main plus récente, B<sup>2</sup>. Au f. 118 se trouve un colophon que j'ai eu de la peine à lire. Voici à peu près le texte :

ὦ χρίστε, σώζεις τῶ πάθῳ κτησαμένῳ· ξηνοφῶν τῇ σφῆ δούλῳ καὶ προσέδρῳ παλαια πόλεως καὶ μονάχου ὁ τῶν σπουδίων.

Ainsi le manuscrit avait été écrit ou conservé dans le monastère de Jean le Studite à Constantinople. L'auteur de ce manuscrit a d'abord, en quelques passages, corrompu la tradition par des corrections :

v. g. 261,32 ἐθναγὸν in ἐθνάρχον verbum tritum mutavit ; 301,8 αὐτῆ coniecit constructione non perspecta item  $\nu$  ; 329,16 ἀναφάναι pro ἀναφάνοι posuit ; 340,3 περὶ τὸ ταῦτον in περὶ ταῦτων mutavit.

Ensuite, il a pratiqué la « contamination » en mêlant les textes de deux ou plusieurs modèles. On le voit par exemple à 137,30 : πῶς sscr. ποσῶς. Là où B a suivi  $\eta$ , il adopte ou bien une conjecture ou bien une leçon expurgée<sup>1</sup> ou bien une variante<sup>2</sup>. Mais là où il s'accorde

1. Cf. apparat à 241,15 ; 304,29.

2. Cf. 301,4 ; 332,42.

avec  $\alpha$ , il tombe parfois avec lui dans la même erreur :

v. g. 208,19 ὑποβεβηκότος : ὑπερβεβηκότος B Va Q K ; 304,16 ὡς false inser. B Va ; 321,6 ἐπανακλώσα B M Va pro ἐπανακωλύσα.

Il reste à montrer que B n'a pas fait souche :

v. g. 208,22 ἀτρεπτον τάξεως propter homoioteleuton om. B ; de 261,32, iam supra dixi ; 141,16 ολουμένους — φωτεινοίς τινάς unam fere lineam om. B ; 329,41 εὐθὺ om. B.

Avec B s'apparente, semble-t-il, d'une certaine façon, le *Parisinus graecus* 440, olim *Mazarineus Regius* 2263 (= C), XII<sup>e</sup> siècle, parchemin, écriture très nette. Il contient toutes les œuvres de Denys pourvues des scholies de Maxime, la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor<sup>1</sup>, un fragment de Clément d'Alexandrie sur l'évangéliste Jean, un fragment du *de vita contemplativa* de Philon, et enfin la vie de Denys. En tout, 185 feuilles. Il manque, après le f. 105, la dernière partie de CH (à partir de 340,12 καὶ σωτηρία), et la première partie de EC (jusqu'à ἱεραρχίας ἀγιαστειάς 372,11). Des scholies, une partie est écrite en semi-onciales et l'autre par une main plus récente en ces minuscules de l'écriture qu'on appelle cursive.

Comme dans B, de même dans C le texte de Denys apparaît mal corrigé et « contaminé » (237,18 au-dessus de ἐμφαίνει on a ajouté γρ ἐμφαίνει). C'est pourquoi nous tenons C comme un excellent témoin, mais sans valeur pour l'histoire du texte des œuvres de l'Aréopagite, bien qu'en un petit nombre de passages (comme 273,12 ἐκάστη C cum Sin recte : ἐκάστη cett.), ou bien seul ou bien à l'aide d'un autre manuscrit, il ait restitué plutôt que conservé le vrai texte. Que seul dans 241,11 il ait omis καὶ — ἐπιτρεπέμενον (12), et qu'en 328,37 il ait transposé σχεδόν, cela prouve qu'il n'a servi de modèle à aucun manuscrit plus récent.

Il faut rapprocher de ces manuscrits le *Vaticanus graecus* 370 (= W), X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> siècle, parchemin, contenant les

1. Cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 24.

œuvres de Denys et les scholies de Maxime. CH se trouve f. 4-32. Le texte et une partie des scholies paraissent avoir été écrits par le même copiste, tandis qu'une seconde main a ajouté l'autre partie des scholies, mais cependant pas toutes celles qu'on trouve dans les autres manuscrits ; elle a corrigé aussi les fautes de la première main et ajouté des gloses dans une écriture très négligée. Un lecteur latin a trouvé bon d'insérer un grand nombre de gloses latines dans les chapitres I et II. Quant à ce qui regarde le caractère du texte, on voit que le copiste y a introduit des conjectures ; en voici des exemples :

137,28 αὐτὰ : αὐτὰς W e coniectura item Z ; 143,14 ἀνομοιοτήτων pro ἀνομοίων ὁμοιοτήτων pos WZ nescio an ad 137,35. Sed cf. 141,12 ; 163,37 ὑπὲρ κάθαρσιν : ὑπερκάθαρσις WZ<sup>2</sup> ; ὑπὲρ φῶς : ὑπερφωτος WZ ; 196,37 ἐν om. WZ non liquet utrum errore an e coniectura ; 201,3 καὶ add. W, ut sic accipiat orationis vis : κατὰ τὴν ἐγγύτητα καὶ (τὸ) ἰδρῶσθαι inepte item Z ; 205,43 ἀπαθεία — ἀλλήλα eras W, falso suppl. W<sup>2</sup> (cf. ad loc.) ; 209,7 articulum bene add. WZ, item 209,26 ; 308,18 errorem exemplaris τοῦ ὄντος ἀληθῆς infeliciter in τοῦ ὄντος ἀληθῶς corr. WZ ; 332,26 πρὸς τῆς θειοτέρας in πρὸς τὴν θειοτέραν corr. W constructione non perspecta ; 333,34 ἀρμόσαι : ἐφαρμόσαι con. WZ ; 340,3 περὶ τὸ ταῦτόν : περὶ ταῦτό falso WZ.

On voit que, dans tous ces passages, Z, dont nous allons bientôt parler, suit W.

Mentionnons comme une copie de ce manuscrit le *Vaticanus graecus* 207, olim 1100 (= Z), papier, XII<sup>e</sup> siècle, 373 feuilles, œuvre de divers copistes. Il contient les œuvres de Théodore le Prodrome, d'Euclide, de Maxime Planude et de Denys. CH se trouve aux f. 279-294. La plupart de ces feuilles ont été abîmées par l'humidité ou par les mites, réparées ensuite par du papier neuf qui nous a conservé les pages morcelées. A la vérité, le texte fourmille d'itacismes ou de fautes dues à l'ingéniosité : tout cela a été aggravé plutôt que diminué par une main plus récente qui s'est aventurée dans ce texte, Z<sup>2</sup>. Par ailleurs les conjectures sont nombreuses.

Les deux manuscrits étant décrits, je montrerai que Z est dérivé de W, ce qu'on peut voir clairement soit dans les passages cités plus haut où W s'accorde avec Z contre d'autres manuscrits, soit par les exemples suivants :

- 144,20 νοσρών : νοητών W Z ;  
 164,37 πρὸς τὸ : litteras -s το del., restit. m. rec. W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 164,43 post τελειωτικόν ca 8 litt. eras W Z ;  
 177,14 ante καλῶς add. μέντοι W Z<sup>2</sup> ;  
 177,17 ἐποπτευτέον : ἐπόπτευον W (corr. W<sup>2</sup>) Z (corr. Z<sup>2</sup>) ;  
 177,17 ὅπως : sscr. ἵνα W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 180,14 ἐν μετουσίᾳ — και πολλαχῶς om. G W Z ;  
 180,45 ὅπως — ὑποτόπωσιν in rasuram ins. W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 196,5 titulum capitis 4 falso ante cap. 5 repetiv. W Z ;  
 200,22 in titulo τίς ἢ μέση — τελευταία om. W Z ;  
 205,40 post ἀρρεπῶς 2 verba eras. (ἀνωφερές και?) W Z ;  
 205,43 ἀπαθεία — αὐλίξ eras. W Z, inser. in rasuram ἀγχινοίξ και  
 ὀξύτηι και ὑπερτάτη ἀγνότηι W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 209,29 καθαιρεται W Z del., inser. λαμπρόνεται W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 209,34 κάθαρσις W Z eras, inser. ἑλαμφίς (sic) W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 209,38 καθαίρει W Z del. inser. φωτίζει W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 240,22 καθαιρεται W Z eras. suppl. και W Z ἀγιάζεται W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 240,38 καθαρτικάι W Z eras., sscr. φωτιστικάι W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 241,5 post ἄγγελον ca. 23 litt. eras. W Z ;  
 261,13 inter και et μόνην rasura (ἄλλοις?) W Z ;  
 261,21 ὀράσεων — ἀγγέλων om. W eras. Z, in mg. add. W<sup>2</sup>Z<sup>2</sup> ;  
 272,35 τελεταρχικής : inter ι et x rasura W Z ;  
 308,2 διατηρών — αὐτός om. W Z ;  
 337,45 οἶμον om. W Z ;  
 340,8 ἄδεκτοι — ἡδονῆς eras. W Z, Z idem fere ac W inseruit  
 exceptis his adnotationibus in mg. additis : ad οἱ θεῖοι νόες in  
 mg. οἱ ἄγιοι νόες ; ad θεόπται — λέγονται : in mg. θεοπτηται και ἐν οἷς  
 χαίρει ἐν τοῖς και αὐτοὶ συγχάιρουσι αὐτῶ. διὰ δὴ τοῦτο λέγονται και  
 συγχάιρειν τῷ θεῷ ἐπὶ εὐρέσει και ἐπιστροφῇ τῶν ἀπολωλότων.

Je ne sais pas, dans ces conditions, si W<sup>2</sup> et Z<sup>2</sup> représentent un même copiste ; mais il n'est personne, je pense, qui me reprochera d'avoir exclu Z de l'apparat.

Bien que ces manuscrits B C W Z aient chacun leurs caractères propres, cependant ils paraissent tous unis entre eux par une certaine parenté. Non seulement ils sont souvent d'accord avec α, en conservant de ce manus-

crit une leçon fautive ou en confirmant une *lectio difficilior* du même, tandis que, par rapport à η, ils suivent ses corrections, mais encore ils se séparent de tous les autres par des fautes communes :

v. g. 208,15 πᾶν : πᾶσαν falso B C W Z ; 240,37 ἱερατικῆς : ἱεραρχικῆς B C W Z ; τελεσταικάι : τελεσταί B C W Z cum P ; 260,18 και μήν και : και μὴν B C W Z.

Nous tirons de là un double argument : 1° B C W Z, bien que « contaminés », remontent à une source commune ; 2° ils ont beaucoup de valeur pour confirmer la recension α. Mais partout où C est en désaccord avec B ou B W Z, ou bien c'est pour éviter une faute de B, ou bien c'est qu'il a préféré pour une autre raison les leçons la plupart du temps de P ou quelquefois d'α ; et de même, quand Z est en désaccord avec B ou B C, c'est pour un motif semblable, car ce manuscrit Z s'accorde d'une façon étonnante avec P :

v. g. 137,36 sqq. (cf. p. 27) ; 300,22 και : καὶ P W Z falso ; 304,11 (cf. p. 27) ; 305,17 διανγείας : διανγοῦς conl. P W Z Sin. ; 308,18 τοῦ ὄντος ἀληθοῦς : τοῦ ὄντος ἀληθῆς P, corr. in τοῦ ὄντος ἀληθῶς W Z ; 328,10 ἱεραρχουμένας — ἱεραρχούσας propter homoioteleuton om. P W<sup>2</sup>Z ; 337,5 ὑψίφορον : ὑψήφορον P Z ;

Mais, bien que W Z soient unis d'une façon plus étroite avec P, cependant c'est l'édition particulière de P qui a exercé sur B et C une influence dont nous constatons partout les traces (cf. p. 23 sqq.).

Un manuscrit se présente comme indépendant, c'est le *Parisinus graecus* 442, *olim Medicus-Regius* 2262 (= E) XII<sup>e</sup> siècle, parchemin, 253 feuilles. Il contient les œuvres de l'Aréopagite avec les scholies de Maxime, le tout du même copiste. CH se trouve aux f. 8-65. Les scholies sont moins abondantes qu'ailleurs et elles font tout à fait défaut à partir du f. 33 r (ch. VIII). Plusieurs mains récentes ont ajouté entre les lignes des gloses, et ici et là, dans la marge, des lemmes. Voici maintenant ce qui marque le caractère propre et l'utilité de ce manuscrit : si l'on néglige toutes les fautes banales assez nombreuses

et si l'on ne parle pas du  $\iota$  adscrit dont l'usage est arbitraire, les conjectures témoignent d'un copiste qui n'est pas sans connaissance du sujet :

v. g. 144,42 φωτίζων legerat E ut Q; unde et 41 καταγράφων in — γάζων male correxit; 196,37 mendum exemplaris κατείδομεν infelicititer in κατείδομεν corr.; 208,3 τὸν ... τὸν iterat lectionibus τὸ ceterorum et τὸν Va P confusis; 208,18 καὶ add., ut ἀμυγῆς, quod erat fortasse in exemplari (cf. Va), melius quadraret; 305,6 πολυθεάμονος: φιλοθεάμονος E uoce Platonica substituta; 305,35 ἐμπυρίως in ἐμπύριον corr., cum adverbiorum usum Dionysianum non intellexisset; 305,18 ἡ θεαρχία coni. E, ut ad αὐτη (17) referatur.

Mais l'auteur de E, non seulement a fait confiance à son propre génie pour la correction du texte, mais il a encore collationné un bon nombre de modèles. La chose est évidente, par exemple d'après :

141,7 τιμῶσι E cum cett., sed sscr. ἐν ἄλλοις καὶ νῦν: καὶ νῦν habent M Va.

Étant donné qu'il n'a conservé intégralement la tradition d'aucune famille et qu'il ne transmet jamais seul une leçon vraie ou digne d'attention, on peut l'exclure de l'apparat critique. Cependant, pour ne pas trahir notre devoir de critique avant d'avoir tout examiné, nous allons dire ce qui sépare E et les autres manuscrits. E a suivi P ou η seulement quand il préférerait leurs leçons à celles de tous les autres manuscrits. Mais, quand il s'inspire de M Va, souvent il tombe avec eux dans l'erreur :

v. g. 168,4 μετάδοσιν: διάδοσιν E M Va D; 168,9 ante τῆς add. διὰ E M Va D; 180,9 lapsum M repraesentat (cf. p. 6); 180,20 ὁ νόμος: ὁμοίως M E; 180,46 ὑποτύπωσιν: ὑποτυπώσεις E M Va Q K; 181,44 εἰς: καὶ M Va E; 209,39 νῦν: ἦν E Va; 333,24 οἰκοδομητικόν: οἰκοδομικόν E M Z

C'est pourquoi il semble clair que le texte de E trahit l'influence de la famille  $\alpha$  et qu'il a été corrigé d'après η ou bien P B C W Z.

Des deux manuscrits dont il nous reste à parler, l'un et l'autre de peu de valeur, le premier est le *Parisinus*

*graecus* 441, olim *Regius* 2267 (= D) : il contient les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, un *Paschalion* qui va de l'année 1352 à l'année 1359, ce qui date probablement sa rédaction d'avant 1352. De plus l'écriture indique la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ou le commencement du XIV<sup>e</sup> : c'est ce qu'un éminent paléographe, J. Irigoin, de Paris, a bien voulu m'assurer. Il y a 108 feuilles, dont f. 5-25 contiennent CH. Au premier folio la main d'un ancien copiste a noté : « Opera Dionysii, quomodo ea excudit Guill. Morellius anno 1562. » Il s'agit donc d'un des manuscrits utilisés par Morellius, quand il allait faire la première édition de son Denys. Le texte et les scholies ont été écrits par une seule main, d'une écriture très nette ressemblant à celle de H. Une autre main plus récente D<sup>2</sup> a ajouté les scholies omises par D; elle a également restitué à l'encre les lemmes rouges qui s'étaient effacés. Ensuite, un lecteur d'une époque plus récente a fait certaines corrections et a inséré des gloses; il s'agit d'un autre que Morellius : c'est ce que m'a assuré encore J. Irigoin. Le premier copiste, bien qu'il soit tombé assez souvent dans ces erreurs qui échappent même à un scribe très habile, montre sa science, ici et là, par des conjectures :

v. g. 305,10 καὶ τῆς ἐν: καὶ ἐν τῆ coni. inepte D; 329,14 πάντων transpos., ut hiatum fugeret; 329,18 τὰ: τῶν coni. vi vocis ἀλλοιωτικόν transitiva non perspecta; 329,39 αὐτὰς ad οὐσίας refert, sed de intelligentiis, quae νόες οὐράνιοι dicuntur, res est; 336,4 ἡμῖν solus transpos.

Là où il a suivi la tradition, il le fait la plupart du temps en accord avec B C W Z; si l'on en veut des exemples, qu'on se reporte à ce que j'ai dit plus haut (p. 23 sq.) : souvent il s'accorde avec le seul E dont il ne se sépare guère que pour préférer une leçon soit de P soit de η; deux fois il se trouve d'accord avec M Va E d'une façon étonnante : 168,4 et 9 (cf. p. 34), ce qui a pu arriver difficilement par hasard. Mais jamais il ne fournit seul une leçon qui, sans être la bonne, soit du moins digne de quelque attention; c'est pourquoi D, en tant qu'il repré-

sente une édition particulière très corrigée, n'a pas d'intérêt pour la nôtre.

Le second manuscrit de ce même siècle est le *Vallicellianus* 17 (B 80) (= Y), papier, 177 feuilles intactes, et 153 dont il ne reste que la moitié inférieure. Il comprend : *κάνωνα εἰς τὸν κύριον καὶ θεὸν καὶ σωτῆρα ἡμῶν Ἰησοῦν χριστὸν τὸν κράταιον κτλ.*, toutes les œuvres de Denys, la dissertation d'Épiphane *περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν*<sup>1</sup>, un court traité sur les parties du corps humain, les hymnes de Nicéphore Blemmidas, du même le *εἰς κοιμηθέντας*, et de Jean Chrysostome les *τροπάρια εἰσοδικά, κάνωνα εὐχαριστήριον εἰς τὸν κύριον*.

La main d'un rubricateur a complété les f. 1-5, 154-177. CH se trouve aux f. 7-40. Le texte ne souffre presque d'aucune faute quelle qu'elle soit, et il a été l'objet d'un tel soin qu'il ne présente aucune leçon, même moins bonne, qui ne soit pas justifiée.

v. g. 137,28 *αὐτὰ : αὐτοῦ*; Y O J H<sup>2</sup>; 137,32 *περιτιθέντας : περιτιθέ-  
ναι* Y O J C H<sup>2</sup> Sin; 168,8 *τελουμένους : τελειομένους* Y O J; 177,34  
τῷ : τοῦ falso coni. Y O J H; 261,24 *ὑπὸ τῶν ἀγγελικῶν exemplaris  
callide sed non recte in ἀγγελικῶν corr.* Y O J.

En quatre passages Y est d'accord avec O G J, mais je ne sais pas s'il conserve là une bonne leçon qui viendrait d'un exemplaire très ancien, à nous inconnu, ou bien s'il l'a peut-être trouvée par conjecture :

140,12 *ἀναγωγῶν* cett. v : *ἀναγωγῶν* Y O G J D; 177,21 δ' inser.  
post πρώτον Y O G J; 260,20 *καὶ* a cett. additum recte om. Y O J  
W Z Sin; item 261,17.

Comme tous les manuscrits d'origine mêlée, Y offre ici et là des leçons disséminées du manuscrit P :

v. g. 180,4 cum P habet *νοεῶς*; pro *νοητῶς*; 241,15 *νενομοθετησθαι*  
Y cum P; 237,24 *τε* om. P Y.

Mais il ne s'accorde nulle part avec α contre tous les autres, et jamais non plus il n'a conservé seul le texte de

1. Cf. *Metrolog. scriptor. reliqu.*, éd. Hultsch, Leipzig, 1882, 51-55  
distinctio I, 218-25.

l'auteur ou intégral ou corrigé : c'est pourquoi on peut l'exclure de l'apparat.

Disons enfin quelques mots des deux manuscrits d'Oxford dont nous n'avons pas fait une collation complète, mais dont nous avons examiné les chapitres I et II et beaucoup de passages importants.

Le premier est l'*Oxoniensis Collegii Corporis Christi* 141 (= T), parchemin, XIII<sup>e</sup> siècle. Il contient non seulement toutes les œuvres de Denys accompagnées des scholies de Maxime, mais encore des fragments (il semble — selon le catalogue — que ce soit les mêmes que Va) de Polycrate, de Philon, de Clément. Il a 125 feuilles; CH se trouve aux f. 4-26, mais avec une lacune de 8 feuilles, c'est-à-dire d'un quaternion (CH 260,7 *εἴρηται* -321,10 *ὑπερβεηχυῖαι*). Une première main a écrit le texte, l'a orné d'initiales et a inscrit en onciales les titres et une partie des scholies. Une main plus récente a complété les scholies et ajouté au début de chaque chapitre son contenu et, ici et là, des gloses juxtalinéaires.

Si on demande à quelle famille appartient T, on peut indiquer ceci : tout d'abord T a fait certains changements par conjecture :

v. g. 143,34 *ἄγια* : *θεῖα* T; 336,13 *πρωτοφάνειαν* : *θεοφάνειαν* T;

ensuite, il a puisé à des sources variées de la tradition, ce qui apparaît bien par les exemples apportés plus haut (p. 23 sq.) comme par les passages suivants :

180,18 *ἐκλαμψιν* sscr. γρ *ἔλλαμψιν*; 257,35 *θειῶν* sscr. *ως*; 260,4  
*πρὸς ἡμῶν ἄγγελοι παρὰ τοὺς προτέρους ἐκφαντορικοὶ τῶν προτέρων οἰκειό-  
τερον ὀνομαζόμενοι* utriusque stirpis lectionibus confusis ut NH;  
333,19 *εὐθεῖα* supra *-εῖα* scripsit ε.

Ainsi T, qui en aucun passage ne nous apporte un secours pour résoudre nos hésitations, peut être laissé de côté par notre édition.

L'autre est l'*Oxoniensis Collegii Lincolnensis* 14 (= S), début du XIII<sup>e</sup> siècle, parchemin, écriture soignée. Il con-

tient les œuvres de l'Aréopagite éclairées par les scholies de Maxime. Il a 96 feuilles dont les f. 1-22 contiennent CH. C'est le même copiste qui a transcrit le texte et les scholies, et qui a corrigé des fautes ici et là. Sur le premier folio, une main, que M<sup>me</sup> Ruth Barbour attribue au xvi<sup>e</sup> siècle, a tracé ces mots : εἰς χρῆσιν κορυδαλλίας καὶ τῶν φίλων. En vérité je préférerais lire κορυδαλλεως, étant donné que vraisemblablement ce manuscrit a appartenu à Théophile Korydalleus, illustre philosophe et commentateur d'Aristote au xvii<sup>e</sup> siècle.

Si nous examinons à quelle source il faut le rattacher, on peut regarder comme prouvé, soit par d'autres passages, soit par les exemples donnés plus haut (p. 23 sq.), qu'il a puisé tantôt dans α tantôt dans η, et qu'en cela il s'accorde souvent avec B C Z ou B C, de telle façon qu'il a pris presque toujours la leçon vraie ou la meilleure. Cependant qu'on se garde de croire que S soit préférable à tous les autres en aucun passage soit par la meilleure leçon, soit par une correction valable, soit même par une erreur dont on puisse conclure quelque chose pour le rapprochement des manuscrits. Aussi pensé-je qu'il faut rejeter le *Lincolniensis* comme superflu.

#### Appendice : Quelques autres manuscrits.

Les manuscrits nommés ci-dessus apportent à notre recherche du texte le plus correct une grande et suffisante abondance de témoignages. Cependant nous ne pensons pas qu'il faille passer sous silence toutes les indications que nous avons tirées des autres manuscrits : non pas que celles-ci puissent être de quelque utilité à l'éditeur, mais afin de rassurer autant que possible ceux qui se demanderaient si dans les manuscrits non utilisés se cacherait une recension encore ignorée. Je vais donc dire d'abord ce que j'ai trouvé, en 1954, dans cinq manuscrits de Paris.

Le principal parmi eux est le *Parisinus graecus* 933,

*olim Salignaceus maior*<sup>1</sup> de Morellius, alors *Regius* 2266, x<sup>e</sup> siècle, parchemin, 250 feuilles. Il contient les œuvres de Denys et l'éloge de Denys par Michel Syncellius ; minuscules penchées à droite, au-dessus de la ligne et appartenant à une seule et même main, celle qui a aussi ajouté en onciales les scholies de Maxime et les titres. Les exemples suivants prouvent que le texte vient de la même source que celui de X Q K :

120,1 τοῦ — κεφάλαιον α textui praemisurunt 933 Q K et C W Z ; 121,4 ὄν : ὄντα 933 K ; 121,20 ἀραρότως : ἀραρώτως 933 Q K ; 121,21 μονίμως : μονοειδῶς 933 α ; 136,33 ἐκάστη : ἐκάστης 933 Va Q X K N H E W Z ; 141,17 φωτοειδεῖς et καὶ alt. om. 933 Q K ; 144,6 αὐτήν om. 933 K Y ; 168,14 ἐνόητα : ὄντα 933 Q P ; 177,31 ζῶσα : ζῶα 933 X K M E ; 301,48 θέσει δὲ : θεοειδῶς 933 τὸ θεοειδῶς M Va<sup>1</sup> Q<sup>1</sup> ; 304,2 post καὶ add. εἰς 933 Qv ; 308,20 διαυγῆ recte 933 Q K η C D Y ; 332,35 ἐφαίνειν : ἐμφαίνει 933 Q K.

Je citerai d'autres exemples plus bas, mais notons déjà qu'en deux passages importants notre manuscrit s'écarte de Q :

121,11 ἀρχικὴν 933 cett. : ἱεραρχικὴν Q ἀρχὴν K ; 143,22 ἀνατίθειν σθαι 933 cett. : ἀνατίθεσθαι Q,

et il a fait précéder le chapitre XV des mêmes mots que B E D, mais non pas que Q. Cependant comme nous possédons de la recension α des témoins sûrs et anciens, nous n'avons pas donné place dans notre apparat au *Parisinus* 933.

De moindre valeur est le *Parisinus* 934, *olim Medicus-Regius* 2881, parchemin, xi<sup>e</sup> siècle, contenant les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, l'épître de Polycrate au pape Victor et des *excerpta* de la *Mystagogia ecclesiastica* de Maxime. Il s'accorde, comme nous le verrons plus bas, tantôt avec α, tantôt avec η, en sorte qu'il n'appuie ou ne contredit ni l'une ni l'autre famille, mais doit être regardé comme « contaminé » : il paraît

1. Cf. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 358.

en effet, d'après 237,32 ; 301,23 ; 336,13, avoir utilisé des modèles variés ou bien les différentes leçons d'un seul volume.

On ne doit pas accorder plus de valeur au *Parisinus Coislinianus* 86, parchemin, XI<sup>e</sup> siècle, contenant les œuvres de Denys commentées par Maxime, l'épître de Polycrate au pape Victor, l'œuvre de Clément d'Alexandrie intitulée *Quis dives salvetur* et un fragment du *De vita contemplativa* de Philon. Le colophon montre que cet ouvrage a appartenu autrefois à la bibliothèque du monastère de Saint-Nicolas Stauronicetas au mont Athos. Chacun peut voir, d'après la distribution de ces textes et les passages cités plus bas, que le *Coislin*. 86 s'accorde d'une certaine façon avec les manuscrits d'origine mêlée B C W Z, et que le passage 237,32 témoigne d'une tradition dérivant de sources diverses.

De la classe O G J, il faut rapprocher le *Parisinus Coislinianus* 85, papier, fin du XIV<sup>e</sup> siècle, dont voici le colophon : προστέθη παρὰ τοῦ τιμιωτάτου τοῦ ἐν μοναχοῖς κυρίου Μάρκου τοῦ κύρτου τῶν κατηγουμένων τῆς ἱερᾶς Λαύρας πρὸς ἁγίου Ἀθανασίου, c'est-à-dire le monastère du mont Athos. Ce Marc est-il l'abbé de Saint-Lavra, auteur du traité conservé dans le manuscrit *Vaticanus* 101, année 1373, f. 15-24 ? Que de plus doctes tirent la question au clair. Ce manuscrit comprend toutes les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 363 feuilles ; CH se trouve f. 11-100.

Le dernier du groupe est le *Coislinianus* 254, papier, XVI<sup>e</sup> siècle, 277 feuilles. Il contient les œuvres de l'Aréopagite avec les scholies de Maxime. Soit en considération des exemples cités plus bas, soit parce qu'en 120,1 il a fait précéder le texte des mots κεφάλαιον α', qu'en 137,35 il a ὁμοιότητος par une erreur commune avec K, et en outre parce qu'il a conservé les mêmes scholies que K (celles que j'ai collationnées dans les chapitres I et II), il faut

considérer ce manuscrit comme dérivant de la famille γ et peut-être comme le jumeau de K.

Voici des exemples pouvant servir à la classification des cinq mss parisiens (les mss d'origine mêlée ne sont cités qu'à titre de choix) :

- V. g. : 121,17 ἐνδότητος Par. 934 Coisl. 85, 86, 254 cett. : ἐνιότητος Par. 933 M X ;  
 121,17 ἀναγωγὴν Coisl. 85, 86 η C : ἀναγωγικὴν Par. 933, 934 Coisl. 254 α ;  
 137,36 ἐξυβρίζει Coisl. 85, 86 Q<sup>2</sup> K η C : ἐξυβρίζειν Par. 934 P E W Z οὐκ ἐξυβρίζειν Par. 933 Coisl. 254 M Q ;  
 137,37 ἀποπλανᾷ Coisl. 85, 86 Par. 934 Q<sup>2</sup> O G J C Sin. : οὐκ ἀπεπλάνα Par. 933 M Va Q N οὐκ ἀπεπλάνει Coisl. 254 K ;  
 137,38 αὐτὸν Par. 933, 934 Coisl. 86 Va Q K O G J C : αὐτῶν Coisl. 85, 254 M N H G ;  
 137,38 ἐνίζανον Par. 933, 934 Coisl. 85, 86, 254 ;  
 140,21 αἰτιάσαιτο Par. 934 M Va al. : αἰτιάσοιτο Par. 933 Coisl. 85, 86, 254 Q K η C ;  
 144,11 ἀφανῆ Par. 933 Coisl. 85, 86, 254 M Q K C al. : ἀπλανῆ Par. 934 η ;  
 144,48 ἄρκον Par. 933 M Q N H al. : ἄρκτον Par. 934 Coisl. 85, 86 254 Va K η Cal ;  
 165,46 τελειουμένους Par. 933 Coisl. 86 (corr. e τελουμένους), 254 cett. : τελουμένους Par. 934 Coisl. 85 P B W Z D ;  
 177,21 post πρῶτον add. δὲ Coisl. 85, 86 (m rec) O G J Y ;  
 180,8 μένουσαι Par. 933 (corr. m. rec.), 934 Coisl. 85, 86 (sed corr. in μὲν οὖσαι) Va η : μὲν οὖσαι Coisl. 254 M Q K C al. ;  
 180,45 μῆσαι τὸ Par. 933 Coisl. 254 Q K O : μῆση τὸ Par. 934 Coisl. 85, 86 M Va H O G J C al. ;  
 200,22 ὑπερουρανίων Par. 934 Coisl. 85 N O G J : ἐπουρανίων Par. 933 Coisl. 254 α H Sin οὐρανίων Coisl. 86 B<sup>1</sup> ;  
 237,32 θεοσιδείας Par. 933 Coisl. 86 (sed add. in mg. ἐν ἄλλῳ ἀγαθοσιδείας), 254 α : ἀγαθοσιδείας Par. 934 (sed corr. in θεοσιδ-) Coisl. 85 η ;  
 301,23 ἀντιτυπεῖς Par. 933 (ante -εις tribus litt. eras.) Coisl. 254 α C : ἀντιτύπους Par. 934 (sed -εις sscr. nescio an ead. m.) Coisl. 85, 86 η ;  
 301,44 ἀναλόγω Par. 933 Coisl. 254 O G J C al. : ἀναλόγως Par. 934 Coisl. 85, 86 α N H ;  
 304,29 ὑπερβεηκωῖων Par. 933 Coisl. 86 (sed corr. in ὑποβ.) 254 Va Q K C al. : ὑποβεηκωῖων Par. 934 Coisl. 85 η ;

*sianus*, parce que son usage avait été permis à Morellius par le chartreux Godfridus Tilmannus. C'est un manuscrit de papier qui contient les œuvres de Denys munies des scholies de Maxime avec la paraphrase de Pachymère. Bien que ces textes appartiennent aussi au *Coislinianus* 85, quelques différences montrent bien que le *Carthusianus* est à distinguer du *Coislinianus* :

v. g. 137,36 sq. ἐξυβρίζειν — ἀποπλανᾶν *Car.* : ἐξυβρίζει — ἀποπλανᾶ *Coisl.* 85 ; 237,32 θεοειδίας *Car.* : ἀγαθοειδείας *Coisl.* 85 ; 336,13 πρωτοφάνειαν *Car.* : φωτοφάνειαν *Coisl.* 85 al.

Le *Salignaceus parvus* s'accorde souvent avec η (cf. 137,6 ; 141,20 ; 237,32, 35 ; 241,3 ; 301,8 ; 301,23 ; 304,29), et à l'intérieur de η avec N (141,35 ; 212,17 ; 260,4 ; 261,21 ; 301,12 ; 332,8 ; 340,27) mais jamais il n'apporte rien de nouveau.

Le *Dionysianus*, très précieux, non pas tant par ses leçons que par son ornementation artistique, a été offert en 1408 par l'empereur Manuel Paléologue, par l'intermédiaire du légat Michel Crysolora, aux moines de l'abbaye Saint-Denis à Paris<sup>1</sup>. Dans son ensemble, sauf quelques différences venant d'une erreur ou d'une conjecture, il est à rattacher à la famille O G J (cf. v. g. 140,12 ; 141,14 ; 165,30 ; 177,21, 24 ; 180,33 ; 240,16 ; 260,13 ; 305,17 ; 333,38).

Morellius dans son apparat n'a pas cité un troisième manuscrit *Salignaceus* du xvi<sup>e</sup> siècle.

Il faut tenir pour une copie du *Marcianus Laurentianus* 686, x<sup>e</sup> siècle, parchemin, contenant les œuvres de Denys et les scholies de Maxime, 212 feuilles, l'édition Juntina publiée à Florence en 1516. M. Tuturro a montré en effet que Philippe Junta s'est servi de ce manuscrit pour imprimer Junta<sup>2</sup>. C'est pourquoi, d'après l'édition florentine, on peut esquisser la nature et le caractère de ce manuscrit. Or il semble, d'après les différences des familles α et η citées plus haut (p. 23 sq.), que la plupart du temps

1. Cf. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 426 sqq.

2. Cf. *Bessarione*, sér. III, vol. 4, 1907, p. 94.

il s'accorde avec η, mais pas cependant au point de ne pas supprimer des fautes de cette famille :

v. g. 145,5 τῶν om., 177,31 τοῦ ; 260,4 ἐκφαντορικοί inser. ; 304,29 ὑποδεθηνκωιδῶν.

d'après le témoignage d'une autre recension ; ni non plus de ne pas préférer ici et là les variantes de α :

v. g. 180,8 μὲν οὔσαι ; 292,33 αὐταί ; 301,23 ἀντιτυπείς ; 332,27 πληθῆει ; 140,13 denique τῶν εἰκόνων om.

Sur ce point l'auteur du *Marcianus* ou bien s'est servi d'un excellent modèle, ou bien a témoigné d'un jugement avisé et informé, sauf pourtant en 257,12, où il a accepté avec négligence *πρεπωδεστάταις*. Mais, comme on dit, « aliquando dormitat Homerus ». Ainsi le *Laurentianus* est un manuscrit corrigé, d'une excellente qualité, très agréable pour l'éditeur, sans cependant apporter quoi que ce soit pour débrouiller l'histoire du texte, étant donné qu'il ne laisse voir aucune erreur commune par quoi on puisse le rattacher à une famille de manuscrits. De plus, ce qui est capital, il n'y a pas chez lui de leçons qui ne nous soient déjà connues par d'autres manuscrits.

Bien que ces données paraissent très suffisantes pour apprécier la tradition manuscrite de Denys, cependant, comme je n'ai pas eu le moyen d'examiner tous les manuscrits, non seulement ceux de Russie, de Grèce, d'Espagne que j'énumérerai plus bas, mais pas même tous ceux d'Italie, j'avoue que j'éprouve quelques scrupules. Néanmoins, il n'est pas impossible d'émettre un jugement probable sur la nature au moins des manuscrits de Florence : en faisant leur collation pour le traité *De divinis nominibus*, M. Tuturro les a partagés en deux familles. La première contient le *Conventi soppr.* 202, fin du ix<sup>e</sup> siècle, et sa copie le *Laurentianus Plut.* V, 11, xv<sup>e</sup> siècle ; la seconde, qu'il faut diviser à son tour en deux classes, contient d'un côté le *Marcianus* 686, x<sup>e</sup> siècle, le *Laurentianus Plut.* V, 13, xi<sup>e</sup> siècle, le *Laurentianus Plut.* V, 32, xv<sup>e</sup> siècle, et de l'autre côté le *Laurentianus*

*Plut.* V, 19, le *Laurentianus Plut.* V, 26<sup>1</sup>. Or Théry<sup>2</sup> nous apprend que la première famille des manuscrits florentins se sépare très souvent de M, mais qu'un manuscrit de la première classe de la seconde famille (qui se sépare moins souvent de M) a servi à Jean le Sarrasin pour sa traduction latine des œuvres de Denys, tandis qu'un manuscrit qui se rapproche en partie de celle-ci et en partie de la seconde classe, très proche de la tradition de M, a été à l'usage de Robert Grosseteste. C'est pourquoi, comme il est clair que le *Marcianus* 686 est d'une origine mêlée, et que l'exemplaire de Robert, comme nous l'avons dit, n'est pas sans relation avec l'une et l'autre classe de la seconde famille, il nous semble que si nous n'avons pas analysé complètement le caractère des manuscrits florentins, du moins nous les connaissons d'une façon probable : les manuscrits *Conventi soppr.* 202, *Plut.* V, 11 sont très proches de  $\eta$  ; le *Marcianus* 686, le *Laurentianus Plut.* V, 13, le *Plut.* V, 32 sont d'origine mêlée, tandis que le *Laurentianus* V, 19 et *Plut.* V, 26 s'accordent assez étroitement avec  $\alpha$ .

J'ai le regret de n'avoir pas pu prendre connaissance, parmi les autres (plus d'une centaine), des manuscrits suivants : *Vatic. gr.* 371 (XI<sup>e</sup> siècle), 373 (XI<sup>e</sup> s.), *Vatic. reg. Sued.* 30 (XI<sup>e</sup> s.), 38 (XI<sup>e</sup> s.), *Vatic. gr.* 859 (XI<sup>e</sup> ou XII<sup>e</sup> s.), *Valicell.* 13 (B 55) (XI<sup>e</sup> s.), *Marcian. Venet.* 558 (XI<sup>e</sup> s.), *Patmianum* 40 (X<sup>e</sup> siècle), 41 (XI<sup>e</sup> s.), *Mosco-venenses* 36 (X<sup>e</sup> s.), 37 (X<sup>e</sup> ou XI<sup>e</sup> s.), 255 (XI<sup>e</sup> s.) qui appartiennent à la bibliothèque du Saint-Synode ; *Sinaiticus* 319<sup>3</sup> (écrit en l'an 1048), *Fontainebl.* 164 (XI<sup>e</sup> s.), *Musei Britannici* 5624 (XI<sup>e</sup> s.), *Escorialens.*  $\psi$ -III, 7 (458) (XI<sup>e</sup> s.), *Ambrosian.* 422 (XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> s.). Et cela sans parler des manuscrits du mont Athos 3622, 3795, 1268 qui n'ont pas été écrits avant le XIII<sup>e</sup> siècle. De tous ces manuscrits Théry traite avec plus de détails<sup>4</sup>.

1. Cf. *Bessarione*, sér. III, vol. 4, 1908, p. 105 sq.

2. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 415 sq.

3. Cf. GARDTHAUSEN, *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticorum*, Oxford, 1886.

4. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 373 sqq.

### Conclusion.

De tout ce que j'ai dit sur les manuscrits, on peut, je pense, retenir ceci : d'abord, les œuvres de l'Aréopagite se sont répandues grâce à deux familles de manuscrits, dont l'une (M Va X Q K) contient un texte en désaccord avec les règles de la grammaire, plein de fautes d'orthographe, mais cependant plus sincère ; et l'autre (N H O R U J) témoigne d'une tradition revue par les grammairiens byzantins, ramenée aux anciennes normes de la grammaire et de l'orthographe et, ici et là, travaillée par des conjectures. Une certaine troisième classe nous propose des manuscrits (B C Z E D Y S T) qui inclinent tantôt vers une famille, tantôt vers l'autre. Ensuite, il y a deux manuscrits, P et G, qui nous offrent comme des éditions originales critiques. Enfin, une grande partie de ces manuscrits ne dérivent pas d'une même branche de la tradition, mais nous fournissent un texte mêlé ou bien d'après la collation de deux ou plusieurs exemplaires, ou bien d'après des variantes trouvées dans un même exemplaire : tels sont, par exemple, Q X K J B C T *Par.* 934 *Coisl.* 86, ce dont il ne faut pas s'étonner puisqu'il est vraisemblable que presque chaque monastère avait son exemplaire des œuvres de Denys.

Il est clair, d'après les colophons, que deux de nos manuscrits (*Coisl.* 85 et 86) ont été écrits au mont Athos, et deux autres (B et Sin. 319) à Constantinople, presque au même moment. Dans ces conditions, il ne faut pas tellement plus s'étonner du fait que le copiste a puisé ici et là pour son travail, que du fait qu'il ait édité un exemplaire des œuvres de l'Aréopagite en se contentant d'un seul témoin. Nous sommes donc absolument d'accord avec Eduard Schwartz quand il écrit :

« Die gemeinsamen, nur durch Emendation zu heilenden Fehler müssen erklärt werden aus Glossemen und Zusätzen über dem Text oder am Rande, die von einem Exemplar aus sich verbreiteten, durch Korrekturen, die keinswegs bloss richtige Lesarten übertragen, durch Feh-

ler der ältesten Exemplare, die stehen blieben und nicht, wie meist, durch Kollation mit anderen Handschriften verbessert wurden. Was nützt es, einen Archetypus zu fingieren und einen Stammbaum zu malen, wenn die sich durchkreuzenden Gruppierungen der Handschriften oder hie und da erscheinende richtige Lesarten erweisen, dass immer wieder Exemplare von besonderer Ueberlieferung auftauchen, nach denen die im Stammbaum säuberlich untereinander gemalten Handschriften mehr oder weniger durchkorrigiert wurden? Wichtiger als diese Spielereien mit Archetypen und Stammbäumen ist die Erkenntnis, dass in den einzelnen Handschriften und Handschriftengruppen sehr verschiedene Traditionen zusammengeflochten sind<sup>1</sup>.»

Comme pour les autres « Pères de l'Église », la restitution du texte de Denys n'attend pas tellement une grande abondance de manuscrits que le travail d'un lecteur connaissant la langue grecque de cette époque et sachant examiner, attentivement et sous tous les aspects, chaque passage de cette œuvre. Nous allons donner comme le point de départ de cette tâche.

## II. QUELQUES ÉTAPES DE L'HISTOIRE DU TEXTE.

### 1. Variantes et corruptions du texte antérieures aux manuscrits les plus anciens.

Pour nous, qui nous risquons à cette recherche des variantes et des corruptions de texte qui paraissent s'être produites avant même les manuscrits les plus anciens, il est d'une grande importance de pouvoir nous appuyer sur deux témoins qui précèdent de beaucoup par leur date tous les manuscrits grecs : l'explication des œuvres de

1. *Einleitung zu Eusebius' Kirchengeschichte*, Leipzig, 1909, p. CXLVI.

l'Aréopagite par Maxime et la version syriaque du VI<sup>e</sup> siècle.

Maxime, qui a vécu deux siècles après Denys, témoigne que des variantes existaient déjà de son temps. Il écrit en effet : (p. 84 A, Migne) *ἠρωτάταις* (CH 257,25) *γράφεται καὶ ἀγιωτάταις*; (p. 125 C-ad EH 396,48) *θεουργικωτάτω γρ. θεολογικωτάτω*, ce que l'on peut constater déjà d'après la version syriaque qui se rapproche tantôt d'une tradition tantôt de l'autre. Du même genre que celle de 257,25 sont les discordances suivantes des manuscrits :

145,9 *θείων* N P E : *ἱερῶν* cett. ; 181,35 *διατοπάσειν* : *ὑποτυπάσειν* Maximus legit cf. p. 57 C ; 181,37 *ἰουῦ* : *Ἰησοῦ* K W Y Sin ; 200,22 *ὑπερουρανίων* cett. : *ἐπουρανίων* α H Sin ; 301,4 *πάντα* α O G J E Y : *πάντας* N H P cett. v ; 304,24 *νοερῶν* N H B Dv : *ἱερῶν* cett. ; 305,4 *ἱερός* : *νοερός* M Va P E.

Je ne sais comment décider, je l'avoue, quelle est, dans le cas précédent, des deux leçons l'authentique et pas davantage si l'une des deux s'est glissée dans le texte par suite d'une conjecture ou par suite d'une glose. En tout cas, il me semble plus probable d'attribuer à une conjecture la *lectio facillior* des passages suivants :

137,32 *περιτιθέντας* : *περιτιθέναι* H<sup>2</sup> O J C Y Sin ; 137,43 *ἀποκλιθέντα* (M Va)<sup>1</sup> Sin : *ἀποκλιθείσαι* sensu non perspecto con. alii ; 141,10 *καὶ* M Pv om. recte ; 261,32 *ἔθναγόν* M Va K O G J C vocem minus usitatum servaverunt : *ἔθναγωγόν* cett. e coniectura, *ἔθναρχον* B con. ; 301,8 *ἐαυτήν* η ED recte : *αὐτήν* falso ad *φωτοδοσίαν* referentes α P Sin cett. ; 305,17 *διαυγείας* α N H B C D lectionem cum difficiliorum tum minime elegantem servantes : *διαυγῶς* con. P W Z Sin, *καὶ* inser. O G J E Y ; 332,42 *περωτοῦς* ad LXX α P C E D Y : *ὑποπεροῦς* e sermone Platoniorum promptum η B W Z (cf. Plato, *Phaedr.* 246 a, 256 b) ; 333,16 *μετ' εὐκοσμίας* etsi a pluribus exhibetur, *lectio facillior* videtur : minime spernendum tradiderunt M Va μετ' εὐκόλως Dionysius usus est 304,29) ; 340,3 *ἀεικινήτω κινήσει* non ita eleganter α P G J C W Z : *ἀειδινήτω* polite con. N H O Sin cett.

Mais, comme il arrive souvent, les copistes n'ont pas

1. Cf. p. 14.

seulement changé de leur propre autorité des mots ou des locutions soit correctes soit moins banales, mais encore ils ont transmis fidèlement, ou bien se sont efforcés avec plus ou moins de succès de corriger même des erreurs commises aux époques les plus anciennes :

v. g. 137,30 ποσῶς η PB<sup>2</sup>WZED recte : πως α GBCY Sin, quod falso corr. in ποίως K ; 141,7 τιμῶσι : καὶ νῦν M Va ; 209,17 ἄγαμαι Q<sup>1</sup>KNHv : θαυμάζω α POGJ cett. interpretamentum fortasse e scholiis irrepsit ; 241,15 ννομοθετῆται mendum antiquissimum servaverunt α H, recte ννομοθετῆσθαι restit P Y, νομοθετηθῆναι coni. O G J cett. ; 260,19 ἱεραρχικαῖς MP error antiquissimus esse videtur ; 260,20 O J W Z Y Sin : post ἐπιφοιτῶσα falso add. καὶ cett. ; 273,27 κατὰ τὸ αὐτὸ falso codices maximae auctoritatis M Va N H B E D : recte restit αὐτῶ O G J P Q K C W Z Y ; 304,32 ἐπερίδρωτο plusquamperfectum e Ez. 10,3 ; Dan. 7,10 ; Apoc. 7,11 sim confirmatur, sed in ἐπερίδρωται ad dicendi normam redegerunt Q N H W Z ; 308,3 αὐτὸς κινῶν recte servavit aut restituit η : αὐτοκινῶν α P cett. facili errore ortum est ; 336,33 τυπωτικῶν Va Q K G B C W Z E in τυπικῶν depravatum praebent M P η D Y ; 340,27 τοῦ μωσῆτος Q P B W Z Sin : τοῦ φωταγωγοῦτος (καὶ add. η E Y ἢ Va) τοῦ μωσῆτος cett. non satis liquet utrum τοῦ μωσῆτος an τοῦ φωταγωγοῦτος glossa intrusa sit (τοῦ μωσῆτος equidem suspicor) at tamen glossam in textum irrepsisse pro certo habeo.

En vérité quelques passages ont été tellement bouleversés d'abord par une corruption du texte, ensuite par des remèdes, que la rédaction adoptée par moi ne relève que de mon propre choix :

v. g. 137,36 sq. ; 141,35 ; 180,45 ; 196,5 ἢ omis α O G J C W Z E D Sin falso loco inser. H P B Y v ; 308,14 θατέρων Va Q K vetustissimam corruptelam in multis manuscriptis grassantem servasse existimo, quam ceteri suo modo sanare temptaverunt ; 329,35 ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας scriptum fuisse suspicor, quod primo errore in ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόσι corruptum (cf. M N B W Z), deinde infeliciter in ὡς ἐν αἰσθηταῖς εἰκόσι correxerunt cett. ; 328,27 περιτιθέναι codd., ut inconcinne dictum videatur φαίη ἢ τις ... δῶνασθαι ... περιτιθέναι : περιτεθῆναι correctius scripsit vel potius legit Sin

Mais quand le *Sinaiticus* s'accorde avec un ou deux manuscrits contre d'autres, je ne saurais décider si chaque témoin est tombé par hasard sur la même lecture, ou s'ils

dépendent tous de la même recension, puisque rien ne s'oppose à ce que des leçons concordantes soient nées de conjectures semblables :

v. g. 137,42 ἄλλων add. Z Sin ; 177,34 αὐτῆς om. Z Sin ; 237,18 τοῦ θεοειδοῦς : τὰς θεοειδεῖς coni. P<sup>1</sup> Sin ; 293,1 οὐκέτι : οὐκ ἔστι G J Sin ; 329,32 ἀφιπτάμενον in vocem tritissimam ἀριστάμενον mutaverunt Y K Sin 240,4 ἀρρέπως : ἀρρενωπῶς K (sed -νω- expunx. K<sup>2</sup>), ἀρρέπως καὶ ἀρρενωπῶς Sin. Addas 137,35 ἀνομοιότητος ; ὁμοιότητος K Sin ; 181,5 ὑπερκειμένων : ὑπερκοσμίων Z Sin ; 181,37 ἰσοῦ : ἰσοῦ K W Y Sin ; 208,20 πάσαις : πάσαις καὶ κατὰ πάντα W Z καὶ τὰς κατὰ πάντα θεοειδεστάτας δυνάμεις Sin ; 260,1 τὰς ὄλας : πάσας τὰς ἄλλας Sin τὰς ἄλλας G.

Par contre, il est très rare que je n'aie pu suivre aucun manuscrit au point d'être obligé de m'appuyer sur la seule version syriaque, comme dans les passages suivants :

137,43 ἀποκλιθέντα Sin, cui proxime accedunt M Va ἀποκλεισθέντα exhibentes : ἀποκλιθεῖσαι cett. ; 165,36 αὐτῆ bene Sin : ἱερά quod sale caret, cett.

Mais il est temps d'apprécier la valeur de cette version syriaque, souvent citée dans ce chapitre.

## 2. La version syriaque (*Sinaiticus*).

Dans le manuscrit *Sinaiticus*, des mots sont souvent traduits par le pluriel, qui dans les manuscrits sont au singulier :

v. g. 137,14 ἐν ποικιλία : ἐν ποικιλίαις Sin ; 332,43 τὸ πτερόν : τὰ πτερὰ Sin ; 337,1 τοῦ βοῦς : τῶν βοῶν Sin ; 340,4 τῆ ἐκφαντορία : ταῖς ἐκφαντορίαις Sin ;

mais plus souvent encore, c'est le pluriel qui est traduit par le singulier :

v. g. 121,8 sqq. τὰς ... ἐκφανθείσας ... ἱεραρχίας : τὴν ... ἐκφανθείσαν ἱεραρχίαν Sin ; 257,4 sq. τὰς ἀγγελικὰς ἱεραρχίας : τὴν ἀγγελικὴν ἱεραρχίαν Sin ; 260,40 τῶν νοερῶν ὄψεων : τῆς νοερᾶς ὄψεως Sin ; 301,33 ἐν πανολβίαις χύσσει : ἐν πανολβίᾳ χύσει Sin ; 328,8 αἱ ἀνακαθάσεις : ἡ ἀνακάθαρις Sin ; 329,43 sq. πρὸς τὰς ... δυνάμεις : πρὸς τὴν ... δῶνα-

μιν Sin; 332,3 τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις : τὴν ὀπτικὴν δύναμιν Sin; 340,5 τῶν ὑψηλῶν ἐλλάμψεων : τῆς ὑψηλοῦ ἐλλάμψεως Sin.

D'ailleurs ce Syriaque s'est occupé davantage à interpréter qu'à traduire; il a visé davantage à la clarté du style qu'à la littéralité. Aussi ajoute-t-il, de son chef, certains mots en beaucoup d'endroits, et dans certains cas a-t-il plutôt suivi le génie de sa langue et paraphrasé plutôt que traduit. Voici des exemples tirés des chapitres I et II :

121,16 post ἀκτίνα add. καὶ τὸν ὑπέριστατον δοτήρα αὐτῆς; 121,25 post ποικιλία add. ἦν ἴσμεν; 121,25 post παραπετασμάτων add. τῶν τῆς γραφῆς λογίων τῶν πρὸς ἡμᾶς ὁμοιοτήτων Sin, (il veut mettre à la portée d'un lecteur moins savant une idée complexe); 121,31-33 καὶ—παραδέδωκεν sic fere circumscripsit Sin : καὶ παραδέδωκεν ἡμῖν αὐτοῖς τοὺς τῆς εἰρημένης τῶν ἁλίων δυνάμεων ἱεραρχίας πνευματικῶς τρόπους ἐν πολλῇ ποικιλίᾳ τῶν ἁλίων σχημάτων (prolixité qui semble tout à fait étrangère à la façon de parler des théologiens professionnels, dont Denys fait partie); 124,1 ante ἔξω add. τῶν λογικῶν δυνάμεων, post ἔξω add. εἰκόνας (mot superflu pour les savants); 124,2-3 καὶ—μετάληψιν sic expressit constructione disoluta : οὕτως δὲ πάλιν ὁ ἡμέτερος νοῦς γινώσκει τὴν ὁμοιότητα, ὅτι τῆς τελείας Ἰησοῦ κοινωνίας τε καὶ μετουσίας ἀκριβεστάτη εἰκὼν ἐστὶν ἡ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μετάληψις.

124,5 τῆς ἡμῶν ἀναλόγου θεώσεως : τῆς ἡμετέρας ἀναγωγῆς θεώσεως κατὰ τὴν τῆς ἡμετέρας τάξεως δύναμιν Sin; 124,13 post νοητὰ add. καὶ ἐκ τῶν ὁρατῶν ἐπὶ τὰ ἀόρατα (commentaire un peu pédant); 137,3 ante ἀπλότητα add. ἄυλον Sin, (inutile pour un savant); 137,4 ἀνιέρως οἰώμεθα : ψευδόμεθα καὶ ἀνοήτως οἰώμεθα Sin (paraphrase plus que traduction); 140,17 sq. καὶ ἄβατον—ἀλήθειαν sic fere vertit Sin καὶ ἐπικαλύπτεσθαι τοῖς πολλοῖς κατὰ τὴν αὐτῶν γνώσιν τὴν τῶν ὑπερουρανίων νόων κρυφίτητα καὶ ἀλήθειαν; 140,27 ἀπεμφαῖνον πλαττόμενος : πλαττόμενος διὰ τῶν ἀει ἀπειροκότων καὶ ἀναξίων καὶ οὐδαμῶς ὁμοίων Sin; 140,44 post τὰ add. ἕτερα πολλὰ; 141,7 τιμῶσι τοιγαροῦν : φανερόν τοῖσιν ἐστὶν ὅτι τιμῶσι Sin; 141,15 post χρυσοειδεῖς add. ἡ χαλκοειδεῖς ἐξαστράπτοντας Sin.; 144,24 post τοιγαροῦν inser. καλὸν (ce qui montre qu'il n'a pas compris le Syriaque). De même : ante περιπλάσωμεν 144,6 add. μυστικῶς (ce qui élimine le problème). Et inversement : 144,3 sq. ridicula anxietate ἅπαν τὸ ζῶον corr. in ἅπαν ὅτι ἂν αὐτῇ χωρῇ (sic fere) Sin; 145,33-35 λεγομένων—διαφύλαξον sic fere vertit Sin : λεγομένων καὶ ἔνθεος ἐνθέων πόθου ἐν χωρισμῶ πάντων τῶν αἰσθήσεων γενόμενος καὶ τῆ κατὰ νόον κρυφίτητι τὰ ἱερὰ νοήματα περιστείλας ἐκ τῆς

ἀνιέρου πληθός τῶν ἀνοικίων (sive ἀναξίων) βεβήλων διαφυλάττων; 145,36 τὰ λόγια : ὁ ζωτικὸς λόγος Sin

Ces exemples ont suffi à me persuader que la version syriaque, étant plutôt une paraphrase qu'une traduction littéraire, ne compte absolument pas pour l'établissement du texte, sinon sur un point : elle peut confirmer ou réfuter, ici ou là, une variante des manuscrits grecs. J'ai donc noté, dans l'apparat, des leçons de cette sorte, mais là où le Sinaïticus n'apportait rien pour discerner une vraie leçon, soit parce qu'une interprétation faisait écran, soit parce qu'il n'était pas possible de conjecturer d'après lui la leçon de l'exemplaire grec, je l'ai passé sous silence.

### 3. Les traductions latines.

Les traductions latines sont encore moins utiles que la traduction syriaque : d'une part, elles sont plus récentes que les manuscrits grecs et, d'autre part, il ne semble pas qu'elles se réfèrent à des exemplaires perdus; nous connaissons même le modèle de chacune. En effet Théry<sup>1</sup> a fourni des arguments nombreux et sûrs (dont je pourrais en vérité augmenter le nombre à mon gré), qui nous assurent que Scot (Eriugena) et Hilduin se sont servis du manuscrit M, et Jean le Sarrasin d'un exemplaire de la famille du *Marcianus* 686. J'ai rappelé plus haut (p. 10) que Robert Grosseteste avait utilisé l'*Oxoniensis Canonicianus* 97. Dans ces conditions, nous pouvons retrouver les leçons de M, là où le manuscrit est mutilé (chap. VI à VIII), d'après les traductions de Scot et de Hilduin. C'est pourquoi on peut revendiquer pour M les leçons suivantes :

208,19 ὑπερβεβήκοτος omni superfimato templo E (riugena) omnis superascendentes sacra H (ilduinus); 242,39 ἀγαθότητα τὴν; 237,35 κατ' αὐτῶν; 240,15 ἀναγομένης.

1. THÉRY, *Recherches pour une édition...*, p. 392 sqq.

Mais quand Scot et Hilduin sont en désaccord, comme dans :

212,2 irreprensibiliter H (i. e. ἀκατάληκτως) : incessanter E (i. e. ἀκατάληκτως); 240,28 faciamus H = ποιησόμεθα : faciemus E = ποιησόμεθα,

c'est à Hilduin qu'il faut davantage se fier, parce que dans le texte de Scot se sont glissées des variantes venant des scholies traduites en latin par Anastase, le bibliothécaire du Siège apostolique ; ce que nous atteste Anastase lui-même : il écrit en effet dans son *Ep.* II<sup>1</sup> : « Sane ubi a verbis interpretis (scil. Scoti) scholia ipsa dissentire vidi, ut lector quid de apposita lectione interpres senserit, quid scholion insinuet, indifficulter agnoscat, et verba interpretis scholio inserui et qualiter ea scholii compositor praetulerit, innui. » Mais en 212,17, E ne traduit pas πολλῶν, tandis que H ajoute selon l'Écriture le mot *multarum*.

### III. GRAPHIE ET GRAMMAIRE.

#### 1. Note sur la graphie.

Comme dans l'édition d'autres textes, il est arrivé souvent ici qu'il fallait choisir entre diverses graphies ; voici donc la méthode que j'ai suivie en cette matière où l'erreur est facile<sup>2</sup>.

Tout d'abord, suivant l'usage des meilleurs manuscrits, j'ai toujours écrit γίνομαι, γινώσκω etc., bien que les manuscrits ici et là ne soient pas constants avec eux-mêmes<sup>3</sup>.

1. MIGNE, P. L., t. 122, col. 1027.

2. Cf. p. 3.

3. Cf. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, München, Bd. I (1939), p. 209, 214 sq.

	γίνομαι	γίνομαι
145,33		γινόμενος omn.
163,47	(γενέσθαι Va)	γίνεσθαι celt.
180,14	(γενόμεναι Y <sup>1</sup> )	γινόμεναι celt.
212,13	γινόμενη celt.	γινόμενη O
237,33	γινόμενην E C	γινόμενην celt.
240,6	γινόμενην N C	γινόμενην celt.
240,42	γινόμενων K O J E D	γινόμενων celt.
273,27	γίγνεται D <sup>2</sup>	γίγνεται celt.
	γινώσκω	γινώσκω
212,12		γινώσκουσα omn.
212,35	γινώσκεισθαι C	γινώσκεισθαι celt.
373,39 <sup>1</sup>		γινώσκεισθαι omn.
508,41 <sup>1</sup>	γινώσκουσα omn	

Ensuite j'ai écrit τελειος, τελειως, τελειώω, εὐθεῖα etc.<sup>2</sup>. Pour τελειος, en effet, presque tous les manuscrits donnent la même forme au positif, mais pour le comparatif la tradition est inconstante :

	τελεώτερος etc.	τελειότερος etc.
240,33	τελεωτέρας O G J B C E D	τελειοτέρας celt.
209,37		τελειωτέρων omnes

Les formes en -εω- sont préférées dans les passages suivants :

E H 401,33 Va Y ; 501,38 omnes : 501,39 P ; 536,13 P ; 537,16 P M.

Les formes terminées par -εως, -εος, etc. étaient courantes surtout dans le dialecte attique, tandis qu'à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ce sont celles qui se terminent en -ειος, -ειως. Il n'en va pas autrement pour τελειώω — τελειόω.

Un troisième point n'a pas été sans me causer une

1. En EH, seul des mss parisiens entre en ligne de compte le *Par.* 437.

2. Cf. BLASS-DEBRUNNER, *Gramm. d. neutest. Griechisch*<sup>2</sup>, Göttingen, 1954, 30,2.

grande perplexité : le mot οὐράνιος et d'autres adjectifs analogues avaient-ils deux ou trois désinences, selon les genres ? D'après Fr. Reisch<sup>1</sup>, il n'y a pas eu d'usage commun et constant chez les écrivains attiques des v<sup>e</sup> et iv<sup>e</sup> siècles, mais c'est à leur gré que les auteurs attribuaient à ces adjectifs deux ou trois désinences, selon les exigences du nombre de la phrase ou de son élégance<sup>2</sup>. J'ai donc adopté en chaque passage une solution conforme aux manuscrits d'une plus grande autorité, mais en faisant en sorte, la plupart du temps, que cette désinence ne fut pas répétée plus de deux fois. Cependant, afin que le lecteur puisse juger lui-même du comportement des manuscrits, il faut ici donner quelques précisions :

titulus περι οὐρανίας ἱεραρχίας cett. : οὐρανίου Q N H J P (P semper, masculini generis terminationes praebet, quod semel admissis satis est) ;

124,3 ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις omnes ;

124,7 τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας cett. : οὐρανίους Q N H ;

136,34 τὰς οὐρανίας ἱεραρχίας cett. : οὐρανίους Q C D ;

— 36 τὰς οὐρανίας σχηματίζουσι

διακοσμήσεις : οὐρανίους Q K N H O G J ;

137,31 ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοειδέσιν

ἀπλότησιν omn. ;

140,28 σεβασμίαν ... μακαριότητα : σεβάσιμον... Q G ;

141,8 τὰς οὐρανίας διακοσμήσεις Q J E : οὐρανίους cett. ;

141,16 τὰς οὐρανίας οὐσίας cett. : οὐρανίους K N H G ;

144,11 αἰωνίας ... κοινωνίας : αἰωνίου ... κοινωνίας K ;

145,13 καὶ τὰς οὐρανίας οὐσίας cett. : οὐρανίους H G ;

181,26 πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου omn. ;

196,8 τὰς οὐρανίας οὐσίας M Va B E W Z D Y : οὐρανίους cett. ;

196,38 ιδιότητος ἐκάστης οὐρανίας διακοσμήσεως omnes ;

200,33 τὰς οὐρανίας οὐσίας Va O J E W Z : οὐρανίους cett. ;

257,19 ταῖς οὐρανίαις ἀρχαῖς omnes ;

260,2 ὡς ἐν οὐρανίαις οὐσίαις omnes ;

284,18 ἀγγελικὰς οὐσίας δυνάμεις

οὐρανίας καλεῖν : οὐρανίους Q K N H ;

1. De adiectivis in-ios. Motionis graecae linguae specimen, Diss., Bonn, 1907.

2. Cf. Edwin MAYSER, *Grammatik der griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, Bd. I, Leipzig (1906), à la fin de la préface, p. 289 sq.

284,25 οὐράνιοι μὲν δυνάμεις ἅπαντες omnes ;

284,32 ὁμοῦ ... οὐσίαις οὐράνιοι δυνάμεις cett. : οὐράνιοι H J ;

284,39 ἀπαρατήρως οὐρανίας οὐσίας

ἢ οὐρανίας δυνάμεις ἀποκαλωμέν cett. : οὐρανίους οὐσίας N ;

293,14 τὰς τε οὐρανίας καὶ ὑπὲρ

ἡμᾶς οὐσίας cett. : οὐρανίους K H

321,13 τῆς ὑπερκοσμίου καὶ οὐρανίας νοήσεως cett. : οὐρανίου Va ;

328,33 ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις cett. : οὐρανίους H ;

329,1 περι αὐτὰς τὰς οὐρανίας οὐσίας cett. : οὐρανίους M H C W Z Y ;

329,36 τὰς οὐρανίας οὐσίας cett. : οὐρανίους H ;

336,21 ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις περιτιθέσθαι cett. : οὐρανίους H ;

336,26 φωτειδῆ καὶ οὐρανίαν αἴγλην omnes ;

337,24 ταῖς οὐρανίαις δυνάμεισιν cett. : οὐρανίους H ;

337,36 ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις cett. : οὐρανίους H ;

D'autre part j'ai toujours écrit νόων quand les manuscrits n'étaient pas d'accord.

## 2. Observations à propos de la grammaire.

1<sup>o</sup> L'auteur construit ὑπερκεῖσθαι soit avec le génitif, soit avec l'accusatif ; avec le génitif : 140,36 ; 201,2 ; 237,25 (EH 480,30) ; avec l'accusatif : 196,20 ; 209,19 (EH 436,20 ; 561,22) ; mais le datif est mal prouvé : 196,20 K<sup>2</sup> ; 209,19 Va (EH 436,20 Va). On trouve le même usage de l'accusatif dans LXX, par exemple Ez. 16,47.

2<sup>o</sup> Aux infinitifs employés comme compléments d'objet, l'auteur ajoute la plupart du temps l'article : v. g. 180,45 ; 209,2, 9 ; 241,12 ; 300,30 ; en quoi il ne se sépare pas du style biblique : cf. Maysers, *loc. cit.* II, 1, p. 321 ; Blass-Debrunner, *op. cit.* §§ 398-404.

3<sup>o</sup> Par une sorte de prolepse, il fait précéder les substantifs à mettre en valeur de l'adjectif αὐτός, en sorte que celui-ci devient presque un démonstratif ou un article ; v. g. 145,27 ; 257,14 ; 273,11 sq., 14 sq. ; 328,41, cf. NT Phil. I, 6 (cf. Radermacher<sup>1</sup>, à la fin de la préface, p. 77 ; Maysers, *op. cit.* II, 2, p. 75 sq.).

1. Ludwig RADERMACHER, *Neutestamentliche Grammatik*<sup>2</sup>, Tübingen, 1925.

4<sup>o</sup> *ἑαυτός* et *αὐτός* sont presque employés indifféremment l'un pour l'autre ; v. g. 200,27 ; 301,8 ; etc. (cf. Radermacher, *loc. cit.*, p. 73, 77). En 200,27, *ἑαυτοῦ* tient lieu d'un pronom possessif (cf. Mayser, *op. cit.* II, 2, p. 69 sqq. ; Blass-Debrunner, *op. cit.* § 283).

5<sup>o</sup> Ici et là, *πρός* et le génitif indiquent l'auteur de l'action. En 260,3 *πρός ἡμῶν* signifie : ce qui découle de notre nature (cf. Schwyzer, II, 515 ; Blass-Debrunner, § 240). *Πρός* avec le génitif se trouve chez Platon et les platoniciens, très rarement au contraire chez les auteurs de l'époque hellénistique (cf. Mayser, II, 2, p. 494).

6<sup>o</sup> L'auteur use de l'imparfait de narration, v. g. : 181,16, 22, 27 ; 241,3, bien qu'il n'y ait dans ces cas aucune idée, ni de durée ni de commencement d'action (cf. Radermacher, p. 150, note 2).

7<sup>o</sup> Il emploie le comparatif à peu près dans le même sens que le superlatif ; v. g. : 145,1 ; 205,16 ; 301,13 sq. (cf. Mayser, II, 1, p. 49 sq. ; Schwyzer, II, p. 185). Il vaut la peine de noter le superlatif *ἀγαθωτάτη* 212,39 qui appartient à la langue hellénistique (cf. Liddel-Scott).

8<sup>o</sup> Des adverbess accompagnent certains adjectifs : v. g. 144,11 ; 164,45 ; 237,32 ; 261,22 ; de même trois substantifs : cf. 261,20 ; 261,37 ; 261,39 ; et même des adverbess : 301,47 (à ce sujet, cf. Mayser, II, 1, p. 54 b ; II, 2, p. 179).

9<sup>o</sup> *ἔν* est omis à l'optatif potentiel : 140,9 (cf. *ad loc.*), 300,10 (cf. Rose de Lima Henry, p. 25 sqq. ; Radermacher, p. 160 sqq.).

10<sup>o</sup> *ἔν* est omis dans certains irréels : 137,34 sqq. et 328,19, mais on le trouve ailleurs, v. g. dans 145,16 (cf. Radermacher, p. 157 sqq.).

11<sup>o</sup> *εἰς* avec l'accusatif remplace parfois *ἐν* avec le datif : 141,14 (cf. Schwyzer, II, p. 139), ou bien signifie « ce qui concerne quelque chose » (cf. Mayser, II, 2, p. 412 sqq. ; Schwyzer, II, p. 460).

12<sup>o</sup> Une fois *ὄπo* avec l'accusatif semble avoir le sens de « au pouvoir de » : 305,2 sq. (cf. Radermacher, p. 142 ; Bauer, *Lexic. zum N. T.*, p. 1531 sq.).

13<sup>o</sup> Souvent notre auteur, dans la construction de ses phrases, s'éloigne tellement de l'usage des auteurs classiques qu'il ne faut pas le compter parmi les imitateurs de l'éloquence antique, ce qu'on a déjà vu d'après d'autres remarques. Aux paragraphes 165,5 sqq., on ne comprend pas les participes si l'on ne devine pas les formes verbales dans les mots *ἀφομοίωσις* και *ἔνωσις* (v. g. *σκοπὸς ἱεραρχίας, ἐστὶν ὅταν τις ἀφομοίωται και ἔνωται ... ὄρων ... τελῶν*) ; il en va de même pour *ἀλλοιωτικόν* 329,19 et pour les adjectifs accompagnés d'un adverbe. En 208,3, l'auteur a juxtaposé, asymétriquement, les sujets < τὸ > *ἐξηρητημένον εἶναι* et *τὸ τήν... πραγματείαν διαιρεῖσθαι*. En 257, 15, ayant oublié le commencement de sa phrase, il a introduit *ἀναφαίνειν* comme complément en sorte qu'il dépend de *ἐκφαίνειν*. En 177,33, il a si mal placé *τῆς αὐτῆς ... δυνάμεως* qu'on a beaucoup de peine à voir le sens de *τῆς δυνάμεως τῆς τῶν πάντων ἀρχῆς*. De même en 305, 17, il a écrit *ἡ τῆς θεαρχικῆς διαυγείας ἀγνότητος μετουσία* pro *ἡ τῆς ἀγνότητος τῆς θεαρχικῆς διαυγείας οἰκείας μετουσίας*.

En voilà assez pour montrer le style négligé de notre auteur.

#### IV. LES ÉDITIONS DES ŒUVRES DE DENYS.

Je serai bref. D'abord l'Aréopagite a été imprimé à Florence en 1516 chez Philippe Junta (édition dont nous avons parlé plus haut, p. 44 sq. Ensuite, pour ne pas parler de l'édition de Jacques Bogard à Paris en 1542, édition que je n'ai pas pu consulter, Guillaume Morellius, en 1562, a pris soin de revoir les œuvres de Denys en s'aidant de sept manuscrits excellents, en sorte que toutes les éditions postérieures ont puisé là et qu'on peut même dire qu'elles reprennent cette édition : telles par exemple l'édition de Lancellius à Paris en 1615, celle de Corderius (édition officielle) à Anvers en 1634, celle de Paris en 1644, celle de Venise en 1755. Le texte de Migne est le même que celui de Corderius. On trouvera une énuméra-

tion complète des éditions dans Ph. Chevallier (*Dionysiaca*<sup>1</sup>, à la fin de la préface, t. I).

## ADDENDUM.

J'avais déjà mis la dernière main à mon travail quand J. Irigoien m'a rendu un très grand service, pour me permettre de tenir compte des manuscrits italiens : il a eu l'extrême obligeance de collationner, à ma demande, les passages que j'ai énumérés plus bas (p. 61 sq.) dans les manuscrits suivants :

*Vaticanus graecus* 373, XI<sup>e</sup> siècle, parchemin, 410 feuilles, écrit d'une façon très élégante sur l'ordre d'une reine, comprenant les œuvres de l'Aréopagite, avec des scholies en nombre restreint aux f. 1-24 = CH, chap. I à V, d'une main du XV<sup>e</sup> siècle (= ρ) ;

*Vaticanus Reginae Suedicae* 30, XI<sup>e</sup> siècle, parchemin, 167 feuilles, comprenant les œuvres de Denys et les scholies en nombre restreint de Maxime, mutilé au début. CH commence en effet au chapitre VII, p. 212, 26 ἀρ] κεῖ φάναι et il a été corrigé d'après une seconde recension (= ψ) ;

*Florentinus Convent. Soppr.* 202, début du X<sup>e</sup> siècle, 206 feuilles, écrit en deux colonnes. Les f. 9-16, 81-84, 116-122, 171-174, 191-196 ont été complétés au XV<sup>e</sup> siècle. Ce manuscrit comprend les œuvres de Denys et les scholies de Maxime (= λ) ;

*Florentinus Marcianus* 686, X<sup>e</sup> siècle, 212 feuilles (le f. 82 est d'une époque plus récente), contenant les œuvres de l'Aréopagite commentées par Maxime (= ο) ;

*Laurentianus Plut.* V, 13, XI<sup>e</sup> siècle, 399 feuilles, dont les f. 309-399 appartiennent à une main du XV<sup>e</sup> siècle. Il contient les scholies, insérées chacune à sa place, tout

1. Ph. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Aréopagite, Paris, I, 1937 ; II, 1950.

comme elles sont dans O, c.-à-d. le *Parisinus* 443 (= ξ). Il manque les chap. 1-7 CH.

Voici des exemples :

- 121,17 ἀναγωγὴν ρ ο ξ (η B C Y T S) ;  
 137,2 γρή ἀναχθῆναι M Va P Z Y : ἀναχθῆναι γρή ρ ο ξ (η Q X K B C E D T S) ;  
 137,30 ποσῶς ο (η X P Z E D T) : πωσ ρ ξ (M Va Q G B C Y S) ;  
 137,36 ἐξυβρίζειν ο ξ (P W E Z v) : -ῥζει ρ (Q<sup>2</sup> K η B C D Y) ;  
 137,37 ἀπο-πλανᾶ ρ ξ<sup>2</sup> (-πλονᾶ ξ<sup>1</sup>) (Q<sup>2</sup> O G J B C D Y) -πλανᾶν ο (P E v) ;  
 137,38 αὐτὸν ξ cett. : αὐτῶν ρ ο (M N H G P<sup>1</sup> W Z D Y v) ;  
 140,9 ἀν om. ρ ξ (α B C W Z Y T S : add. ο (η Va P E D) ;  
 140,13 τῶν εἰκόνων om. ρ ο ξ (α B C Z W Y T S) ;  
 141,20 μορφαῖς ξ (α B C Z W T S v) : κάλλειν ἢ μορφαῖς ρ ο (η P E D Y) ;  
 144,11 ἀφανῆ ρ (γρ ἀπλανῆ add. m. rec.) ξ (α B C Z W D Y S) ἀπλανῆ ο (η P E T v) ;  
 165,23 ἱεραρχία ρ ο ξ (Va H O J B Z W E D Y) ;  
 177,31 τῷ ο ξ (α P B C W S v) : τοῦ ρ (η Y T<sup>2</sup>) ;  
 180,8 μὲν οὔσαι ο (α P B C Z W Y T) : μένουσαι ρ ξ (Va η E D S) ;  
 237,32 θεοειδίας λ ξ (Va Q K E C D S T<sup>1</sup> v) -θίας ρ (P B Z W Y) : ἀγαθοειδίας ψ (sed αγα et ί in rasura) (N H) ἀγαθοειδίας ο (O J T<sup>2</sup>) ;  
 237,35 κατ' αὐτὸν λ ξ (α B C Z W D v) : κατ' αὐτὴν ρ ψ ο (η) P E Y T S) ;  
 257,12 πεπωδιστάτης ρ (η Q X K<sup>2</sup> E D T S v) : -τάταις ψ λ (M Va K<sup>1</sup> P B C Z W Y) -τάταις (i. e. -τάταις) ο, -τάτων ξ ;  
 257,25 ἀγνωτάταις ψ λ ο ξ (Q<sup>1</sup> K η B C Z W T S X v) : ἱερωτάταις ρ (M Va P E D Y) ;  
 260,4 λ ο ξ (α B Z W D v) : post πρότερος add. ἐκφαντορικοί ρ (P Y) ; παρὰ τοὺς πρότερος ἐκφαντορικοί τῶν προτέρων ψ (N H T) (sed ἐκφ. — προτ. expunx.) ;  
 261,21 ὑπὸ τῶν ἀγγέλων λ ξ (α P B C Z<sup>1</sup> W E D S) ἀγγελικῶν ρ O J Y : ὑπὸ τῶν ἀγγελικῶν ο N H G Z<sup>2</sup> v idem ψ sed -ικῶν in ras., τῆς add. ψ<sup>2</sup> (= R) post ὑπὸ ;  
 292,33 αὐταὶ ρ ψ λ ο ξ (M Va Q G U G Z W D Y S) ;  
 301,23 ἀντιτυπεῖς λ ξ (α P B C Z W v) : ἀντιτύπους ρ ψ (ου in ras.) ο (cett.) ;  
 304,29 ὑπερθεηκιῶν λ<sup>1</sup> u. v. (α C E D S v) : ὑποθεηκ. ρ ψ λ<sup>2</sup> ο ξ η B Z W Y ;  
 308,3 αὐτὸς κινῶν ο η D : αὐτοκινῶν ρ ψ (sed supra add. σ m. rec.) λ ξ cett. ;  
 321,4 μυριάδας μυρίας ρ ψ (corr. in μυριάδας μυριάδας (sic.) ead. m.) λ (M Va P C E Y S) : μυρίας μυριάδας ο ξ (η Q X K B Z W D v) ;  
 332,27 πληθύνει ρ λ (η W Z D Y S) : πληθύνει ψ ο ξ (α U G P B C E T) ;

332,42 ὑποπερούς λ ο ξ (η B Z W S v) : περωτούς ρ ψ (α P C E D Y T) ;  
 340,3 ἀεικινήτω λ ξ (α G P C Z W T v) : ἀειδινήτω ρ ψ (δ in rasura)  
 ο (cett.) ;  
 340,27 τοῦ μωούτος λ ξ (P B Z W S) τοῦ φωταγωγούτος τοῦ μωούτος  
 ο (K D v) idem, sed ante τ. μωούτος add. καὶ ρ ψ (N H E Y).

Les passages précédents montrent que les manuscrits remontent à une source mêlée et que λ n'est pas si proche que je le pensais (cf. p. 46) de η. En 304,29, l'édition Jun-  
 tina ne reproduit pas fidèlement le Marcianus 686.

G. HEIL.

## SIGLES

- M = Cod. Parisinus gr. 437, saec. IX.  
 Va = Cod. Vallicellianus 69 (E 29), saec. X.  
 Q = Cod. Parisinus Coislinianus 253, saec. IX-X.  
 K = Cod. Parisinus gr. 447, saec. XVI.  
 X = Cod. Oxoniensis Canonicianus 97, saec. XIII.  
 N = Cod. Parisinus gr. 438, anni 992.  
 H = Cod. Parisinus gr. 445, saec. XIV.  
 O = Cod. Parisinus gr. 443, anni 1272.  
 G = Cod. Parisinus gr. 444, anni 1348.  
 J = Cod. Parisinus gr. 446, saec. XVI.  
 R = Cod. Oxoniensis Collegii Mariae Magdalenae 2, saec. XIII.  
 U = Cod. Oxoniensis Clarcianus 37, saec. X-XI.  
 P = Cod. Vaticanus Palatinus 123, saec. X.  
 B = Cod. Parisinus gr. 439, saec. XI.  
 C = Cod. Parisinus gr. 440, saec. XII.  
 W = Cod. Vaticanus gr. 370, saec. X-XI.  
 Z = Cod. Vaticanus gr. 207, saec. XII.  
 E = Cod. Parisinus gr. 442, saec. XII.  
 D = Cod. Parisinus gr. 441, saec. XIII-XIV.  
 Y = Cod. Vallicellianus 17 (B 80), saec. XIII-XIV.  
 T = Cod. Oxoniensis Collegii Corporis Christi 141, saec. XII.  
 S = Cod. Oxoniensis Lincolnensis 14, saec. XIII ineunt.  
 ρ = Cod. Vaticanus gr. 373, saec. XI.  
 ψ = Cod. Vaticanus gr. reg. Sued. 30, saec. XI.  
 λ = Cod. Florentinus Convent. Soppr. 202, saec. X ineunt.  
 ο = Cod. Florentinus Marcianus 686, saec. X.  
 ξ = Cod. Florentinus Laurentianus Plut. V 13, saec. XI.  
 Sin = Cod. Sinaiticus Syrus 52, saec. VII.  
 v = Editio Corderii, Migne, P. G., t. 3.

## NOTE DU TRADUCTEUR

La traduction qu'on nous a fait l'honneur d'accueillir dans cette collection n'est pas la simple révision de celle que nous avons publiée il y a près de quinze ans<sup>1</sup>. Nous avons d'abord envisagé d'améliorer notre ancien travail là où il était évidemment défectueux et d'en conserver l'essentiel en l'adaptant aux nouvelles leçons retenues pour la présente édition critique. Mais il nous a paru qu'une précision technique plus rigoureuse s'imposait ici de part en part et que la facilité de lecture, obtenue précédemment par une plus grande aération du texte, importait moins qu'une très attentive soumission aux procédés stylistiques de l'auteur. Aussi nous sommes-nous efforcé, pour rendre chacune de ses intentions, de conserver toutes ses répétitions et la structure, parfois embarrassée, de ses très longues phrases (en les coupant toutefois de tirets, particulièrement utiles pour les énumérations du chapitre XV). Malgré son caractère quelque peu arbitraire, nous avons suivi en français la ponctuation adoptée par M. Heil et nous n'avons rien changé non plus à la structure de ses alinéas.

Nous rendant enfin, après quelques hésitations, aux arguments de M. l'abbé Roques<sup>2</sup>, nous avons renoncé à la terminologie que nous avons proposée en ce qui concerne les esprits de la seconde hiérarchie. Traduisant de nouveau Κυριότητες par *Dominations*, Δύναμεις par *Vertus* et Ἐξουσία par *Puissances*, il nous a fallu, dans les chapitres consacrés à l'exégèse symbolique de ces noms,

1. *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Éditions Montaigne, Paris, 1943, p. 185 à 244.

2. *L'univers dionysien*, Éditions Montaigne, Paris, 1954, p. 143, note 2.

renoncer à l'usage des verbes et des adjectifs qui eussent naturellement correspondu aux équivalents français de *κύριος* (*seigneur* ou *souverain*), de *δύναμις* (*puissance* ou *force*), d'*ἐξουσία* (*liberté* ou *faculté*). Ayant conservé, partout où cela semblait indispensable, les rapprochements verbaux auxquels l'auteur, comme la plupart des hommes de son temps, attachait une valeur quasi magique, nous ne nous sommes pas astreint, dans d'autres contextes et lorsqu'il ne s'agit pas expressément des Anges et de leurs propriétés, à un système d'équivalences d'une excessive rigidité. En revanche, pour les termes proprement « techniques », nous n'avons fait correspondre en principe à chaque mot grec qu'un seul équivalent français. C'est ainsi que, bien que l'expression puisse d'abord surprendre — mais il suffit d'une note qui en précise le sens — on lira uniformément *disposition* partout où le texte grec porte *διακόσμησις*. Il nous a paru cependant qu'en raison des résonances mystérieuses et sacramentelles du terme *τελετή* qui se retrouvent, à des degrés divers, dans la *τελείωσις* dionysienne, il nous fallait parfois, pour rendre ce dernier mot, des expressions composées plus précises qu'*achèvement* ou *perfectionnement*<sup>1</sup> ; aussi avons-nous recouru dans certains cas à des formules un peu lourdes mais suffisamment explicites, telles que *initiation perfective*.

Ni *hiérarchie* ni, à plus forte raison, *Théarchie* (qui ne figure, croyons-nous, dans aucun dictionnaire français) n'évoquent immédiatement le sens précis que présentent pour le Pseudo-Denys les mots *ἱεραρχία* et *θεαρχία*. Pour le premier, il suffit au lecteur de méditer un peu sur les définitions mêmes que donne l'auteur dès le début de son œuvre. Pour le second, la symétrie même des termes suggère d'en conserver la simple transcription ; il importe seulement de savoir que le « Principe du divin » est l'imperscrutable Déité située au-delà de toute dénomination

1. Cf. *Ecl. hier.*, IV, III, 12, 485 a, à propos du sacrement de l'onction comme opération perfective, et V, I, 2, 501 a, à propos du sacrement des Anges, qui est la plus haute intellection immatérielle de Dieu.

et de toute intellection ; l'usage, si fréquent chez Denys, de l'adjectif « théarchique » — pour lequel on ne dispose d'aucun équivalent acceptable — imposerait de lui-même cette solution de facilité.

Pour conserver les résonances du terme *λόγια* qui désigne ordinairement des oracles proférés plutôt que des textes écrits, nous adoptons la formule « les Dits », qui signifie toujours ici l'Écriture sainte. Encore que le substantif *θεολογία*, comme l'indique très bien M. Roques<sup>1</sup>, puisse signifier « parole dite *par* Dieu » et « parole dite *sur* Dieu », nous avons cru pouvoir le rendre uniformément par « Parole de Dieu ». Pour traduire *θεολόγος*, l'expression — peut-être un peu trop moderne, voire journalistique — de « porte-parole de Dieu » nous a semblé correspondre assez bien au caractère de l'écrivain sacré tel que le conçoit le Pseudo-Denys ; quiconque, en effet, « parle » comme il faut de Dieu et de ses mystères se contente de redire, « à la mesure de ses forces » et « pour autant qu'il en ait le droit », la Parole communiquée d'abord aux êtres les plus dignes de la recevoir et transmise ensuite jusqu'à lui de degré en degré. Ce que l'auteur rapporte, il l'a reçu, dit-il, d'un initiateur ; si quelqu'un a de meilleures hypothèses à présenter, elles ne seront acceptables que pourvu que « Dieu parle » et que sa Parole soit « transmise par les Anges » jusqu'aux chefs légitimes de la hiérarchie ecclésiastique<sup>2</sup>.

Les notes qui accompagnent le texte n'ont aucunement la prétention de tout élucider. Elles visent surtout à indiquer les renvois nécessaires aux autres textes du *Corpus*, en même temps qu'elles suggèrent des rapprochements qu'on voudra bien ne considérer que dans une mesure très limitée comme une contribution au difficile problème des sources. On trouvera peut-être un peu longues et nombreuses les citations de l'Ancien Testament, mais il nous a semblé qu'en situant dans leur contexte les passages de l'Écriture auxquels l'auteur renvoie explicitement et une

1. ROQUES, *op. cit.*, p. 210 sq.

2. *Cael. hier.*, XIII, 4, 308 b.

120,1 A Τῷ συμπρεσβυτέρῳ Τιμοθέῳ Διονύσιος ὁ  
πρεσβύτερος περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας.

120,5 B I (1) « Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον  
ἀνωθέν ἐστι καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν  
φώτων. » Ἀλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανείας  
πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότως φοιτῶσα πάλιν ὡς  
ἐνοποιὸς δύνამις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ  
10 ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνό-  
121,1 A τητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. Καὶ γὰρ « Ἐξ αὐτοῦ τὰ  
πάντα καὶ εἰς αὐτὸν » ὡς ὁ ἱερὸς ἔφη λόγος.

MVa Q N O PBW

120 titul.Q : titulum om M περὶ — ἱεραρχίας om VaPv || post ἱεραρ-  
χίας add κεφάλαιον α' N O post πρεσβύτερος add εἰς πράττειν m rec  
W || οὐρανίου QN || Titulo praemis τοῦ ἐν ἀγίοις Διονυσίου Ἀρειοπαγί-  
του περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας VaPv Διονυσίου Ἀρειοπαγίτου ἐπισκόπου  
Ἀθηναίων πρὸς Γερόσιον ἐπίσκοπον περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας BQW  
(sed Ἀθηναίων) post ἱεραρχίας add κεφάλαιον α' QW κεφ πρώτου Sin  
enumeratis omnium capitulorum titulis, || 5 ὅτι πᾶσα θεία ἔλλαμψις  
κατὰ ἀγαθότητα ποικίλως εἰς τὰ προνοούμενα προϊούσα μένει ἀπλή καὶ οὐ  
τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐνοποιεῖ τὰ ἐλλαμπόμενα praem codd (praeter M)  
Sin || πᾶν δῶρημα om Sin || 9 ante ἡμᾶς duas litt. del (ἐπ u. v) Q ||  
ἀναπληροῖ v || καὶ — ἀπλότητα (121, 1) paene deleta in M

121,1 τὰ om MVaQ

120,5 : Jac. 1, 17. || 10 : Cf. Jo. 17, 21 ; I Cor. 1, 10 ;  
121,1 sq. : Rom. 11, 36. || 121,1 : ἀπλότητα cf. Origen., de princ.  
I, 1, 6 (p. 24, 10 sqq.).

1. Jac., I, 17. L'idée d'une Lumière immatérielle, qui se répand  
dans l'espace sans se diviser, qui reste impassible en se propageant,  
qui traduit par son rayonnement l'éclat même de l'intelligible, est

120 A

A SON CONFRÈRE TIMOTHÉE,  
LE PRÊTRE DENYS

## DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

B **Procession et conversion.** I (1) *Tout don excellent, toute dona-  
tion parfaite vient d'en haut et descend  
du Père des lumières*<sup>1</sup>. Mais toute pro-  
cession qui, sous la motion du Père, révèle sa Lumière,  
121 A 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 défiante du  
Père rassembleur. Car *tout est de Lui et pour Lui*<sup>2</sup>, comme  
dit la sainte Parole.

un lieu commun platonicien (cf. PLATON, *Rep.*, 507 e ; PLOTIN, *Enn.*,  
IV, 3, 10 ; IV, 5, 3 ; V, 9, 1 ; VI, 4, 8 ; PROCLUS, *In Parm.*, éd.  
Cousin, 1820/27, VI, p. 9, etc.). Sur les sources grecques de l'image,  
cf. Jacqueline DUCHEMIN, *Pindare poète et prophète*, 1955, p. 193  
sq. Le thème de la Lumière divine, commun à tous les peuples  
d'Asie centrale (cf. Mircea ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*,  
1949, p. 68 sq.), joue un rôle essentiel dans la Bible (cf. *Gen.*, I,  
3-4 ; *Ex.*, XXIV, 17 ; *Ez.*, I, 27 ; *Hab.*, III, 4 ; *Is.*, LX, 19-20 ;  
*Dan.*, II, 23 ; *Sap.*, VII, 26 ; *I Jo.*, I, 5-7, etc.). En liant l'effusion  
lumineuse au rythme de la procession et de la remontée anagogique,  
Denys donne à une image primitivement naturaliste une valeur  
spirituelle, renforcée par la référence paulinienne qui suit la cita-  
tion de saint Jacques. Dans le *Poimandres* (6), la Lumière est iden-  
tifiée au dieu « Intelligence », et elle engendre à son tour un Verbe  
lumineux qui s'unit au Démoniaque pour façonner le monde (10) ;  
mais l'auteur hermétique pose l'existence d'une « sombre Obscu-  
rité » d'où procède la « nature humide » et qui engendre les corps  
mortels. La vision dionysienne exclut tout dualisme et fait de  
l'unique Don de lumière la source de toute réalité (sur les résis-  
tances de la matière, *vide infra*, chap. XIII, 5, 301 a sq.). Dans son  
*Isagoge* (Introduction aux saintes Écritures), le moine ADRIEN, deux  
cents ans environ après Denys, réduira le symbolisme de la lumière  
au seul thème de la « joie » (PG, t. XCVIII, col. 1293 a-b).

2. *Rom.*, XI, 36.

(2) Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν « τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἔρχόμενον εἰς τὸν κόσμον », δι' οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαράδοτους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεύσωμεν καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανθείσας τῶν οὐρανίων νόων 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, ἀύλοις καὶ ἀτρεμέσι νοῶς ὀφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι, πάλιν ἐξ αὐτῆς ἐπὶ τὴν ἀπλήν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτίνα. Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οικείας ἐνικτῆς ἐνδότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγω-

MVaQ N O PBW

3 Ἰησοῦν corrupt in M || 4 post ὄν add φῶς Sin || τὸ alt om M || ὁ om M || 5 τὴν om Va || 6 ante ἐπὶ add ἐν φ Sin || 8 ἀνανεύσωμεν N || 10 οἱοί τε : οἴον τε v || ὑποπτεύσωμεν N || 11 ἱεραρχικὴν Q || 12 ἀγγελικῶν NP || 13 ἐκφαίνειν Va || 15 αὐτῆς prius : αὐ έras B || 16 post ἀκτίνα add καὶ τὸν ὑπέρατον δοτήρα αὐτῆς Sin || 17 ἐνδότητος : ἐνιότητος M ἐνότητος Sin || ἀναγωγικὴν MVaQPWv : ἀναγωγὴν NOB

4 : Jo. 1, 9 || 5 sq. : cf. I Tim. 2, 5. || 14 : Cf. Plato, resp. 533 d ; Orig., in Jo. I, 9 (p. 14, 29).

1. Jo., I, 9.

2. Sur l'emploi des termes mystériques, cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, chap. III, § 14, p. 97 sq. PLATON (*Gorg.*, 493 a-c) traitait les « insensés » (ἀνόητοι) de « non-initiés » (ἀμύητοι) dont l'âme sans foi et oublieuse ressemble à un tonneau percé. PLOTIN fait plusieurs fois allusion aux mystères (*Enn.*, I, 6, 7 ; VI, 9, 11, etc.) et il lui arrive d'interpréter symboliquement ce que « les anciens sages enseignent en énigmes, de façon secrète (μυστικῶς) et

(2) C'est pourquoi, ayant invoqué Jésus, la Lumière du Père, celle qui est, la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde<sup>1</sup>, 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 que nous ont transmises nos pères et, dans la mesure de nos forces, initions-nous<sup>2</sup> aux hiérarchies des esprits célestes, que nous ont symboliquement révélées ces Dits pour notre élévation — et, ayant accueilli du ferme regard immatériel de notre B esprit le don de lumière fondamentale 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<sup>3</sup>. Car Elle ne déchoit jamais de sa propre unité singulière, mais, lorsqu'Elle

dans les initiations mystériques (ἐν τελευταῖς) » (*Enn.*, III, 6, 19). PROCLUS appelle Parménide un τελειουργός et son propre commentaire de Platon une « mystagogie initiatrice » (*In Parm.*, V, 274 ; cf. *In Crat.*, éd. Boissonade, p. 72). Mais l'Écriture elle-même parle de la « sagesse » des « parfaits » (ἐν τοῖς τελείοις, *I Cor.*, II, 6, cf. *Phil.*, III, 15, *Hébr.*, V, 12-14). GRÉGOIRE DE NYSSE (*Vita Moysi*, I 42, 316 a, II, 164, 377 b, etc.) fait de Moïse un initiateur et de David un initié. De son temps, les baptisés sont communément appelés des μυηθέντες et les catéchumènes des ἀμύητοι (cf. WENGER, *Intr. à Huit Catéchèses baptismales de Jean Chrysostome*, Sources Chrétiennes, 1957, p. 66 sq.) — Chez Denys « initiateur » est souvent synonyme d'« enseigner » et d'« évangéliser » (*vide infra*, IV, 4, 181 b). Dans *Div. nom.*, IV, 4, il utilise le verbe τελειουργεῖν dans le même contexte que Proclus (cf. *Inst. th.*, CXXX) pour désigner la fonction même de la Bonté théarchique ; en *Eccl. hier.*, V, 1, 5-6, à deux reprises (505 b et d), le sens particulier du terme est précisé par son rapprochement avec ἱερουργεῖν.

3. Dans sa traduction des deux *Hiérarchies* (Kempton-Munich, 1911) STIGLMAYR renvoie ici à *II Cor.*, III, 18, qu'il interprète comme ORIGÈNE (*Fragm. in Lament.*, 116) mais où il s'agit plus vraisemblablement d'un miroir qui, réfléchissant de mieux en mieux l'image divine, se transfigure lui-même. (Cf. CROUZEL, *Théol. de l'image*, 1956, p. 60-61).

γικήν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊούσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταυτότητι μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀναγεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν. Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκ-  
 25 τῖνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς  
 C προνοίᾳ πατρικῆ συμφυῶς καὶ οἰκείως διεσκευασμένην.

(3) Διὸ καὶ τὴν ὀσιωτάτην ἡμῶν ἱεραρχίαν ἢ τελετ-  
 30 ἀρχὴς ἱεροθεσία τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ὑπερκοσμίου μιμήσεως ἀξιώσασα καὶ τὰς εἰρημένας ἀύλους ἱεραρχίας ὑλαίοις σχήμασι καὶ μορφωτικαῖς συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, ὅπως ἀναλόγως ἡμῖν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν ἱερωτάτων πλάσεων  
 35 ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς καὶ ἀτυπώτους ἀναχθῶμεν ἀναγωγὰς καὶ ἀφομοιώσεις, ἐπεὶ μὴδὲ δυνατόν ἐστι τῷ καθ' ἡμᾶς νοῖ πρὸς τὴν αὐτὴν ἐκείνην ἀναταθῆναι τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν μίμησιν τε καὶ θεωρίαν, εἰ μὴ τῇ κατ' αὐτὸν ὑλαίᾳ χειραγωγίᾳ χρῆσαιτο τὰ μὲν  
 40 D φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος καὶ τὰς αἰσθητὰς εὐωδίας

MVaQ N O PBW

18 δὲ: τε W || 19 προϊούσα Q || post προϊούσα add ἐπὶ πάντα Sin || τε: τὸ B || 20 αὐτῆς B (sed corr) || ἀραρότως Q (corr Q<sup>2</sup>) || ἐν—αὐτοῖς (22) om O || 24 μονίμως: μονοειδῶς MVaQ || αὐτῆς M || 24 ἐτέρως post ἡμῖν coll N || 25 τῇ om P || 29 τελετάρχης Q (sed corr) || 35 ἀτυπώτους M || 36 τῷ eras P τὸ P<sup>2</sup>B τῶν ...ῶν O || 37 νοῖ Va Q:

se multiplie comme il convient à sa bonté et s'avance pour assurer à ceux sur qui veille sa Providence<sup>1</sup> une constitution qui les élève et les unifie, Elle demeure fermement au-dedans d'elle-même, s'étant fixée de façon stable dans une immobile mêmeté, 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 simpli-

**Les images**

**bigarrées.**

fiant. 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.

(3) 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 matérielles et de compositions aptes à leur donner forme — nous a livré cette tradition afin que, dans la mesure où nous leur sommes proportionnés, nous soyons, à partir de ces très saintes fictions, élevés aux élévations et assimilations simples et 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

νῶ (vel νῶι) cett || ἀναθῆναι M (sed corr) ἀνατεθῆναι Va || 39 αὐτῶν W || χρῆσαιτο PB || 41 εὐωδίας: εὐζωίας vel sim Sin

36 sqq.: cf. Rom. 1, 20; Plato, e. g. resp. 511 a. || 40: κάλλη cf. Sap. Sal. 13, 5.

1. Littéralement: « les providentiés ». On trouve, au neutre, le participe προνοούμενα chez PROCLUS (*In Parm.*, VI, 231).

ἐκτυπώματα τῆς νοητῆς διαδόσεως καὶ τῆς ἀύλου  
 φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὕλικα φῶτα καὶ τῆς κατὰ  
 νοῦν θεωρητικῆς ἀποπληρώσεως τὰς διεξοδικὰς ἱε-  
 45 ρὰς μαθητείας καὶ τῆς ἐναρμονίου πρὸς τὰ θεῖα καὶ  
 124,1 A τεταγμένης ἕξως τὰς τῶν ἐνθάδε διακοσμήσεων  
 τάξεις καὶ τῆς Ἰησοῦ μετουσίας τὴν τῆς θειοτά-  
 τῆς εὐχαριστίας μετάληψιν, καὶ ὅσα ἄλλα ταῖς οὐρα-  
 νίαις μὲν οὐσίαις ὑπερκοσμίως, ἡμῖν δὲ συμβολι-  
 5 κῶς παραδέδοται. Ταύτης οὖν ἐνεκα τῆς ἡμῶν ἀνα-  
 λόγου θεώσεως ἢ φιλάνθρωπος τελεταρχία καὶ τὰς  
 οὐρανίους ἱεραρχίας ἡμῖν ἀναφαίνουσα καὶ συλλει-  
 τουργὸν αὐτῶν τελοῦσα τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν τῇ  
 πρὸς δύναμιν ἡμῶν ἀφομοίωσει τῆς θεοειδοῦς αὐ-  
 10 τῶν ἱερώσεως αἰσθηταῖς εἰκόσι τοὺς ὑπερου-  
 ρανίους ἀνεγράφατο νόας ἐν ταῖς ἱερογραφικαῖς τῶν  
 λογίων συνθέσεσιν, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀναγάγοι διὰ τῶν  
 αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ τῶν ἱεροπλάστων συμβό-  
 λων ἐπὶ τὰς ἀπλᾶς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν ἀκρό-  
 15 τητας.

136,31 D II (1) Χρῆ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι πρῶτον ἐκθέσθαι τίνα  
 μὲν εἶναι σκοπὸν ἀπάσης ἱεραρχίας οἰόμεθα καὶ τί

MVaQ N O PBW

42 νοητῆς : ἀνοήτου Sin || 44 post ἀποπληρώσεως add ἀφομοίωσεως  
 u v Sin

124,2 τὴν om Q || 6 ἀναγωγῶ N P Sin u v || 8 αὐτῶν post τελοῦσα  
 coll O || ἀποτελοῦσα N || 9 ἡμῖν O || 10 ante αἰσθηταῖς add ταῖς  
 MVaQ v || 12 ante συνθέσεσιν add ὁραταῖς Sin || ἀνάγοι O ἀναγάγη  
 Va || 14 ἀπλᾶς : ἀπλάστους M

136,31 ὅτι πρεπόντως τὰ θεῖα καὶ οὐράνια καὶ διὰ τῶν ἀνομοίων συμβόλων  
 ἐκφαίνεται (ἐκφανεῖται Va) praem codd

124, 10 : ὑπερουρανίους cf. Plato, Phaedr. 247 c. || 14 : ἀκρότητας  
 cf. Plato, Phaedr. 247 a sq.

comme des figures de la diffusion intelligible<sup>1</sup> et les lu-  
 mières matérielles comme des images du don de lumière  
 immatériel, en sorte que les détours dont usent les ensei-  
 gnements sacrés représentent pour lui la plénitude de  
 contemplation selon l'esprit, l'ordre des dispositions d'ici-  
 124 A bas<sup>2</sup> l'habitus<sup>3</sup> adapté aux réalités divines et ordonné, 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-mon-  
 dain, 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 hiérar-  
 chies 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 minist-  
 ère déiforme — c'est par des images sensibles qu'Il a  
 représenté les esprits supra-célestes, dans les composi-  
 tions sacrées que nous offrent les Dits, 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.

136 D **Plan général  
 du traité.**

II (1) Il faut donc, je crois, exposer  
 d'abord ce que nous croyons être le but  
 de toute hiérarchie et le profit que cha-

1. Sur les « suaves odeurs » dont les Anges reçoivent directement  
 l'effusion et que symbolise, au niveau des rites humains, l'huile sa-  
 cramentelle, cf. *Eccl. hier.*, IV, III, 5 (480 b). La chaleur que dé-  
 gagent les Séraphins signifie une combustion d'huiles divines (*ibid.*,  
 IV, III, 10, 481 c-d). Sur le symbolisme du « discernement des  
 odeurs », *vide infra*, XV, 3, 332 a.

2. Il s'agit ici de la hiérarchie ecclésiastique. Sur son parallélisme  
 avec la hiérarchie céleste (dont elle est en même temps le prolonge-  
 ment terrestre), cf. *Eccl. hier.*, I, 5, (376 d).

3. On nous excusera sans doute d'adopter, pour traduire le mot  
 ἕξις, qui signifie une disposition durablement acquise, l'expression  
 scolastique d'*habitus*, qui n'a pas d'équivalent français.

τοὺς αὐτῆς ἐκάστη θιασώτας ὀνίνησιν, ἐξῆς δὲ τὰς  
 οὐρανίους ἱεραρχίας ὑμῆσαι κατὰ τὴν αὐτῶν ἐν  
 35 τοῖς λογίοις ἐκφαντορίαν, ἐπομένως τε τούτοις  
 εἰπεῖν ὁποιαῖς ἱεραῖς μορφώσεσι τὰς οὐρανίας σχη-  
 137,1 A ματίζουσι διακοσμήσεις αἱ τῶν λογίων ἱερογραφίαι,  
 καὶ πρὸς ποίαν χρῆ ἀναχθῆναι διὰ τῶν πλασμάτων  
 ἀπλότητα, ὅπως μὴ καὶ ἡμεῖς ὡσαύτως τοῖς πολ-  
 λοῖς ἀνιέρως οἰώμεθα τοὺς οὐρανίους καὶ θεοειδεῖς  
 3 νόας πολύποδας εἶναι τινὰς καὶ πολυπροσώπους  
 καὶ πρὸς βοῶν κτηνωδίαν ἢ πρὸς λεόντων θηριο-  
 μορφίαν τετυπωμένους καὶ πρὸς ἀετῶν ἀγκυ-  
 λόχειλον εἶδος ἢ πρὸς πτηνῶν τριχῶδη πτεροφυίαν  
 διαπεπλασμένους καὶ τροχοὺς τινὰς πυρώδεις ὑπὲρ  
 10 τὸν οὐρανὸν φανταζόμεθα καὶ θρόνους ὑλαίους τῇ  
 θεαρχίᾳ πρὸς ἀνάκλισιν ἐπιτηδεῖους καὶ ἵππους  
 τινὰς πολυχρωμάτους καὶ δορυφόρους ἀρχιστρατή-  
 γους καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς τῶν λογίων ἡμῖν ἱεροπλά-  
 στως ἐν ποικιλίᾳ τῶν ἐκφαντορικῶν συμβόλων παρα-  
 15 δέδοται. Καὶ γὰρ ἀτεχνῶς ἡ θεολογία ταῖς ποιητικαῖς  
 B ἱεροπλαστικαῖς ἐπὶ τῶν ἀσχηματίστων νόων ἐχρή-  
 σατο τὸν καθ' ἡμᾶς ὡς εἴρηται νοῦν ἀνασχεψαμένη  
 καὶ τῆς οἰκειᾶς αὐτῶ καὶ συμφυοῦς ἀναγωγῆς προ-

MVaQ N O PBW

33 αὐτῆς scripsi (cf. 163,6) : αὐτῆς codd v || ἐκάστης VaQNW ||  
 35 ἐκφαντείαν P (corr P<sup>2</sup>) v || τε : δὲ MNPN τοῦτ' ἔστιν B (sed supraser  
 te cad m)

137,2 χρῆ post ἀναχθῆναι coll QNOBW || 3 ἀπλαστότητα MVa ||  
 || 4 ἀνιέρως : ψευδῶμεθα καὶ ἀνοήτως Sin || οἰόμεθα MQ (corr. Q<sup>2</sup>) || 6  
 κτηνωδέϊαν MBv (Blass-Debrunner § 23) || θηρομορφίαν MVaQW ||  
 7 πρὸς : πρό B || 8 post εἶδος tres litterae erasae W || τριχῶν διπτε-  
 ροφυίαν Va || 9 πυροειδεῖς Va || 10 φανταζόμεθα P (ω in ras.) MQW ||  
 ὑλαίους : αἰσθητοῦς Sin || 11 ἀνάκλισιν OB Sin : —ησιν cett || καὶ : ἢ

cune procure à ses membres — à partir de là célébrer les  
 hiérarchies célestes selon ce que les Dits révèlent d'elles —  
 et montrer ensuite sous quelles images sacrées les saintes  
 137 A Écritures qui rapportent les Dits figurent les dispositions  
 célestes, et à quelle simplicité nous de-  
 vons nous élever par le moyen des figures  
 pour n'avoir pas l'impunité de croire nous  
 aussi, comme la foule, que les esprits  
 célestes et déiformes soient pourvus d'un grand nombre  
 de pieds et de visages, qu'ils se modèlent sur la stupidité  
 bovine ou la férocité léonine et qu'ils aient reçu forme  
 d'aigles au bec incurvé ou de volatiles au plumage hir-  
 sute, pour ne pas les imaginer non plus comme des roues  
 incandescentes sur le ciel, des trônes matériels disposés  
 pour servir de couche à la Théarchie, des chevaux multi-  
 colores, des chefs de guerre porteurs de lances, et sous  
 toutes ces autres images que nous ont transmises les Dits,  
 selon de saintes fictions, dans la bigarrure de symboles  
 chargés de signification. C'est de la façon la plus simple,  
 en effet, que la Parole de Dieu a usé de très saintes fictions  
 B poétiques pour les appliquer aux esprits sans figure,  
 ayant tenu compte, comme on l'a dit, du caractère de  
 notre esprit<sup>1</sup>, ayant pris soin de lui ménager une éléva-

πάλιν Sin || 12 δορυφόρους : ἀσπιδοφόρους Sin || 13 in mg adser τοῖς  
 ἀνοήτοις N || ἡμῖν post ἱεροπλάστως coll O || 14 ἱεροπλαστῶν Va || 15  
 ποιητικαῖς : sscr πλαστικαῖς O || 18 αὐτῶν B

137, 5-7 : Cf. Ez. 1, 6-10 ; Dan. 7, 4 ; Apoc. 4, 7. || 8 : πτεροφ. cf.  
 Ez. 1, 11 ; Js. 6, 2. || 9 : τροχοὺς cf. Ez. 1, 15 ; Dan. 7, 9 (θ). ||  
 10 : θρόνους cf. Ez. 1, 26 ; Dan. 7, 9 ; Apoc. 4, 4. || 11 sq. : ἵππους cf.  
 Zach. 1, 8 ; 6, 2. || 12 sq. : Cf. Jos. 5, 14.

1. Denys compare ailleurs les apparences allégoriques à des « bou-  
 cliers » qui garantissent les mystères contre une diffusion impru-  
 dente (*Epist.*, IX, 1105 e).

νοήσασα και πρὸς αὐτὸν ἀναπλάσασα τὰς ἀναγωγί-  
20 κὰς ἱερογραφίας.

(2) Εἰ δὲ τῷ δοκεῖ τὰς μὲν ἱεράς ἀποδέχεσθαι συνθέ-  
σεις ὡς τῶν ἀπλῶν ἐφ' ἑαυτῶν ἀγνώστων τε και  
ἀθεωρήτων ἡμῖν ὑπαρχόντων, ἀπεμφαινούσας δὲ οἰε-  
ται τὰς τῶν ἁγίων νόων ἐν τοῖς λογίοις εἰκονογραφίας  
25 και πᾶσαν ὡς εἰπεῖν τὴν ἀπότομον ταύτην τῶν  
ἀγγελικῶν ὀνομάτων σκηρὴν και χρῆναί φησι τοὺς  
C θεολόγους ἐπὶ σωματοποιίαν ὄλως τῶν ἄσωμάτων  
ἐληλυθότας οἰκείους αὐτὰ και ὡς δυνατὸν συγγε-  
νέσιν ἀναπλάττειν τε και ἐκφαίνειν σχηματισμοῖς  
30 ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν τιμιωτάτων και ἄύλων ποσῶς  
και ὑπερχειμένων οὐσιῶν και μὴ ταῖς οὐρανίαις και  
θεοειδέσιν ἀπλότησιν τὰς ἐπὶ γῆς ἐσχάτας περιτιθέν-  
τας πολυμορφίας (τὸ μὲν γὰρ ἡμῶν τε ἀναγωγί-  
κώτερον ἔμελλεν εἶναι και τὰς ὑπερκοσμίους ἐκφαν-  
35 τορίας οὐ κατῆγεν εἰς τὰς ἀπεμφαινούσας ἀνομοιότη-  
τας, τὸ δὲ και εἰς τὰς θείας ἀθέσμως ἐξυβρίζει  
δυνάμεις και τὸν ἡμέτερον ἴσως ἀποπλανᾷ νοῦν

MVaQ N O PBW

24 λόγοις B || (e v 20 huc intrusum) ἱερογραφίας MVa || 27 σωμα-  
τοποιία P || 28 post ἐληλυθότας add δὲ O || αὐτὰ : αὐτὰς W αὐτοὺς O  
αὐτοῦ Va αὐτό v || 29 ἐκφαίνειν B (sed corr) || 30 ποσῶς : ποῖς MVaQB  
(ποσῶς sscr B<sup>2</sup>) Sin (cf. P. Maas, Byz. Zeitschr. 1935, p. 300 : « das  
Adverb ποσῶς ist in späterer Prosa gewöhnlich ») || 32 περιτιθέντας  
N περιτιθέναι O Sin u. v. || 33 ἑτερομορφίας Sin || 34 ἔμελλεν om Sin ||  
35 ὁμοιότητος Sin ἀνομοιότητος Va || 36 ἐξυβρίζει Q<sup>2</sup> N (v eraso) OB :  
— ζειν P W v οὐκ — ζειν MQ οὐκ — ζε Va ἐξυβρίζον Sin || 37 ἀποπλανᾷ  
Q<sup>2</sup> OB Sin : ἀπεπλανά W<sup>1</sup> (corr in ἀποπλ.) οὐκ ἀπεπλάνα MVaQN  
αποπλανᾷ P v

1. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, ix, 56 : « Tout ce qui  
apparaît sous un voile montre la vérité plus grande et plus respec-  
table, comme les fruits qui se reflètent dans l'eau, comme les formes

tion appropriée à sa nature et ayant façonné pour lui  
les Écritures saintes destinées à cette élévation<sup>1</sup>.

**Rappel** (2) Mais si — tout en trouvant bon d'ad-  
**des objections.** mettre les saintes compositions puisque les  
réalités simples qu'elles représentent sont  
en elles-mêmes inconnues et échappent à notre regard —  
on juge cependant déraisonnables les images qu'appliquent  
les Dits aux esprits saints et, pour ainsi parler, toute cette  
abrupte mise en scène des noms angéliques, et qu'on pré-  
C tende que les porte-parole de Dieu auraient dû, lorsqu'ils  
ont décidé de corporaliser des êtres parfaitement incor-  
porels, les figurer et les manifester par des imageries  
appropriées et, autant que possible, de même nature  
qu'eux, à partir des essences qui sont le plus en honneur  
parmi nous, incorporelles d'une certaine façon et élevées  
au-dessus des autres, au lieu d'appliquer à la simplicité  
des êtres célestes et déformées les multiples figures em-  
pruntées aux plus viles réalités terrestres (ils eussent ainsi,  
en effet, [dira-t-on] procuré à nos âmes une plus grande  
élévation et non point rabaissé les révélations supra-  
mondaines au niveau de dissemblances déraisonnables,  
au lieu qu'ils ont eu tort de traiter arrogamment les puis-

qui prennent plus d'attrait et de grâce quand on les devine sous  
une tunique diaphane » ; PHILON D'ALEXANDRIE, *De vit. cont.*,  
VIII, éd. Cohn, VI, p. 47 : « L'explication des saintes Écritures se  
fait en recourant au sens profond, aux allégories ; [pour les Théra-  
peutes] la Loi tout entière ressemble à un être vivant ; elle a pour  
corps la lettre des prescriptions et son âme, c'est le sens invisible  
sous-jacent dans les mots ; c'est là que l'âme raisonnable s'est mise  
à contempler excellemment son objet propre : sur le miroir des noms  
elle a vu en quelque sorte se réfléchir les beautés singulières des  
pensées ; elle a ouvert et découvert les symboles, amené les idées  
toutes nues à la lumière, pour ceux-là qui peuvent, à l'aide d'une  
simple évocation, contempler l'invisible à travers le visible. » Mais  
pour Denys le « voile » allégorique n'ajoute rien à la vérité ; requis  
par la faiblesse humaine, il garantit le regard contre l'éblouissement ;  
comme moyen d'accès au mystère, il reste fort inférieur à la ténèbre  
mystique où l'en-soi se saisit dans toute sa nudité.

*Hiérarchie céleste.*

εἰς τὰς ἀνιέρους αὐτὸν ἐνιζάνον συνθέσεις, καὶ τάχα  
καὶ οἰήσεται τὰ ὑπερουράνια λεοντείων τινῶν καὶ  
40 ἰππέων ἐσμῶν ἀποπεπληρῶσθαι καὶ μυκητικῆς  
ὑμνολογίας καὶ ὄρνιθειας ἀγελαρχίας καὶ ζῴων.  
D ἄλλων καὶ ὑλῶν ἀτιμοτέρων, ὅσα πρὸς τὸ ἄτοπον καὶ  
νόθον καὶ ἐμπαθῆς ἀποκλιθέντα διαγράφουσιν αἱ  
κατὰ πᾶν ἀνόμοιοι τῶν δῆθεν ἐκφαντορικῶν λογίων  
140,1 A ὁμοιότητες), ἀλλ' ἢ τῆς ἀληθείας ὡς οἶμαι ζή-  
τησις ἀποδείκνυσι τὴν τῶν λογίων ἱερωτάτην σο-  
φίαν ἐν ταῖς τῶν οὐρανίων νόων μορφώσεσιν ἐκα-  
τέρου κομιδῇ προνοήσασαν ὡς μήτε εἰς τὰς θείας,  
5 ὡς ἂν φαίη τις, ἐξυβρίσαι δυνάμεις μήτε μὴν εἰς τὰς  
χαμαιζήλους ἡμᾶς ἐμπαθῶς ἐμπαγῆναι τῶν εἰκόνων  
ταπεινότητος. Ὅτι μὲν γὰρ εἰκότως προβέβληται  
τῶν ἀτυπώτων οἱ τύποι καὶ τὰ σχήματα τῶν  
ἀσχηματίστων, οὐ μόνον αἰτίαν φαίη τις εἶ-  
10 ναι τὴν καθ' ἡμᾶς ἀναλογίαν ἀδυνατοῦσαν ἀμέ-  
σως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας καὶ δεο-  
μένην οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν, αἱ τὰς  
ἐφικτὰς ἡμῖν μορφώσεις προτείνουσι τῶν ἀμορ-  
φῶτων καὶ ὑπερφυῶν θεαμάτων, ἀλλ' ὅτι καὶ τοῦτο  
15 τοῖς μυστικοῖς λογίοις ἐστὶ πρεπωδέστατον τὸ δι'

MVa Q .N O PBW

38 αὐτόν: αὐτῶν NP (sed corr) Wv || ἐνιζάνον: ἐνιζάνων VaN ἐνίζον  
Sin [u. v.] || 39 οἰήσεται Q || 40 ἐσμῶν P (ἐσμῶν eras) || ἀποπεπληρῶσθαι  
Q (corr. Q<sup>2</sup>) || μυκητικῆς Q<sup>2</sup> corr e μυστικῆς Q || 41 ὄρνιθικῆς Va  
(post — ιx — add τι) || 42 ἄλλων: ἀγελῶν Sin || 42 post ὑλῶν add  
ἄλλων Sin || ὅσα: ὡς MVa || 43 ἀποκλιθέντα Sin recte u. v: ἀπο-  
κλεισθέντα MVa v ἀποκλιθεῖσαι cett (— ισθεῖσαι Q) || διαγράφειν τὰς  
MVa || 44 ἀνόμοιους MVa

140,1 ὁμοιότητος MVa || 4 προνοήσασα MN || 6 ἡμᾶς ante εἰς coll.  
MVaQBW v (antithesi corrupta) || 9 μόνον Q || MQ BW: post  
τις add ἂν cett v || 12 O: ἀναγωγῶν cett v || 13 post ἡμῖν inser.

sances divines et que peut-être ils égarent notre esprit, fixé de la sorte sur des compositions indignes de leur modèle et prompt à s'imaginer les régions supra-célestes pleines de hordes de lions et de chevaux, d'hymnes mugies, d'oiseaux en ordre de vol, d'autres animaux et  
D de matières plus viles encore, c'est-à-dire tout ce que nous décrivent, au risque de nous induire à l'absurde, à l'erroné, au passionnel, les images parfaitement dissemblables que nous présentent effectivement les Dits révéla-  
140 A teurs<sup>1</sup>) — la recherche de la vérité manifeste, au contraire,

**Nécessité** je pense, la très sainte sagesse des Dits, qui  
**du mystère.** a pris parfaitement soin, en attribuant des figures aux esprits célestes, tout ensemble

de ne point faire preuve de ce qu'on appellerait de l'arrogance à l'égard des puissances divines et de ne point nous enfoncer passionnément dans la rampante bassesse des images. Qu'on ait eu raison d'attribuer des figures à ce qui est sans figure et des formes à ce qui n'a pas de forme, il ne suffirait pas, pour le montrer, d'invoquer cette disproportion de nos forces qui leur interdit de se hausser directement jusqu'aux contemplations intellectuelles et requiert de nous des élévations appropriées et qui aient de l'affinité avec notre nature, capables par conséquent de nous procurer les figurations qui nous sont accessibles des spectacles sans figure et merveilleux<sup>2</sup>, mais il faudrait

τῶν εἰκόνων N O P (glossa esse videtur; deest enim 180, 36 sq.; EH 480 A) || 15 ante μυστικοῖς add πολλοῖς W post πολλοῖς add τε W<sup>2</sup> u v || λόγοις MVa

140, 7 sqq.: Cf. Origen., de princ. IV, 2 passim (p. 305 sqq.); Gregor. Nyss., in cant. 756 A sqq.

1. Pour les textes scripturaires où figurent ces images, *vide infra* les notes du chapitre XV.

2. Sur le terme ὑπερφυῖς, qui présente dans certains contextes un sens assez proche de celui que les théologiens attribuent maintenant au terme « surnaturel », et que nous préférons cependant traduire par « merveilleux », *vide infra*, XIII, 3, 301 b, note *ad loc.*

Β ἀπορρήτων καὶ ἱερῶν αἰνιγμάτων ἀποκρύπτεσθαι καὶ ἄβατον τοῖς πολλοῖς τιθέναι τὴν ἱεράν καὶ κρυφίαν τῶν ὑπερκοσμίων νόων ἀλήθειαν. Ἔστι γὰρ οὐ πᾶς ἱερὸς οὐδὲ πάντων ὡς τὰ λόγιά φησιν, ἢ  
 20 γνῶσις. Ἐἰ δὲ τὰς ἀπεμφαινούσας εἰκονογραφίας αἰτιάσαιτό τις αἰδεῖσθαι λέγων ἀνατιθέναι τὰ οὕτως αἰσχυρὰ μορφώματα ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀγιωτάταις διακοσμήσεσιν, ἀπόχρη πρὸς αὐτὸν εἰπεῖν ὡς διττός ἐστι τῆς ἱερᾶς ἐκφαντορίας ὁ τρόπος :

25 C (3) ὁ μὲν ὡς εἰκὸς διὰ τῶν ὁμοίων προῖων ἱεροτύπων εἰκόνων, ὁ δὲ διὰ τῶν ἀνομοίων μορφοποιῶν εἰς τὸ παντελῶς ἀπεικὸς καὶ ἀπεμφαίνον πλαττόμενος. Ἀμέλει καὶ τὴν σεβασμίαν τῆς ὑπερουσίου θεαρ-

MVaQ N O PBW

24 αἰτιάσαιο Q N O BW || 22 καὶ om P || 24 ἱερᾶς : ante — ᾗς lacuna fere 5 litt. B || 25 εἰκὸς Va (sed corr) || 26 μορφοποιῶν Lang : μορφοποιῶν cod<sup>d</sup> v μορφοῦσεων καὶ Sin || 27 παντελὲς MW || 28 καὶ om B (add in mg B<sup>a</sup> u. v.) || σεβάσιμον Q

18 sq. : I Cor. 8, 7 ; cf. Matth. 13, 11 ; Luc, 8, 10

1. Sur le thème du secret, cf. *Div. nom.*, I, 8 (597 c), III, 3 (684 a-b) et *Myst. th.*, II (1000 a). Pour les parallèles néo-platoniciens, cf. H. Κοσπ., *loc. cit.*, p. 118 sq. — Comme le fait observer l'abbé BUFFIÈRE (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, 1956, p. 49), le secret portait à l'origine sur le spectacle même qui était présenté dans le sanctuaire à l'initié ; plus tard, ce qu'il sera interdit de divulguer « à ceux dont la tête n'a pas été ointe » (PHILON, *De Prov.*, II, 40) sera plutôt la connaissance des « symboles », des vérités « secrètes » (« mystiques » au sens premier). Aux prêtres qui ont reçu en dépôt « les mystères de sagesse », ORIGÈNE recommandait sous peine d'homicide de ne point « parler à découvert » devant des hommes « non formés » (*Hom. Num.*, IV, 3, cité par DANIELOU, *Origène*, 1948, p. 61). Lorsque les profanes osent transgresser la

dire aussi qu'il convient parfaitement aux Dits mystérieux B 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<sup>1</sup>. Car tous les hommes ne sont pas saints, et, comme l'enseignent les Dits, *tous n'ont pas la science*<sup>2</sup>. Mais, si l'on s'en prend aux imageries déraisonnables, disant qu'il est honteux d'appliquer ces images si vulgaires aux dispositions déiformes et très saintes, il faut répondre que la Révélation sacrée se fait selon deux modes :  
 C Les deux modes de révélation. (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'invraisemblable et de l'absurde<sup>3</sup>. Certes il arrive

règle du secret, GRÉGOIRE DE NYSSE déclare qu'ils sont « lapidés par leurs propres pensées » (*Vita Moysi*, II, 161, 376 c). Comparée par Denys à un « bouclier » (*vide supra*, p. 74, n. 1), l'image sensible est, pour Grégoire, une pierre tombant de la montagne et qui blesse l'imprudent. Malgré l'opposition apparente des figures, la pensée semble bien identique ; protégé par la bigarrure des représentations sensibles, le profane ne reste à l'abri que s'il renonce au déchiffrement des symboles.

2. *I Cor.*, VIII, 7 (οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις). Le même texte est cité (avec la même transformation) en *Ecl. hier.*, I, 4 (376 c). Saint Paul opposait simplement les idolâtres aux hommes qui connaissent le Christ ; avec *Matth.*, XIII, 11 et *Luc*, VIII, 10, Denys distingue ceux qui méritent de posséder la vérité en elle-même et ceux qui ne doivent la saisir que sous le voile des paraboles. Dans le texte cité à la note précédente, GRÉGOIRE DE NYSSE renvoie à *I Cor.*, XII, 29 (« Tous ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes ! »).

3. Cette division ne coïncide exactement ni avec celle d'*Epist.*, VIII (1105 c-d), qui oppose à la démonstration « philosophique » et « manifeste » (sur le sens d'ἐμφανής, *vide infra*, X, 1, 272 d) une transmission « secrète » et « symbolique », ni avec celle de *Div. nom.*, I, 6 (596 c), que Denys prête aux porte-parole de Dieu lorsqu'ils louent la Théarchie d'être à la fois « anonyme » et « pantonyme » (sur ce thème dans les écrits hermétiques, cf. FESRUIGÈRE, *La révélation d'Hermès*, IV, 1954, p. 65 sq.).

χίας μακαριότητα τῶν ἐκφαντορικῶν λογίων αἱ μυστι-  
 30 καὶ παραδόσεις ποτὲ μὲν ὡς λόγον καὶ νοῦν καὶ  
 οὐσίαν ὑμνοῦσι, τὴν θεοπρεπῆ λογιότητα καὶ σοφίαν  
 αὐτῆς δηλοῦσαι καὶ ὄντως οὐσαν ὑπαρξίν καὶ τῆς  
 τῶν ὄντων ὑπάρξεως αἰτίαν ἀληθινήν, καὶ ὡς φῶς  
 αὐτὴν ἀναπλάττουσι καὶ ζῶην ἀποκαλοῦσι, τῶν τοι-  
 35 ούτων ἱερῶν ἀναπλασμάτων σεμνοτέρων μὲν ὄντων  
 καὶ τῶν προσύλων μορφώσεων ὑπερκεῖσθαι πως δο-  
 κούντων, ἀποδεόντων δὲ καὶ οὕτω τῆς θεαρχικῆς πρὸς  
 ἀλήθειαν ἐμφερείας (ἔστι γὰρ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ  
 ζῶην, οὐδενὸς μὲν αὐτὴν φωτὸς χαρακτηρίζοντος  
 40 D παντὸς δὲ λόγου καὶ νοῦ τῆς ὁμοιότητος αὐτῆς ἀσυγ-  
 χρίτως ἀπολειπομένων), ποτὲ δὲ ταῖς ἀνομοίαις  
 ἐκφαντορίαις ὑπὸ τῶν αὐτῶν λογίων ὑπερκοσμῶς  
 ὑμνεῖται, ἀόρατον αὐτὴν καὶ ἄπειρον καὶ ἀχώρητον  
 ἀποκαλούντων καὶ τὰ <λοιπὰ> ἐξ ὧν οὐ τί ἐστιν, ἀλλὰ τί  
 45 οὐκ ἔστιν σημαίνεται. Τοῦτο γὰρ ὡς οἶμαι καὶ κυ-  
 ριωτέρον ἐστὶν ἐπ' αὐτῆς, ἐπεὶ περ, ὡς ἡ κρυφία  
 καὶ ἱερατικὴ παράδοσις ὑφηγήσατο, τὸ μὲν οὐκ  
 141,1 A εἶναι κατὰ τι τῶν ὄντων αὐτὴν ἀληθεύομεν, ἀγνοοῦ-

MVaQ N O PBW

34 τοσοῦτον MVa (sed σ eras) || 37 ἀποδεόντων : ἀπολειπόντων in mg  
 add N suprascr B (glossa u. v.) || οὕτως MVaQ || 38 ἐμφερείας : su-  
 prascr ὁμοιότητος manus scholiastae B || 40 παντὸς om W (sed add  
 alia m in mg) || 41 post δὲ add καὶ O || ante ἀνομοίαις add ἀποφατικαῖς  
 NP ἀποικίαι καὶ παντελῶς Sin ἀποφατικαῖς ἐφ. Lang. (spectat autem  
 locus ad divisionem l. 25 sqq demonstratam, quae per ποτὲ μὲν  
 (30 sqq.) et ποτὲ δὲ (41 sqq.) explicatur. Qua re et Maximi Scholio  
 p. 40 D ἀποφατικαῖς glossema esse mihi quidem probatur) || 43 post  
 ὑμνεῖται add τῶν P<sup>2</sup> τὴν B || 44 τὰ : ἕτερα πολλά Sin λοιπὰ vel ἄλλα  
 addendum cens Lang || 47 post καὶ add ἡ v || τό om Va (add Va<sup>2</sup> ||  
 post μὲν add οὖν B

que les traditions secrètes des Dits révélateurs célèbrent  
 aussi la vénérable béatitude de la Théarchie suessen-  
 tielle en l'appelant Parole, Esprit et 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 maté-  
 rielles, 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 lu-  
 4 mière 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 cé-  
 lèbrent de façon supra-mondaine<sup>1</sup> par des révélations  
 sans ressemblance avec Elle, la qualifiant d'invisible, d'illi-  
 mitée, d'infinie et usant de termes qui signifient, non ce  
 qu'Elle est, mais ce qu'Elle n'est point<sup>2</sup>. Je crois, en  
 effet, que cette méthode lui convient mieux, puisque, selon  
 la suggestion même de la secrète tradition sacerdotale,

30 : λόγον cf. Jer. 1, 4 ; Jo. 1, 1 sqq. || 30 : νοῦν cf. Rom. 11,  
 34 ; I Cor. 2, 16. || 31 : οὐσίαν cf. Ex. 3, 14 ; Apoc. 1, 4, 8. || 33 : φῶς  
 cf. I Jo. 1, 5 ; Jo. 1, 8, etc. || 34 : ζῶην cf. Jo. 1, 4 ; 5, 26 ; 11,  
 25 ; 14, 6 (40,30) || 38 sqq. : Cf. Plato, resp. 509 b. || 43 : cf. Col.  
 1, 15 ; Jo. 1, 18 ; I Tim. 6, 16.

1. Ce terme est employé par GRÉGOIRE DE NYSSÉ pour désigner  
 la transcendance d'un « troisième ciel », identifié à la partie secrète  
 du sanctuaire (*Vita Moysi*, II, 179, 384 b). Sur l'emploi des épithètes  
 « supra-mondain » et « supra-céleste », cf. DANIELOU, *Plat. et th.*  
*myst.*, p. 187.

2. En *Div. nom.*, I, 6 (596 a-b), Denys n'oppose pas seulement  
 théologie négative et théologie affirmative ; parmi les noms divins  
 il distingue ceux qui se tirent de l'ordre intelligible et ceux qui ont  
 une origine sensible ; cette seconde série ne sera indiquée ici qu'au  
 § 5 (144 c sq.).

μεν δὲ τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς καὶ ἀνόητον καὶ ἄρρη-  
 τον ἀοριστίαν. Εἰ τοίνυν αἱ μὲν ἀποφάσεις ἐπὶ τῶν  
 θείων ἀληθεῖς, αἱ δὲ καταφάσεις ἀνάρμοστοι τῇ κρυ-  
 5 φιότητι τῶν ἀπορρήτων, οἰκειότερα μᾶλλον ἐστὶ ἐπὶ  
 τῶν ἀοράτων ἢ διὰ τῶν ἀνομοίων ἀναπλάσεων ἐκφαν-  
 τορία. Τιμῶσι τοιγαροῦν οὐκ αἰσχος ἀποπλη-  
 ροῦσι τὰς οὐρανίους διακοσμήσεις αἱ τῶν λο-  
 γίων ἱερογραφίαι ταῖς ἀνομοίαις αὐτὰς μορφοποιίαις  
 10 ἐκφαίνουσαι, διὰ τούτων ἀποδεικνύσαι τῶν ὕλικῶν  
 ἀπάντων ὑπερκοσμίας ἐκβεβηκυίας· ὅτι δὲ καὶ  
 τὸν ἡμέτερον νοῦν ἀνάγουσι μᾶλλον αἱ ἀπεμφαί-  
 νουσαι τῶν ὁμοιοτήτων, οὐκ οἶμαι τινα τῶν εὐφρο-  
 νούντων ἀντερεῖν· εἰς μὲν γὰρ τὰς τιμιωτέρας  
 15 ἱεροπλαστίας εἰκός ἐστὶ καὶ πλανηθῆναι, χρυσοει-

MVaQ N O PBW

141,4 αἱ δὲ : οὐδὲ M || 5 οἰκειότερον O || ἐπὶ τῶν ἀοράτων om MVa ||  
 7 ante τιμῶσι add φανερόν τοίνυν ἐστὶν ὅτι Sin || τιμῶσι : καὶ νῦν MVa ||  
 8 οὐρανίας Q || ante αἱ add καὶ v || 9 αὐτῶν B (sed corr) || μορφο-  
 ποιίας W (corr m rec u v) || 10 MPv : ante διὰ add καὶ cett || τῶν  
 ὕλικῶν om Sin || 11 ὑπερκοσμίων MVa Sin || 14 μὲν om O || ante  
 τιμιωτέρας add ὁμοίας Sin || 15 ἀποπλανηθῆναι W || post χρυσοειδεῖς  
 add ἢ χαλκοειδεῖς Sin

1. Sur la supériorité de l'apophasis, cf. *Div. nom.*, XIII, 3 (981 a-b) et *Myst. th.*, III (1000 b-c). Liée à des textes platoniciens (*Rep.*, 509 b; *Parm.*, 141 e), la théologie négative, nettement indiquée chez PLOTIN (par ex., *Enn.*, V, 5, 13; cf. notre *Sagesse de Plotin*, Paris, 1952, p. 149 sq.), devient centrale chez PROCLUS (part. dans le Commentaire sur *Parménide*). Mais l'invisibilité de Dieu selon la tradition hébraïque permet déjà à Philon de lier à cet égard les sources platoniciennes aux sources bibliques (cf. WOLFSON, *Philo*, 1947, II, p. 113 sq.); le thème de l'« incompréhensibilité » se trouve chez JUSTIN (*Dial.*, CXXVII, 2), chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.*, II, II, 5-6; V, XI, 71), chez IRÉNÉE (*Adv. Haer.*, IV, 20, 5), etc.

nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas  
 141 A à la façon dont existent les êtres et que nous ignorons son  
 infinité sursentielle, 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<sup>1</sup>, c'est plus proprement  
 que les êtres invisibles se révèlent par des images sans  
 ressemblance avec leur objet. Les Dits, par consé-  
 quent, rendent hommage aux disposi-  
 tions célestes<sup>2</sup> et ne les déshonorent  
 aucunement lorsque, dans leurs saintes  
 5 descriptions, ils les représentent sous  
 des figures sans ressemblance, montrant ainsi qu'elles  
 échappent, de façon supra-mondaine, à tout ce qui est  
 matériel<sup>3</sup>; que d'ailleurs les images déraisonnables  
 élèvent mieux notre esprit que celles qu'on forge à la res-  
 semblance de leur objet, je ne crois pas qu'aucun homme  
 sensé en disconvienne, car il est naturel que les figura-  
 tions plus élevées aillent jusqu'à tromper certains, en

Dans la polémique anti-anoméenne, elle joue un rôle central (cf. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélies sur l'incompréhensibilité de Dieu*, introd. Cavallera-Daniélou, Sources chrétiennes, 1951). Chez GRÉGOIRE DE NYSSÉ, elle se lie au symbolisme de la « nuée », ténèbre « invisible » et « inconnaissable » qui tout ensemble cache et révèle le Seigneur (*Vita Moysi*, II, 158-165, 376 a sq.). Cf. H.-C. PUECH, *La ténèbre mystique, Études carmélitaines*, oct. 1938, p. 33 sq.

2. « Disposition » signifie ici « hiérarchie » (vide supra la Note du traducteur, et, sur l'usage des termes τάξις et διακόσμησις, cf. ROQUES, *L'Univers dionysien*, Paris, 1954, p. 56 et 75 sq.).

3. Le paradoxe dionysien est ici que la *dissimilitudo*, cet « océan infini de dissemblance » où PLATON montrait (*Pol.*, 273 d) le monde prêt à sombrer dès que l'abandonne la Providence divine, le τόπος τῆς ἀνομοιότητος de PLOTIN (*Enn.*, I, 8, 12) qui jouera un rôle essentiel chez saint Augustin et, par lui, dans le vocabulaire médiéval, loin de signifier pour Denys, quand il s'agit des « images déraisonnables » concernant les esprits célestes, une « distanciation » et une regrettable « insuffisance », constitue en quelque sorte la forme sensible de l'apophasis elle-même.

B δεῖς τινὰς οἰομένους εἶναι τὰς οὐρανίους οὐσίας  
καὶ φωτεινοὺς τινὰς ἀνδράς καὶ ἐξαστράπτοντας  
εὐπρεπῶς ἡμφιεσμένους ἐσθῆτα φανήν καὶ τὸ  
πυρῶδες ἀβλαβῶς ἀποστίλβοντας καὶ ὅσοις ἄλλοις  
20 ὁμοιοτυπώτοις κάλλεσιν ἢ θεολογία τοὺς οὐρανίους  
ἐσχημάτισε νόας. Ὅπερ ἵνα μὴ πάθοιεν οἱ μηδὲν τῶν  
φαινομένων καλῶν ὑψηλότερον ἐννενοηκότες, ἢ τῶν  
ὁσίων θεολόγων ἀναπατική σοφία καὶ πρὸς τὰς ἀπεμ-  
φαινούσας ἀνομοιότητάς ἱερῶς κατάγεται, μὴ συγ-  
25 χωροῦσα τὸ πρόσωπον ἡμῶν εἰς τὰς αἰσχροὺς εἰκόνας  
ἀπομένον ἐπαναπαύεσθαι, διανιστώσα δὲ τὸ ἀνωφε-  
ρὲς τῆς ψυχῆς καὶ ὑπονύπτουσα τῇ δυσμορφίᾳ τῶν  
συνθημάτων ὡς μήτε θεμιτοῦ μηδὲ ἀληθοῦς δοκοῦντος  
εἶναι μηδὲ τοῖς ἄγαν προσύλοις, ὅτι τοῖς οὕτως  
30 αἰσχροῖς ἐμπερῆ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι τὰ ὑπερουράνια  
C καὶ θεῖα θεάματα. Ἄλλως τε καὶ τοῦτο ἐννοῆσαι χρὴ  
τὸ μηδὲ ἐν τῶν ὄντων εἶναι καθόλου τῆς τοῦ καλοῦ  
μετουσίας ἐστερημένον, εἴπερ ὡς ἢ τῶν λογίων  
ἀλήθειά φησι « Πάντα καλὰ λίαν ».

MVaQ N O PBW

16 οἰομένοις Va (sed corr) || οἰομένους — τινὰς om B || 17 καὶ prius  
om M || φωτεινοὺς om MQ || καὶ alt. om Q ante τινὰς coll MVa ||  
ἐξαστράπτοντας (—εὐ— uncis secl) Va || 18 ante εὐπρεπῶς add  
καὶ N || εὐπρεπῶς scripsi sec. codicem G de quo cf. praef. : εὐπρεπεῖς  
codd v εὐπρεπεῖς fortasse delendum ut variae lectionis εὐπρεπεῖς ἐσθῆ-  
τας vestigium || ἐσθῆτας M Sin || 18 φανήν : om Sin φανήν M (sed corr  
m rec) || τὸ om B (sed corr) || 19 ὅσοις ἄλλοις B || ἄλλοις ὁμοιοτυ-  
πώτοις vix legi potest in P || 20 κάλλεσιν Lang : κάλλεσιν ἢ μορφαῖς  
N O P : μορφαῖς MVaQ BW v || 22 post φαινομένων add καὶ P<sup>2</sup> ||  
καλῶν : κακῶν Sin || ἐννοηκότες B || 23 θεολογιῶν PB (de voce cf. D N  
641, D) || 25 τὸν πρόσωπον νοῦν (sic fere) Sin || τὰς om W, add W<sup>2</sup> ||  
26 ἀπομένων Q || ἀνωφερὲς O || 28 μήτε : μὴ MVaQ Bv μηδὲ W || μηδὲ :  
μήτε O || ἀληθῶς Va W || 29 τοῖς οὕτως αἰσχροῖς : δοκοῦσι τὰ οὕτως

B leur faisant croire que les essences célestes seraient des  
figures d'or et des hommes lumineux et fulgurants,  
magnifiquement drapés dans un radieux vêtement, rayon-  
nant un feu qui ne leur cause aucun dommage, et toutes  
les autres belles images du même type<sup>1</sup> dont a usé la  
Parole de Dieu pour représenter les esprits célestes.  
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, condescend aussi à [nous proposer]  
saintement des figures déraisonnables et dissemblantes,  
sans laisser pour autant notre tendance vers le ma-  
tériel stagner paresseusement au niveau des viles images,  
mais en relevant au contraire la partie de l'âme qui  
tend vers le haut<sup>2</sup> et en la stimulant par la difformité  
des signes en sorte qu'il ne puisse être ni permis  
ni vraisemblable, même pour qui incline trop au matériel,  
de croire que les merveilles supra-célestes et divines res-  
sembleraient vraiment à ces images si viles. D'ailleurs  
C **Participation** il faut songer aussi que rien n'existe  
**et analogie.** qui soit totalement privé de participa-  
tion au beau, car, comme l'affirme la  
vérité des Dits, *tout était très bon*<sup>3</sup>.

αἰσχροὶ Sin || 30 ἐμπερὲς P || 31 θεάματα : τάγματα vel τάξεις Sin ||  
νοῆσαι Va || 34 post φησι totum versum Gen 1, 31 assert Sin

141, 18 : Cf. Dan. 7, 9 ; II Macc. 3, 25 sq. ; Matth. 28, 3 ; Marc.  
16, 5 ; Act. 1, 10 ; Apoc. 4, 4. || 34 : Gen. 1, 31.

1. On pourrait entendre aussi : « faites à la ressemblance de leur  
modèles », encore qu'il s'agisse ici de « similitudes dissemblantes »  
(voir *infra*, p. 81, n. 3).

2. L'image de l'âme divisée en parties, qui simultanément re-  
gardent vers le haut et vers le bas (et pourtant n'en rompent  
point l'unité fondamentale), vient de PLOTIN (part., *Enn.*, III, 8, 5).  
Sur la notion de « cime de l'âme », outre l'article de REYFENS dans le  
*Dictionnaire de spiritualité*, cf. IVANKA, *Apex mentis*, in *Zeitschrift*  
*für kath. theol.*, LXXII, 1950, p. 129 sq.

3. *Gen.*, I, 31.

35 (4) Ἔστιν οὖν ἐκ πάντων αὐτῶν ἐπινοῆσαι καλὰς θεω-  
 ρίας καὶ τοῖς νοητοῖς τε καὶ νοεροῖς ἐκ τῶν ὑλαίων  
 ἀναπλάσαι τὰς λεγομένας ἀνομοίους ὁμοιότητας, ἐτέ-  
 ρω τρόπῳ τῶν νοερῶν ἐχόντων ἃ τοῖς αἰσθητοῖς ἐτε-  
 ροίως ἀπονενέμῃται. Καὶ γὰρ ὁ θυμὸς τοῖς μὲν ἀλό-  
 40 D γοῖς ἐξ ἐμπαθοῦς ὁρμῆς ἐγγίνεται καὶ πάσης ἀλογίας  
 ἐστὶν ἀνάπλευς ἢ θυμοειδῆς αὐτῶν κίνησις, ἀλλ' ἐπὶ  
 τῶν νοερῶν ἐτέρῳ τρόπῳ χρῆ τὸ θυμικὸν ἐννοῆσαι,  
 δηλοῦν ὡς οἶμαι τὴν ἀρρενωπὸν αὐτῶν λογιότητα  
 καὶ τὴν ἀμείλικτον ἕξιν ἐν ταῖς θεοειδέσι καὶ ἀμετα-  
 45 βόλοις ἰδρύσεσιν. Ὡσαύτως ἐπιθυμίαν μὲν εἶναι φα-

MVaQ N O PBW

35 αὐτῶν PW : om MVaQ O v τούτων NB || 37 post ὁμοιότητας  
 add τε καὶ ἀπεμφαινούσας εἰκόνας Sin || 38 ἐτεροτρόπως Va N || 40 ἐγέ-  
 νετο Va || 41 ἀνάπλευς VaO || 42 ἐτεροτρόπως MVa || τρόπῳ : σκοπῆ O ||  
 44 ἕξιν : λέξιν M (corr in λέξιν m rec) || ταῖς : τοῖς Va

43 : ἀρρενωπὸν cf. Plato, Conv. 192 a.

1. En juxtaposant les épithètes νοητοί et νοεροί, Denys attribue aux esprits célestes un double caractère qui était, chez PROCLUS, celui des « unités intermédiaires » entre les « intelligibles » (entièrement tournées vers le divin) et les « intelligentes » (chargées de répandre sur l'univers la perfection divine) (*In Plat. theol.*, IV, 37). Cf. *Div. nom.*, IV, 1 (693 b), où Denys parle aussi de ces « essences, puissances et actes à la fois intelligibles et intelligents », qui peuvent exercer une fonction doublement médiatrice parce qu'ils sont à la fois objets (immatériels) et sujets (supra-mondains) d'intellection καὶ ψῦλοι νοοῦνται καὶ ὡς νόες ὑπερκosμῶς νοοῦσι, 693 c). C'est pour-quoi, d'accord avec M. ROQUES (*Univ. dion.*, p. 156-158), nous ne suivons pas l'interprétation de Stiglmayr qui, malgré l'absence d'article devant le second adjectif, fait ici des « intelligents » et des « intelligibles » deux catégories distinctes d'esprits.

2. Le paradoxe que traduit ici la juxtaposition de termes opposés

(4) A partir de tout on peut donc concevoir de belles contemplations et, pour les appliquer aux êtres qui sont à la fois intelligibles et intelligents<sup>1</sup>, former à partir des êtres matériels les similitudes dissemblantes<sup>2</sup> 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. La colère<sup>3</sup> naît, en effet, chez les êtres irrationnels, d'une impulsion passionnée<sup>4</sup> et le mouvement irascible est chez eux souillé de toutes sortes d'éléments irrationnels, mais, chez les êtres intelligents, c'est autrement qu'il faut entendre l'irascible, ce terme désignant alors, ce me semble, leur rationalité virile et leur inflexible habitus dans leurs situations déformées et immuables. Nous disons de même que la concupiscence est, chez ceux qui sont privés de raison, un penchant inconsidéré et tendant vers la matière, lequel se

se justifie par la théorie de la participation universelle (Cf., sur la matière qui, elle aussi, participe à l'ordre, à la beauté, à la forme», *Div. nom.*, IV, 28, 729 a).

3. Colère traduit conventionnellement le θυμός grec qui a un sens plus large. Par « passion irascible », les scolastiques entendront tous les mouvements déterminés par un bien difficile à atteindre ou par un mal difficile à extirper (espérance, désespoir, crainte, audace et colère au sens étroit, cette dernière étant parfois justifiée en tant que moteur de l'honnête vengeance et du combat pour la justice).

4. Sur le thème stoïco-platonicien de l'*apatheia*, sur les modifications qu'il subit dans la tradition chrétienne sous l'effet des notions connexes de péché et de grâce, cf. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime : les œuvres d'Évagre le Pontique, Revue d'ascétique et de mystique*, t. XL, 1930. Si Denys transpose spirituellement l'« irascible » et le « concupiscible », s'il justifie des « noms divins » comme « intempérance » et « ivresse » (cf. ci-dessous, 144 a et *Epist.*, IX, 5, 1112 c, sur la « surabondante mesure de Dieu »), il élimine en revanche toute sublimation symbolique de la « passion » comme telle. Alors que GRÉGOIRE DE NYSSÈ acceptait que l'*érôs* fût une forme supérieure de *pathos* (*In Cant.*, 772 a), Denys, selon la tradition néo-platonicienne (cf. PROCLUS, *In Alc.*, II, 174) le définit surtout comme « puissance d'unification » (*Div. nom.*, IV, 15, 713 b).

μεν ἐπὶ τῶν ἀλόγων ἀπερίσχεπτόν τινα καὶ πρόσ-  
 144,1 A λον ἐξ ἐμφύτου κινήσεως ἢ συνηθείας ἐν τοῖς ἀλ-  
 λωιωτοῖς ἀκρατῶς ἐγγινομένην προσπάθειαν καὶ τὴν  
 ἄλογον τῆς σωματικῆς ὀρέξεως ἐπιχράτειαν ἅπαν  
 τὸ ζῶον ὠθοῦσης ἐπὶ τὸ κατ' αἰσθησιν ἐπιθυμητόν, ὅταν  
 5 δὲ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας τοῖς νοεροῖς περιτιθέντες  
 ἐπιθυμίαν αὐτοῖς περιπλάσωμεν, ἔρωτα θεῖον αὐτὴν  
 ἐννοῆσαι χρὴ τῆς ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν αὐλίας καὶ  
 τὴν ἀκλινη καὶ ἀνένδοτον ἔφειν τῆς ὑπερουσίας  
 ἀγνῆς καὶ ἀπαθοῦς θεωρίας καὶ τῆς πρὸς ἐκείνην  
 10 τὴν καθαρὰν καὶ ἀκροτάτην διαύγειαν καὶ τὴν  
 ἀφανῆ καὶ καλλοποῖον εὐπρέπειαν αἰωνίας ὄντως  
 καὶ νοητῆς κοινωνίας. Καὶ τὸ ἀκρατὲς ἐκλάβοιμεν  
 ἐπὶ τοῦ συντόνου καὶ ἀνεπιστρόφου καὶ πρὸς μη-  
 δενὸς ἐγκόπτεσθαι δυναμένου διὰ τὸν ἀμιγῆ καὶ  
 15 ἀναλλοίωτον τῆς θείας καλλονῆς ἔρωτα καὶ τὴν  
 B ὀλικὴν ἀπόκλισιν ἐπὶ τὸ ὄντως ἐφετόν. Ἀλλὰ καὶ  
 αὐτὴν τὴν ἀλογίαν τε καὶ ἀναισθησίαν ἐπὶ μὲν τῶν  
 ἀλόγων ζῶων ἢ τῶν ἀψύχων ὑλῶν στέρησιν λόγου καὶ  
 αἰσθήσεως οἰκείως ἀποκαλοῦμεν, ἐπὶ δὲ τῶν αὐλῶν  
 20 καὶ νοερῶν οὐσιῶν ἀγιοπρεπῶς τὸ ὑπερέχον αὐτῶν  
 ὡς ὑπερκοσμίων ὁμολογοῦμεν τοῦ καθ' ἡμᾶς μετα-  
 βατικοῦ καὶ σωματικοῦ λόγου καὶ τῆς ὑλαίας καὶ  
 ἀλλοτριᾶς τῶν ἀσωμάτων νόων αἰσθήσεως. Ἔστι τοι-

MVaQ N O PBW

144,2 ἀλλωιωτοῖς : ante σ duae litt eras N || 4 κατ' αἰσθ — in rasure W<sup>2</sup> || 6 post αὐτοῖς add μυστικῶς Sin || αὐτὴν : αὐτὴ (in rasure) P || 9 τῆς : τὴν MW om P || 11 ἀφανῆ MQ BW Sin : ἀειφανῆ Va : ἀπλανῆ N O P v cf. p. 121, 40 || 12 καὶ τὸ ἀκρατὲς : καὶ ὁρμὴν τινα ἀκρατῆ τοῦ ἔρωτος Sin || εἰσλάβοιμεν B ἐκλαμβάνομεν W || 14 ἐγκόπτεσθαι QWv || 15 ante ἀναλλοίωτον una litt eras B || 16 ὀλικὴν P (corr

manifeste irrésistiblement, pour des êtres soumis au chan-  
 144 A gement, à partir d'une motion congénitale ou d'une habi-  
 tude acquise, et l'empire irraisonné du désir corporel qui  
 précipite l'animal tout entier vers les objets que la sen-  
 sation lui fait désirer — mais chaque fois que, par l'applica-  
 tion des similitudes dissemblantes aux êtres intelligents,  
 nous les douons figurativement de concupiscence, il faut  
 entendre par là un amour divin de l'immatérialité qui est  
 au-dessus de la raison et de l'esprit, le désir stable et  
 constant de la contemplation suessentiellement pure et  
 impassible et de la communion suessentiellement éternelle et  
 intelligible avec cette pure et sublimement transparente de  
 là-haut et avec l'invisible splendeur qui est source de  
 beauté. Admettons aussi qu'on leur attribue l'intempé-  
 rance, en lui faisant signifier la volonté tendue et inflexible  
 à quoi rien ne saurait faire obstacle, grâce à l'amour  
 sans mélange et immuable de la beauté divine et grâce  
 B à la totale inclination vers ce qui est réellement désirable.  
 Mais la déraison même et l'insensibilité, qui désignent pro-  
 prement chez les vivants sans raison ou dans les matières  
 inanimées l'absence de raison et de sensation, lorsque  
 nous appliquons ces noms aux essences immatérielles  
 et intelligentes<sup>1</sup>, nous reconnaissons saintement ce qui,  
 en elles, en tant qu'elles sont supra-mondaines, dépasse  
 notre propre raison, changeante et corporelle, et notre  
 façon matérielle de sentir, étrangère aux esprits sans

m rec) || ἀπόκλησιν QB || 17 τὴν om Va || 18 στερησὶν B (v bis addito) || 20 νοητῶν W || 21 ὑπερκοσμίου N corr N<sup>2</sup> ὑπερκόσμιον W || 22 καὶ σωματικοῦ om M (sed add in mg) W || 23 τοιγαροῦν : γὰρ O

144,6 sqq. : Cf. Deut. 6, 5 ; Sirac. 1, 26 ; Sap. Sal. 8, 2 ; Prov. 4, 6 ; Plato, Phaedr. 251 b sqq. ; Conv. 211 b sqq.

1. Il ne s'agit plus de l'usage « analogique » de termes désignant normalement des fonctions inférieures, mais d'un emploi « apophatique » de termes négatifs qui, pris dans leur sens pro-

γαροῦν οὐκ ἀπαδούσας ἀπαπλάσαι τοῖς οὐρανίοις μορ-  
 25 φᾶς καὶ τῶν ἀτιμωτάτων τῆς ὕλης μερῶν, ἐπεὶ καὶ  
 αὐτὴ πρὸς τοῦ ὄντως καλοῦ τὴν ὑπαρξίν ἐσχηκυῖα  
 κατὰ πᾶσαν αὐτῆς τὴν ὑλαίαν διακόσμησιν ἀπηγή-  
 ματά τινα τῆς νοεραῖς εὐπρεπείας ἔχει καὶ δυνατόν  
 ἐστὶ δι' αὐτῶν ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀύλους ἀρχετυ-  
 30 C πίας, ἀνομοίως ὡς εἴρηται τῶν ὁμοιοτήτων ἐκλαμ-  
 βανομένων καὶ τῶν αὐτῶν οὐ ταυτῶς, ἐναρμονίως  
 δὲ καὶ οικειῶς ἐπὶ τῶν νοερῶν τε καὶ αἰσθητῶν ἰδιο-  
 τήτων ὀριζομένων.

(5) Ταῦτα τοὺς μυστικούς θεολόγους εὐρήσομεν οὐ  
 35 μόναις ταῖς τῶν οὐρανίων διακόσμων ἐκφάνσεσιν  
 ἱερῶς περιπλάττοντας, ἀλλὰ καὶ αὐταῖς ἔσθ' ὅτε ταῖς  
 θεαρχικαῖς ἐκφαντορίαις. Καὶ ποτὲ μὲν αὐτὴν ἀπὸ  
 τῶν φαινομένων τιμίῳ ὕμνουσιν ὡς ἥλιον δικαιο-  
 σύνης, ὡς ἀστέρα τὸν ἔϋρον εἰς νοῦν ἱερῶς ἀνατέλ-  
 40 D λοντα καὶ ὡς φῶς ἀπερικαλύπτως καὶ νοητῶς κατ-  
 αυγάζον, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν μέσων ὡς πῦρ ἀβλαβῶς

MVaQ N O PBW

24 post οὐκ add καλόν inepte Sin || ἀπαδούσας : ἀπα. δόντως N ||  
 25 ἀτιμωτάτων ἢ Va || 28 τῆς : τὰς O || 35 μόνον MVaQ || 39 ἐω[ον  
 duab. litt. corruptis M αἰῶν Q || 41 καταυγάζοντα Va || δέ : μὲν Va

38 : Mal. 3, 20 ; Sap. Sal. 5, 6. || 39 : II Petr. 1, 19 ; Apoc. 22, 16. ||  
 41 : πῦρ cf. Ex. 3, 2 ; Deut. 4, 24 ; Hebr. 12, 29.

prement privatif, ne conviendraient qu'à des êtres inférieurs ; ils signifient ici le dépassement chez les Anges des plus hautes fonctions humaines ; en revanche on pourra appliquer métaphoriquement aux réalités divines des images tirées du plus bas niveau (*vide infra*, 145 a).

1. « Écho » et « trace » appartiennent au vocabulaire néo-platonicien (*cf.* H. KocH, *op. cit.*, p. 195). Mais, pour PLOTIN (*Enn.*, III, 4, 1), la « dernière trace des choses d'en haut dans celles d'ici-bas »

corps. Il est donc possible de forger, pour désigner les êtres célestes, des figures qui ne soient point sans harmonie avec eux en partant même des parties les plus viles de la matière, puisque cette matière, elle aussi, ayant reçu l'existence de Celui qui est réellement beau, conserve, dans toute sa disposition matérielle, certains échos de la splendeur intelligente <sup>1</sup> et qu'on peut s'élever, grâce à eux, vers les archétypes immatériels, à condition, comme on l'a dit, de prendre les similitudes sur le mode de la dissemblance et de ne point les définir univoquement mais en les adaptant plutôt et en les appropriant aux caractères respectifs des êtres intelligents et des êtres sensibles.

(5) De ces modes d'exposition, nous découvri-  
 520 **Les images** rons que les porte-parole des  
**de la Théarchie.** secrets de Dieu <sup>2</sup> n'usent pas seulement, de façon sainte, pour manifester les dispositions célestes, mais parfois aussi pour les révélations qui concernent la Théarchie. Il leur advient de la célébrer à partir de réalités qui apparaissent comme de haut prix, lorsqu'ils l'appellent, par exemple, Soleil de justice, Étoile du matin qui  
 D se lève saintement sur l'esprit, Lumière qui respandit sans voiles et de façon intelligible <sup>3</sup>, mais, en d'autres cir-

se situe au niveau des êtres animés ; chez Denys, même inanimée, la matière porte, encore que « très affaiblie », la marque du Créateur (*Div. nom.*, IV, 20, 720 a), ce qui n'empêche pas l'usage, toujours péjoratif, de l'épithète ἔνυλος (*vide infra*, IX, 3, 260 d, XIII, 3, 301 a et les notes *ad loc.*). Comme l'ont montré H. KocH (*Proklus als Quelle des Ps. Dionysius, Philologus*, LIV, 1895, p. 438 sq.) et H. F. MÜLLER (*Dionysios, Plotinos, Proklos, Beiträge zur Geschichte der Ph. und Th. des Mittelalters*, XX, 1918, p. 21 sq.), les vues dionysiennes sur le mal dépendent soit de Proclus soit de sources communes. En ce qui concerne la critique du dualisme gnostique, on comparera *Div. nom.*, IV, 22 (721 sq.) à *Enn.*, II, 9.

2. Littéralement : les *théologiens mystiques*. Mais la formule n'a pas le même sens ici que dans le traité consacré à l'union par voie apophatique.

3. *Mal.*, III, 20 (« Pour vous qui craignez mon nom, le soleil de justice brillera, avec le salut dans ses rayons ») ; *Sap.*, V, 6 (« La Hiérarchie céleste.

φωτίζον ὡς ὕδωρ ζωτικῆς ἀποπληρώσεως χορηγὸν  
καὶ συμβολικῶς εἰπεῖν εἰς γαστέρα διαδύομενον καὶ  
ποταμοὺς ἀναβλύζον ἀσκέτως ἀπορρέοντας, ποτὲ δὲ  
45 ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ὡς μύρον εὐῶδες ὡς λίθον ἀκρο-  
γωνιαῖον. Ἄλλὰ καὶ θηριομορφίαν αὐτῇ περιτιθέασι  
καὶ λέοντος αὐτῇ καὶ πάνθηρος ιδιότητα περιάπτουσι  
καὶ πάρδαλιν αὐτὴν ἔσεσθαι φασὶ καὶ ἄρκον ἀπορου-  
145,1 A μένην. Προσθήσω δὲ καὶ τὸ πάντων ἀτιμότερον εἶναι  
καὶ μᾶλλον ἀπεμφαίνειν δοκοῦν ὅτι καὶ σκώληκος  
εἶδος αὐτὴν ἑαυτῇ περιπλάττουσαν οἱ τὰ θεῖα δεινοὶ  
παραδεδώκασιν. Οὕτω πάντες οἱ θεόσοφοι καὶ τῆς

MVaQ N O PBW

42 φωτίζων Q || 44 post ἀναβλύζον add εἰ Sin || 46 ἀλλὰ : ἔστι  
δ' ὅτε Sin || αὐτὴν Va || 48 ἄρκον Va N<sup>2</sup> OW<sup>2</sup> (corr e ἄρκον)  
145,3 ἑαυτῇ : ἑαυτὴν MVa || 4 post οὕτω add δὴ Sin

42 : ὕδωρ cf. Ps. 35, 10 ; Jer. 2, 13 ; Prov. 16, 22 ; Apoc. 7, 17  
Ez. 47, 1 sqq. ; Js. 44, 3 || 44 : ποταμοὺς cf. Jo. 7, 38 sim. Apoc.  
22, 1 || 45 : μύρον cf. cant. cant. 1, 3. || 45 : λίθον cf. Js. 28, 16 :  
Eph. 2, 20. || 47 sq. : cf. Hos. 5, 14 ; 13, 7 ; Dan. 7, 4-6 ; Apoc. 13, 2.  
145,2 : σκώληκος cf. Ps. 21, 7.

lumière de la justice n'a pas brillé pour nous, le soleil ne s'est pas  
levé sur nous ») ; Apoc., XXII, 16 (« Moi, Jésus... je suis... l'Étoile  
radieuse du matin ») ; Jo., I, 9 (« Le Verbe était la Lumière vé-  
ritable »).

1. Ex., III, 2 (« L'Ange de Yahvé se manifesta à lui sous la forme  
d'une flamme de feu jaillissant du milieu d'un buisson. Moïse regarda :  
le buisson était embrasé mais ne se consumait pas ». Ici l'Ange de  
Yahvé représente le Seigneur lui-même. Pour les autres passages où  
Dieu apparaît sous forme ignée, *vide infra*, XV, 2, 329 a et la note *ad  
loc*). En ce qui concerne les « fleuves d'eau vive » de Jo., VII, 38, eux-  
mêmes rattachés au miracle de l'eau jaillissant du rocher (Ex., XVII,  
1-7 ; cf. Num., XX, 8 ; Is., XLVIII, 21 ; Ps. CV, 41, etc.), *vide infra*,

constances, ils usent d'images intermédiaires, comme celle  
du Feu qui éclaire sans causer aucun dommage, de l'Eau  
porteuse de plénitude vitale qui, pour parler par sym-  
boles, pénètre dans les entrailles et y fait jaillir des fleuves  
au flot irrésistible<sup>1</sup>, et quelquefois enfin leurs images sont  
de l'ordre le plus bas, quand ils parlent, par exemple,  
d'Onguent odorant<sup>2</sup> ou de Pierre angulaire<sup>3</sup>. Ils vont  
même jusqu'à présenter la Théarchie sous des aspects de  
bête sauvage, lui attribuant les traits de Lion ou de Pan-  
thère, disant qu'Elle est un Léopard ou une Ourse qui  
145 A s'élançe avec fureur<sup>4</sup>. J'ajouterai que l'image de toutes  
la plus indigne et qui semble la plus déraisonnable est  
celle dont usèrent les sublimes messagers de la tradition  
divine lorsqu'ils ne craignirent pas d'imaginer la Théar-  
chie sous les traits d'un Ver de terre<sup>5</sup>. Ainsi tous les con-

XV, 6, 336 b-9, 337 c et les notes *ad loc*. La poésie grecque accordait  
une grande place, elle aussi, aux « flammes resplendissantes »  
qu'Athènes fait jaillir sur Iris, à la « lumière » et aux « éclairs »  
qui jaillissent des « pieds » et de la « tunique » d'Apollon (*Hymn  
hom.*, 201 sq., etc.). Sur l'union du Feu et de l'Eau comme signes  
proprement théophaniques chez Hésiode, cf. J. DUCHÈMIN, *op.  
cit.*, p. 262.

2. Cant., I, 3 (« Ton nom est une huile qui s'épanche »). Cf. les  
textes où Dieu, sans être appelé *onguent*, apparaît comme la source  
de toute onction (Is., LXI, 1, Jer., I, 5, I Jo., II, 27, Act., X,  
36, etc.).

3. Is., XXVIII, 16 (« Oui, ainsi parle le Seigneur Yahvé : Me  
voici en train de poser à Sion une pierre témoin, angulaire, pré-  
cieuse, fondamentale... ») ; Eph., II, 20 (« La construction que vous  
êtes à pour fondations les apôtres et les prophètes, et pour pierre  
d'angle le Christ Jésus lui-même »).

4. Os., V, 14, XIII, 7-8 (dans ces versets, le prophète annonce  
la vengeance de Yahvé qui punira son peuple avec la violence et  
la rapidité d'une bête de proie affamée ou d'une ourse privée de ses  
petits. Ces métaphores visent le mode d'action de Dieu et ne sont  
pas proprement des « noms »).

5. Ps. XXII, 7. Lorsqu'il décrit les espoirs et les souffrances du  
Juste, le Psalmiste rapporte simplement la plainte du persécuté qui  
s'écrie :

5 κρυφίας ἐπιπνοίας ὑποφῆται τῶν ἀτελέστων καὶ τῶν  
 ἀνιέρων ἀχράντως ἀποδιαστέλλουσι τὰ « Ἅγια τῶν  
 ἁγίων » καὶ τὴν ἀνόμοιον ἱεροπλαστίαν πρεσβευοῦσιν  
 ὡς μῆτε τὰ θεῖα τοῖς βεβήλοις εὐχείρωτα εἶναι μῆτε  
 τοὺς τῶν θείων ἀγαλμάτων φιλοθεάμονας ὡς ἀλη-  
 10 θέσιν ἐναπομεῖναι τοῖς τύποις καὶ ὥστε τὰ θεῖα  
 τιμᾶσθαι ταῖς ἀληθέσιν ἀποφάσει καὶ ταῖς πρὸς τὰ  
 ἔσχατα τῶν οικειῶν ἀπηχημάτων ἑτεροίαις ἀφομοιώ-  
 σεσιν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον, εἰ καὶ τὰς οὐρανιας οὐσίας  
 15 πλάττουσι κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας. Οὐ γὰρ  
 B ἂν ἰσως οὐδὲ ἡμεῖς εἰς ζήτησιν μὲν ἐξ ἀπορίας, εἰς  
 ἀναγωγὴν δὲ διὰ τῆς ἀκριβοῦς τῶν ἱερῶν ἐρευνῆς  
 ἐληλύθειμεν, εἰ μὴ τὸ δυσειδὲς ἡμᾶς ἐξετάραξε, τῆς

MVaQ N O PBW

5 ὑποφῆται: οἱ προφῆται B || τῶν ἀτελέστων καὶ om MVa || τῶν alter.  
 om NO v || 6 ἱερῶν M || ἀχράντων M (corr m rec) || 7 ἀνομοίαν P ||  
 πρεσβευοῦσαν Q || 9 θείων NP: ἱερῶν cett Sin (sed cf. 165, 6, EH  
 476, 6, DN cap IX init. sed ἀγάμ. ἱερὰ neque in CH neque in EH  
 exstat) || 10 ἀπομεῖναι: MVaQ (sed corr Q<sup>2</sup>) ἐναπομεῖναι — καὶ (11)  
 om O || 14 ὑπεμφανουσῶν O || ἀνομοίων ὁμοιστ: ἀνομοιοτήτων W (cf.  
 141, 12) || post ὁμοιοτήτων add μυστικῶς Sin || 15 οὐ: οὐδὲ QN OP ||  
 18 ἐληλύθημεν VaQW ἐληλύθαμεν M || ἐξέταξε Va

6: Js. 6, 3.

« Et moi, ver et non pas homme,  
 Honte du genre humain et rebut du peuple... »

Mais ce texte a été appliqué au Christ et l'on a justifié l'image du ver, non seulement, comme dit CORDIER (150), *propter carnis humilitatem et exinanitionem in passione*, mais, selon ΡΑΧΥΜΕΝΕ (*Paraphr.*, 161 a), parce que le ver « naît sans semence d'une vierge ». Ici cependant ce nom désigne la Théarchie elle-même; comme les monophysites, Denys évite, en effet, d'appliquer le terme φῦσις à l'humanité de Jésus et, puisque, pour lui, Celui qui est plus que

naisseurs de la Sagesse divine et tous les interprètes de la secrète inspiration, pour que ne soit point souillé le « Saint des saints », le séparent des êtres profanes et dépourvus de tout caractère sacré, et ils veillent à Le représenter par de saintes figures sans ressemblance, de peur que les mystères divins ne soient facilement accessibles aux non-initiés et que ceux qui aiment à contempler<sup>1</sup> les figures divines ne s'attachent aux images comme si elles étaient véridiques, — et afin que les réalités divines soient honorées à la fois par des véritables négations et par des similitudes empreintes d'altérité, tirées de ce qui est du plus bas niveau parmi les échos que ces réalités laissent d'elles-mêmes dans les choses<sup>2</sup>. Il n'est donc point déplacé que, pour les raisons qu'on a dites, les porte-parole de Dieu usent aussi, pour représenter les substances célestes, d'images sans ressemblance et dérai-

B **Confidence** nous n'aurions pas été conduit à notre recherche par suite de l'embarras où nous nous trouvons, et nous n'aurions pas entrepris de nous élever en scrutant avec soin les saintes réalités, si la difformité des images qui révèlent les Anges ne nous

Dieu (ὁ ὑπέρθος) est « venu dans notre essence » et « jusqu'à notre nature » (*Div. nom.*, II, 10, 448 d, et *Epist. IV*, 1072 b), la Théarchie peut recevoir des noms qui ne conviennent littéralement qu'au Christ souffrant (cf. ROQUES, *op. cit.*, p. 309). Stiglmayr signale les listes de dénominations « incongrues » chez d'autres Pères, singulièrement chez GRÉGOIRE DE NAZIANCE (*Or.*, XXXI, 22, éd. Clemencet-Caillaud, p. 570). Hugo KOCH, qui renvoie à des textes du même ordre chez Proclus, rapproche les similitudes dissemblantes des « symboles » orphiques, les figures ressemblantes des « images » pythagoriciennes (*Dion. Areop.*, p. 202 sq.).

1. Cf. *Ecl. hier.*, III, III, 7 (436 c). L'adjectif, qui vient de ΠΛΑΤΩΝ (*Rep.*, 475 d), se retrouve à maintes reprises chez PROCLUS (*In Alc.*, II, 77, 124; *In Parm.*, IV, 25; V, 73; etc.).

2. Il a fallu allonger beaucoup la traduction pour rendre le sens des dix derniers mots du texte grec, ici extrêmement concis.

τῶν ἀγγέλων ἐκφαντικῆς ἀναπλάσεως οὐκ ἔῶν ἡμῶν  
 20 τὸν νοῦν ἐναπομεῖναι ταῖς ἀπαδούσαις μορφοποιίαις,  
 ἀλλ' ἐρεθίζον ἀπαναίνεσθαι τὰς ὑλικὰς προσπαθείαις  
 καὶ προσθείζον ἱερῶς ἀνατείνεσθαι διὰ τῶν φαινομέ-  
 νων ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγὰς.

Τοσαῦτα μὲν ἡμῖν εἰρήσθω διὰ τὰς ὑλικὰς καὶ ἀπεμ-  
 25 φαινύσας τῶν ἱερῶν λογίων ἀγγελοειδεῖς εἰκονογραφίας,  
 ἐξῆς δὲ ἀφορίσασθαι χρῆ τί μὲν αὐτὴν εἶναι τὴν ἱεραρχίαν  
 οἰόμεθα, τί δὲ πρὸς αὐτῆς τῆς ἱεραρχίας ὄνινασθαι τοὺς  
 ἱεραρχίαν κεκληρωμένους. Ἦγήσοιτο δὲ τοῦ λόγου  
 Χριστὸς εἴπερ ἐμοὶ θέμις εἶπεν ὁ ἐμὸς, ἡ πάσης  
 30 ἱεραρχικῆς ἐκφαντορίας ἐπίπνοια. Σὺ δέ, ὦ παῖ, κατὰ  
 C τὴν ὁσίαν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχικῆς παραδόσεως  
 θεσμοθεσίαν αὐτός τε ἱεροπρεπῶς ἄκουε τῶν ἱερῶς  
 λεγομένων ἔνθεος ἐνθέων ἐν μυσίαις γινόμενος καὶ τῆ  
 κατὰ νοῦν κρυφίότητι τὰ ἅγια περιστέλλας ἐκ τῆς  
 35 ἀνιέρου πληθύος ὡς ἐνοειδῆ διαφύλαξον. Οὐ γὰρ θε-

MVaQ N (def ab ἱεροπρεπῶς 143, 32 desunt ca 6 folia) H (a 145, 32  
 usque ad 208, 5 cf. praef.) O P B W

19 ἔῶν — ἀπαναίνεσθαι deletum vix legi potest in N || 22 ἀνατίθε-  
 σθαι Q || 24 μὲν om P || ἡμῖν om O || 25 ἱερῶν : νοσῶν N || λογίων :  
 ἀναλογίων Va || 26 in mg add τελείως ἀφορίσασθαι B<sup>2</sup> || 26 sqq. multa  
 verba aqua ut videtur deleta hic illit restituit N<sup>2</sup> || 27 τῆς Va :  
 om cett v || 28 ἱεραρχίαν v : ἱεραρχία (vel — αι) codd || post ἱεραρ-  
 χίαν lacuna 16 fere litterarum W || κεκληρωμένους : τετιμημένους Q ||  
 29 ἐμοὶ om O || ἡ : ὁ P (sed in rasura) Va || 30 ἐκφαντορικῆς P || 31  
 ἱερατικῆς MVa || post παραδόσεως ca 11 litt. delet (an θεσμοθεσίας ?)  
 O || 33 ἐν θέῳ MVa

1. Le caractère « excitant » des énigmes est un lieu commun dans  
 l'Antiquité : « Aux hommes doués de raison et de sens », elles  
 « servent d'appât » et les forcent à « réfléchir » (PLUTARQUE, *Sur l'E*  
*de Delphes*, 385 c-d. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, V, IV,

avait troublé, empêchant notre esprit de s'attacher aux  
 représentations dissonantes mais l'incitant à refuser les  
 inclinations matérielles et l'accoutumant à tendre de  
 façon sainte, à travers les apparences, jusqu'aux éléva-  
 tions supra-mondaines<sup>1</sup>.

**Transition, prière et exhortation.** Voilà ce que nous avons à dire  
 des représentations imagées, de ca-  
 ractère matériel et déraisonnable, que  
 nous ont transmises les Dits sacrés quant à la figure des  
 Anges, — il nous faut maintenant définir ce qu'est, à  
 notre avis, la hiérarchie elle-même et quel profit tirent  
 d'elle les êtres à qui il est échu d'en être membres. Que le  
 guide de ce discours soit, s'il m'est permis de l'appeler  
 ainsi, mon Christ, inspirateur de toute révélation hiérar-  
 chique. Pour toi, mon enfant<sup>2</sup>, selon la sainte prescrip-  
 C tion 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  
 qui te vient des inspirés<sup>3</sup>, et, ayant caché les saints mys-  
 tères dans le secret de ton esprit, à l'abri de la foule pro-  
 fane, veille sur eux<sup>4</sup>, car ils portent l'empreinte de l'Un<sup>5</sup> ;

24 : Si Dieu parle de façon obscure, ce n'est point par jalousie,  
 mais « pour que notre intelligence, en cherchant à pénétrer ces  
 énigmes, s'élance à la découverte de la vérité »).

2. La transmission à un « enfant », fils par le sang ou héritier  
 « mystique » du sage, d'un dépôt dont le maître le « juge digne », et  
 qu'il lui livre « sans envie », est très fréquemment mentionnée dans  
 les textes magiques et hermétiques (cf. FESTUGIÈRE, *La révélation*  
*d'Hermès*, I, 1944, p. 335 sq.).

3. On pourrait entendre aussi « l'initiation aux réalités inspirées »  
 (ou, comme traduit Stiglmayr : « pleines de Dieu »). Cordier écrit :  
*Ipsemet divinus divina doctrina factus*. Mais il semble difficile de  
 faire d'ἐνθέων un neutre.

4. Exhortation analogue dans *Eccl. hier.*, I, 5 (377 a-b), *Div. nom.*,  
 I, 8 (597 c) et *Myst. theol.*, I, 2 (1000 a). Dans les deux derniers cas,  
 l'auteur s'adresse à « Timothée ».

5. Cordier traduit : *sancta recundans tanquam uniformia* et Stigl-  
 mayr : *Beware das Heilige, das ja eingestaltig ist*. Sur le conseil de

μιτόν, ὡς τὰ λόγια φησιν, εἰς ὕας ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν ἀμιγῆ καὶ φωτεινὴν καὶ καλλοποιὸν εὐκοσμίαν.

164,36 D III (1) Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτόν ἀφομοιωμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδοιδόμενας αὐτῇ θεοθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον 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 τελομένων ἐναρμονίως ἀπαράλλακτον μὲν ὄρωσιν.

165,1 A (2) Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς

MVaQ H P (post εὐκοσμίαν 145,38 defic. Deest unum fere folium) B W

36 ὕας VaQ ὕλας B || 37 νοητῶν om Va || φωτεινὴ καὶ ἀμιγῆ Sin 164,36 capitulo praemis τί ἐστὶν ἱεραρχία καὶ τίς ἡ κατὰ ἱεραρχίαν ὄνησις codd || 37 πρὸς τὸ : litteras -ς τὸ erasas restit m rec W || 38 ἀφομοιωμένη W (ἀφομοιωμένη add m rec in mg) ἀφομοιωμένη Pachymeres legit cf. 172 A || πρὸς : κατὰ Sin || 39 supra τὸ add δὲ m rec M (falso scil loco cf 1 40) || 40 δὲ om M (add m rec alia ac in 39) || 42 πάσης om Sin || 43 post τελειωτικὸν dua verba (ca 8 litterae) erasa W add τῶν τελομένων Sin || 44 τελομένων : τῶν ὑποτεταγμένων Sin

36 : Matth. 7, 6.

164,36 : τάξις cf. Plato, Phaedr. 247 a.

M. Roques, nous précisons par une périphrase le sens fort d'ἐνοειδής. On voit bien pourquoi « uniforme » est impossible en français.

1. Matth., VII, 6. La métaphore évangélique est enchâssée ici dans une abondance d'images platoniciennes et plotiniennes.

il est sacrilège, en effet, selon la formule des Dits <sup>1</sup>, de *jeter aux pourceaux* l'harmonie sans mélange, lumineuse et génératrice de beauté, qui appartient aux *perles* intelligibles.

164 D **Définition de la hiérarchie.** III (1) La hiérarchie, selon moi <sup>2</sup>, 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 <sup>3</sup>, 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 sa propre forme <sup>4</sup>.

165 A (2) Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du

2. La définition de la hiérarchie n'est pas « révélée », mais se présente ici comme une vue personnelle de l'auteur.

3. L'équivoque de la « hiérarchie » telle qu'elle est ici entendue est que cette « valeur » est à la fois une réalité « naturelle » (cf. l'image des substances plus ou moins réceptives à la lumière et à la chaleur, *Cel. hier.*, XIII, 3, 301 a-b) et cependant un mérite qui s'acquiert par un effort de « tension vers le haut ». Elle est en outre un don généreux, mais qui ne se transmet que « par degrés ».

4. Dans *Eccl. hier.*, III, III, 3 (397 d-400 a), Denys précisera qu'en raison de leur libre arbitre certaines intelligences, poussées par l'« amour du mal », peuvent repousser la lumière divine. Des Anges révoltés, dont il n'est pas question ici, et qui apparaissent, dans la vision de Carpos, sous forme de serpents et d'hommes (*Epist.*, VIII, 1100 b), Denys précise qu'ayant reçu les mêmes dons que les autres ils les ont laissé « s'affaiblir » pour redescendre au niveau des passions (*Div. nom.*, IV, 23, 724 c sq.). En aucun cas ces démons ne sont « mauvais par nature » ; au reste, que les intelligences se détournent de la lumière ou qu'elles aient l'audace de vouloir la contempler sans purification préalable, elles sont seules coupables, la Lumière elle-même étant toujours « divinement prête au don de soi-même » (*Eccl. hier.*, III, III, 3, 400 a).

ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν ἔχουσα πά-  
σης ἱερᾶς ἐπιστήμης τε καὶ ἐνεργείας καθηγημόνα  
καὶ πρὸς τὴν αὐτοῦ θειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶς  
5 μὲν ὁρῶν ὡς δυνατὸν δὲ ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς  
ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῶν τελῶν « ἔσοπτρα »  
διδείδιστατα καὶ « ἀκηλίδωτα » δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου  
καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἰ-  
γλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὖθις ἀφθό-  
10 νως εἰς τὰ ἐξῆς ἀναλόμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικούς

MVaQ H O BW

165,2 τε om MVa || 3 ἱερᾶς : ἀληθοῦς vel ἀκριβοῦς Sin || 5 ὁρῶν —  
τελῶν (6) anacoluthon. Stant enim Nominativi pro Accusativis (cf.  
de constructione 208,3 sqq) Infinitivos subaudias in ἀφομοίωσις,  
καὶ ἔνωσις, ut fiat : σκοπὸς ἐστὶν ἀφομοιοῦσθαι καὶ ἐνοῦσθαι... ὁρῶντα...  
ἀποτυπούμενον... τελοῦντα cf. Schwyzer II p. 403 || 8 ἐνδιδομένης : αὐ-  
τοῖς λαμπόσης ἱερᾶς Sin || 9 ταύτην : ταυ- expunx Q || 10 τὰ : τὰς H

165,2 : ἀφομοίωσις cf. Plato, Theaet. 176 ; Matth. 5, 48 sim. ||  
6 : Cf. Sap. Sal. 7, 26 ; 2 Cor. 3, 18.

1. La formule vient, indirectement, de PLATON lui-même, qui, parlant de l'exercice raisonnable des vertus de justice et de sainteté, l'appelle une ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν (Théét., 176 a-b) et l'assimile à une « fuite » hors de cette « matière mortelle » où le mal « accomplit nécessairement sa ronde ». GRÉGOIRE DE NYSSÉ fait aussi de l'ὁμοίωσις une φυγή (In or. dom., 1145 a), mais il corrige la formule par une référence centrale à cette « image et ressemblance » (termes pour lui synonymes) qui, d'après la Genèse (I, 26), appartiennent à l'homme dès sa création. ORIGÈNE, au contraire, opposait à l'« image », originellement reçue, la « ressemblance » qui « nous attend à la fin en considération de nos mérites » (Princ., III, 6, 1) et à laquelle on se prépare par l'imitation de l'amour divin et surtout des vertus du Christ (cf. CROUZEL, Théologie de l'Image, Paris, 1956, p. 218 sq.). Pour l'auteur de l'Asclepios (VIII), l'homme n'est, au contraire, le véritable imitator [divinae] rationis et diligentiae que dans sa fonction contemplatrice par rapport au monde sensible (considéré comme « second dieu »). Selon Denys, ce n'est pas le cosmos, mais la double médiation (des hié-

possible, une assimilation<sup>1</sup> et union à Dieu, car c'est Dieu même qu'elle prend comme maître de toute science<sup>2</sup> 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<sup>3</sup> des images accomplies de Dieu, des miroirs parfaitement transparents et sans tache<sup>4</sup>, 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<sup>5</sup>, des êtres qui viennent après eux, selon les prescriptions de la

rarchies céleste et ecclésiastique) qui lui permet d'atteindre finalement à l'état de καθόλου θεῖος ἀνὴρ, d'homme pleinement divin (cf. PLOTIN, Enn., V, 9, 1 : τρίτον γένος θεῶν ἀνθρώπων), moins, semble-t-il, par la restauration en lui de l'εἰκὼν originelle que parce qu'au terme de l'ascension, il « fonde sa ressemblance en Celui dont il est devenu le semblable » (Eccl. hier., III, III, 7, 433 c).

2. Selon PROCLUS (In Alc., II, 13), l'homme qui « s'élève vers le divin » (en pratiquant la maxime delphique) « réussit à s'attacher à [un] dieu révélateur de la vérité totale et maître de la vie purificatrice », mais les ἡγεμόνες sont des « dieux » et des « démons » assignés aux âmes par « le Père et le Demiurge » (Ibid., II, 260). Quelle que soit l'importance pour lui des médiations hiérarchiques, Denys n'admet, au sens propre, qu'un seul « Maître », celui dont CLÉMENT D'ALEXANDRIE disait qu'il est successivement « convertisseur », « précepteur » et « docteur » (Ped., I, 3, 3).

3. Le terme employé ici désigne les sectateurs du culte bacchique. Celse l'a déjà appliqué (ironiquement) aux chrétiens (ORIGÈNE, Contra Cels., III, 23, 945 d).

4. Sap., VII, 26. Denys applique aux membres de toutes les hiérarchies ce que l'Écriture dit de la Sagesse, « reflet de la lumière éternelle et miroir sans tache de l'activité divine ». Sur l'image du miroir en II Cor., III, 18, vide supra, p. 71, note 3.

5. Sur le sens d'ἀφθόως, vide supra, p. 86, n. 2 et cf. PROCLUS, Theol. plat., IV, 15 ; In Parm., V, 316, etc.). Dans la « collection ordonnée de toutes les saintes réalités » (Eccl. hier., I, 3, 373 c), où il n'est point de « profanes » (vide infra, p. 89, n. 1), le supérieur peut livrer son savoir en toute générosité, mais l'inférieur ne le reçoit qu'à la mesure de ses moyens (cf. ROQUES, Univers dionys., p. 316, n. 1).

θεσμούς. Οὐ γὰρ θεμιτόν ἐστι τοῖς τῶν ἱερῶν τελε-  
ταῖς ἢ τοῖς ἱερῶς τελουμένοις ἐνεργῆσαι τι καθ-  
όλου παρὰ τὰς τῆς οἰκειᾶς τελεταρχίας ἱερὰς δια-  
τάξεις ἀλλ' οὐδὲ ὑπάρχειν ἐτέρως, εἰ τῆς θεωτικῆς  
15 αὐτῆς ἀγλαίας ἐφίενται καὶ πρὸς αὐτὴν ἱεροπρε-  
B πῶς ἀποσκοποῦσι καὶ ἀποτυποῦνται κατὰ τὴν  
ἐκάστου τῶν ἱερῶν νόων ἀναλογίαν. Οὐκοῦν ἱεραρ-  
χίαν ὁ λέγων ἱεράν τινα καθόλου δηλοῖ διακόσμησιν,  
εἰκόνα τῆς θεαρχικῆς ὠραιότητος, ἐν τάξει  
20 καὶ ἐπιστήμαις ἱεραρχικαῖς τὰ τῆς οἰκειᾶς ἐλλάμ-

MVaQ H O B W

11 θεσμούς : βαθμούς H || οὐ γὰρ : οὐδὲ H || ἱερῶν : θεῶν μυστηρίων  
Sin || 12 τελεσταῖς H || 13 τῆς om MVa || 14 θεωτικῆς Q || 15 ἀγλαίας  
ante αὐτῆς coll H || ἱερῶς Va || 16 post καὶ add ἱερῶς Sin || 17 ὁ λέ-  
γων ἱεραρχίαν Pv || 18 δηλοῖ post διακόσμησιν co VaPv om Q

11 sqq. : Cf. e. g. I. Cor., 12, 4 sqq ; subaudias et τὰ ἐαυτοῦ  
πράττειν Plato, resp. 433 B 434 C Phaedr. 247 a

1. C'est-à-dire : de se conduire en profanes. Nous proposons sous  
réserves cette interprétation littérale de *ὑπάρχειν ἐτέρως* qu'on tra-  
duit en général par « être en désaccord ».

2. Sur la notion de « proportion » (ou « analogie »), cf. Losski,  
*Archives d'hist. litt. et doctr. du Moyen Age*, V, 1930, p. 279 sq.

3. Cette notion de « savoir hiérarchique » (qui est reprise plus loin,  
en 177 c) paraît tout à fait « vide » à M. von IVANKA. Pour lui, en  
effet (*Zum Problem des christlichen Neuplatonismus*, II : *Inwieweit  
ist Pseudo Dionysius Areopagita Neuplatoniker?*, in *Scholastik*,  
XXXI. Jahrgang, Heft III, 1956, p. 393 sq.), ce prétendu « savoir »  
n'est ni une connaissance d'objets extérieurs ni une science portant  
sur Dieu, puisqu'il se réduit à la simple connaissance de l'« ordre »  
selon lequel les illuminations divines se répandent de hiérarchie  
en hiérarchie ; et bien que l'ordre des dispositions hiérarchiques  
soit présenté comme « image de la splendeur théarchique », cette  
image cependant n'aurait de consistance qu'au niveau de l'Église,

Théarchie. Car il n'est licite, pour ceux qui initient les  
autres aux saints mystères et pour ceux  
**La coopération** qui ont reçu la sainte initiation, ni  
**avec Dieu.** d'agir en rien contrairement aux saintes  
ordonnances de leur propre initiation, ni même d'exister  
sur un autre mode<sup>1</sup>, s'il est vrai qu'ils tendent vers  
B l'éclat divin, qu'ils le contemplent avec un respect sacré  
et qu'ils reçoivent de lui l'empreinte qui convient pro-  
portionnellement<sup>2</sup> à chacun des saints esprits. Ainsi,  
lorsqu'on parle de hiérarchie, on signifie en général une  
certaine disposition sacrée, image de la splendeur théar-  
chique, qui accomplit dans des ordres et des savoirs hié-  
rarchiques<sup>3</sup> les mystères de sa propre illumination et qui

« sous l'influence de la réalité liturgique et de la vie sacramentelle  
effective ». Pour Ivanka, la reconnaissance du dogme de la « créa-  
tion » transforme chez Denys le sens des formules « émanatistes »,  
mais, par un illogisme manifeste, sa définition du « savoir hié-  
rarchique » n'aurait cependant « de sens qu'à l'intérieur d'un système  
de pensée où la connaissance essentielle est en même temps une con-  
naissance de l'émanation rayonnante de l'être à partir de n'importe  
lequel des niveaux ontologiques immédiatement supérieurs » (*Ibid.*,  
p. 402). Plusieurs passages suggèrent sans doute cette interprétation  
(*vide infra*, XIII, 4, 305 c et la note *ad loc.*) ; il reste que pour Denys  
le « savoir hiérarchique » implique un contenu effectif, corres-  
pondant, pour chaque hiérarchie, à son degré propre d'initiation  
(*vide infra*, XIII, 3, 304 a). Si l'auteur reste discret sur ce contenu,  
c'est qu'il n'a reçu lui-même l'initiation que partielle, tout au bas  
de l'échelle des êtres ; il ne peut dire des connaissances angéliques  
que ce qui lui en a été transmis et qui concerne surtout effective-  
ment l'ordre des « dispositions » célestes avec le symbolisme de leurs  
noms et de leurs figures. S'il faut concéder que les savoirs angé-  
liques n'apparaissent nulle part dans le *Corpus areopagiticum*  
comme des « idées » au sens platonicien qui, à ce titre, serviraient  
à la science humaine (*ibid.*, p. 397-398), dans la perspective dion-  
nysienne la théologie négative et son couronnement extatique ne  
sont possibles pour l'initié que parce qu'il a d'abord reçu, à tra-  
vers des symboles de plus en plus dissemblants, la lumière trans-  
mise par les hiérarchies célestes ; on ne dépasse et on ne transcende  
apophatiquement que ce qui a déjà été connu sur le mode catapha-

φως ιερουργούσαν μυστήρια καὶ πρὸς τὴν οἰκίαν ἀρχὴν ὡς θεμιτὸν ἀφομοιουμένην· ἔστι γὰρ ἐκάστῳ τῶν ἱεραρχίαν κεκληρωμένων ἢ τελείωσις τὸ κατ' οἰκίαν ἀναλογίαν ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναχθῆναι  
 25 καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον ὡς τὰ λόγια φησι «θεοῦ συνεργόν» γενέσθαι καὶ δεῖξαι τὴν θείαν ἐνέργειαν ἐν ἑαυτῷ κατὰ τὸ δυνατόν ἀναφαινομένην. Οἷον ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἐστὶ τὸ τοὺς μὲν καθαίρεσθαι, τοὺς δὲ καθαίρειν καὶ τοὺς μὲν φωτίζεσθαι, τοὺς δὲ φω-  
 30 C τίζειν καὶ τοὺς μὲν τελείσθαι, τοὺς δὲ τελεσιουργεῖν, ἐκάστῳ τὸ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τὸν τρόπον· ἢ θεία μακαριότης ὡς ἐν ἀνθρώποις εἰπεῖν ἀμιγῆς μὲν ἐστὶν ἀπάσης ἀνομοιότητος, πλήρης δὲ φωτὸς αἰδίου, τελεία καὶ ἀνευδεῆς ἀπάσης τελειό-  
 35 τητος, καθαίρουσα καὶ φωτίζουσα καὶ τελεσιουργούσα, μᾶλλον δὲ κάθαρσις αὐτῆ καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, ὑπὲρ κάθαρσιν ὑπὲρ φῶς προτέλειος αὐτοτελεταρχία καὶ πάσης μὲν ἱεραρχίας αἰ-

MVaQ II O P (inc 165,33 πλήρης) BW

22 ἀφομοιουμένην W || 23 post τῶν add τὴν Q || MQ: ἱεραρχία VaHOBW || 25 θειότερον: ὑπερβαίνον Sin || 27 αὐτῷ B || ante οἷον add λέγω δὲ Sin || 30 τελειοῦσθαι OW || 31 ante ἀρμόσει add ἀναχθῆναι καὶ τὸ δὴ O (sed postea del) || 32 post ἢ add οὖν Sin || 34 αἰδίου: οὐσώδους Sin || 35 ante καθαίρουσα add καὶ W || 36 αὐτῆ Sin: ἱερά codd || 37 ὑπερκάθαρσις ... ὑπέρφωτος W || 38 ante αὐτοτελεταρχία add αὐτοτέλειος M || post πάσης tria verba erasa W

25 sq.: Cf. I Cor. 3, 9; III Jo. 8.

tique. Et nous verrons plus loin que le thème de l'« amour », qu'Ivanka oppose ici au thème de la hiérarchie (cf. *ibid.*, p. 401), lui est lié de façon expresse par Denys lui-même (*vide infra*, 168 b et la note *ad loc.*).

s'assimile, autant qu'elle en a le droit, à son propre principe. Car, pour chacun des êtres dont le lot est d'appartenir à la hiérarchie, la perfection consiste à s'élever, selon que ses propres forces le lui permettent, jusqu'à l'imitation de Dieu et, ce qui est assurément plus divin que tout, à devenir, selon l'expression des Dits, *coopérateur de Dieu*<sup>1</sup> et à montrer l'opération divine se manifestant en lui-même autant que faire se peut. Ainsi, puisque l'ordre hiérarchique implique que les uns soient purifiés et que les autres purifient, que  
 C les uns soient illuminés et que les autres illuminent, que les uns soient parfaits et que les autres accomplissent l'initiation perfective, chacun imitera Dieu sur le mode qui convient à sa fonction<sup>2</sup>; quant à la Béatitude divine, pour la désigner en termes humains, pure de toute dissemblance, pleine d'une éternelle lumière, parfaite et ne manquant d'aucune perfection, Elle purifie, illumine et parfait, ou, pour mieux dire, Elle est pureté, lumière et perfection absolues, source première et principe par soi de toute initiation perfective, dépassant purification et lumière, cause de toute hiérarchie et pendant

1. I Cor., III, 9; III Jo., 8. Stiglmayr remarque que PROCLUS considère l'« opération du bien » comme supérieure à la « déiformité » (*Inst. th.*, CXXII).

2. Interprétant à sa façon la division de la philosophie en « éthique », « physique » et « théorique », Origène y voyait trois étapes, dont la première conduirait à la purification, la seconde au mépris du sensible, la troisième à la contemplation (cf. RAHNER, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels*, *Rev. asc. myst.*, 1932, p. 132). Chez Grégoire de Nysse, le premier degré est à la fois purification et illumination; quant au troisième, il devient union et se traduit en termes mystériques (DANIÉLOU, *Plat. et th. myst.*, p. 18). Comme le fait remarquer ROQUES (*op. cit.*, p. 98, n. 2), c'est « pour la commodité » de l'exposé qu'on peut appliquer aux anciens Pères un schème qui ne sera vraiment fixé qu'à partir de Denys, et dont beaucoup d'éléments sont empruntés au néo-platonisme.

τία, παντός δὲ ἱεροῦ κατὰ τὸ ὑπερέχον ἐξηρη-  
40 μένη.

D (3) Χρῆ τοιγαροῦν ὡς οἶμαι τοὺς μὲν καθαιρομέ-  
νους ἀμιγεῖς ἀποτελεῖσθαι καθόλου καὶ πάσης ἐλευ-  
θεροῦσθαι τῆς ἀνομοίου συμφύσεως, τοὺς δὲ φωτι-  
ζομένους ἀποπληροῦσθαι τοῦ θείου φωτὸς πρὸς θεω-  
45 ρητικὴν ἔξιν καὶ δύναμιν ἐν πανάγνοις νοδὸς ὀφθαλ-  
μοῖς ἀναγομένους, τοὺς δὲ τελειομένους ἐκ τοῦ  
ἀτελοῦς μεταταττομένους μετόχους γίνεσθαι τῆς  
τῶν ἐποπτευθέντων ἱερῶν τελειωτικῆς ἐπιστήμης,  
168,1 A τοὺς δὲ καθαρτικούς περιουσία καθάρσεως ἐτέροις  
μεταδιδόναι τῆς οικείας ἀγνότητος, τοὺς δὲ φωτι-  
στικούς ὡς διειδεστέρους νόας καὶ πρὸς μετοχὴν

MVaQ H O PBW

39 πάντως B || 42 ἐλευθεροῦσθαι P : ἡλευθερωσθαι cett (ἐλευθερωσθαι  
Q) || 46 τελειομένους : τελουμένους PBW v τελιομένους O || τοὺς δὲ  
τελειομένους om M add m rec || 47 γενέσθαι Va

168,1 καθαρτι.. τοὺς duae litt. erasae Va || ante περιουσία add  
ὡς W || 2 ante μεταδιδόναι 4 litterae erasae W || οικείας : αὐτῶν  
καθαράς Sin || 3 post φωτιστικούς duae litt. erasae Va

41 sqq. : Cf. Luc. 14, 33 ; Eph. 4, 22 sqq ; Col. 3, 9 ; Plato,  
e-g. Phaedo 66 B sqq

1. La coexistence en Dieu d'une puissance causale et d'une parfaite transcendance (exprimée par les épithètes ἀμέθετος et ἐξηρημένος) est affirmée avec force et en termes voisins par Proclus dans son exégèse du *Parménide* (cf. IV, 113, 119, 123, etc.). L'Un séparé et indéfinissable n'est pas « infécond » (ἄγονος) (*ibid.*, p. 706), comme le Dieu d'Aristote, mais cause active et infinie (Cf. *In Parm.*, VI, 13). Mais chez Proclus l'engendrement à partir de la Monade concerne plutôt la « mise en ordre mutuelle » de tout ce qui existe (IV, 113) et apparaît comme don d'unité plutôt que comme effusion d'être (VI, 10). Sur la position, un peu moins ambiguë, de Denys, *vide infra*, IV, 177 c et la note *ad loc.*

séparée par transcendance<sup>1</sup> de tout ce qui est sacré.

D Double fonction (3) Il faut donc, je crois, que ceux qui  
à trois niveaux. reçoivent la purification soient totale-  
ment affranchis de tout mélange<sup>2</sup> et libé-  
rés de tout alliage dissemblable, — que ceux qui reçoivent  
l'illumination soient comblés de la lumière divine et élevés,  
par le regard parfaitement saint de leur esprit, jusqu'à l'ha-  
bitus et au pouvoir contemplatifs, — que ceux qui reçoivent  
la perfection, ayant déserté l'inachevé, soient admis à par-  
ticiper à la science perfective des saints mystères dont ils  
168 A ont eu la plus haute contemplation<sup>3</sup>, — mais aussi que  
les purificateurs, surabondants de purification<sup>4</sup>, communi-  
quent à d'autres leur propre pureté, — que les illumina-  
teurs, en tant qu'esprits plus translucides et possédant en

2. Puisque les Anges ne peuvent s'assimiler à la Théarchie que sur un mode purement « intelligible » (*vide infra*, IV, 2, 180 a), il semble que la « purification » ne concerne ici que les formes noétiques de « dissemblance ». Saint THOMAS la définira comme l'approche graduelle d'une intellection qui élimine l'indéterminé et le probable au profit de l'évidence immédiate (*In Sent.*, II, ix, 1, 2 ; *Sum. th.*, Ia, qu. CXVIII ; *Qu. disp.*, IX). Sur la fonction cathartique du Κατηγεμῶν, cf. PROCLUS, *In Parm.*, IV, 7 et 106.

3. En réalité chaque intelligence participe, de façon inégale, aux trois opérations (*vide infra*, IX, 3, 273 c). Il en est de même dans la *Hiérarchie ecclésiastique* où l'opposition des « purifiés » (pénitents, énergumènes et catéchumènes), des « illuminés » (c'est-à-dire des « baptisés » selon un vocabulaire dont l'usage remonte au moins au deuxième siècle, cf. BENOIT, *Le Baptême chrétien*, 1953, p. 165 sq.) et des « parfaits » (identifiés aux moines), non plus que la répartition des trois pouvoirs entre les évêques, les prêtres et les diaques (*Eccl. hier.*, III, 6-7, 432 c-436 b ; V, 5, 505 a-d, 6, 508 a ; VI, 3, 532 b-d) n'empêche l'existence, proche ou lointaine, chez tous les νόητοι, d'une double fonction à trois niveaux (cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 100-101).

4. Cette surabondance se retrouve à tous les degrés de partici-  
pation (Cf. *Div. nom.*, IV, 4, 697 c-d : le soleil, tout « faible » écho du Bien qu'il est, répand cependant sur le monde la lumière dont il « déborde » : ὑπερηπλωμένον ἔχει τὸ φῶς).

Hiérarchie céleste.

5 φωτὸς καὶ μετάδοσιν οικείως ἔχοντας καὶ πανολβίως  
 τῆς ἱεράς ἀποπληρουμένους αἴγλης τὸ κατὰ πᾶν  
 αὐτῶν ὑπερχεόμενον φῶς εἰς τοὺς ἀξίους φωτὸς  
 ἐποχτεύειν, τοὺς δὲ τελεσιουργοὺς ὡς ἐπιστημονι-  
 10 μένους τῇ πανιέρῳ μυήσει τῆς τῶν ἐποπτευθέντων  
 ἱερῶν ἐπιστήμης. Οὐκοῦν ἐκάστη τῆς ἱεραρχικῆς  
 διακοσμῆσεως τάξις κατὰ τὴν οικείαν ἀναλογίαν  
 ἀνάγεται πρὸς τὴν θείαν συνεργίαν, ἐκεῖνα τελοῦσα  
 15 χάριτι καὶ θεοδότῳ δυνάμει τὰ τῇ θεαρχίᾳ φυσι-  
 κῶς καὶ ὑπερφυῶς ἐνόητα καὶ πρὸς αὐτῆς ὑπερ-  
 ουσίως δρώμενα καὶ πρὸς τὴν ἐφικτὴν τῶν φιλο-  
 θέων νόων μίμησιν ἱεραρχικῶς ἐκφαινόμενα.

MVaQ H O PBW

4 μετάδοσιν : διάδοσιν MVa cf. 208, 6 || 5 ἀποπληρούμενοι M sed corr m rec || 6 ὑπερχεόμενον M (corr m rec) Va || 7 ὡς ἐπιστημονι-  
 κούς om M sed in mg adscr || 8 τελεσιουργοὺς O (-ομένους) || 9 ante  
 τῆς add διὰ MVa || 10 post ἱερῶν add τελείας Sin || ἐκάστη: Va ||  
 12 συνεργίαν MVaQ (sed corr) Bv ἐνέργειαν H cf. 212,9 || 13 θεο-  
 δότη Q<sup>2</sup> O B W || 14 καὶ ὑπερφυῶς om Va || ἔντα corr Q<sup>2</sup> (ex ἐνόητα) P

1. Littéralement : « dont ils sont devenus les initiés du plus haut degré ». Emprunté aux mystères d'Eleusis, le terme ἐποπτεύειν désigne parfois chez Proclus cette contemplation, « dans des visions sans parties », des « genres simples et indivis de l'être » (*In Alc.*, III, 103) qui se situe au-dessus de la purification mais en deçà de l'union (cf. Koch, *op. cit.*, p. 156).

2. Sur la traduction adoptée pour ὑπερφυῶς, *vide supra* p. 74, n. 2, et *infra*, XIII, 3, 301 b (où l'on trouvera en note tous les emplois du mot dans le *Corpus* dionysien). — Il faut souligner que la « coopération » avec Dieu est la vraie fin de toute activité hiérarchique. Dans les hiérarchies procliennes (par ex., *Instit. theol.*, LXX) on trouve le même principe, mais Denys insiste sur le rôle de la Théarchie comme cause essentielle de toute opération seconde (cf.

propre le double pouvoir de recevoir et de transmettre la lumière, une fois comblés de façon bienheureuse par le saint éclat, répandent la lumière dont ils débordent de toutes parts sur ceux qui méritent de la recevoir, — qu'enfin les ministres de l'initiation perfective, en tant qu'experts dans l'art initiatique, initient les initiés en leur communiquant très saintement la science des mystères sacrés dont ils ont eu la plus haute contemplation<sup>1</sup>. Ainsi donc chaque ordre de la disposition hiérarchique est élevé, à la mesure de ses propres pouvoirs, vers la coopération avec Dieu, accomplissant, par une grâce et par une vertu qui est un don divin, ces œuvres qui appartiennent naturellement et merveilleusement<sup>2</sup> à la Théarchie, laquelle les opère sur un mode sursensible, et qui sont hiérarchiquement manifestées afin que les esprits qui aiment Dieu<sup>3</sup> l'imitent autant qu'ils peuvent.

*Div. nom.*, IV, 1, 693 b) ; l'œuvre des méchants est moins pour lui une activité proprement dite qu'un affaiblissement de la synergie humano-divine.

3. Importante précision sans laquelle les définitions précédentes resteraient incomplètes (cf. *Eccl. hier.*, I, 3, 376 a : la hiérarchie est « l'amour constant de Dieu et des choses divines, qui s'opère saintement dans la présence unifiante de Dieu », et *Div. nom.*, IV, 15, 713 a-b : « Par amour nous entendons une puissance d'unification et de liaison qui pousse les êtres supérieurs à exercer leur providence à l'égard des inférieurs, ceux de rang égal à entretenir de mutuelles relations, les inférieurs à se tourner vers les plus puissants et les supérieurs » ; 16, 713 b-c : « De l'amour unique dépend toute une série d'amours dont nous avons énuméré l'ordonnance, disant... en quoi excellent les ordres et hiérarchies des êtres intelligents et intelligibles »). Encore que ces définitions aient des équivalents chez Proclus (par ex., *In Parm.*, IV, 141), il semble que l'Éros des Hymnes attribuées à Hiérothée, qui meut les « philothées » dans leur élan ascendant, dépende de l'Agapè divine comme la « philanthropie » de Jésus en 181 b. Sur les ambiguïtés liées cependant à l'usage du vocabulaire platonicien, *vide infra*, VII, 2, 208 b et la note *ad loc.*

177,13 B IV. (1) Τῆς τοίνυν ιεραρχίας αὐτῆς ὅτι ποτέ ἐστίν, ὡς  
οἶμαι, καλῶς ἡμῖν ὀρισθείσης, τὴν ἀγγελικὴν ιεραρ-  
15 χίαν ἐξῆς ὑμνητέον καὶ τὰς ιεράς αὐτῆς ἐν τοῖς  
C λογίοις μορφοποιίας ὑπερκοσμίοις ὀφθαλμοῖς ἐποπ-  
τευτέον, ὅπως ἀναχθῶμεν ἐπὶ τὴν θεοειδεστάτην  
αὐτῶν ἀπλότητα διὰ τῶν μυστικῶν ἀναπλάσεων, καὶ  
τὴν ἀπάσης ιεραρχικῆς ἐπιστήμης ἀρχὴν ὑμνήσωμεν  
20 ἐν θεοπρεπεῖ σεβασμιότητι καὶ τελεταρχικαῖς εὐχα-  
ριστιαῖς. Πρῶτον δ' ἀπάντων ἐκεῖνο εἰπεῖν ἀληθές,  
ὡς ἀγαθότητι πάσας ἢ ὑπερουσίους θεαρχία τὰς τῶν  
ὄντων οὐσίας ὑποστήσασα πρὸς τὸ εἶναι παρήγαγεν.  
Ἔστι γὰρ τοῦτο τῆς πάντων αἰτίας καὶ ὑπὲρ  
25 πάντα ἀγαθότητος ἴδιον τὸ πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς  
τὰ ὄντα καλεῖν, ὡς ἐκάστῳ τῶν ὄντων ὄριστα πρὸς  
τῆς οἰκειᾶς ἀναλογίας. Πάντα μὲν οὖν τὰ ὄντα μετέ-  
χει προνοίας ἐκ τῆς ὑπερουσίου καὶ παναιτίου θεό-  
τητος ἐκβλυζομένης· οὐ γὰρ ἂν ἦν εἰ μὴ τῆς τῶν  
30 ὄντων οὐσίας καὶ ἀρχῆς μετειλήφει. Τὰ μὲν οὖν ἄζωα  
D πάντα τῷ εἶναι αὐτῆς μετέχει (τὸ γὰρ εἶναι

MVaQ H O PBW

177,13 textui praemis τί σημαίνει ἡ τῶν ἀγγέλων ἐπωνυμία codd ||  
αὐτῆς : ὕλης Sin || 14 ante καλῶς add μέντοι W || 15 post ἐξῆς add  
ἡμῖν Va || αὐτοῖς in ras Va || ἐν om M || 17 ἐπόπτεον W corr m rec ||  
18 post ἀπλότητα add ὑπὲρ πάσας ἀναπλάσεις Sin || τῶν μυστικῶν :  
τούτων τῶν Sin || 19 post ἀρχὴν add καὶ αὐτὴν Sin || 20 ἐν om M  
sed sscr || 21 δ' O Sin u v : om cett, μὲν W<sup>2</sup> u v || ἐκεῖνο ante  
ἀπάντων coll H || ἀληθῶς W || 22 πάσης M || ὑπερουσίως M ὑπὲρ πάν-  
των Sin || 23 ὄντων : νοῶν Sin || 24 γὰρ : δε OP || 25 αὐτῆς P || 26  
ἐκάστῳ v || 29 ἦν M || 30 ὄντων : ὄντως Va πάντων Sin || post ὄντων  
iterat ὄριστα-ἀναλογίας (26 sq) O sed expunx || ζῶα M || 31 τῷ :  
τοῦ HO τὸ W

177,22 : Cf. Plato, resp. 509 b. || 24 sqq. : Cf. Plato, Tim. 29 e. ||  
30 sqq : Cf. Origen., de princ. I, 3, 6 (p. 56, 1 sqq).

177 B

## Introduction.

IV (1) Ayant donc défini comme il convient, je crois, la nature de la hiérarchie elle-même, il nous faut célébrer<sup>1</sup> maintenant la hiérarchie angélique et recevoir, d'un regard supra-mondain, la plus haute contemplation des saintes figures qu'en C présentent les Dits, afin de nous élever, à travers les images mystérieuses, jusqu'à leur très déformée simplicité, et nous célébrerons le principe de toute science hiérarchique avec la vénération qui est due à Dieu et par des actions de grâce qui conviennent au principe de toute initiation. Mais la vérité qu'il faut proclamer avant toute

## Création libre et Providence.

autre, c'est que, par bonté, la Théarchie suressentielle, ayant posé toutes les essences des êtres, les a produites à l'être<sup>2</sup>. 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. Tous les êtres ont donc part à la Providence jaillie de la Dété suressentielle et omni-causale. Ils ne seraient point, en effet, s'ils n'avaient part à l'essence et au principe des êtres. Ainsi D tous les non-vivants, par le fait qu'ils sont, participent à

1. Il s'agit moins pour l'auteur de décrire objectivement des structures que d'élever vers Dieu et ses serviteurs, à travers l'exégèse des Dits, une prière de louange.

2. Chez PLATON (*Rep.*, VI, 509 b), le Bien donne aux « objets connus » une existence à titre d'intelligibles, non point l'esse *creatum*. A fortiori le Demiurge du *Timée* (29 a) ne peut qu'organiser « le mieux possible » une matière préexistante. Ni chez PLOTIN (par ex. *Enn.*, V, 2, 1 ; VI, 8, 18) ni dans les *Hermética* (par ex. V, 9 et XIV, 9), il n'est jamais fait mention explicite d'une création *ex nihilo*. La formule employée ici par Denys est moins ambiguë que celle de *Div. nom.* IV, 1, où il compare le Bien au soleil qui, « sans réfléchir ni prévoir », éclaire « par son être même » tout ce qui peut recevoir sa lumière (mais il n'est pas sûr que οὐ λογιζόμενος ἢ προαιρούμενος s'applique à l'archétype « transcendant », dont le soleil n'est qu'une « image imprécise », 693 b, sinon pour exclusion de Dieu toute forme inférieure de réflexion et de prévision. Cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 101, n. 1).

πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης), τὰ δὲ ζῶντα τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ δυνάμειος τὰ δὲ λογικὰ καὶ νοερά τῆς αὐτῆς ὑπὲρ πάντα καὶ  
 35 λόγον καὶ νοῦν αὐτοτελοῦς καὶ προτελείου σοφίας. Δῆ-  
 λον δὲ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι τῶν οὐσιῶν εἰσὶν ὅσαι  
 πολλαχῶς αὐτῆς μετειλήφασιν.

180,1 A (2) Αἱ γοῦν ἅγιοι τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις  
 ὑπὲρ τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγως ζῶντα καὶ τὰ  
 καθ' ἡμᾶς λογικὰ τῆς θεαρχικῆς μεταδόσεως ἐν μετ  
 ουσία γεγόνασιν. Νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον  
 5 ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι καὶ πρὸς τὴν θεαρχικὴν ἐμφέ-  
 ρειαν ὑπερκοσμίως ὁρῶσαι καὶ μορφοῦν ἐφιέμεναι  
 τὸ νοερόν αὐτῶν εἶδος, ἀφθονωτέρας εἰκότως ἔχουσι  
 τὰς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας, προσεχεῖς μὲν οὔσαι  
 καὶ αἰεὶ πρὸς τὸ ἀναντες ὡς θεμιτὸν ἐν συντονίᾳ τοῦ

MVaQ H O PBW

33 αὐτῆς om Sin || ζωοποιοῦ : ἐπιτηδείου (vel οὐλείου) Sin || 34 αὐτῆς  
 (scil pron. possessiv.) om Sin || 36 δὲ : δὴ Sin || ὅτι om P || post  
 ὅσαι add καὶ Va

180,1 ὑπερουρανίων Sin || 2 τὰ prius : τὰς M || καὶ τὰ om M || 3 θεαρχι-  
 κῆς : ἱεραρχικῆς M || ἐν om M || 4 νοερώς P || 6 μορφήν u v O || 7 αὐ-  
 τῶν : αὐτῶν coni Lang || 8 μὲν οὔσαι : μένουσαι Va H O Pachym. cf.  
 200,38 ; 292,36 || 9 ante καὶ add τὴν πᾶσαν ζωὴν — πολλαχῶς (l 13  
 sq) M, πρώτως καὶ πολλαχῶς Va cf. praef p 6

180,6 sqq. : Cf. Matth. 18, 10. || 9 : ἀναντες cf. Phil. 3, 13 sq ;  
 Greg. Nyss., in cant. 941 B sq, 1024 C sim Plato, Phaedr. 247 b.

1. Cf. *Hermes*, V, 9 (« Dans ce monde tout entier rien n'existe  
 que Dieu ne soit »). Des formules de ce genre seront souvent sus-  
 pectées à cause de leur saveur panthéiste (cf. saint THOMAS, *Contra  
 Gent.*, I, 27 : *Quod Deus non est esse formale omnium*). Bien que  
 la distinction de l'*an sit* et du *quid sit* vienne d'Aristote lui-  
 même (cf. FÉSTRUGIÈRE, *Révélation*, IV, p. 6 sq.), il ne semble pas  
 qu'il faille entendre chez Denys le verbe εἶναι au sens thomiste d'*ac-*

cette essence (car l'être de tout est la Déité qui est au-  
 dessus de l'être <sup>1</sup>), les vivants ont part à sa puissance fai-  
 seuse de vie qui est au-dessus de toute vie, les êtres doués  
 de raison et d'intelligence ont part à sa sagesse qui est la  
 perfection même, antérieure à toute perfection, au-dessus  
 de toute raison et de toute intelligence <sup>2</sup>. Mais il est clair  
 que, parmi les essences, celles-là siègent  
 auprès de la Théarchie qui reçoivent  
 d'Elle la plus riche part.

**Participation  
 supérieure  
 des essences  
 célestes.**

180 A

(2) Ainsi donc les saintes dispositions  
 que constituent les essences célestes ont  
 une plus haute participation au don théarchique que les  
 choses qui sont seulement, que les vivants sans raison  
 et que ceux qui ne raisonnent qu'à notre manière  
 [humaine]. Comme c'est, en effet, sur un mode intel-  
 ligible qu'elles se modèlent elles-mêmes <sup>3</sup> pour imiter  
 Dieu et que c'est à la Théarchie qu'elles ont en vue,  
 supramondainement, de ressembler et qu'elles s'efforcent  
 de conformer leur intelligence à cette ressemblance,  
 moins parcimonieuses, naturellement, sont leurs com-  
 munion avec la Théarchie puisqu'elles vivent à son

*tus essendi*. Si la Déité se situe pour lui « au-dessus de l'être », c'est  
 dans le même sens où le Bien platonicien, encore que tout ce qui est  
 connaissable lui doive « être et essence » (τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν),  
 reste cependant transcendant à l'être des intelligibles (PLATON,  
*Rep.*, 509 b).

2. Cf. PLOTIN, *Enn.*, VI, 7, 23 : « Il a produit l'intelligence, Il a  
 produit la vie et, à partir de l'intelligence, les âmes et les autres  
 êtres qui ont part à la raison, à l'intelligence ou à la vie. Lui qui  
 est assurément source et principe de ces êtres, qui pourrait dire  
 jusqu'à quel point et combien Il est bon ? Mais maintenant que  
 fait-Il ? Maintenant encore Il conserve ces êtres, Il fait penser ceux  
 qui pensent et vivre ceux qui vivent, insufflant aux uns l'intelligence,  
 aux autres la vie, et donnant l'être à ceux qui ne sont capables ni  
 de penser ni de vivre. »

3. L'emploi du pronom réfléchi n'exclut aucunement que cette  
 ἀποτύπωσις ait la Théarchie pour moteur effectif autant que comme  
 modèle formel (*vide supra*, 177 c, et *Div. nom.*, V, 7, 821 b).

10 θείου και ἀκλινούς ἔρωτος ἀνατεινόμεναι καὶ τὰς  
 ἀρχικὰς ἐλλάμψεις ἀύλως καὶ ἀμιγῶς εἰσδεχόμεναι  
 καὶ πρὸς αὐτὰς ταπτόμεναι καὶ νοερὰν ἔχουσαι τὴν  
 πᾶσαν ζωὴν. Αὐταὶ γοῦν εἰσιν αἱ πρῶτως καὶ πολλα-  
 χῶς ἐν μετουσίᾳ τοῦ θείου γινόμεναι καὶ πρῶτως  
 15 καὶ πολλαχῶς ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιοτή-  
 Β τος, διὸ καὶ παρὰ πάντα τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας  
 ἐκκρίτως ἠξίωνται διὰ τὸ πρῶτως εἰς αὐτὰς ἐγγίνε-  
 σθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν καὶ δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς  
 διαπορθεύεσθαι τὰς ὑπὲρ ἡμᾶς ἐκφαντορίας.  
 20 Οὕτω γοῦν ὁ νόμος ὡς ἡ θεολογία φησί, δι' ἀγγέλων

MVaQ H O PBW

10 ante τὰς add αὐτόθεν Sin || 12 post αὐτὰς add τὰς ἐλλάμψεις O ||  
 14 ἐν μετουσίᾳ — καὶ πολλαχῶς om W || 15 τῆς om Q (sed supra  
 add) || 17 ἐκκρίτως : ἐγκρίτως Q εἰκότως Sin || ἠξίωται Q (corr Q<sup>2</sup>) ||  
 εἰς αὐτὰς Q PBW v : εἰς ἑαυτὰς MVa αὐταῖς OP || ἐγγίνεσθαι Va ||  
 20 ὁ νόμος : ὁμοίως M || ὡς om Va (add Va<sup>2</sup>)

13 sqq : Cf. Gal. 3, 19 ; Hebr. 1, 14 ; 2, 2 ; Plato, Conv. 202 e sq.

1. Stiglmayr allègue ici l'image du miroir indiquée plus haut (165 a) pour entendre que les Anges, reflétant comme sur une surface lisse la lumière intelligible, la renverraient à d'autres miroirs. Il nous semble qu'il s'agit plutôt de la transmission du rayon à travers des matières diaphanes (*vide infra*, 301 a-c). Mais, plus simplement encore, les Anges sont bien les « messagers » et les « révélateurs » de Dieu.

2. Sur le sens technique du terme dans toutes les traditions ésotériques, cf. FERRUGIERE, *Révélation*, I, p. 335 sq.

3. Chez PROCLUS (*In Crat.*, 104), les « anges » forment des chœurs subordonnés à ceux des « dieux » et surordonnés à ceux des « démons », des « héros », des « hommes », des « vivants » et des « plantes ». Leur rôle propre, comme leur nom l'indique, est de « révéler » ; ils constituent une ἐκφαντορικὴ τάξις τῶν νοημάτων (*Ibid.*, 19. Cf. *In Remp.*, 78). Denys insiste sur cette fonction révélatrice, à tous les

contact, qu'autant qu'il leur est permis elles tendent vers le haut, dans une tension de l'amour divin et indéfectible, qu'elles reçoivent les illuminations primordiales de façon immatérielle et sans mélange, qu'elles sont ordonnées à ces illuminations et que leur vie entière n'est qu'intellection. 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<sup>1</sup> et

**Rôle révélateur  
des Anges.**

B c'est pourquoi, de préférence à toutes les autres, on les a jugées dignes<sup>2</sup> d'être appelées Anges<sup>3</sup>, car c'est à elles d'abord que vient l'illumination théarchique et par elles que sont transmises jusqu'à nous les révélations qui nous dépassent.

Ainsi donc, comme le dit la Parole de Dieu<sup>4</sup>, la Loi

niveaux de l'unique médiation céleste entre la Théarchie et les hommes (*vide infra*, X, 2, 273 a : tous les Anges sont révélateurs de ceux qui les précèdent ; les plus vénérables, de Dieu qui les meut directement ; les autres, à la mesure de leurs forces, de ceux que Dieu meut). Comme le fait observer KOCH (*op. cit.*, p. 131), saint IGNACE parlait du « Logos sortant du Silence » (*Ad Magn.*, VIII, 2), mais Denys emprunte sans doute à PROCLUS (*cf. De mal. subst.*, I, 218) l'idée qu'il appartient proprement aux Anges de devenir « messagers et comme révélateurs du silence divin » (*Div. nom.*, IV, 2, 696 b). Chez Origène le Logos exerçait une fonction *ad extra*, qui risquait de compromettre l'égalité des personnes et la transcendance trinitaire. Selon la formule de URS VON BALTHASAR (*Présence et pensée*, 1942, p. xvii sq.), Grégoire de Nysse « redistribue » le domaine « impersonnel » des « Idées » entre Dieu, les Anges et les hommes ; mais, chez lui, les Anges apparaissent moins comme révélateurs de l'Inaccessible que comme membres de ce Plérôme où l'âme humaine doit retrouver sa place, une fois purifiée, pour y « circuler » à son tour, conformément à l'image platonicienne reprise par Plotin (*cf. DANIELOU, Plat. et théol. myst.*, p. 152 sq.).

4. *Galat.*, III, 19 (la Loi fut « édictée par le ministère des Anges et l'entremise d'un médiateur »). Le contexte précise que, si la Promesse fut donnée directement au peuple juif en la personne d'Abraham, un μεσίτης est requis pour l'Alliance légale ; c'est bien Moïse

ἡμῖν ἐδωρήθη καὶ τοὺς κλεινοὺς δὲ πρὸ νόμου καὶ μετὰ νόμον ἡμῶν πατέρας ἄγγελοι πρὸς τὸ θεῖον ἀνήγον ἢ τὸ πρακτέον εἰσηγούμενοι καὶ πρὸς εὐθείαν ἀληθείας ὁδὸν ἐκ πλάνης καὶ ζωῆς ἀνιέρου μετὰγοντες  
 23 ἢ τάξεις ἱεράς ἢ μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρυφίας ὁράσεις ἢ θείας τινὰς προαναρρήσεις ὑποφητικῶς ἀναφαίνοντες.

C (3) Εἰ δέ τις φαίη καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέτω καὶ τοῦτο σαφῶς  
 30 ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων ὡς αὐτὸ μὲν ὃ τι ποτέ ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ κρύφιον « Οὐδεὶς ἐώρακεν » οὐδὲ ὄψεται, θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασιν κατὰ τὰς πρέπουσας θεῶ διὰ δὴ τινῶν ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκραντορίας. Ἡ γοῦν πάνσοφος

MVaQ H O PBW

22 ἡμῶν om P || ἄγγελοι — ἀνήγον om H || ἀνήγαγον B || 23 ἢ del Va || 25 ἢ prius om M || ἢ alterum post ὑπερκοσμίων coll M iterat post ὑπερκοσμίων Va || κρυφίους v in P legi non potest || 26 προαναρρήσεις ἀρχαιοτάτας τῶν πρότερον ἢ αὐτοὶ ἐγεννήθησαν γεγονότων interpr Sin || 28 αὐτόθεν : ἀπὸ τῆς ἀρχῆς Sin || ἐγγενέσθαι MVa || 29 σαφῶς MVa Q Sin || 32 post γεγόνασιν add ποτέ Sin || 33 post διὰ lacuna duar. litt H || δὴ om O Sin || τινῶν ἱερῶν : τινὰς ἱεράς M τινὸς ἱεράς Va || 34 ἢ γοῦν MVa : ἢ πάνσοφος δὲ cett v

29 : θεοφανείας cf. e. g. Gen. 12, 7; 28, 13 sqq. || 31 : Jo. 1, 18.

qui « reçut les paroles de vie pour nous les donner » (*Act.*, VII, 38). L'intervention des Anges (*cf. Hebr.*, II, 2) dépend d'une exégèse tardive de l'épisode du Buisson ardent (*Ex.*, III-IV). Pour Denys l'Ange de Yahvé est plus qu'une figure ou qu'une métaphore ; les essences célestes sont les médiatrices nécessaires de toute théophanie. C'est délibérément qu'il omet ici Moïse, et il répondra plus loin à l'objection qu'on peut lui faire au nom du texte biblique (180 d). Forçant le sens du δὲ ἄγγελων paulinien, au schéma primitif :

nous fut octroyée par l'entremise d'Anges et, avant la Loi comme au temps de la Loi, ce sont bien des Anges qui élevèrent nos glorieux pères<sup>1</sup>, soit en leur enseignant ce qu'ils devaient faire et en les détournant de l'erreur et de la vie impie pour leur ouvrir la droite voie qui mène à la vérité, soit en leur révélant, à titre d'interprètes, de saintes ordonnances ou de secrètes visions des mystères supra-mondains ou certaines prophéties divines.

C Réponse (3) Mais si l'on objecte que de lui à une objection. même aussi et sans intermédiaire Dieu est apparu à certains saints<sup>2</sup>, qu'on apprenne également ceci, qu'enseignant très clairement les Dits très sacrés : ce qu'est en soi le secret de Dieu, *personne ne l'a vu ni le verra*<sup>3</sup>, mais Dieu s'est montré aux saints selon les modes de révélation qui conviennent à Dieu, par des visions saintes et proportionnées aux aptitudes des voyants. Or donc la toute sage Parole de Dieu, considé-

Yahvé-Moïse-peuple élu, il substitue le schéma platonicien qui va de Dieu aux hommes par une série d'intermédiaires ; supprimant toutefois de la hiérarchie proclienne les « dieux », les « démons », et les « héros », il fournit ainsi aux théologiens médiévaux un cadre simple (Dieu-Anges-hommes), si essentiel pour saint THOMAS que, selon la *Sum. theol.* (*Ia*, qu. CVIII, art. 7), « même après le jour du jugement », les bienheureux « recevront quelque lumière par l'entremise des Anges ».

1. *Cf. Act.*, VII, 53 (« Vous qui avez reçu la Loi par le ministère des Anges et qui ne l'avez pas observée ».)

2. Bien que Moïse et saint Paul aient été élevés par « ravissement » à une forme exceptionnelle de vision (*cf. saint AUGUSTIN, Gen. ad litt.*, XII, 26-27), saint THOMAS précisera qu'aucun « homme pur » ne voit Dieu « par essence » à moins d'être « séparé de cette vie mortelle » (*Sum. th.*, *Ia*, qu. XII, art. 11 ; *Ila Ilae*, qu. CLXXV, art. 3). Denys ne limite pas l'*excessus mentis* aux seuls cas de Moïse et de Paul ; il y voit le terme « normal » d'une anagogie conduisant aux mystères divins, « enveloppés dans la ténèbre plus que lumineuse du silence » (*Th. myst.*, I, 1, 997 b). Mais cette forme de saisie, supérieure à toute théophanie positive venue par voie angélique, reste elle-même, par définition, une « non-vision ».

3. *Ex.*, XXXIII, 20 ; *Jo.*, I, 18 ; *I Jo.*, IV, 12 ; *I Tim.*, VI, 16.

35 θεολογία τὴν δρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγε-  
 γραμμένην ἀνέφαινε τὴν θεϊαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν  
 ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ  
 θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν ὡς  
 δι' αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως  
 40 καὶ τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μουμένων. Ταύτας δὲ  
 τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμουσῶντο  
 D διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Ἡ οὐχὶ καὶ τὴν  
 ἱερὸν τοῦ νόμου θεσμοθεσίαν ἢ τῶν λογίων παράδο-  
 σις ὡς αὐτόθεν μὲν φησιν ἐκ θεοῦ τῷ Μωυσῇ δεδω-

MVaQ II O PBW

36 ἀνέφηνε W ἀνέφηνε M || θεϊαν : ἀλήθειαν Q || 37 τὸ θεῖον : τὸν θεόν  
 Sin || 38 καλεῖσθαι MVa || θεοφανίαν B || 39 post αὐτῆς inser καὶ MVa  
 (e l 40 irrepit) || 40 τι : τινῶν VaQ || 41 θείας : ἱερῶς Sin || 44 αὐ-  
 τόθεν : om Sin

42 sqq : cf. Ex. 19 sqq.

1. Pour comprendre le caractère cependant limité de cette ὁμοίω-  
 σις, il faut se rappeler que rien de créé ne représente proprement  
 l'incréé et que ce qui est « simple » et « sans forme » échappe par  
 essence à tout ce qui a « figure » et « contours » (cf. *Div. nom.*, I, 1,  
 588 b). La « ressemblance des réalités sans forme » ne peut donc,  
 en aucun cas, « représenter au voyant l'essence de Dieu » (saint  
 THOMAS, *Sum. th.*, Ia, qu. XII, art. 3).

2. *Gen.*, XVII, 1 (« Lorsque Abraham eut atteint quatre-vingt-  
 dix-neuf ans, Yahvé lui apparut ») ; XVIII, 1 (« Yahvé lui apparut  
 au chêne de Mambré ») ; XXXV, 9 (« Dieu apparut encore à Jacob »).  
 Le « encore » de ce dernier texte suggère d'autres théophanies anté-  
 rieures, mais, en XXVIII, 10, la vision de l'échelle est représentée  
 comme onirique, et, en XXXII, 23, Jacob lutte avec Dieu (ou avec  
 l'Ange de Dieu) sans le « voir ». La différence n'est pas toujours  
 évidente entre l'« apparition » (marquée chez les Septante par le  
 verbe ὄφθη) et une simple « voix » qu'on entend (*Gen.*, III, 9 ;  
 XXXV, 1, etc.). Dans le premier récit de la transmission de la Loi,  
 Moïse gravit la montagne avec Aaron, Nadab, Abihou et « soixante-  
 dix des Anciens d'Israël ». Avant de solenniser l'Alliance par un  
 repas rituel, ils « contemplant » Dieu, mais peut-être ne voient-ils

tant que cette vision — qui a révélé, comme en lui don-  
 nant forme, la divine ressemblance des réalités sans forme  
 qui était inscrite en elle <sup>1</sup> — a élevé ainsi les voyants  
 vers le divin, l'appelle à juste titre apparition de Dieu <sup>2</sup>,  
 car c'est par elle que les voyants reçoivent une illu-  
 mination divine et qu'il leur est accordé quelque sainte  
 initiation aux réalités divines elles-mêmes. Mais ces vi-

**Toute transmission** sions divines, nos illustres pères ne  
 D **s'opère** les reçurent que par la médiation  
**par médiations** des Vertus célestes. Même la sainte  
**graduelles.** institution de la Loi, s'il est vrai  
 que la tradition des Dits la pré-  
 sente comme ayant été directement octroyée à Moïse <sup>3</sup>,

que « le pavement de saphir » sous ses pieds (*Ex.*, XXIV, 9-11).  
 Dans le second récit, Moïse entend la voix de Dieu, reçoit communi-  
 cation de son nom, aperçoit même son dos, mais il ne saurait voir  
 sa « face » sans mourir (XXXIII, 19-23). Bien qu'Isaïe déclare « Je  
 vis le Seigneur Yahvé », il ne décrit que le Trône et la traîne. Et  
 pourtant il a bien « vu » puisqu'il faut que les Séraphins le purifient,  
 pour lui épargner les suites fatales de l'interdit (*Is.*, VI, 1-8).  
 Dans *Gen.*, XVIII, 1, même ambiguïté : Dieu « apparaît », mais  
 Jacob ne voit que « trois hommes ». Pour Denys, toute théophanie  
 requiert une médiation angélique, pour des raisons moins scriptu-  
 raires que « métaphysiques ».

3. Dans le premier récit, Yahvé appelle Moïse et lui confie un  
 message préalable. Moïse transmet à Yahvé la réponse du peuple,  
 puis de nouveau au peuple les ordres de Yahvé (*Ex.*, XIX, 3-14).  
 Il monte seul sur la montagne (sauf au moment de l'épisode  
 archaïque cité à la note précédente, XXIV, 9-11). Il s'adresse au  
 Seigneur qui répond par des signes naturels, de caractère météoro-  
 logique, et par des sons de trompe, puis à la fin par des paroles pro-  
 prement dites. Il est le seul à les entendre ; le peuple sait bien que  
 pour tout autre cette transmission directe signifierait un arrêt de  
 mort (XX, 19). Le deuxième récit, qui suit les textes « sacerdotaux »  
 des chap. XXV-XXXI, montre plus clairement encore le caractè-  
 re « médiateur » de Moïse, qui « jouit de la faveur » de Yahvé et  
 que Yahvé « connaît par son nom » (XXXIII, 12-17). Moïse peut  
 seul intercéder pour son « peuple rétif » et obtenir l'« héritage » pro-  
 mis et c'est bien avec le μεσίτης que Dieu conclut son « alliance »  
 (XXXIV, 9-10). Moïse appelle ensuite Aaron et les chefs de la com-

45 ρημένην, ὅπως ἂν ἡμᾶς ἀληθῶς μύση τὸ θείας  
 αὐτὴν εἶναι καὶ ἱερᾶς ὑποτύπωσιν, διδάσκει δὲ καὶ  
 181,1 A τοῦτο σαφῶς ἢ θεολογία τὸ δι' ἀγγέλων αὐτὴν εἰς  
 ἡμᾶς προελθεῖν ὡς τῆς θεονομικῆς τάξεως ἐκεῖνο  
 θεσμοθετοῦσης τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸς  
 τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι; Καὶ γὰρ οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ὑπερ-  
 5 κειμένων τε καὶ ὑφειμένων νόων, ἀλλὰ καὶ τοῖς  
 ἁμοταγέσιν οὗτος ὁ θεσμὸς ὄρισταὶ παρὰ τῆς πάν-  
 των ὑπερουσίου ταξιαρχίας τὸ καθ' ἐκάστην ἱεραρ-  
 χίαν πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευταίας εἶναι τάξεις  
 τε καὶ δυνάμεις καὶ τῶν ἡττόνων εἶναι τοὺς θειοτέ-

MVaQ H O PBW

45 ὅπως — ὑποτύπωσιν in rasuram scr W<sup>2</sup> || μύσησιντο W<sup>2</sup> μύ-  
 σει τὸ P (sed corr m rec) μύσαι τὸ QO || 45 sq. θείας-ὑποτυπώσιν :  
 ἱερὰν αὐτὴν εἶναι καὶ θεῖαν θεσμοθεσίαν Sin || 46 ὑποτυπώσεις MVaQ  
 ἀποτύπωσιν W

181,1 σαφῶς O || ἢ θεολογία om Sin || 2 ἐκείνοθεσμοθετοῦσης P haplogra-  
 phia, sed corr || 4 θεῖον in spatium duar. litt inser Q (fortasse  
 corr e θν) || ἀγεσθαι W || 4 sq ὑπερκειμένων : ὑπερκοσμίων Sin ὑψηλοτέ-  
 ρων Pachym u v || 5 τε καὶ ὑφειμένων νόων : νόων τῶν πρώτων τε καὶ δευ-  
 τέρων Sin fortasse e glossa antiqua, unde pendent Maximi et Pa-  
 chymerae interpretationes || νόων om M (add ead m) || 7 post ὑπε-  
 ρουσίου add θεῖον H (sed eras) P || post ταξιαρχίας add καὶ H<sup>2</sup>

munauté et leur communique la Loi, mais ce texte (archaïque en plusieurs endroits) ne fait mention ni du « partage du sang » par le peuple au pied du Sinaï (tradition élohiste, XXIV, 5-8) ni du repas sur la montagne avec les représentants du peuple (tradition jahviste, XXIV, 9-11), c'est-à-dire des cérémonies qui associent le peuple lui-même directement à la promulgation de l'Alliance. Dans aucune des versions juxtaposées des chapitres XIX à XXXIV, les Anges ne jouent aucun rôle médiateur entre Dieu et Moïse; leur seule fonction est de guider les Hébreux au sortir d'Égypte, puis sur la route de Canaan, et de les aider à vaincre leurs ennemis (XXIII, 20; XXXIII, 2, 34, etc.).

1. Ce thème d'une θεσμοθεσία transcendante, ayant rang d'ar-

afin que ce dernier nous enseignât en toute vérité qu'elle est l'esquisse d'une Loi divine et sacrée<sup>1</sup>, la Parole de Dieu n'enseigne-t-elle pas clairement aussi que c'est par l'entremise d'Anges qu'elle descendit jusqu'à nous, en vertu de cette règle instituée par l'ordre de la Loi divine et qui exige que par l'entremise d'êtres de premier rang les êtres de second rang soient élevés vers le divin<sup>2</sup>? Et non seulement, en effet, pour les esprits supérieurs et leurs subordonnés, mais aussi pour les esprits de rang égal cette règle définie par le Principe ordonnateur sursésentiel de toutes choses exige que chaque hiérarchie comporte des ordres et des pouvoirs premiers, médians et derniers, les plus divins étant initiateurs et manucteurs des infé-

chétype, et que Denys présente en termes mystériques (cf. Kocn, *Pseudo Dionysius Areopagita*, p. 107), semble plus platonicien que scripturaire.

2. Stiglmayr renvoie ici à des textes de l'*Exode* (XXXI, 18 et XXXIV, 1) qui concernent uniquement la transmission à Moïse des tables de la Loi. A propos du passage précédent concernant les « théophanies » divines, le même auteur notait que θεολογία chez Denys ne désigne pas toujours l'Écriture au sens strict; la remarque s'appliquerait mieux ici, croyons-nous, qu'en 180 c, car le principe de transmission par degrés se fonde sur une θεσμοθεσία originale, assez proche de l'« Adrastée » qui, pour PROCLUS, « régit toutes les lois divines, uniformément, du haut jusqu'au plus bas et a lié tous les règlements, intellectuels, supra-mondains et mondains, dans son unique règlement » (*Pl. th.*, IV, 16, p. 205). Mais cette hiérarchie reste plus spirituelle que cosmique (ce qui la distingue, par ex., de celles des *Hermetica*, XVI, 17-19). Le principe de continuité sera marqué chez THOMAS avec plus de rigueur encore que chez Denys. Tout en notant qu'au niveau trinitaire on ne doit point parler de « hiérarchie supra-céleste », mais seulement d'un « ordre naturel entre les Personnes divines » (*Sum. th.*, Ia, qu. CVIII, art. 1), l'Angélique soulignera, en effet, que, de même que « les animaux les plus bas diffèrent peu des plantes », les premiers des esprits célestes reçoivent leur nom d'un « incendie d'amour » (*vide infra*, VII, 1, 205 b), qui manifeste leur « affinité » avec le troisième « terme » de l'ordre trinitaire, c'est-à-dire l'Esprit saint ou « amour procédant » (art. 6).

10 ρους μύστας καὶ χειραγωγούς ἐπὶ τὴν θείαν  
προσαγωγὴν καὶ ἔλλαμψιν καὶ κοινωνίαν.

B (4) Ὅρῳ δὲ ὅτι καὶ τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιλανθρω-  
πίας μυστήριον ἄγγελοι πρῶτον ἐμυήθησαν, εἶτα  
δι' αὐτῶν εἰς ἡμᾶς ἡ τῆς γνώσεως χάρις διέβαινεν.

15 Οὕτω γοῦν ὁ θεϊότατος Γαβριὴλ Ζαχαρίαν μὲν τὸν  
ἱεράρχην ἐμυσταγῶγει τὸ προφήτην ἔσεσθαι τὸν  
ἐξ αὐτοῦ παρ' ἐλπίδα χάριτι θείᾳ γεννησόμενον παί-  
δα τῆς ἀγαθοπρεπῶς καὶ σωτηρίως τῷ κόσμῳ ἐπι-  
φανησομένης ἀνδρικῆς τοῦ Ἰησοῦ θεουργίας, τὴν

20 δὲ Μαριάμ ὅπως ἐν αὐτῇ γενήσεται τὸ θεαρχικὸν  
τῆς ἀφθέγκτου θεοπλασίας μυστήριον. Ἔτερος δὲ  
τῶν ἀγγέλων τὸν Ἰωσήφ ἐξεπαίδευεν ὅπως ἀλη-  
θῶς ἐκπεπλήρωται τὰ θειωδῶς ἐπηγγελμένα τῷ προ-  
γόνῳ Δαυίδ, ἄλλος δὲ τοὺς ποιμένας ὡς τῇ τῶν

25 πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχία κεκαθαρμένου

MVaQ H O PBW

11 ἐλλαμψίν M || 12 Ἰησοῦ Χριστοῦ MVa || 16 μυσταγῶγει Va ||  
17 ἐπίδα Q || γεννησόμενον VaWv : γενησόμενον cett || 18 post τῆς  
add τε W || ἀγαθοπρεπῶς τῷ κόσμῳ καὶ σωτηρίως OPB ut hiatus vite-  
tur σωτηρίως καὶ θείως Sin || καὶ — κόσμῳ om W || 20 γενήσεται MHO :  
γενήσεται cett || 21 θεοπλασίας Q W || 22 ἐξεπαίδευεν MVaQHOP :  
-σεν BW cf. 180,22, 241,3 ; Schwyzer II p 277,7 sq

181,15 : Cf. Luc. 1, 14 sqq. || 20 : Cf. Luc. 1, 26 sqq || 22 : Cf.  
Matth. 1, 20 sqq. || 23 : Cf. II. Reg. 7, 8-17. || 24 : Cf. Luc. 2,  
8 sqq || 25 : ἀναχωρήσει cf. Plato, Phaed. 67 A-C, 83 A,

1. Ici encore saint Thomas poussera le principe dionysien jusqu'à  
ses ultimes conséquences. Puisque chaque Ange (pour des raisons,  
il est vrai, de logique aristotélicienne) constitue à lui seul une  
espèce et n'a point de matière individualisante (qu. L, art. 4), la  
division par ordres n'est qu'une approximation tenant à notre  
ignorance ; tous les esprits célestes se distribuent en une série

rieurs pour leur permettre l'approche, l'illumination et  
la communion divines <sup>1</sup>.

181 B

**Révélation  
angéliques  
du mystère  
christique.**

(4) Mais je constate que même au  
divin mystère de l'amour de Jésus pour  
les hommes des Anges d'abord furent  
initiés et qu'ensuite par eux la grâce de  
cette connaissance nous fut communi-

quée <sup>2</sup>. Ainsi donc le très divin Gabriel révéla à Zacharie  
le grand prêtre que l'enfant qui naîtrait de lui, contre tout  
espoir, par grâce divine, serait prophète de l'opération  
humano-divine <sup>3</sup> de Jésus qui allait se manifester au monde  
de façon bénéfique et salutaire <sup>4</sup>, et à Marie comment en elle  
s'accomplirait le mystère théarchique de l'ineffable pro-  
création de Dieu <sup>5</sup>, — et c'est un autre parmi les Anges qui  
apprit à Joseph comment étaient remplies en vérité les  
divines promesses faites à son ancêtre David <sup>6</sup>, — un  
autre encore qui porta la bonne nouvelle aux bergers parce  
qu'ils s'étaient purifiés en faisant retraite loin de la foule <sup>7</sup>

descendante où « chacun a sa tâche et son ordre, bien plus encore  
que chacun des astres » (qu. XVIII, art. 3).

2. Se demandant s'il convenait que la Nativité « charnelle » fût  
annoncée aux bergers par des créatures spirituelles, saint Thomas  
précisera que leur rôle est justement, derrière l'apparence humaine,  
de révéler le divin « caché ». Il ajoutera cependant que Siméon et  
Anne furent avertis « par un toucher intérieur de l'Esprit Saint »,  
les messagers visibles n'étant requis que pour des êtres « adonnés  
au sensible » (*Sum. th., III a, qu. XXXVI, art. 5*). Selon Denys  
c'est au contraire parce que les bergers sont plus « purs » qu'ils  
reçoivent les premiers la visite des Anges. Jésus lui-même sera ins-  
truit par des esprits célestes (*vide infra, 181 c*).

3. Littéralement : « de l'humaine théurgie ».

4. *Luc, I, 5-21*. Si le *ἱερέας* est promu par Denys au rang de *ἱεράρ-  
χης*, c'est sans doute parce que seul le « grand prêtre » imite Dieu  
sur un mode qui approche celui des Anges (*Eccl. hier., I, 4, 376 c*).  
*Vide infra, XII, 1, 292 c* et la note *ad loc*).

5. *Luc, I, 26-38*.

6. *Matth., I, 20-21*.

7. Sur la « retraite » préalable à toute initiation, cf. FESTUGIÈRE,  
*Révélation, I, p. 27 sq.*

*Hierarchie céleste.*

εὐηγγελίζετο καὶ σὺν αὐτῷ « Πλήθος στρατιᾶς οὐρα-  
 C νίου » τὴν πολυύμνητον ἐκείνην παρεδίδου τοῖς ἐπὶ γῆς  
 δοξολογίαν. Ἀνανεύσω δὲ καὶ πρὸς τὰς ὑπερτά-  
 τας τῶν λογίων φωτοφανείας. Ὁρῶ γὰρ ὅτι καὶ  
 30 αὐτὸς Ἰησοῦς ἢ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ὑπερ-  
 ούσιος αἰτία πρὸς τὸ καθ' ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐλη-  
 λυθῶς οὐκ ἀποπηδᾷ τῆς ὑπ' αὐτοῦ ταχθείσης τε καὶ  
 αἰρεθείσης ἀνθρωποπροποῦς εὐταξίας, ἀλλ' εὐπει-  
 θῶς ὑποτάσσεται ταῖς τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ δι' ἀγ-  
 35 γέλων διατυπώσεις, καὶ διὰ μέσων αὐτῶν ἀγγέλ-  
 λεται τῷ Ἰωσήφ ἢ πρὸς τοῦ πατρὸς οἰκονομηθεῖσα  
 τοῦ υἱοῦ πρὸς Αἴγυπτον ἀναχώρησις καὶ αὐθις ἢ  
 πρὸς τὴν Ἰουδαίαν ἐξ Αἰγύπτου μεταγωγὴ καὶ  
 δι' ἀγγέλων αὐτὸν ὁρῶμεν ὑπὸ ταῖς πατρικαῖς  
 40 θεσμοθεσίαις ταπτόμενον. Ἐῷ γὰρ εἰπεῖν ὡς εἰδότε  
 τὰ ταῖς ἱερατικαῖς ἡμῶν παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα  
 καὶ περὶ τοῦ ἀγγέλου τοῦ τὸν Ἰησοῦν ἐνισχύσαντος  
 D ἢ ὅτι καὶ αὐτὸς Ἰησοῦς κατὰ τὴν ἡμῶν σωστικὴν  
 ἀγαθουργίαν εἰς ἐκφαντορικὴν ἐληλυθῶς τάξιν « Ἀγ-  
 45 γελος μεγάλης βουλῆς » ἀνηγορεύεται. Καὶ γὰρ ὡς αὐ-

MVaQ H O PBW

26 οὐρανόου στρατιᾶς QO (an ut geminatio litterae σ vitetur ?) ||  
 27 τοῖς om P || 28 ἀνανεύσω MVaQ BW Sin : ἀνανεώσωμεν cett ||  
 30 ἢ : καὶ v || οὐρανίων Sin || ὑπερούσιος : πρώτη Sin || 31 αἰτία : οὐσία  
 MVa (-σίαι) || 32 τῆς : τοῖς O || 33 post ἀλλ' add καὶ O || 34 ὑπαινί-  
 τεται P || ταῖς — ἀγγέλεται (35) om O || θεοῦ καὶ πατρὸς PSin || 35 ὑπο-  
 τυπώσεων Max u v || 36 τῷ : τοῦ H<sup>2</sup> || 37 υἱοῦ : Ἰησοῦ W Sin || ἀπο-  
 χώρησις Va v (sed cf. Matth 2,14 || 39 αὐτὸν post ὁρῶμεν coll H ||  
 41 τὰ om Va || 42 καὶ om Sin || τοῦ alterum om O || τὸν om Va ||  
 43 ἢ om Q (sed add ead m) || post αὐτὸς add ὁ v || 44 ἀγαθουργίαν  
 O (corr in -αργίαν) || εἰς : καὶ MVa || 45 μεγ. βουλῆς : εἰρήνης (vel  
 βυγείας) Sin || καὶ : ἢ Va (corr m rec)

et en se recueillant <sup>1</sup>, — et après lui *la multitude des*  
 C *cohortes célestes* transmet aux habitants de la terre ce très  
 célèbre chant de gloire qui se chante là-haut <sup>2</sup>. Mais je  
 Jésus soumis leverai les yeux vers les plus hautes  
 aux Anges. illuminations des Dits. Car je constate  
 que Jésus lui-même, cause suressentielle  
 des essences supra-célestes, venu jusqu'à notre niveau  
 sans perdre son immutabilité <sup>3</sup>, ne s'écarte pas non plus  
 de la belle ordonnance, instituée et choisie par lui selon  
 les convenances humaines, mais se soumet docilement  
 aux desseins de Dieu son Père que lui transmettent des  
 Anges, — que, par leur entremise, sont également annoncés  
 à Joseph la retraite en Égypte ménagée au Fils par le  
 Père et ensuite son retour d'Égypte en Judée <sup>4</sup>, — et que  
 c'est par la médiation d'un Ange que nous le voyons  
 se soumettre aux saintes décisions paternelles. Car je passe  
 sous silence, puisque tu sais ce qui nous a été exposé  
 par nos traditions sacerdotales <sup>5</sup>, ce qui concerne cet Ange  
 D qui réconforta Jésus <sup>6</sup> ou le fait que Jésus lui-même, en  
 raison de l'œuvre bienfaisante qu'il accomplit pour notre  
 salut, ayant pris place, lui aussi, dans l'ordre révélateur,  
 fut appelé *Ange du grand conseil* <sup>7</sup>. Et, en effet, comme il

36 : Cf. Matth. 2, 13 sqq. || 37 : Cf. Matth. 2, 19 sqq. || 42 : cf.  
 Luc. 22, 43. || 44 : Js. 9, 5.

1. Sur le « recueillement », cf. *Epist. VIII* (1, 1085 b). PROCLUS admet que « les recueillis sont comblés de contemplation » (*In Parm.*, V, 328). Cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Vita Moysi*, 333 a.

2. *Luc*, II, 8-14.

3. Sur cette formule, *vide supra*, p. 84, n. 5.

4. *Matth.*, II, 13-15 et 19-21 (ces ordres concernent bien Jésus, mais ils s'adressent en réalité à Joseph).

5. Se présentant comme disciple de saint Paul, l'auteur insinue ici que la tradition, recueillie ensuite dans l'Évangile de Luc, lui est venue d'abord, comme à Timothée, de Paul et de Hiérothée.

6. *Luc*, XXII, 43.

7. *Is.*, IX, 6 (dans la version des Septante).

τὸς ἀγγελοπρεπῶς φησιν, ὅσα ἤκουσε παρὰ τοῦ πατρὸς ἀνήγγειλεν ἡμῖν.

196,5 B V. Αὕτη μὲν οὖν ἐστὶν ὡς καθ' ἡμᾶς ἡ αἰτία τῆς ἀγγελικῆς ἐν τοῖς λογίοις ἐπωνυμίας, ἐρευνῆσαι δὲ ὡς οἶμαι χρὴ δι' ἣν αἰτίαν οἱ θεολόγοι πάσας μὲν ἅμα τὰς οὐρανίους οὐσίας ἀγγέλους καλοῦσι, πρὸς δὲ τὴν ἐκφαντορίαν ἐρχόμενοι τῶν ὑπερκοσμίων αὐτῶν διακοσμήσεων τάξιν ἀγγελικὴν ἰδίως ὀνομάζουσι τὴν συμπληρωτικῶς ἀποπερατοῦσαν τὰ θεῖα καὶ οὐράνια τάγματα· πρὸ ταύτης δὲ ὑπερκειμένως τάττουσι τοὺς ἀρχαγγελικοὺς διακόσμους, τὰς τε ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας καὶ τὰς δυνάμεις ὅσας τε τούτων ὑπερβεθηκυίας οὐσίας αἱ τῶν λογίων ἴσασιν ἐκφαντορικῶς παραδόσεις. Φαμέν δὲ ὅτι κατὰ πᾶσαν ἱερὰν διακόσμησιν αἱ μὲν ὑπερβεθηκυῖαι τάξεις ἔχουσι καὶ τὰς τῶν ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψεις καὶ δυνάμεις, ἀμέθεκτοι δὲ τῶν αὐτῶν ὑπερκειμένων εἰσὶν αἱ τελευταῖαι. Τὰ μὲν C οὖν ἀγιώτατα τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν τάγματα καὶ ἀγγέλους καλοῦσιν οἱ θεολόγοι (καὶ γὰρ εἰσὶν ἐκφαντορικὰ καὶ αὐτὰ τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως) τὴν

MVaQ H O PBW

196,5 praem capitulo διὰ τί πᾶσαι αἱ οὐράνιοι οὐσίαι κατὰ κοινοῦ ἀγγελοὶ λέγονται codd praeter W qui τί σημαίνει ἡ τῶν ἀγγέλων ἐπωνυμία e c. 4 falso hic iterat || 5 οὖν om Q O || ἡ suo loco suppleni : om MVa Q O W post ὡς coll HPBv || 8 οὐρανίας MVaB || 9 ἐρχόμενος M ἀνερχόμενοι Va || 12 πράγματα MVa || 14 τε om P || τε --- ὅσας (15) om W || 15 post τε add ἕλλας Sin || 16 δε : δη Sin || 18 καὶ τὰς : πάσας τὰς Sin || 19 ante καὶ add τε B || 21 οὖν om P

46 : Cf. Jo. 15, 15 ; 8, 26-28.

le dit lui-même, usant des termes qui désignent un messager, tout ce qu'il entendit du Père, il nous l'annonça <sup>1</sup>.

196 B

**Sens large  
et sens étroit  
du mot « Ange ».**

V Telle est donc, autant que nous la sachions, la raison pour quoi les Dits appellent Anges toutes les essences célestes ; mais il faut se demander, je crois, pour quoi les porte-parole de Dieu les nomment toutes indistinctement Anges, tandis que, lorsqu'ils entreprennent de révéler les dispositions supra-célestes entre lesquelles se répartissent ces essences, ils désignent proprement comme angélique l'ordre ultime qui complète <sup>2</sup> les cohortes divines et célestes ; mais avant lui et au-dessus de lui ils situent les dispositions archangéliques, les Principautés, les Vertus et toutes les essences que les traditions révélatrices des Dits reconnaissent comme supérieures à elles. Or nous

**Le supérieur peut  
recevoir le nom  
de l'inférieur.**

affirmons que, comme l'exige toute sainte disposition, les ordres supérieurs possèdent aussi les illuminations et les pouvoirs des inférieurs, mais que ces derniers n'ont point part aux illuminations et aux pouvoirs des ordres supérieurs.

C C'est pourquoi les plus saintes cohortes des essences supérieures, les porte-parole de Dieu les nomment également Anges (car elles sont révélatrices, elles aussi, de l'illumination théarchique), mais l'ordre dernier des esprits célestes,

1. Jo., XV, 15.

2. Les termes employés ici (et ailleurs) pour désigner le dernier ordre (ou la dernière disposition) sont classiques dans le néoplatonisme. Ἀποπεράτωσις (renforcé par l'adverbe συμπληρωτικῶς) suggère un « achèvement » et une totalité. Denys dira plus loin que Dieu lui-même est à la fois ἀρχή et ἀποπεράτωσις (c'est-à-dire, alpha et omega) (chap. XIV, 321 a). Mais ce thème cyclique s'accorde mal avec le schéma descendant et avec le rôle propre des Anges qui est de transmettre à une hiérarchie inférieure les lumières reçues d'en haut.

τάξιν δὲ τὴν τῶν οὐρανίων νόων τελευταίαν οὐκ ἔχει  
 25 λόγον ἀρχὰς ἢ θρόνους ἢ σεραφίμ ὀνομάζειν· οὐδὲ  
 γὰρ ἔστιν ἐν μετουσίᾳ τῶν ὑπερτάτων δυνάμεων  
 ἀλλ' ὡσπερ αὐτὴ τοὺς καθ' ἡμᾶς ἐνθέους ἱεράρχας  
 ἀνάγει πρὸς τὰς ἐγνωσμένας αὐτῇ τῆς θεαρχίας  
 αὐγὰς, οὕτω καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς οὐσιῶν αἱ πανίεροι  
 30 δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖόν εἰσι τῆς ἀποπλη-  
 ρούσης τὰς ἀγγελικὰς ἱεραρχίας διακοσμῆσεως — εἰ  
 μὴ ἄρα τις καὶ τοῦτο φαίη τὸ κοινὰς εἶναι πάσας  
 τὰς ἀγγελικὰς ὀνομασίας κατὰ τὴν πασῶν τῶν  
 οὐρανίων δυνάμεων εἰς τὸ θεοειδὲς καὶ τὴν ἐκ  
 35 D θεοῦ φωτοδοσίαν ὑφειμένην καὶ προὔχουσαν κοι-  
 νωνίαν. Ἄλλ' ἵνα μᾶλλον ἡμῖν ὁ λόγος διευκρινη-  
 θεῖη κατιδόμεν ἱερῶς τὰς ἐν τοῖς λογίοις ἐκπε-

MVaQ H O PBW

25 λόγων Π || 26 ἔστιν : εἰσιν Η || post δυνάμεων add καὶ ἐλλάμψων  
 Sin propter l 19 || 27 αὐτὴ MVa || 29 πρὸ : πρὸς M || post οὐσιῶν  
 add ἔτι M || πανίεροι : ἀνίεροι M || 32 καὶ τοῦτο φαίη : βούλοιο φάναι  
 Sin || 33 τὴν om BW || 36 ἡμῖν om M (sed sscr ead m u v) Sin ||  
 37 κατιδόμεν HP || ἐν om W

1. Puisque la même lumière se répand à travers des écrans plus ou moins opaques (*vide infra*, chap. XIII, 300 d sq.), il semblerait qu'on pût nommer l'ensemble des esprits supra-célestes par leur plus haute fonction commune, mais Denys insiste toujours sur l'autorité des supérieurs et l'insuffisance des inférieurs (*cf. Epist.*, VIII, 1, 1088 c sq.). Pour éviter toute usurpation, il faut donc prendre les noms communs à partir des fonctions inférieures et nommer les esprits supérieurs soit *per excessum*, en les appelant Anges, ou bien *per proprietatem*, en considérant leurs fonctions particulières. Denys évite en général de désigner les derniers ordres *per participationem* (*cf. saint THOMAS, Sum. th., Ia, qu. CVIII, art. 5*).

2. *Vide supra*, p. 99, n. 4.

il n'est pas raisonnable de le désigner sous les noms de Principautés, de Trônes ou de Séraphins ; il n'a point part, en effet, aux vertus les plus hautes<sup>1</sup>, mais, de même qu'il élève nos grands-prêtres divinement inspirés vers les lumières de la Théarchie dont il a eu connaissance<sup>2</sup>, ainsi également les très saintes puissances des essences qui le précèdent élèvent vers le divin la disposition<sup>3</sup> ultime qui achève les hiérarchies célestes, — à moins qu'on ne préfère dire que toutes les Puissances célestes reçoivent en commun le nom d'Anges justificative. parce qu'elles ont toutes en commun, à un degré plus faible ou plus fort, le pouvoir de tendre vers la déiformité et d'accueillir le don de lumière qui vient de Dieu<sup>4</sup>. Mais, pour que notre discours soit mieux ordonné, considérons saintement, telles qu'elles nous sont

3. Διακόμησις désigne ici l'ordre des Anges au sens étroit. Cet usage se retrouve ailleurs (par ex., pour les Vertus, *infra*, XI, 1, 284 b, pour les ministres et les moines, *Eccl. hier.*, III, II, 425 c et VI, 1, 3, 532 c). Mais d'autres fois (comme à la dernière phrase de ce chapitre) le mot *disposition* s'applique à un groupement ternaire.

4. Communs à tous les ordres, ces deux pouvoirs appartiennent davantage aux ordres supérieurs ; il semble donc paradoxal de justifier par eux la généralisation du terme *Ange*. Dans sa *Paraphrase* (200 a-b), ΠΑΧΥΜΕΡΕ, s'appuyant sur le texte précédent où Denys déclare que tous les esprits supra-célestes « élèvent » vers le divin, les uns les grands-prêtres, les autres l'ordre même des Anges *stricto sensu*, interprète ce passage dans un sens qui rend peu discernables les deux hypothèses interprétatives présentées successivement par Denys. Il est vrai que, recevant à des degrés divers la même lumière théarchique, tous les esprits purs l'« annoncent » (ἀγγέλουσι) et méritent ainsi d'être nommés ἀγγελοῖ *per proprietatem*. Mais cette propriété n'est pas tirée directement des deux pouvoirs qu'indique le texte (aptitude à la déiformation et réception de lumière). Loin que les messagers proprement dits reçoivent alors leur dénomination (*per participationem*) de fonctions communes qu'ils posséderaient au plus bas niveau, c'est bien eux qui, comme dans la première hypothèse, servent à désigner (*per excessum*) les médiateurs de plus haut rang (*cf. saint THOMAS, loc. cit., ad primum*).

φασμένας άγιοπρεπεΐς ιδιότητας εκάστης ούρανιας διακοσμήσεως.

200,22 C VI. (1) Όσοι μέν εισι και οϊοι τών υπερουρανίων ούσιών οϊ διάκοσμοι και θπως αι κατ' αυτους ιεραρχιαι τελουονται, μόνην ακριβώς ειδέναι φημι τήν θεωτικήν  
25 αυτών τελεταρχίαν, προσέτι και αυτους εγνωκέναι τας οικείας δυνάμεις τε και ελλάμψεις και τήν ιερών αυτών και υπερκόσμιον εϋταξίαν· αδύνατον γάρ ήμας ειδέναι τά τών υπερουρανίων νόων μυστήρια και τας άγιωτάτας αυτών τελειώσεις ει μή που φαίη  
30 τις δσα δι' αυτών ήμας ως τά οικεία καλώς ειδότων ή θεαρχία μεμυσταγωγήκεν. Ουκοϋν ήμεΐς μέν ουδέν αυτοκινήτως εροϋμεν· δσα δε τών άγγελικών θεαμάτων υπό τών ιερών θεολόγων εθεωρήθη, ταυτα μυηθέντες ήμεΐς ως οϊοί τε εσμέν εκθησόμεθα.

M (deficit a τελεταρχίαν 200,25. Desunt circa 8 folia) VaQ H O PBW

200,22 praem capitulo τίς ή πρώτη τών ούρανιαν ούσιων διακόσμησις τίς ή μέση τίς ή τελευταία codd (τίς ή μέση τίς ή τελευταία om W) || 22 επουρανίων MVa Q (sed corr) H Sin ούρανιαν B (sed sscr υπερ-) || 23 οϊ om BW || και post θπως coll B || 24 μόνον O || θεωτικήν : θεωτικήν Q θεωπτικήν P θεωρητικήν MVa om Sin || 26 ιερών post αυτών coll Va O PB W || 27 αυτών : εισυτών Va O P (sed corr in αυτών) B αυτών Q H W (cf 165, 6 ; [237, 29]) || 28 ούρανιαν W || 34 εκθησόμεθα Va

1. Ce que l'auteur va rapporter sera donc partiel et, à certains égards, conjectural. Il lui arrivera de proposer plusieurs explications (comme il l'a fait déjà au chapitre précédent) ou même de suggérer que d'autres encore sont possibles ; il ne les attendra toutefois que des « inspirés » à qui leur initiation permet de recevoir la « parole de Dieu » et de l'interpréter (*vide infra*, chap. XIII, 4, 308 b).

2. SCOT ÉRIGÈNE ayant pris εγνωκέναι pour un verbe négatif, les anciens commentateurs médiévaux lisaient, au contraire, ici *quod*

exposées dans les Dits, les propriétés sacrées de chacune des dispositions célestes.

200 C

**Tout ce que dira  
Denys vient des  
« Theologoi ».**

VI (1) Quel est le nombre et quelle est la nature des formations entre lesquelles se répartissent les essences supra-célestes, et comment leurs hiérarchies reçoivent l'initiation perfective, je déclare que seul le sait exactement leur divin Principe initiateur<sup>1</sup>, et j'ajoute qu'elles connaissent elles-mêmes les pouvoirs et illuminations qui leur appartiennent en propre, ainsi que leur belle ordonnance, sainte et supramondaine<sup>2</sup>; car il nous est impossible de rien savoir des mystères concernant les esprits supra-célestes et leurs très saints accomplissements, à moins qu'on ne nous dise ce que, par leur intermédiaire, en tant qu'ils connaissent bien ce qui les concerne en propre, la Théarchie nous a mystérieusement communiqué. 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<sup>3</sup>, autant que nous en sommes capable, nous allons exposer.

*angeli ignorant proprias virtutes.* Saint THOMAS, qui a sous les yeux la *nova translatio* et qui défend la vraie pensée de Denys, tient cependant qu'en un sens « la lettre de l'ancienne traduction pourrait être sauvée, pour autant que les Anges ne connaissent pas de façon parfaite leur propre vertu selon qu'elle procède de l'ordre de la divine Sagesse, laquelle est incompréhensible aux Anges » (*Sum. th., Ia, qu. LVI, art. 1*).

3. Sur cette « initiation », cf. *Div. nom.*, III, 2, 681 a-b. Après saint Paul, « Hiérothée » a transmis à l'auteur « une magistrale exégèse de la Parole de Dieu », lui laissant, dit-il, la tâche d'y introduire « développements et distinctions ». Le livre prêté à cet initiateur fictif porte un nom qui évoque les *Éléments théologiques* de Proclus. Timothée le trouve difficile et Denys convient qu'il faut le laisser aux « parfaites intelligences », comme « une sorte d'Écriture nouvelle adjointe à celle que dicta Dieu lui-même ».

35 D (2) Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέ-  
κληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις· ταύτας ὁ θεὸς  
ἡμῶν ἱεροτελεστής εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς δια-  
κοσμῆσεις. Καὶ πρώτην μὲν εἶναι φησι τὴν περὶ  
θεὸν οὖσαν αἰεὶ καὶ προσεχῶς αὐτῷ καὶ πρὸ τῶν  
40 ἄλλων ἀμέσως ἠνώσθαι παραδεδομένην (τούς τε γὰρ  
ἀγιωτάτους θρόνους καὶ τὰ πολυόμματα καὶ πολύ-  
201,1 A πτερα τὰ γαμματα Χερουβιμ· Ἑβραίων φωνῆ καὶ Σερα-  
φίμ ὠνομασμένα κατὰ τὴν πάντων ὑπερκειμένην  
ἐγγύτητα περὶ θεὸν ἀμέσως ἰδρῦσθαι φησι παρα-  
διδόναι τὴν τῶν ἱερῶν λογίων ἐκφαντορίαν. Τὸν  
5 τριαδικὸν οὖν τοῦτον διάκοσμον ὡς ἓνα καὶ ὁμοταγῆ  
καὶ ὄντως πρώτην ἱεραρχίαν ὁ κλεινὸς ἡμῶν ἔφη

VaQ H O PBW

36 ante ταύτας add καὶ Sin || 39 καὶ alter om P

201,2 ὑπερκειμένην om Q (add in mg) || 3 post θεὸν add καὶ W ||  
ἰδρῦσθαι Va v || 4 post παραδιδόναι add τε Q || 5 οὖν om O || 6 ἱε-  
ραρχίας H || ante κλεινός add ἐμὸς Sin || κλεινός : κοινός Va

200,35 : Cf. Eph. I, 21 ; Col. 1, 16 ; 2, 10 ; Iud. 9.

1. Denys attribue à « Hiérothée » (ou à Paul lui-même qui, dans son ravissement, est censé avoir parcouru les neuf ordres angéliques) la répartition hiérarchique, qu'on trouve chez lui pour la première fois sous cette forme précise (*vide supra*, Introduction, p. LXXXII). On notera que saint THOMAS (*Sum. th., Ia, qu. CVIII, art 5*) ne l'expose à son tour, en la confrontant à celle de saint Grégoire, que comme une exégèse non révélée : « Denys expose les noms des ordres selon leur convenance aux perfections spirituelles de ces ordres ; Grégoire, exposant leurs noms dans sa vingt-quatrième Homélie sur l'Évangile, semble se référer davantage à leurs fonctions extérieures. Il dit, en effet, qu'on appelle Anges ceux qui annoncent les moindres vérités, Archanges ceux qui annoncent les vérités les plus hautes, Vertus ceux par qui sont faits les miracles,

D Neuf noms révélateurs et trois dispositions. (2) Dans leur totalité, la Parole désigne les essences célestes par neuf noms révélateurs : notre initiateur divin les divise en trois dispositions ternaires<sup>1</sup>. Il dit que la première est celle qui est toujours auprès de Dieu et dont la tradition rapporte qu'elle est immédiatement unie à Lui, avant les autres et sans intermédiaire (qu'en effet les très saints Trônes et ces cohortes aux yeux et aux ailes multiples qu'on 201 A nomme en hébreu Chérubins et Séraphins siègent immédiatement autour de Dieu dans une plus grande proximité<sup>2</sup> que toutes les autres, c'est bien, selon lui, ce qu'a transmis la révélation des Dits sacrés. Cette formation ternaire, en tant qu'elle constitue une seule hiérarchie, de rang égal et réellement première<sup>3</sup>, notre illustre pré-

Puissances ceux qui mettent en déroute les puissances diaboliques, Principautés ceux qui président aux bons esprits eux-mêmes ». En réalité, pour Denys, on le verra plus loin (VII, 1, 205 b), les noms eux-mêmes sont révélateurs des choses, et tout le système est censé reposer sur la révélation scripturaire de ces noms. Deux d'entre eux seulement viennent de la Bible hébraïque, les Séraphins décrits par *Isaïe* (VI, 1-7) et les Chérubins qui, dans *Gen.*, IV, 24, gardent le chemin de l'arbre de la vie, après la chute de l'homme, ces « Karibu » babyloniens qui apparaissent à *Ézéchiel* (I, 4-26 et X, 1-22) et sont mentionnés dans les *Psaumes* (LXXX, 2, et IC, 1). Les autres noms, du moins dans leur application précise à des esprits séparés, viennent du Nouveau Testament (*Eph.*, I, 21 ; *Colos.*, I, 16 ; *Jud.*, 9). Les « dispositions ternaires » de Denys semblent tributaires des τρεῖς τριάδες de PROCLUS (*Plat. th.*, III, 14 ; *In Parm.*, VI, 60, etc.).

2. Cf. *Div. nom.*, V, 3 (817 b), où cette notion de « proximité » est étendue à toutes les intelligences célestes, par opposition aux êtres simplement « raisonnables ». PROCLUS précise, comme Denys, que le divin est participé immédiatement par les êtres plus proches, médiatement par les plus éloignés (ὑπὸ μὲν τῶν ἐγγυτέρω ἀμέσως, ὑπὸ δὲ τῶν πορρωτέρω δια μέσων) (*Inst. th.*, CXXVIII).

3. De cette « égalité de rang », PROCLUS précise les conditions : « communauté », « continuité », « mēmeté » (καθ' ἐκάστην τάξιν ἔστι τις καὶ κοινωνία καὶ συνέχεια καὶ ταυτότης, δι' ἣν καὶ τὰδε μὲν ὁμοταγῆ λέγεται, τὰδε δὲ ἕτεροταγῆ, *Inst. th.*, XXI. Sur l'isotéte comme « chorège

καθηγεμών ἢς οὐκ ἔστιν ἑτέρα θεοειδεστέρα καὶ  
ταῖς πρωτουργοῖς τῆς θεαρχίας ἐλλάμψεσιν ἀμέσως  
προσεχεστέρα), δευτέραν δ' εἶναι φησιν τὴν ὑπὸ τῶν  
10 ἐξουσιῶν καὶ κυριοτήτων καὶ δυνάμεων συμπληρου-  
μένην καὶ τρίτην ἐπ' ἐσχάτων τῶν οὐρανίων ιεραρ-  
χιῶν τὴν τῶν ἀγγέλων τε καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀρ-  
χῶν διακόσμησιν.

205,8 B VII (1) Ταύτην ἡμεῖς ἀποδεχόμενοι τὴν τῶν ἀγίων  
ιεραρχιῶν τάξιν φάμεν ὅτι πᾶσα τῶν οὐρανίων νόων ἐπω-  
10 νυμία δῆλωσιν ἔχει τῆς ἐκάστου θεοειδοῦς ιδιότητος.  
Καὶ τὴν μὲν ἀγίαν τῶν Σεραφίμ ὀνομασίαν φασὶν οἱ τὰ  
Ἑβραίων εἰδότες ἢ τὸ ἐμπρηστὰς ἐμφαίνειν ἢ τὸ  
θερμαίνοντας, τὴν δὲ τῶν Χερουβίμ πλῆθος γνώσεως  
ἢ χύσιν σοφίας. Εἰκότως οὖν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων

VaQ H O PBW

9 δ' om Q post εἶναι coll Va || 11 ἐπ' ἐσχάτω B τε καὶ ἐσχάτην Sin ||  
12 ιεραρχῶν Pv || 13 post διακόσμησιν add τίθησι Sin

205,8 praem capitulo περὶ τῶν Σεραφίμ καὶ (add τῶν QW) Χερουβίμ  
καὶ τῶν θρόνων καὶ περὶ τῆς πρώτης αὐτῶν ιεραρχίας codd || τῶν om O ||  
11 φασὶν om v || 13 τῶν om v || ante πλῆθος add ἢ Va

de l'ordre de même rang», cf. *In Parm.*, V, 110). A l'intérieur de  
chaque hiérarchie, elle n'exclut pas les préséances et subordinations  
requises par la divine θεομοεσία. *Vide supra*, IV, 3, 181 a.

1. Comme « disposition », « hiérarchie » garde, par conséquent, un  
sens assez indéterminé, désignant tantôt un ensemble de trois ordres,  
tantôt, comme ici (puisque « les dernières » est au pluriel), l'un ou  
l'autre de ces ordres, tantôt, comme dans le titre même du traité,  
la totalité des ordres initiés. La définition générale donnée en 164 a  
est, en effet, valable à tous les niveaux, mais le fait qu'on puisse  
l'appliquer à chacun des ordres suggère, à l'intérieur même de l'ordre,  
cette subordination des membres pris un à un que saint Thomas  
liera à sa définition de l'individu angélique comme espèce (*vide supra*,  
p. 99, n. 1).

cepteur déclare donc qu'aucune autre n'est plus déi-  
forme ni plus immédiatement contiguë aux illuminations  
primordiales de la Théarchie), — la seconde, dit-il, est celle  
qui se compose des Puissances, des Dominations et des  
Vertus, — et la troisième, comprenant les dernières des hié-  
rarchies célestes<sup>1</sup>, est la disposition que constituent les  
Angeles, les Archanges et les Principautés<sup>2</sup>.

205 B La hiérarchie VII (1) Acceptant, quant à nous,  
supérieure. cet ordre des saintes hiérarchies<sup>3</sup>, nous  
disons que tous les noms attribués aux  
esprits célestes indiquent la propriété déiforme de cha-  
cun d'eux<sup>4</sup>. La sainte dénomination de Séraphins, au  
dire des hébraïsants, signifie soit « incendiaires » soit  
« chauffants », celle des Chérubins « abondance de science »  
ou « effusion de sagesse »<sup>5</sup>. Il est donc normal que, dans

2. Sur les raisons qui nous ont conduit à accepter la transposi-  
tion traditionnelle des noms latins, voir notre « Note du traduc-  
teur », p. 65-66.

3. Malgré sa « modestie », l'auteur prend *personnellement* parti en  
faveur de l'ordre que lui a révélé son initiateur et qu'il va justifier  
dans la suite.

4. Le principe suivant lequel les « noms » sont significatifs des  
« choses » mêmes est commun à la plupart des anciens. Les termes  
σύμβολα et ἀγάλματα, appliqués par PROCLUS aux ὀνόματα (*In Parm.*,  
V, 86 ; *In Crat.*, 7, etc.), sont repris littéralement par Denys (part.,  
*Div. nom.*, IX, 1, 909 b et *Ep.* IX, 2, 1109 a). MAXIME et PACHY-  
MÈRE comparent ces « images » aux « Hermès » antiques dans les-  
quelles on enfermait les figures des dieux (*Patr.*, III, 923 a-b). EU-  
SÈBE (*Hist. eccl.*, II, 17) rapporte que, selon Philon, les Thérapeutes  
considéraient le nom comme un « miroir ». ORIGÈNE a tenté l'exégèse  
des noms d'Archanges (*Contra Cels.*, I, 25, 705 sq.). Le thème des  
« noms du Christ » est classique de GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Or.*,  
XXX, 16, 125 sq.) à LUIS DE LEON, dont les *Nombres de Cristo*  
seront l'une des œuvres les plus lues du xvi<sup>e</sup> siècle espagnol.

5. Sur ces étymologies, qui ne correspondent que partiellement  
à celles que propose Sévère d'Antioche, cf. ROQUES, *Univ. dion.*,  
p. 138 sq. Jean CHRYSOSTOME, III<sup>e</sup> *Homélie sur l'incompréhensibi-*

15 ἱεραρχιῶν πρὸς τῶν ὑπερτάτων οὐσιῶν ἱερουργεῖται  
 τὰξιν ἔχουσα τὴν πασῶν ὑψηλοτέραν τῶ περι θεὸν ἀμέσως  
 ἰδρῦσθαι καὶ τὰς πρωτουργοὺς θεοφανείας καὶ τελειώσεις  
 εἰς αὐτὴν ὡς ἐγγυτάτην ἀρχικωτέρως διαπορομυεύσθαι.  
 Θερμαίνοντες γοῦν ὀνομάζονται καὶ θρόνοι καὶ χύσις σο-  
 20 φίας ἐκφαντορικῶ τῶν θεοειδῶν αὐτῶν ἕξεων ὀνό-  
 ματι. Τὸ μὲν γὰρ ἀεικίνητον αὐτῶν περι τὰ θεῖα καὶ  
 ἀκατάληκτον καὶ τὸ θερμὸν καὶ ὄξυ καὶ ὑπερ-

VaQ H O PBW

16 τῶ̄̄ scripsi: τὸ codd || τῶ̄̄-ἰδρῦσθαι om v Sin || 17 ἰδρῦσθαι Va ||  
 πρωτουργούσας Va || 20 ἐκφαντορικῶς P (sed s eras) || 22 ante ὄξυ  
 add τὸ Qv || ante ὑπερξέον add νοεῶς Sin

lité (724 d), encore qu'il situe les Chérubins et les Séraphins à un rang inférieur (au-dessus des Anges et des Archange, au-dessous des Dominations, des Trônes, des Principautés, des Puissances et des Vertus), les définit, comme Denys, *sagesse* ou *plénitude de science* et *pureté* ou *lèvres de feu*.

1. Nous essayons de rendre ici, en lui laissant sa place dans la phrase, l'adjectif *πρωτουργός*, qui désigne chez PROCLUS le « principe unitif de l'amour » (*In Alc.*, II, 85) et se retrouve dans plusieurs contextes pour désigner l'efficacité des êtres de premier rang (*Inst. th.*, CX, CXXV, CLI; *In Parm.*, V, 197, etc.).

2. Après quelques hésitations, nous risquons cette formule pour rendre *ἀρχικωτέρως*, ni « principal » ni « originaire » ne pouvant signifier exactement, en français, « qui appartient au principe ».

3. Le mouvement circulaire autour d'un centre est une image chère à Plotin (par ex., *Enn.*, VI, 9, 8). Elle vient du *Phédre*, qui présente les dieux eux-mêmes, suivis par les âmes, tournant autour du ciel (247 a). PROCLUS (*In Parm.*, IV, 113) précise que ces rondes se font toujours « selon un ordre triple ». — Sur la perfection du mouvement circulaire, cf. ARISTOTE, *De caelo*, I, 2, 269 a. — Sur le triple mouvement (longitudinal, circulaire, hélicoïdal) des Anges et des âmes, *vide infra*, XV, 1, 328 c.

4. ANAXAGORE (fragm. 15) identifiait l'éther céleste au Feu qui éclaire et qui chauffe. ARISTOTE (*De caelo*, I, 3, 270 b) critique cette assimilation de la « quintessence » au feu-élément, dont le mouve-

la première des hiérarchies, s'exerce le saint ministère des plus éminentes essences, car son ordre est le plus élevé de tous puisqu'elle siège immédiatement auprès de Dieu et que, dans leur efficacité première<sup>1</sup>, les apparitions et les initiations perfectrices de Dieu, en raison de la plus grande proximité de cette hiérarchie, lui parviennent sur un mode plus principal<sup>2</sup>. On appelle donc ces esprits « chauffants »,

**Symbolisme des noms de la première hiérarchie : les Séraphins.** « trônes » et « effusions de sagesse » en usant [pour chacun des ordres] d'un nom qui révèle leurs habitus déiformes. En effet, leur mouvement éternel et incessant autour des réalités divines<sup>3</sup>, la chaleur<sup>4</sup>, la pénétration, le bouil-

ment naturel n'est pas circulaire mais longitudinal. Pour Denys, si la chaleur est liée en fait à la circulation des esprits célestes, c'est vers les hiérarchies inférieures qu'elle rayonne, de haut en bas (*vide infra*, XIII, 3, 304 b), leur transmettant un pouvoir qui les élève ensuite, « anagogiquement », vers la déiformité (*ibid.*, 4, 304 d).

Dans les *Extraits de Théodote*, CLÉMENT D'ALEXANDRIE indique que, pour les gnostiques orientaux, tous les Anges sont faits d'un « feu intelligent » et, par là même, « purifiés quant à leur essence » (XII, 2, éd. Sagnard, p. 82). Chez les plus élevés d'entre eux, les Protocistes, situés au-dessus des Archange et qu'on appelle aussi « Archontes » et « Sept yeux du Seigneur » (cf. *ibid.*, p. 77, n. 2), le feu, qui est avant tout lumière, manifeste l'« unité », l'« égalité » et la « ressemblance » des esprits supérieurs avec le fils Monogène (*Extraits*, X, 4, p. 79). Selon Hippolyte, les valentiniens considéraient plutôt le « feu » comme la substance intermédiaire, propre au « psychique » (*πρωδής* caractérise le « Lieu » ou le « Démonstrateur », ce qui justifie les formules bibliques ; cf. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, 1947, p. 176) ; bien qu'appelé parfois « sel et lumière » (IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, I, vi, 1), le « pneumatique » est d'un ordre supérieur, totalement « impassible et invisible » (*Ibid.*, I, vii, 2). A la fin des temps, tout le feu du monde, ayant détruit la matière, se consumera lui-même et ira au néant ; ou les psychiques s'élèveront vers l'incorruptibilité pneumatique ou ils descendront au niveau de la matière pour y être consumés (I, vi, 1 et 5). Dans la vision d'*Ézéchiel*, qui est une des grandes sources de Denys, le feu apparaît de multiples façons et joue plusieurs rôles ; c'est de lui que sortent les « quatre animaux » tétramorphes (I, 4-5). Au-

C ζέον τῆς προσεχοῦς καὶ ἀνευδότητος καὶ ἀκλινοῦς  
 ἀεικινήσιας καὶ τὸ τῶν ὑποβεβηκότων ἀναγωγικῶς  
 25 καὶ δραστηρίως ἀφομοιωτικὸν ὡς ἀναζέον ἐκεῖνα  
 καὶ ἀναζωπυροῦν ἐπὶ τὴν ὁμοίαν θερμότητα, καὶ τὸ  
 πρηστηρίως καὶ ὀλοκαύτως καθαρτικὸν καὶ τὴν  
 ἀπερικάλυπτον καὶ ἄσβεστον ἔχουσιν ὡσαύτως αἰεὶ  
 φωτοειδῆ καὶ φωτιστικὴν ιδιότητα, πάσης ἀλαμποῦς  
 30 σκοτοποιίας ἐλάττειραν οὖσαν καὶ ἀφανιστικὴν ἢ τῶν  
 Σεραφίμ ἐπωνυμία ἐκφαντορικῶς διδάσκει, ἢ δὲ τῶν

VaQ H O PBW

25 ἀφομοιωματικὸν O || 26 τὸ : τῷ B || 29 ante πάσης add καὶ HP

205, 25 : ἀναζέον cf. Plato, Phaedr. 251 c || 26 : ἀναζωπυροῦν cf. Plato, resp. 527 e.

dessus d'eux la « Gloire de Yahvé » est elle-même « entourée de feu » (I, 27) ; mais sous les pieds des Chérubins brûlent des « sortes de charbons ardents » (I, 13) qui serviront plus loin à la purification de la ville (X, 1-6).

1. GRÉGOIRE DE NYSSE interprète le « mouvement immobile » des Séraphins (*In Cant.*, PG XLIV, 1000 a) comme symbole de l'épectase ; le rapprochant de la double exigence imposée à Moïse (aller de l'avant et se fixer au roc), il écrit : « C'est la plus paradoxale de toutes les choses que stabilité et mobilité coïncident ; car d'ordinaire celui qui avance n'est pas arrêté, et celui qui est arrêté n'avance pas. Ici il avance du fait même qu'il est arrêté. Qu'est-ce que cela veut dire ? Que plus on demeure fixé et inébranlable dans le bien, plus on avance dans la voie de la vertu » (*Vita Moysi*, II, 243, 405 c, trad. Daniélou, un peu modifiée, p. 110). Dans son *Commentaire de la Sagesse*, ECKHART interprétera également comme *motus sine motu* (éd. Théry, in *Archives d'hist. doctr. et litt. du Moyen Age*, IV, p. 236) la juxtaposition dans le texte scripturaire (*Sap.*, VII, 23-24) des qualifications apparemment contradictoires de « constante » (et « ferme ») et de « plus mobile que tout mouvement ». Avec les textes de PROCLUS, définissant l'αὐτοκίνησις comme « faiseuse de puissance, source de vie et d'activité multiple » et cependant inséparable de la στάσις, qui assure seule la permanence et la sta-

C lonnement de cet éternel mouvement continu, ferme et  
 stable<sup>1</sup>, le pouvoir qu'ils ont d'élever énergiquement leurs  
 subordonnés à leur propre ressemblance en les faisant  
 bouillonner et en les enflammant de façon qu'ils atteignent  
 à la même chaleur qu'eux-mêmes, leur vertu purificatrice  
 semblable à celle de la foudre et de l'holocauste<sup>2</sup>, leur  
 propriété lumineuse et éclairante qui ne se voile ni ne  
 s'éteint et reste constamment identique à elle-même car elle  
 fait disparaître tout ce qui est producteur d'obscurité té-  
 nèbres<sup>3</sup>, voilà ce que révèle le nom donné aux Séraphins, —

bilité de cet éternel mouvement (*In Parm.*, V, 295, VI, 142-144), les considérations dialectiques d'Eckhart inspireront la célèbre théorie cusanienne de la *coincidentia oppositorum*. Mais il est clair que, chez Denys, le mouvement « circulaire » des Séraphins n'implique aucune approche graduelle et indéfinie de Dieu. Denys est plus « statique » que Grégoire de Nysse, et sa vision reste plutôt liée aux thèmes cycliques proprement helléniques qu'à l'idée d'un véritable devenir dans le temps (*vide infra*, X, 3, 273 c *in fine* et la note *ad loc.*). — Sur le sens de l'adjectif ἀκλινής, cf., dans l'édition Nock-Festugièrre du *Corpus hermeticum*, la note 51 au *Traité XIII* (t. II, p. 214).

2. L'holocauste, ou « combustion totale », était d'abord une prière de remerciement où l'« Ange de Yahvé » s'élevait dans la fumée du sacrifice. Mais le *Lévitique* (I, 9) le présente comme un sacrifice d'« apaisement », soulignant ainsi le thème de la purification par le feu, qui se retrouve dans beaucoup de traditions religieuses (pour les gnostiques, le feu matériel s'attaque à tous les corps, le feu immatériel aux anges du mal ; le *pneuma* protège le baptisé du feu immatériel, comme le vent matériel éteint la flamme sensible, cf. *Extraits de Théodote*, loc. cit., 81, 1-2, p. 205). En *Eccl. hier.*, IV, III, 12 (484 d), l'effusion d'huile sainte sur l'autel des sacrifices symbolise la pureté du Christ, véritable autel où les hommes sont « offerts en holocauste ».

3. La lumière et la chaleur solaires passaient chez les Anciens pour se diffuser sans aucune perte d'énergie ni de substance ; celles des Chérubins, s'épuiseraient cependant, en vertu de leur finitude de créatures, s'ils ne possédaient le pouvoir de neutraliser toute production d'obscurité, c'est-à-dire l'effet même de la multiplication (ou peut-être l'action contraire de forces démoniaques). C'est pourquoi la « purification » est déjà requise au niveau le plus élevé des créatures. L'ambiguïté de ces formules (qui peuvent signifier un dua-

*Hierarchie céleste.*

Χερουβίμ τὸ γνωστικὸν αὐτῶν καὶ θεοπτικὸν καὶ τῆς ὑπερτάτης φωτοδοσίας δεκτικὸν καὶ θεωρητικὸν ἐν πρωτουργῶ δυνάμει τῆς θεαρχικῆς εὐπρεπείας 35 καὶ τῆς σοφοποιουῦ μεταδόσεως ἀναπεπλησμένον καὶ κοινωνικὸν ἀφθόνως πρὸς τὰ δευτέρα τῆ χύσει τῆς δωρηθείσης σοφίας, ἡ δὲ τῶν ὑψηλοτάτων καὶ D ἐπηρμένων θρόνων τὸ πάσης ἀμιγῶς ἐξηρῆσθαι περιπεζίας ὑφέσεως καὶ τὸ πρὸς τὸ ἀναντες ὑπερκοσ- 40 μίως ἀνωφερὲς καὶ πάσης ἐσχατιαῖς ἀρρεπῶς ἀνωκισμένον καὶ περὶ τὸν ὄντως ὑψιστον ὀλικαῖς δυνάμεισιν ἀκατασείστως καὶ εὐσταθῶς ἰδρυμένον καὶ τῆς θεαρχικῆς ἐπιφοιτήσεως ἐν ἀπαθείᾳ πάσῃ καὶ ἀύλιᾳ δεκτικὸν καὶ τὸ θεοφόρον καὶ θεραπευτι- 45 κῶς ἐπὶ τὰς θείας ὑποδοχὰς ἀναπεπταμένον.

VaQ H O PBW

33 ὑπερτάτης: om Sin || 35 ἀναπεπλασμένον P W (corr W<sup>2</sup>) v || 38 ἀμιγῶς: ἀκριβῶς Q (sed corr) v || ἐξηρῆσθαι Q || 39 τὸ prius om PW || τὸ alt om VaOv || ὑπερκοσμίως om Sin || 40 post ἀρρεπῶς duo verba eras (ἀνωφερὲς καὶ u v) W || 41 ἀνωκισμένον: ἀπονεχωρισμένον Sin || τὸν: τὸ Va || 43 ἀπαθεία-αύλιᾳ eras W (inser ἀγγινοῖζ καὶ ὀξύτητι καὶ ὑπερτάτη ἀγνόητι W<sup>2</sup>) || 44 θεραπευτικῶς: δεκτικῶς Va || 45 ὑπεροχὰς Q

38: θρόνοι cf. Col. 1, 16.

lisme latent, et la présence originaire d'une σκοτοποία, ou production effective de substance anti-lumineuse) se trouve déjà chez PLOTIN (par ex., à propos de la laideur, puissance étrangère à l'âme et contre laquelle il lui faut lutter dès le début, *Enn.*, I, 6, 9).

1. Le verbe ἀνοικίζω indique qu'on se retire vers l'intérieur d'un territoire, généralement sur les hauteurs.

2. On a précisé plus haut (II, 1, 137 a) qu'il ne s'agit point de « trônes » matériels, mais d'un symbole, qu'on trouve aussi chez les néo-platoniciens (cf. PROCLUS, *Th. pl.*, VI, 24: « Les trônes signifient les réceptions dans les corps de l'ordre le plus élevé »). ORIGÈNE l'applique à tous les êtres qui portent en eux « l'image de

**Les Chérubins.** quant à celui des Chérubins, il enseigne leur pouvoir de connaître et de voir Dieu, leur aptitude à recevoir le plus haut don de lumière et à contempler dans sa puissance primordiale la splendeur théarchique, à se combler du don qui rend sage et à le communiquer sans envie aux esprits de second rang, par effusion de la sagesse reçue, — et le nom donné aux Trônes D **Les Trônes.** très sublimes et exaltés signifie que leur pureté sans mélange les écarte de toute complaisance pour les choses viles, qu'ils s'élèvent vers le haut sur un mode supra-mondain et s'écartent<sup>1</sup> fermement de toute bassesse, qu'ils siègent de façon stable et bien équilibrée, dans la totalité de leurs puissances, autour de celui qui est vraiment le Très-Haut, qu'ils reçoivent l'illumination théarchique en toute impassibilité et sur un mode tout immatériel, qu'ils portent Dieu<sup>2</sup> et s'ouvrent avec empressement aux dons divins<sup>3</sup>.

l'Homme céleste» (*De or.*, XXII, 485 c). Dans plusieurs textes scripturaires (notamment *Ps.* XCIX, 1), les Chérubins apparaissent comme les trônes de Yahvé. Aussi les a-t-on souvent identifiés à ceux dont Denys fait un troisième ordre à l'intérieur de la première hiérarchie (par ex. Jean CHRYSOSTOME, qui, parlant des Séraphins et des Chérubins, écrit: « Les uns se tiennent debout près de Dieu, tandis que les autres lui servent de trônes, non que Dieu use de trônes, mais pour que tu saches quelle est la vertu [ἀρετή] de ces Vertus [Δυνάμεις], *Incompr.*, III, 723 d). ADRIEN (avec renvoi à *Ps.*, IX, 5, XLVII, 9, LXXX, 1, etc.) verra dans la « position assise » de Dieu le signe de sa Puissance, et dans son « Trône » le symbole de sa Justice (*Isagogè*, *loc. cit.*, 1281 c). Alors que Denys célèbre sans distinction les propriétés communes aux trois ordres de la première hiérarchie (*vide infra* 208 a-229 a), saint THOMAS accordera aux Chérubins et aux Séraphins une propriété « par excellence » (la connaissance immédiate en Dieu des raisons divines) qui n'appartient aux Trônes proprement dits qu'à un moindre degré. Pour lui le symbole du « siège » signifie tantôt le pouvoir judiciaire (*Contra Gent.*, III, 80), tantôt un site supra-terrestre, une solide assise, la réception de Dieu, l'ouverture à ses dons (*Sum. th.*, I, qu., CVIII, art. 6).

3. A cette liste Denys ajoutera (XV, 2, 329 a) le « pouvoir de

208,1 A (2) Αὕτη μὲν ἡ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν ὡς καθ' ἡμᾶς ἐκφαντορία· λεκτέον δὲ τίνα τὴν ἱεραρχίαν αὐτῶν οἰόμεθα. Τὸ μὲν γὰρ ἀπάσης ἱεραρχίας σκοπὸν τῆς θεομιμήτου θεοειδίας ἐξηρημένον ἀρρεπῶς εἶναι καὶ τὸ διαιρεῖσθαι πᾶσαν ἱεραρχικὴν πραγματείαν εἰς μετοχὴν ἱερὰν καὶ μετάδοσιν καθάρσεως ἀμιγῶς καὶ θείου φωτὸς καὶ τελεστικῆς ἐπιστήμης ἀρκούντως ἤδη πρὸς ἡμῶν εἰρηῆσθαι νομίζω. Νῦν δὲ εἰπεῖν ἀξίως εὐχομαι τῶν ὑπερτάτων νόων πῶς ἡ 10 κατ' αὐτοὺς ἱεραρχία διὰ τῶν λογίων ἐκφαίνεται. Ταῖς πρώταις οὐσίαις, αἱ μετὰ τὴν οὐσιοποιὸν αὐτῶν θεαρχίαν ἰδρυμέναι καὶ οἷον ἐν προθύροις αὐτῆς τεταγμέναι πάσης εἰσὶν ἀοράτου καὶ δρατῆς ὑπερβηκυῖαι γεγонуίας δυνάμεως, οἰκείαν οἰητέον

VaQ N(inc 208,5 εἶναι) H (usque ad 208,5) O PBW

208,2 post δὲ add vñ Sin || 3 ante τὸ add ἀλλὰ Sin || τὸ : τὸν VaPv de constructione cf. ad 165,5 sqq || γὰρ om Sin || 5 ἱεραρχικὴν W || 6 μετοχὴν : δοχὴν Va || 9 ἡ : ἡδὴ Va || 12 ἰδρυμένην O || 13 ἀοράτης καὶ ἀοράτου Sin || 14 ante οἰκείαν add ὡς Pv una litt eras Q

208,11 : Cf. Luc. 1,19.

brûler », qui n'est donc pas réservé aux seuls Séraphins. Il est malaisé de reconnaître ici trois types de fonctions correspondant à la purification, à l'illumination et à l'union.

1. Pour chacune des trois « voies », la fonction des Anges est double, comme il convient à des « médiateurs ». La μετοχή n'a de sens que parce que la Théarchie, bien qu'« imparticipée », est dite cependant « participable » (*Div. nom.*, II, 5, 644 a-b. Cf. PROCLUS, *Inst. th.*, IC, CI, CLXVI, etc.). La μετάδοσις est l'imitation primordiale du Père des Lumières défini à la première phrase de ce traité comme la source de tout « don ». Cette notion n'est absente ni chez JAMBLIQUE (*De myst.*, V, 26) ni surtout chez PROCLUS qui l'utilise dans un schéma dont Denys s'inspire partout (« Les êtres de dernier rang reçoivent l'initiation perfectrice de ceux du rang moyen ; ceux du

208 A **Rappel des fonctions hiérarchiques.**

(2) Telle est donc, autant que nous puissions la connaître, la signification que révèlent leurs noms ; mais il faut dire ce que nous croyons qu'est leur hiérarchie. Qu'en effet le but de toute hiérarchie soit de s'attacher indéfectiblement à la déiformité qui est imitation de Dieu et que toute la fonction hiérarchique se divise en deux saintes tâches, celles de recevoir et de transmettre la purification sans mélange, la lumière divine et la science qui rend parfait<sup>1</sup>, nous l'avons déjà dit, je crois, de façon suffisante. Pour l'instant je souhaite de dire, en termes dignes des plus hauts esprits, comment la hiérarchie qu'ils constituent nous est manifestée par les Dits. Pour les premières essences, celles qui siègent auprès de la Théarchie à qui elles doivent d'être des essences et qui, rangées pour ainsi dire dans le vestibule<sup>2</sup> de cette Théarchie, dépassent toute puissance créée, invisible et visible<sup>3</sup>, il faut croire

rang moyen accueillent le don qui leur vient des êtres du premier rang et ils meuvent les êtres du dernier rang et les retournent vers eux », *In Parm.*, IV, 56). Mais elle prend une valeur chrétienne par la référence à cette « philanthropie » qui pousse la Dété à s'« unir sans mélange à notre bassesse » (*Eccl. hier.*, III, III, 11 ; 441 a), inspirant une « opération divine » à laquelle les hiérarchies célestes sont elles-mêmes associées autant qu'elles le peuvent (*vide infra*, 208 c).

2. Ici comme dans le texte de *Div. nom.*, V, 8 (821 c), où il s'agit du « vestibule de la Trinité », Denys n'use de la formule qu'en la faisant précéder d'un οἶον qui précise son caractère de simple image. PROCLUS parle, à propos des anges, du « vestibule des dieux » (*De dec. dub.*, I, 218) ; à propos des âmes, du « vestibule du Logos » ; à propos des physiciens, du « vestibule de la philosophie » (*In Alc.*, II, 166, 297).

3. Il faut naturellement entendre : « toute autre puissance... ». Jugeant que les formules de Denys ne précisent pas toujours assez la distance entre créé et increé, MAXIME LE CONFESSEUR insistera dans ses *Scolies* sur le fait que « l'action des purs esprits est toujours suspendue à l'action créatrice » (*In Cacl. hier.*, VII, 4, 68 c-d et XIII, 4, 101 c. Cf. BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, 1947, p. 89-90, n. 3).

15 εἶναι καὶ κατὰ πᾶν ὁμοειδῆ τὴν ἱεραρχίαν. Καθαρὰς  
 B μὲν οὖν αὐτὰς ἡγητέον οὐχ ὡς ἀνιέρων κηλίδων καὶ  
 μολυσμῶν ἡλευθερωμένας οὐδ' ὡς προσύλων ἀνεπι-  
 δέκτους φαντασιῶν, ἀλλ' ὡς πάσης ὑφέσεως ἀμιγῶς  
 ὑψηλοτέρας καὶ παντὸς ὑποβεβηκότος ἱεροῦ κατὰ  
 20 τὴν ὑπερτάτην ἀγνότητα πάσαις ταῖς θεοειδεσπάταις  
 δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένας καὶ τῆς οἰκείας ἀεικι-  
 νήτου καὶ ταῦτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον  
 τάξεως ἀρρεπῶς ἀντεχομένας καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χεῖρω  
 κατὰ τι μείωσιν οὐδ' ἄλλως εἰδυίας ἀλλ' ἄπτωτον ἀεὶ  
 25 καὶ ἀμετακίνητον ἔχουσας τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς

VaQ N O PBW

15 πᾶν : πᾶσαν BW || 16 ἡγητέον : ἡγοῦμεθα Sin || 17 ἡλευθερωμένας  
 B || 18 ἀμιγῆς Va || post ἀμιγῶς add καὶ Va || 19 ὑπερβεβηκότος  
 VaQB || 20 πάσαις : πάσαις καὶ κατὰ πάντα W || 21 ἀεικινήτου : αὐτο-  
 κινήτου Va v om Q (cf 329, 23) || 22 καὶ om Q || ταῦτοκινήτου : αὐτο-  
 κινήτου W || ἄτρεπτον τάξεως om B || 23 ἀρρεπῶς W || ἀντεχομένας  
 W || 24 κατὰ τι del Va || ἀεὶ om Va || 25 ἔχουσα W

1. Cette « similitude de forme », marquée par l'adjectif ὁμοειδής que renforce ici κατὰ πᾶν, précise l'« égalité de rang » dont on a vu en IV, 3, 181 a, qu'elle n'exclut pas le principe de subordination (*vide supra*, p. 98, n. 2.)

2. PLATON déclare l'Âme du monde « ipsomotrice » (*Phèdre*, 245 c ; cf. *Lois*, X, 896 c sq.). PLOTIN utilise cette notion pour définir le « savoir », qui est « vision de l'être et acte, mais non habitus » (*Enn.*, VI, 2, 18) ; pour lui « ce n'est point la pensée du mouvement qui produit l'ipsomotricité, mais l'ipsomotricité qui produit la pensée en se faisant elle-même à la fois mouvement et pensée » (VI, 6, 6). Tout en attribuant un mouvement circulaire uniforme et éternel au « cinquième corps », dont « la nature est d'autant plus noble qu'il est plus éloigné de notre monde » (*De caelo*, I, 2, 269 b), ARISTOTELE lui refusait l'ipsomotricité (*Met.*, A, 6, 1072 a), faisant dépendre son mouvement de l'attraction produite par l'Acte pur, pensée de la pensée. Denys, qui applique à la première hiérarchie certaines propriétés traditionnelles du premier ciel, conserve la formule pla-

qu'elles constituent une hiérarchie particulière et pleine-  
 B ment homogène<sup>1</sup>. Il faut donc les  
 Les trois « voies » : penser pures, non en ce sens qu'elles  
 Pureté. se soient libérées des taches et  
 souillures profanes et qu'elles refusent d'accueillir des  
 images entachées de matérialité, mais bien parce qu'elles  
 sont sans mélange au-dessus de tout relâchement et de  
 toute forme inférieure du sacré, et, dans leur extrême  
 pureté, surpassent toutes les puissances les plus dé-  
 formes, parce qu'elles s'attachent de façon constante à  
 l'ordre qui leur est propre et qui se meut de lui-même d'un  
 mouvement toujours identique dans un immuable amour  
 de Dieu<sup>2</sup>, et qu'elles ignorent totalement toute diminu-  
 tion, quelle qu'elle soit, qui les ferait descendre vers ce  
 qui vaut moins qu'elles, mais conservent infailliblement,  
 éternellement et immuablement la consistance sans mé-  
 lange de la propriété déiforme qui leur appartient en

tonicienne, mais ne l'entend évidemment pas *stricto sensu* ; en *Div. nom.*, IV, 16 (713 c), bien qu'il appelle les esprits supérieurs « ipso-intelligibles et divins » (αὐτονόητοι καὶ θεῖοι), il ne leur prête pas l'αὐτοκίνησις indiquée par inadvertance dans notre traduction de 1943 (p. 109), mais qui est réservée par Denys à cette « puissance simple et ipsomotrice, productrice de fusion unitive, qui du Bien au dernier des êtres, puis de celui-là derechef à travers tous jusqu'au Bien, tourne en cercle à partir d'elle-même, par elle-même et vers elle-même et se retourne toujours identiquement sur elle-même » (17, 713 b). L'ipsomotricité de toute la chaîne « érotique » (cf. PROCLUS *In Alc.*, II, 81) dépend donc en définitive du Bien lui-même qui n'est pas seulement, comme chez Aristote, objet d'amour mais source d'amour. Par son vocabulaire, Denys se rattache moins ici à saint JEAN parlant de l'Agapé comme don du Père (*I Jo.*, III, 1) qu'à PROCLUS décrivant l'Éros qui « lie l'amant à l'aimé » et « l'inférieur au supérieur » (*In Alc.*, II, 174). Sur la formule de PLOTIN, découvrant dans l'Un lui-même l'indissoluble triade : « Aimable, Amour en soi et Amour de soi » (*Enn.*, VI, 8, 15), cf. notre *Sagesse de Plotin*, p. 68 sq. À cet Éros va s'ajouter chez Denys la participation angélique aux mystères plus proprement chrétiens de cette « philanthropie » qui est le moteur de l'Incarnation (*vide infra*, 208 c).

ιδιότητος ἀμικεστάτην ἰδρυσιν· θεωρητικὰς δὲ αὐθις  
 οὐχ ὡς αἰσθητῶν συμβόλων ἢ νοερῶν θεωροῦς οὐδὲ  
 ὡς τῇ ποικιλίᾳ τῆς ἱερογραφικῆς θεωρίας ἐπὶ τὸ  
 θεῖον ἀναγομένας, ἀλλ' ὡς πάσης ἀύλου γνώσεως  
 30 ὑψηλοτέρου φωτὸς ἀποπληρουμένας καὶ τῆς τοῦ  
 C καλλοποιοῦ καὶ ἀρχικοῦ κάλλους ὑπερουσίου καὶ τρι-  
 φανοῦς θεωρίας ὡς θεμιτὸν ἀναπιμπλαμένας, τῆς  
 δὲ Ἰησοῦ κοινωνίας ὡσαύτως ἡξιωμένας οὐκ ἐν εἰκό-  
 σιν ἱεροπλάστοις μορφωτικῶς ἀποτυποῦσι τὴν θεωρη-  
 35 γικὴν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς αὐτῶ πλησιαζούσας  
 ἐν πρώτῃ μετουσίᾳ τῆς γνώσεως τῶν θεωρητικῶν  
 αὐτοῦ φώτων καὶ μὴν ὅτι τὸ θεομίμητον αὐταῖς

VaQ N O PBW

27 ἢ om QP v || 28 ποικιλίας Va || 31 καλλοποιοῦ : καλοῦ Va || τρι-  
 φανοῦς N (sed corr) || 33 δὲ : malim τε || 35 post πλησιαζούσας add  
 ἑσφραγισμένας Sin || 36 τῶν-φώτων om W

1. Maxime le Confesseur précisera que, n'étant pas synthèse d'un corps et d'une âme, le pur esprit ne reçoit pas sa vertu et son savoir « par accident » et comme « autre chose dans autre chose », mais que toute propriété lui appartient « en propre » ; son habitus est donc « ipso-essentiel » (αὐτουσιωμένος) ; mais Dieu seul est « immuable par sa nature même » ; en lui seul aucune ignorance (même virtuelle) ne précède le savoir ; la propriété de l'Ange, encore qu'elle lui appartienne dès son origine et indéfectiblement, est cependant un don reçu et, comme diront les scolastiques, « infus » (Cf. les textes des commentaires sur *Cel. hier.*, IV, VI, VII, XIII et sur *Div. nom.*, V et VII, rassemblés et résumés dans BALTHASAR, *loc. cit.*).

2. La Beauté est un des noms « qui appartiennent à l'entière Dèité » et dont usent les Dits pour « célébrer la Théarchie entière » (*Div. nom.*, II, 1, 637 b). Sur l'indissolubilité des termes « Beau » et « Bien », cf. *ibid.*, IV, 7 (701 c-704 b). A cet égard Denys se distingue de PLOTIN qui subordonnait le premier au second, comme un dignitaire à un roi (*Enn.*, V, 5, 12). C'est du discours de Diotime dans le *Banquet* (211 a-b) que dépendent littéralement les

**Contemplation.** propre<sup>1</sup> ; — et il faut aussi les penser contemplatrices, non en ce sens qu'elles contempleraient des symboles sensibles ou intellectuels, ni qu'elles s'élèveraient vers le divin en contemplant la bigarrure des images sacrées, mais bien parce qu'elles sont pleines d'une lumière plus haute que toute connaissance matérielle et comblées, autant qu'il leur est permis, par C la contemplation de Celui qui crée la beauté et qui est la Beauté primordiale et suessentielle<sup>2</sup> manifestée en trois Personnes<sup>3</sup>, parce qu'elles ont été jugées dignes, également, d'entrer en communion avec Jésus<sup>4</sup>, non dans des images saintes, figurativement façonnées, mais en vivant dans sa véritable intimité et en recevant une participation première à la connaissance de ses lumières divinement opératives<sup>5</sup>, et parce qu'elles ont reçu assurément au plus

textes de *Div. nom.*, IV, 7, peut-être par l'intermédiaire d'un traité perdu de Proclus, comme le suggère l'étymologie cratylienne de *καλός* rapproché du verbe « appeler », qui se trouve également dans *Plat. theol.*, I, 24 (cf. KOCH, *op. cit.*, p. 63-65).

3. Sur la Trinité à laquelle il faut appliquer, comme « une réalité commune et unique, les opérations divines, le caractère vénérable, la causalité d'une source inépuisable, la distribution des dons qui convient à l'infinie bonté », et qui cependant n'est, comme l'Unité elle-même, qu'un « nom » que transcende la théologie négative, cf. *Div. nom.*, II, 1, 637 c et XIII, 3, 980 d-981 a.

4. On a vu plus haut Jésus recevoir par l'entremise des Anges les décisions du Père (181 a) ; à titre de « Dieu », cependant, c'est lui qui illumine la hiérarchie céleste et qui « accorde aux hommes le pouvoir sacré du divin sacerdoce » (*Eccl. hier.*, I, 1, 372 a-b). Il est la cause « suessentielle des essences supra-célestes » (*vide supra*, IV, 4, 181 c), « principe » et « achèvement » de toute hiérarchie (*Eccl. hier.*, I, 2, 373 b). Comme les monophysites syriens, Denys use volontiers du nom de « Jésus » pour désigner la deuxième Personne de la Trinité et il étend même son rôle initiateur à la hiérarchie « légale » de l'Ancienne Loi (*Ibid.*, III, III, 5, 432 b). Sur la christologie dionysienne, cf. ROQUES, *op. cit.*, p. 319 sq.

5. Le mot *θεουργία* appartient au vocabulaire de JAMBLIQUE, qui prétend révéler, à partir des Oracles chaldaïques « la vraie parole de Dieu et la véritable opération divine » (*De myst.*, I, 4). Le « thérurge »

ὑπερτάτως δεδωρηται καὶ κοινωνοῦσι κατὰ τὸ αὐταῖς  
 ἐφικτὸν ἐν πρωτουργῶ δυνάμει ταῖς θεουργικαῖς  
 40 αὐτοῦ καὶ φιλανθρώποις ἀρεταῖς τετελεσμένας δὲ  
 ὡσαύτως οὐχ ὡς ποικιλίας ἱερᾶς ἀναλυτικῆν ἐπιστή-  
 μην ἐλλαμπομένας, ἀλλ' ὡς πρώτης καὶ ὑπερεχούσης  
 θεώσεως ἀποπληρουμένας κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς  
 ἐν ἀγγέλοις τῶν θεουργιῶν ἐπιστήμην. Οὐ γὰρ δι'  
 45 D ἄλλων ἁγίων οὐσιῶν, ἀλλὰ πρὸς αὐτῆς τῆς θεαρχίας  
 ἱεραρχοῦμεναι τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι  
 τῇ πάντων ὑπερεχούσῃ δυνάμει καὶ τάξει καὶ πρὸς  
 τὸ πάναγνον καὶ κατὰ πᾶν ἀρρεπὲς ἰδρύνονται καὶ  
 πρὸς τὴν αὐτὴν εὐπρέπειαν ὡς θεμιτὸν  
 50 εἰς θεωρίαν προσάγονται καὶ τοὺς τῶν θεουργιῶν  
 ἐπιστημονικοὺς λόγους ὡς πρῶται καὶ περὶ θεῶν  
 209,1 A οὔσαι μυστοῦνται πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ὑπερτά-  
 τως ἱεραρχοῦμεναι.

VaQ N O PBW

38 αὐταῖς : ἐαυταῖς W om Sin || 44 θεουργικῶν P (sed x eras) ||  
 46 ἀμέσῳ v || 48 τὸ ante πρὸς coll N (corr in mg N<sup>2</sup>) || 49 ante ὡς  
 add καὶ Sin || Verba πρὸς τὴν... εὐπρέπειαν parallelismi gratia per  
 prolepsim hoc loco posita sic fere interpreteris : εἰς θεωρίαν τῆς ...  
 εὐπρεπείας προσάγονται || 50 θεουργικῶν Va

209,1 οὔσαι B || μύονται Q (corr) || ante πρὸς add καὶ Va || τῆς  
 inserui secundum D de quo cf. praef : om cett v (cf 208,45) ||  
 ὑπερτάτων Va

est un initié qui enseigne, de père en fils (cf. PROCLUS, *In Crat.*, 107),  
 le mystère de l'« union théurgique » (*De myst.*, II, 96). Pour  
 Denys, toute l'« hymnologie des porte-parole de Dieu » consiste à  
 « disposer les noms divins dans des paroles et des chants » autant  
 qu'ils ont reçu le don des « lumières concernant l'opération divine »  
 — θεουργικὰ φῶτα — (*Div. nom.*, I, 4, 589 d-592 a). A propos de  
 l'institution de l'Eucharistie, on lit dans l'*Épist. IX* (1, 1108 a) que  
 Jésus lui-même a transmis « les mystères de son œuvre divine sous la  
 figure d'une cène ».

haut degré le don d'imiter Dieu et communient, autant  
 qu'elles peuvent, dans l'efficace première de leur puissance,  
 aux vertus de son opération divine et de son amour pour

**Perfection.** les hommes<sup>1</sup>; — et il faut enfin les pen-  
 ser parfaitement initiées, non en ce sens

qu'elles refléteraient le savoir discursif d'une imagerie  
 bigarrée, mais bien parce qu'elles sont comblées d'une déi-  
 fication première et suréminente qui leur confère la plus  
 haute science des opérations divines à quoi puissent accé-  
 der des Anges<sup>2</sup>. Comme ce n'est point, en effet, d'autres

D **Relation directe** saintes essences mais de la Théarchie  
 à la Théarchie. même qu'elles reçoivent leur initiation

hiérarchique, puisqu'elles tendent im-  
 médiatement vers Elle grâce à ce pouvoir et à ce rang  
 qu'elles ont et qui l'emportent sur tous les autres, elles  
 siègent le regard fixé sur la Toute-Pureté et, de façon par-  
 faitement ferme, elles accèdent autant qu'il leur est permis  
 à la contemplation de la Splendeur immatérielle et intel-  
 ligible et, à titre d'essences premières et vivant auprès de  
 Dieu, elles sont initiées aux raisons qui leur font connaître

209 A les opérations divines par la suprême initiation hiérar-  
 chique qu'elles reçoivent du Principe initiateur lui-même<sup>3</sup>.

1. *Vide supra*, p. 109, n. 1.

2. Évoquant l'image d'une Cour, où certains ont accès au prince,  
 d'autres à ses secrets, tandis que les plus familiers ne le quittent  
 jamais, saint THOMAS précisera que les Trônes possèdent la propriété,  
 commune aux trois premiers ordres, de « connaître immédiate-  
 ment » en Dieu « les raisons des choses » ; les Chérubins savent  
 « suréminemment les secrets divins » ; les Séraphins « excellent en ce  
 qui est le plus haut de tout : l'union à Dieu » (*Sum. th.*, Ia, qu.  
 CVIII, art. 6).

3. Le « télétaarque » est initialement celui qui fonde un mystère,  
 par extension celui qui préside à sa révélation. PROCLUS s'excuse  
 quelque part d'appliquer la formule aux dieux mêmes (*Plat. th.*,  
 217 sq). Pour Denys, Jésus est le véritable télétaarque, celui auquel  
 s'assimile le prêtre pour se « rendre digne autant qu'il peut de cet  
 autel théarchique parfaitement saint et sacré, qui consacre au sa-

(3) Τοῦτο γοῦν οἱ θεολόγοι σαφῶς δηλοῦσι τὸ τὰς μὲν ὑφειμένας τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις πρὸς τῶν ὑπερβεηκυϊῶν εὐκόσμως ἐκδιδάσκεσθαι τὰς θεουργικὰς ἐπιστήμας, τὰς δὲ πασῶν ὑψηλοτέρας ὑπ' αὐτῆς τῆς θεαρχίας ὡς θεμιτὸν τὰς μύσεις ἐλ- λάμπεσθαι. Τινὰς μὲν γὰρ αὐτῶν εἰσάγουσι πρὸς τῶν προτέρων ἱερῶς μυστήματα τὸ «Κύριον εἶναι τῶν οὐρανίων δυνάμεων» καὶ «Βασιλέα τῆς δόξης» τὸν εἰς οὐρανοὺς ἀνθρωποπρεπῶς ἀναληφθέντα, τινὰς δὲ πρὸς αὐτὸν Ἰησοῦν διαπορούσας καὶ τῆς ὑπὲρ

VaQ N O PBW

6 θεαρχικὰς Va || 7 τῆς W : om cett v (cf. 208,45) || 9 μυστήματα W (sed s erasum) || τὸ : τὸν Q P (sed eras v) W v || 11 οὐρανὸν Sin

209,9 : Ps. 23,10.

cerdoce les intelligences qui reçoivent en elles la déformité » (*Eccl. hier.*, V, III, 2, 509 d).

1. Ps. XXIV, 10. Rien n'indique qu'il s'agisse d'Ange s'interrogeant mutuellement, ni que l'exclamation du Psalmiste concerne l'Ascension et les deux « hommes vêtus de blanc » dont parlent les *Actes* (L, 10), mais que ne mentionnent ni *Marc* (XVI, 19) ni *Luc* (XXIV, 50).

2. Sur cette « ignorance », confessée par des esprits dont la « déformité » est déclarée cependant « immuable », *vide supra*, p. 111, n. 1 et *infra*, p. 116, n. 1. En s'appuyant sur un texte de saint AUGUSTIN (*De Gen. ad lit.*, XXI, 8), saint THOMAS précisera que, sans connaître toutes choses d'un coup, « dans le présent de l'éternité », les Anges prévoient mieux que les hommes les « futurs qui découlent nécessairement de leurs causes », mais qu'ils ont besoin d'apprendre les futurs contingents (*Sum. th.*, Ia, qu. LVII, art. 3). En ce qui concerne le mystère de l'Incarnation, en tant que « principe général », ils en ont tous reçu, par grâce, « dès le principe de leur béatification », une connaissance commune ; le texte même de Denys (qui sert ici d'*auctoritas*) montre seulement qu'ils n'ont pas tous été instruits des conditions spéciales de ce mystère (*ibid.*, art. 5). Comme on va le voir, ce sont des Anges de la hiérarchie supérieure qui interrogent Jésus ; il semble donc que, pour Denys, et malgré

**Transmission  
des mystères  
aux hiérarchies  
inférieures.**

(3) Ce qu'assurément les porte-parole 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* a été élevé jusqu'aux cieux sous forme humaine<sup>1</sup>, tandis que d'autres, qui ne savent que penser de Jésus lui-même<sup>2</sup>, sont ins-

l'interprétation thomiste, aucun Ange n'ait connu d'avance le fait historique de l'Incarnation. Il est vrai que les Séraphins, en tant qu'« intelligences incandescentes et parfaitement purifiées » (*Eccl. hier.*, IV, III, 10, 481 d), savent que le Verbe, en s'incarnant, « conserve sa parfaite immutabilité » (484 a) ; mais il a fallu qu'ils apprennent le fait même de cette Incarnation, car ils ne possèdent pas d'emblée, par la grâce de leur création, la pleine connaissance d'un mystère qu'« aucune intelligence créée ne saurait scruter » (*Epist.*, III, 1069 b). C'est la doctrine même que, si haut qu'il plaçât les Anges, professait très explicitement Grégoire de Nyse, sur la base scripturaire d'*Eph.*, III, 8-11 (« A moi, le plus chétif de tous les saints, a été confiée cette grâce d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière l'économie du Mystère : il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses, pour que soit manifestée maintenant aux Principautés et aux Puissances célestes, par le moyen de l'Église, la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu en ce dessein éternel qu'Il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur... »). Dans ses *Homélies sur le Cantique*, GRÉGOIRE écrit, en effet : « Jusqu'alors seule était connue des Puissances supra-mondaines la sagesse simple de Dieu. Mais sa sagesse variée, qui consiste dans l'union des contraires, maintenant par l'Église ils l'ont connue clairement en voyant comment le Verbe devient chair » (PG, XLIV, 949). Jean CHRYSOSTOME, qui défend contre les hérétiques l'incompréhensibilité divine, précise lui aussi,

ἡμῶν αὐτοῦ θεουργίας τὴν ἐπιστήμην μαθητιώσας  
καὶ ταύτας αὐτὸν Ἰησοῦν ἀμέσως μυσθύντα καὶ  
15 πρωτοδότως αὐταῖς ἐκφαίνοντα τὴν αὐτοῦ φιλόανθρω-  
πον ἀγαθουργίαν. « Ἐγὼ » γάρ φησι « διαλέγομαι  
δικαιοσύνην καὶ κρίσιν σωτηρίου. » Ἄγαμαι δὲ ὅτι  
καὶ τῶν ἐπουρανίων οὐσιῶν αἱ πρῶται καὶ τόσον  
ἀπάσας ὑπερκείμεναι τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ὡς

VaQ N O PBW

17 ἄγαμαι Q<sup>1</sup> u v (sed del) Nv : θαυμάζω celt (Q<sup>2</sup> in spatium bre-  
vius postea intrus) || 18 οὐρανίων Va BW || τόσον om Sin || 19 ἀπά-  
σαις Va || θεαρχικῶν : τῆς θείας ἐπιστήμης Sin

16 : Is. 63,1.

quant aux desseins (ou « économies » de Dieu), l'ignorance de ces « Vertus d'en haut, Puissances, Dominations et Principautés » au-dessus desquelles, selon *Eph.*, I, 20-22, comme « Tête de l'Église », siège le Christ ressuscité qui a « tout mis sous ses pieds » (*Ps.* VIII, 7). Et il conclut expressément : « Vois quel honneur est fait à la nature humaine : c'est avec nous et pour nous que les Vertus d'en haut apprennent les secrets du Roi » (*De incompr.*, IV, 729 d-730 a, trad. Flacelière, p. 215-219). Cette doctrine, habituelle chez les Grecs, est admise par certains Latins (*cf.* ΠΕΤΑΥ, *De Angelis*, in MIGNE, *Theologiae cursus*, VII, 1861, p. 658 sq.) ; elle peut signifier que, l'essence de Dieu restant invisible même aux Anges, ils n'ont pu « voir » le Christ que par son Incarnation, ou plus précisément que le mystère même de cette Incarnation ne leur était saisissable qu'à travers l'Église (ce que saint ANSELME et saint THOMAS, dans leurs commentaires de l'Épître aux Éphésiens, n'accepteront qu'à condition de ne pas attribuer à l'*Ecclesia docens* une vraie juridiction sur des esprits purs). Mais déjà MAXIME LE CONFESSEUR avait jugé paradoxal d'exclure du savoir originare des créatures les plus « déiformes » ce Mystère de la Croix qui est pour lui, tout à la fois, l'idée première et le premier vouloir de Dieu (*Amb.*, PG XCL, 1329 b et *Cent. gnost.*, PG XC, 1108 a-b). Pour Denys, c'est « Jésus » même qui communique dès leur création aux esprits angéliques « ses lumières divinement opératives » (*Eccl. hier.*, I, 3, 373 b. *Vide supra*, VI, 2, 208 c) ; faudrait-il supposer que le « fait historique » de l'Incarnation ne pût être pour eux que l'objet d'une information ulté-

truites 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. Car c'est *Moi*, dit-il, *qui professe la Justice et le Jugement de salut* <sup>1</sup>. J'admire du reste que même les premières parmi les essences célestes, si élevées au-dessus de toutes les autres, ne sollicitent les illuminations théarchiques qu'avec circons-

Modestie  
et circonspection  
des essences  
de haut rang.

rieure et si surprenante qu'ils s'interrogent d'abord mutuellement et ne reconnaissent pas d'emblée le « Vendangeur » d'Isaïe ? Denys n'a certainement pas de l'« histoire » la même conception que Maxime (*cf.* BALTHASAR, *Liturgie cosmique*, Paris, 1947, p. 73 sq.) et IVANKA (*Scholastik*, 1936, p. 396) n'a pas tort de noter ici une discordance entre « la logique du dogme chrétien » et un certain « schéma néo-platonicien ». Comme dépositaires premiers de tous les secrets divins, les Anges devraient savoir dès l'origine ce qui importe le plus au salut des hommes, si du moins cette science porte bien sur le mystère fondamental de l'économie divine et non sur des événements pour ainsi dire secondaires dans la perspective « éterniste » d'une contemplation pure, extérieure à tout devenir. La difficulté tient, pour une part, au double rôle des Anges chez Denys ; contemplateurs de Dieu, ils sont aussi, comme l'exige la tradition scripturaire, les messagers de Dieu auprès des hommes ; or, il n'est pas douteux qu'en liant directement le divin à l'humain le mystère de l'Incarnation établit entre le sommet et la base de la hiérarchie une médiation instantanée infiniment plus essentielle que la transmission graduelle, à travers les « dispositions » célestes, d'une Lumière qui, à aucun de ses niveaux de diffusion, ne contiendrait de soi les « événements » fondamentaux de l'« histoire » comme telle.

1. *Is.*, LXIII, 1. Dans ce fragment apocalyptique, inséré, avec d'autres, à la suite du Deutéro-Isaïe, le « Vendangeur » qui arrive d'Edom et de Bosra représente Yahvé vengeur qui vient d'écraser les ennemis d'Israël. Le dialogue s'y institue entre le prophète et Dieu. Mais, admettant, avec la tradition, que l'homme vêtu de rouge est le Messie, Denys suppose que les Anges du plus haut rang s'interrogent sur son identité ; Jésus répond lui-même et les informe de sa mission rédemptrice.

20 μεσοπετεῖς εὐλαβῶς ἐφίενται. Καὶ γὰρ οὐκ αὐτόθεν ἐρωτῶσι « Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια; » πρὸς εαυτὰς δὲ διαποροῦσι πρότερον, ἐνδεικνύμεναι μὲν ὅτι μαθητιῶσι καὶ τῆς θεουργικῆς γνώσεως ἐφίενται, μὴ προπηδῶσαι δὲ τῆς κατὰ θεῖαν πρόοδον ἐνδιδομένης  
25 C ἐλλάμψεως. Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων νόων

VaQ N O PBW

24 δὲ om Va || post κατὰ add τὴν Va || 25 ἡ om Va Q (add Q<sup>2</sup>)

21 : Is. 63,2.

1. Stiglmayr entend : « Comme des êtres qui ne volent que de leurs ailes médianes. » S'appuyant, en effet, sur un autre texte d'*Isaïe* (VI, 2), Denys loue ailleurs la « circonspection » des Séraphins qui usent de leurs ailes supérieures et inférieures pour dissimuler leurs visages et leurs pieds (c'est-à-dire, par euphémisme, leurs parties viriles). Cf. *Eccl. hier.*, IV, III, 8 (481 b) et *vide infra*, XIII, 3, 305 a. Μεσοπετῆς étant un hapax, cette interprétation est parfaitement défendable. Nous conservons cependant la traduction traditionnelle, car elle correspond à l'exégèse de Maxime et s'adapte mieux au mouvement général de la phrase, qui met en relief le rang élevé des esprits dont on loue la circonspection. D'Ange d'ordre moyen (*in medio volantes*), on s'étonnerait moins qu'ils hésitassent avant d'interroger l'homme à la robe rouge.

2. *Is.*, LXIII, 2. Denys omet la seconde partie de la question (« ...et te vêts-tu comme un fouleur au pressoir ? »), car, si le rouge du vêtement peut symboliser le sang de la Passion, l'image du vengeur évoque plus sûrement le Dieu vengeur qui « piétine les peuples » et « fait ruisseler à terre leur jus » (6).

3. Sur le thème de la « circonspection », cf. Jean CHRYSOSTOME, *De incompr.*, I (707 b) et IV (731 c). Mais Chrysostome insiste sur l'éclat insoutenable de la Lumière divine ; pour se protéger contre lui (quiconque considère Dieu en face meurt ébloui), les Séraphins se voilent le visage et, s'ils se tiennent autour du Seigneur, c'est pour n'avoir pas à le regarder (trad. Flacelière, p. 177) ; plus proches de l'essence divine, ils en savent mieux le caractère insaisissable (même

peption, comme le font les essences de rang moyen <sup>1</sup>. Car ce n'est pas de leur propre mouvement qu'elles demandent : *Pourquoi te drapes-tu de rouge* <sup>2</sup> ? 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  
C elles par un don divin <sup>3</sup>. Ainsi donc la première hiérarchie

doctrine chez GRÉGOIRE DE NYSSE, qui montre, *In Cant.*, VI, PG, XLIV, 893 b, l'épouse en quête de son bien-aimé ; ne l'ayant point trouvé parmi les Dominations, les Principautés et les Trônes, elle leur demande s'ils le connaissent ; mais leur silence lui révèle que le seul savoir sur Dieu est non-savoir). A la différence des Anges dionysiens, qui s'interrogent entre eux, les Vertus de saint Jean Chrysostome, saisies d'une frayeur sacrée (μετὰ πολλῆς τῆς φρίκης, 707 b, trad., p. 101), ne posent aucune question et se contentent de rendre gloire ; incapables de supporter cette « condescendance » même par laquelle Dieu ne se montre à elles qu'en proportionnant son aspect à la faiblesse de leur regard (III, 722 a, p. 177), elles « ferment les yeux ». Denys ne parle ni de « crainte » ni d'« éblouissement » et son propos ici vise plutôt le thème de l'« ordre » que celui de l'incognoscibilité ; si la créature ne doit pas s'élever avec arrogance au devant du don qui lui est fait, c'est qu'il appartient à ce don même de l'élever vers lui. On notera, à cet égard, la différence avec le *Phèdre* de PLATON (248 c sq.), où les ailes qui repoussent dans le délire d'amour ramènent d'elles-mêmes vers la patrie perdue les âmes qui en conservent au moins l'obscur souvenir. Tout en faisant intervenir un vouloir (θέλημα) divin, qui ressemble à une grâce, l'auteur du XIII<sup>e</sup> Traité hermétique conserve, lui aussi, le thème de l'anamnèse : parlant de l'engendrement du Fils, Hermès dit à Tat : « Ces sortes de vérités ne s'enseignent point, mais Dieu, lorsqu'il lui plaît, en donne la réminiscence » (*Corpus herm.*, XIII, 2, p. 201). L'Éros anagogique vient pour Denys de l'amour premier de Dieu pour sa créature ; il ne s'agit pas pour elle de se souvenir, mais d'accueillir un don gratuit. Que l'initiative procède toujours d'en haut, c'est bien assurément un thème chrétien ; il faut rappeler pourtant que Porphyre reprochait aux « théurges » de prétendre « attirer » la lumière divine et que, selon Jamblique, aucune prière ne peut « forcer » les dieux (cf. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès*, III, p. 173-174).

*Hiérarchie céleste.*

ιεραρχία πρὸς αὐτῆς τῆς τελεταρχίας ιεραρχουμένη τῷ  
 ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνατείνεσθαι τῆς παναγεστάτης  
 καθάρσεως τοῦ ἀπλέτου φωτὸς τῆς προτελείου τελε-  
 σιουργίας ἀναλόγως αὐτῇ πληρουμένη καθαίρεται  
 30 καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται, πάσης μὲν ὑφέ-  
 σεως ἀμιγῆς πρώτου δὲ φωτὸς πλήρης καὶ πρωτο-  
 δότου γνώσεως καὶ ἐπιστήμης μέτοχος ἀποτελουμένη.  
 Συνελὼν δὲ καὶ τοῦτο φαίην ἂν οὐκ ἀπεικόντως ὅτι  
 καὶ καθαρσίς ἐστι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις ἢ  
 35 τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας μὲν  
 οἷον ἀποκαθαίρουσα τῇ κατὰ τάξιν ἐνδιδομένη  
 γνώσει τῶν τελειοτέρων μύσεων, φωτίζουσα δὲ αὐτῇ  
 D τῇ θείᾳ γνώσει δι' ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον  
 ἐποπτεύσασαν ὅσα νῦν ἐκφαίνεται διὰ τῆς ὑψηλο-  
 40 τέρας ἐλλάμψεως, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ  
 φωτὶ τῇ καθ' ἕξιν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μύ-  
 σεων.

Va Q N (def a παναγεστάτης 209,27. Deest una fere pagina). H  
 (209,27-212,22) O PBW

26 post αὐτῆς iterat -διδομένης (1 24) -αὐτῆς O || τῆς W : om celt v ||  
 τῷ : τό W || 28 προστελείου Q || 29 καθαίρεται del W inser λαμπρού-  
 νεται W<sup>2</sup> || 34 ante καθαρσίς add ὅτι B || καθαρσίς W eras ἔλαμψις (sic)  
 inser W<sup>2</sup> || 36 καθαίρουσα Va || ἀποκαθαίρουσα W -καθαίρουσα del et  
 inser ... κούσα (3 litt legere non potui) W<sup>2</sup> || κατ' ἕξιν Pν (e haplo-  
 graphia male correcta) || 38 καθαίρει W del et φωτίζει inser W<sup>2</sup> ||  
 39 νῦν : ἤν Va

1. A propos de l'âme liée à un corps et qui n'a de ce fait subi  
 cependant aucune « souillure », PLOTIN se demande ce que signifie  
 sa « purification » ; il répond : « C'est qu'elle ne regarde point ail-  
 leurs [qu'en haut] et n'ait point d'opinions étrangères » (*Enn.*, III,  
 6, 5). Ces « opinions », l'auteur du *Traité hermétique* cité à la note  
 précédente les assimile à l'ignorance, c'est-à-dire au premier des

**Reprise du thème des trois « voles ».** des esprits célestes, hiérarchiquement  
 initiée par le Principe initiateur lui-  
 même parce qu'elle tend immédiate-  
 ment vers Lui, comblée, proportionnellement à ses forces,  
 de la tout-immaculée purification, de la lumière infinie  
 et de l'opération perfectrice qui est la condition de toute  
 initiation, est tout ensemble purifiée, illuminée et par-  
 faitement initiée, exempte de toute faiblesse, pleine de  
 la première lumière et parachevée par sa participation au  
 don primordial de connaissance et de science. 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 qui la purifie en  
 quelque façon de son ignorance <sup>1</sup> par le savoir qu'elle lui  
 confère, selon sa dignité, des initiations les plus parfaites,  
 — c'est elle qui l'illumine par cette connaissance divine qui  
 D 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 <sup>2</sup> des plus  
 brillantes illuminations <sup>3</sup>.

« bourreaux » intérieurs de l'âme qui ne peuvent être chassés que  
 par les Puissances divines (*Corp. herm.*, XIII, 7-8, p. 203-204). Denys  
 n'ayant jamais admis la thèse origéniste d'une chute des esprits qui  
 déterminerait par elle-même leur degré d'éloignement par rapport  
 à Dieu (*cf. De princ.*, I, 8, 1), l'ignorance des Anges n'est pour lui  
 qu'une insuffisance originaire liée à leur condition de créatures.

2. C'est-à-dire acquise et conservée à la manière d'*habitus* (au  
 sens scolastique du terme).

3. La suite de la phrase précise bien la doctrine indiquée à la  
 note 1. A un premier don (« naturel ») s'ajoute, variable selon les  
 êtres qui le reçoivent, un savoir des opérations divines dont la  
 théologie ultérieure explicitera le caractère « surnaturel ». Ce don  
 gracieux est à la fois purgation d'ignorance, illumination et per-  
 fection, les trois termes étant ici quasi-indiscernables et désignant  
 trois aspects d'une seule et même initiation.

(4) Αὕτη μὲν οὖν ἐστὶν ὡς κατ' ἐμὴν ἐπιστήμην ἢ  
 44 πρώτη τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακόσμησις ἢ κύκλῳ  
 212,1 A θεοῦ καὶ περὶ θεὸν ἀμέσως ἐστηκυῖα καὶ ἀπλῶς καὶ  
 ἀκαταλήκτως περιχορεύουσα τὴν αἰώνιον αὐτοῦ γινῶ-  
 σιν κατὰ τὴν ὑπερτάτην ὡς ἐν ἀγγέλοις ἀεικίνητον  
 ἴδρυσιν, πολλὰς μὲν καὶ μακαρίας ὀρῶσα καθαρῶς  
 5 θεωρίας ἀπλᾶς δὲ καὶ ἀμέσους μαρμαρυγὰς ἐλλαμ-  
 πομένη, καὶ θείας τροφῆς ἀποπληρουμένη πολλῆς  
 μὲν τῇ πρωτοδότῳ χύσει μιᾶς δὲ τῇ ἀποικίλτῳ  
 καὶ ἐνοποιῶ τῆς θεαρχικῆς ἐστιάσεως ἐνόητι, πολ-  
 λῆς δὲ κοινωνίας θεοῦ καὶ συνεργίας ἡξιωμένη τῇ  
 10 πρὸς αὐτὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσει τῶν καλῶν ἕξεων  
 τε καὶ ἐνεργειῶν, πολλὰ δὲ τῶν θείων ὑπερχειμένως  
 γινώσκουσα καὶ θεαρχικῆς ἐπιστήμης καὶ γνώσεως  
 ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ θεμιτὸν γινομένη. Διὸ καὶ  
 ὕμνους αὐτῆς ἢ θεολογία τοῖς ἐπὶ γῆς παραδέδωκεν

VaQ H O PBW

43 ἢ om Va || 44 πρώτη Va

212,1 θεὸν : αὐτόν Sin || 2 ἀκαταλήκτως Va Q || ante τὴν 4 litt eras  
 W || 3 post ἀεικίνητον add καὶ αὐτοκίνητον Sin || 7 τῆ alt : τῆς Va ||  
 9 συνεργίας Va || 10 αὐτόν : αὐτὴν Va || ἕξεων : ἔργων Sin || 11 πολλὰς  
 Va

44 sq. Cf. Is. 6,2; Apoc. 4,4; 7,11.

212,8 : ἐστιάσεως cf. Plato, Phaedr. 247 a-d; 248 b sq.

1. *Vide supra*, p. 105, n. 3. La réserve porte moins sur la définition générale que sur l'adéquation des termes employés à un mystère qui dépasse toute expression humaine.

2. *Vide supra*, p. 107, n. 1. La notion de « stabilité » (ἴδρυσις, στάσις) est liée traditionnellement au statut du contemplatif (cf. PHILON,

Description  
 synoptique  
 des trois premiers  
 ordres.

212 A

(4) Telle est donc, autant que je puisse le savoir<sup>1</sup>, la première des dispositions que constituent les essences célestes : celle qui a été établie dans le cercle de Dieu et immédiatement autour de Dieu, — qui mène une ronde sacrée, simple et incessante, autour de Son éternelle connaissance, dans une stabilité éternellement mobile<sup>2</sup>, la plus haute que puissent posséder des Anges, — qui contemple de façon pure une multitude de bienheureux spectacles et est illuminée de simples et immédiates splendeurs, — qui est comblée d'une nourriture divine, à la fois multiple grâce à l'effusion du premier don, et unique grâce à l'unité sans bigarrure et unifiante du banquet théarchique<sup>3</sup>, — qui a été jugée digne d'un haut degré de communion et de coopération avec Dieu, parce qu'elle s'est assimilée à Lui, autant qu'elle a pu, par la beauté de ses habitus et de ses actes, — qui a appris de façon éminente un grand nombre de secrets divins et qui a reçu participation, autant qu'il lui était permis, à la science et au savoir théarchiques<sup>4</sup>. C'est pourquoi aussi la Parole

*In Exod.*, II, 96; *Corp. herm.*, XIII, 11, p. 205, etc.). Chez GRÉGOIRE DE NYSSE, elle fait place à une « tension » indéfinie et la vision de Dieu consiste essentiellement dans un « désir sans satiété » (*Vita Moysi*, 404 d). L'image dionysienne est différente et, sans exclure la « tendance » (qui sera cependant surtout affirmée des dispositions de la deuxième hiérarchie, *vide infra*, VIII, 1, 237 c) ni même l'ἐπιθυμία, dont on a vu plus haut (II, 4, 144 a) l'interprétation symbolique, elle se rattache plutôt à la tradition plotinienne du « chœur » (*vide supra*, p. 106, n. 3).

3. Sur l'image du banquet et le symbolisme des nourritures, cf. *Epist.*, IX, 3-4, 1109 b-1112 b. Ce thème est très fréquent dans l'ancienne littérature grecque (cf. J. DUCHEMIN, *Pindare, passim*).

4. La plupart des éléments de cette description se trouvent à la fois dans le néo-platonisme (cf. PROCLUS, *In Alc.*, 325 sq.) et chez des Pères comme GRÉGOIRE DE NAZIANCE (*Or.*, XXVIII, 31; XLIV, 3, etc.).

15 ἐν οἷς ἱερῶς ἀναφαίνεται τὸ τῆς ὑπερτάτης αὐτῆς ἐλ-  
 B λάμψεως ὑπερέχον. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῆς αἰσθητῶς εἰπεῖν  
 « Ὡς φωνὴ ὑδάτων » ἀναβοῶσιν « Εὐλογημένη  
 ἡ δόξα κυρίου ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ », οἱ δὲ τὴν  
 πολυύμνητον ἐκείνην καὶ σεβασμιωτάτην ἀνακρά-  
 20 ζουσι θεολογίαν « Ἄγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σα-  
 βαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ γῆ τῆς δόξης αὐτοῦ ». Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νόων  
 ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων  
 ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν καὶ εἴρηται περὶ τούτων  
 25 ἐν ἐκείνοις ὡς καθ' ἡμᾶς ἱκανῶς, ἀφ' ὧν εἰς ὑπό-  
 μνησιν ἀρκεῖ φάναι τοσοῦτον κατὰ τὸν παρόντα και-  
 ρὸν ὅτι τὴν θεολογικὴν ἐπιστήμην ἡ πρώτη διακόσ-  
 μησις ὡς θεμιτὸν ἐλλαμφθεῖσα πρὸς τῆς θεαρχικῆς

VaQ N(inc ab ὑπερτάτας 212,22 H (usque ad 212,22) O PBW

15 αὐτῆς om H || 16 εἰπεῖν ante αἰσθητῶς coll P || 17 VaQ HBW :  
 post ὑδάτων sec Apoc 19,6 add πολλῶν OPV || 22 οὐρανίων Q || 25 καθ'  
 ἡμᾶς : ἐφικτὸν Va || ἀφ' : ἐφ' Va || 28 post τῆς add πρώτης Sin

17 : Ez. 1,24 ; Apoc. 19,6. — Ez. 3,12 || 20 : Is. 6,3.

1. Lié quelquefois à la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères, le thème du « chœur » est classique dans l'Antiquité (cf. VIRGILE, *En.*, VI, 657 ; STACE, *Sil.*, V, 3, 24, etc.). Dans les *Oracles chaldaïques*, lorsque les âmes arrivent au terme de leur ascension, elles entonnent un péan (OLYMPIODORE, *In Phaedr.*, éd. Norvin, p. 244). Les Puissances du *Corp. herm.* « chantent d'une voix douce des hymnes au Dieu » (*Poim.*, 26. Cf. *Traité XIII* 15). Lieu commun des apocalypses juives (cf. FESTUGIÈRE, *La révélation*, III, p. 134-135), ce thème se retrouve sept fois dans l'*Apocalypse* canonique, où l'on entend chanter successivement les quatre animaux (IV, 8), les vingt-quatre vieillards (IV, 10 et XI, 16), les martyrs (VII, 9), les Anges (XI, 5), le Vainqueur de la Bête (XV, 2) et finalement la foule des Élus (XIX, 1-8).

Leurs hymnes  
 célestes  
 et ce  
 qu'ils signifient.

de Dieu a transmis aux habitants de la terre certains hymnes que chante cette première hiérarchie<sup>1</sup> et dans lesquels se manifeste saintement l'éminence de l'illumination, B 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*<sup>2</sup>, s'écrient : *Bénie soit la gloire du Seigneur au lieu de Son séjour*<sup>3</sup> ! ; les autres annoncent cette très célèbre et auguste Parole divine : *Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot, Sa gloire remplit toute la terre*<sup>4</sup>. Mais ces sublimes chants de louange des esprits supracélestes, nous les avons déjà expliqués dans la mesure de nos forces en traitant des *Hymnes divins*<sup>5</sup>, et nous avons, à cette occasion, suffisamment parlé 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

2. *Apoc.*, XIX, 6 (même formule appliquée au Messie en I, 15). Cf. *Éz.*, I, 24 (« Et j'entendis le bruit des ailes quand ils marchaient, comme le bruit des eaux torrentielles »).

3. *Éz.*, III, 12.

4. *Is.*, VI, 3 (cf. *Apoc.*, IV, 8). Le *Trisagion* se retrouve dans le *Livre d'Hénoch* (XXXIX, 12). Il est multiplié par trois dans le *Poimandres*, qui se termine par une « eulogie » en neuf invocations, dont les trois premières sont à la troisième personne (« Saint le dieu et père de tout, — saint le dieu dont la volonté est accomplie par ses propres puissances, — saint le dieu qui veut être connu et qui se fait connaître des siens »), les six suivantes à la deuxième (« Tu es saint, toi qui par ta parole as constitué les êtres, — Tu es saint, toi de qui toute la nature a reproduit l'image, — Tu es saint, toi que la nature n'a point formé, — Tu es saint, toi qui est plus fort que toute puissance, — Tu es saint, toi qui es plus grand que toute excellence, — Tu es saint, toi qui es au-dessus des louanges », 31, p. 17-18).

5. *Traité fictif ou perdu.*

ἀγαθότητος, ταύτης ὡς ἀγαθοειδῆς ἱεραρχία καὶ  
 30 C τοῖς μετ' αὐτὴν ἐξῆς μεταδέδωκεν, ἐκεῖνο κατ' ἐπι-  
 τομὴν εἰπεῖν ὑφηγουμένη τὸ τὴν σεβασμίαν αὐτὴν  
 καὶ ὑπερέυφημον καὶ πανεύφημον θεαρχίαν θεμιτὸν  
 εὐλόγως εἶναι πρὸς τῶν θεοδόχων ὡς ἐφικτὸν  
 35 θεοειδεῖς οἱ θεοὶ τόποι τῆς θεαρχικῆς ὡς τὰ λόγιά  
 φησι καταπαύσεως) καὶ μὴν ὅτι μονὰς ἐστὶ καὶ ἐνάς  
 τρισυπόστατος ἀπὸ τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν ἄχρι  
 τῶν ἐσχάτων τῆς γῆς διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτην αὐτῆς  
 ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν ὡς πάσης οὐσίας ὑπερ-  
 40 ἄρχιος ἀρχὴ καὶ αἰτία καὶ πάντων ὑπερουσιῶς  
 D ἀσχέτω συνοχῆ περιεδραγμένη.

237,13 B VIII (1) Μετιτέον δὲ νῦν ἡμῖν ἐπὶ τὴν μέσην τῶν οὐρα-  
 νίων νόων διακόσμησιν τὰς κυριότητας ἐκεῖνας ὑπερκοσ-  
 13 μίοις ὀφθαλμοῖς ὡς ἐφικτὸν ἐποπτεύουσι καὶ τὰ

VaQ N O PBW

29 ταύτης om Sin || 30 μετ' αὐτὴν corr in μετὰ ταύτην Q || 31 σεβά-  
 σμιον N || 32 καὶ πανεύφημον om B || 37 οὐρανίων Q (add ὑπερ in mg) ||  
 38 ἀγαθότητα τὴν Va ἀγαθότην Q (sed corr) || ante αὐτῆς add πάντα  
 τὰ τὴν Va || 40 ὑπερούσιος W

237,13 textui praem περί τῶν κυριότητων καὶ τῶν (καὶ τῶν om Va)  
 δυνάμεων καὶ τῶν ἐξουσιῶν καὶ περί τῆς μέσης ἀπὸ τῶν ἱεραρχίας codd ||  
 ἐπὶ τὰς μέσας... διακομήσεις Sin || 14 νόων om O

29 : ἀγαθοειδῆς cf. Plato, resp. 509 a || 36 : κατάπαισις cf. Ps. 79,2 ;  
 98,1 ; Is. 66,1 sq. || 41 : περιεδρ. cf. Is. 40,12.

1. Ps. LXXX, 2 (« Toi qui trônes sur les Chérubins ») et IC, 1  
 (« Il trône sur les Chérubins »). Cf. Is., LXVI, 1 (« Le ciel est mon  
 trône et la terre mon marchepied »). Ailleurs (Ps. LXXXVI, 3,  
 I Reg., VIII, 30, etc.), l'image est étendue au peuple saint. Λ des

bonté de la Théarchie, a transmis ensuite aussi son savoir,  
 C 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 (car ils sont bien, en tant que  
 déiformes, les lieux divins, comme l'affirment les Dits, du  
 repos théarchique<sup>1</sup>), et que cette Théarchie est assurément  
 tout ensemble Monade et Unité tri-hypostatique<sup>2</sup>, Elle  
 qui a fait parvenir sa très bonne Providence à tous les  
 êtres, depuis les essences supra-célestes jusqu'aux der-  
 nières créatures terrestres, car Elle est principe plus que  
 D sentiellement toutes choses pour les rassembler de manière  
 absolue<sup>3</sup>.

237 B La hiérarchie VIII (1) Il nous faut maintenant pas-  
 ser à la disposition médiane des esprits  
 intermédiaire. célestes, nous initiant, autant que nous  
 le pouvons, d'un regard supra-mondain, à ces Domina-

degrés divers toute créature mérite, en effet, d'être appelée « siège »  
 de Dieu dès qu'elle accueille son don de grâce (*vide supra*, p. 108,  
 n. 2). PACHYMÈRE (*Paraphrase*, 236 c) note que l'Écriture use ici  
 d'une « façon commune de parler » et il renvoie à Jo., XIV, 23 (« Si  
 quelqu'un m'aime, ... nous viendrons à lui et ferons demeure auprès  
 de lui »).

2. La double répétition était originairement une simple forme  
 du superlatif (cf. FESTUGIÈRE, *La révélation*, I, p. 73). Mais l'inter-  
 prétation trinitaire du Trisagion est classique depuis saint Atha-  
 nase et saint Grégoire de Naziance.

3. Entendons que Dieu donne à tout ce qu'il crée subsistance et  
 cohérence (cf. *Div. nom.*, I, 5, 593 a-d : « La Dêité... embrassant  
 toutes choses et les rassemblant, les comprenant et les anticipant.  
 ...C'est parce qu'Elle est que tout est créé et conservé »). Mais on  
 peut entendre le passage spirituellement, par référence à Jo., XVII,  
 22 (« ...pour qu'ils soient un comme nous sommes un »).

ὄντως δυνατὰ θεάματα τῶν θείων ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων. Καὶ γὰρ ἐκάστη τῶν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσιῶν  
 C ἔπωνυμία τὰς θεομιμήτους αὐτῶν ἐμφαίνει τοῦ  
 θεοειδοῦς ιδιότητος. Τῶν μὲν οὖν ἀγίων κυριοτήτων  
 20 τὴν ἐκφραστορικὴν ὀνομασίαν οἶμαι δηλοῦν ἀδούλωτον  
 τινὰ καὶ πάσης ὑποπεζίας ὑφέσεως ἐλευθέραν ἀνα-  
 γωγὴν οὐδεμιᾶ τῶν τυραννικῶν ἀνομοιοτήτων οὐ-  
 δενὶ τρόπῳ καθόλου κατακλινομένην, αὐτὴν ἐλευθερο-  
 πρεπῶς ὡς ἀμείλικτον κυριότητα πάσης μειωτικῆς  
 25 δουλοποιίας ὑπερκειμένην, ἀνένδοτον ὑφέσει πά-  
 σῃ καὶ ἐξηρημένην ἀπάσης ἀνομοιοτήτος, τῆς ὄν-  
 τως κυριότητος καὶ κυριαρχίας ἀκαταλήκτως ἐφιε-  
 μένην καὶ πρὸς τὴν αὐτῆς κυρίαν ἐμφέρειαν ὡς  
 ἐφικτὸν ἑαυτὴν τε καὶ τὰ μετ' αὐτὴν ἀγαθοειδῶς  
 30 διαπλάττουσαν, πρὸς οὐδὲν τῶν εἰκῆ δοκούντων, ἀλλὰ  
 D πρὸς τὸ κυρίως ὄν ὀλικῶς ἐπεστραμμένην καὶ

VaQ N O PBW

18 ἐμφαίνει Q (corr ex ἐμφαίνει) v Sin || τοῦ θεοειδοῦς : τὰς θεοειδεῖς  
 P (corr P<sup>2</sup>) Sin u v || 20 οἶμαι Q<sup>2</sup>B || δηλοῦν om O || 25 δουλοπρε-  
 πείας W glossema e Maximo p 77 c intrusum u v || 26 πάσης OP ||  
 τῆς — κυριότητος om Va || 29 ἑαυτὴν : αὐτὴν Va || μετ' αὐτὴν Va  
 NWv : μεθ' αὐτὴν QB μεθ' ἑαυτὴν OP (scil. ἑαυτὴν priore falso  
 iterato) cf 240,16 || 30 διαπλάττουσαν Q || 31 τὸ : τῷ P || ὀλικόν  
 VaQ || ἐπιτετραμμένην v || καὶ om W

1. En VI, 2 (201 a), les Puissances venaient en tête, suivies des Dominations et des Vertus. Dans ce chapitre VIII, Denys examinera les Vertus avant les Puissances et c'est ce dernier ordre qui reparaitra en IX, 2 (260 a). Saint THOMAS le considère comme spécifiquement dionysien (*Sum. th., Ia, qu. CVIII, art. 6*), mais il lui prête une rigueur que n'impose guère le texte.

2. La formule évoque deux thèmes platoniciens, la « dissemblance » (*Politique*, 273 d) et l'opposition radicale tyran-philosophe (*Phèdre*, 248 d-e). L'intermédiaire est sans doute PROCLUS qui dit des âmes déchues qu'en tendant vers une « vie tyrannique et déréglée » elles

tions et aux spectacles réellement puissants des Puissances et des Vertus divines<sup>1</sup>. Tous les noms qu'on attribue à ces essences qui nous dépassent manifestent, en effet, leurs propriétés déformantes à l'imitation de Dieu. Ainsi, en ce qui concerne les saintes Dominations, leur nom révélateur montre, je crois, qu'elles s'élèvent librement, sans aucune complaisance à l'égard de ce qui est bas, qu'elles n'inclinent d'aucune façon à des dissimilitudes tyranniques<sup>2</sup>, que, comme il convient à des êtres libres, elles maîtrisent, en tant qu'inflexibles Dominations, tout ce qui mène à une avilissante servitude, qu'elles sont séparées de tout relâchement et de toute dissemblance, qu'elles désirent de façon continue la vraie Domination et le Principe de toute domination, qu'autant qu'elles le peuvent elles se modèlent et modèlent de façon bienveillante celles qui viennent après elles à la souveraine ressemblance de cette Domination même, qu'elles ne se laissent détourner vers rien de ce qui apparaît au hasard, mais se fixent tout entières sur ce qui  
 D existe souverainement<sup>3</sup> et entrent en participation, au-

se perdent dans l'« océan de la dissemblance » (*In Alc.*, II, 90). Pour Denys la Théarchie délivre l'homme d'une « force injuste et tyrannique » pour le soumettre, après sa mort, à l'« équité parfaite » de son Jugement (*Ecl. hier.*, VII, III, 1, 557 b), et il qualifie d'« irruption tyrannique » la subversion de l'ordre hiérarchique par le moine Démophile (*Epist.*, VIII, 1, 1089 a). L'épithète qualifie une fois les « démons » (1089 b) et il semble que la conception de Satan comme « tyran » (développée, entre autres, par THÉODORE DE MOPSUESTE, *Hom. cat.*, éd. Tonneau-Devresse, p. 87, 125-126 et *passim*) soit sous-jacente aux considérations dionysiennes (cf. ROQUES, *op. cit.*, p. 141, n. 5). Les noms des esprits de la seconde hiérarchie sont à peu près synonymes ; leur exégèse va reposer tout entière sur l'opposition de la liberté à l'esclavage.

3. Cf. PROCLUS, *In Alc.*, II, 293 (les âmes purifiées se meuvent autour de Zeus, « forme hégémonique de la vie », ἡγεμονικὸν εἶδος τῆς ζωῆς).

κυριαρχικῆς αἰεὶ θεοειδείας ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ  
 δυνατὸν αὐτῇ γινομένην· τὴν δὲ τῶν ἁγίων δυνάμεων  
 ἀρρενωπὸν τινα καὶ ἀκατάσειστον ἀνδρείαν εἰς πά-  
 35 σας τὰς κατ' αὐτὴν θεοειδεῖς ἐνεργείας, πρὸς μη-  
 240,1 A δεμίαν ὑποδοχὴν τῶν ἐνδιδομένων αὐτῇ θεαρχικῶν  
 ἐλλάμψεων ἀδρανῶς ἐξασθενοῦσαν, δυνατῶς ἐπὶ τὸ  
 θεομίμητον ἀναγομένην οὐκ ἀπολείπουσαν ἑαυτῆς  
 ἀνανδρία τὴν θεοειδῆ κίνησιν ἀλλ' ἀρρεπῶς ἀφορῶ-  
 5 σαν εἰς τὴν ὑπερούσιον καὶ δυναμοποιὸν δύναμιν  
 καὶ ταύτης εἰκόνα δυναμοειδῆ κατὰ τὸ ἐφικτὸν γινο-  
 μένην καὶ πρὸς μὲν αὐτὴν ὡς ἀρχιδύναμον δυνατῶς  
 ἐπεστραμμένην, πρὸς δὲ τὰ δεύτερα δυναμοδότης  
 καὶ θεοειδῶς προϊούσαν· τὴν δὲ τῶν ἁγίων ἐξουσιῶν

VaQ N O PBW

32 αἰεὶ om N || θεοειδείας Va Qv Sin : -δίας PBW ἀγαθοειδείας N  
 (-δίας) O || 33 αὐτὴν B || 34 ἀνδρείαν NOP || 35 κατ' αὐτὴν NOP (corr  
 ex αὐτῶν) Pachym. (Spectat ad διακόμησιν I 14-23 ; Item 240,19) :  
 κατ' αὐτῶν Va BW v

240,3 ἑαυτῆς : καθόλου Sin || 9 προϊούσα v

1. Saint THOMAS infléchit la notion de « maîtrise » en attribuant à la deuxième hiérarchie des fonctions de « gouvernement » ; dans cette perspective, le rôle des Dominations est de « définir ce qui est à faire » (*op. cit.*, art. 6).

2. On a dit dans la Note du traducteur pourquoi on conservait ici la terminologie traditionnelle (et liturgique). Δύναμις est à la fois pour Denys une dénomination attribuable à l'ensemble des Anges (*vide infra*, chap. XI) et le nom de Dieu en tant qu'il a l'infinie puissance de produire toute puissance (*Div. nom.*, VIII, 2, 889 d-892 a). Mais dans ce sens il est difficile de traduire δύναμις par « vertu ». On sait que l'Acte pur d'Aristote devient ἀπειροδέναμος chez les néo-platoniciens (PROCLUS, *Inst. th.*, LXXXIV ; cf. *Div. nom.*, III, 2, 681 a). Il est, en même temps, pour eux (*In Crat.*, 33), la source d'une « vertu engendreuse », répartie dans la triade des « Vertus productrices » qui « ont semé en toutes choses la trace de leur substance triadique ». De même, dans les *Hermetica*,

tant qu'il leur est possible, avec l'éternelle déiformité qui appartient au Principe de toute domination<sup>1</sup> ; — le

Les Vertus. nom des saintes Vertus<sup>2</sup> signifie un courage viril et inflexible pour toutes les opérations par lesquelles il les rend déiformes, qui n'ad-  
 240 A met ni débilité ni faiblesse dans la réception des illuminations théarchiques dont il leur est fait don, qui est puissamment tendu vers l'imitation de Dieu, ne relâchant leur mouvement déiforme par aucune mollesse qui leur soit imputable<sup>3</sup>, mais constamment fixé sur la Vertu suresentielle et productrice de vertu, devenu, autant qu'il le peut, l'image en forme de vertu de cette Vertu même et qui tout à la fois se tourne avec vertu vers elle, en tant qu'elle est la Vertu primordiale, et s'avance en même temps vers les esprits de rang subordonné en leur faisant don de vertu et sur un mode déiforme<sup>4</sup> ; — quant au

les Vertus représentent la multiplication « innombrable » de la Lumière intelligible (*Poim.*, 7, p. 9) ; le *Traité XIII* en nomme dix, dont sept sont des vertus intellectuelles et morales (connaissance, joie, continence, endurance, justice, bonté, vérité) et les trois dernières (complétant la Décade) des noms mêmes de Dieu (Bien, Vie et Lumière) ; leur rôle est de chasser les sept vices fondamentaux pour produire la régénération (9, p. 204) ; les hommes qui s'assimilent ainsi à elles atteignent à leur vraie fin qui est la « déification » (καὶ Δυνάμεις γενομένοι ἐν θεῷ γίνονται. Τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνόσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι, *Poim.*, 26, p. 16). Au niveau des Vertus (et plus généralement des ordres intermédiaires), Denys ne parle que de « déiformation », mais le terme revient avec insistance.

3. Comme le note PACHYMÈRE (*Paraphr.*, 245 d) — à propos des Dominations, mais la remarque serait plus justifiée ici — Denys exclut tout ce qui suggère l'idée d'une « faute » imputable aux esprits de second rang ; leur subordination ne tient pas, en effet, à une « chute », mais à la volonté même de Dieu qui les a créés pour ne recevoir la lumière que de seconde main. Il se peut toutefois que Denys vise moins ici les païens qu'Origène (*vide supra*, p. 116, n. 1.)

4. Il est difficile de trouver trace ici de la fonction que saint THOMAS attribuera aux Vertus : celle de « permettre l'accomplissement » des prescriptions venant de l'ordre supérieur (*loc. cit.*). Dans la perspective thomiste (qui se réfère à des modèles administratifs

10 τὴν ὁμοταγῆ τῶν θείων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων  
τὴν εὐκοσμον καὶ ἀσύμφυρτον περὶ τὰς θείας ὑπο-  
δοχὰς εὐταξίαν καὶ τὸ τεταγμένον τῆς ὑπερκοσμίου  
καὶ νοερᾶς ἐξουσιότητος οὐ τυραννικῶς ἐπὶ τὰ χεί-  
ρω ταῖς ἐξουσιαστικαῖς δυνάμεσιν ἀποκεχρημένης  
15 ἀλλ' ἀκρατήτως ἐπὶ τὰ θεῖα μετ' εὐταξίας ἀναγομέ-  
νης τε καὶ τὰ μετ' αὐτὴν ἀγαθοειδῶς ἀναγούσης,  
καὶ πρὸς τὴν ἐξουσιοποιὸν ἐξουσιάρχίαν ὡς θεμιτὸν  
ἀφομοιουμένης καὶ ταύτην ὡς δυνατὸν ἀγγέλοις  
ἀναλαμπύσης ἐν ταῖς κατ' αὐτὴν εὐκόσμοις τάξεσι  
20 τῆς ἐξουσιαστικῆς δυνάμεως. Ταύτας οὖν ἔχουσα τὰς  
θεοειδεῖς ιδιότητας ἢ μέση τῶν οὐρανίων νόων δια-  
κόσμησις καθαίρεται μὲν καὶ φωτίζεται καὶ τελε-  
σιουργεῖται καθ' ὃν εἴρηται τρόπον ὑπὸ τῶν θεαρ-  
χικῶν ἐλλάμψεων ἐνδοιδομένων αὐτῇ δευτέρως διὰ  
25 τῆς πρώτης ἱεραρχικῆς διακοσμήσεως καὶ διὰ μέ-  
σης ἐκείνης δευτεροφανῶς διαπορθμευομένων.

C (2) Ἀμέλει τὴν δι' ἄλλου λεγομένην φοιτᾶν εἰς  
ἄλλον ἀγγελὸν ἀκοὴν σύμβολον ποιησόμεθα τῆς  
πόρρωθεν ἐπιτελουμένης καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀμυ-

VaQ N O PBW

10 τὴν—δυνάμεων apposito verba τὴν—ἐξουσιῶν (scil. ὀνομασίαν)  
1. 10 explicat. In ὀνομασίαν voce sensum ordinis subandias || 13 οὐ  
τυραννικῶς : ὅπερ ἂν νομικῶς Va || 14 ἀποκεκριμένης W || 15 ἀπαγο-  
μένης Va || 16 τὰ om Va B || μετὰ ταύτην OW || 17 ὡς om O ||  
22 καθαίρεται eraso suppl. ἀγιάζεται W<sup>a</sup> || 23 post εἴρηται add μὲν  
W || 25 ἱεραρχικῶς Q || 28 ποιησόμεθα VaNP (sed corr) Bv Sin

et politiques), la subordination est beaucoup plus marquée entre  
les trois ordres.

1. Alors que κυριότης, inusité en grec classique, renvoie à la plus  
haute souveraineté — celle du Κύριος qui est le Yahvé biblique —  
δύναμις reste un terme indéterminé, qui peut s'appliquer aux mau-  
vais esprits comme aux bons; mais, dans les textes néo-platoniciens,

**Les Puissances.** nom des saintes Puissances, il révèle leur  
égalité de rang avec les Dominations et  
les Vertus, la belle ordonnance, harmonieuse et sans con-  
fusion, qui leur permet d'accueillir les dons divins, le caract-  
ère ordonné de cette puissance supra-mondaine et intelli-  
gente qui n'abuse point tyranniquement de ses puissantes  
vertus pour tendre vers le moins bon, mais qui, avec fougue  
et pourtant en bon ordre<sup>1</sup>, s'élève elle-même et élève avec  
B bonté les esprits de rang inférieur vers les réalités divines,  
qui s'assimile autant qu'elle en a le droit au Principe de  
toute puissance, créateur de toute puissance, et Le reflète,  
dans la mesure où le peuvent faire des Anges, dans les ordres  
harmonieux de sa puissante vertu<sup>2</sup>. Douée ainsi de ces  
**Les trois «voies».** propriétés déiformes, la disposition  
médiane des esprits célestes est tout  
ensemble purifiée, illuminée et parfaitement initiée, de la  
manière qu'on a dite, grâce aux illuminations théarchiques  
qui lui sont octroyées à titre second, par l'entremise de la  
première disposition hiérarchique et qui se communiquent  
avec un éclat second à travers cette deuxième disposition.

C **La transmission** (2) Et certes ce passage de la  
parole communiquée par l'entremise  
par degrés. d'un Ange et entendue par un autre<sup>3</sup>  
symbolise, nous pourrions le dire, l'initiation qui,  
parfaite à son départ, s'amointrit dans sa procession

il concerne surtout les aspects bienfaisants du pouvoir divin. Ἐξουσία,  
qui signifie « libre arbitre », évoque facilement l'idée de licence  
et d'abus d'autorité; ἀκρατήτως (traduit assez faiblement par « avec  
fougue ») répond assez bien à cet aspect sémantique du terme. D'où  
l'insistance du texte sur l'ordonnance, l'harmonie et le bon ordre  
des Puissances.

2. Pour saint THOMAS, les Dominations ayant défini la tâche à  
remplir, les Vertus ayant fourni les moyens d'exécution, les Puis-  
sances s'occupent de la réalisation (*loc. cit.*).

3. Les références scripturaires sont données plus loin, mais la trans-  
mission est un principe fondamental qui se réfère, on l'a vu (et l'au-  
teur le redira en 240 d), à une loi divine, antérieure à toute révélation.

30 δρουμένης εἰς δευτέρωσιν τελειώσεως. Ὡς γὰρ οἱ δει-  
 νοὶ περὶ τὰς ἱεράς ἡμῶν τελετάς φασι τὰς αὐτοφα-  
 νεῖς τῶν θείων ἀποπληρώσεις τῶν δι' ἐτέρων θεο-  
 τικῶν μεθέξεων εἶναι τελειοτέρας οὕτως οἶμαι  
 καὶ τῶν ἀγγελικῶν τάξεων τὴν ἄμεσον μετουσίαν  
 35 τῶν πρώτως ἐπὶ θεὸν ἀνατεινομένων ἐναργεστέραν  
 εἶναι τῶν διὰ μεσότητος ἀποτελουμένων. Διὸ καὶ  
 πρὸς τῆς ἡμῶν ἱερατικῆς παραδόσεως τελεστικαὶ  
 καὶ φωτουργοὶ καὶ καθαρτικαὶ δυνάμεις οἱ πρῶτοι  
 νόες ὀνομάζονται τῶν ὑφειμένων ὡς δι' αὐτῶν ἐπὶ  
 40 τὴν πάντων ὑπερούσιον ἀρχὴν ἀναγομένων καὶ τῶν  
 τελεταρχικῶν καθάρσεων καὶ φωτισμῶν καὶ τε-  
 D λειώσεων ἐν μετουσίᾳ κατὰ τὸ αὐτοῖς θεμιτὸν γινο-  
 μένων. Τοῦτο γάρ ἐστι καθόλου τῇ θείᾳ ταξιαρχίᾳ  
 θεοπρεπῶς νενομοθετημένον τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ  
 45 δεύτερα τῶν θεαρχικῶν μετέχειν ἐλλάμψεων. Εὐρή-  
 σεις δὲ τοῦτο καὶ πολλαχοῦ τοῖς θεολόγοις ἐκπεφασ-  
 μένον. Ἦνίκα γὰρ ἡ θεία καὶ πατρικὴ φιλανθρω-

M (inc 42 a μετουσίᾳ) VaQ N (def a τελετάς 31, deest unum folium)  
 H (a 240,31 usque ad 241,22) O PBW

33 οἶμαι om W add W<sup>2</sup> || 35 ἐναργεστέραν VaP || 37 ἡμῶν post  
 ἱερατικῆς coll OBW || ἱεραρικῆς BW || τελεταὶ PBW || 38 καὶ prius  
 om Va || καθαρτικαὶ eraso suppl φωτιστικαὶ W<sup>2</sup> || 41 τελεταρχικῆ Sin ||  
 καθάρσεων eraso suppl ἐλλάμψεων W<sup>2</sup> || 43 ταξιαρχεῖ M (sed a sscr) ||  
 46 post δὲ iterat εὐρήσεις δὲ H (sed eras) || καὶ om Q

1. « Second », c'est-à-dire « inférieur ». Chez PLOTIN, bien que le  
 « deuxième rang » soit celui de l'Intelligence, l'âme « possède toutes  
 choses à titre second » (δευτέρως), dans la mesure où elle se situe  
 « à mi-chemin » (μεθόριον) entre le sensible et l'intelligible (Enn.,  
 IV, 4, 3).

vers les êtres de rang second<sup>1</sup>. De même, en effet, que,  
 selon l'enseignement des experts en nos saints mystères,  
 les révélations directes des réalités divines sont plus  
 parfaites que les participations aux visions divines qui  
 se font par l'entremise d'autres êtres<sup>2</sup>, ainsi, je le crois,  
 la participation immédiate des ordres angéliques qui  
 tendent les premiers vers Dieu est plus manifeste, elle  
 aussi, que les initiations qui se font par intermédiaire.  
 C'est pourquoi également, en ce qui concerne notre tra-  
 dition sacerdotale, les esprits de premier ordre sont appelés  
 vertus<sup>3</sup> perfectives, illuminatrices et purificatrices de leurs  
 subordonnés, car par eux ces derniers sont élevés vers le  
 Principe suressentiel de tous les êtres et accèdent, autant  
 qu'il leur est permis, à la participation des opérations  
 perfectives, illuminatrices et purificatrices du Principe  
 D initiateur<sup>4</sup>. Selon cette loi universellement valable qui fut  
 instituée de façon divine par le Principe divin de tout  
 ordre<sup>5</sup>, c'est, en effet, par l'entremise des êtres de premier  
 rang que les êtres de second rang ont part aux illumina-  
 tions théarchiques. C'est bien, tu le cons-  
 tateras, ce qu'ont déclaré, et à maintes  
 reprises, les porte-parole de Dieu. En  
 effet, lorsque l'amour paternel de Dieu

**Exemples  
 scripturaires :**  
**Zacharie.**

2. Cf., par ex., *Eccl. hier.*, I, 1, 372 b ; I, 4, 376 b, etc.

3. Dans ce chapitre, nous avons traduit δυνάμεις par « vertus »,  
 même lorsqu'il s'agit des puissances sacerdotales de la hiérarchie  
 ecclésiastique ; mais la correspondance ici est moins avec le deuxième  
 ordre de la deuxième hiérarchie (lequel se trouve situé par là même  
 au centre des neuf chœurs) qu'avec les Anges en général, sous leur  
 dénomination commune de Δυνάμεις, telle qu'elle sera précisée au  
 chap. XI.

4. Sur le rôle du « grand prêtre », cet « homme de Dieu », qui « ne  
 cesse de dispenser ses lumières de hiérarque à quiconque vient à  
 lui, de façon harmonieuse et en respectant, selon les aptitudes de  
 chacun », cf. *Eccl. hier.*, II, III, 3 (400 b).

5. *Vide supra*, IV, 3, 180 d.

*Hiérarchie céleste.*

πία τὸν Ἰσραὴλ ἐπιστρεπτικῶς ὑπὲρ τῆς ἱερᾶς αὐ-  
 τοῦ σωτηρίας παιδεύσασα καὶ τιμωροῖς καὶ ἀτιθά-  
 50 σοις ἔθνεσιν εἰς ἐπανόρθωσιν ἐκδεδωκυῖα τῇ παντοῖα  
 241,1 A τῶν προνοουμένων ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταγωγῆ καὶ  
 τῆς αἰχμαλωσίας ἠφίει καὶ πρὸς τὴν προτέραν  
 ἐπεικῶς ἐπανῆγεν εὐπάθειαν, ὁρᾷ τῶν θεολόγων  
 εἰς ὃ Ζαχαρίας ἕνα τῶν πρώτων ὡς οἶμαι  
 5 καὶ περὶ θεὸν ἀγγέλων (κοινὸν γὰρ ὡς ἔφην ἐστὶ  
 πᾶσι τὸ τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας) + πρὸς αὐτοῦ θεοῦ  
 μαθόντα τοὺς περὶ τούτου « Παρακλητικούς » ὡς εἴρη-  
 ται « λόγους », ἕτερον δὲ τῶν ὑφειμένων ἀγγέλων πρὸς  
 ὑπάντησιν τοῦ πρώτου προπορευόμενον ὡς πρὸς

MVaQ H O PBW

49 παιδεύουσα M || ἀτιθάσοις Q : ἀτιθάσοις cett v praeter B (ἀντι-  
 θάσοις)

241,3 ἐπανήγαγεν MVaQBWv (cf. 261,4) || 4 ὁ om H || τῶν πρώ-  
 των W corr in τὸν πρώτον W<sup>2</sup> || 5 ἀγγέλων corr in ἀγγελων W<sup>2</sup> ||  
 post ἀγγελων ca 23 litt eras W<sup>2</sup> || post ἔφην add ἐπάνω Sin || 6 τὸ  
 τῆς-ἐπωνυμίας : ἀπτη ἢ ἐπωνυμία Sin || τὸ om W add τὸ ὄνομα W<sup>2</sup> ||  
 post ἐπωνυμίας addi vult ἐπώνυμον Lang. Aliquid eius modi deesse  
 constat. || εὐαγγελικῆς B || ante θεοῦ add τοῦ H || 7 μαθόντα post  
 αὐτοῦ coll H || 9 τοῦ : τὸ M om Va

241,7 : Zach. 1,13.

1. Qu'il s'agisse de l'Incarnation ou des interventions de Yahvé dans l'Ancien Testament, dès qu'apparaît la φιλοφροσύνη, nous quittons le plan intemporel, qui est le plus souvent celui de Denys, pour une référence explicite à l'histoire. Sans exposer aussi clairement qu'Irénéus ou même qu'Origène (cf. ΔΑΝΙΕΛΟΥ, *Orig.*, p. 125 sq.) le thème de la « pédagogie divine » — ce terme n'étant guère employé chez lui que pour désigner les punitions d'Israël, sans référence à une évolution progressive de l'humanité ni même à un passage proprement dit de l'« attente » à la « réalisation » — Denys indique (*Eccl.*, hier., V, 1, 2, 501 b) la supériorité de la hiérarchie « ecclésiastique » par rapport à la hiérarchie « légale », mais en termes qui ne signifient guère plus au total qu'une différence de « degré ».

pour les hommes <sup>1</sup>, ayant infligé une leçon <sup>2</sup> à Israël pour le ramener aux saintes voies du salut et l'ayant livré pour sa correction à des peuples vengeurs et cruels afin de con-  
 241 A vertir et d'améliorer totalement ceux sur qui veillait sa Providence, le délivra de sa captivité et eut la complaisance de le ramener à son ancienne félicité, l'un des porteparole de Dieu, Zacharie, apprend par une vision que l'un des premiers, je crois, parmi les Anges <sup>3</sup>, un de ceux qui vivent auprès de Dieu (comme je l'ai dit, ce nom d'Ange est commun, en effet, à tous les esprits célestes <sup>4</sup>), reçoit à ce sujet de Dieu lui-même des paroles, comme il est dit, *bien consolantes* <sup>5</sup>, et qu'un autre Ange, appartenant aux formations subordonnées <sup>6</sup>, s'avance au

Bien qu'il dépasse la « frontière entre créature et Créateur », le « Jésus » de Denys, initiateur commun de toutes les hiérarchies (à des degrés divers d'explicitation), ressemble parfois au Verbe de PHILON, « chef des Anges » et « messager du Seigneur » (*All. Leg. Her.*, 205). Il semble qu'Origène ait mieux distingué les lumières propres aux deux Alliances (cf. ΔΑΝΙΕΛΟΥ, *op. cit.*, p.131-132).

2. Le verbe παιδεύειν est pris au sens fort qu'il a toujours dans les Septante (cf. *Os.*, VII, 12). En *Luc*, XXIII, 16, il signifie, dans la bouche de Pilate, une vive admonestation précédant une mise en liberté.

3. Dans la première vision de *Zacharie* (I, 7 sq.), l'homme qui « se tient debout parmi les myrtes » est appelé l'« Ange de Yahvé » ; mais, plutôt qu'une personnification humanisée de l'Invisible, il représente un personnage important de la Cour céleste, qui commande aux « cavaliers », donne des ordres à l'Ange « mesureur » et défend Josué contre le « satan » que les Septante appellent ὁ διάβολος (III, 1-9). On sait que *Jude* (9), qui dépend des apocryphes juifs, attribue cette dernière fonction à l'Archange Michel, celui que *Daniel* (X, 13) compte parmi les « premiers princes ».

4. *Vide supra*, ch. V.

5. Ces paroles, annoncent, après soixante-dix ans d'épreuves, l'apaisement de Yahvé et la restauration du temple. Elles ne s'adressent pas individuellement au Prophète, mais prennent la forme d'une proclamation publique, dont le héraut est l'« Ange de Yahvé » (*Zach.*, I, 13-16).

6. Ici le supérieur et l'inférieur portent expressément le même nom d'« Anges ». *Zacharie* est bien, avec *Daniel*, l'une des sources

10 ἐλλάμψεως ὑποδοχὴν καὶ μετάληψιν, εἶτα πρὸς αὐτοῦ  
τὴν θείαν βουλήν ὡς πρὸς ἱεράρχου μούμενον καὶ  
τὸ μυῆσαι τὸν θεολόγον ἐπιτρεπόμενον ὅτι « Κατακάρ-  
πως κατοικηθήσεται Ἱερουσαλήμ ἀπὸ πλήθους ἀν-  
θρώπων. » Ἐτερος δὲ τῶν θεολόγων Ἰεζεκιήλ καὶ  
15 πρὸς αὐτῆς φησι τοῦτο πανιέρως νενομοθετῆσθαι  
B τῆς τοῖς Χερουβίμ ἐπιβεβηκυίας ὑπερενδόξου θεό-  
τητος. Τὸν γὰρ Ἰσραὴλ ὡς εἴρηται πατρικῆ φιλαν-

MVaQ H O PBW

12 post θεολόγον add ὃς εἶδεν αὐτόν (scil. glossam) Sin || ἐπιστρε-  
φόμενον Va || κατακάρπος M (corr m rec u v) B || 13 κατοικισθήσεται  
Va || 14 ἀνθρώπους O || ante Ἰεζεκιήλ add ὁ μέγας Sin || 15 νενομοθε-  
τῆσθαι P (corr e -εἶσθαι) : ᾗται MVaH -εἶται Q νομοθετηθῆναι OBW.  
De perfecti usu, Cf. 137,40 ; 240,44 ; 561,28 || 16 τῆς om MVa ||  
17 πατρικῆ : στρατηγικῆ M

12 : Zach. 2,8 || 16 : Cf. Ez. 10,18.

de l'angéologie juive, et l'on a souvent noté que, comme pour les visions d'Ézéchiel, cette représentation apparaît dans un cadre mythologique assyro-babylonien.

1. En traduisant par « grand prêtre », on suggérerait une simple analogie avec la hiérarchie ecclésiastique, l'Ange subordonné ressemblant alors à un homme qui reçoit l'illumination baptismale (cf. *Eccl. hier.*, II, II, 1, 393 a). Cet usage analogique se justifierait par les considérations du chapitre XII (*vide infra*, 292 c sq.) sur l'opportunité d'appeler « Anges » les grands prêtres (ou évêques) de la hiérarchie terrestre. Mais le « hiérarque » est par définition le « chef de hiérarchie », à quelque niveau qu'on le situe (cf. *Eccl. hier.*, VI, I, 5, 505 a-b : « De même que nous voyons toute hiérarchie dépendre de Jésus, ainsi chaque hiérarchie a pour terme propre son hiérarque »). La fonction de ce chef sera symbolisée un peu plus loin (241 b-c) par le port du manteau et de l'étole. Pour l'application du mot « hiérarque » aux hiérarchies célestes, *vide infra*, XIII, 3 et 4 (304 b et 305 d).

2. Le texte de *Zach.*, II, 7-8, décrit, en effet, un Ange supérieur, qui, tel un monarque, ne se déplace pas, un messenger qui va et vient et un inférieur qui exécute les ordres (« Et voici, l'Ange qui me

devant du premier comme pour accueillir l'illumination et en prendre sa part, l'Ange supérieur, à titre de hiérarque<sup>1</sup>, l'initiant ensuite à la décision divine et l'inférieur retournant alors sur ses pas<sup>2</sup> pour enseigner mystérieusement au porte-parole de Dieu que *Jérusalem sera abondamment repeuplée d'une multitude d'hommes*<sup>3</sup>. — Un autre porte-parole de Dieu, Ézéchiel, dit, lui aussi, que cette loi a été très saintement B instituée par la Détéité qui est élevée au-dessus des Chérubins et surpasse toute gloire. Car lorsqu'Elle ramena

parlait se tenait immobile et un autre Ange s'avança au devant de lui. Il dit à ce dernier : Cours, parle à ce jeune homme... ». Encore que le rôle de l'intermédiaire ne soit pas nécessairement vis-à-vis de l'exécutant celui d'un supérieur (il pourrait n'être qu'un simple « courrier » et ne point correspondre, par conséquent, à la fonction « moyenne » que saint THOMAS caractérise comme *praebere facultatem ad implendum, loc. cit.*, art. 6), on voit nettement apparaître ici des notions empruntées à l'ordre hiérarchique d'une Cour souveraine, avec son administration en forme d'échelle. Mais on notera surtout qu'au schème linéaire de la transmission du rayon lumineux à travers des écrans successifs (*vide infra*, XIII, 3, 300 d sq.), qui correspond à ce que nous avons appelé la perspective intemporelle et métaphysique, se substitue, dès qu'il est question de la « philanthropie » de Dieu et de son intervention dans l'« histoire », une tout autre image où les « médiateurs », comme Moïse sur le Sinaï, « s'avancent au devant » de la Révélation et « retournent sur leurs pas » pour la diffuser (cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Vita Moysi*, 376 b-c). Ce mouvement de va-et-vient (qui évoque à la fois celui des philosophes de PLATON, *Rep.*, 248 e sq., et celui des *logoi* de PHILON, *Somn.*, I, 146-147), sera précisé, en ce qui concerne le « grand prêtre », en *Eccl. hier.*, II, II, 8 (397 c) : « L'initiation achevée, après être descendu vers les réalités de second ordre, le grand prêtre s'élève de nouveau et retourne à la contemplation des réalités premières... » Il ne peut s'agir ici d'un simple messenger mais bien d'un supérieur qui condescend à illuminer des inférieurs.

3. *Zach.*, II, 8 (trad. des Septante. L'hébreu porte : « Jérusalem doit rester ouverte, à cause de la grande quantité d'hommes et de gros bétail qui sera au milieu d'elle. » Une fois le temple rebâti, Yahvé sera, en effet, pour la ville sainte, comme une « muraille de feu », verset 9).

θρωπίᾳ διὰ παιδείας ἐπὶ τὸ κρεῖττον μετάγουσα δι-  
 καιοσύνη θεοπρεπεῖ τῶν ὑπευθύνων ἀποκρίνεσθαι  
 20 τοὺς ἀνευθύνους ἐδικαίωσε· τοῦτο μνεῖται πρῶτος  
 μετὰ τὰ Χερουβίμ ὁ τὴν ὀσφῦν σαπφείρω διεζωσμέ-  
 νος ὡς τὸν ποδῆρη κατὰ σύμβολον ἱεραρχικὸν ἐνδε-  
 δῦκει, τοὺς δὲ λοιποὺς ἀγγέλους, οἱ τοὺς πελέκεις  
 εἶχον, ἢ θεία ταξιαρχία κελεύει πρὸς τοῦ προτέρου  
 25 μνεῖσθαι τὴν περὶ τούτου θεοκρισίαν. Τῷ μὲν γὰρ  
 ἔφη μέσην διελθεῖν τὴν Ἱερουσαλήμ καὶ δοῦναι  
 σημεῖον εἰς τὰ μέτωπα τῶν ἀνευθύνων ἀνδρῶν, τοῖς  
 ἄλλοις δὲ « Πορεύεσθε εἰς τὴν πόλιν ὀπίσω αὐτοῦ  
 καὶ κόπτετε καὶ μὴ φείδεσθε τοῖς ὀφθαλμοῖς  
 30 ὑμῶν », ἐπὶ δὲ πάντας ἐφ' οὓς ἐστὶ τὸ σημεῖον μὴ  
 C ἐγγίσσητε. » Τί ἂν τις εἴποι περὶ τοῦ φήσαντος ἀγγέ-  
 λου τῷ Δαυιδ « Ἐξῆλθεν ὁ λόγος » ἢ περὶ αὐτοῦ  
 τοῦ πρώτου τὸ πῦρ ἐκ μέσου τῶν Χερουβίμ ἀνειληφό-

MVaQ N(inc ab ἐνδεδύκει 241,22)H (usque ad 241,22) O PBW

21 τὰ om MVa Q O || 22 ὡς : ὡς Va || 23 τοὺς alt om MVa || πελύ-  
 κας Q || 26 post δοῦναι add τὸ Qv || 28 δὲ om M || πορεύεσθαι MVaQB ||  
 29 φείδεσθαι Va φείδονται οἱ ὀφθαλμοὶ Sin || 30 ἐφ' οἷς v || 31 ἐπεγγί-  
 σσητε MVa || 32 αὐτοῦ : τοῦ ἄλλου Sin

21 sqq. : Ez. 9,2 sqq. || 32 : Dan. 9,23 (0') || 32 sqq. : Cf. Ez.  
 10,6 sqq.

1. *Ézéchi.*, IX, 1-3. Le texte des Septante favorise l'interpréta-  
 tion de Denys qui assimile le transmetteur des ordres divins à celui  
 que le prophète appelle « Gloire de Yahvé », c'est-à-dire, comme dans  
 les livres plus anciens, le signe visible de Dieu lui-même, mais qui  
 devient ici le « hiérarque » des Chérubins. En réalité l'« homme » qui  
 emporte le Prophète « entre ciel et terre » pour lui révéler toutes les  
 turpitudes d'Israël est décrit comme mi-feu mi-vermeil (VIII, 2) ;  
 c'est bien le même qui siège sur un trône de « saphir » (I, 26 ; X, 1).  
 Il n'a évidemment aucun rapport avec « l'homme vêtu de lin », qui  
 porte « une écriture de scribe à la ceinture ». En X, 6-7, cet officier  
 d'administration sera nettement distingué des Chérubins, eux-  
 mêmes subordonnés à la « Gloire de Yahvé ».

Israël, comme on l'a dit, selon l'amour paternel qu'Elle  
 porte aux hommes, à une meilleure conduite par la leçon  
 qu'Elle lui infligea, Elle ordonna, selon la justice qui con-  
 vient à Dieu, que les innocents fussent séparés des cou-  
 pables. Or de cette décision le premier qui reçoit le mysté-  
 rieux avis est, parmi les Chérubins, celui qui a les reins  
 ceints de saphir et qui a revêtu un long manteau, symbole  
 de sa dignité hiérarchique, mais, en ce qui concerne les  
 autres Anges, ceux qui portent des haches, le Principe  
 divin de tout ordre prescrit que celui qui les précède  
 les initie à cette décision divine<sup>1</sup>. C'est à lui, en effet,  
 qu'il ordonne d'aller à travers Jérusalem et de marquer  
 les innocents d'un signe au front, mais aux autres il  
 commande : *Parcourez la ville à sa suite et frappez. N'ayez  
 pas un regard de pitié... Mais quiconque portera la marque  
 C au front, ne le touchez pas*<sup>2</sup>. — Que dire de l'Ange qui

annonça à Daniel : *Une parole a été  
 émise*<sup>3</sup>, ou de celui qui, le premier,  
 prit du feu entre les Chérubins<sup>4</sup>, ou

2. IX, 4. Cette « marque » est un « tau » (en forme de croix).

3. *Dan.*, IX, 23. Le livre de *Daniel* est très important pour l'his-  
 toire de l'angéologie ; composé sous sa forme actuelle vers le début  
 du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., il porte sans doute la trace d'influences ira-  
 niennes ; mais le P. de MENASCE fait observer que les Anges qui y  
 apparaissent, sous des noms que reprendra le Nouveau Testament  
 (Gabriel et Michel) — *Tobie* y ajoute celui de Raphaël, « l'un des  
 Sept toujours prêts à pénétrer auprès de la Gloire du Seigneur »  
 (*Tob.*, XII, 14) — ne sont ni des « divinités mineures » ni des « as-  
 pects » ou hypostases du Dieu unique (Intr. à l'édition de *Daniel*,  
 Bible de Jérusalem, 1954, p. 14). Le livre non canonique d'*Hénoch*,  
 qui, comme *Esdras IV*, complète la liste des noms angéliques, est  
 sans doute à peu près contemporain. — Dans le passage qu'invoque  
 ici Denys, Daniel vient de supplier Yahvé d'épargner son peuple ;  
 Gabriel, fondant sur lui « en plein vol », lui apporte l'oracle (la  
 « parole émise » dès le début de sa supplique), c'est-à-dire la prophétie  
 (obscur en elle-même et dont le texte est mal conservé) concernant  
 les tribulations prochaines d'Israël jusqu'à la ruine et à la dispersion.

4. *Éz.*, X, 2. Il s'agit de « l'homme vêtu de lin » (dont Denys,

33 τος ἢ τὸ τοῦτου περισσότερον εἰς εὐταξίας ἀγγελικῆς  
 τὰς χεῖρας τοῦ τῆν ἁγίαν στολὴν ἐνδεδυκός ἢ περὶ  
 τοῦ κεκληκός τὸν θεϊότατον Γαβριήλ καὶ φήσαντος  
 αὐτῷ « Συνέτισον ἐκεῖνον τῆν ὄρασιν » ἢ ὅσα  
 40 ἄλλα πρὸς τῶν ἱερῶν θεολόγων εἴρηται περὶ τῆς  
 τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν θεοειδοῦς εὐκοσμίας, πρὸς

MVaQ N O PBW

33 post ὅτι add καὶ M || 36 εἰσδεδυκός M (corr m rec) || 40 ἱεραρχιῶν: θεαρχιῶν MVa

38: Dan 8,16.

d'après la mention du « long manteau » dans la version des Septante, fait un « hiérarque »; Yahvé (ou sa « Gloire », car le texte semble bien ici les identifier, cf. IX, 3 et 4) lui ordonne de prendre le feu sous les roues des Chérubins; mais c'est un des Chérubins lui-même qui remet au « scribe » (dont l'écrivoire indique bien la fonction) le charbon ardent qui purifiera la ville.

1. Sur le fait même de l'« ordonnance », l'accord est facile entre les auteurs, mais ils diffèrent quant au détail. Dans son *Paradis* (XXVIII, 130-139), DANTE, qui suit l'ordre dionysien, imagine Grégoire le Grand découvrant qu'il s'est écarté de Denys et « se raillant lui-même ». Saint THOMAS (*Sum. th.*, Ia, qu. CVIII, art. 6) pense cependant que l'ordre grégorien, lequel repose sur des bases scripturaires (en particulier *Colos.*, I, 16), n'est aucunement « incongru » lorsqu'il subordonne aux Dominations (qui « définissent et prescrivent ce qui convient aux fonctions sacrées ») les Principautés (qui sont bien à leur place après les Dominations, en tant qu'elles « commandent aux bons esprits »), les Puissances (dont le rôle est d'écarter les mauvais esprits, cf. *Rom.*, XIII, 3-4), les Vertus (qui opèrent des miracles en agissant sur les corps), enfin les Archanges et les Anges, qui annoncent aux hommes des vérités supra-rationnelles — RUFUS, dans ses *Plérôphories*, prête à Jean l'Eunuque une vision où marchent, en tête des élus, les Anges, les

encore (ce qui démontre plus remarquablement la belle ordonnance des Anges <sup>1</sup>) de cette scène où l'on voit les Chérubins remettre le feu entre les mains de l'Ange qui a revêtu la belle étoile <sup>2</sup>, ou de celui qui, ayant appelé le très divin Gabriel, lui dit : *Donne-lui l'intelligence de cette vision* <sup>3</sup>, ou de tous les autres récits que nous font les saints porte-parole de Dieu concernant cet ordre harmonieux et déforme des célestes hiérarchies, auquel s'as-

Archanges, les Puissances, les Dominations et les Gloires (Δόξα), cependant qu'en queue de cortège viennent les Chérubins et les Séraphins précédant le Christ et sa Croix, et que des « trônes » sont préparés au ciel pour le Jugement dernier. On ne voit guère la relation possible entre les textes dionysiens et l'image de ce cortège apocalyptique (où les « Apôtres », les « Prophètes », les « Martyrs » et les « Justes » viennent s'insérer entre les Gloires — inconnues de Denys — et les Chérubins). HONIGMANN (*Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys*, Bruxelles, 1952) en tire cependant argument pour identifier l'Aréopagite avec le monophysite Pierre (cf. ROQUES, *Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien*, *Rev. hist. des rel.*, 1954, et GRUMBEL, *Autour de la question dionysienne*, I : *Sur un essai d'identification*, *Rev. des ét. byzant.*, 1955, p. 21 sq.).

2. *Éz.*, X, 7. *Vide supra*, p. 126, n. 1 et 4. En rappelant le port de l'étoile, Denys suggère que ce fonctionnaire à la robe de lin pourrait bien être le « hiérarque » des Chérubins. La στολή des Septante est aussi le vêtement du « Vendangeur » d'*Is.*, LXIII, 1, symbole du Christ comme grand-prêtre par excellence. *Vide infra*, XV, 4, 333 a.

3. *Dan.*, VIII, 16. Le visionnaire vient de contempler un bélier à deux cornes (symbole des Perses et des Mèdes), puis un bouc qui détruit le bélier (et qui représente Alexandre); il a vu la corne du bouc se partager en quatre et l'une des quatre, ayant grandi sur l'univers entier, « renverser à terre la vérité » (c'est le Persécuteur qui annonce « la fin de la colère »); il a entendu des Anges (appelés par Daniel des « saints ») qui s'interrogent entre eux sur la durée de l'épreuve finale; l'un de ces « saints » répond qu'« après deux mille trois cents soirs » le sanctuaire sera restauré. C'est alors que Gabriel s'approche et qu'une « autre voix » se fait entendre (peut-être celle de l'esprit de rang supérieur qui vient d'annoncer la date de la restauration), lui ordonnant de révéler à Daniel le symbolisme de la vision.

ἦν ἢ τῆς παρ' ἡμῖν ἱεραρχίας εὐταξία κατὰ τὸ δυνα-  
τὸν ἀφομοιούμενη τὴν ἀγγελικὴν εὐπρέπειαν ὡς ἐν  
εἰκόσιν ἔξει, τυπουμένη δι' αὐτῆς καὶ ἀναγομένη  
πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀπάσης ἱεραρχίας ταξιαρχίαν ;

257,4 B IX (1) Λοιπὸς ἡμῖν εἰς θεωρίαν ἱερὰν διάκοσμος ὁ τὰς  
5 ἀγγελικὰς συγκλείων ἱεραρχίας ὁ πρὸς τῶν θεο-  
ειδῶν ἀρχῶν ἀρχαγγέλων τε καὶ ἀγγέλων δια-  
κοσμούμενος. Καὶ πρώτας μὲν εἰπεῖν ἀναγκαῖον  
οἶμαι κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατόν τὰς τῶν ἁγίων αὐτῶν  
ἐπωνυμιῶν ἐκφαντορίας. Ἐκφαίνει γὰρ ἢ μὲν τῶν  
10 οὐρανίων ἀρχῶν τὸ θεοειδῶς ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονι-  
κὸν μετὰ τάξεως ἱεράς καὶ ταῖς ἀρχικαῖς πρεπω-  
δεστάτης δυνάμεσι καὶ τὸ πρὸς τὴν ὑπεράρχιον

MVaQ N O PBW

41 ἡμῶν W || 43 εἰκόσιν : τάξει Sin || τυπουμένη Va || δι' -ἀναγομένη  
om M (sed sscr) || ἀναγομένη Va || 44 ταξιαρχίαν om M add m  
rec

257,4 capitulo praem περι τῶν ἀρχῶν καὶ τῶν ἀρχαγγέλων καὶ τῶν  
ἀγγέλων καὶ περι τῆς τελευταίας αὐτῶν ἱεραρχίας codd (sed τῶν ἀρχῶν  
καὶ om Va) || 4 ἱερὰν om MVa || ὁ om M || 6 ἀρχαγγέλων : ἀγγελικῶν  
MVa || 7 πρώτον Sin (cf 144,35) || 8 ἐμοὶ : ἡμῖν Sin || 9 ἐμφαίνει PB ||  
ἢ μὲν : ἡμῖν N || 11 ἀρχικαὶ M (sed corr) || 12 πρεπωδεστάτης NO :  
πρεπωδεστάταις MVa PBW -οις Q

1. En fait la hiérarchie ecclésiastique est moins strictement or-  
donnée que celle des Anges et fait place à maintes dissymétries et  
discontinuités (cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 196 sq.). Elle n'imité  
que partiellement la splendeur angélique par un mouvement « héli-  
coïdal » décrit dans *Div. nom.*, IV, 9 (705 a-b). *Vide infra*, XV, 1,  
328 c, et la note *ad loc.*

2. Sur la place des Anges et des Archanges, Grégoire le Grand  
et Denys sont d'accord, mais l'ordre grégorien (comme celui qu'in-  
dique Jean CHRYSOSTOME, *Cat. bapt.*, VII, 20, éd. Wenger, p. 238 ;  
cf., avec une variante, l'énumération d'*Incompréhensibilité*, IV,

simile, autant qu'elle le peut, la belle ordonnance de notre  
propre hiérarchie, pour posséder la splendeur angélique,  
étant marquée de son empreinte et élevée par elle vers le  
Principe suressentiel ordonnateur de toute hiérarchie ! ?

257 B

La dernière  
hiérarchie.

IX (1) Il nous reste à saintement con-  
templar la formation qui est la dernière  
des hiérarchies angéliques et qui se com-  
pose des Principautés déiformes, des Archanges et des  
Anges<sup>2</sup>. Et d'abord il est nécessaire, je crois, de dire, autant  
que j'en suis capable, ce que révèlent les  
Symbolisme  
des noms  
de la dernière  
hiérarchie :  
les Principautés.

que j'en suis capable, ce que révèlent les  
saints noms qu'on leur a donnés. Celui des  
Principautés célestes signifie, en effet, leur  
principat et leur hégémonie déiformes qui  
s'exercent dans un ordre sacré, lequel sied  
parfaitement à des Vertus<sup>3</sup> chargées de

729 b) élève les Principautés à un rang supérieur, après les Domi-  
nations et avant les Puissances, et leur attribue la fonction de pré-  
sider à tous les « bons esprits » (*vide supra*, p. 127, n. 1). Les textes  
d'*Éph.*, I, 21 (qui situe le Christ *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ  
δυνάμεως καὶ κυριότητος*) et de *Col.*, I, 16 (qui déclare que tout a été  
fondé en Lui, *εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι*) inter-  
vertissent Puissances et Principautés, le second (qui suit l'ordre  
descendant) faisant glisser les Puissances immédiatement avant les  
Archanges et les Anges, tandis que le premier semble justifier Denys  
en remontant des Principautés aux Dominations (les Trônes étant  
cette fois omis, comme le sont dans les deux versets Chérubins et  
Séraphins). Saint THOMAS (*Sum. th.*, Ia, qu. CVIII, art. 6) fait  
observer qu'en raison même de leurs dénominations (latines), il est  
normal de subordonner immédiatement les Principautés (qui « sont  
les premières à exécuter les ordres divins ») aux Puissances (dont  
la fonction est « d'imposer l'ordre aux inférieurs »). Mais Grégoire  
a de sérieux motifs de considérer les Principautés comme chefs de  
tous les agents d'exécution. En ce cas, comme le suggère le texte  
de *Col.*, I, 16, les Vertus (préposées selon Grégoire à la production  
des miracles) prennent rang en tête de la dernière hiérarchie, dont  
la tâche est, en toute hypothèse, l'*opus executionis*

3. Au sens général du terme (*vide infra*, ch. XI).

ἀρχὴν αὐτάς τε ὀλικῶς ἐπεστράφθαι καὶ ἐτέρων ἀρχικῶς ἠγεῖσθαι καὶ τὸ πρὸς αὐτὴν ἐκείνην ὡς  
 15 δυνατὸν ἀποτυποῦσθαι τὴν ἀρχοποιὸν ἀρχὴν ἀνα-  
 φαίνειν τε τὴν ὑπερούσιον αὐτῆς ταξιαρχίαν τῇ  
 τῶν ἀρχικῶν εὐκοσμίᾳ δυνάμεων.

C (2) Ἡ δὲ τῶν ἁγίων ἀρχαγγέλων ὁμοταγῆς μὲν ἐστὶ  
 ταῖς οὐρανίαις ἀρχαῖς· ἐστὶ γὰρ αὐτῶν τε καὶ τῶν  
 20 ἀγγέλων ὡς ἔφην ἱεραρχία μία καὶ διακόσμησις.  
 Πλὴν ἐπεὶ οὐκ ἐστὶν ἱεραρχία μὴ καὶ πρῶτας  
 καὶ μέσας καὶ τελευταίας δυνάμεις ἔχουσα, ἡ τῶν  
 ἀρχαγγέλων ἁγία τάξις κοινωνικῶς τῇ ἱεραρχικῇ  
 μεσότητι τῶν ἄκρων ἀντιλαμβάνεται. Ταῖς τε γὰρ  
 25 ἁγιοτάταις ἀρχαῖς κοινωνεῖ καὶ τοῖς ἁγίοις ἀγγέ-  
 λοις, ταῖς μὲν ὅτι πρὸς τὴν ὑπερούσιον ἀρχὴν  
 ἀρχικῶς ἐπέστραπται καὶ πρὸς αὐτὴν ὡς ἐφικτὸν  
 ἀποτυποῦται καὶ τοὺς ἀγγέλους ἐνοποιεῖ κατὰ τὰς

MVaQ N O PBW

14 ἱεραρχικῶς MVa || ἐκείνων Q || 16-17 τῇ - δυνάμεων : αὐτὴ ἡ τῶν  
 ἀρχῶν τάξις (post ταξιαρχ. interpunct) O || τῆς ... εὐκοσμίας Sin τὴν...  
 εὐκοσμίαν MVa || de constructione infinitivi ἀναφαίνειν cf. praef  
 p. 59 || 20 ἀγγέλων vox et angelos et archangelos significat cf.  
 240,18 || 22 ἔχουσα post πρῶτας coll P, ut hiatum fugiat || 23 ἁγία :  
 πρώτη Sin || 24 ταῖς : τὰς M (sed corr) || τε om P || 25 ἁγιοτάταις  
 MVa P v. l. antiquissima cf. Max ad loc

1. Cet élément de commandement est le seul que retienne saint  
 THOMAS (*loc. cit.*). Si l'on substitue les Vertus aux Principautés, on  
 retiendra qu'elles ont puissance sur la nature corporelle et qu'en  
 opérant des miracles elles « ouvrent la voie au message des Ar-  
 changes et des Anges ».

2. Le commandement comme tel importe moins à Denys que la  
 participation qu'il révèle (en style platonicien) à la Théarchie elle-  
 même comme principe premier, ou à Jésus comme hiérarque uni-

commander<sup>1</sup>, — le fait qu'elles se tournent tout entières  
 vers le Principe plus que principiel et qu'exerçant un  
 principat sur les autres elles leur commandent, —  
 qu'elles reçoivent, autant que faire se peut, l'empreinte de  
 ce Principe même d'où vient tout principe, — et qu'elles  
 le révèlent comme Principe ordonnateur suressentiel par  
 la belle ordonnance de leurs puissances principautaires<sup>2</sup>;

C Les Archanges. (2) Les saints Archanges ont même  
 rang que les Principautés célestes<sup>3</sup> ;  
 comme je l'ai dit, les uns et les autres ne forment, en  
 effet, avec les Anges, qu'une seule hiérarchie et dispo-  
 sition<sup>4</sup>. Mais, puisqu'il n'est aucune hiérarchie qui ne  
 comporte des Vertus premières, médianes et dernières,  
 le saint ordre des Archanges, par sa situation médiane  
 dans la hiérarchie, participe également aux extrêmes :  
 il a, en effet, des caractères communs à la fois avec les  
 très saintes Principautés et avec les saints Anges, — avec  
 les unes parce qu'il s'est tourné de façon principielle vers  
 le Principe suressentiel, qu'il reçoit son empreinte autant  
 qu'il peut, et qu'il unifie les Anges en vertu des pouvoirs

versel (*cf. Eccl. hier.*, V, 1, 5, 505 a-b : les rites par lesquels le grand  
 prêtre confère aux fidèles l'initiation perfective n'ont pas pour seul  
 rôle de transmettre, au niveau humain, la lumière reçue des  
 Anges, après l'affaiblissement lié aux résistances de la matière ; ils  
 sont d'abord, dans cette matière même, « les images de la Puissance  
 théarchique »). Sans accorder à Ivanka que le contenu des vérités  
 transmises se réduise à la connaissance de l'ordre hiérarchique  
 comme tel (*vide supra*, p. 89, n. 3, et p. 113, n. 2), on peut noter  
 l'insistance de Denys sur le thème de la « belle ordonnance des  
 puissances principautaires » comme marque significative de la par-  
 ticipation des Principautés au Principe de tout principe.

3. Sur l'égalité de rang, affirmée avec insistance pour chacune  
 des hiérarchies (alors que saint THOMAS identifia expressément  
 la *diversitas ordinum* à une *diversitas graduum*, *loc. cit.*, art. 2),  
*vide supra*, 201 a et 240 a.

4. Ici les deux termes sont synonymes (*cf. ROQUES, Univ. dion.*,  
 p. 56).

εὐκόσμους αὐτῆς καὶ τεταγμένους καὶ ἀοράτους  
 30 ἡγεμονίας, τοῖς δὲ ὅτι καὶ τῆς ὑποφητικῆς ἐστὶ  
 τάξεως, τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις ἱεραρχικῶς διὰ  
 D τῶν πρώτων δυνάμεων ὑποδεχομένη καὶ τοῖς ἀγγέ-  
 λοις αὐτὰς ἀγαθειδῶς ἀγγέλλουσα καὶ δι' ἀγγέλων  
 ἡμῖν ἀναφαίνουσα κατὰ τὴν ἱεράν ἐκάστου τῶν  
 35 θεῶν ἐλλάμπομένων ἀναλογίαν. Οἱ γὰρ ἄγγελοι,  
 καθὼς ἤδη προειρήκαμεν, συμπληρωτικῶς ἀποπε-  
 260,1 A ρατοῦσιν τὰς ὅλας τῶν οὐρανίων νόων διακοσμήσεις,  
 κατὰ τὸ τελευταῖον ὡς ἐν οὐρανίαις οὐσίαις ἔχοντες  
 τὴν ἀγγελικὴν ιδιότητα καὶ μᾶλλον πρὸς ἡμῶν,  
 ἄγγελοι παρὰ τοὺς προτέρους οἰκειότερον ὀνομαζό-  
 5 μενοι ὄσω καὶ περὶ τὸ ἐμφανέστερον αὐτοῖς ἐστὶν

MVaQ N O PBW

30 τῆς : τοῖς M (corr m rec) || 31 post τάξεως add καὶ W || ἀρχι-  
 κῶς Sin || 33 αὐτὰ M (sed corr) || 35 θεῶν Wv || ἐλλάμψεων W ||  
 οἱ : ὅτι P || 36 ἤδη om MVa Sin || συμπληρωτικῶς : ὑπερουσίως (vel  
 μεγαλοπρεπῶς) Sin

260,1 ὅλας : ἄλλας Sin (sed add. πάσας ante τὰς) || 3 ἡμᾶς MVa ||  
 post ἡμῶν add ἐφαντορικοί Q<sup>2</sup> O || 4 ἄγγελοι coll ante οἰκειότερον  
 O || παρὰ τοὺς προτέρους : τῶν προτέρων O Q<sup>2</sup> (corr. e παρὰ τοὺς προ.) ||  
 post προτέρους add ἐφαντορικοί P ἐφαντορικοί τῶν προτέρων N ||  
 At haec mihi sententia esse videtur : habentes angelorum pro-  
 prietates ut minime, si ad coelestes spectas, ita magis pro  
 nostra intelligentia. Tali praepositionis πρὸς usu (de quo cf.  
 praei) non perspecto Byzantini sententiam mutaverunt

1. Le caractère intermédiaire des Archanges est ici défini d'une façon qui respecte au maximum leur « égalité de rang » avec les Principautés et les Anges : comme les premiers, ils portent l'empreinte de Dieu à titre de Principe ordonnateur ; comme les seconds, ils participent à sa fonction manifestatrice et illuminatrice. Saint THOMAS, qui se réfère davantage au modèle d'une société humaine

de commandement qu'il exerce dans l'ordre et l'harmonie, de façon invisible, — avec les autres parce qu'il appartient, lui aussi, à l'ordre des interprètes, parce qu'il reçoit hiérarchiquement les illuminations théarchiques par l'en-  
 D tremise des premières Vertus, qu'il les annonce bénévolement aux Anges et, par l'entremise des Anges, nous les manifeste, proportionnellement aux saintes aptitudes qui permettent à chaque être de recevoir les lumières

divines<sup>1</sup>. Les Anges, en effet, comme nous  
 260 A Les Anges. l'avons déjà dit, complètent et terminent toutes les dispositions entre lesquelles se répartissent les esprits célestes, car ce sont eux qui, parmi les essences célestes, possèdent les derniers la propriété d'être messagers et surtout de notre point de vue, car, si le nom d'Anges leur convient plus proprement qu'à ceux qui les précèdent, c'est dans la mesure où leur hiérarchie<sup>2</sup> s'applique aussi à ce qui est plus manifesté<sup>3</sup> et concerne

où la hiérarchie prend un aspect plus rigoureusement scalaire, voit à la fois dans les Archanges les « chefs des Anges » et les messagers (ou « Anges ») des Principautés, c'est-à-dire des exécutants qui sont en même temps, par rapport à leurs propres subordonnés, de véritables « contremaîtres ». Si l'on admet l'ordre grégorien, n'étant plus liés aux Principautés (qui se situent beaucoup plus haut), ils sont moins les « chefs des Anges » que des « Anges-chefs », c'est-à-dire des exécutants de première classe, chargés des missions les plus importantes (*loc. cit.*, art. 5).

2. C'est-à-dire la hiérarchie à laquelle ils appartiennent et qui réunit les trois derniers ordres, à la fois commandants et révélateurs, mais ayant pour tâche essentielle la communication avec les hommes.

3. Plus « manifesté », mais en même temps plus imparfait. Comme le fait observer ROQUES (*Univ. dion.*, p. 144, n. 12), dans la perspective dionysienne, que précise la *Théologie mystique*, III (1033 b-c), « le discours, en multipliant les explications de Dieu, multiplie aussi les voiles qui le dérobent à nos regards. L'union à l'Ineffable s'obtient par le Silence et l'Inconnaissance ». Bien que le savoir angélique ne soit pas « discours », sa transmission l'affaiblit aussi, encore qu'elle le manifeste davantage pour nous le rendre accessible.

ἡ ἱεραρχία καὶ μᾶλλον περικόσμιος. Τὴν μὲν γὰρ ὑπερτάτην ὡς εἴρηται διακόσμησιν ὡς τῷ κρυφίῳ πρωτοταγῶς πλησιάζουσιν κρυφιοειδῶς οἰητέον ἱεραρχεῖν τῆς δευτέρας, τὴν δὲ δευτέραν ἢ συμ-  
 10 πληροῦται πρὸς τῶν ἀγίων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων καὶ ἐξουσιῶν, τῆς τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ ἀγγέλων ἱεραρχίας ἡγεῖσθαι, τῆς πρώτης μὲν ἱεραρχίας ἐκφανέστερον, τῆς δὲ μετ' αὐτὴν κρυφιοειδέστερον, τὴν δὲ τῶν ἀρχῶν καὶ ἀρχαγγέλων καὶ  
 15 B ἀγγέλων ἐκφαντορικὴν διακόσμησιν ταῖς ἀνθρωπίναις ἱεραρχίαις δι' ἀλλήλων ἐπιστατεῖν, ἵν' ἡ κατὰ τάξιν ἢ πρὸς θεὸν ἀναγωγὴ καὶ ἐπιστροφή καὶ κοινωνία καὶ ἔνωσις καὶ μὴν καὶ ἡ παρὰ θεοῦ πάσαις ταῖς ἱεραρχίαις ἀγαθοπρεπῶς ἐνδιδομένη καὶ  
 20 κοινωνικῶς ἐπιφοιτῶσα μετ' εὐκοσμίας ἱερωτάτης πρόδος. Ἐνθεν ἡ θεολογία τὴν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίαν ἀγγέλοις ἀπονενέμηκεν, ἄρχοντα τοῦ Ἰουδαίου λαοῦ τὸν Μιχαὴλ ὀνομάζουσα καὶ ἄλλους

MVaQ N O PBW

6 μὲν : μὴν NOv || 8 κρυφιοειδῶς MVa || 9 δὲ om Va || τὴν δὲ δευτέραν om Q (sed add in mg) || 12 καὶ ἀγγέλων om M W (add W<sup>2</sup>) || 13 ἱεραρχίας : ἱεράρχεις M (sed a supra ei scr) || ἐκφανέστερον O : ἐμφανέστερον cett (cf. 305, 21) || μετὰ ταύτην VaW || κρυφιοειδέστερον OQ<sup>2</sup> add in mg ut v. l. : κρυφιοδέστερον cett v || 15 ἀνθρωπείαις v || 18 καὶ μὲν ἢ BW (sed μὲν) || ante θεοῦ add τοῦ MVa Q || 19 ἱεραρχικαῖς MP || post ἱεραρχικαῖς add ἢ P || 20 OW Sin : post ἐπιφοιτῶσα add καὶ cett W<sup>2</sup> v || 22 post ἀγγέλοις litt 3 in fine columnae eras (ἀπο ?) N || 23 ἄλλους : -ους del in M

260, 23 : Cf. Dan. 10, 13.

1. Sans marquer une coupure radicale entre deux types de connaissance et entre deux ordres de fonction (toutes les disposi-

La dernière  
hiérarchie  
préposée  
aux nations.

d'avantage les choses de ce monde<sup>1</sup>. Il faut penser, en effet, que, comme on l'a dit, la disposition supérieure, qui, en raison de son appartenance au premier ordre, est tout proche du Sanctuaire, initie mystérieusement la deuxième, — que la deuxième, qui se compose des saintes Dominations, des Vertus et des Puissances, commande à la hiérarchie des Principautés, des Archanges et des Anges, de façon plus manifeste que la première mais plus mystérieuse que celle qui vient ensuite, — qu'enfin la disposition révélatrice des Principautés, B des Archanges et des Anges est préposée, par l'entremise mutuelle de ses membres<sup>2</sup>, aux hiérarchies humaines, afin que se réalisent, de façon ordonnée, aussi bien l'ascension vers Dieu que la conversion, la communion et l'union à Dieu, et, en même temps, venant de Dieu, bénévolement octroyée à toutes les hiérarchies, les visitant pour se communiquer à elles avec la plus sainte harmonie, la procession. De là vient que la Parole de Dieu ait imparti aux Anges le soin de notre hiérarchie, appelant Michel archonte du peuple juif, et d'autres Anges archontes des autres nations<sup>3</sup>, car, dit-Elle, quand le Très-Haut donna

tions célestes, à des degrés divers, ont rapport avec le « monde » et s'élèvent pourtant au-dessus de lui), ce texte confirme l'existence d'un domaine de « savoir hiérarchique » moins historique et temporel que celui où les Anges de la troisième hiérarchie jouent leur rôle principal de messagers (*vide supra*, p. 113, n. 2).

2. On peut éclairer ce passage par la mention qui est faite plus loin des « clameurs » qu'échangent entre eux les esprits de chaque ordre (273 b). L'intercommunication au niveau de chaque ordre — et de chaque hiérarchie — conditionne (à titre paradigmatique) celle qui doit se réaliser sur terre au sein de l'Église militante.

3. Dan., 13 et 20-21 : « L'archonte du royaume de Perse m'a résisté pendant vingt et un jours, mais Michel, l'un des premiers archontes, est venu à mon aide. Je l'ai laissé affrontant les rois de Perse... Je dois retourner combattre l'archonte de Perse ; je m'en irai et voici que viendra l'archonte de Grèce. Nul ne me prête main-forte, sinon Michel votre archonte » (d'après la Bible de Jérusalem,

*Hiérarchie céleste.*

ἐθνῶν ἐτέρων. « Ἔστησε » γὰρ ὁ ὕψιστος « ἕρια ἐθνῶν  
 25 κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ. »

C (3) Εἰ δέ τις φαίη, καὶ πῶς ὁ τῶν Ἑβραίων λαὸς  
 ἀνήγετο μόνος ἐπὶ τὰς θεαρχικὰς ἐλλάμψεις, ἀπο-

MVaQ N O PBW

24 ἐτέρους MVa

24 : Deut. 32,8. || 27 sqq. : Cf. Plato, resp. 617 e.

mais en substituant « archonte » — le grec porte ἄρχων — à « prince » que le P. de Mesnace écrit avec majuscule quand il s'agit de Michel, avec une minuscule pour ses adversaires). Le personnage qui apparaît à Daniel, au terme d'une pénitence de trois semaines, et qui parle de Michel comme d'un auxiliaire dans sa lutte contre les archontes de Perse et de Grèce, est « un homme vêtu de lin ». Le prophète le décrit en termes empruntés à Ézéchiel, qui évoquent à la fois les Chérubins et le Maître incandescent qu'ils entourent. Il ressemble au « Fils de l'homme » selon *Apoc.*, I, 14-15 et II, 18.

1. *Deut.*, XXXII, 8 (version des Septante. — L'hébreu porte : « Selon le nombre des fils d'Israël. » — « Anges de Dieu » et « fils d'Israël » semblent bien deux corrections d'un original « fils de Dieu » — ou « de dieux » — que, dans la Bible de Jérusalem, M. CAZELLES interprète ainsi : « Les peuples ont un territoire délimité par la volonté du Très-Haut, mais ils ne sont pas fils de Yahvé, ils ont d'autres dieux en partage, vains et impuissants, pas même dieux. Chaque peuple aura son territoire, Israël aura la terre entière ». Sous l'influence des apocalypses juives et du moyen platonisme, Athénagore impartissait aux Anges le soin de tous les éléments constituant le cosmos, et ORIGÈNE disculpait les chrétiens de ne point vénérer les δαίμονες qui président à la vie de la nature (*Contra Cels.*, VIII, 31, cité et commenté par DANIELOU, *Origène*, p. 223). Mais les Anges, dans cette perspective, président aussi « aux sociétés et aux personnes humaines ». A cet égard la traduction des Septante fait écho au *Testament de Nephthali* et au *Livre d'Hénoch* et la même croyance se trouve chez JAMBLIQUE (*De myst.*, V, 25) : καθ' ἑκαστόν τε ἔθνος τῶν ἐπὶ γῆς διακεκλήρωται τις αὐτοῦ κοινὸς προστάτης. (Cf. ci-dessous, 261 c, où Denys emploie le verbe ἀποκληρωθῆναι, qui, comme le διακληρωθῆναι de Jamblique, désigne littéralement un tirage au sort). Pour JULIEN L'APOSTAT, les dieux de

aux nations leur héritage, ... Il fixe leurs limites suivant le nombre des Anges de Dieu <sup>1</sup>.

C La Providence  
 unique pour  
 toutes les nations. (3) Et à qui objecterait : « Comment se peut-il que le peuple des Hébreux ait été seul élevé aux illuminations théarchiques ? », il faut

chaque nation sont subordonnés au Demiurge, « père et roi commun de tous les hommes » (*Contra Gal.*, 115 d, in DANIELOU, *loc. cit.*, p. 225). Mais ORIGÈNE voit dans cette division une conséquence du péché : c'est dans la mesure où les nations se sont « écartées de l'Orient » (pays de la lumière) qu'elles furent livrées « à des Anges plus ou moins méchants » (*Contra Cels.*, V, 30). Bien que sa position reste assez ambiguë et que certains textes juxtaposent pour les peuples comme pour les individus un bon et un mauvais Ange, il semble bien qu'Origène lie les faux cultes et les sciences occultes des païens soit à la malignité soit à l'ignorance de leurs « archontes ». — Le texte de *Daniel* suggère une résistance des archontes de Perse et de Grèce et saint Jérôme a de solides raisons de les considérer comme des démons contre lesquels lutte efficacement le bon Ange Michel. En sens inverse, l'interprétation thomiste, reprise par le P. de MESNACE dans la Bible de Jérusalem, n'admettra pas une vraie lutte d'esprits, mais une insuffisante information de certains Anges concernant le mérite des nations dont ils sont pour ainsi dire les avocats auprès de Dieu. Il est remarquable (et significatif) que Denys ne fasse ici aucune allusion à de mauvais archontes (ni même à des Anges insuffisamment éclairés). Les démons, il est vrai, sont absents de la *Hiérarchie céleste* et n'apparaissent qu'allusivement, en 433 et en 441 b-d, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*. Les *Noms divins* n'en parlent guère que pour réfuter toute métaphysique dualiste et pour montrer que « les démons ne sont pas naturellement mauvais », que leur malice n'est que l'« affaiblissement de leur activité naturelle », une « déviation », une « défaillance » (IV, 23, 724 c-725 c). Seule la *Lettre VIII*, qui appelle les démons « tyranniques » et « cruels » (1089 b et 1097 a), les représente, dans la vision de Carpos, sous forme d'hommes et de serpents, essayant d'entraîner leur proie ; mais c'est le Dieu de miséricorde qui l'emporte et ramène finalement les pécheurs « auprès des bons Anges, amis de l'homme » (100 a-d). Quoi qu'il en soit, les Anges des nations ne sont pour lui ni mauvais ni ignorants et, comme on va le voir, le cas d'Israël n'est pas fondamentalement différent de celui des autres peuples.

κριτέον ὅτι μὴ τὰς τῶν ἀγγέλων εὐθείας ἐπιστα-  
 σίας αἰτιάσασθαι χρὴ τῆς τῶν ἐτέρων ἔθνων ἐπί  
 30 τοὺς οὐκ ὄντας θεοὺς ἀποπλανήσεως, ἀλλ' αὐτοὺς  
 ἐκείνους οἰκείαις ῥοπαῖς ἐκ τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον εὐθείας  
 ἀναγωγῆς ἀποπεπτωκότας τῆ φιλαυτία καὶ αὐθα-  
 δεία καὶ τῆ τῶν αὐτοῖς δοκούντων θεοπρεπῶν ἀνα-  
 λόγῳ σεβασμιότητι. Τοῦτο δὲ μαρτυρεῖται καὶ αὐτὸς ὁ  
 35 τῶν Ἑβραίων λαὸς πεπονθέναι. « Ἐπίγνωσιν » γὰρ  
 θεοῦ φησιν « ἀπώσω » καὶ ὀπίσω τῆς καρδίας σου  
 ἐπορεύθης. Οὐδὲ γὰρ ἠναγκασμένην ἔχομεν ζῶην

MVaQ N O PBW

29 αἰτιάσθαι M || ἔθνων om M (add in mg) || 30 θεοὺς om M ||  
 31 οἰκείαι Q (sed corr) || 33 θεοπρεπῶς MVaW || 34 ἀναλόγως MVa ||  
 δὲ Max Sin : om codd || 35 ante ἐπίγνωσιν add ὅτι Sin sec LXX

35 : Os 4,6

1. Si leurs Anges conducteurs ne sont pas méchants, les peuples eux-mêmes, encore qu'ils aient péché selon leur propre inclination (le terme se retrouve en *Eccl. hier.*, III, III, 11, 440 c, où Denys décrit l'état de l'homme après le péché originel, lorsqu'il s'est détourné du joug qui était source de vie, et saint THOMAS — *Sum. th.*, Ia, qu. CXIII, art. 2, ad 2um — dira aussi que la défaillance des hommes n'est pas imputable à une « négligence » de leurs Anges gardiens, mais au fait qu'a *naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati*), ne vénèrent les faux dieux que parce qu'ils les croient vrais. — Le long passage de *Div. nom.*, IV, 18-35, qui ressemble à l'exposé proclien du problème du mal, développe une théorie intellectualiste, plus optimiste que celle de Platon et de Plotin, et qui aboutit à une extrême atténuation du κακόν comme tel (« Tant que la privation du bien n'est que partielle, nous n'avons pas encore affaire au mal ; si elle devient totale, la nature même du mal s'est évanouie », 29, 729 c, à comparer à *Enn.*, I, 8, 13, où c'est l'âme totalement mauvaise qui cesse d'être âme et s'anéantit ou du moins s'ensommeille). La volonté du mal est im-

répondre que les surveillances droitement exercées par les Anges ne sont pas à incriminer si les autres nations se sont égarées à la poursuite de faux dieux, mais que ces nations elles-mêmes, de leur propre mouvement, se sont écartées de la droite élévation vers le divin, par égoïsme et présomption, et, à la mesure de ces vices, en vénérant des réalités qui leur semblaient divines<sup>1</sup>. Mais il nous est attesté que le peuple des Hébreux a succombé, lui aussi, à cette tentation, car il est dit : *Tu as rejeté la science de Dieu et marché à ta guise*<sup>2</sup>. Il n'est vrai, en

pensable : « C'est en vue du bien que se fait toute action... Personne n'effectue aucune opération les yeux tournés vers le mal... Le mal ne naît pas d'une tendance vers lui-même mais plutôt d'une tendance vers le bien » (31, 732 b). Tout en refusant qu'une réalité mauvaise le soit « totalement, à tous égards et partout », Denys admet pourtant qu'un démon agit mal lorsqu'il va « contre cette intelligence qui lui appartient et qui a été créée déiforme », lorsque l'âme contredit à la raison, lorsque le corps opère contre nature (32, 733 a). Mais l'œuvre rédemptrice du Christ ne rend à sa nature première qu'une âme déchue « presque entièrement », non point de façon radicale (*Eccl. hier.*, III, III, 11, 441 a-c). Et l'acte volontaire qui conditionne cette déchéance est plutôt une erreur qu'une malice (cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Création de l'homme*, PG XLIV, 200 a : « Le mal serait sans force s'il ne se colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se trompe »).

2. « Tu as oublié la science... Tu as oublié l'enseignement de ton Dieu » (*Os.*, IV, 6), — « Ephraïm... se plaît à courir après le néant » (*Os.*, V, 11), — « Ils ont suivi le penchant de leur cœur mauvais » (*Jér.*, VII, 24). Comme le fait observer Stiglmayr (qui ne renvoie cependant qu'au premier et au troisième texte), cette citation composite, dont on retrouve les tronçons dans trois versets de la traduction des Septante, est caractéristique de l'usage dionysien. Ἐπίγνωσιν ἀπώσω est extrait du premier texte, comme θεοῦ que Denys intercale entre les deux mots et qui ne figure, dans le même verset, que deux propositions plus loin ; ἐπορεύθης est la transposition à la deuxième personne de Ἐπορεύθησαν de *Jérémie* ou du πορεύσθαι d'*Osee*, V, 11, qui entraîne avec lui le ὀπίσω ; mais ce dernier terme renvoie chez Denys directement au τῆς καρδίας de *Jérémie*, le σου étant la transposition de αὐτῶν (avec suppression du qualificatif κακῆς).

οὐδὲ διὰ τὴν τῶν προνοουμένων αὐτεξουσιότητα τὰ  
θεῖα φῶτα τῆς προνοητικῆς ἐλλάμψεως ἀπαμβλύνε-  
ται, ἀλλ' ἡ τῶν νοερῶν ὄψεων ἀνομοιότης τὴν ὑπερ-  
D πλήρη τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος φωτοδοσίαν ἢ παν-  
τελῶς ἀμέθεκτον ποιεῖ καὶ πρὸς τὴν αὐτῶν ἀντι-  
τυπίαν ἀδιάδοτον ἢ τὰς μετουσίας ποιεῖ διαφόρους,  
μικρὰς ἢ μεγάλας, ἀμυδρὰς ἢ φανὰς τῆς μιᾶς καὶ  
45 ἀπλῆς καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἐχούσης καὶ ὑπερηπλωμέ-  
νης πηγαίας ἀκτίνος. Ἐπεὶ ὅτι γε καὶ τῶν ἐτέρων

MVaQ N O PBW

38 οὔτε PB || οὐδὲ-αὐτεξουσιότητα om W (οὔτε τὰ inser W<sup>2</sup>) ||  
46 γε : δὲ Sin, delendum suspicor

1. En *Eccl. hier.*, II, III, 3 (397 b-400 a), tout en parlant d'un « amour de la méchanceté » (κακίας ἔρωσ), assez difficilement compatible avec les formules citées p. 132, n. 1 et p. 133, n. 1, Denys corrige l'expression par la mention du regard « myope » et surtout insiste sur la continuité du don de lumière, c'est-à-dire d'une grâce qui ignore toute discrimination et se répand à la façon d'un soleil rayonnant : « Disons donc que la bonté de la divine Béatitude demeure constamment identique et semblable à elle-même, répandant sans envie les rayons bienfaisants de sa propre lumière sur tous les regards intelligents. Si, par conséquent, le libre arbitre des êtres doués d'intelligence, choisissant de lui-même, se détourne de la lumière intelligible, ayant, par amour de la méchanceté, fermé les puissances dont il a été doté naturellement pour recevoir l'illumination, il se dérobe à la lumière qui lui est présente, et elle ne se détourne pas de lui mais l'éclaire alors qu'il est devenu myope, et, lorsqu'il s'est détourné, elle accourt vers lui avec bonté... Dans son œuvre de bonté, la lumière divine ne cesse de se répandre sur les yeux intelligents et il leur appartient de saisir cette lumière présente et, comme il convient à une réalité divine, toujours parfaitement disposée à communiquer ses propres biens. » De même PROCLUS parle des dieux « également présents en toutes choses » et des choses « inégalement présentes en eux » (*Inst. th.*, CXLII), d'une « illumination divine totale et massive » (καταλάμπεται πάντα ἀθρώως ὑπὸ τῶν θεῶν), et de l'inaptitude des participants « (ἢ δὲ τῶν μετεχόντων ἀνεπιτηδείότης) qui « éclipse » le divin et l'amoindrit » (*Ibid.*,

**La liberté  
et le mal.**

effet, ni que nous menions une vie asservie à la Nécessité ni que le libre arbitre des êtres soumis à la Providence affaiblisse les divines clartés de l'illumination providentielle<sup>1</sup>, mais la dissemblance<sup>2</sup> entre les regards des intelligences — ou bien exclut toute participation au don surabondant D de lumière venant de la Bonté paternelle et rend cette lumière intransmissible par suite de la résistance qu'elles lui opposent<sup>3</sup> — ou bien provoque d'inégales participations, petites ou grandes, obscures ou brillantes, à l'unique et simple rayon originel, toujours semblable à lui-même et surabondant<sup>4</sup>. Puisque certes les autres na-

CXLIII. — Cf. *In Alc.*, II, 274 et le parallèle établi par Hugo KOCH, *Ps. Dion. Arcop.*, p. 74-76, entre les formules procliennes et celles de *Div. nom.*, IV, 20, IX, 4 et 10, etc). — L'image de la lumière toujours offerte s'accorde mal avec le dogme de la Prédestination et même avec le thème mystique de la « ténèbre » (*a fortiori* avec les « nuits » d'épreuve purificatrice qu'ignore Denys). Elle sera cependant développée longuement au xv<sup>e</sup> siècle par NICOLAS DE CUES, particulièrement au chapitre IV du *De visione Dei* (dans nos *Morceaux choisis*, Paris, 1942, p. 382 à 385).

2. Cette « dissemblance » n'est plus la nécessaire distance entre l'image et l'objet, mais une propriété « tyrannique » (*vide supra*, VIII, 1, 237 c et la note) dont la Bonté divine est totalement exempte (III, 1, 164 d), dont les Dominations se séparent résolument (237 c), et dont le baptême doit exclure toute trace (*Eccl. hier.*, II, III, 5, 401 b). Cependant le couple dialectique « ressemblance-dissemblance » — que seul transcende le Dieu insaisissable de la vision par non-vision (*Myst. th.*, V, 1048 b) — appartient par essence à l'ordre créé et procède de l'Un lui-même (*Div. nom.*, IV, 7, 704 b). On va retrouver cette double perspective et les problèmes qu'elle pose à propos de l'« inégalité » (*vide infra*, note 4).

3. *Vide infra*, XIII, 3, 301 a-c. La résistance de la matière est plutôt une opacité structurelle qu'une révolte maligne. Plus tributaire d'un certain dualisme orphico-platonicien, PLOTIN accordait davantage à la « méchanceté » d'une matière qui « importune l'âme en voulant pénétrer en elle », qui « vole le rayon qu'elle a reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source » (*Enn.*, I, 8, 14).

4. En *Div. nom.*, VIII, 9, 897 b-c, Denys distingue deux inégali-

261,1 A ἐθῶν, ἐξ ὧν καὶ ἡμεῖς ἀνευέσαμεν ἐπὶ τὸ πᾶσιν  
 261,1 A ἐτοιμῶς εἰς μετάδοσιν ἀναπεπταμένον τοῦ θεαρχικοῦ  
 φωτὸς ἀπειρόν τε καὶ ἀφθονον πέλαγος, οὐκ ἔκφυλοι  
 τινες ἐπεστάτου θεοὶ μία δὲ πάντων ἀρχὴ καὶ  
 πρὸς ταύτην ἀνήγον τοὺς ἐπομένους οἱ καθ' ἕκαστον  
 5 ἔθνος ἱεραρχοῦντες ἄγγελοι, τὸν Μελχισεδὲκ ἐν-  
 νοητέον ἱεράρχην ὄντα φιλοθεώτατον οὐ τῶν οὐκ  
 ὄντων, ἀλλὰ τοῦ ὄντος ὄντος ὑψίστου θεοῦ. Καὶ γὰρ  
 οὐκ ἀπλῶς τὸν Μελχισεδὲκ οἱ θεόσοφοι οὐ φιλόθεον  
 μόνον ἀλλὰ καὶ ἱερέα κεκλήκασιν ἢ ἕνα τοῖς ἐχέ-

MVaQ N O PBW

261,1 ἐτοιμῶς... ἀναπεπταμένον : ἐτοιμον Sin || 4 ἀνήγαγεν M || 5  
 νοητέον Va || 6 post τῶν add ὄντων M idem sed eras Va (οὐ τῶν  
 enim m rec in lacunam plurium litterarum inser) || 7 ἀλλὰ τοῦ :  
 ἀλλ' αὐτοῦ MVa || ὄντος om. W || 8 οὐχ : ὡς MVa || φιλόθεον : φιλό-  
 σοφον Va || 9 ἢ om. W

261,3 : Cf. e. g. Deut. 6, 4 ; 32, 39 ; 1 Cor. 8, 5 sq ; Eph. 4, 6 ;  
 Arist., met. λ 1076 a 3 sq.

tés, l'une qui, par l'harmonisation des différences, permet à chaque être de « conserver sa forme propre », l'autre qui contredit à la justice parce qu'elle est « la privation de l'égalité propre à chaque être ». Tandis qu'ORIGÈNE (*Princ.*, II, 9, 2) faisait dépendre l'inégalité des êtres du seul mouvement de leur liberté, Denys n'admet au contraire ni la préexistence des esprits ni leur égalité originelle. Dieu pour lui crée les esprits inégaux, et les « matières », qui limitent progressivement le don de lumière divin, appartiennent, elles aussi, à l'ordre providentiel. A chaque niveau, la créature doit recevoir la plénitude du don, « à sa mesure », selon les forces que lui a octroyées le Créateur ; son libre arbitre n'intervient que pour refuser la part qui lui est échue, ou pour la limiter, dans des proportions « inégales ». On ne peut nier cependant l'équivoque liée à une métaphore unique, qui désigne à la fois l'ordre hiérarchique voulu par Dieu et les désordres nés du péché.

1. Le « nous » est-il destiné à renforcer, comme le croit Stiglmayr,

261 A Le sacerdoce de Melchisédech. tions non plus, du sein desquelles nous aussi<sup>1</sup> avons levé la tête vers l'océan infini et sans envie de la Lumière théar-  
 chique<sup>2</sup>, largement ouvert à tous pour qu'ils aient part à ses dons, ne furent point confiées à des dieux étrangers, mais bien à l'unique Principe qui commande à tous, et puisque c'est bien vers Lui que les Anges qui initient hiérarchiquement chaque nation ont élevé celles qui les suivirent, — il faut considérer que Melchisédech, le grand ami de Dieu<sup>3</sup>, ne fut point grand-prêtre de vaines idoles, mais du Dieu véritable et très-haut. Car les connaisseurs des mystères divins n'ont pas appelé simplement Melchisédech ami de Dieu, mais aussi prêtre<sup>4</sup>, afin de manifester

l'attribution fictive de ce traité au converti de l'Aréopage ? En fait, lorsqu'il polémique contre les Grecs, il lui arrive d'oublier son masque et de ne faire, là justement où on l'attendrait, aucune mention de ses prétendues origines athéniennes (*Epist.* VII, 1-2, 1077 b-1080 b).

2. C'est au contraire le lieu de la dissimilitude que PLATON (*Pol.*, 237 d) comparait à un Océan. L'application à Dieu de l'attribut d'infinité (avec le paradoxe qu'elle implique par rapport aux principes de l'Académie et du Lycée, cf. Saint THOMAS, *Sum. th.*, Ia, qu. VII, art. 1) justifie chez les Pères l'usage d'une métaphore qu'on trouve déjà chez saint GRÉGOIRE DE NAZIANCE (*Or.*, XXXVIII, PG XXXVI, 317) et chez saint BASILE (*Contra Eun.*, XVI, PG XXIX, 548 c). Chez des mystiques plus récents, elle désignera le Dieu de l'union ineffable, au-delà de la hiérarchie angélique (cf. ANGELUS SILESIVS, *Pèlerin chérubinique*, I, 3 : « Éloignez-vous, Séraphins, vous ne pouvez me reconforter ! Éloignez-vous, tous les Anges, et tout ce qu'on peut voir auprès de vous ! Je ne veux pas de vous ; je me jette tout seul dans la mer incréée de la Dèité pure »).

3. Titre attribué ailleurs à David (*Epist.* VIII, 1, 1085 b), d'après le *Ps.* LXXXIX, 4 et 21.

4. *Gen.*, XIV, 18 (« Melchisédech, roi de Shalem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Très-Haut »). Le *Psaume* LXXXVI (2-3) identifiera Shalem à Jérusalem et le *Psaume* CX (4), liant le sacerdoce du Messie « à l'exemple de Melchisédech », préparera l'interprétation de l'*Épître aux Hébreux* (ayant reçu la dime d'Abraham en personne, le roi de Shalem est prêtre d'un ordre supérieur à celui des Lévites ; son sacerdoce figure celui du Christ lui-même, VII,

10 φροσιν ἐναργῶς ἐμφάνωσιν ὅτι μὴ μόνον αὐτὸς  
ἐπὶ τὴν ὄντως ὄντα θεὸν ἐπέστραπτο, προσέτι δὲ  
καὶ ἄλλοις ὡς ἱεράρχης ἡγείτο τῆς ἐπὶ τὴν ἀληθῆ  
B καὶ μόνην θεαρχίαν ἀναγωγῆς.

(4) Καὶ τοῦτο δὲ τὴν σὴν ἱεραρχικὴν σύνεσιν ὑπο-  
15 μνήσομεν ὅτι καὶ τῷ Φαραὼ πρὸς τοῦ τοῖς Αἰγυπτίοις  
ἐπιστατοῦντος ἀγγέλου καὶ τῷ τῶν Βαβυλωνίων ἄρ-  
χοντι πρὸς τοῦ οἰκείου τὸ τῆς πάντων προνοίας καὶ  
κυριότητος κηδεμονικὸν καὶ ἐξουσιαστικὸν κατὰ τὰς  
ὁράσεις διεπορθμεύετο καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις οἱ  
20 τοῦ ὄντως θεοῦ θεράποντες ἡγεμόνες καθίσταντο, τῆς  
τῶν τυπωθειῶν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων ὁράσεων ἐκ-  
φαντορίας τοῖς τῶν ἀγγέλων ἐγγύς ἱεροῖς ἀνδράσι,

MVaQ N O PBW

10 ἐμφάνωσιν MVa N PBW : ἐμφάνωσιν OW<sup>2</sup> ἐμφαίνωσιν Q || μόνος W ||  
ἀπὸ τοῖς MVa || 12 ἀληθῆ καὶ μόνην : μίαν καὶ μόνον ἀληθῆ Sin || 13 inter  
καὶ el μόνην rasura (ἄλλοις eras. u. v.) W || 14 σὴν del M || ὑπομνή-  
σωμεν MVa (v alter. om) || 15 τοῦ Φαραὼ MVa || 16 τῶν M : om celt ||  
17 ante τὸ add καὶ codd, quod delevi secundum HGJY || 19 οἱ  
om, inser ἀληθεῖς ἄνθρωποι Sin (post θεράποντες add. ὄντες) οἱ eras,  
inset τοῦ W || 20 ὄντως P Sin, e coniectura || ἡγεμόνος v || 21 ἀγγε-  
λικῶν N v idem sed om ὑπὸ τῶν O (cf. 305,13) || ὁράσεων — ἀγγέλων  
om Q (add in mg Q<sup>2</sup>) W (sed ὁράσ. — ἐγγύς in mg. add m. rec) ||  
ὁράσεως M (sed corr) Va || 22 ἐγγύς : εὐθὺς M (corr m rec)

15 : Cf. Gen. 41, 1 sqq. || 16 : Cf. Dan. 2.

2-9). Denys souligne que le « Très-Haut » dont Melchisédech était prêtre (le ὕψιστος des Septante traduit un « El-Eliôn » hébraïque, nom composé dont, selon le P. de VLUX, dans la Bible de Jérusalem, « chaque élément est attesté comme une divinité du Panthéon phénicien ») n'est pas une « idole », mais « l'unique Principe qui commande à tous ».

1. Sans identifier le roi de Shalem au Christ lui-même, Denys semble bien subordonner la hiérarchie légale (qui « couvre la vérité

clairement aux sages qu'il ne se convertit point seul au Dieu véritable mais qu'en outre, comme grand prêtre, il pousse d'autres hommes aussi à s'élever vers la vraie et unique B Théarchie<sup>1</sup>.

Les Anges  
des Égyptiens  
et des Babyloniens.

(4) Voici encore ce que nous rappellerons à ton savoir concernant la hiérarchie : au Pharaon également, de la part de l'Ange établi sur les Égyptiens, et au chef des Babyloniens, de la part de son Ange propre, la sollicitude et le pouvoir de la Providence et de la Domination universelles furent communiqués par vision<sup>2</sup>, et ces nations furent pourvues d'adeptes du vrai Dieu, chargés de leur révéler le sens des visions envoyées à leurs chefs par l'entremise de leurs Anges<sup>3</sup>, Dieu l'ayant au préalable révélé, par l'entremise angélique, à ces saints hommes, Daniel<sup>4</sup>

sous des figures obscures », *Eccl. hier.*, V, 1, 2, 501 b) à cet « ordre de Melchisédech » dont Jésus est « prêtre à jamais », non de sa propre, autorité, mais par référence au « Père » et à l'« Esprit théarchique » (V, III, 5, 512 c). En ce sens Melchisédech est le « hiérarque » de toutes les nations ; le rôle qu'il assume en bénissant Abraham présente un caractère universel, au-delà de l'histoire juive.

2. *Gen.*, XLI, 1-24 et *Dan.*, II, 1 et IV, 1-2. Dans aucun de ces textes il n'est question d'Anges, mais seulement d'une série de rêves qui « troublent l'esprit » du Pharaon (*Gen.*, XLI, 8) et qui « épouvantent » Nabuchodonosor (*Dan.*, IV, 2).

3. Ici le peuple juif retrouve un privilège incontestable ; les Anges d'Égypte et de Babylone ont transmis par vision une vérité que ne peuvent comprendre ni « les devins et les sages » qui entourent le Pharaon (*Gen.*, XLI, 8) ni les « magiciens et devins, enchanteurs et chaldéens » qui sont les serviteurs de Nabuchodonosor (*Dan.*, II, 2-4). La Providence enverra donc deux « adeptes du vrai Dieu », qui viennent l'un et l'autre du peuple élu, mais dont le rôle est pourtant, pour Denys, d'aider les « archontes » des Païens à éclairer leurs nations respectives.

4. Déporté judéen élevé à la Cour du grand Roi, c'est de Dieu lui-même que Daniel a reçu toute sa science ; il semble que sa vocation propre soit d'annoncer et d'interpréter la succession temporelle des royaumes terrestres et leur remplacement final par un Royaume « qui ne sera jamais détruit » (*Dan.*, II, 44).

τῷ Δανιήλ καὶ τῷ Ἰωσήφ, ἐκ θεοῦ δι' ἀγγέλων ἀποκαλυφθείσης. Μία γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἀρχὴ καὶ πρό-  
 25 νοια, καὶ οὐδαμῶς οἰητέον Ἰουδαίων μὲν ἀποκληρωτικῶς ἠγεῖσθαι τὴν θεαρχίαν, ἀγγέλους δὲ ἰδίως ἢ ὁμοτίμως ἢ ἀντιθέτως ἢ θεοῦ τινος ἐτέρους ἐπιστατεῖν τοῖς ἄλλοις ἔθνεσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ λόγιον  
 C ἐκεῖνο κατὰ τήνδε τὴν ἱεράν ἔννοιαν ἐκκληπτέον οὐχ  
 30 ὡς μερισσαμένου θεοῦ μεθ' ἐτέρων θεῶν ἢ ἀγγέλων τὴν καθ' ἡμᾶς ἡγεμονίαν καὶ τῷ Ἰσραὴλ εἰς ἐθνάρχην καὶ ἐθναγὸν ἀποκληρωθέντος, ἀλλ' ὡς αὐτῆς μὲν τῆς μιᾶς ἀπάντων ὑψίστου προνοίας πάντας ἀνθρώπους σωστικῶς ταῖς τῶν οἰκείων ἀγγέ-  
 35 λων ἀνατακτικαῖς χειραγωγίαις διανειμάσης, μόνου

MVaQ N O PBW

25 ἀποκληρωτικῶς M (corr m rec) Va || 26 ἀγγέλοις O || 27 ἢ prim : καὶ Sin || ἀντιθέτως : ἀντιθέτων M (corr m rec) ἀλλοίως Sin || 29 ἐκεῖνο om Sin || ἱεράν om Sin || 31 τῷ : τοῦ Va QN || 32 ἐθναγόν : ἐθναγωγόν QNPW ἔθναρχον B || ἀποκληρωθέντος M || 33 αὐτοῖς P || verba a μὲν ad προνοίας legi non possunt P

23 : Cf. Dan. 2, 19. ; Gen. 41, 38 sq || 25 sqq : Cf. Rom. 3, 29 ; 10, 12.

1. Fils de Jacob, mais vendu par ses frères, Joseph a, lui aussi, une vocation particulière auprès des infidèles ; en interprétant le songe du Pharaon, il assure la prospérité de l'Égypte au temps de la famine universelle (*Gen.*, XLI, 57). Dans la perspective biblique, l'essentiel est le salut des enfants d'Abraham et la « permanence de leur race » (XLV, 6) ; l'installation en Égypte prépare les événements de l'*Exode*. Pour Denys l'épisode de Joseph est surtout le signe d'une Providence qui veille sur tous les peuples.

2. Cette « proximité » (qui tient à leur rôle de messagers auprès des princes terrestres) n'est pas une véritable « égalité », celle-ci ne se réalisant que hors du temps, lorsque l'être tout entier (corps et

et Joseph<sup>1</sup>, qui étaient eux-mêmes proches des Anges<sup>2</sup>.

### Unicité de la Providence.

Il n'est, en effet, pour tous les êtres, qu'un seul Principe, qu'une seule Providence<sup>3</sup>, et il ne faut aucunement croire que la Théarchie aurait reçu en partage le seul commandement des Juifs, tandis que des Anges, pour leur part, de même dignité qu'Elle ou opposés à Elle, ou d'autres dieux, auraient la charge des autres nations<sup>4</sup>,  
 C mais, lorsque les Dits parlent ainsi, il faut les entendre selon cette sainte pensée : Dieu n'a point partagé avec d'autres dieux ou avec des Anges le pouvoir qu'Il exerce sur nous, et n'a point reçu Israël en partage à titre d'ethnarque et de chef national, mais, la même et unique Providence universelle du Très-Haut ayant pourvu au salut de tous les peuples en les remettant, pour favoriser leur ascension, entre les mains de leurs Anges propres,

âme) aura reçu « le repos qui le rendra conforme au Christ » (*Eccl. hier.*, VII, I, 2, 553 c. Cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 163). Pour GRÉGOIRE DE NYSSÉ, c'est l'« apatheia » qui restaure la « connaturalité » (συγγένεια) de l'homme à l'Ange et cet état de grâce où « l'âme chemine dans les airs avec les puissances célestes » (*Éloge de Basile* PG XLVI, 972 a). Sur ces images empruntées à PLATON (*Phèdre*, 246 b) et à PLOTIN (*Enn.*, IV, 8, 2), et qui semblent se référer à une vision orphique de l'âme pure, tandis que Denys insiste sur la liaison intime du corps humain avec l'âme dont il a partagé le « combat », et partagera le « salaire » (*Eccl. hier.*, VII, III, 9, 565 b), cf. DANIELOU, *Plat. et th. myst.*, p. 95 et 152.

3. Cf. *Div. nom.*, I, 7, 597 a : « [La Théarchie suessentielle] contient d'avance en Elle tous les êtres de façon simple et indéfinissable par le don bienfaisant de sa parfaite et unique Providence. » ROQUES (*loc. cit.*, p. 113-114) entend : « Toute l'activité hiérarchique, descendante et ascendante, n'est qu'une participation à la seule activité qui mérite ce nom : l'activité de la Théarchie. » C'est bien, en effet, la pensée constante de Denys, mais son dessein ici est surtout d'affirmer une Providence égale sur toutes les nations.

4. Sur cette hypothèse, que pourrait suggérer le texte de *Dan.*, X, 13, *vide supra*, p. 131, n. 3 et p. 132, n. 1. On notera que, même pour les néo-platoniciens, et pour Julien, il ne s'agit, en tout cas, que de dieux « subordonnés ».

δὲ σχεδὸν παρὰ πάντας τοῦ Ἰσραήλ ἐπὶ τὴν τοῦ  
 ὄντως κυρίου φωτοδοσίαν καὶ ἐπίγνωσιν ἐπιστραφέν-  
 τος. Ὅθεν ἡ θεολογία τὸ μὲν ἑαυτὸν ἀποκληρῶσαι  
 τὸν Ἰσραήλ ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντως θεοῦ θεραπείαν ἐμ-  
 40 φαίνουσα τὸ « Ἐγενήθη μερίς κυρίου » φησί, ἐν-  
 δεικνυμένη δὲ τὸ καὶ αὐτὸν ἐν Ἰσφ τοῖς λοιποῖς  
 ἔθνεσιν ἀπονεμηθῆναι τινι τῶν ἁγίων ἀγγέλων εἰς  
 D τὸ δι' αὐτοῦ τὴν μίαν ἀπάντων ἀρχὴν ἐπιγῶναι  
 τὸν Μιχαήλ ἔφη τοῦ Ἰουδαίων ἡγεῖσθαι λαοῦ, σα-  
 45 φῶς ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσα τὸ μίαν εἶναι τῶν ὄλων  
 πρόνοιαν ἀπασῶν τῶν ἀοράτων καὶ ὁρατῶν δυνά-  
 μων ὑπερουσίως ὑπεριδρυμένην, πάντας δὲ τοὺς  
 καθ' ἕκαστον ἔθνος ἐπιστατούντας ἀγγέλους ἐπ'  
 αὐτὴν ὡς οἰκείαν ἀρχὴν τοὺς ἐπομένους ἐθελου-  
 50 σίως ὅση δύναμις ἀνατείνοντας.

MVaQ N O PBW

36 δὲ σχεδὸν : δὴ Sin || τοῦ om MVa || 40 post κυρίου add λαός  
 αὐτοῦ Sin || 42 τινι : τὴν W || ἁγίων om W || 46 ἀπασῶν : ἀπό πασῶν  
 B (sed-po-expunct) || τῶν om W || καὶ ὁρατῶν om Va || 49 οἰκείαν :  
 ἐπὶ τὴν πρώτην αὐτῶν Sin || 50 δυνάμεις M || ἀνατείναντας MVa

40 : Deut. 32, 9. || 44 : Cf. Dan. 10, 13, 21.

1. La *Hiéarchie ecclésiastique*, III, III, 11 (440 c sq.), décrit de façon plus radicale l'« apostasie » des hommes après le premier péché. Sans même faire allusion à l'ancienne Alliance, Denys y montre « la race humaine » adressant ses adorations « non à des dieux ou à des amis, mais à des ennemis féroces ». Et s'il est vrai que la Providence n'a jamais cessé d'offrir ses dons à tous les hommes, seule l'Incarnation leur a permis « d'échapper à l'empire des légions révoltées » (441 b). Les mots *μόνου σχεδόν* suggèrent cependant que, dans toutes les nations, mais à titre exceptionnel, il a dû se trouver quelques adorateurs du vrai Dieu ; en revanche les Juifs eux-mêmes ont souvent succombé à l'idolâtrie.

2. Ici encore le rôle de Yahvé comme protecteur spécial de son

presque seul de tous<sup>1</sup> Israël se tourna vers le don de lumière du véritable Seigneur et le reconnut comme tel<sup>2</sup>. C'est pourquoi la Parole de Dieu, montrant qu'Israël s'est assigné lui-même comme part<sup>3</sup> le culte du vrai Dieu, déclare : *Le lot du Seigneur, ce fut son peuple*<sup>4</sup>, mais, indiquant en outre que, lui aussi, au même titre que les autres peuples, avait été confié à l'un des saints Anges D pour apprendre à connaître, par son entremise, l'unique Principe de tous les êtres<sup>5</sup>, Elle dit que Michel a commandement sur le peuple des Juifs<sup>6</sup>, nous enseignant ainsi de façon claire qu'unique est la Providence universelle, située de façon sursentielle au-dessus de toutes les puissances visibles et invisibles, et que tous les Anges préposés à chaque nation, autant qu'il est en leur pouvoir, élèvent vers cette Providence, comme vers leur Principe propre, ceux qui les suivent librement<sup>7</sup>.

peuple semble sacrifié à une Providence universelle ; c'est « de lui-même », par une conversion spontanée, plutôt que par une grâce particulière, qu'Israël s'est tourné vers le Bien, également offert à tous les peuples. D'autres textes (en particulier *Eccl. hier.*, V, 1, 2) corrigent en partie des formules qui correspondent certainement à l'une des tendances dionysiennes.

3. Cette conception d'un lot qu'on s'assigne librement plutôt qu'il ne vous est imposé ressemble beaucoup à celle que défend PLOTIN (*Enn.*, III, 4, 3) à propos du « démon » qui nous a reçus en partage. Ce n'est pas lui qui nous conduit, mais nous-même qui le choisissons, comme le suggère PLATON, dans le mythe d'Er, lorsqu'il représente le hiérophante prenant les « sorts » sur les genoux de Lachésis et les âmes choisissant elles-mêmes le leur sans que Dieu intervienne (*θεός ἀναίτιος, Rep.*, X, 617 d-e).

4. *Deut.*, XXXII, 9.

5. Le souci ne paraît guère douteux de diminuer l'importance des révélations directes de Yahvé à son peuple, en majorant le rôle (assez épisodique) de Michel. Il faut par symétrie qu'Israël ait, lui aussi, son Ange particulier ; sinon Dieu lui-même risque de passer pour l'« ethnarque » d'un seul peuple, perdant ainsi son rang de « Principe universel ».

6. *Dan.*, X, 21.

7. Cf. GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Vita Moysi*, II, 348 a-b (« Mais

272,34 D X (1) Συνήκται τοίνυν ἡμῶν ὡς ἡ μὲν πρεσβυτάτη τῶν  
 35 περὶ θεὸν νόων διακόσμησις ὑπὸ τῆς τελεταρχικῆς  
 ἐλλάμφεως ἱεραρχουμένη τῷ ἐπ' αὐτὴν ἀμέσως ἀνα-  
 τείνεσθαι κρυφιώτερα καὶ φανότερα τῆς θεαρ-  
 χίας φωτοδοσία καθαιρέται καὶ φωτίζεται καὶ τελε-  
 σιουργεῖται, κρυφιώτερα μὲν ὡς νοητοτέρα καὶ μᾶλ-  
 40 λον ἀπλωτικῆ καὶ ἐνοποιῶ, φανότερα δὲ ὡς πρωτο-  
 δότω καὶ πρωτοφανεῖ καὶ ὀλιχώτερα καὶ μᾶλλον εἰς  
 αὐτὴν ὡς διειδῆ κεχυμένη, πρὸς ταύτης δὲ πάλιν  
 273,1 A ἀναλόγως ἡ δευτέρα καὶ πρὸς τῆς δευτέρας ἡ τρίτη  
 καὶ πρὸς τῆς τρίτης ἡ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία κατὰ τὸν

MVaQ N O PBW

272,34 Ἐπανάληψις καὶ συναγωγὴ τῆς ἀγγελικῆς εὐταξίας praemis.  
 codd (εὐαγγελικῆς M) || συνήκατ<sup>αι</sup> B || ἡμῶν om M || ἡ μὲν : ἡ μαι Va  
 (sed corr m rec) || 37 ἀνατείνεσθαι : ἀνάγεισθαι MVa || κρυφιώτερα M ||  
 φανερωτέρα N || 38 φωτοδοσίας MW || καθαιρέται del, inser λαμπρό-  
 νεται W<sup>2</sup> || 39 κρυφιώτερα M || μὲν : δὲ Sin || 40 ἐνοποιός Va Q (corr  
 Q<sup>2</sup>) || post ἐνοπ. add. σὺν αὐτῇ ut. vid. Sin || φανερωτέρα N || 42 κεχυ-  
 μένη legi non potest in P || ταύτης : ταύτην Va

puisque des hommes différents ont part à des vies différentes, que les uns mènent vertueusement une vie droite tandis que les autres glissent dans la méchanceté, il ne serait pas raisonnable d'attribuer à certaines nécessités transcendantes, instituées selon la volonté divine, ces différences de vie, que domine la liberté de chacun». — Sur le problème particulier de la libre apostasie ou de la libre conversion des peuples eux-mêmes, en tant que collectivités, il semble qu'ORIGÈNE accorde plus d'importance que Denys à la vocation propre d'Israël, qui, resté sur le territoire primitif (l'« Orient »), y a conservé la langue d'Adam (*Hom. num.*, XI, 4, cité par DANÉLOU, *Origène*, p. 233), alors que les archontes des autres peuples leur enseignaient d'autres idiomes et, dans le meilleur cas, pour les détourner de pires idolâtries, le culte des Anges et des astres (*Contra Cels.*, V, 10. — Cf. Hal Koch, *Pronoia et Paideusis*, Leipzig, 1932, p. 50).

1. L'adjectif φανός qualifie ici un savoir supérieur, dont l'évidence

272 D Récapitulation  
 des caractères  
 des  
 trois hiérarchies.

X (1) Nous avons donc montré compendieusement que la plus vénérable disposition que constituent les esprits qui entourent Dieu, hiérarchiquement initiée par l'illumination du Principe initiateur parce qu'elle tend vers elle de façon immédiate, est purifiée, éclairée et parfaite par le plus secret et le plus brillant<sup>1</sup> don de lumière de la Théarchie, — plus secret parce qu'il est plus intellectuel et qu'il simplifie et unifie de meilleure façon, plus brillant parce qu'il est don premier, qu'il apparaît le premier, qu'il est plus universel et mieux épandu en elle, en tant qu'elle est transparente, — et qu'après elle, à son tour, 273 A suivant ses forces, la deuxième, et, après la deuxième, la troisième, et, après la troisième, notre propre hiérarchie,

n'altère aucunement le caractère secret, ce qui le distingue des savoirs inférieurs, de moins en moins « secrets » à mesure qu'ils sont plus « manifestes » (*vide supra*, IX, 2, 260 a). L'épithète εμφανής s'applique à toute « manifestation » de l'invisible (*Epist.*, IX, 1069 b, X, 1117 a), pour désigner par exemple, au niveau du sensible, le geste rituel du prêtre (*Eccl. hier.*, III, III, 13, 444 c), les images variées que les porte-parole de Dieu érigent en noms divins (*Div. nom.*, IX, 1, 909 b), le soleil comme figure de la Lumière théar-chique (*vide infra*, XIII, 3, 301 a, et *Div. nom.*, IV, 4, 697 c), le monde lui-même qui porte la marque de son Créateur (*ibid.*, 700 c), ou bien, au niveau de la « raison », le savoir « philosophique » et « démonstratif » qui s'oppose à une science « mystique » et « symbolique » (*Epist.*, IX, 1, 1105 d). Mais au-delà des cérémonies extérieures, pour qui sait « contempler », le sens caché du sacrement devient plus « manifeste » (*Eccl. hier.*, IV, III, 2, 476 b) et la manifestation « intelligible » du mystère reflète alors la beauté des « archétypes » (*ibid.*, III, III, 2, 428 d). A ce niveau supérieur, εμφανής se distingue mal de φανός, soit qu'il s'agisse de cette intuition qu'ont les mourants et qui leur permet de « voir manifestement la voie qui mène à l'immortalité » (*ibid.*, VII, I, 2, 553 d), soit, plus encore, que Denys envisage ces « essences bienheureuses » que « Jésus lui-même... illumine de façon plus manifeste et plus intellectuelle » (*ibid.*, I, 1, 372 a) après leur avoir accordé une « purification manifeste » (*vide infra*, XIII, 4, 305 b).

<sup>1</sup>Hiérarchie céleste.

αὐτὸν τῆς εὐκόσμου ταξιαρχίας θεσμὸν ἐν ἀρμονίᾳ  
θεία καὶ ἀναλογία πρὸς τὴν ἀπάσης εὐκοσμίας ὑπερ-  
5 ἄρχιον ἀρχὴν καὶ περάτωσιν ἱεραρχικῶς ἀνάγεται.

(2) Ἐκφαντορικοὶ δὲ πάντες εἰσὶ καὶ ἄγγελοι τῶν  
πρὸ αὐτῶν οἱ μὲν πρεσβύτατοι θεοῦ τοῦ κινουόντος, ἀνα-  
λόγως δὲ οἱ λοιποὶ τῶν ἐκ θεοῦ κεκινημένων. Τοσοῦ-  
τον γὰρ ἢ πάντων ὑπερούσιος ἀρμονία τῆς ἐκάστου  
10 τῶν λογικῶν τε καὶ νοερῶν ἱεράς εὐκοσμίας καὶ τε-  
ταγμένης ἀναγωγῆς προενόησεν, ὅτι καὶ αὐτῇ τῶν ἱε-  
B ραρχικῶν ἐκάστη τάξις ἱεροπρεπεῖς ἔθετο· καὶ πᾶ-

MVaQ N O PBW

273,3 αὐτὸν om Sin || 4 πάσης B || 5 καὶ περάτωσιν om Sin ||  
ἀνάγονται Sin || 6 πάντες scil nōes cf. 272,35 || εἰσὶ om MVa || καὶ :  
οἱ Sin || 7 πρεσβύται P (sed corr m rec) || post κινουόντος add.  
αὐτοῦς Sin || 9 τοσοῦτων Q τοσοῦτο W<sup>2</sup> || ἢ ὑπερούσιος (om. πάντων)  
Sin || 11 ἀγωγῆς MVaQv || αὐτῇ scripsi : αὐτῇ B αὐτῇ cett v de  
usu pronominis αὐτός cf. praef || 12 τάξις M (sed corr) Q || καὶ om,  
post πᾶσαν add γὰρ Sin

1. Ici, comme plus haut (IV, 1, 177 d), les « raisonnables » et les « intelligents » forment un seul groupe, celui des êtres qui, selon *Div. nom.*, I, 5 (593 d), tendent vers la Dèité « par mode de savoir » (γνωστικῶς), le second groupe comprenant les êtres doués de « sensibilité » et le troisième ceux qui n'ont que le « mouvement vital » ou une « propriété d'essence et d'habitude ». Cette division ternaire correspond à celle que suggère PLOTIN dans un texte (*Enn.*, VI, 7, 23) que nous avons cité plus haut (p. 94, n. 2). Comme cependant chaque groupe extrême peut se subdiviser, on trouve ailleurs des listes plus complètes (par ex. *supra*, IV, 2, 180 a et surtout *Div. nom.*, VIII, 3, 892 b, où sont énumérées les puissances accordées aux êtres par l'infinie Puissance divine : νοερά, λογική, αἰσθητική, ζωτική, οὐσιώδη). PROCLUS réduit parfois l'énumération à trois membres, où le vital, et non le sensible, occupe la place intermédiaire (οὐσιωδῶς, ζωτικῶς, γνωστικῶς, *Inst. th.* XXXIX) tandis qu'ailleurs (*De dec. dub.*, Cousin, 1820, I, p. 118) c'est lui qui disparaît au profit d'une hiérarchisation des termes supérieurs, ce qui

selon la même institution sacrée établie par le Principe de toute belle ordonnance, dans une harmonie et proportion divine, s'élèvent hiérarchiquement vers le Principe plus que principiel et vers le Terme de toute belle ordonnance.

(2) Les esprits célestes sont tous révélateurs et messagers des êtres qui les précèdent : les plus vénérables du Dieu qui les meut, et les autres, à la mesure de leurs forces, des réalités dont Dieu est le moteur. L'Harmonie

**Ordonnance interne** universelle et suressentielle a, en  
**des hiérarchies** effet, si providentiellement pourvu à  
**et des disciplines.** la sainte et belle ordonnance de cha-  
cun des êtres raisonnables et intel-

ligents<sup>1</sup> et à leur élévation bien réglée que, pour chaque  
B hiérarchie même, elle a établi des ordres sacrés et que nous

donne une liste à quatre éléments : intelligence, raison, sensibilité, essentialité. D'autres textes introduisent, au sommet de la liste, un niveau « divin » supra-intelligible (« La pierre participe corporellement, l'âme rationnellement, l'intelligence intellectuellement, les dieux suressentiellement et unitivement », *Inst. th.*, CXLV). Pour Denys l'union ineffable au Suressentiel échappe à toute participation et à tout classement hiérarchique (*Div. nom.*, I, 5, 593 c). Mais la vocation même de certains hommes à cette « théologie mystique », qui semble transcender les illuminations transmises d'Ange en Ange justifie sans doute le groupement, en une « sainte et belle ordonnance », de l'ensemble des λογικοί et des νοεροί. SAINT THOMAS insistera davantage sur le privilège gnoséologique des *creaturae intellectuales* qui constituent, selon les requisits de l'ordre universel, un *medium inter Deum et creaturas corporeas* (*Sum. th.*, Ia, qu. L, art. 2). N'ayant besoin pour connaître ni de « diviser » ni de « composer » (qu. LVIII, art. 4), étant elles-mêmes des intelligibles en acte (qu. LVI, art. 1, cf. les formules dionysiennes, *supra*, II, 4, 141 c) et doués d'un intellect simple qui exclut la distinction entre « agent » et « patient » (qu. LIV, art. 5), elles méritent proprement l'épithète d'« intellectuelles » ; bien que les âmes humaines procèdent à des opérations intellectuelles, d'ordre « inférieur » (que l'aristotélisme thomiste refusera d'assimiler d'aucune façon à des intuitions de type angélique, fût-ce par le biais d'une distinction scotiste entre le « droit » et le « fait »), elles se situent essentiellement au niveau de la *ratio* (qu. LVIII, art. 3).

σαν ιεραρχίαν ὁρῶμεν εἰς πρώτας καὶ μέσας  
καὶ τελευταίας δυνάμεις διηρημένην, ἀλλὰ καὶ αὐ-  
15 τὴν ἐκάστην ἰδικῶς εἰπεῖν διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς  
ἐνθέοις ἀρμονίαις διέκρινε. Διὸ καὶ αὐτοὺς τοὺς θειο-  
τάτους Σεραφίμ οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν  
ἕτερον κεκραγῆναι, σαφῶς ἐν τούτῳ καθάπερ οἶμαι  
20 δηλοῦντες ὅτι τῶν θεολογικῶν γνώσεων οἱ πρῶτοι  
τοῖς δευτέροις μεταδιδόασιν.

C (3) Προσθεῖν δ' ἂν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικόντως ὅτι  
καὶ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος οὐράνιος τε καὶ ἀνθρώπινος  
νοῦς ἰδικᾶς ἔχει καὶ πρώτας καὶ μέσας καὶ τελευ-  
ταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένους

MVaQ N O PBW

13 post εἰς add τὰς v || 14 διηρημένας O || αὐτὴν om Sin || 19 δη-  
λοῦντος W || 22 αὐτὸν QNBv || ἀνθρώπιος v || 23 post πρώτας iterat.  
ἔχει W

273,47 : Cf. Is. 6, 3.

1. C'est-à-dire, au sens étroit où « disposition » ne désigne qu'un des trois ordres de chaque groupe ternaire.

2. Il semble bien qu'il faille entendre : « de façon ternaire » (*vide infra*, 273 c). Mais, puisque le nombre des Anges est quasi infini (*vide infra*, XIV, 321 a), saint THOMAS, qui invoque l'autorité de ce texte pour démontrer que, si chaque ordre angélique constituait une « espèce », on ne pourrait le diviser lui-même sur le mode du supérieur, de l'inférieur et du médian (*Sum. th.*, Ia, qu. I, art. 4), ne pourra concevoir chez des êtres immatériels qu'une hiérarchie comprenant autant d'ordres que d'individus (qu. CVIII, art. 3).

3. « Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : Saint, saint, saint est Yahvé Sabaot, sa gloire remplit toute la terre » (*Is.*, VI, 3). Les secrets que se transmettent les Séraphins dépassent évidemment l'énoncé verbal du Trisagion ; leur diffusion s'accompagne d'une « fumée » (verset 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'apophasis ; au terme de la remontée mystique, dans le

voyons toute hiérarchie se diviser en puissances premières, médianes et dernières. Mais en outre chacune même de ces dispositions, à proprement parler<sup>1</sup>, Elle l'a divisée selon les mêmes harmonies divines<sup>2</sup> ; c'est pourquoi des Séraphins eux-mêmes, qui sont les esprits les plus divins, les porte-parole de Dieu déclarent qu'ils *crient l'un à l'autre*<sup>3</sup>, montrant par là de façon claire, ce me semble, que les connaissances qu'ils ont de Dieu, les premiers les commu-  
niquent aux seconds.

C **Ordonnance** (3) On ajouterait encore ceci, non  
**hiérarchique** sans raison : en lui-même également  
**ternaire** chaque esprit, céleste et humain, pos-  
**de chaque esprit.** sède des ordres et des pouvoirs premiers,  
médians et derniers<sup>4</sup>, qui se manifestent, à la mesure de

mystère d'union, la créature sera « totalement muette » (*Myst. th.*, III, 1033 c).

4. En tant que créatures, les « esprits » se situent au niveau intermédiaire que les néo-platoniciens appellent « psychique » (car l'âme seule — au-dessous du νοῦς — se meut dans le temps). PLOTIN insistait surtout sur la double nature des âmes, l'une regardant vers le haut, l'autre vers le bas (*Enn.*, II, 3, 15 ; III, 8, 6 ; V, 1, 3, etc.), mais le schéma ternaire, systématisé par ses successeurs, est déjà nettement indiqué en I, 8, 14 (« L'âme a des puissances multiples et elle occupe le commencement, le milieu et la fin ». Cf. II, 9, 2). Chez GRÉGOIRE DE NYSSÉ (*De l'âme et de la résurrection*, PG XLVI, 61 b), ces trois puissances sont identifiées aux trois parties de l'âme platonicienne, l'hégémonie du λόγος permettant au θυμός de « produire le courage » et à l'ἐπιθυμία de tendre au « plaisir divin et incorruptible ». Bien que la « colère » et la « concupiscence », entendues en un sens supérieur, appartiennent, on l'a vu, aux êtres intelligents (*vide supra*, II, 4, 141 d), la division que suggère Denys à l'intérieur de chaque esprit reste ici indéterminée et ne correspond pas plus à la tripartition platonicienne qu'aux trois fonctions de pureté, de lumière et de perfection. Certains auteurs médiévaux appliquèrent ce texte à la distinction entre « l'homme extérieur », « l'homme rationnel » et « l'homme intérieur », et, rompant avec le schéma gradualiste cher à Denys, ils prêteront à chacune des trois hiérarchies angéliques une fonction protectrice particulière pour chacun de ces trois « hommes » (cf. TAULER, *Predigten*, LXVIII, éd. Vetter, p. 372, trad. Corin, III, p. 129).

25 τῶν καθ' ἕναστον ἱεραρχικῶν ἐλλάμψεων οἰκειᾶς ἀνα-  
 γωγᾶς ἀναλόγως ἐκφαινομένης, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν  
 μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτόν τε καὶ ἐφι-  
 κτὸν τῆς ὑπεραγνοτάτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήρους  
 φωτός, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἔστι γὰρ οὐδὲν  
 30 αὐτοτελὲς ἢ ἀπροσδεὲς καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ  
 ὄντως αὐτοτελὲς καὶ προτέλειον.

284,17 B XI (1) Τοῦτων δὲ διωρισμένων ἐκεῖνο ἄξιον ἐννοῆσαι,  
 δι' ἣν αἰτίαν ἀπάσας ὁμοῦ τὰς ἀγγελικὰς οὐσίας δυνά-  
 μεις οὐρανίας καλεῖν εἰώθαμεν. Οὐ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν  
 20 ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγέλων ὅτι πασῶν ἔστιν ἐσχάτη δια-

MVaQ N O PBW

25 τῶν — ἐλλάμψεων : ταῖς καθ' ἕκαστην ἱεραρχίαν ἐλλάμψεν Sin ||  
 ἱεραρχικῶν M || inter ἀνα-ετ-γωγᾶς lacuna 3 litt. O || 26 post ἐκφαι-  
 νομένης add τε καὶ ἀναγομένης Sin || ἕκαστον MVa || 27 καθὰ τὸ αὐτὸ  
 MVa N (corr in mg N<sup>2</sup>) B || 28 ὑπὲρ πλήρους B || 31 ἀτελὲς M

284,17 διὰ τί πάσαι αἱ οὐρανίαι (-οι N) οὐσίαι (τάξεις Sin) κατὰ κοινοῦ  
 δυνάμεις οὐρανίαι καλοῦνται (λέγονται OPB) praemis. codd || δὲ : δέον  
 N δὴ Sin || 19 οὐρανίους QN || 20 ἐσχάτη : σ delet in M

284,18 : Cf. Ps. 23, 10 ; 79, 5 ; 102, 21 ; 148, 2.

1. De cette « imperfection », propre à toute créature, Grégoire DE NYSSE tirait sa théorie de l'épéclase : même pour l'âme purifiée, la fruition de Dieu est « le point de départ d'un plus grand désir (μεῖζονος ἐπιθυμίας) » ; unie à Dieu, si elle ignore la satiété, c'est que son ardeur ne cesse de « se tendre » et qu'elle trouve toujours un aliment nouveau à son désir (*Vita Moysi*, 777 b-d). La vision dionysienne semble bien plus statique, puisque chaque être doit se fixer à un certain niveau de participation, avec la double limite de ce qu'il « peut » faire (ἐφικτόν) et de ce qu'il est « licite » qu'il fasse (θεμιτόν). Encore que la perspective mystique soit d'un tout autre ordre, la « connaissance sans voiles » de la « Ténèbre sursentielle » (*Myst. th.*, II, 1025 c) exclut, elle aussi, le progrès infini de la créa-

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 de soi, c'est-à-dire non privé de la perfection totale, sinon ce qui est véritablement parfait de soi et antérieur à toute perfection<sup>1</sup>.

284 B

**Pourquoi  
 nomme-t-on Vertus  
 toutes  
 les essences célestes ?** XI (1) Ayant établi ces défini-  
 tions, il est bon de se demander  
 pourquoi nous avons accoutumé  
 d'appeler indistinctement toutes  
 les essences angéliques des Vertus  
 célestes<sup>2</sup>. On ne peut dire, en effet, comme dans le cas des

ture vers le Créateur. En deçà de l'extase, même dans la communauté retrouvée entre les Anges et les bienheureux devenus leurs « égaux » (*vide supra*, IX, 4, 261 b et la note *ad loc.*), la hiérarchie paraît se conserver de façon définitive. Elle n'empêche sans doute pas cette « harmonieuse communion » qui permet aux inférieurs d'avoir part, de façon limitée, aux pouvoirs des supérieurs (*vide infra*, XII, 292 d), mais Denys insiste moins que Grégoire de Nysse sur ce Plérôme où Anges et bienheureux seraient comme des cymbales consonantes, formant autour de Dieu un seul chœur circulaire (*Cf. DANIELOU, Plat. et théol. myst.*, p. 164-171).

2. *Dan.*, III, 61 ; *Ps.* XXIV, 10 ; LXXX, 5, 8, 15, 20 ; CIII, 21. — Dans tous ces textes de louange, le titre traditionnel de Yahvé Sabaoth est rendu par les Septante sous la forme « Seigneur des Vertus ». Ce dernier terme sert souvent, chez les Pères grecs, de nom commun pour désigner les Anges (*cf.*, par ex., saint JEAN CHRYSOSTOME, *Incompréhensibilité de Dieu*, II, 713 a et 714 c). L'idée que Dieu se révèle par ses « Puissances » (nous traduisons ici « Vertus » pour les raisons qu'on a dites) est, au temps de Denys, « commune à la pensée chrétienne et païenne » (*Cf. MATTINGLY, The Roman « Virtues », Harvard Theol. Review*, XXX, 1937, p. 114). Pour les Stoïciens, les δυνάμεις étaient les constituants mêmes de Dieu ; les moyens-platoniciens en font plutôt les ministres de la volonté divine (*cf. FESTUGIÈRE, La révélation*, III, p. 162 sq.). Les deux aspects

C κόσμησις ἢ τῶν ἁγίων δυνάμεων καὶ τῆς μὲν τῶν ἐσχάτων ἁγιοπρεποῦς ἐλλάμψεως αἱ τῶν ὑπερκειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσιν, αἱ τελευταῖαι δὲ τῶν πρώτων οὐδαμῶς καὶ τούτου χάριν  
 25 οὐράναι μὲν δυνάμεις ἅπαντες οἱ θεοὶ νόες ὀνομάζονται, Σεραφίμ δὲ καὶ θρόνοι καὶ κυριότητες οὐδαμῶς (ἀμέθεκτοι γὰρ αἱ τελευταῖαι τῶν ὑπερτάτων εἰσὶν ὀλικῶν ιδιοτήτων). Οἱ γὰρ ἄγγελοι καὶ πρὸ τῶν ἀγγέλων ἀρχάγγελοι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι μετὰ  
 30 τὰς δυνάμεις ὑπὸ τῆς θεολογίας ταττόμενοι κατὰ κοινοῦ πολλακίς ὑφ' ἡμῶν ὁμοῦ ταῖς ἄλλαις ἁγίαις οὐσίαις οὐράναι δυνάμεις ἀποκαλοῦνται.

D (2) Φαμέν δὲ ὅτι κοινῶς ἐπὶ πάσαις κεχρημένοι τῇ τῶν οὐρανίων ἐπωνυμίᾳ δυνάμεων οὐ σύγχυσιν τινα  
 35 τῶν ἐκάστης διακοσμήσεως ιδιοτήτων εἰσάγομεν, ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς τρία διήρηνται τῷ κατ' αὐτοὺς ὑπερκοσμίῳ λόγῳ πάντες οἱ θεοὶ νόες, εἰς οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν, ὅταν ἅπαντας ἢ τινὰς αὐτῶν

MVaQ N O PBW

24 τῆς — ἁγιοπρεποῦς ἐλλάμψεως : τῶν — ἁγιοπρεπῶν ἐλλάμψων Sin || 24 οὐδαμῶς : καθόλου Sin || post χάριν add καὶ P || 25 νόες B || 27 μέθεκτοι M || 28 ὀλικῶν : ὑπὲρ αὐτῶν Sin || πρὸ τῶν : πρώτων B || 29 post ἐξουσίαι add καὶ P || 30 ταττόμενοι Va || 33 δὲ : δὴ Sin || κοινῶς om Sin || πᾶσι MVa Q (corr Q<sup>2</sup>) || 34 δυνάμεων ante ἐπωνυμίᾳ coll. OB (traiectione omissa hiatus exstat) || 35 εἰσάγομεν B || 37 οἱ om PB || 38 ante ὅταν add ὅτι Sin

coexistent dans le *Poimandres* : la Lumière originelle s'y multiplie en « puissances » et les élus doivent se transformer à leur tour en « puissances » pour pénétrer en Dieu (9, 16) ; la prière finale loue cependant le « Dieu saint dont le vouloir est accompli par ses propres puissances » (31). Le Traité XIII du *Corpus hermeticum* les identifie

C **Aporie liée au principe hiérarchique.** Anges<sup>1</sup>, que puisque, de toutes les dispositions celle que constituent les saintes Vertus est la dernière, les dispositions formées des essences supérieures ayant part à la sainte illumination des inférieures, tandis que les dernières ne participent aucunement à celles de leurs supérieures, nous pouvons nommer tous les esprits célestes Vertus célestes mais non point Séraphins, Trônes et Dominations (car les inférieurs n'ont point part à toutes les propriétés des supérieurs). Les Anges, en effet, et, avant les Anges, les Archange et les Principautés, que la Parole de Dieu situe après les Vertus, nous les appelons communément des Vertus célestes au même titre que les autres saintes essences.

D **Solution :** (2) Cependant, nous l'affirmons, en désignant toutes ces essences du usage paraphrastique du terme désignant une propriété. nom de Vertus célestes nous n'introduisons aucune confusion entre les propriétés de chaque disposition, mais, puisque c'est selon trois modes que la raison supramondaine qui les concerne divise tous les esprits divins, — selon l'essence, la vertu et l'opération<sup>2</sup> — chaque fois que, tous ou quelques-uns d'entre ces esprits, sans

à autant de vertus capables de chasser les vices correspondants (*vide supra*, p. 121, n. 2). Philon connaît déjà les deux traditions et tente assez maladroitement de les unir, faisant des *Δυνάμεις* tantôt des hypostases divines, tantôt des créatures. Pour Denys il ne saurait s'agir que d'Anges, mais cette dénomination générale le gêne, en raison de la place précise qu'il attribue aux Vertus dans la deuxième hiérarchie.

1. *Vide supra*, V, 196 c.

2. Cette considération « supra-mondaine » de catégories, nettement philosophique, évoque plutôt un Logos platonicien que le Dieu de la Bible. Pour Julien, c'est en Dieu seul qu'*οὐσία*, *δύναμις* et *ἐνέργεια* restent indissociables ; avec substitution d'*ἀγαθόν* à *οὐσία*, on trouve la même doctrine au Traité XIV (4) du *Corpus hermeticum* (*cf. FESTUGIÈRE, loc. cit.*, p. 159).

ἀπαρτηρήτως οὐρανίας οὐσίας ἢ οὐρανίας δυνάμεις  
 285,1 A ἀποκαλῶμεν, αὐτοὺς περιφραστικῶς τοὺς περὶ ὧν  
 ὁ λόγος, ἐμφαίνειν ἡμᾶς οἰητέον ἐκ τῆς καθ' ἕναστον  
 αὐτῶν οὐσίας ἢ δυνάμεως, οὐδὲ [γὰρ] τὴν ὑπερκειμέ-  
 νην ιδιότητα τῶν ἤδη καλῶς ἡμῖν διακεκριμένων  
 5 ἀγίων δυνάμεων καὶ ταῖς ὑφειμέναις ὀλικῶς προσ-  
 ἄπτειν οὐσίαις ἐπ' ἀνατροπῇ τῆς ἀσυγχύτου τῶν  
 ἀγγελικῶν διακόσμων ταξιαρχίας. Κατὰ γὰρ τὸν  
 πολλακίς ἡμῖν ὀρθῶς ἀποδοθέντα λόγον αἱ μὲν  
 ὑπερβεβηκυῖαι διακοσμήσεις περισσῶς ἔχουσι καὶ  
 10 τὰς τῶν ὑφειμένων ἱεράς ιδιότητας, αἱ δὲ τελευταῖαι  
 τὰς τῶν πρεσβυτέρων ὑπερκειμένας ὀλότητας οὐκ  
 ἔχουσι μερικῶς εἰς αὐτὰς τῶν πρωτοφανῶν ἐλλάμ-  
 ψεων διὰ τῶν πρώτων ἀναλόγως αὐταῖς διαπορθμευο-  
 μένων.

MVaQ N O PBW

39 ἀπαρτλήτως (fere) Sin || οὐρανίας pr : οὐρανίους N || οὐρανίας  
 alt : οὐρανίους N

285,1 ἀποκαλοῦμεν MVa QB (corr. B<sup>2</sup> u. v.) || 3 γὰρ seclusi ||  
 5 ὀλικῶς om Sin || 7 τῶν O (e l. 6 intrusum) || 8 ὀρθῶς post λόγον  
 coll N || 11 ὑπερκειμένας om N, sed in mg add. man. scholiastae

1. Pour saint THOMAS, en appelant Vertus tous les esprits célestes, on indique seulement que chez eux, comme dans toutes les substances, la *virtus* lie l'*essentia* à l'*operatio* ; les Vertus que Denys situe dans la seconde hiérarchie, et Grégoire le Grand dans la troisième, sont des agents d'exécution qui ne se distinguent des autres esprits que par un certain *excessus fortitudinis* (*Sum. th., Ia, qu. CVIII, art. 5*). En raison de sa thèse bien connue sur la composition d'essence et d'existence, saint Thomas ne peut suivre entièrement

y prendre garde, c'est Essences célestes ou Vertus célestes  
 285 A que nous les appelons, on doit penser que par périphrase nous désignons ceux dont nous parlons à partir de ce que chacun d'eux possède d'essence ou de vertu<sup>1</sup>, mais non point que cette sublime propriété des saintes Vertus, que nous avons déjà définie comme elle doit l'être, serait entièrement attribuée par nous aux essences inférieures aussi, au risque de subvertir le rigoureux principe ordonnateur qui régit les formations angéliques<sup>2</sup>. Car, selon la raison que maintes fois nous avons correctement exposée<sup>3</sup>, les dispositions supérieures possèdent, elles aussi, à un plus haut degré, les saintes propriétés de leurs subordonnées, mais ces dernières ne possèdent point toutes les propriétés supérieures des plus vénérables, car c'est de façon partielle que leur parviennent les illuminations primordiales, par l'entremise des premières et proportionnellement à leurs propres aptitudes.

l'exégèse de Maxime le Confesseur qui justifiait l'emploi « périphrasique » du mot « vertu » comme nom propre des Anges en déclarant que les esprits purs n'« ont » point leur vertu, à titre accidentel, mais « sont » cette vertu même, comme le feu sa vertu ignitive. Dans ses *Adnotationes* (Migne, col. 284-288), CORDIER renvoie aux textes où Denys montre le caractère « immuable » des « vertus déiformes » qui procèdent, chez les Anges, de la « Vertu suressentielle » (*Div. nom., VIII, 4, 892 b-c*). Il ne s'agit pourtant que d'*habitus* acquis, puisque, si les démons conservent « l'être, la vie, l'intelligence et un certain désir », le péché les « affaiblit » dans leur « opération » et produit en eux une véritable *ἀδυναμία*, ou privation de vertu (*Ibid., IV, 23, 725 b*).

2. Même si elle demeurait sur le plan des « dénominations », une telle subversion de l'ordre-ordonnance (τάξις) serait une grave désobéissance à l'ordre-décision (θεσιμός). Cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 38-40.

3. *Vide supra*, V, 196 b.

292,20 C XII (1) Ζητεῖται δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τῶν νοητῶν λογίων φιλοθεάμοσιν· εἰ γὰρ ἀμέθεκτα τῶν ὑπερτέρων ὀλοτήτων εἰσὶ τὰ τελευταῖα, δι' ἣν αἰτίαν ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης « Ἀγγελος κυρίου παντοκράτορος » ὑπὸ τῶν λογίων ὠνόμασται.

25 (2) Ἔστι δὲ οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος ὡς οἶμαι τοῖς προδιωρισμένοις. Φαμέν γὰρ ὅτι τῆς ὀλικῆς καὶ ὑπερκειμένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεως ἀπο-

MVaQ N O PBW

292,20 διὰ τί οἱ κατὰ ἀνθρώπους ἱεράρχαι ἄγγελοι καλοῦνται praemis codd || 20 ζητητέον N || 21 εἰ : καὶ v || υπερτάτων P || 24 ὠνόμασται B || 25 ἐναντίος B || τοῖς om v || 26 καὶ om W || 27 διακοσμήσεων Va (-ησε expunct)

292,23 : Mal. 2, 7; 3, 1.

1. Dans le Nouveau Testament *λόγια* signifie simplement « ce qui est dit » et requiert un complément : τοῦ θεοῦ (*Rom.*, III, 2; *Hebr.*, V, 12; *I Petr.*, IV, 11. Dans *Act.*, VII, 38, où le complément est sous-entendu, il s'agit évidemment des paroles reçues sur le Sinaï et transmises par Moïse). Denys aime ce terme dont usent Porphyre, Jamblique, Proclus pour désigner des textes de Platon et des Oracles chaldaïques qui recèlent, pour eux, au-delà des apparences, une signification ésotérique et « intelligible » (*cf. Κοκκ.*, *loc. cit.*, p. 39-44). S'il est vrai, comme le notait Origène pour justifier la méthode allégorique (*cf. H. de LUBAC*, *Intr. aux Homélies sur la Genèse*, p. 32-33), que saint Paul oppose l'esprit à la lettre, le mystère justement est, pour lui, bien plutôt « pneumatique » que « noétique ». Denys use deux fois du terme *πνευματικός* ou *πνευματικῶς*, pour désigner, soit la participation immatérielle des « esprits déiformes » à la Paternité et à la Filiation divines (*Div. nom.*, II, 8, 645 c), soit le « culte spirituel » auquel préparaient en images les sacrifices de l'ancienne Loi (*Eccl. hier.*, V, 1, 2, 501 c. Sur l'usage du terme *πνεῦμα* lui-même, *vide infra*, XV, 6, 333 c). — Mais le plus souvent, comme PHILON appelant « simulacres intelligibles » ces images qui élèvent l'âme au-dessus du sensible (*De sobr.*, I, éd.

292 C

**Pourquoi  
le grand prêtre  
est-il appelé Ange ?**

XII (1) Une autre question se pose à ceux qui aiment réfléchir sur les Dits intelligibles<sup>1</sup> : si, en effet, les inférieurs n'ont point part à la totalité de ce qui appartient aux supérieurs, pourquoi le grand prêtre de notre hiérarchie est-il nommé par les Dits *Ange du Seigneur tout-puissant*<sup>2</sup> ?

**Participation limitée  
des inférieurs  
aux propriétés  
des supérieurs.**

(2) Cette dénomination n'est pas contraire, je crois, aux définitions précédemment posées. Nous disons, en effet, que la vertu totale et éminente des formations supérieures fait

Mangey, I, 392), Denys appelle *νοητός* tout ce qui est l'objet ou le médium d'un savoir « anagogique » d'ordre supérieur (et c'est pourquoi, encore que ΠΑΧΥΜÈΡÈ, dans sa *Paraphrase*, en 296 c, oppose les « Dits intelligibles » aux « esprits intelligents », les Anges eux-mêmes, intelligents par rapport à ce qu'ils comprennent, sont intelligibles pour ceux qui les comprennent, *vide supra*, II, 4, 141 c et la note *ad loc.*). Mais le mystère théarchique transcende toute « intelligibilité » (*Div. nom.*, I, 5, 593 a; *Myst. th.*, V, 1045 d sq.) et les *λόγια*, qu'ils soient recueillis par écrits ou qu'ils se transmettent oralement « d'esprit en esprit », ne sont jamais plus que des « symboles sacrés » (*Eccl. hier.*, I, 4, 376 b-c).

2. *Mal.*, II, 7 : « Car c'est aux lèvres du prêtre de garder le savoir et c'est de sa bouche qu'on recherche l'instruction (*Sept.* : la loi) : il est le messager de Yahvé des armées (*Sept.* : du Seigneur tout-puissant) ». Dans ce verset le prophète, qui vient de critiquer la négligence des lévites et qui leur rapporte la menace faite par Yahvé de dénoncer l'alliance avec Lévi (*Deutéronome*, XVIII, 1-8 et XXXIII, 8-11), rappelle la mission qui « devrait être » celle des prêtres. Dans la *Lettre VIII* (1088 c), Denys leur appliquera la double dénomination de « messagers » et d'« interprètes », mais ici, comme en *Eccl. hier.*, VII, III, 7, 561 c, c'est au « hiérarque » qu'il réserve la formule de Malachie. On notera que le *καθ' ἡμᾶς* peut s'entendre des hommes en général et vaut pour la hiérarchie « légale » comme pour la hiérarchie « ecclésiastique » ; c'est cependant à l'évêque de la nouvelle Loi que convient le plus éminemment la fonction « angélique » (*cf. Apoc.*, II, 1 : « Écris à l'Ange de l'Église d'Éphèse... » ; II, 8 : « Et écris à l'Ange de l'Église de Smyrne »).

δέουσιν οἱ τελευταῖοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου  
 μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ  
 30 συνδετικὴν κοινωνίαν. Οἷον ἡ τῶν ἁγίων Χερουβιμ.  
 τάξις μετέχει σοφίας καὶ γνώσεως ὑψηλοτέρας, αἱ δὲ  
 D τῶν ὑπ' αὐτοὺς οὐσιῶν διακοσμήσεις μετέχουσι μὲν  
 καὶ αὐταὶ σοφίας καὶ γνώσεως, μερικῆς δὲ ὁμοῦ ὡς  
 πρὸς ἐκείνους καὶ ὑφειμένης, καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν  
 35 μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινόν ἐστι πᾶσι  
 τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν, τὸ δὲ προσεχῶς καὶ πρῶ-  
 293,1 A τως ἢ δευτέρως καὶ ὑφειμένως οὐκέτι κοινόν, ἀλλ'  
 ὡς ἐκάστῳ πρὸς τῆς οικείας ἀναλογίας ὄριστα. Τοῦτο  
 δὲ καὶ περὶ πάντων τῶν θείων νόων οὐκ ἂν τις ἡμαρ-  
 τημένως ὀρίσασατο· καὶ γὰρ ὡσπερ οἱ πρῶτοι περισ-  
 5 σῶς ἔχουσι τὰς τῶν ὑφειμένων ἁγιοπρεπεῖς ιδιότητας,  
 οὕτως ἔχουσιν οἱ τελευταῖοι τὰς τῶν προτέρων, οὐ  
 μὴν ὁμοίως, ἀλλ' ὑφειμένως. Οὐδὲν οὖν ὡς οἶμαι τὸ

MVaQ N O (def 293,7) U (suppletur a 293,7) PBW

28 μέσης M || 29 πάντων W || ἐναρμόνιον om M || 30 συνδετικὴν Va  
 (sed x delet) || 33 αὐταὶ NOB || μερικῆς — ὡς om Va || ὡς om M ||  
 34 πρὸς ἐκείνους om O || 35 post γνώσεως add θεοῦ B (sed expunx)

293,1 ἢ : καὶ Sin || οὐκέτι : οὐκέστιν Sin u. v || 2 πρὸς : πρὸ M || 3 δὲ  
 καὶ : γὰρ Sin || 4 ἡμαρτημένος Q || πρῶτως Sin || 7 post ὑφειμένως  
 add ἢ γοῦν κατὰ τὸ μέτρον τῆς τῶν δεχομένων δυνάμεως καὶ τὰς ἐλλάμ-  
 φεις ἐκτείνει. Sequuntur scholia ad loc. Textus continuatur 301,20  
 πάλιν O || ὡς οἶμαι om Sin

1. Joint à une proposition du *Liber de causis* (d'origine procliienne), ce texte sert de « sed contra » à l'art. 3 de la qu. LV dans la *Ia pars* de la *Somme théologique*, où saint THOMAS critique ceux qui soutiennent que « les Anges supérieurs ne comprennent pas par des *species* plus universelles que les inférieurs ». L'objection principale est fondée sur le caractère imparfait d'une connaissance générale qui n'atteindrait pas les réalités spécifiques et singulières. Le Docteur Angélique répond qu'en Dieu « toute la plénitude de la

défaut aux inférieures; car elles n'y participent que de façon restreinte et à la mesure de leurs aptitudes, selon la communion unique qui les lie toutes de façon harmonieuse les unes aux autres. Ainsi l'ordre des saints Chérubins a part à une sagesse et à une connaissance plus hautes  
 D et les dispositions que constituent les essences qui leur sont subordonnées ont leur part, elles aussi, de sagesse et de connaissance, mais cependant limitée et inférieure en comparaison de celle des Chérubins<sup>1</sup>, et dans l'ensemble la participation à la sagesse et à la connaissance appartient en commun à tous ceux des êtres intelligents qui  
 293 A sont déiformes, mais qu'elle s'opère de près et primordialement ou bien secondairement et à un degré inférieur, cela n'est plus commun à tous et se définit pour chacun à la mesure de ses propres aptitudes. En étendant cette définition à tous les esprits divins, on ne ferait point erreur; de même, en effet, que les premiers possèdent à un plus haut degré les saintes propriétés de leurs subordonnés, ainsi les derniers possèdent celles de leurs supérieurs, non point de façon égale, mais à un moindre degré<sup>2</sup>. Il n'est

connaissance intellectuelle est contenue en une seule réalité, c'est-à-dire dans l'essence divine par laquelle Dieu connaît tout». Les Anges supérieurs sont ceux qui participent le mieux à cette simplicité et peuvent « appréhender l'universalité des intelligibles par un plus petit nombre de *species* ». Il semble bien, comme le fait observer CORBIER (*Adnot.*, col. 295-296), que Denys ne pose pas ici le problème gnoséologique dont traite saint Thomas, mais oppose seulement des connaissances supérieures à celles qui demeurent plus partielles. Il reste que le principe thomiste, qui lie la perfection de la saisie intellectuelle à une croissante « simplicité », est parfaitement conforme à l'enseignement dionysien selon lequel la Lumière descendante et remontante « convertit » les créatures « à l'unité et à la simplicité déifiante du Père » (*vide supra*, I, 1, 121 a).

2. Ce principe, qui a été indiqué en V, 196 c, précise utilement les affirmations dionysiennes concernant la non-participation des inférieurs aux privilèges des supérieurs (196 b). Il n'est aucune fonction, dans la hiérarchie, à quoi tous les membres n'aient part, mais les uns davantage et les autres à un moindre degré. Doctrine

ἀτοπον, εἰ καὶ τὸν καθ' ἡμᾶς ἱεράρχην ἄγγελον ἢ  
θεολογία καλεῖ τὸν κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντα  
10 τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφητικῆς ιδιότητος καὶ πρὸς τὴν  
ἐκφαντορικὴν αὐτῶν ὁμοίωσιν ὡς ἐφικτὸν ἀνθρώποις  
ἀνατεινόμενον.

B (3) Εὐρήσεις δὲ ὅτι καὶ θεοὺς ἢ θεολογία καλεῖ τὰς τε  
οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῶν  
15 φιλοθεωτάτους καὶ ἱεροὺς ἄνδρας καίτοι τῆς  
θεαρχικῆς κρυφιοτήτος ὑπερουσίως ἀπάντων ἐξηρη-  
μένης τε καὶ ὑπεριδρυμένης καὶ μηδενὸς αὐτῇ τῶν  
ὄντων ἐμπεροῦς ὀνομάζεσθαι κυρίως καὶ ὀλικῶς δυ-

MVaQ N U PBW

8 καὶ om W || 9 μετασχόντα P || 10 ὑποφητικῆς : ἱεράς Sin ||  
14 οὐσίας : τάξεις Sin || 16 ὑπερουσίως : ὄντως Sin

293, 13 sqq. : Cf. Ex. 7, 1 ; Ps. 81, 4, 6 (Io. 10, 34 sqq.).

essentielle, qui sera développée par Nicolas de Cues et par Leibniz, mais qui ne s'applique chez Denys que là où il n'est point de « profanes » (vide supra, III, 2, 165 a, et la note ad loc.).

1. Cf. *Eccl. hier.*, VII, III, 7, 561 d-564 a (à propos des rites funéraires) : « [Le grand prêtre divin] a appris, en effet, des Dits transmis par Dieu, qu'à ceux qui ont saintement vécu la vie la plus brillante et divine est accordée selon leur mérite... Telles sont donc les vérités que le grand prêtre sait avoir été annoncées par les Dits véridiques... Interprète de la justice théarchique, le grand prêtre aurait garde de rien souhaiter qui n'agrèât point totalement à Dieu... »

2. *Ibid.*, 561 d : « Le grand prêtre divin est révélateur, selon les Dits, des jugements théarchiques... ». *Ibid.*, III, III, 4, 429 a-b : « De la même façon déforme [que la Théarchie et que le sacrement eucharistique], s'il transmet avec bonté à ses inférieurs la science unifiée de la hiérarchie qui lui appartient, usant de la multiplicité des symboles sacrés, en retour, comme affranchi et libéré des réali-

donc, je crois, aucunement absurde que notre grand prêtre, lui aussi, soit nommé Ange par la Parole de Dieu, lui qui a part, selon sa vertu propre, à la propriété interprétative des Anges<sup>1</sup> et qui tend à s'assimiler à leur fonction révélatrice autant que le peuvent des hommes<sup>2</sup>.

B Application (3) Tu constateras que la Pa-  
de l'épithète role de Dieu nomme aussi dieux  
« dieux » aux Anges tant les essences célestes et qui  
et à certains hommes. nous dépassent<sup>3</sup> que les hommes  
qui sont parmi nous les meilleurs  
amis de Dieu et des saints<sup>4</sup>, encore que la secrète Théarchie soit suressentiellement séparée de tout et transcendante et qu'aucun, parmi les êtres, ne puisse proprement

tés inférieures, il est rétabli sans diminution dans son propre principe. »

3. Les commentateurs renvoient ici à *Gen.*, XXXII, 29 (« On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu ») et 31 (« J'ai vu Dieu face à face ») et au *Ps.* LXXXV, 3 (« Car c'est un Dieu grand, Yahvé, un roi sur tous les dieux »). En ce cas, il faut admettre que l'être mystérieux auquel résiste Jacob est, comme le dit *Osée* (XII, 4-5), un Ange de Dieu (mais on ne comprend guère alors que le fait d'« avoir vu Dieu face à face et d'avoir eu la vie sauve » paraisse exceptionnel) et que le Psalmiste évoque Yahvé supérieur à ses Anges et non point aux « dieux » des autres nations (dans la perspective que suggère pourtant le verset 7 : « Il est notre Dieu et nous le peuple de sa bergerie »).

4. *Ex.*, IV, 16 (« [Aaron] adressera la parole au peuple en ton nom et il en sera comme s'il était ta bouche et que tu fusses le dieu qui l'inspire ») et surtout VII, 1 (« Yahvé dit à Moïse : Vois, je fais de toi un dieu pour Pharaon »). Dans le verset 6 du *Psaume* LXXXII, cité en *Jo.*, X, 34 (« Moi j'ai dit : Vous êtes des dieux... »), la formule s'applique aux juges. Elle désigne ailleurs des rois (*Ps.* XXXV, 7 : « Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais »). On retrouve ces usages (qui révèlent des influences syro-phéniciennes) dans *Ex.*, XXII, 7, 8 (où « aller devant Dieu » signifie plus vraisemblablement « s'adresser aux juges » que « recourir à des ordales ») et 27 (où l'interdiction de blasphémer Dieu n'aurait guère de sens, accolée à une interdiction identique concernant les chefs de tribu, s'il ne s'agissait là encore d'une application du terme *Elohim* à des juges humains).

*Hiérarchie céleste.*

ναμένου. Πλήν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς  
 20 τὴν ἔνωσιν αὐτῆς ὅση δύναμις ὀλικῶς ἐπέστραπται  
 καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν  
 ἀκαταλήκτως ἀνατείνεται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις  
 εἰπεῖν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεικῆς ὁμωνυμίας ἤξιώται.

300,8 B XIII (1) Ἄγε δὴ καὶ τοῦτο κατὰ δύναμιν ἐπισκοπήσω-  
 μεν ὅτου ἕνεκα πρὸς ἓνα τῶν θεολόγων ὁ Σεραφὶμ ἀπο-  
 10 στέλλεσθαι λέγεται. Καὶ γὰρ ἀπορήσειέ τις ὅτι  
 μὴ τῶν ὑφειμένων τις ἀγγέλων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ταῖς  
 πρεσβυτάταις οὐσίαις ἐνάριθμος ἀποκαθαίρει τὸν  
 ὑποφήτην.

MVaQ N U PBW

20 ὅση : ὡς ἡ B || ὀλικῶς om Sin || 21 αὐτῆς om Sin || 23 καὶ : ἐν  
 ἀγαθότητι Sin  
 300,8 διὰ τί ὑπὸ τῶν (τοῦ Sin cf. 1 9) Σεραφὶμ λέγεται καθαρῶσαι ὁ  
 προφήτης Ἰσαΐας praem codd || ἐπίσωμεν Q (corr Q<sup>3</sup>) || 9 ἓνα om  
 MVa || 12 ἐναριθμῶς Va NU ἐναριθμῶς M

300, 9 sq. : Cf. Is. 6, 6 sqq.

1. Pour Origène, créés à l'image de Dieu, les hommes, comme les Anges, peuvent être appelés « dieux », mais *lato sensu* (καταχρηστικῶς) et sans oublier que même la formule de I Jo., III, 2 (« Vous serez semblables à Dieu ») ne doit pas être prise littéralement. Sous ces réserves l'homme « logique » participe de multiples façons au Logos divin et « faiseur de dieux » (θεοποιός). (Cf. Henri CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 162-175). Chez Denys, si l'application à Dieu même des noms de Père et de Fils justifie qu'on appelle les intelligences déiformes « dieux, fils de dieux et pères de dieux », la Cause suressentielle transcende infiniment les effets au niveau desquels se produit cette participation (*Div. nom.*, II, 8, 645 b-c).

2. C'est-à-dire tous ceux, Anges et hommes, qui participent à Dieu « sur le mode du savoir » (*vide supra*, X, 2, 273 a, et la note *ad loc.*).

et pleinement être appelé d'un nom semblable au sien <sup>1</sup>. Cependant tous ceux des êtres intelligents et raisonnables <sup>2</sup> qui se sont tournés entièrement, autant qu'ils en ont le pouvoir, vers l'union avec Elle et qui tendent sans cesse, dans la mesure du possible, vers ses divines illuminations, en imitant Dieu, si l'on ose dire <sup>3</sup>, à la mesure de leurs forces, ont été jugés dignes, eux aussi, de recevoir le même nom que Dieu <sup>4</sup>.

300 B Le Séraphin XIII (1) Or donc examinons ceci encore, autant qu'il est en notre pouvoir : pourquoi est-il dit qu'à l'un des porte-parole de Dieu un Séraphin est envoyé <sup>5</sup> ? On pourrait s'embarrasser en voyant que non point l'un des Anges subordonnés mais celui même qui a rang parmi les essences les plus vénérables purifie l'interprète <sup>6</sup> des secrets divins <sup>7</sup>.

3. Cf. PLATON, *Théét.*, 176 a, et *vide supra*, III, 1, 164 d.

4. Il va de soi que cet usage possible n'implique rien quant à la « déification » d'ordre mystique, qui ne semble réalisable que par un dépassement des hiérarchies avec toutes les limitations qu'elles imposent aux capacités réceptives de chacun (sur le problème ainsi posé, *vide supra*, X, 3, 273 c, *in fine*, et la note *ad loc.*).

5. *Is.*, VI, 6-7 : « L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en main une braise qu'il avait prise avec des pincées sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité a disparu. »

6. Le mot « interprète » n'est substitué qu'ici à « prophète » pour désigner Isaïe ; en II, 5, 145 b, il était appliqué au Psalmiste. On a vu au chapitre précédent (XII, 2, 293 a) que le grand prêtre s'assimile autant qu'il peut à la fonction interprétratrice des Anges ; aussi sera-t-il appelé lui-même « interprète » en *Eccl. hier.*, VII, III, 7 (565 b) et le titre sera étendu jusqu'aux prêtres dans l'*Epist.* VIII, 1 (1088 c). D'usage constant d'Homère à Jamblique, le terme a incontestablement une saveur païenne ; Stiglmayr fait observer qu'Eusèbe l'a employé dans un discours de louange en l'honneur de Constantin (*De laude Const.*, X, PG XX, 1373).

7. On a vu que la fonction des hiérarchies supérieures est essentiellement de « faire cercle autour de Dieu » (VI, 2 et VII, 2-4). Il

(2) Τινές μὲν οὖν φασιν ὅτι κατὰ τὸν ἤδη προαποδο-  
 15 θέντα τῆς πάντων τῶν νόων κοινωνίας ἕρον οὐχ ἓνα  
 τῶν περὶ θεὸν πρωτίστων νόων ὀνομάζει τὸ λόγιον  
 ἐπὶ τὴν τοῦ θεολόγου κάθαρσιν ἐληλυθέναι, τινὰ δὲ  
 τῶν ἡμῖν ἐφεστηκότων ἀγγέλων ὡς ἱερουργὸν τῆς  
 τοῦ προφήτου καθάρσεως τῆ τῶν Σεραφίμ ὁμωνυμία  
 20 κληθῆναι διὰ τὴν πρηστήριον τῶν εἰρημένων ἀμαρ-  
 C τῶν ἀναίρεσιν καὶ τὴν τοῦ καθαρθέντος ἐπὶ τὴν  
 θείαν ὑπακοὴν ἀναζωπύρησιν, καὶ τὸ λόγιον ἓνα  
 τῶν Σεραφίμ ἀπλῶς εἰρηκέναι φασὶν οὐ τῶν περὶ

MVaQ N U PBW

14 ante κατὰ add τὰ Va || 15 τῶν om W (add m rec) || 18 ἡμῖν  
 om Q (add in mg Q<sup>2</sup>) post ἐφεστηκότων coll W || ὡς om MVa ||  
 19 τῶν: τοῦ Sin || 20 ante εἰρημένων add ἐνταῦθα Sin || 21 τὴν pr:  
 τῆ M (corr m rec u v) || 22 ἀναζωπύρωσιν W || καί: κἄν PW

serait donc surprenant qu'un Séraphin fût délégué à une fonction qui est normalement celle du dernier ordre. En fait cette hypothèse, qui serait une véritable subversion de l'ordre, est exclue par Denys, comme par Grégoire le Grand et saint Thomas. Pour ce dernier, malgré l'autorité d'*Hebr.*, I, 14, qui définit tous les Anges comme des « esprits accomplissant une opération sacrée et envoyés en mission », et bien que le Fils, qui dépasse toutes les hiérarchies célestes, ait été envoyé aux hommes, l'« ordre de la divine Providence, non seulement chez les Anges, mais dans l'univers entier, requiert que les inférieurs soient administrés par les supérieurs ». Les seules réserves relèvent de la grâce divine qui peut se substituer aux causes secondes ; mais il n'est pas « raisonnable » de penser que les Anges supérieurs puissent « par quelque dispense divine » être envoyés aux hommes en place de leurs subordonnés ; car l'ordre angélique appartient au règne de la grâce et ne peut comporter, comme celui qui appartient au règne de la nature, des exceptions qui lui viendraient d'un ordre supérieur et qui n'auraient de sens ni pour les Anges, puisqu'elles ne viseraient pas à les confirmer dans leur foi, ni pour les hommes, à qui elles demeureraient invi-

**Première solution :** (2) Certains répondent qu'en vertu de cette communion déjà invoquée un Ange a été appelé Séraphin. entre tous les esprits<sup>1</sup> ce n'est point l'un des esprits de premier rang, vivant autour de Dieu, que désigne le Dit comme celui qui vint purifier le porte-parole de Dieu, mais plutôt que l'un des Anges qui nous sont préposés, en tant qu'il reçut la sainte charge de purifier le prophète, a été appelé du même nom que les Séraphins, puisque c'est à la manière C d'un incendie<sup>2</sup> qu'il effaça les péchés rapportés par les Dits<sup>3</sup> et puisqu'il revivifia celui qu'il purifiait en le rétablissant dans l'obéissance de Dieu, et ils ajoutent qu'en parlant simplement de l'un des Séraphins les Dits ne désignent point l'un de ceux qui siègent autour de Dieu

sibles (*Sum. th.*, I, qu. XCII, art. 2). Tirant exemple des Cours royales, l'Angélique distingue quatre dispositions d'esprits « assistants » et cinq d'esprits « administrateurs » dont seuls les deux dernières ont une mission « annonciatrice » (*Ibid.*, art. 4). On a ici un exemple frappant de « vision du monde » (de caractère en partie profane) invoquée par des théologiens pour refuser l'interprétation la plus obvie d'un texte scripturaire.

1. Si des hommes sont appelés Anges et même dieux (*vide supra*, chap. XII), *a fortiori* l'Ange peut recevoir par périphrase la dénomination de Séraphin.

2. L'ἀναζωπύρησις est la fonction des « Incendiaires » qui « enflamment leurs subordonnés pour les élever à la même valeur qu'eux » (*vide supra*, VII, 1, 205 c). Mais s'ils « purifient » comme la « foudre » ou l'« holocauste », c'est aux esprits immédiatement inférieurs, non aux hommes, que s'applique cet « incendie ».

3. Dans le texte biblique, le « péché » qu'efface le charbon ardent est parfaitement involontaire. Si le prophète s'écrie : « Malheur à moi, je suis perdu », c'est parce que ses « yeux ont vu le roi, Yahvé Sabaot » (*Is.*, VI, 5). Mais l'interdit semble lié par ce même verset à l'impureté du peuple juif, et tout le début du livre est consacré à fustiger la « nation pécheresse » qui a « abandonné Yahvé » (I, 4), qui offre sacrifices et prières, mais néglige la veuve et l'orphelin (I, 11-16), « appelle le mal un bien et le bien un mal » et, « moyennant pourboire, acquitte le coupable » (V, 20-23).

θεὸν ἰδρυμένων, ἀλλὰ τῶν ἡμῖν ἐφεστηκυῶν καθαρ-  
25 τικῶν δυνάμεων.

(3) Ἔτερος δὲ οὐ σφόδρα ἀτοπὸν τινα παρέσχετό μοι  
τὴν ἀπολογία ἐπὶ τῆς παρουσίας ἐνστάσεως. Ἐφη  
γὰρ ὅτι τὴν οικείαν καθαρτικὴν ἱερουργίαν ὁ μέ-  
γας ἐκεῖνος (ὅστις ποτὲ ἦν ὁ τὴν ἕρασιν διαπλάσας  
30 ἄγγελος εἰς τὸ μῆσαι τὰ θεῖα τὸν θεολόγον) ἐπὶ  
θεὸν καὶ μετὰ θεὸν ἐπὶ τὴν πρωτουργὸν ἱεραρχίαν  
D ἀνέβηκεν. Καὶ μήποτε ἄρα οὗτος ὁ λόγος ἀληθεύεται;  
Ἐλεγε γὰρ ὁ τοῦτο φήσας ὡς ἡ θεαρχικὴ δύναμις  
301,1 A ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ καὶ διὰ πάντων ἀσχέτως  
διήκει καὶ πᾶσιν αὐθις ἐστὶν ἀφανὴς οὐ μόνον ὡς  
πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένη, ἀλλὰ καὶ ὡς κρυφίως  
ἐπὶ πάντα διεῖσα τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἐνεργείας.

MVaQ N U PBW

24 ὑπεριδρυμένων Sin ut vid || 26 post ἀτοπον duae litt eras N || τινα  
post μοι coll Q (sed corr) v || 27 παρουσίας: οὔσης MVa || 33 supra ὁ  
add τ: M

301,4 πάντας NPBWv

301,1 sq. : χωρεῖ—διήκει cf. Sap. Sal. 7, 24;

1. Bien que l'ordre des Anges soit essentiellement « révélateur » et « messenger », la mission qui leur est dévolue auprès des peuples et des individus comporte à la fois « purification », « illumination » et « perfection » (*vide supra*, IX, 2, 260 a-b, et X, 1, 272 d-273 a). L'idée d'une « fonction cathartique » qui, venant de la « Déité » même, se manifeste à tous les niveaux de l'être, est commune ans le néo-platonisme, et Proclus (*Inst. th.*, CXLV) l'attribue même aux plantes et aux pierres. Pour Denys elle s'arrête exactement à l'ordre des « ministres » (ou diacres), qui, dans la hiérarchie ecclésiastique, sont plus spécifiquement « purificateurs » que les Anges dans la hiérarchie céleste (*Eccl. hier.*, V, 1, 6, 508 a). Au-dessous d'eux, on ne trouve plus que des « purifiés » ou des pécheurs (VI, 1, 1, 532 a, III, 5, 536 d).

mais l'une des Puissances purificatrices qui nous sont assignées<sup>1</sup>.

Deuxième solution : (3) Un autre exégète m'a fourni une solution qui ne manque point de pertinence a référé son opération pour répondre à l'objection que à l'ordre des Séraphins. nous examinons en ce moment.

Il disait, en effet, que ce grand personnage (quel qu'ait pu être l'Ange qui produisit la vision par laquelle le porteparole de Dieu devait être initié aux secrets divins), référé à Dieu sa propre opération sacrée de purificateur, et, après Dieu, à la hiérarchie qui accomplit les opérations D primordiales. Ce raisonnement ne serait-il pas conforme

à la vérité ? Celui qui parlait de la sorte 301 A de la procession providentielle. soutenait que la Puissance théarchique, en visitant toutes choses, s'avance vers tous les êtres et ne cesse de se répandre à travers tous et qu'à tous cependant Elle demeure invisible<sup>2</sup>, non seulement parce qu'Elle est suessentiellement séparée de tous<sup>3</sup>, mais aussi parce que c'est de façon secrète<sup>4</sup> qu'Elle exerce sur tous son activité providen-

2. *Vide supra*, I, 2, 121 b. Mais Denys insistait, dans le premier chapitre, sur l'« unité » de la Théarchie dans son mouvement processif ; il ajoute ici le caractère d'« invisibilité », qui est essentiel dans la perspective de la *Théologie mystique*.

3. Ce terme est classique dans le néo-platonisme pour indiquer la transcendance (*cf.*, entre un très grand nombre de textes, Proclus, *Inst. th.*, CXXIV ; *In Alc.*, II, 240, etc.). Aussi, lorsque « séparé » est équivoque ou forcé, nous le traduisons simplement par « transcendant » (par ex., ci-dessous, en 305 b, comme épithète de « causes »).

4. Sur la relation paradoxale du « secret » et du « manifeste », *vide supra*, X, 1, 272 d. Bien qu'elle soit un don de lumière, l'action de Dieu, même *ad extra*, demeure toujours cachée. On a vu (I, 2, 140 b) que, dans la mesure où les Anges participent aux opérations divines, leur sainte unité reste « secrète » ; le thème mystérique du secret qu'on ne doit point profaner ne concerne pas seulement la nature divine elle-même, mais toutes les « liturgies » des

5 Ἀλλὰ μὴν καὶ πᾶσι τοῖς νοεροῖς ἀναλόγως ἐπιφαίνε-  
ται καὶ τὴν οἰκείαν φωτοδοσίαν ἐγχειρίζουσα ταῖς  
πρεσβυτάταις οὐσίαις δι' αὐτῶν ὡς πρώτων εἰς τὰς  
ὑποβεβηκυίας αὐτὴν εὐκόσμως διαδίδωσι κατὰ τὴν  
ἐκάστης διακοσμῆσεως θεοπτικὴν συμμετρίαν. Ἡ ἴνα  
10 σαφέστερον εἶπω καὶ δι' οἰκείων παραδειγμάτων εἰ  
καὶ ἀποδεόντων θεοῦ τοῦ πάντων ἐξηρημένου, πλὴν  
ἡμῶν ἐμφανεστέρων ἢ τῆς ἡλιακῆς ἀκτίνος διάδο-  
σις εἰς πρώτην ὕλην εὐδιαδότως χωρεῖ τὴν πασῶν

MVaQ N U PBW

5 ἀναλόγως : supra -ω- add ο M || 6 post φωτοδοσίαν add πρώτως  
Sin || 7 αὐτῶν : τῶν M (sed corr) || 8 αὐτὴν MVaQ (sed del) P Sin :  
ἐαυτὴν N U αὐτὴν W αὐτὴ Bv || post εὐκ. add ἐαυτὴν (sed ε postea del)  
Q || 9 § : ἦν M || 10 δι' vix legi potest in Q || 11 post ἀποδεόντων  
rasura 2 litt N || 12 ante ἢ add ὅτι N || ἢ post ἀκτίνος coll P ||  
post ἀκτίνος add αἱ MVa || 13 εἰς om M Va

deux « hiérarchies » (cf. *Eccl. hier.*, I, 1, 372 a). D'autre part c'est dans le « secret » des cœurs que Dieu opère (cf. *Ibid.*, III, III, 11, 441 b).

1. Sur le thème d'une Providence également bienfaisante pour tous les êtres, et qui va être comparée à la diffusion de la lumière solaire, *vide supra*, p. 134, n. 1 et p. 137, n. 1.

2. Il a été dit à l'instant que Dieu est « invisible ». La suite précise que, plutôt que de « voir » Dieu, il s'agit de le « connaître » et de le « désirer » (*vide infra*, 301 c).

3. Ni l'image de la lumière ni celle du feu n'échappent à l'inadéquation foncière de tous les « noms divins », mais la Lumière est la première dénomination du Bien, c'est-à-dire de la Dèité « supra-divine » (*Div. nom.*, IV, 1, 693 b, et IV, 4, 697 c, où le soleil est dit l'« image manifeste » — ἐμφανῆς εἰκὼν — de la Bonté divine). Sur le réalisme de la Lumière incréée chez les commentateurs byzantins de Denys, cf. par ex., GRÉGOIRE PALAMAS, *Défense des Hésychastes*, éd. Meyendorff, Louvain 1958, p. 584 sq.

4. *Vide supra*, chap. IX, p. 134, n. 3 et 4. Malgré l'apparence l'image ne contredit pas à la définition des Anges comme « esprits immatériels » (*Div. nom.*, IV, 1, 693 c). A la différence de Plotin parlant des « dieux sensibles » (de caractère astral), Denys n'attri-

tielle <sup>1</sup>. Or c'est bien ainsi qu'Elle illumine tous les êtres intelligents à la mesure de leurs aptitudes et qu'après avoir transmis son propre don de lumière aux essences du plus haut rang, par l'entremise de ces mêmes substances, en tant qu'elles sont premières, Elle répartit ce don, suivant un ordre harmonieux, entre les essences subordonnées, selon l'aptitude de chaque disposition céleste à voir Dieu <sup>2</sup>. Ou encore, pour parler plus clairement, en usant d'images propres <sup>3</sup>, inadéquates assurément à Dieu qui est séparé de toutes choses, mais plus évidentes à nos yeux, disons que la diffusion du rayon solaire traverse sans difficulté la première matière <sup>4</sup>, la plus

bue pas aux Anges une « matière » (au sens technique du mot ὕλη) qui impliquerait un « mal » (un κακόν), ce mal ne se distinguant du nôtre (d'après *Enn.*, I, 8, 5) que parce que, harmonieusement dominé, jamais il ne dégénérerait en « méchanceté » (κακία). Il semble, que la matière plotinienne — surtout, il est vrai, dans le *Traité sur l'origine des maux*, difficilement conciliable avec le *Traité contre les Gnostiques* — ne soit pas simple privation mais opposition réelle au Bien, authentique « nature du mal » (I, 8, 6) ; engagée dans la matière, une forme, en effet, « change de caractère » ; la matière « s'empare de la forme et la corrompt » (I, 8, 8) ; elle est donc bien, en un sens parfois aristotélisant, une sorte de substrat substantiel (cf. *Enn.*, II, 4, 1 et 3). Pour Denys (qui s'inspire probablement de PROCLUS, *De mal. subst.*, ou qui dépend du moins de sources communes), la matière est (dans l'image de la lumière) un écran plus ou moins transparent, ou (dans l'image du feu) un matériau plus ou moins réceptif, mais elle ne constitue, en aucun cas, un « mauvais en soi » (αὐτόκαλον). Si les esprits purs ne laissent filtrer qu'une partie de la lumière divine, cela tient avant tout, comme le précisera plus techniquement Maxime le Confesseur (*vide supra*, p. 109, n. 3), à leur caractère de créatures (on sait que saint THOMAS, *Sum. th.*, Ia, qu. L, art. 2, et surtout *De ente et essentia*, chap. V, refusant d'appliquer aux esprits purs, comme le faisait Ibn Gebirol, suivi par plusieurs docteurs chrétiens, la doctrine aristotélécienne sur la matière des astres, ne leur attribuera qu'une composition d'essence et d'existence). — On doit cependant noter que, si, pour Denys, la matière n'est pas « mauvaise » (*Div. nom.*, IV, 28, 729 a-b) — ce qui permet aux images matérielles de servir de voie d'accès vers l'im-

διειδестέραν καὶ δι' αὐτῆς ἐμφανέστερον ἀναλάμπει  
 15 τὰς οἰκείας μαρμαρυγὰς, προσβάλλουσα δὲ ταῖς πα-  
 B χυτέραις ὕλαις ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοτικὴν  
 ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς τῶν φωτιζομένων ὑλῶν πρὸς φω-  
 τοδοσίας διαπορθμευτικὴν ἕξιν ἀνεπιτηδειότητος  
 καὶ κατὰ σμικρὸν ἐκ τούτου πρὸς τὸ τελείως σχεδὸν  
 20 ἀδιάδοτον συστέλλεται. Πάλιν ἡ πυρὸς θερμότης  
 μᾶλλον ἑαυτὴν διαδίδωσιν εἰς τὰ δεκτικώτερα καὶ  
 πρὸς τὴν αὐτῆς ἀφομοίωσιν εὐεϊκτα καὶ εὐάγωγα,  
 πρὸς δὲ τὰς ἀντιτυπεῖς ἢ ἐναντίας οὐσίας ἢ οὐδὲν ἢ  
 ἄμυδρόν τι τῆς ἐκπυρωτικῆς ἐνεργείας ἔχνος ἀνα-  
 25 φαίνεται, καὶ τὸ τούτου γε πλεῖον ὅτι ταῖς μὴ συγγε-

MVaQ N O (inc 301,20 πάλιν) U (a 301,20 omittitur) PBW

18 φωτοδοσίαν v || 19 τούτου : τοῦ P || τέλος W || 20 post πάλιν add  
 δε Sin || 21 εἰς : ἐκ B || 22 ἀνάγωγα v || 23 δε τὰς in rasura W || ἀντι-  
 τυπεῖς Va Q PBWv : ἀντιτύποις M ἀντιτύπους N O || ἡ prim : om Va  
 εἰς M || ἡ tertium om M || 24 ἐκπυρωτικῆς M || 25 τὸ om B (sed supra  
 add) || ante τούτου lacuna 3 litt Q || μὴ om v

matériel (*vide supra*, I, 3, 121 c) — H. Koch souligne à bon droit  
 (*loc. cit.*, p. 220) que la « passion » n'est possible que là où il y a  
 « matière ». D'où l'usage fréquent de termes comme *πρόσυλος* (enclin  
 à la matérialité) dans un sens péjoratif que nous avons déjà soulin-  
 gné (*vide supra*, II, 3, 141 b ; VII, 2, 208 b ; et cf. *Eccl. hier.*, III,  
 III, 7, 433 d ; *Epist.*, VII, 2, 1080 b, etc).

1. Le « à peu près » suggère un affaiblissement graduel, mais non  
 une limite absolue, celle qui justement, pour PLOTIN, représentait  
 la matière au sens propre et dont il liait dialectiquement la nécessité  
 à celle de la procession (Cf. *Enn.*, I, 8, 7 : « Puisque le Bien n'est pas  
 seul, il est nécessaire que, dans ce qui sort de lui ou, si l'on préfère  
 ainsi parler, dans ce qui descend de lui et s'en écarte, il y ait le der-  
 nier — τὸ ἔσχατον — et ce après quoi plus rien ne puisse devenir,  
 c'est-à-dire le mal. Or, il y a nécessairement quelque chose après  
 le Premier ; donc il y a nécessairement aussi le dernier ; et cela, c'est  
 la matière qui n'a plus rien du Bien ; et telle est la nécessité du mal »).

2. La notion de corps « réfractaires », ayant moins d'« affinité »  
 avec la nature du feu, suggère une certaine « substantialisation » de

translucide de toutes, et, à travers elle, fait briller plus  
 lumineusement ses propres resplendissements, mais que,  
 B dès qu'elle se heurte aux matières plus opaques, plus  
 réduite est sa manifestation diffusive, en raison de l'ina-  
 pitude des matières éclairées à posséder un habitus trans-  
 metteur du don de lumière, et elle décroît peu à peu de ce  
 niveau jusqu'à ce que finalement la transmission devienne  
 à peu près impossible<sup>1</sup>. De même la chaleur du feu se  
 Image du feu transmet mieux aux corps plus récep-  
 et de la chaleur. tifs, dociles à prendre sa ressemblance et  
 bons conducteurs, mais, lorsqu'elle ren-  
 contre des substances résistantes ou réfractaires, ou bien  
 rien n'apparaît, ou seulement une faible trace de son acti-  
 vité échauffante, et certes la chose est plus manifeste  
 lorsque c'est à des substances sans affinité avec elle<sup>2</sup> que,

cette matière qui apparaissait, dans l'image précédente, comme un  
 simple écran. Mais c'est plutôt, semble-t-il, le « nombre des inter-  
 médiaires », et par conséquent la structure hiérarchique elle-même,  
 qui détermine l'« épaisseur » des matières (Roques, *Univ. dion.*,  
 p. 106-107). Bien que cette structure ne doive pas s'entendre, pré-  
 tend Denys, en un sens « spatial » (*Epist.*, VIII, 2, 1092 b), l'« affi-  
 nité » dont il est question ici (et dont le thème est repris, plus expli-  
 citemment, en *Eccl. hier.*, V, 1, 4, 504 c-d) se définit, en fait, par la  
 « proximité » et en fonction d'un don unique reçu plus « primordia-  
 lement ». Sur ce point le vocabulaire dionysien dépend étroitement  
 de ceux de Jamblique et de Proclus (cf. Roques, *loc. cit.*, p. 107,  
 n. 2, avec renvoi, pour le thème de « l'affinité » dans le monde  
 hellénistique, à FESTUGIÈRE, *La révélation*, I, p. 88 sq.). On sait  
 que saint PAUL parlait moins d'« affinité » que d'un « droit à héri-  
 tage », acquis en Jésus et par Jésus (sur le plan de la grâce rédemp-  
 trice), et d'une « conformation à l'image du Fils », réservée aux  
 prédestinés (*Rom.*, VIII, 17 et 29. Cf. *Phil.*, III, 21). Saint JEAN  
 dépassait au contraire la « ressemblance » (affirmée dans un contexte  
 eschatologique, *Ep.*, III, 2) pour invoquer (*Jo.*, XVII, 21-23) une  
 véritable « unité » (de caractère mystique) de tous ceux qui, par  
 grâce, seront τετελειωμένοι εἰς ἐν. Ce type de relation, analogue d'une  
 certaine façon à celle qui lie le fils au Père, dépasse indiscutable-  
 ment la plus parfaite « transparence » ou « affinité » des premières  
 essences réceptrices.

νέσι διὰ τῶν οικείως πρὸς αὐτὴν ἐχόντων προσβάλλει, πρῶτον εἰ τύχοι πυρώδη ποιούσα τὰ πρὸς ἐκπύρωσιν εὐαλλοιώτα, καὶ δι' αὐτῶν ἢ ὕδωρ ἢ ἕτερον τι τῶν οὐκ εὐκόλως ἐκπυρουμένων ἀναλόγως  
 30 C θερμαίνουσα. Κατὰ τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐταξίας λόγον ὑπερφυῶς ἢ πάσης εὐκοσμίας ὁρατῆς καὶ ἀοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οικείας φωτοδοσίας λαμπρότητα πρωτοφανῶς ἐν πανοβίαις χύσει ταῖς ὑπερτάταις οὐσίαις ἀναφαίνει καὶ διὰ τούτων αἰ μετ'  
 35 αὐτὰς οὐσίαι τῆς θείας ἀκτίνος μετέχουσιν. Αὗται

MVaQ N O PBW

26 οικείων MW<sup>2</sup> (corr ex οικείως) || προσβάλλει — τὰ (27) om W (add W<sup>2</sup>) || 28 ἀλλοιώτα Q (corr Q<sup>3</sup>) || ἢ pr. om W || 31 post λόγον add ὄντως δὲ καὶ Sin || 34 μετὰ ταύτας Q<sup>2</sup> (corr e μετ' αὐτάς) PB μετὰ τὰς MVa (corr m rec) || 35 post οὐσίαι iterat ταῖς — ἀναφαίνει (33/4) O (sed del)

1. « Naturel » ne s'oppose pas, ici, à « merveilleux », comme, pour une théologie plus élaborée, s'opposent « naturel » et « surnaturel ». Dans un texte qu'on a lu plus haut (III, 3, 168 a), Denys dit que les Anges et les hommes, « par une grâce (χάριτι) et une vertu qui est un don de Dieu », coopèrent aux œuvres que la Théarchie accomplit elle-même « merveilleusement et naturellement ». Il s'agit donc de la « nature merveilleuse » de Dieu, de celle qui dépasse nos forces mais qui s'exprime dans la nature créée (et non sur un autre registre); ainsi s'explique une comparaison (théologiquement surprenante) entre la diffusion « naturelle » de la lumière ou de la chaleur et un don proprement « gratuit » de l'Amour divin. — En fait ὑπερφυῶς et ὑπερφυῶς, qu'il serait à la fois équivoque et anachronique de rendre par « surnaturel » et « surnaturellement », qualifient tantôt l'« indivisibilité de l'Unité divine » (*Div. nom.*, I, 4, 589 d et 592 d), l'absolue « transcendance » du « Suressentiel » (*ibid.*, XI, 6, 956 b), l'action providentielle de la Sagesse, « à la fois mobile et immobile » (*Epist.*, IX, 3, 1109 b), la « Vérité cachée derrière les symboles » et qui échappe aux non-initiés (*vide supra*, II, 2, 140 a, et cf. *Epist.*, IX, 1, 1105 c et 2, 1108 c), les « secrets » divins (*Div. nom.*, III, 3, 684 c), la « nature simple du Beau » (*ibid.*, IV, 7, 704 a) — tantôt

par l'entremise de corps naturellement disposés à la recevoir, elle se heurte, s'il advient qu'elle ait d'abord rendu incandescents les corps facilement inflammables et que, par leur entremise, l'eau ou quelque autre substance de celles qui ont peine à s'enflammer soit chauffée propor-

C Application tionnellement à ses aptitudes. Ainsi donc, selon la même raison qui préside à cette belle ordonnance naturelle, de façon merveilleuse<sup>1</sup>, le

Principe ordonnateur de toute harmonie visible et invisible manifeste l'éclat de son propre don de lumière par une 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<sup>2</sup>. Elles-mêmes, en effet, qui sont les

la « naissance virginal » de Jésus (*Epist.*, IV, 1072 b), la « nature » du Dieu-homme (*Div. nom.*, II, 9-10, 648 a-d), les « dons » que fait le Christ aux hommes (*ibid.*, XI, 6, 953 b) et, dans une acception voisine, mais qui concerne plutôt la « gloire » que proprement la « grâce », l'« illumination des déifiés » (*ibid.*, I, 5, 593 c), — tantôt les miracles qui manifestent la puissance divine (l'éclipse de la Passion, *Epist.*, VII, 2, 1081 b, ou l'ombre qui recule de dix degrés pour l'édification d'Ézéchiass, *ibid.*, 2, 1080 c), — tantôt enfin (par application de ce qui définit la nature divine aux écrits de ceux qui sont pour Denys, sans souci des limites précises du Canon scripturaire, les « porte-parole » de Dieu) la « parole » de saint Paul sur la folie de Dieu plus sage que la sagesse humaine (*Div. nom.*, VII, 1, 865 b), la « pensée » de saint Barthélemy sur la « Parole de Dieu à la fois abondante et concise » (*Myst. th.*, III, 1000 c) et le « recueil » des Éléments théologiques attribué par Denys à son maître supposé « Hiérothée » (*Div. nom.*, III, 2, 681 a).

2. Encore que les textes de GRÉGOIRE DE NAZIANCE (*Orat.*, XL, v-vii, éd. Clemencet-Caillau, I, 693-695), qui montrent la transmission par les Anges jusqu'aux baptisés d'une Lumière de soi inaccessible et ineffable, soient bien proches de ceux de Denys, IVANKA (*Zum Problem des christlichen Neuplatonismus II, Scholastik*, XXXI, 3, p. 390-391) les oppose au passage qu'on vient de lire et pense qu'ils renvoient plus explicitement à une « matière », qui « concrétiserait » de façon plus ou moins parfaite la même « forme

γὰρ ἐπιγνοῦσαι πρῶται θεὸν καὶ θείας ἀρετῆς  
 ὑπερκειμένως ἐφιέμεναι, καὶ πρωτουργοὶ γενέσθαι  
 τῆς ὡς ἐφικτὸν θεομιμήτου δυνάμεως καὶ ἐνεργείας  
 ἡξίωνται καὶ τὰς μετ' αὐτὰς οὐσίας αὐταὶ πρὸς τὸ  
 40 ἐφ' ἑμὴν δὴ δὴ δυνάμεις ἀγαθοειδῶς ἀνατείνουσιν,  
 ἀφθόνως αὐταῖς μεταδίδουσαι τῆς εἰς αὐτὰς ἐπιφοι-  
 τησάσης αἰγλης, καὶ αὐθις ἐκεῖναι ταῖς ὑφειμέναις,  
 καὶ καθ' ἑκάστην ἢ πρώτη τῇ μετ' αὐτὴν μεταδίδωσι  
 τοῦ δωρουμένου καὶ εἰς πάσας ἀναλόγῳ προνοίᾳ  
 45 D διαφοιτῶντος θείου φωτός. Ἔστιν οὖν ἅπασι τοῖς  
 φωτιζομένοις ἀρχὴ τοῦ φωτίζεσθαι θεὸς μὲν φύσει  
 καὶ ὄντως κυρίως ὡς φωτὸς οὐσία καὶ αὐτοῦ  
 τοῦ εἶναι καὶ ὄρᾶν αἴτιος, θέσει δὲ καὶ θεομιμή-

MVaQ N O PBW

37 ἐφιέμεναι — ὡς (38) om W (add W<sup>2</sup>) || 39 μετὰ ταύτας N (sed  
 corr) P μετὰ τὰς MVa || αὐταὶ mavult Lang || 40 ὅση : ὡς ἢ MB ||  
 42 post ἐκεῖναι add ὁμοίως Sin || 43 καὶ om W || μετὰ ταύτην MVaQ  
 (sed τ secundum del) N || 44 τοῦ δωρουμένου : τὸ ὕδωρ οὐνενοῦν M ||  
 ἀναλόγῳ MVa Q (corr Q<sup>2</sup>) NBW (corr W<sup>2</sup>) v || προνοίᾳ om M ||  
 45 θείου φωτός om MVa || ante θείου add τοῦ W<sup>2</sup> || 46 ante θεός add  
 ὁ P || 47 ante κυρίως una litt eras Q add καὶ v || 48 post τοῦ add φῶς  
 Sin || θέσει δι : τὸ θεοειδῶς MVa (corr m rec) Q (sed postea corr)

essentielle », ou à une « dignité personnelle », qui signifierait, au sein de la même humanité, une aptitude plus grande à recevoir les dons divins. Le professeur de Vienne pense voir chez Denys une équivoque grave : « Dès lors, écrit-il, que la forme essentielle elle-même, qui conditionne les diverses aptitudes à recevoir le rayonnement divin, n'est pas déterminée par l'acte créateur de Dieu et se tire au contraire de la différenciation qui résulte nécessairement de la transmission graduelle et médiate de l'illumination divine, encore égale à son origine, c'en est fait du concept de création. En vain affirmera-t-on que Dieu confère également et de même façon l'être à toutes les essences, et que seul l'éclaircissement est lié à la communication hiérarchique et à la succession ordonnée des degrés. En réalité cet être n'est que la présence sans forme qui ne reçoit que de la

premières à connaître Dieu et qui désirent au suprême degré la vertu divine, ont mérité aussi de devenir les premiers instruments de la puissance et de l'opération par quoi se réalise, autant que faire se peut, l'imitation de Dieu, — et pour permettre aux essences qui leur sont subordonnées de rivaliser avec elles, autant qu'il est en leur pouvoir, c'est avec bonté qu'elles les élèvent, leur communiquant sans envie la splendeur qui les a visitées, — et, à leur tour, celles-là transmettent cette splendeur à leurs inférieures, et, à chaque niveau, la première fait part à celle qui suit de la lumière divine qui lui a été octroyée et qui les visite toutes selon une Providence proportionnée à leurs aptitudes. Pour tous les êtres qui D reçoivent la lumière, Dieu est donc principe d'illumination, par nature, réellement et de façon souveraine, en tant qu'Il est substance de la lumière et cause de l'être même et du voir, mais, par position <sup>1</sup> et à l'imitation de Dieu,

forme essentielle déterminée sa structure d'être particulier, cette détermination ne provenant pas d'une décision créatrice de Dieu, mais de la logique immanente au processus de transmission graduelle et médiatisante. — Éclairant les textes dionysiens les uns par les autres et renvoyant en particulier à *Div. nom.*, V, 8, 824 c (« Le Suressentiel a d'avance défini et produit tous les êtres »), Roques (*Univ. dion.*, p. 62) admet au contraire que, pour Denys, la dignité de chaque être et par conséquent son rang hiérarchique sont pré-déterminés par le Créateur. Pour justifier son interprétation, Ivanka invoque des textes de Proclus (comme *Element. th.*, CXXII) où n'intervient, semble-t-il, aucune décision divine. Mais, sans prétendre nier certaines ambiguïtés du dionysisme, il semble légitime de corriger les formules néo-platoniciennes par les affirmations créationnistes qui les accompagnent. Si, comme le dit le même critique, la logique du dogme conduit Denys à des formules correctes en ce qui concerne la hiérarchie ecclésiastique (*loc. cit.*, p. 390, n. 16), il serait surprenant que cette logique fût entièrement absente des développements consacrés à la hiérarchie céleste.

1. Le mot θέσις (opposé à ἀφαίρεσις) signifie le plus souvent chez Denys « affirmation » (par opposition à « négation », et l'un et l'autre étant dépassés dans la Ténèbre mystique, cf. *Myst. th.*, II, 1000 b). Dans les *Div. nom.*, VIII, 5 (893 a), il paraît désigner l'existence

τως ἢ κατὰ μέρος ὑπερκειμένη τῇ μετ' αὐτὴν ἐκά-  
 50 στη τῶ τὰ θεῖα φῶτα δι' αὐτῆς εἰς ἐκείνην ἐποχε-  
 τεύεσθαι. Τὴν οὖν ὑπερτάτην τῶν οὐρανίων νόων δια-  
 κόσμησιν αἱ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἀγγέλων οὐσίαι  
 κατὰ τὸ εἶδος μετὰ θεὸν ἀρχὴν ἡγούονται πάσης  
 304,1 A ἱερᾶς θεογνωσίας τε καὶ θεομιμησίας ὡς δι' ἐκείνων  
 εἰς πάσας καὶ ἡμᾶς τῆς θεαρχικῆς ἐλλάμψεως  
 διαδιδόμενης. Διὸ καὶ πᾶσαν ἱεράν καὶ θεομίμητον  
 ἐνέργειαν ἐπὶ θεὸν μὲν ὡς αἷτιον ἀναφέρουσιν, ἐπὶ  
 5 δὲ τοὺς πρώτους θεοειδεῖς νόας ὡς πρωτουργοὺς  
 τῶν θείων καὶ διδασκάλους. Οὐκοῦν ἡ πρώτη τῶν  
 ἀγίων ἀγγέλων διακόσμησις μᾶλλον ἀπασῶν ἔχει τὴν  
 ἐμπύριον ιδιότητα καὶ τὴν κεχυμένην τῆς θεαρχικῆς  
 σοφίας μετάδοσιν καὶ τὸ γνωστικὸν τῆς ὑπερτάτης  
 10 τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιστήμης καὶ τὴν θρονίαν

MVaQ N O PBW

49 κατὰ μένος M || μετὰ ταύτην M || 52 τῶν λοιπῶν : τῶν ἀγίων Va  
 λοιπαὶ Sin || post ἀπάντων add τῶν Sin || inter ἀπαν.. et των in fine  
 versus nonnull litt eras P || ἀγγέλων om M

304,2 καὶ om B || post καὶ add εἰς Q v || 3 καὶ om Sin || 7 ἀπασῶν  
 om Sin || 8 τὴν om MVa || 9 γνωστικόν : μυστικόν M || 10 ἐλλάμψεως Q

(ce qui ne participe d'aucune manière à la puissance divine ne peut être « posé »). A propos des ailes des Séraphins (*Eccl. hier.*, IV, III, 7, 481 a), il a le sens physique de « situation » (l'une des catégories aristotéliennes). Ici il semble qu'il faille entendre plutôt : « en vertu du principe métaphysique de la hiérarchie », que « par libre décision divine » ; mais on peut comprendre : « par sa situation d'essence supérieure ».

1. Selon IVANKA (*loc. cit.*, p. 396, n. 34), ce passage excluerait toute reconnaissance effective d'une causalité seconde. Dieu agit « par nature », l'Ange « par position » seulement, comme simple transmetteur d'une puissance reçue. Mais n'est-ce pas minimiser la « synergie » affirmée en 168 a ? La phrase suivante précise que les inférieurs réfèrent à leurs supérieurs comme à des « ouvriers pre-

l'essence partiellement supérieure est, elle aussi, principe d'illumination pour chacune de celles qui viennent après elle, car les lumières divines sont, par son entremise, dérivées vers cette dernière<sup>1</sup>. Quant à celle qui est la plus

**Application  
 du principe général  
 à l'exégèse  
 du texte d'Isaïe.**

élevée parmi les dispositions entre lesquelles se répartissent les esprits célestes, il est donc naturel que les essences de tous les autres Anges la considèrent comme le principe, après

304 A Dieu, de toute sainte connaissance et imitation de Dieu, puisque c'est par elle que sur toutes ces essences et sur nous-mêmes l'illumination théarchique se répand. En ce qui concerne aussi par conséquent toute action sainte et accomplie à l'imitation de Dieu, elles la réfèrent à Dieu comme à sa cause, mais aussi aux premiers esprits déiformes comme aux premiers artisans des opérations divines et comme à ceux qui ont la charge de les faire connaître. Ainsi la première disposition, parmi celles entre lesquelles se répartissent les saints Anges, possède mieux que toutes les autres la propriété de s'enflammer, la communication infuse de la Sagesse théarchique, le savoir et la plus haute science concernant les illuminations divines<sup>2</sup>, ainsi que la

miers » l'action effective (ἐνέργεια) que ceux-ci accomplissent « à l'imitation de Dieu ». L'expression πρωτουργός est spécifiquement proclienne et implique un « travail » réel (dans la chaîne d'amour d'*In Alc.*, II, 82 sq., les « formations primordiales des dieux » sont « principe unifié et premier ouvrier de l'amour » (*vide supra*, p. 106, n. 1). En parlant lui-même, ainsi que l'impose le texte (304 a), des Anges comme *mitwirkend*, Ivanka dépasse le plan de la « cause instrumentale », *a fortiori* le schème occasionaliste ; on ne pouvait guère s'attendre à trouver chez Denys une définition thomiste de la *causa secunda*, mais la réalité de l'action purificatrice est indéniable et marque les limites de l'image si équivoque d'une lumière qui se diffuse à travers des écrans.

2. Ce savoir concerne donc l'illumination elle-même et ne se réduit pas à la structure formelle de la hiérarchie (*vide supra*, III, 2, 165 b et la note *ad loc.*).

*Hiérarchie céleste.*

ιδιότητα τὴν ἀναπεπταμένην θεοδοχίαν ἐμφαίνουσιν, αἱ δὲ τῶν ὑφειμένων οὐσιῶν διακοσμήσεις τῆς ἐμπυρίου, τῆς σοφῆς, τῆς γνωστικῆς, τῆς θεοδόχου δυνάμεως μετέχουσι μὲν, ὑφειμένως δὲ καὶ πρὸς τὰς 15 πρῶτας ὁρῶσαι καὶ δι' αὐτῶν ὡς τοῦ θεομιμήτου B πρωτουργῶς ἡξιωμένων ἐπὶ τὸ τοῦ θεοειδοῦς ἐφικτὸν ἀναγόμεναι. Τὰς εἰρημένας οὖν ἀγίας ιδιότητας ὧν ἐν μετουσίᾳ διὰ τῶν πρῶτων αἱ μετ' αὐτάς οὐσίαι γεγόνασιν, αὐταῖς ἐκείναις μετὰ θεὸν ὡς ἱεράρχαις 20 ἀνατιθέασιν.

(4) Ἐλεγεν οὖν ὁ ταῦτα φήσας τὴν μὲν ὄρασιν ἐκείνην ὑποδειχθῆναι τῷ θεολόγῳ δι' ἐνὸς τῶν ἐπιστα- C τούντων ἡμῖν ἀγίων καὶ μακαρίων ἀγγέλων καὶ πρὸς τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ χειραγωγίας ἐπὶ τὴν ἱεράν 25 ἐκείνην θεωρίαν ἀναταθῆναι καθ' ἣν ἑώρα τὰς ὑπερτάτας οὐσίας ὡς ἐν συμβόλοις εἰπεῖν ὑπὸ θεὸν καὶ μετὰ θεοῦ καὶ περὶ θεὸν ἰδρυμένας καὶ τὴν ἀπάντων καὶ αὐτῶν ὑπερρρήτως ἐξηρημένην ὑπεράρχιον ἀκρότητα ἐν μέσῳ τῶν ὑπερβεηκτικῶν δυνάμεων 30 ὑπεριδρυμένην. Ἐμάνθανεν οὖν τοῖς ὁρωμένοις ὁ θεολόγος ὅτι κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἀσυγ-

MVaQ N O PBW

11 ἰδρύτητα PW || 13 τῆς tert om MVa || 14 δὲ : τε MVa || 16 ante ἐφικτὸν add ὡς VaB || 17 ὧν : ὡς B || 18 ἐν om M || VaN : μετὰ αὐτὰς OBv μετὰ ταύτας MQPW || οὐσαι M || 22 ἐκείνης MVa || ὑποδεχθῆναι M || 23 πρὸ MVa (corr m rec) || 24 ἱεράν : νοεράν NBv cf. 303,1 || 25 ἀνατεθῆναι MVa (corr m rec) || ante καθ' add καὶ Va || καθ' ἣν : καθῆναι M || 26 συμβόλῳ Sin || ὑπὸ θεὸν καὶ om MVa Q (add in mg καὶ περὶ θεὸν Q<sup>2</sup>) || 27 καὶ τὴν — ἐξηρημένην om M || 28 καὶ : οὖν Va || 29 ὑπερβεηκτικῶν VaQv : ὑπερβεηκτικῶν M ὑποβεηκτικῶν NOBW ὑποβεηκτικῶν P (dicuntur angeli non ut deo inferiores sed ut humana natura superiores cf. l. 38) || 30 ὑπεριδρυμένη M

propriété qui leur appartient à titre de Trônes et qui signifie leur pouvoir d'accueillir largement Dieu<sup>1</sup>; — quant aux dispositions que constituent les essences subordonnées, elles participent bien au pouvoir de s'enflammer, d'être sages, de connaître, d'accueillir Dieu, mais à un degré inférieur et à condition de regarder vers les essences B de premier rang et de s'élever, par l'entremise de celles qui ont été jugées primordialement dignes d'imiter Dieu, vers le degré de déformité qui leur est accessible. En ce qui concerne ainsi les saintes propriétés qu'on vient d'énumérer et auxquelles les essences inférieures ont eu part grâce à l'entremise des premières essences, c'est, après Dieu, à ces mêmes essences que, comme à des initiatrices hiérarchiques, les inférieures les réfèrent.

**La vision d'Isaïe :** (4) Celui qui parlait de la sorte disait donc que la vision dont il s'agit ici fut transmise au porte-parole de Dieu par l'un des saints

et bienheureux Anges qui nous sont préposés, et que, C guidé et illuminé par cet Ange, le porte-parole fut élevé jusqu'à cette sainte contemplation qui lui fit voir les essences les plus hautes siégeant — pour user d'un langage symbolique — au-dessous de Dieu, à côté de Dieu et autour de Dieu, et aussi la Cime plus que principielle, séparée plus qu'ineffablement de tout être et de ces essences premières elles-mêmes, au milieu des Vertus supérieures, siégeant plus haut qu'elles<sup>2</sup>. Par ces spectacles le porte-parole de Dieu apprit ainsi qu'en toute

1. *Vide supra*, VII, 1, 205 c-d.

2. Le texte hébreu d'*Is.*, VI, 2 porte expressément : « Les Séraphins se tenaient au-dessus de lui », mais la trad. des Septante, qui dit « se tenaient en cercle autour de Lui », peut justifier à la rigueur (en supposant toutefois un cercle décalé vers le bas et dont le Seigneur ne serait pas le vrai centre) l'affirmation que Dieu « siége au-dessus » des plus hautes essences (comme un roi dont le trône est surélevé par rapport à ceux de ses vassaux).

κρίτως ὑπερίδρυτο τὸ θεῖον ἀπάσης ὁρατῆς καὶ  
 ἀοράτου δυνάμεως καὶ μὴν ὅτι πάντων ἐστὶν ἐξηρη-  
 μένον ὡς καθόλου μηδὲ ταῖς πρώταις τῶν ὄντων οὐ-  
 35 σίαις ἐμπερές, προσέτι καὶ τὸ πάντων αὐτὸ καὶ ἀρχὴν  
 καὶ αἰτίαν οὐσιοποιῶν εἶναι καὶ τῆς τῶν ὄντων ἀδια-  
 λύτου μονῆς ἀναλλοίωτον ἰδρυσιν ὑφ' ἧς καὶ τὸ  
 D εἶναι καὶ τὸ εὔ εἶναι καὶ αὐταῖς ταῖς ὑπερβεθη-  
 κυίαις ἐστὶ δυνάμεσιν. Εἶτα τὰς αὐτῶν τῶν ἀγίω-  
 40 τάτων Σεραφίμ ἐμυεῖτο θεοειδεῖς δυνάμεις, τῆς μὲν  
 ἱερᾶς αὐτῶν ἐπωνυμίας τὸ ἐμπύριον σημαίνουσης  
 περὶ οὗ μικρὸν ὑστερον ἡμεῖς ἐροῦμεν ὡς ἡμῖν  
 ἐφικτὸν ὑφηγήσασθαι τὰς ἐπὶ τὸ θεοειδὲς τῆς ἐμπυ-  
 ρίου δυνάμεως ἀναγωγὰς, τῆς δὲ τῶν πτερῶν ἐξα-

MVaQ N O PBW

32 ὑπερίδρυτο : ὑπερίδρυται QNW Sed simili modo plusquamper-  
 fectum adhibetur Ez 10,3 Dan 7, 10 Apoc 7, 11 || 34 ἐξηρημένον  
 M || 35 καὶ alt om MVaQNv || 38 ταῖς om W (sscr m rec) ||  
 39 ἐστὶ : ἔτι P || αὐτὰς MVa || τῶν om W (corr m rec) || 41 σημα-  
 νούσης om M || 43 ὑφηγήσασθαι : ὑφήγησις Va || τὰς : ταῖς M || 44 ἐμπυ-  
 ρου M (sed corr) || ἀπλῆς Sin

1. Ici, comme plus bas (304 d), « le Divin » équivaut au « Rayon théarchique » décrit en 121 b, à la « Surescence théarchique » de *Div. nom.*, I, 5 (593 c) qui doit être louée au-delà de toute position et de toute négation. C'est également par des formules au neutre (τὸ ὑπὲρ πᾶσαν θεῖον, τὸ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφάρεσιν) que Denys désigne, en *Myst. th.*, III (1033 c), l'Ineffable qui est « simplement délié de tout et au-delà de tout » (*ibid.*, V, 1048 b). Il faut se rappeler que, dans la langue du temps, θεός ne correspondait qu'à un niveau « relativement » supérieur de « divin » (au-dessus des démons, mais le plus souvent au niveau des astres). « Supra-divin » revient dix fois dans le *Corpus* dionysien, et figure dans la prière initiale de la *Théologie mystique* (I, 1, 997 a) à la « Trinité suressentielle, plus que divine et plus que bonne ». Le neutre θεῖον est utilisé par GRÉGOIRE DE NYSSÈE dans les textes centraux de sa *Vie de Moïse* (II, 162, 376 d ; 164, 377 b) pour indiquer que le « Divin », atteint par l'« initié » dans

transcendance suressentielle le Divin <sup>1</sup> domine incomparablement toute puissance visible et invisible et qu'Il est en toute vérité séparé de tous les êtres de la manière la plus totale puisqu'Il n'offre aucune ressemblance même avec les premières essences dans l'échelle des êtres, mais en outre qu'Il est lui-même principe universel et cause productrice de toute substance et l'immuable fondement de l'indéfectible stabilité des êtres, Lui à qui doivent D d'être et de bien être <sup>2</sup> les plus hautes Vertus <sup>3</sup> elles-mêmes.

La vision d'Isaïe : Il fut initié ensuite aux vertus  
 les symboles déiformes des plus saints Séraphins  
 séraphiques. eux-mêmes, dont le saint nom  
 signifie « ce qui brûle » — symbole

que nous expliquerons plus loin quand nous montrerons, à la mesure de nos forces, comment la vertu propre à ce qui brûle élève vers le déiforme <sup>4</sup> — et aussi à la représen-

la « Ténèbre », transcende toute connaissance et toute saisie. Dans sa *Vie de Plotin*, PORPHYRE usait du masculin au chap. XIII pour désigner « le Dieu qui est au-dessus de tous » (le génitif pluriel pouvant signifier : de toutes choses ou, plus vraisemblablement, de tous les dieux) et qui n'a ni « forme sensible » ni « forme intelligible ». Cependant, au chap. II de la même *Vie*, il prêtait à son maître des paroles souvent glosées où il s'agit de « faire remonter » le « divin » qui est en l'homme dans le « Divin » qui est « en tout ». Qu'il s'agisse — suivant le texte qu'on choisit, les manuscrits portant ὄνιν ou ἡμῖν (*cf.* HENRY, *La dernière parole de Plotin*, in *Studi classici e orientali*, Pise, 1953) — de conseils donnés par Plotin à ses disciples ou de confession personnelle, le « Divin » désigne moins une force cosmique impersonnelle que la Réalité transcendante, l'Un de la première hypostase, l'objet du « seul à seul » mystique d'*Enn.*, VI, 9, 10 (où μόνον peut très bien être au neutre).

2. *Cf.* *Gen.*, I, 25. Mais le εὔ εἶναι indique surtout que le Créateur a situé les essences célestes à leur ordre propre dans la hiérarchie, où elles ne peuvent être qu'imitatrices et coopératrices (*vide supra*, III, 2, 165 b).

3. Comme en 304 c, nous traduisons δυνάμεις par Vertus, car il s'agit d'un nom propre désignant tous les Anges (*vide supra*, chap. XI).

4. *Vide infra*, chap. XV, 2, 328 d sq.

45 πλῆς ἱεροπλαστίας τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐν πρώταις ἐν  
 μέσαις ἐν τελευταίαις νοήσεσιν ἀπόλυτον καὶ ὑπερ-  
 τάτην ἀνάστασιν. Ἄλλὰ καὶ τὸ ἀπειρόπου ἀυτῶν  
 305,1 A καὶ πολυπρόσωπον ὄρων ὁ ἱερός θεολόγος καὶ τὸ  
 τοῖς πτεροῖς ἀποδιαστέλλεσθαι τὴν ὑπὸ τοὺς πόδας  
 καὶ τὴν ὑπὸ τὰ πρόσωπα θεωρίαν καὶ τὴν ἐν τοῖς  
 μέσοις πτεροῖς ἀεικινήσιαν πρὸς τὴν νοητὴν τῶν  
 5 ὁρωμένων ἀνήγετο γνῶσιν, ἐκφαινομένης αὐτῷ τῆς  
 τῶν ὑπερτάτων νόων πολυπόρου καὶ πολυθεάμονος  
 δυνάμεως καὶ τῆς ἱερᾶς αὐτῶν εὐλαβείας, ἣν ἔχου-  
 σιν ὑπερκοσμῶς εἰς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων καὶ βα-  
 θυτέρων αὐθάδη καὶ θρασεῖαν καὶ ἀνέφικτον ἔρευναν,  
 10 καὶ τῆς ἐν συμμετρίᾳ τῶν θεομιμήτων ἐνεργειῶν  
 ἀκαταλήκτου καὶ ὑψιπετοῦς ἀεικινήσιος. Ἄλλὰ καὶ  
 τὴν θεαρχικὴν ἐκείνην καὶ πολυτίμητον ὑμνωδίαν  
 ἐμυσταγωγεῖτο, τοῦ τυποῦντος τὴν ὄρασιν ἀγγέλου  
 κατὰ δύναμιν τῷ θεολόγῳ μεταδιδόντος τῆς οικείας  
 15 ἱερογνωσίας. Ἐδίδασκεν οὖν αὐτὸν καὶ τοῦτο, ὅτι κά-  
 B θαρσίς ἐστι τοῖς ὁπωσοῦν καθαροῖς ἢ τῆς θεαρχικῆς  
 διαυγείας ἀγνότητος ὡς ἐφικτὸν μετουσία. Αὕτη  
 δὲ πρὸς αὐτῆς <τῆς> θεαρχίας ἐξηρημέναις αἰτίαις εἰς

MVaQ N O PBW

45 πρώτοις M || 46 ἀπόλυτον καὶ ὑπερτάτην : ἀναιτιομένην Sin ||  
 47 ἀνάστασιν v || πολύπου Sin

305,1 πολυπρόσωπον : πολύπτερον Sin || ἱερός : νοερός MVa P cf.  
 304,24 || 3 ὑπὸ MVaP : ὑπὲρ cett. Sed ὑπὸ hoc loco significat « cir-  
 ca, im Bereich von », quod librarii non intellexerunt cf. Rader-  
 nacher p. 142 Bauer Lex. z. NT 1531 sq || 5 post ὁρωμένων add ἢ  
 M || 6 ὑπερτάτων : νοητῶν Sin || πολυθεάμονος M || 9 βαθυτέρων MVa ||  
 post βαθυτέρων add νοημάτων Sin || 11 ἀκατάληκτον M ἀλήτου Q  
 (mendo per / . significato) || ἀλλὰ om Sin || 12 πολυτίμητον : ὑπερτάτην  
 Sin || 14 οικείας om Sin || 15 οὖν : om M (sed sscr) δὲ Sin ||

tation sacrée des six ailes, qui signifie l'élévation absolue  
 et suprême vers le Divin par des intellections premières,  
 médianes et dernières, — mais, voyant également leurs  
 305 A innombrables pieds et leurs multiples faces, ces ailes qui  
 les empêchent de regarder au-dessous de leurs pieds et  
 au-dessus de leurs visages<sup>1</sup>, le mouvement perpétuel qui  
 agite leurs ailes médianes, le saint porte-parole de Dieu  
 fut élevé à la connaissance intelligible de ces visions, car  
 ainsi lui furent manifestés la vertu des esprits du plus  
 haut rang, riches en ressources et nourris de maintes  
 contemplations, — la sainte circonspection qu'ils gardent  
 sur un mode supra-mondain en face de toute tentation de  
 scruter arrogamment, audacieusement, de façon impos-  
 sible, les plus hauts et les plus profonds mystères<sup>2</sup>, — et  
 ce perpétuel mouvement par lequel ils ne cessent de  
 s'élever vers le haut pour imiter, dans la mesure qui leur  
 convient, les activités divines. Mais il fut initié aussi au  
 secret du très illustre chant de louanges en l'honneur de la  
 Théarchie<sup>3</sup>, car l'Ange qui imprimait en lui cette vision  
 autant qu'il était en son pouvoir, communiqua au porte-  
 parole de Dieu, sa propre connaissance des saints mys-  
 tères. Il lui enseigna donc ceci encore :  
 B La purification. que tous les purs, quels qu'ils soient,  
 sont purifiés par leur participation, dans la mesure où ils  
 peuvent l'obtenir, à la pureté de la transparence théar-  
 chique. Or cette purification, que la Théarchie elle-  
 même, par des causes transcendantes, opère de façon

16 τοῖς : ἐν τοῖς N || ὁπωσοῦν : ἐνθάδε Sin || 17 MVaQNBv : διαυγοῦς  
 PW Sin post διαυγείας add καὶ O Sed θεαρχικῆς διαυγείας ab ἀγνό-  
 τητος pendet : participatio sanctitatis, quae est divinae cla-  
 ritati propria || αὐτῆ MQW || 18 τῆς supplevi || εἰς : ἧς M

1. Is., VI, 2.

2. Cf. Eccl. hier., IV, III, 8, 305 a. Vide supra, VII, 3, 209 b (et  
 la note ad loc.).

3. Vide supra, p. 118, n. 4.

πάντας τοὺς ἱεροὺς νόας ὑπερουσίῳ κρυφίῳ τῆτι τελε-  
 20 τουργουμένη, ταῖς περὶ αὐτὴν ὡς ὑπερτάταις δυ-  
 νάμεσιν ἐκφανεστέρα πῶς ἐστὶ καὶ μᾶλλον ἑαυτὴν  
 ἐκφαίνει καὶ διαδίδωσιν, ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων ἢ τῶν  
 ἐσχάτων ἢ τῶν ἡμῶν νοερῶν δυνάμεων ὡς αὐτῆς ἐκά-  
 στη κατὰ τὸ θεοειδὲς διέστηκεν, οὕτω τὴν φανήν  
 25 αὐτῆς ἔλλαμψιν συνάγει πρὸς τὸ τῆς οἰκειᾶς κρυ-  
 φιότητος ἐνιαῖον ἄγνωστον. Ἐλλάμπει δὲ τοῖς καθ'  
 ἕκαστον δευτέροις διὰ τῶν πρώτων καὶ εἰ δεῖ συντό-  
 μως εἰπεῖν, πρώτως ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ ἐμφα-  
 νὲς ἄγεται διὰ τῶν πρώτων δυνάμεων. Τοῦτο γοῦν ὁ  
 30 θεολόγος ἐδιδάσκετο πρὸς τοῦ φωταγωγοῦντος αὐτὸν  
 C ἀγγέλου τὸ τὴν κάθαρσιν καὶ πάσας τὰς θεαρχικὰς  
 ἐνεργείας διὰ τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναλαμπούσας  
 εἰς πάσας τὰς λοιπὰς διαδίδοσθαι κατὰ τὴν ἐκάστης  
 πρὸς τὰς θεουργικὰς μετουσίᾶς ἀναλογίαν. Διὸ καὶ

MVaQ N O PBW

19 ὑπερουσίως MVaP || 20 ὡς om M || 22 ἐπεὶ Q || 23 ἢ om Q (add Q<sup>2</sup>) || ἢ τῶν om v || ἡμῶν : ἐμῶν MVa μέσων B || 24 τὴν om Va || φαι-  
 νήν O || 25 οἰκειᾶς : οὐσίᾶς O || 27 διὰ τῶν — ἄγεται (29) om O ||  
 28 πρώτως B || 33 διαδόσθαι W (corr W<sup>2</sup>) || 34 θεουργικὰς : θεαρχι-  
 κάς O θείας Sin

1. *Vide supra*, p. 130, n. 3 et p. 139, n. 1. Comme plus bas (305 c), ἐμφανής est ici équivalent de φανός.

2. Au niveau humain Vertu cesse d'être un nom propre et désigne simplement les qualités intellectuelles de l'homme. Tout en mettant une minuscule, nous conservons le même mot (qui traduit ici δύναμις et non ἀρετή).

3. Isolée de son contexte, la formule évoque la conception origéniste suivant laquelle chaque esprit, à la mesure de sa déchéance par rapport à une perfection originelle, se situerait plus ou moins loin de Dieu. En fait, pour Denys, la structure hiérarchique corres-

mystérieuse et sursentielle en tous les esprits saints, est en quelque sorte plus manifeste<sup>1</sup> dans les Vertus qui vivent auprès d'Elle, en tant qu'elles sont les plus hautes de toutes, et c'est là qu'elle se montre et se transmet davantage, mais, en ce qui concerne les Vertus intellectuelles de second rang ou de dernier ordre, ou nos propres vertus<sup>2</sup>, selon la distance à laquelle chacune d'elles s'est située par rapport à la déiformité<sup>3</sup>, la Théarchie réduit plus ou moins sa claire illumination pour revenir à l'unité inconnaissable de son propre secret<sup>4</sup>. Elle éclaire, à chaque niveau, les secondes par l'entremise des premières et, s'il faut parler bref, on est d'abord conduit du mystérieux au manifeste par les Vertus premières. Ce qu'enseigna au porte-parole de Dieu l'Ange chargé de lui apporter la lumière, c'est donc que la purification, ainsi que toutes les C activités théarchiques, en se reflétant à travers les essences du premier rang, sont transmises à toutes les autres pour autant que chacune d'elles participe aux opérations divines<sup>5</sup>. Il était donc raisonnable d'attribuer le pouvoir

pond à une Loi fondamentale (celle dont il est question, par exemple, en IV, 3, 180 d-181 a) et le seul problème est de savoir si cette θεομοθεσία dépend d'une exigence métaphysique qui s'imposerait pour ainsi dire à la volonté créatrice elle-même, ou si elle procède d'une véritable liberté de choix (Cf. ROQUES, *Univ. dion.*, p. 106, n. 3, et *vide supra*, p. 153, n. 2).

4. C'est précisément de cet inconnaissable secret que le mystique s'approche à mesure qu'il pénètre dans la « Ténèbre super-lumineuse du Silence » (*Myst. th.*, I, 1, 997 b). Ici, tout au contraire, c'est Dieu pour ainsi dire qui se retire dans son en-soi à mesure qu'on ne le connaît que par des images à la fois plus lointaines et plus « manifestées » (*vide supra*, p. 150, n. 4).

5. Cette phrase est l'une de celles qui peuvent suggérer que le « contenu » même de la science hiérarchique, transmise d'Ange en Ange et jusqu'au Prophète, se réduirait au principe même de cette transmission graduelle (*vide supra*, p. 89, n. 3). En fait Denys ne méconnaît pas qu'Isaïe ait reçu un message déterminé concernant Israël; mais il retient surtout ici du texte biblique ce qui éclaire pour lui la structure hiérarchique comme telle.

35 τὴν ἐμπυρίως καθαρτικὴν ιδιότητα τοῖς Σεραφίμ εἰ-  
 κώτως μετὰ θεὸν ἀνατίθεικεν. Οὐδὲν οὖν ἄτοπον εἰ  
 καθαίρειν λέγεται τὸν θεολόγον ὁ Σεραφίμ. Ὡς γὰρ  
 ὁ θεὸς καθαίρει πάντας τῷ πάσης καθάρσεως εἶναι  
 αἰτία, μᾶλλον δὲ (παραπλησίω γὰρ χρῆσομαι πα-  
 40 ραδείγματι) καθάπερ ὁ καθ' ἡμᾶς ἱεράρχης διὰ τῶν  
 αὐτοῦ λειτουργῶν ἢ ἱερέων καθαιρῶν ἢ φωτίζων  
 αὐτὸς λέγεται καθαίρειν καὶ φωτίζειν τῶν δι'  
 αὐτοῦ καθιερωμένων τάξεων ἐπ' αὐτὸν ἀνατιθει-  
 σῶν τὰς οἰκείας ἱεράς ἐνεργείας, οὕτω καὶ τὴν  
 45 οἰκείαν καθαρτικὴν ἐπιστήμην καὶ δύναμιν ὁ τὴν  
 D κάθαρσιν τοῦ θεολόγου τελετουργῶν ἄγγελος ἐπὶ  
 θεὸν μὲν ὡς αἴτιον, ἐπὶ δὲ τὸν Σεραφίμ ὡς πρωτουρ-  
 γὸν ἱεράρχην ἀνατίθεισιν, ὡς ἂν τις φαίη μετ' εὐ-  
 λαβείας ἀγγελικῆς τὸν ὑπ' αὐτοῦ καθαίρομενον ἐκδι-

MVaQ N O PBW

35 ἐμπυρίου καθάρσεως Sin || ὁσιότητα O || 36 μετὰ θεὸν post ἀνατέ-  
 θαικεν coll P || 37 ὁ om MVa || 38 τὸ Va || 39 αἰτίας v || παραπλησίως  
 MB || γὰρ : om P Sin καὶ W || 40 διὰ om W (sscr m rec) || 41 ἢ  
 pr. om Va (sed sscr) Q (add Q<sup>2</sup>) || 43 ἐαυτοῦ Q || ἐπ' αὐτὸν : τὰς  
 δι' αὐτῶν ἐπ' αὐτὸν MVaP || ἀνατεθεισῶν MVa || 44 τὰς om MVa ||  
 46 τοῦ θεολόγου om P (sed in mg add) || 49 τὸν ὑπ' αὐτοῦ om MVa ||  
 καθηρμένον MQ (corr Q<sup>2</sup>) καθαρθένον Va

1. Dans la liturgie que décrit la *Hiéarchie ecclésiastique*, l'évêque occupe une place absolument prépondérante ; c'est lui qui effectue les opérations essentielles du baptême, prêtres et diacres ne jouant pour ainsi dire qu'un rôle instrumental (II, II, 7, 396 c-d). Une fois qu'il a pris place « au centre de l'autel des sacrifices divins », seuls l'entourant « avec les prêtres, les plus élevés en dignité parmi les diacres », il « accomplit saintement l'œuvre des plus divins mystères », consacre les espèces et distribue la communion (III, II, 425 c-428 a). Comme le Séraphin d'Isaïe, sous la protection de

**Caractère  
raisonnable  
de la  
deuxième solution.**

de purifier par le feu d'abord à Dieu mais également et en seconde ligne aux Séraphins. De même, en effet, que Dieu purifie tous les esprits parce qu'Il est cause de toute purification, ou plutôt (j'usurai, en effet, d'une image qui est plus à notre portée) de même que le grand prêtre de notre hiérarchie, qui purifie ou illumine par l'entremise de ses ministres ou de ses prêtres, est dit purifier et illuminer lui-même, car c'est à lui que les ordres qu'il a consacrés rapportent leurs propres opérations sacrées<sup>1</sup>, — ainsi, en ce qui concerne ses propres savoir et pouvoir purifiants, l'Ange qui opère la purification du porte-parole de Dieu les rapporte d'abord à Dieu en tant qu'Il est cause, et ensuite au Séraphin, en tant qu'il est le premier initiateur hiérarchique, — comme s'il disait, avec la circonspection qui convient à un messenger et pour instruire celui qu'il

doze ailes, il bénit l'huile de l'onction (IV, II, 473 a et IV, III, 5, 480 b-c), et ses « saints assistants », par leur hiérarchie propre, figurent de façon sensible les esprits célestes subordonnés au purificateur par excellence (IV, III, 6, 480 d). C'est de l'évêque que le prêtre tient tout pouvoir sacré (V, I, 5, 505 c) et c'est à lui qu'il « renvoie tous ceux qui aspirent à la science des rites qu'ils contemplent » (V, I, 6, 505 d-508 a). Seul le « hiérarque » est digne de « porter sur la tête les Saintes Écritures ». « Vivant en conformité avec Dieu et participant de façon pleine et entière à la puissance hiérarchique », il transmet aux autres la science des paroles rituelles et des sacrements (V, III, 7, 513 c-516 a), ce savoir qui « lui convient en propre » (III, III, 2, 429 b) et qu'il reflète, à la façon des Anges, comme un « second soleil » (III, III, 14, 425 a-b). « Interprète de la Justice théarchique », il intercède pour les morts (VII, III, 7, 564 a) et, « révélateur des jugements divins », il possède le pouvoir d'excommunier (564 b). Depuis le moyen âge (en Occident du moins), la place prise par les messes privées et la délégation aux curés d'une partie des pouvoirs épiscopaux ont quelque peu voilé la référence constante de toutes les opérations sacrées au « grand prêtre » lui-même et particulièrement son rôle central dans la célébration eucharistique.

50 δάσκων ὅτι « τῆς εἰς σέ πρὸς ἐμοῦ τελετουργουμένης  
καθάρσεως ἀρχὴ μὲν ἐστὶν ἐξηρημένη καὶ οὐσία  
καὶ δημιουργὸς καὶ αἴτιος ὁ καὶ τὰς πρῶτας οὐσίας  
308,1 A καὶ πρὸς τὸ εἶναι παραγαγῶν καὶ τῇ περὶ αὐτὸν  
ἰδρῦσει συνέχων καὶ διατηρῶν ἀτρέπτους τε καὶ  
ἀμεταπτώτους καὶ αὐτὸς κινῶν ἐπὶ τὰς πρῶτας τῶν  
οικείων προνοητικῶν ἐνεργειῶν μετουσίας (τοῦτο  
B γὰρ ὁ ταῦτά με διδάσκων ἔφη τὴν τοῦ Σεραφίμ  
ἐμφαίνειν ἀποστολήν), ἱεράρχης δὲ καὶ μετὰ θεὸν  
ἡγεμῶν ὁ τῶν πρωτίστων οὐσιῶν διάκοσμος, παρ'  
οὗ τὸ καθαίρειν ἐγὼ θεοειδῶς ἐμυθήην. Οὗτος οὖν  
10 προνοητικὰς ἐνεργείας ἐκ τοῦ κρυφίου καὶ εἰς ἡμᾶς  
προήγαγεν ἢ πάσης αἰτία καὶ δημιουργὸς καθάρ-  
σεως ». Ταῦτα μὲν ἐκεῖνος ἐδίδασκέ με, σοὶ δ' ἐγὼ  
μεταδίδωμι. Τῆς σῆς δ' ἂν εἴη νοεῶς καὶ διακρι-  
15 τικῆς ἐπιστήμης ἢ θατέρᾳ τῶν εἰρημένων αἰτιῶν  
ἀπολυθῆναι τῆς ἀπορίας καὶ ταύτην τιμῆσαι πρὸ  
B τῆς ἐτέρας ὡς τὸ εἰκὸς καὶ εὐλογον καὶ ἴσως  
τὸ ἀληθὲς ἔχουσιν ἢ παρ' ἑαυτοῦ τι τοῦ ὄντως ἀλη-  
θοῦς συγγενέστερον ἐξευρεῖν ἢ παρ' ἐτέρου μαθεῖν,  
θεοῦ δηλαδὴ διδόντος ῥῆμα καὶ προξενούντων ἄγ-

MVaQ N O PBW

50 εἰς σ πρὸς M (ε super σ add)  
308,1 παρήγων Q || 2 διατηρῶν—αὐτὸς om W || 3 καὶ om v || αὐ-  
τὸς κινῶν NO : ἀπολιπῶν MVaQPB αὐτοὺς κινῶν v Sin ὑ. v. || 6 ἱεράρ-  
χης δὲ : ὅτι ἱεράρχης Sin || 9 δι' ὁ MVa || τὰς οικείας : πάσας τὰς Sin ||  
10 καὶ om Sin || 12 δ' MO : δὲ cett || 13 νοεῶς : ἱεῶς Sin ||  
14 θατέρᾳ MOPB Sin Q<sup>2</sup> : θατέραν N θατέρων VaQ ἢ ἀτέρα (sic) W ||  
τῶν om VaQ (add Q<sup>2</sup>) || εἰρημένων om Sin || 16 ante τὸ εἰκὸς add  
κατὰ τὸ δυνατόν Sin || 17 τὸ om Q || τι : τὸ MVa || ὄντως PW ||  
18 ἀληθὲς P ἀληθῶς W || συγγενὲς Sin || 19 ῥῆμα om M

**Discours supposé  
de l'Ange à Isaïe.**

purifie: « La purification que j'opère  
en toi vient d'un Principe, d'une  
Substance, d'un Créateur et d'une

Cause transcendante, cette Cause qui a conduit jusqu'à  
308 A l'être les essences de premier rang elles-mêmes, qui, en les  
établissant autour d'Elle, les rassemble et les conserve  
immuables et constantes, qui les meut pour les faire par-  
ticiper les premières à ses propres activités providen-  
tielles [car telle fut bien, à en croire celui qui m'enseigna  
ces vérités, la mission confiée au Séraphin <sup>1</sup>], mais l'ini-  
tiatrice hiérarchique et souveraine — après Dieu — est  
cette formation que constituent les essences du tout pre-  
mier rang et qui m'initia moi-même de façon déformée à  
l'opération purificatrice <sup>2</sup>. Par mon entremise, c'est donc  
cette formation qui te purifie, elle par qui Celui qui est  
cause et artisan de toute purification a fait sortir du secret  
ses propres opérations providentielles et nous les a com-  
muniées. »

**D'autres solutions  
restent possibles.**

Voilà ce que m'enseigna mon  
maître, je te le transmets à mon  
tour. A ta science intelligente et

capable de discernement, je laisse le soin de résoudre la  
B difficulté selon l'une des solutions proposées en la préfé-  
rant à l'autre et en la tenant pour vraisemblable, plau-  
sible et peut-être vraie, ou bien de chercher par toi-même  
une explication qui ait plus d'affinité avec la vérité réelle,  
ou encore de l'apprendre d'un autre, Dieu parlant et les

308,6 : ἀποστολήν cf. Is 6,6. || 19 : Cf. Ps. 67, 12.

1. En tant que Séraphin, sa « mission apostolique » découle de sa participation première aux activités providentielles ; elle ne se confond aucunement avec les « messages » que transmettent aux hommes les Anges subordonnés.

2. Il faut sous-entendre : « par l'entremise des hiérarchies inter-médiâires ». La communication immédiate du Séraphin à l'Ange serait aussi contraire à l'« ordre » que la purification directe d'Isaïe par un membre de la hiérarchie supérieure.

20 γέλων, καὶ τοῖς φιλαγγέλοις ἡμῖν ἀνακαλύψαι διαυγῆ  
μᾶλλον εἴπερ οἶόν τε εἶη καὶ ἐμοὶ μᾶλλον ἐραστὴν  
θεωρίαν.

321,2 A XIV Καὶ τοῦτο δὲ ἄξιον ὡς οἶμαι νοεῖς ἐπιστασίας  
ἐπι τῶν λογίων ἢ περὶ τῶν ἀγγέλων παράδοσις « Χι-  
λίας χιλιάδας » εἶναι φησι « καὶ μυριάδας μυρίας », <sup>5</sup>  
τοὺς παρ' ἡμῖν ἀκροτάτους τῶν ἀριθμῶν εἰς ἑαυ-  
τοὺς ἐπανακυκλοῦσα καὶ πολλαπλασιάζουσα καὶ  
διὰ τούτων ἐναργῶς ἐμφαίνουσα τὰς ἡμῖν ἀναριθ-  
μήτους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διατάξεις. Πολλαὶ γάρ  
εἰσιν αἱ μακάριαι στρατιαὶ τῶν ὑπερκοσμίων νόων  
10 τὴν ἀσθενῆ καὶ συνεσταλμένην ὑπερβεηκυῖαι τῶν  
καθ' ἡμᾶς ὑλαίων ἀριθμῶν συμμετρίαν καὶ πρὸς

MVaQ N O PBW

20 διαυγῆ NO : δι' αὐτοῦ MPB διαυγῆς (σ deleto) Q δι' αὐτῆς Va  
αὐτῆ W (sed in mg δι' αὐτοῦ W<sup>2</sup>) || 21 εἴπερ — μᾶλλον om M || ἄνπερ  
W<sup>2</sup> || εἴη conit Morel : ἢ codd v (cf. 477 c)

321,2 τί σημαίνει ὁ παραδεδομένος ἀγγελικός ἀριθμὸς praemis. codd. ||  
δέξιον B (sed add. α) || 3 τὸ λόγιον P τῆς θεολογίας Sin || 4 μυριάδας  
μυρίας MVaP : μυρίας μυριάδας ad LXX restit celt || 5 παρ' ἡμῖν :  
καθ' ἡμᾶς MVa || 6 ἑαυτοὺς : ἑαυτῶν MVaQ αὐτοὺς W || ἐπανακλώσα  
MVaB || 7 ἐναργῶς Q || ἡμῖν om MVa ἡμῶν P

321,3 : sq. Dan. 7, 10 ; Apoc. 5, 11.

1. La réserve exprimée par le génitif absolu vaut pour les deux termes de l'alternative : que « Timothée » trouve lui-même une meilleure exégèse ou qu'il la tienne d'un autre, elle n'aura de prix que si elle vient de Dieu, par l'entremise des Anges.

2. Dan., VII, 10. Après la vision des quatre Bêtes, correspondant à l'empire de Babylone, au royaume des Mèdes, à celui des Perses et à l'empire d'Alexandre, Daniel est en présence d'une scène de Jugement, où l'« Ancien » (qui deviendra le « Fils de l'homme » lui-même en Apoc., I, 13) siège sur des « flammes de feu aux roues de feu ardent ». La traduction la plus littérale du texte grec utilisé par

Anges transmettant sa Parole <sup>1</sup>, et de nous révéler, à nous qui sommes amis des Anges, une conception plus claire, si c'est possible, et que je chérirais davantage.

321 A

Ce que signifie  
la multitude des  
esprits célestes.

XIV Mais ceci encore, je crois, mérite réflexion intelligente : la Tradition des Dits, parlant des Anges, affirme qu'ils sont « mille milliers » et « dix mille myriades » <sup>2</sup>, portant ainsi au carré et multipliant par eux-mêmes les nombres les plus élevés dont nous usions, par quoi Elle nous révèle de façon claire qu'innombrables sont pour nous les formations entre lesquelles s'ordonnent les essences célestes <sup>3</sup>. Multiples, en effet, sont les armées bienheureuses des esprits supramondains, qui surpassent l'ordre débile et limité des nombres matériels en usage parmi nous <sup>4</sup> et ne sont con-

Denys est, pour le verset 10, « mille milliers le servaient, et dix mille myriades l'assistaient ». Les anciens commentateurs ont compris qu'il fallait distinguer entre les hiérarchies supérieures qui contemplent Dieu et les hiérarchies inférieures (plus nombreuses) qui accomplissent ses volontés. Denys ne fait cependant aucune mention ici des verbes λειτουργῶ et παρίστημι et retient seulement (pour l'ensemble des Anges) l'idée de quantité « innombrable ».

3. ΠΑΧΥΜÈΡÈ (Paraphrase, 323 a-b), qui semble assimiler ces « formations » aux « légions » de Matth., XXVI, 53, s'étonne que Jésus ne fasse allusion qu'à une si petite partie des innombrables armées célestes. Il suppose que l'emploi des termes milliers et myriades, eux-mêmes portés au carré, indique, plutôt qu'une véritable infinité, l'« ignorance » où nous sommes du nombre réel des Anges.

4. Dans sa deuxième Homélie sur l'incompréhensibilité de Dieu (PG XLVIII, 714 b-c, trad. Flacelière, p. 137-138), JEAN CHRYSOSTOME, qui professe que, qualitativement, « un seul Ange vaut plus que toute la création visible », tient que leur nombre est infini (ἄπειρος) : « Et pourtant il y a là-haut dix mille myriades d'Anges et mille milliers d'Archanges, et les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les tribus infinies et les peuples indicibles [φῦλα ἀμόθητα] de Vertus incorporelles... » Dans la quatrième Homélie (729 b-c, trad. citée, p. 215), voulant montrer que, si les

μόνης γνωστικῶς ὀριζόμεναι τῆς κατ' αὐτάς ὑπερ-  
κοσμίου καὶ οὐρανίας νοήσεως καὶ ἐπιστήμης τῆς  
πανολθίως αὐταῖς δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς  
15 ἀπειρογνώστου σοφοποιίας τῆς πάντων ὁμοῦ τῶν  
ἄντων ὑπερουσίως οὐσης ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐσιο-  
ποιοῦ καὶ συνεκτικῆς δυνάμεως καὶ περιεκτικῆς  
ἀποπερατώσεως.

328,1 A XV (1) Φέρε δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ  
νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἐνικὰς καὶ ὑψηλὰς θεωρίας ἀγγε-  
λοπρετοῦς συντονίας ἐπὶ τὸ διαίρετόν καὶ πολυμερὲς

MVaQ N O PBW

12 γνωστικῆς M || κατ' αὐτάς B κατ' αὐτὴν MVa || 13 οὐρανία (1 litt.  
eras) Q οὐρανόου Va || τὴν MVa || 14 δωρουμένην MVa || ὑπὸ τῆς :  
ὕγιότης M ὑπὲρ τῆς Va || post θεαρχικῆς add καὶ QNv || 16 ὑπερουσίως :  
ὄντως Sin

328,1 Τίνας αἱ μορφοτικαὶ τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων εἰκόνες καὶ τὰ  
ἐξῆς praemis MVaQ N PW; item, sed add τί τὸ πυρῶδες, τί τὸ ἀν-  
θρωποειδές, τίνας οἱ ὀφθαλμοί, τίνας αἱ χεῖρες, τίνα τὰ ὄτα, τίνας αἱ ῥίνες  
καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ κεφαλαίου O τίνας αἱ χεῖρες om τίνας αἱ ῥίνες ante  
τίνα coll, post ὄτα add τίνα τὰ στόματα B Sin, omnes, quae in capi-  
tulo explicantur, angelorum imagines singulas eodem modo enu-  
merat usque ad gaudium angelorum v || δὴ om MVa || 2 ἐνικὰς  
καὶ om MVaQv

Anges ignorent l'essence de Dieu, les hommes l'ignorent bien davan-  
tage encore, le même auteur précise : « Il existe d'autres Vertus  
dont nous ignorons les noms. Remarquez l'insanité des hérétiques :  
nous ne connaissons même pas le nom des serviteurs (τῶν δούλων)  
et ils prétendent scruter la propre substance du Maître. En effet, il  
y a les Anges, les Archanges, les Trônes, les Principautés, les Puis-  
sances, les Dominations, mais ce ne sont pas les seuls peuples qui  
habitent les cieus, où il existe encore une multitude infinie de tri-  
bus et des races indicibles, qu'aucune parole ne saurait représenter. »  
— Grégoire de Nysse souligne au contraire le caractère « parfait »  
de la « Sainte Centaine », qui ne sera achevée, comme Plérôme, que  
par le retour des hommes parmi les Anges (cf. DANIELOU, *Plat. et  
théol. myst.*, p. 166).

nues et définies que par cette connaissance et science  
supra-mondaine et céleste à elles dévolue<sup>1</sup>, qu'elles ont  
eu l'immense bonheur de recevoir de la Théarchie au  
savoir infini, de qui vient toute sagesse, principe suessen-  
tiel et cause productrice de toute essence, puissance ras-  
sembleuse et définition qui enveloppe la totalité des êtres<sup>2</sup>.

328 A

Retour XV (1) Et maintenant, si tu  
au symbolisme veux bien, reposant notre regard  
des images bigarrées. intellectuel de l'effort qu'exigeaient  
de lui, sur un mode angélique, des  
considérations unitaires et éminentes<sup>3</sup>, redescendus au

1. Sur la connaissance qu'ont les Anges eux-mêmes de leurs « pou-  
voirs » et de leurs « illuminations propres », mais aussi, de leur « belle  
ordonnance, sainte et supra-mondaine », *vide supra*, VI, 1, 200 c.

2. Commentant ce très bref chapitre, ΡΑΣΧΥΜΕΡΕ (*Paraphrase*,  
323 c-d) attribuée à Psellos une objection que semble imposer le  
schéma d'une émanation circulaire à partir de l'unité : la nature  
angélique, étant la plus proche de Dieu, ne devrait-elle pas conte-  
nir le minimum de multiplicité ? Dans un univers qui évoque  
l'image d'une Cour, on attendrait que les familiers du prince fussent  
moins nombreux que ses sujets. D'autre part la cosmologie aristo-  
télicienne suggère de limiter le nombre des moteurs immatériels à  
celui des sphères célestes. Malgré ces objections, saint THOMAS essaye  
d'intégrer le texte de *Daniel* (et le commentaire de Denys) dans le  
cadre — assez accommodant — du principe de « perfection » ; ce qui  
est plus parfait doit être créé, dit-il, ou selon une plus grande exten-  
sion, ou en plus grande quantité ; ainsi le monde des astres occupe  
dans l'univers beaucoup plus de place que la sphère limitée du sub-  
lunaire ; à cet *excessus secundum magnitudinem* — et sans que les  
Anges, naturellement, soient faits « pour » les astres — il convient  
que corresponde, quant aux êtres immatériels, un *excessus secundum  
multitudinem* ; ni dans un cas ni dans l'autre, on ne doit parler ce-  
pendant d'infini au sens propre ; si le nombre des Anges dépasse le  
mode humain de dénombrement, il n'exécède le nombre des hommes  
que de façon « quasi incomparable » (*Sum. th.*, Ia, qu. L, art. 3).

3. Il ne peut s'agir ici du contenu général des chapitres précédents,  
mais bien plutôt des dernières considérations sur le savoir que les  
Anges reçoivent de la Théarchie, et qui nous reste inaccessible.

*Hiéarchie céleste.*

πλάτος τῆς πολυειδοῦς τῶν ἀγγελικῶν μορφοποιῶν  
 5 ποικιλίας καταβάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰ-  
 κόνων ἐπὶ τὴν ἀπλότητα τῶν οὐρανίων νόων ἀναλυτικῶς  
 ἀνακάμπτομεν. Ἔστω δέ σοι προδιεγνωσμένον ὡς  
 αἱ τῶν ἱεροτύπων εἰκόνων ἀνακαθάρσεις τὰς αὐτὰς  
 ἔσθ' ὅτε τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ἱεραρ-  
 10 χούσας ἐμφαίνουσι καὶ αὖθις ἱεραρχουμένας καὶ  
 τὰς ἐσχάτας ἱεραρχούσας ἱεραρχουμένας τε τὰς  
 πρώτας καὶ τὰς αὐτὰς ὡς εἴρηται πρώτας τε καὶ  
 μέσας καὶ τελευταίας ἐχούσας δυνάμεις, οὐδενὸς ἀτό-  
 15 που λόγου παρεισαγομένου κατὰ τὸν τοιονδε τῶν  
 Β ἀναπτύξεων τρόπον· εἰ μὲν γὰρ ἱεραρχεῖσθαι τινὰς  
 ὑπὸ τῶν προτέρων ἐλέγομεν, εἶτα τῶν αὐτῶν ἱεραρ-  
 χούσας καὶ τὰς προτέρας αὖθις ἱεραρχούσας τῶν  
 τελευταίων ἱεραρχεῖσθαι πρὸς αὐτῶν ἐκείνων τῶν  
 ἱεραρχουμένων, ὄντως ἀτοπία τὸ πρᾶγμα καὶ συγ-  
 20 χύσεως πολλῆς ἀνάμεστον· εἰ δὲ τὰς αὐτὰς ἱεραρ-  
 χεῖν τε καὶ ἱεραρχεῖσθαι λέγομεν, οὐκέτι δὲ τῶν αὐ-  
 τῶν ἢ πρὸς τῶν αὐτῶν, ἀλλ' αὐτὴν ἐκάστην ἱεραρ-  
 χεῖσθαι μὲν ὑπὸ τῶν προτέρων, ἱεραρχεῖν δὲ τῶν τε-  
 λευταίων, οὐκ ἀπεικότως ἂν τις φαίη τὰς ἐν τοῖς  
 25 λογίοις ἱεροπλόστους μορφώσεις τὰς αὐτὰς ἔσθ'  
 ὅτε δύνασθαι καὶ πρώταις καὶ μέσαις καὶ τελευ-

MVaQ N O PBW

4 μορφοποιεῖν M μορφοποιῶν VaPv || 5 ποικιλίας M || ἀπ' pr. : ἐπ'  
 MVa || 6 νόων om v || 7 ἀνακάμπτον M ἀνακάμπτομεν B || ἐνέστω M  
 (ἐν-) Va || 8 ἀνακάθαρσις M ἢ ἀνακάθαρσις ... ἐμφαίνει Sin || 9 ὅτε :  
 ὅτι O || 10 ἐμφαίνουσι N || ἱεραρχουμένας — ἱεραρχούσας om PW (add  
 in mg m recj || 12 ante τὰς add ποτὲ Sin || 14 τοιονδε Sin || 16 λέγο-  
 μεν v || 17 καὶ — ἱεραρχούσας om Q (add in mg Q<sup>2</sup>) P || καὶ om M ||  
 πρώτας O || 19 ἀτοπον Sin || 21 — ἐτι — ὑπό (23) om P (sed adser

niveau de la division et de la multiplicité où se situe la bigarrure multicolore des figurations angéliques, rebroussons ensuite chemin et, prenant appui sur ces images,

remontons à la simplicité des esprits célestes. Mais sache d'abord que ces images valent les éclaircissements concernant les pour tous les Anges. images sacrées montrent les mêmes

dispositions, parmi celles que constituent les essences célestes, tantôt hiérarchiquement subordonnées, tantôt supérieures, et les dernières exerçant alors le commandement tandis que les premières reçoivent des ordres, et les mêmes comportant, comme il a été dit<sup>1</sup>, des puissances premières, médianes et inférieures, sans qu'un tel système d'explication fasse place cependant à aucun raisonnement absurde. Si nous disions, en effet, que certaines sont B hiérarchiquement subordonnées à celles qui les précèdent et ensuite qu'elles leur commandent, et qu'inversement les supérieures, commandant aux inférieures, reçoivent des ordres de celles qui dépendent hiérarchiquement d'elles, cette affirmation serait véritablement absurde et chargée de multiples confusions. Mais si nous affirmons que les mêmes commandent et sont commandées, non plus aux mêmes et par les mêmes, mais chacune restant hiérarchiquement subordonnée à celles qui la précèdent et ne commandant qu'à celles qui lui sont inférieures, il ne serait pas malséant de soutenir que les mêmes figurations sacrées que nous présentent les Dits

in mg) || 25 μορφὰς MVa || τὰς om M || 26 καὶ τελευταίαις post πρώ-  
 ταις coll MVaP

1. On sait, en effet, que (mise entre parenthèses l'union mystique qui semble ne jouer aucun rôle dans les *Hiérarchies*) l'esprit humain ne peut atteindre à l'imitation et à la contemplation de ce qui le dépasse qu'à partir d'images matérielles (*vide supra*, I, 3, 121 c). A la différence de l'Ange, dont le savoir n'est pas « analytique » (VII, 2, 208 c), l'homme « remonte » du complexe au simple.

ταίαις δυνάμεσιν οικείως καὶ ἀληθῶς περιτεθῆναι,  
καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες οὖν ἐπιστρεπτικῶς ἀνατεί-  
νεσθαι καὶ τὸ περὶ ἑαυτὰς ἀρρεπῶς εἰλεῖσθαι τῶν  
30 C οικείων οὔσας φρουρητικὰς δυνάμεων καὶ τὸ τῆ  
περὶ τὰ δεύτερα κοινωνικῆ προόδῳ τῆς προνοητι-  
κῆς αὐτὰς ἐν μεθέξει δυνάμεως εἶναι πάσαις ἀψευ-

MVaQ N O PBW

27 περιτεθῆναι (vel περιτιθεσθαι) Sin Pachym u. v (cf. 344 A) : παρα-  
τιθέναι O περιτιθέναι cett v || 28 τὸ pr. om Va || 29 ἑαυτὰς Va Sin :  
αὐτὰς M (sed ε sscr) αὐτὰς cett v || 30 τῆ : τῆς v || 31 δεύτερα :  
δεῦρα M || κοινωνικῆ P || 32 αὐτὰς : αὐτοὺς O

1. Dans ce passage, δυνάμις désigne successivement les esprits célestes en général, leurs facultés particulières et la Puissance providentielle. Nous avons conservé le même mot « vertu » dans les trois cas.

2. Dans les textes de PROCLUS rassemblés par H. KOCH (*Ps.-Dion.*, p. 84-85), on ne trouve mention que de deux mouvements, le rectiligne qui symbolise la procession, et l'hélicoïdal qui signifie le retour à l'unité (*Plat. th.*, VI, 8-9 ; *In Remp.*, éd. Schöll, p. 70). Pour rendre compte du changement dans le monde, ARISTOTELE subordonnait au mouvement circulaire des astres le déplacement rectiligne du soleil qui, suivant l'inclinaison de l'écliptique, s'approche et s'éloigne de la terre, provoquant le rythme alterné des saisons (*De coelo*, II, 3, 286 b ; *Gen. cor.*, II, 10, 336 a-b). Renvoyant à la formule de PLATON (*Lois*, IV, 715 e-716 a) : « Le dieu qui a dans ses mains, selon l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, s'avance en ligne droite, progressant parmi eux conformément à sa nature », l'auteur (moyen-platonicien) du *De mundo* juxtapose à cette procession rectiligne (inassimilable elle-même au mouvement alternatif du soleil) (7, 401 b) l'immobilité du Moteur aristotélicien qui « par sa puissance meut tous les êtres et leur imprime un mouvement circulaire » (6, 400 b). — Utilisant un vocabulaire qui vient sans doute des gloses d'Hermias sur le *Phèdre* (cf. HUGUENY, *Circulaire, rectiligne, hélicoïdal, les trois degrés de la contemplation*, *Rev. sc. phil. théol.*, 1924, p. 327 sq.), Denys considère le mouvement hélicoïdal non point comme le retournement vers l'Un, mais comme la combinaison des deux autres, qui permet aux Anges de descendre vers les hommes tout en demeurant autour de Dieu. En *Div. nom.*,

peuvent s'attribuer proprement et véritablement à la fois aux premières Vertus, aux médianes et aux dernières,

— et que la conversion qui les tend vers le haut, et le mouvement incessant qu'elles accomplissent autour d'elles-mêmes, sans rien perdre de leurs vertus propres, et leur participation à la Vertu<sup>1</sup> providentielle, par une procession qui se communique aux êtres de second rang<sup>2</sup>, sont des propriétés

IX, 9 (916 b), les trois mouvements sont appliqués analogiquement à la Théarchie (dont le mouvement rectiligne est « procession sans détour » et « donne naissance à tout », le mouvement circulaire « identité et enveloppement des intermédiaires et des extrêmes, à la fois contenant et contenus, et en même temps retour à Dieu de tout ce qui est sorti de lui », le mouvement hélicoïdal « procession immobile et immobilité engendreuse ») ; mais c'est avant tout, et plus proprement, aux esprits célestes et aux âmes que Denys prête (en *Div. nom.*, IV, 8-9, 704 d-705 a-b) le schéma des trois mouvements, le circulaire consistant, pour les Anges, à « s'unir aux illuminations du Beau et Bon qui n'a ni principe ni terme », pour les âmes à « se recueillir en elles-mêmes » et à « unifier leurs propres puissances », le rectiligne étant celui par quoi les esprits purs « s'avancent progressivement pour exercer leur Providence sur leurs subordonnés », tandis que les âmes « à partir des choses extérieures, comme de symboles variés et multiples, s'élèvent vers les contemplations simples et unifiées », l'hélicoïdal enfin caractérisant l'acte par lequel les Anges, « tout en exerçant leur Providence sur leurs inférieurs, demeurent indivisiblement dans leur mêmeté et ne cessent de former un chœur autour du Beau et Bon qui est la cause de cette mêmeté », tandis que les âmes « reçoivent proprement en elles les illuminations divines, non de façon intellectuelle et unifiée, mais par raisonnement et discursivement, et comme par des actes mélangés et fluents ».

Si l'on objecte que la contemplation promise à des êtres bienheureux exigerait plutôt le repos que trois sortes de mouvements, saint THOMAS, qui s'appuie sur le texte même de Denys, répond que, selon Aristotele, le repos s'atteint précisément par un *motus* qui est « l'acte du parfait » : chez l'Ange cependant ce triple mouvement est beaucoup moins mêlé d'imperfection que dans les âmes humaines qui « partent de la variété des choses composées », « passent du sensible à l'intelligible » et doivent « ratiociner sur les illuminations divines » (*Sum. th.*, *IIa IIae*, qu. CLXXX, art. 6). Encore qu'il s'agisse d'un mouvement spirituel, les Anges, pour remplir leur rôle de messa-

δῶς ἀρμόσει ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις, εἰ καὶ ταῖς μὲν ὑπερκειμένως καὶ ὀλιγῶς ὡς πολλακίς εἴρηται, ταῖς 35 δὲ μερικῶς καὶ ὑφειμένως.

D (2) Ἀρκτέον δὲ τοῦ λόγου καὶ ζητητέον ἐν πρώτῃ τῶν τύπων ἀνακαθάσει δι' ἣν αἰτίαν ἡ θεολογία σχεδὸν παρὰ πάσας εὐρίσκεται τιμῶσα τὴν ἐμπύριον

MVaQ N O PBW

38 πάσας (add τὰς ἄλλας) Sin : πάντα B πάντας cett v

gers, doivent se mouvoir dans le temps et dans l'espace, ce qui est difficilement compatible avec leur immatérialité. Comme Jean Damascène et Jean Philopon (cf. ΠΕΤΑΥ, *De Angelis*, L, 13), saint THOMAS admettra que les esprits purs contiennent le lieu plutôt que le lieu ne les contient (formule qui n'a de sens précis que selon la physique aristotélicienne); bien que leur « temps » ne soit pas celui du monde et que leur vitesse dépende, non de leur quantité de force, mais de la simple décision de leur vouloir, ils ne se meuvent qu'à travers une série de moments, selon l'avant et l'après, mais, malgré l'impossibilité où ils sont de se trouver simultanément en plusieurs lieux, ils passent d'un point à l'autre sans parcourir les étapes intermédiaires (de même que nous pouvons songer successivement à la France et à la Syrie, sans que notre esprit ait à considérer l'Italie qui est pourtant située entre ces deux pays, *Sum. th.*, Ia, qu. LII et LIII).

1. *Vide supra*, V, 196 b-c.

2. Dans la Lettre à Tite (*Epist.*, IX, 2, 1108 c-1109 a), Denys précisera que, si l'on représente sous des formes ignées non seulement « le Dieu suressentiel », mais « les Dits intelligibles » et même « les dispositions déformées que constituent les Anges tout ensemble intelligibles et intelligents », le feu prend cependant plusieurs significations selon qu'on l'attribue figurativement à « Dieu supra-intelligible », à ses « Providences ou Paroles intelligibles » ou enfin aux Anges; dans le premier cas, il est entendu comme cause, dans le second comme substance, dans le troisième comme simple participation.

Sur cette question, il se peut, comme le suggère Stiglmayr, qu'une des sources de Denys soit la Lettre par laquelle ISIDORE DE PÉLUSE, contemporain de saint Jean Chrysostome, répond à un correspondant qui lui demandait pourquoi les « choses divines sont presque

qui conviennent réellement à toutes les essences célestes, sous la seule réserve que les unes, comme on l'a dit souvent<sup>1</sup>, les possèdent de façon supérieure et pleinement, les autres en partie et à un moindre degré.

D L'image du feu. (2) Mais il faut entrer en matière et examiner, grâce à une première élucidation des images, pourquoi il se trouve que la Parole de Dieu privilégie, presque au détriment des autres, les symboles sacrés tirés du feu<sup>2</sup>. Tu remar-

toujours représentées par des noms tirés du feu » (PG LXXXVIII, 1124 a-b). On indiquera plus loin les convergences et les différences entre Isidore et Denys. Bien qu'il s'agisse ici d'élucider des images bibliques — parmi lesquelles il est notable que la tradition cabalistique retiendra de façon plus centrale l'air et la lumière que le feu (cf. ΣΕΡΟΥΛΑ, *La Kabbale*, 1947, p. 327) — on peut songer à des sources néo-platoniciennes, en particulier au texte (*Enn.*, I, 6, 3) où ΠΛΟΤΙΝ, pour représenter sensiblement la « lumière incorporelle qui est raison et idée » et dont le reflet s'appelle la beauté, invoque le feu qui, « à la différence des autres éléments, est beau par lui-même et a rang de forme »; plus élevé et plus léger, il est « voisin de l'incorporel »; reçu sans recevoir, il chauffe mais ne se refroidit pas (cf., sur le feu céleste, *Enn.*, II, 1, 4 sq; sur les rapports du feu et de la raison, III, 6, 12, etc.). Mais ce ne sont là, pour Plotin, que « des figures et des ombres » (εἰδῶλα καὶ σκῆαι, I, 6, 3). Si le Feu en soi est un Vivant qui seul peut produire le feu sensible, non seulement ce Vivant n'est qu'une participation lointaine à l'Un, mais un raisonnement analogue s'applique aux autres éléments (VI, 7, 11). De même, dans les *Hermetica*, l'image platonicienne du Bien comme « Soleil conservateur et nourricier » (*Traité XVI*, 12, éd. citée, II, 235) représente un plus haut symbolisme que celle du feu (lequel, dans le *Poimandres*, 5, I, p. 8, ne « s'élance hors de la nature humide » que sous la motion du Verbe né lui-même de la Lumière originelle). Dans les *Oracles chaldaiques* (vraisemblablement composés au temps de Marc-Aurèle), le « Père » (ou « Dieu caché ») est un « Feu premier » qui agit sur la matière par le moyen d'un démiurge-intellect « fait de feu » (éd. Kroll, 1894, p. 13). Mais rien n'indique que le « souffle divin », qui intervient ensuite dans la psychogonie pour former « l'étincelle de l'âme » (*ibid.*, p. 26), soit le πνεῦμα νοερόν stoïcien, c'est-à-dire un « air chauffé ». Dans la *Korè Kosmou*, le « souffle » est en tous cas antérieur au feu puisque la

ιερογραφίαν. Εὐρήσεις γοῦν αὐτὴν οὐ μόνον τροχοῦς  
 40 πυρώδεις διαπλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ζῶα πεπυρωμένα  
 καὶ ἄνδρας ὡς πῦρ ἐξαστράπτοντας καὶ περὶ αὐτὰς  
 329,1 Α τὰς οὐρανίους οὐσίας σωροὺς ἀνθράκων πυρὸς περι-  
 τιθεῖσαν καὶ ποταμοὺς ἀσχέτω ροίζω πυριφλεγέ-

MVaQ N O PBW

39 αὐτοῦς MVa || 40 ἀναπλάττουσαν Va || 41 ὡς πῦρ : ὡσπερ Vav

328,39 : τροχ. cf. Ez. 1, 15 ; 10, 2, 6, 9. || 40 : ζῶα π. cf. Ez. 1, 14 (A) Ex. 3, 2 ; Ps. 103, 4 al. || 41 : ἄνδρ. ἐξ. cf. Dan. 7, 9 ; Apoc. 4, 5 ; Matth. 28, 3.

329,1 : σωρ. ἀνθρ. cf. Ez. 1, 13 ; 10, 2 ; || 2 : Cf. Dan. 7, 10.

matière des âmes résulte du mélange « intelligent » d'une partie de ce souffle avec « le feu et d'autres substances inconnues » (FESTUGIÈRE, *Révélation*, III, p. 39-40). Parmi les formulaires magiques découverts sur des papyrus égyptiens et qui sont à peu près contemporains des textes hermétiques, ceux qui se rattachent à des liturgies mithriaques privilégient naturellement l'igné et invoquent le « gardien du feu », le « dieu au souffle de feu », le « dieu au corps de feu », mais ils précisent que c'est par son « souffle » que le dieu « a fermé les serrures de feu » de la zone solaire ; c'est « avec le feu et le souffle » que l'initié doit prononcer les paroles magiques (texte 20, in FESTUGIÈRE, *Révélation*, I, p. 305-306) ; le plus souvent les quatre éléments apparaissent sans évidente hiérarchie (*ibid.*, p. 304, et surtout texte 16, p. 298 : « Salut, système entier de l'esprit de l'air, salut, Souffle qui pénètre toutes choses depuis le ciel jusqu'à la terre, ... tourbillon des éléments qui jamais ne vous fatiguez de remplir vos fonctions, ... Souffle céleste, intérieur au ciel, éthéré, intérieur à l'éther, aqueux, terrestre, igné, venteux, lumineux, ténébreux, brillant comme les astres, humide-igné-froid ! »).

On sait que dans la perspective immanentiste du Portique, le feu divin et artiste, partout répandu, est l'« élément par excellence », qui possède sa « fin en lui-même », les autres, air, eau et terre, naissant de sa distension et se résorbant finalement en lui (ARNIM, *Fragmenta vet. Stoi.*, II, p. 136, fr. 413). Cette primauté du feu — que, sur le plan des transmutations physiques, ISIDORE DE PÉLUSE semble affirmer de façon bien plus nette que Denys (*Lettre à Eus-*

329 A queras certainement qu'elle représente non seulement des roues incandescentes<sup>1</sup>, mais même des animaux enflammés<sup>2</sup> et des hommes qui ont l'éclat du feu<sup>3</sup> et qu'autour de ces essences célestes elle situe des monceaux de charbons ardents<sup>4</sup> et des fleuves de feu à l'irrésistible

*thate*, loc. cit., 485 a-b) — se rattache, chez les Grecs, à la tradition héraclitienne (cf. fragm. 31, in DIELS, *Vorsokratiker*, I, p. 84 : « Changements du feu : d'abord la mer, puis, pour moitié la terre, pour moitié l'ouragan ») ; comme dans les représentations indiennes du dieu Agni, elle fait place souvent à l'ambivalence d'un feu à la fois constructeur et destructeur (sur le « jugement du monde » chez HÉRACLITE, cf. fragm. 64, p. 90). Comme EMPÉDOCLE, qui déclare les quatre éléments « égaux et de même puissance » (fragm. 17, p. 231), ARISTOTELE refuse la primauté du feu ; s'il est plus « pur » que l'air, la terre est également moins « mélangée » que l'eau ; composés deux à deux des quatre qualités fondamentales, les quatre éléments se transforment les uns dans les autres sans hiérarchie métaphysique (*Gen. cor.*, II, 3, 330 b). Sous le nom d'éther, Aristotele admet cependant une quintessence qui conserve quelque chose de l'ancien feu supra-mondain. Tout en rapportant, sans l'arbitrer, la querelle entre ceux qui font dériver vivre (ζῆν) de bouillir (ζεῖν) et ceux qui lient au contraire l'âme (ψυχή) à la qualité du froid (ψυχρόν) (*De anim.*, I, 2, 405 b), à titre de physiologue il attribue au sperme une chaleur venue du feu astral, comme à la partie supérieure de l'âme un élément noétique étranger au monde sub-lunaire (*Gen. anim.*, II, 3, 736 b). — Dans cette note trop longue et très incomplète, on n'a retenu que les doctrines où le Pseudo-Aréopagite a pu puiser, directement ou indirectement, quelques éléments essentiels de son exégèse symbolique ; il ne semble pas qu'il faille y inclure la vision pythagoricienne de ce Feu central que Philolaos appelait « Foyer universel, maison de Zeus et père des dieux » (DELATTE, *Ét. sur la litt. pyth.*, p. 278).

1. *Dan.*, VII, 9 (« Son trône était flammes de feu aux roues de feu ardent »).

2. *Éz.*, I, 14 (« Et les animaux allaient et venaient, semblables à la foudre »).

3. *Ps.*, XVIII, 9 (« Une fumée monta à ses narines, et de sa bouche un feu dévorait ») ; *Matth.*, XXVIII, 3 (L'Ange qui gardait le tombeau « ressemblait à l'éclair »).

4. *Éz.*, X, 2 (« Et il dit à l'homme vêtu de lin : Va dans l'intervalle des roues, sous le Chérubin, et prends à pleines mains des char-

γοντας. Ἄλλα καὶ τοὺς θρόνους φησὶ πυρίους εἶναι καὶ αὐτοὺς δὲ τοὺς ὑπερτάτους Σεραφίμ εμπρηστάς  
 5 ὄντας ἐκ τῆς ἐπωνυμίας ἐμφαίνει καὶ τὴν πυρὸς ιδιότητα καὶ ἐνέργειαν αὐτοῖς ἀπονέμει καὶ ὅλως ἄνω καὶ κάτω τὴν ἐμπύριον τιμᾶ ἐκκρίτως τυποπλαστίαν. Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφαίνειν οἶομαι τὸ τῶν οὐρανίων νόων θεοειδέστατον. Οἱ γὰρ ἱεροὶ θεολόγοι τὴν ὑπερού-  
 10 σιον καὶ ἀμόρφωτον οὐσίαν ἐν πυρὶ πολλαχῆ διαγράφου- σιν ὡς ἔχοντι πολλὰς τῆς θεαρχικῆς εἰ θέμις εἰπεῖν ιδιότητος ὡς ἐν ὁρατοῖς εἰκόνας. Τὸ γὰρ αἰσθητὸν

MVaQ N O PBW

329,3 πυρίων Q (corr Q<sup>2</sup>) πυρίους v || 4 εμπρησόντας MVa (corr m rec) || 5 ἐμφαίνειν MVa (sed v postea deleto) || 7 ἐγκρίτως Q (corr Q<sup>2</sup>) O || τυποπλαστίαν B || 8 οὖν : δὲ O || οἶμαι P || τό.. θεοειδέστατον : τὴν θεοειδέστατην καθαρότητα Sin || 41 ἔχοντος MVa || εἰ : ἡ Q || 12 ὡς om Q (add Q<sup>2</sup>)

3 : θρόνους cf. Dan. 7, 9 ; Apoc. 4, 4 sq.

bons entre les Chérubins... ») ; 7 (« Le Chérubin étendit la main vers le feu qui était entre les Chérubins, il le prit et le mit dans les mains de l'homme vêtu de lin »).

1. Dan., VII, 10 (« Un fleuve de feu coulait, issu de lui »).

2. Dan., VII, 9 (vide supra, p. 167, n. 1). Ici Denys assimile à des esprits de la première hiérarchie ce qui n'est dans le texte biblique que le siège du Juge.

3. Vide supra, VII, 1, 205 b. L'affirmation est plutôt liée à l'étymologie du mot Séraphin qu'au texte d'Is., VI, 6-7, où le purificateur du Prophète prend des braises avec une pince sur l'autel et n'est pas plus assimilé lui-même à une substance ignée que les Chérubins d'Ézéchiel (X, 2-7).

4. Ex., III, 2-6 (L'« Ange de Yahvé » est bien le Seigneur en personne puisque Moïse se voile la face « de peur que son regard ne se fixe sur Dieu » ; mais Dieu n'est pas « identifié » au Buisson ardent dans lequel il se cache ; le feu inextinguible est cependant un « symbole » de l'éternelle théurgie) ; XIV, 24 (« A la veille du matin,

impétuosité<sup>1</sup>. Mais elle affirme aussi que les Trônes sont de feu<sup>2</sup> et elle nous montre les plus hauts Séraphins comme des êtres incandescents, selon le nom qu'elle leur donne, et elle leur attribue la propriété et la vertu du feu<sup>3</sup> et, en bref, c'est bien, à tous les niveaux, l'imagerie tirée du feu qu'elle honore avec prédilection. Ainsi donc l'igné manifeste, je crois, l'aspect le plus déiforme des esprits célestes. Les saints porte-parole de Dieu décrivent maintes fois, en effet, l'Essence suressentielle et sans forme sous les espèces du feu en tant qu'il contient, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, maintes images en quelque façon sensibles de la propriété théarchique<sup>4</sup>. Car

Yahvé regarda de la colonne de feu et de nuée vers l'armée des Égyptiens et y jeta la confusion ». La colonne de feu n'est donc pas seulement un signe indicateur pour la marche des Hébreux ; Dieu lui-même s'y cache comme dans le Buisson ardent ; c'est de là qu'il ordonne à Moïse de lever la main pour que se referme la mer Rouge) ; XIX, 18 (« La montagne du Sinaï était toute fumante parce que Yahvé y était descendu sous forme de feu ») ; Is., IV, 5 (« Yahvé viendra se reposer sur toute l'étendue du Mont Sion et sur tous ceux qui s'y réuniront, nuage pendant le jour, et fumée, et la nuit, leur d'un feu flamboyant ») ; XXIX, 6 (« Tu seras visitée par Yahvé Sabaot, avec tonnerre, craquement, grand fracas, avec ouragan, tempête et flamme d'un feu dévorant ») ; XXX, 30 (« Yahvé fera entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de pluie et de grêle ») ; Deut., IV, 24 (« Car Yahvé est un feu dévorant, un Dieu jaloux ») ; Ps. LXXXIX, 47 (« Jusques à quand brûlert-elle comme un feu, ta colère ? »). Dans ces derniers textes le feu est moins un pyromorphisme archaïque que la foudre destructrice ou une simple métaphore morale. — En Éz., I, 4, c'est un « vent de tempête » qui annonce l'éclair puis le feu, mais inversement, en I Reg., XIX, 11, la vraie théophanie ne se fait ni dans le feu ni dans l'ouragan ni dans le tremblement de terre, mais au souffle d'une « brise » légère. Pour concilier les textes qui privilégient le feu et ceux qui mettent en avant l'image du « souffle », ΠΑΣΧΥΜΕΡΕ (Paraphrase, 342 d-345 a) identifie au πνεῦμα stoïcien (qui est de l'air chauffé) l'Esprit qui flotte sur les eaux en Gen., I, 2. — Pour l'application à Dieu des propriétés du feu sensible, vide supra, p. 166, n. 2, et cf. Div. nom., II, 8 (645 d), où ce feu est dit signifier la

πῦρ ἔστι μὲν ὡς εἰπεῖν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων  
 ἀμιγῶς φοιτᾷ καὶ ἐξήρηται πάντων καὶ παμφαῆς  
 15 ὃν ἅμα καὶ ὡς κρύφιον, ἄγνωστον αὐτὸ καθ' αὐτὸ  
 Β μὴ προκειμένης ὕλης εἰς ἣν ἀναφαίνοι τὴν οἰκείαν  
 ἐνέργειαν, ἄσχετόν τε καὶ ἀθεώρητον, αὐτοκρατητικὸν  
 ἀπάντων καὶ τὰ ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται πρὸς τὴν  
 οἰκείαν ἐνέργειαν ἀλλοιωτικόν, μεταδοτικόν  
 20 ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ὀπωσοῦν πλησιάζουσιν, ἀνανεωτι-  
 κὸν τῇ ζωπύρῳ θερμότητι, φωτιστικὸν ταῖς

MVaQ N O PBW

15 post κρύφιον add καὶ Sin || 16 post ὕλης add τινός Sin || ἀνα-  
 φαίνοι Mv : ἀναφάνοι VaQNO PW ἀναφάναι B || 18 γένηται Va || 19 post  
 οἰκείαν inser ἄγον W ἄγων OP (sed in ἄγον corr) || 21 ζωπύρῳ Bv ||  
 θερμότητι om M

cause transcendante parce qu'il chauffe sans se refroidir et brûle sans se consumer (c'est-à-dire dans la mesure où il s'agit, selon les conceptions antiques, d'un feu supra-lunaire).

1. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 8, 8 (*vide supra*, p. 151, n. 3). Mais Plotin veut souligner le caractère « corruptif » de la matière ; aucune forme, dit-il, ne produit par elle-même (dans sa pureté intelligible) les effets qui résultent de son union à la matière. Loin que le feu par conséquent révèle, comme pour Denys, sa « vertu propre » dans les matières qu'il informe (et qui sont ses créatures, voulues comme telles), il partage chez Plotin le sort commun de toute forme qui, descendant au niveau de la matière, s'expose à une véritable « altération ».

2. Cf. ces réflexions de l'abbé BUFFIÈRE (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 155-156) : « Le feu d'Héraclite, agent infatigable de tous les échanges, de toutes les transformations qui font et défont sans cesse l'univers, était un principe immanent au monde. Anaxagore, peu après, ébauchait la première idée d'une force intelligente qui ordonne le cosmos de l'extérieur, sans se confondre avec lui. Joindre ces deux notions essentielles, combiner le feu et l'intelligence pour expliquer l'organisation du monde, c'était une tentation à laquelle devait aisément conduire l'analogie des œuvres humaines ». L'auteur évoque ensuite le bouclier d'Héphaïstos (*Iliade* XVIII, 370 sq.), dont la fabrication représente pour

le feu sensible est pour ainsi dire en tout et resplendit sans mélange à travers tout, et il est pourtant séparé de tout, étant à la fois totalement lumineux et comme secret, inconnaissable en soi s'il ne s'y adjoint une matière où se B manifeste sa vertu propre <sup>1</sup>, insoutenable et impossible à regarder, ayant pouvoir sur tout et modifiant en les assimilant à sa propre activité les substances auxquelles il est présent <sup>2</sup>, se communiquant à toutes celles qui, si peu que ce soit, s'approchent de lui <sup>3</sup>, revivifiant par sa chaleur vitale <sup>4</sup>, éclairant par ses illuminations sans écran, impos-

les stoïciens « toute la genèse de l'univers » (texte d'HÉRACLITE LE RHÉTEUR, cité par BUFFIÈRE, p. 157). Décivant le rapt du feu céleste, ESCHYLE (*Prométhée enchaîné*, v. 253) déclare qu'il a presque égalé aux immortels les hommes « éphémères ». — Dans le texte de Denys, l'image n'est pas cependant celle du forgeron qui use du feu pour assouplir les métaux, mais le feu lui-même, en s'assimilant les matières non réfractaires, symbolise l'action créatrice (*vide supra*, XIII, 3, 301 a sq.).

3. Cf. ISIDORE DE PÉLUSE, *Lettre à Herminos* (112½ a) : « Le feu est sans envie et riche ; d'un seul flambeau il allume dix mille lampes et n'est pas diminué, mais peut encore en allumer autant d'autres et de plus nombreuses. » La même image se trouve chez NUMÉNIUS (éd. Leemans, fragm. 23, trad. in FESTUGIÈRE, *Révélation*, t. III, p. 46) : « Ainsi peut-on voir une lampe acquérir la lumière quand elle a été allumée à une autre lampe ; elle n'a pas enlevé sa lumière à l'autre lampe, mais la mèche qui était en elle a pris flamme au feu de l'autre lampe. C'est un objet de cette sorte qu'est la science qui, donnée et reçue, reste la même et chez le donateur où elle demeure, et chez le receveur où elle s'établit. » La métaphore se retrouve chez Denys (*Div. nom.*, II, 4, 641 a-c) pour traduire sensiblement la coexistence dans les Personnes divines de l'unité et des distinctions : plusieurs lampes dans une seule pièce forment une seule lumière, mais chacune cependant, si on la retire, « n'emporte rien des autres ni ne leur laisse rien d'elles... Or, tout cela se produit dans un air corporel et il s'agit d'une lumière produite par un feu matériel. Que dire alors de cette Unité suressentielle dont nous affirmons qu'Elle se situe non seulement au-delà des unités corporelles, mais au-delà de celles qui appartiennent aux âmes et aux intelligences » ?

4. Pour ARISTOTE (*Gen. anim.*, II, 1, 732 a, et III, 7, 736 b-737 a),

ἀπερικαλύπτοις ἐλλάμψεσιν, ἀκράτητον ἀμιγῆς  
 διακριτικὸν ἀναλλοίωτον, ἀνώφορον ὀξύπορον,  
 ὑψηλὸν οὐδεμιᾶς ἀνεχόμενον ὑποπεζίας ὑφέσεως,  
 25 ἀεικίνητον ταυτοκίνητον κινήτικὸν ἐτέρων, περιλη-  
 πτικὸν ἀπερίληπτον, ἀπροσδέες ἐτέρου, λαυθάνοντως  
 αὐξητικὸν ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς ὑποδεχομένας ὕλας  
 ἐκφαίνον τὴν ἑαυτοῦ μεγαλειότητα, δραστήριον δυ-  
 νατὸν, ἅπασι παρὸν ἀοράτως ἀμελούμενον οὐκ  
 30 εἶναι δοκοῦν, τῇ τρίψει δὲ καθάπερ τινὶ ζητήσει

MVaQ N O PBW

22 περικαλύπτοις M ἀπειροκαλύπτοις P || ἐλάμψεσιν N || 24 οὐδεμιᾶς  
 ἀνεχόμενον : οὐδεχόμενον MVa || 25 ἕτερον M || περιληπτικὸν M ||  
 26 ἀπερίληπτον M || ἕτερον M || ἀπροσδεστέρου B (corr e — τερον) ||  
 27 καὶ om Va v || 28 αὐτοῦ Q || 29 πᾶσιν P

30 : τρίψει cf. Plato, resp. 435 a ; ep. VII 341 c sq.

la chaleur « psychique » est engendreuse parce qu'elle vient des astres. Elle joue dans la digestion un rôle moteur analogue à celui du rayonnement solaire dans la croissance des plantes (*Part. anim.*, II, 3, 650 a). Pour l'auteur du Traité hippocratique des *Chairs* (éd. Littre, VIII, 584-586), le « chaud » est « immortel », il pense, voit, entend et sait tout, « ce qui est et ce qui sera ». Qu'ils fassent de l'âme un mélange de chaud et de froid (*Mémoires III*, VIII, 640, 656, 672, etc.) ou une combinaison d'eau et de feu (*Régime*, VI, 472), le primat du chaud semble constamment affirmé chez les médecins hippocratiques ; et s'il est vrai qu'ils lient la santé à l'équilibre des quatre qualités fondamentales (cf. *Semaines*, VI, 648), cette dernière notion caractérise plutôt les disciples d'Empédocle (BOURGEY, *Observ. et exp. chez les médecins de la coll. hipp.*, Paris, 1953, p. 127, n. 9).

1. C'est le point sur lequel insiste le plus longuement ISIDORE DE PÉLUSE, au point d'oublier le mouvement ascendant de l'air : « Le feu a abandonné la voie qui mène aux corps et ne s'attache, parmi les choses terrestres, qu'à celles d'en haut. Car les autres éléments désirent la terre alors qu'il désire le ciel, et les autres connaissent la voie descendante, tandis qu'il ne connaît que la voie ascendante » (*A Herminos*, 1124 a).

sible à maîtriser, sans mélange, dissociateur, inaltérable, tendant vers le haut, agissant vite, sublime et exempt de toute faiblesse pour les réalités basses <sup>1</sup>, doué d'un mouvement éternel et moteur de lui-même et des autres <sup>2</sup>, saisissant et insaisissable, n'ayant besoin de rien d'autre, s'accroissant en secret et révélant sa propre grandeur selon les matières qui l'accueillent, actif, puissant, invisiblement présent à tout être, ne semblant pas exister si on ne prend pas garde à lui, mais, sous l'effet du frottement qui est comme une sollicitation, se manifestant de manière soudaine <sup>3</sup>, spontanément et comme il convient à

2. Cf. PLATON, *Tim.*, 37 d (Le Ciel igné est « une imitation mobile de l'éternité », une « image éternelle qui progresse selon la loi des nombres »). Mais si l'espèce des dieux (astraux) a été « pour la plus grande partie façonnée de feu, afin qu'elle fût la plus brillante et la plus belle à voir » (40 a), le Demiurge lui a donné deux mouvements (l'un « dans le même lieu et suivant des rapports invariables », l'autre « vers l'avant » qui est « dominé par la révolution du Même et du Semblable », 40 a-b). C'est donc l'Âme du monde qui se meut elle-même, non la sphère de feu en tant que telle. — Pour ARISTOTE (De coelo, II, 6-7, 288 a-b), le seul mouvement uniforme et infini (non davantage ipsomoteur, puisqu'il est suspendu à la présence du premier Moteur) est celui du Ciel, mais précisément les astres « ne sont pas de feu et ne se meuvent pas dans le feu ». Composés d'une quintessence éthérée, ils ne produisent chaleur et lumière que par le frottement de l'air sous l'action de leur mouvement circulaire, mais le feu lui-même se meut rectilinéairement et de façon finie. L'image dionysienne renvoie donc à des thèmes plus archaïques, sans doute héraclitéens.

3. Sur la valeur des transformations « soudaines », cf. *Epist.*, III (1069 b) : « On appelle soudain ce qui advient de façon inespérée et passe ainsi de l'obscur au clair » (vide *Is.*, XXIX, 5-6 : « Et soudain, à l'improviste, tu seras visitée par Yahvé Sabaoth » ; *Mal.*, III, 1 : « Soudain le Seigneur que vous cherchez entrera dans son temple »). Le terme ἐξαίφνης, qui vient de PLATON (*Banquet*, 210 e, *Parm.*, 156 b), désigne chez PLOTIN (*Enn.*, VI, 7, 36) l'instant de l'union ineffable, où « l'objet que l'on voit est la Lumière même », cette Lumière « qui engendre l'intelligence et ne s'éteint pas en l'engendrant » (Cf. V, 3, 17 et V, 5, 7). PHILON l'employait déjà dans un sens analogue (*De migr. Abr.*, 7, éd. Mangey, I, 441).

C συμφυῶς καὶ οικείως ἐξαίφνης ἀναφαινόμενον καὶ αὖθις ἀκαταλήπτως ἀφιπτάμενον, ἀμείωτον ἐν πάσαις ταῖς πανολβίαις ἑαυτοῦ μεταδόσει. Καὶ πολλὰς ἂν τις εὔροι τοῦ πυρὸς ιδιότητος οικείας ὡς ἐν αἰσθητοῖς εἰκόνας θεαρχικῆς ἐνεργείας. Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεόσοφοι τὰς οὐρανίας οὐσίας ἐκ πυρὸς διαπλάττουσιν, ἐμφαίνοντες αὐτῶν τὸ θεοειδὲς καὶ ὡς ἐφικτὸν θεομίμητον.

(3) Ἀλλὰ καὶ ἀνθρωπομόρφους αὐτοὺς ἀναγράφουσι διὰ τὸ νοερὸν καὶ τὸ πρὸς τὸ ἄναντες ἔχειν τὰς ὀπτικὰς δυνάμεις καὶ τὸ τοῦ σχήματος εὐθὺ καὶ ὄρθιον καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ

MVaQ N O PBW

32 ἀκαταλήπτως M || ἀφιστάμενον Sin u v || 33 πᾶσι MVa v || αὐτοῦ B || post πολλὰς add ἑτέρας Sin || 35 αἰσθητοῖς MNBW Sin : αἰσθηταῖς VaQOP (cf. praef. p. 50) || εἰκόσι codd : ταῖς εἰκόσι Sin || 39 post ἀνθρωπομόρφους 3 lit eras M || 40 τὸ alt om NO (sed sscr) || πρὸς τὸ om Q || 41 εὐθὺ om B εὐθὺν M

39 : ἀνθρωπομ. cf. Ez. 1, 10 ; Aroc. 4, 7.

1. Sur le mystère du feu, tenant à ses caractères apparemment contradictoires, cf. G. BACHELARD (*Psychanalyse du feu*, Paris, 1938, p. 21) : « Le feu est un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre cœur, il vit dans le ciel. Il monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour. » Mais l'auteur ne manque pas de souligner une ambivalence qui est curieusement absente du texte dionysien : le feu, dit-il, est « principe de vie et de mort, d'existence et de néant » (p. 146), s'il « brille au Paradis, il brûle en Enfer » (p. 22). Il semble que le moine ADRIEN (*Isagogé*, 1921 c), plus familier que Denys avec les visions apocalyptiques, ne connaisse au contraire d'autre exégèse du « feu » que la représentation des châtiments divins. Le

C sa nature, et s'envolant derechef de façon incompréhensible<sup>1</sup>, ne subissant aucune diminution tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse<sup>2</sup>. Et l'on trouverait encore maintes propriétés du feu où se manifeste, comme en images sensibles, l'opération de la Théarchie. Assurément les connaisseurs des choses divines le savent bien lorsqu'ils représentent les essences célestes à l'image du feu, montrant ainsi ce qui, en elles, est déiforme et, autant que possible, imite Dieu.

(3) Mais ils leur attribuent aussi des formes humaines, utilisant ces **Images anthropomorphiques.** propriétés de l'homme que sont **Dignité de l'homme.** l'intellection<sup>3</sup>, l'orientation vers le haut des puissances visuelles, le caractère rectilinéaire et régulier de la stature<sup>4</sup>, le fait qu'il lui convient naturelle-

théosophe BOEHME dira que, si « le feu prend son origine dans la nature », la lumière vient de la « libre joie qui est la force de la divinité » (*Myst. magn.*, VII, 16). A la « lumière amoureuse » du Père et au « courant vital » de l'Esprit, il opposera les qualités « douloureuses mauvaises et torturantes » du « monde igné » ; c'est cependant pour lui du même principe « sans fond » que procèdent à la fois la « flamme du feu d'amour » et la « ténébreuse douleur » du « Dieu jaloux » (*ibid.*, 13).

2. Lorsqu'il décrit, en *Div. nom.*, VIII, 5 (892 d), la puissance inépuisable qui assure partout l'union du mouvement et du repos, on notera que Denys ne privilégie aucunement le feu par rapport aux trois éléments : « C'est Elle qui rend inextinguibles les puissances du feu et intarissables les écoulements de l'eau, qui limite la diffusion de l'air, qui assoie la terre sur le vide et qui conserve indestructibles à sa surface les engendres d'êtres vivants. »

3. Il semble donc qu'ici l'application aux Anges de l'épithète νοερός (*vide supra*, p. 81, n. 2) soit considérée par Denys comme un « anthropomorphisme », en raison sans doute des limites de l'intellect humain.

4. Cf. PLATON, *Tim.*, 90 a-b (« Au sujet de l'espèce d'âme qui est la plus maîtresse en nous, il faut penser que Dieu l'a donnée à chaque homme comme un démon, dont nous disons qu'il habite au sommet de notre corps, affirmant à très bon droit que, par l'affinité qu'il a avec le ciel, il nous entraîne loin de la terre, comme il sied à

*Hiérarchie céleste.*

Δ κατ' αἰσθησιν μὲν ἐλάχιστον ὡς πρὸς τὰς λοιπὰς  
τῶν ἀλόγων ζώων δυνάμεις, κρατητικὸν δὲ πάντων  
45 τῆ τοῦ νοῦ κατὰ περιουσίαν δυνάμει καὶ τῆ κατὰ

MVaQ N O PBW

43 μὲν om Q || λοιπῶν Sin

une plante qui n'est point terrestre mais céleste) et CICÉRON, *Nat. deor.*, II, 56 (« Ayant tiré les hommes de la terre, Dieu leur a donné une taille élevée et une stature droite afin que, regardant le ciel, ils pussent atteindre à la contemplation des dieux. Les hommes, en effet, ne sont point sortis de la terre pour en être les habitants, mais en quelque sorte les spectateurs de choses supérieures et célestes »). Après PHILON (*Plant.*, 20-22), GRÉGOIRE DE NYSSE développe à son tour ce lieu commun et note lui aussi que « la stature de l'homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut », mais il en tire des conclusions plus « humanistes » que les Platoniciens ; se référant, en effet, comme Denys, au texte biblique qui donne autorité à l'homme sur le monde vivant, il conclut : « Cette attitude le rend apte au commandement et signifie son pouvoir royal » (*Creat. hom.*, VIII, PG XLIV, 144 b, trad. Daniélou, Sources chrétiennes, 1943, p. 106).

1. Cf. *Gen.*, I, 26 (« Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre »). On notera que Denys évoque seulement la seconde partie du verset et non le début ; dans cette apologie de l'homme, il omet, en effet, le thème, si central chez Origène et chez les deux Grégoire, de l'homme « à l'image ».

2. Alors que CICÉRON (*loc. cit.*, LVI-LXI) insiste longuement sur les supériorités de l'homme, ne faisant allusion à la vitesse et à la force des animaux de trait que pour noter la grandeur de celui qui a su les mettre à son service, GRÉGOIRE DE NYSSE (*loc. cit.*, VII, 140 d sq.) souligne sa faiblesse (« L'homme vient au monde dépouillé de protections naturelles, sans armes et dans la pauvreté, manquant de tout pour satisfaire aux besoins de sa vie ; apparemment il mérite plus de pitié que d'envie. Comme armes, il n'a ni les défenses des cornes ni les pointes des ongles, ni sabots, ni dents, ni aiguillon empoisonné pour donner la mort... »). Comme ORIGÈNE (*Contra Cels.*, IV, 76, PG XI, 1148 b), Grégoire voit dans cette faiblesse un

ment de commander et de dominer<sup>1</sup>, qu'encore qu'il soit D le dernier dans le domaine sensoriel, comme pour toutes les facultés qui appartiennent aux vivants privés de raison<sup>2</sup>, il les surpasse tous cependant par la puissance supé-

encouragement au travail ; si l'homme avait reçu de naissance les qualités suffisantes pour assurer sa subsistance, il serait resté une bête féroce ; mais il lui a fallu domestiquer les animaux, construire des instruments, mettre la nature à son service (chap. VII à X). Pour LUCRÈCE, cette infériorité de l'homme n'était pas originaire ; dans les premiers temps nos ancêtres furent justement ces bêtes féroces dont Grégoire refusera l'hypothèse, des animaux comme les autres, bien armés pour la lutte ; leur faiblesse est née plus tard d'un amollissement de leur vie (*Nat. rer.*, V, 925-1018) et il a fallu, pour la compenser, l'invention du droit et des techniques (*ibid.*, 1018-1157). — Pour défendre le Créateur contre l'accusation d'avoir fait l'homme faible et dépourvu, saint THOMAS (*Sum. th.*, Ia, qu. XCI, art. 3) invoquera la théorie aristotélicienne de la nature qui ne fait rien en vain et qui use toujours des moyens les plus opportuns (par ex., *Phys.*, II, 200 a-b) ; dès le sixième jour de l'Œuvre divine, l'homme a reçu toutes les dispositions corporelles convenables à sa fin propre qui est l'opération de l'âme rationnelle (devenue ainsi la raison même de l'apparente faiblesse du corps et non pas seulement un moyen providentiellement prévu pour la compenser). Supérieur aux autres vivants par le volume du cerveau et la puissance des sens intérieurs, l'homme les dépasse aussi par le toucher, lequel est, pour ARISTOTE, le plus fondamental des sens (*De anim.*, III, 13, 435 a) ; si ces supériorités mêmes entraînent, pour des raisons d'équilibre et d'harmonie, une infériorité relative de la vue, de l'ouïe et surtout de l'olfaction, les armes naturelles sont très heureusement remplacées par la raison et par la main, qui est l'organe des organes, comme l'intellect est la forme des formes (cf. *De anim.*, III, 8, 432 a ; CICÉRON, *Nat. deor.*, LX ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Creat. hom.*, VIII, 148 c, où l'accent est surtout mis sur la finalité de la main par rapport au langage). Quant à la stature droite, qui ne rappelle qu'en apparence celle des végétaux (lesquels ont, pour ainsi dire, la tête dans le sol), elle ne se justifie pas seulement par l'orientation vers le haut des puissances visuelles (le seul thème retenu par Denys) mais par la nécessité que le cerveau échappe au poids du corps, que les membres antérieurs soient dégagés de toute fonction locomotrice, que la bouche enfin s'adapte plutôt à la parole qu'à la saisie des nourritures au sol ou sur les arbres.

λογικὴν ἐπιστήμην ἐπικρατεῖα καὶ κατὰ τὸ φύσει  
τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀκράτητον.  
332,1 A Ἔστι δὲ καὶ καθ' ἕκαστον ὡς οἶμαι τῆς σωμα-  
τικῆς ἡμῶν πολυμερείας εἰκόνας ἐναρμονίους ἐξευρεῖν  
τῶν οὐρανίων δυνάμεων φάσκοντας τὰς μὲν ὀπτικὰς

MVaQ N O PBW

46 τὸ om MVaQ (add Q<sup>2</sup>) ante κατὰ coll O  
332,2 πολυμερίας VaQB || εἰκόνας ἐναρμονίους om M || 3 τὰς om O

1. Dans ses *Homélies sur la Genèse* (I, 11-16, trad. Doutreleau, Sources chrétiennes, 1943, p. 78 sq.), ORIGÈNE considérait l'homme comme un « microcosme » qui résume toute la création (cf. aussi : GRÉGOIRE DE NYSSE, *Créat. de l'homme*, II, 132 d sq. et VIII, 145 c, trad. Daniélou, p. 90 sq. et 109, — et GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XXVIII, xxii, éd. citée, I, 513). Insistant sur les thèmes de l'« image » et de la « ressemblance », il interprétait, avec PHILON (*Leg. alleg.*, II, 4, 11), l'ordre donné à Adam de dominer sur les animaux comme un appel à l'ascèse, à la lutte contre les « désirs corporels » et les « mouvements de la chair ». GRÉGOIRE DE NYSSE, dans son exégèse des mêmes textes, met davantage l'accent sur la liberté du vouloir, comme caractère premier de l'image ressemblante (*loc. cit.*, XVI, 184 b, p. 157). L'indépendance de l'homme par rapport à tous les déterminismes est le signe essentiel de son origine divine (*ibid.*, VI, 136 c, p. 94-95. Cf. DESCARTES, *Quatrième Méditation*, § 9) ; elle fait de lui un être véritablement « royal » (sur le passage du libre arbitre comme tel à cette plénitude de connaissance qui s'acquiert par une approche indéfinie de la Béatitude unitive, cf. ГАЙН, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953). Pour Denys le libre arbitre est la propriété la plus caractéristique des esprits de la seconde hiérarchie (*vide supra*, VIII, 1, 237 c-240 a), mais il appartient également aux hommes et aux peuples ; on notera cependant que l'auteur des écrits aréopagétiques en fait surtout mention comme d'un pouvoir de se détourner du bien (*vide supra*, IX, 3, 260 c et cf. *Eccl. hier.*, II, III, 3, 397 d-400 a).

2. Les plus explicites descriptions anthropomorphiques des Anges sont celles de *Dan.*, X, 5-8 (« Je levai les yeux pour regarder. Voici : Un homme vêtu de lin, ses reins ceints d'or pur, son corps avait l'apparence de la chrysolithe, son visage l'aspect de l'éclair, ses

rieure de son esprit, par l'excellence que lui donne le savoir rationnel et parce que la nature de son âme fait de 332 A lui un être libre et sans maître<sup>1</sup>. Mais on peut en outre,

**Les facultés humaines.** je crois, dans chacune des nombreuses parties de notre corps, trouver des images adéquates à la représentation des Vertus célestes<sup>2</sup>, en disant que les facultés visuelles qu'on

yeux comme des lampes de feu, ses bras et ses jambes comme l'éclat du bronze poli, le son de ses paroles comme la rumeur d'une multitude ». *Éz.*, I, 5-10, mélange les formes animales aux formes humaines (« Au centre je discernai quelque chose comme quatre animaux qui paraissaient avoir une forme humaine. Ils avaient chacun quatre faces et quatre ailes. Leurs jambes étaient droites et leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf, étincelants comme de l'airain poli. Des mains humaines apparaissaient sous leurs ailes ; leurs faces à tous les quatre étaient tournées vers les quatre directions. Leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre ; ils ne se tournaient pas en marchant ; ils allaient chacun devant soi. Quant à leur aspect ils avaient une apparence d'homme, et tous les quatre avaient une apparence de lion à droite, et tous les quatre avaient une apparence de taureau à gauche, et tous les quatre avaient une apparence d'aigle ». Dans la suite du texte ces êtres composites sont appelés constamment des « animaux ». En X, 14, seul le second a une « face d'homme ». Les versets célèbres d'*Apoc.*, X, 1-5 reprendront les images de *Daniel* (« Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendre du ciel... un arc-en-ciel autour de la tête, le visage comme le soleil et les jambes comme des colonnes de feu. Ayant posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre, il poussa une puissante clameur... L'Ange leva la main droite... »). Ces textes impliquent en réalité un tel dépassement de l'anthropomorphisme que JEAN CHRYSOSTÔME (*Incompr.*, III, 722 d-723 a et 724 a-b) décrit les hommes comme éblouis et même « accablés » par une vision qui préfigure clairement l'apparition du « Fils de l'Homme » (*Apoc.*, I, 13). Dans les textes plus anciens (par ex. *Gen.*, XVIII, 1-5, XIX, 2-5), on voit les Anges se laver les pieds, manger, provoquer le désir des Sodomites, mais le rédacteur ne décrit pas leur apparence (pas davantage lorsqu'il évoque de façon obscure les « Fils de Dieu » qui s'unissent aux « filles des hommes » pour engendrer la race des Nephilim, *Gen.*, VI, 1-4, que certains ont rapprochés des « Géants » de *Num.*, XIV, 33). — Sur l'attribution à Dieu lui-même d'attributs anthropomorphiques, cf. *Epist.*, IX, 1 (1004 c-1105 c) et les considérations

ἐμφαίνειν δυνάμεις τὴν πρὸς τὰ θεῖα φῶτα διειδε-  
 5 στάτην ἀνάνευσιν καὶ αὔθις τὴν ἀπαλὴν καὶ ὑγρὰν  
 καὶ οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ὀξυκίνητον καὶ καθαρὰν καὶ  
 ἀναπεπταμένην ἀπαθῶς ὑποδοχὴν τῶν θεαρχικῶν  
 ἐλλάμψεων,

τὰς δὲ τῶν ὄσφραντῶν διακριτικὰς δυνάμεις τὸ  
 10 τῆς ὑπὲρ νοῦν εὐώδους διαδόσεως ὡς ἐφικτὸν ἀντι-  
 ληπτικὸν καὶ τῶν μὴ τοιούτων ἐν ἐπιστήμῃ διακρι-  
 τικὸν καὶ ὀλιγῶς ἀποφευκτικόν,

τὰς δὲ τῶν ὄτων δυνάμεις τὸ μετοχικὸν καὶ γνω-  
 στικῶς ὑποδεκτικὸν τῆς θεαρχικῆς ἐπιπνοίας,  
 15 B τὰς δὲ γευστικὰς τὴν τῶν νοητῶν τροφῶν ἀπο-  
 πλήρωσιν καὶ τὸ τῶν θείων καὶ τροφίμων ὀχετῶν  
 ὑποδεκτικόν,

MVaQ N O PBW

5 ἀπλῆν VaQOPBW sed cf. DN 644 B || 9 ὄσφραντικῶν VaN ||  
 10 post ὑπὲρ add πάντα Sin || εὐῶδες Va (sed corr) || 11 ἀντιληπτι-  
 κόν M || ἐν om P || 14 γνωστικόν MVa (corr m rec)

332,16 : ὀχετῶν cf. Ioel 3, 1 ; Ps. 64, 10.

d'ORIGÈNE (*In Mat.*, XVII, 6 et 17), qui montre le caractère provi-  
 soire de toutes ces images (y compris celle du « feu dévorant », sym-  
 bole de la jalousie) destinées à perdre toute valeur dans la vision  
 finale (cf. CROUZEL, *Théol. de l'image*, p. 257-260).

1. Cf. *Éz.*, X, 12 (« Et tout leur corps, leur dos, leurs mains et leurs  
 ailes, ainsi que les roues, étaient pleins d'yeux tout autour ») ; *Apoc.*,  
 IV, 6-8 (« Au milieu du trône... se trouvent quatre êtres constellés  
 d'yeux par devant et par derrière... Ces quatre êtres portent chacun  
 six ailes constellées d'yeux tout autour et par dedans »). En *Zach.*,  
 III, 6, c'est à Yahvé lui-même que l'Écriture attribue sept yeux.  
 Rien n'indique, dans la *Hiérarchie céleste*, que les Anges voient par  
 non-vision et « en fermant les yeux » (*Myst. th.*, I, 1, 997 b). Si les  
 Séraphins dissimulent leur visage sous leur paire supérieure d'ailes,  
 c'est par modestie en présence des « plus profonds mystères » (*vide*

leur attribue indiquent qu'elles lèvent les yeux<sup>1</sup>, de façon  
 à les recevoir avec plus de transparence, vers les lumières  
 divines, et qu'en retour elles reçoivent avec simplicité,  
 limpidité, sans résistance, mais dans un mouvement rap-  
 pide, pur et large, les illuminations de la Théarchie, — que  
 les facultés qui permettent de discerner les odeurs signi-  
 fient, chez elles, autant qu'il est possible, l'accueil qu'elles  
 font à l'odorante transmission qui dépasse l'esprit, ainsi  
 que leur aptitude à discerner avec sagacité ce qui ne vient  
 pas de Dieu et à le fuir totalement<sup>2</sup>, — que les facultés  
 auditives qu'on leur prête indiquent qu'elles ont part à  
 B l'inspiration théarchique et l'accueillent en toute connais-  
 sance<sup>3</sup>, — les facultés gustatives, qu'elles sont comblées  
 des nourritures intelligibles et s'abreuvent aux canaux

*supra*, VII, 3, 209 b, et XIII, 4, 305 a-e), mais la fonction essentielle  
 des intelligences célestes est de recevoir pleinement, pour le trans-  
 mettre ensuite autant qu'elles peuvent, le « don de lumière » qui leur  
 est d'abord octroyé. — Pour PHILON, la « vue » était incontestable-  
 ment « le premier des sens ». Si l'homme a été créé vertical, tel une  
 « plante céleste » (*vide supra*, p. 171, n. 4), c'est pour que son regard  
 « s'élève vers la région la plus pure de l'univers » et qu'« au moyen  
 du visible » il « appréhende clairement l'invisible » (*Plant.*, 20-22, in  
 FESTUGIÈRE, *Révélation*, II, p. 560-561). Cette louange des « yeux »,  
 qui, « passant instantanément de la terre au ciel », « embrassent d'un  
 seul regard l'est et l'ouest, le nord et le sud » et « entraînent l'intelli-  
 gence vers la contemplation de ce qu'ils ont vu » (*Abrev.*, 161-162 ;  
*ibid.*, p. 556-557), s'applique *a fortiori* aux yeux noétiques des Anges  
 (Sur leur « regard aigu », *vide infra*, 8, 337 a). Sur les « yeux de  
 l'âme », qu'une vraie gymnastique élève à la contemplation, leur  
 révélant la Vérité en soi, sur son trône immaculé, cf. PROCLUS,  
*In Parm.*, IV, 46-47. Pour ADRIEN, les yeux (et les sourcils) mani-  
 festeront « le plein dévoilement de la connaissance de Dieu » (*Isa-  
 gogè*, 1277 d).

2. *vide supra*, p. 73, n. 1. Chez ADRIEN (*Isagogè*, 1279 a), l'olfac-  
 tion symbolisera la réception des bonnes pensées.

3. *Ps.*, CIII, 20 (« Bénissez Yahvé, tous ses Anges... attentifs au  
 son de sa Parole »). Attribuées à Yahvé lui-même, qui a « planté  
 l'oreille » comme il a « façonné l'œil » (*Ps.* XCIV, 9), les oreilles pour  
 ADRIEN (*Isag.*, 1279 a) signifieront la miséricorde divine.

τάς ἀπτικὰς δὲ τὸ τοῦ προσφυοῦς ἢ τοῦ βλάπτον-  
 τος ἐν ἐπιστήμῃ διαγνωστικόν,  
 20 τὰ βλέφαρα δὲ καὶ τὰς ὀφθαλμοὺς τὸ τῶν θεοπτικῶν  
 νοήσεων φρουρητικόν,  
 τὴν ἡβῶσαν δὲ καὶ νεανικὴν ἡλικίαν τὸ τῆς ἐπακ-  
 μαζούσης αἰεὶ ζωτικῆς δυνάμεως,  
 τοὺς ὀδόντας δὲ τὸ διαιρετικὸν τῆς ἐνδομένης  
 25 τροφίμου τελειότητος (ἐκάστη γὰρ οὐσία νοερά τὴν  
 δωρουμένην αὐτῇ πρὸς τῆς θειοτέρας ἐνοειδῆ νόησιν  
 προνοητικῆς δυνάμει διαιρεῖ καὶ πληθύνει πρὸς τὴν  
 τῆς καταδεεστέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν),  
 C τοὺς ὤμους δὲ καὶ τὰς ὠλένας καὶ αὐθις τὰς  
 30 χεῖρας τὸ ποιητικὸν καὶ ἐνεργητικὸν καὶ δραστή-  
 ριον,

MVaQ N O PBW

18 ἀπτικὰς : αἰσθητικὰς Sin || post ἢ add τὸ N || 20 τὰ om Q ||  
 24 διαιρετὸν Q || 25 post τελειότητος add εἰδότες Va (del m rec) ||  
 ἐκάστη Va || 26 τὴν θειοτέραν W || 27 NOW : πληθύνει MQPB πλη-  
 θεύει Va v (cf. Liddell-Scott, Greek-English Lex. II 1418) ||  
 28 ἀγωγικὴν M

1. *Gen.*, XVIII, 5-8 (« Abraham dit aux Anges : Que j'aie cher-  
 cher un morceau de pain, et vous vous reconforterez le cœur avant  
 d'aller plus loin ». Le patriarche sert aux Anges des galettes, du  
 veau et du lait caillé : « Il se tenait debout près d'eux sous l'arbre,  
 et ils mangèrent ») ; XIX, 1-3 (« [Lot]... leur prépara un repas, fit cuire  
 des pains sans levain, et ils mangèrent »). — En *Is.*, XXV, 6, c'est  
 Yahvé lui-même qui prépare un festin messianique « pour tous les  
 peuples » sur la montagne de Sion (« un festin de viandes grasses  
 juteuses, de bons vins clarifiés »). — Se référant à l'image du « lait »  
 et de la « nourriture solide » qui, pour *Hebr.*, V, 14, symbolise l'en-  
 fance et la maturité, Denys donne ailleurs (*Epist.*, IX, 4, 1112 a-b)  
 l'exégèse des formules de *Prov.*, IX, 1-11, où la Sagesse prend figure

divins et nourriciers <sup>1</sup>, — les facultés tactiles, qu'elles  
 savent vraiment discerner le profitable du nuisible <sup>2</sup>, —

**Les parties  
 du corps.**

les paupières et les sourcils, qu'elles con-  
 servent leurs visions intellectuelles de  
 Dieu, — l'adolescence et la jeunesse,  
 qu'elles sont assez fortes pour demeurer constamment  
 dans la fleur de l'âge, — les dents <sup>3</sup>, qu'elles divisent la  
 nourriture parfaite dont il leur est fait don (chaque essence  
 intelligente, en effet, divise et multiplie, par une vertu  
 providentielle, l'intellection unifiante que lui a octroyée  
 l'essence plus divine, afin que l'essence inférieure puisse  
 C s'élever à la mesure de ses forces), — que les épaules,  
 les bras et les mains signifient qu'elles produisent, qu'elles

d'amphytrion : l'eau fait renaître à la vie, le lait assure la croissance  
 des vivants, le vin les ranime, le miel les guérit et les conserve.  
 Pour ADRIEN (*Isag.*, 1279 a), la manducation signifiera l'empres-  
 sement des hommes à répondre au vouloir divin. — Sur le sens des  
 festins divins chez Homère et les poètes anciens, cf. PROCLUS, *In*  
*Tim.*, I, 25 sq. et les nombreux renvois de J. DUCHEMIN, *Pindare*,  
 p. 61, 158, etc. Sur le symbolisme religieux de ce thème dans la  
 perspective comparatiste, cf. DUMÉZIL, *Le festin d'immortalité*,  
 Paris, 1924.

2. *Jug.*, VI, 21 (« L'Ange de Yahvé... toucha la viande et les pains  
 sans levain ». Il s'agit d'un toucher indirect, par l'entremise d'un  
 bâton). Pour ADRIEN (*Isag.*, 1279 b), le tact symbolisera l'empres-  
 sement à agir.

3. Dans l'Écriture l'image des dents évoque généralement la féro-  
 cité des ennemis d'Israël (*Is.*, IX, 11 : « Aram à l'est, les Philistins  
 à l'ouest, qui dévorent Israël à pleines dents ») ; *Joël*, I, 6 : « Un  
 peuple est monté contre mon pays, puissant et innombrable ; ses  
 dents sont dents de lion, il a des crocs de lionne ») ou la voracité des  
 sauterelles (*Apoc.*, IX, 8 : « Leurs dents sont des crocs de lion »). Il  
 ne semble pas qu'elle soit jamais appliquée aux Anges de façon explicite ;  
 mais, puisque les messagers de Dieu mangent, il faut qu'ils  
 aient des dents. — Un ancien poème sanscrit à la gloire d'Agni dé-  
 clare (dans un sens un peu différent, car il ne s'agit point de diviser  
 la lumière) que le dieu du feu « dévore de ses dents la rude nourri-  
 ture » (*Rg-Veda*, IV, 7, in RENOU, *La poésie religieuse de l'Inde an-  
 tique*, 1943, p. 46-47).

τὴν δ' αὖ καρδίαν σύμβολον εἶναι τῆς θεοειδοῦς  
ζωῆς τῆς τὴν οἰκείαν ζωτικὴν δύναμιν ἀγαθοειδῶς  
εἰς τὰ προνοούμενα διασπειρούσης,  
35 τὰ στέρνα δὲ αὖθις ἐμφαίνειν τὸ ἀδάμαστον καὶ  
τὸ φρουρητικὸν ὡς ἐπὶ τῆς ὑποκειμένης καρδίας τῆς  
ζωοποιοῦ διαδόσεως,  
τὰ δὲ νῶτα τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωογόνων ἀπασῶν  
δυνάμεων,  
40 τοὺς πόδας δὲ τὸ κινητικὸν καὶ ὀξύ καὶ ἐντρεχῆς  
τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα πορευτικῆς ἀεικινήσιας. Διὸ καὶ  
ὑποπτέρους ἢ θεολογία τοὺς τῶν ἁγίων νόων ἐσχη-  
μάτισε πόδας. Τὸ γὰρ πτερόν ἐμφαίνει τὴν ἀναγω-

MVaQ N O PBW

32 δὲ εὖ M δὲ Va || 33 ζωτικὴν om Sin || 35 ἐμφαίνει Q || καὶ om Q ||  
36 ἐπὶ : ὑπὸ MVa || 40 κινητικόν MVa || 42 πτερωτοῦς VaQP ὀπτερωτοῦς  
M ad Ez 1,7 unde hunc intrusum puto. Lectionem vero difficil-  
liorem invenies et ap Max ad loc. cf. Plato Phaedr 246 a al ||  
43 πτερωτόν MVa

43 sqq. : cf. Ez. 1, 7.

1. *Jug.*, VI, 21 (« L'Ange... étendit l'extrémité du bâton qu'il tenait à la main »); *Ps.* XCI, 12 (« Sur leurs paumes ils te hausseront... »); *Éz.*, X, 8 et 21 (« Une forme de main humaine était sous leurs ailes »); *Dan.*, XII, 7 (« L'homme... leva la main »); *Apoc.*, X, 5 (« L'Ange... leva la main »). En *Dan.*, XIV, 36, l'image de la main n'est qu'implicite (« L'Ange lui saisit la tête... et l'emporta par les cheveux »). En *Éz.*, VI, 14, c'est Yahvé lui-même qui « étend la main » sur les Juifs infidèles, pour faire de la Palestine « une solitude désolée ». Selon ADRIEN (*Isagogè*, 1279 b), la main symbolise toujours (pour le bien ou pour le mal) la « tension de l'énergie ».

2. En *Jér.*, VII, 24 (texte que Denys amalgame avec deux versets d'*Osée*, vide supra, p. 133, n. 2), le cœur est le lieu où naissent les mauvais désirs (cf. *Ps.* CXLI, 4 : « N'incline pas mon cœur à des œuvres de mal »). Il en va autrement au début du *Psaume* XLV (« Mon cœur a frémi d'une parole de paix »), qui symbolise pour Denys l'engendrement du Verbe (*Epist.*, IX, 1, 1104 c).

agissent, qu'elles opèrent<sup>1</sup>, — que le cœur est le symbole de leur vie déiforme qui répand généreusement sa propre puissance vitale sur tous les êtres soumis à leur Providence<sup>2</sup>, — que la poitrine signifie qu'elles sont inflexibles et protectrices comme elle l'est elle-même à l'égard du cœur sous-jacent qui distribue la vie<sup>3</sup>, — que le dos<sup>4</sup> indique qu'elles rassemblent en elles toutes les puissances productrices de vie, — que les pieds<sup>5</sup> signifient leur mobilité, leur promptitude et la course de leur éternel mouvement vers les réalités divines. Et c'est pourquoi la Parole de Dieu, quand Elle a figuré les pieds des saints esprits, leur adjoignit des ailes<sup>6</sup>. L'aile, en effet,

3. Dans la tradition stoïcienne — qui a marqué à cet égard le vocabulaire de la spiritualité chrétienne — le « cœur » était le centre commun de la raison et des facultés irascible et concupiscible (cf. les critiques de GALLIEN, *De Hippocr. et Plat. placit.*, III, 4, in ARNIM, *Fragmenta*, II, 907).

4. *Éz.*, I, 18 (Septante : « Leurs dos ne se tournaient pas non plus et ils étaient élevés ; et je les regardais, et leurs dos étaient pleins d'yeux... »). Le texte hébraïque porte, d'après la Bible de Jérusalem : « Leur circonférence paraissait de grande taille, tandis que je les regardais, et leur circonférence... était pleine d'yeux ». Mais le passage est difficile et le traducteur avoue son incertitude).

5. *Éz.*, I, 7 (Sept. : « Et leurs jambes étaient droites, et leurs pieds ailés... »), hébreu : « ...et leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf... »); *Is.*, VI, 2 (« Des Séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler ». Dans ce texte les pieds ne doivent pas être entendus au sens propre); *Apoc.*, X, 2 (« Ayant posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre... »). Pour ADRIEN (*Isag.*, 1279 b), les pieds et la marche symboliseront « la promptitude à secourir ceux qui en ont besoin ».

6. Les « pieds ailés » de la Bible grecque évoquent l'imagerie traditionnelle d'Hermès ptéropode. Sur le symbolisme des ailes dans les figurations de Psyché, cf. LAGRANGE, *Les mystères, l'orphisme*, 1937, p. 94. Sur le char ailé des Muses comme symbole d'immortalité, cf. J. DUCHEMIN, *Pindare*, p. 197, 258, etc. Sur la chute des ailes dans le mythe platonicien, cf. PLATON, *Phèdre*, 248, c et PLOTTIN, *Enn.*, VI, 9, 9.

γικὴν ὀξύτητα καὶ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ πρὸς τὸ  
 45 D ἄναντες ὁδοποιητικὸν καὶ τὸ παντὸς χαμαιζήλου διὰ  
 τὸ ἀνώφορον ἐξηρημένον, ἢ δὲ τῶν πτερῶν ἐλαφρία  
 τὸ κατὰ μηδὲν πρόσγειον, ἀλλ' ὄλον ἀμιγῶς καὶ  
 ἀβαρῶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναγόμενον, τὸ δὲ γυμνὸν καὶ  
 50 καθαρεῦσον τῆς τῶν ἐκτὸς προσθήκης καὶ τὸ πρὸς  
 τὴν ἀπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν.  
 333,1 A (4) Ἄλλ' ἐπειδὴ αὖθις ἢ ἀπλῆ καὶ « Πολυποίκιλος σο-  
 φία » καὶ τοὺς ἀσκεπεῖς ἀμφιέννυσι καὶ σκευὴ τινὰ δίδωσι  
 περιφέρειν αὐτοῖς, φέρε καὶ τὰ τῶν οὐρανίων νόων  
 ἱερὰ περιβλήματα καὶ ὄργανα κατὰ τὸ ἡμῖν δυνατὸν  
 5 ἀναπτύξωμεν.

MVaQ N O PBW

44 πρὸς τὸ om Va || 49 τὸ om M || 50 καθαρὸν MVa || τῆς τῶν :  
 πάσης Sin || 51 ἀφομοιωματικόν N W (sed ma delete)

333,1 : πολυποί. σοφ Eph. 3, 10 || 2 : σκευή cf. Ez. 9, 4.

1. Dans les quatre paragraphes d'*Eccl. hier.* (IV, III, 5-8) consacés aux Séraphins, à propos des fonctions du hiérarque, Denys, qui voit dans la multiplicité des visages et des pieds le signe d'un « éminent pouvoir contemplatif » et d'un « perpétuel mouvement », précise que les six ailes ne correspondent pas à un « nombre sacré » (obtenu, par exemple, comme le suggère ΡΑΣΗΜΕΡΕ, *Paraphrase*, 496 b, en ajoutant à 1, source de toute numération, le premier nombre pair, 2, et le premier impair, 3), mais signifient la possession simultanée de « trois puissances intellectives » symbolisées chacune par l'une des trois paires. Mais le thème essentiel reste celui de l'« anagogie » : si les Séraphins « ont des ailes partout », c'est parce qu'ils « possèdent au suprême degré le pouvoir de s'élever vers ce qui existe vraiment » (481 a). JEAN CHRYSOSTOME songe davantage à leur fonction de messagers (Si l'on représente Gabriel en train de voler, ce n'est pas

symbolise la promptitude à s'élever, le céleste, ce qui D ouvre accès vers le haut et, par l'ascension, le dépassement de toute bassesse), — que la légèreté des ailes indique qu'elles n'ont aucun penchant terrestre mais s'élèvent en toute pureté et sans poids vers les sommets<sup>1</sup>, — la nudité<sup>2</sup> et les pieds déchaussés<sup>3</sup>, qu'elles sont libérées, dégagées, sans relation, pures de toute addition extérieure et qu'elles s'assimilent autant qu'elles le peuvent à la Simplicité divine.

333 A **Vêtements** (4) Mais puisque derechef la Sa-  
**et équipements.** gesse simple et « infinie en ressources »<sup>4</sup>  
 va jusqu'à habiller ceux qui sont nus  
 et jusqu'à les munir d'équipements, il faut bien que nous  
 fassions aussi, autant que possible, l'exégèse des vêtements  
 et instruments sacrés qui sont attribués aux esprits célestes.

que les Anges aient des ailes, mais « pour que tu saches qu'ils quittent les régions supérieures... pour s'approcher de la nature humaine », *Incomp.*, III, 724 c-d, trad. Flacelière, p. 189-191). En *Is.*, XVIII, 1, appliquées aux sauterelles, les « ailes » deviennent un symbole maléfique.

2. A propos des interprétations stoïco-cyniques de la nudité d'Ulysse (en présence de Nausicaa), BUFFIÈRE (*Les mythes d'Homère*, p. 373-374) cite une homélie de saint Basile qui reprend la thèse païenne de la vertu comme seul vêtement de l'âme. Inspirateur de toute une imagerie mystique du « dépouillement » spirituel, Denys fait de la nudité en tant que telle un symbole de pureté et une voie d'approche vers le Dieu « sans modes ».

3. En *Gen.*, XVIII, 4 et XIX, 2, le bain de pieds des Anges symbolise, avec la nourriture que leur offrent Abraham et Lot, l'hospitalité due au voyageur. Denys ne considère pas le lavement de pieds, avec son symbolisme propre, mais la simple dénudation.

4. Épithète attribuée à la Sagesse dans le verset d'*Eph.*, III, 10, où saint PAUL montre que, par l'Église, le Christ s'est fait connaître aux Principautés et aux Puissances. Nous conservons la traduction du P. Benoît dans la Bible de Jérusalem, mais, selon le contexte dionysien, πολυποίκιλος pourrait bien signifier ici : « qui prend beaucoup d'aspects », « qui se manifeste sous des figures très bigarrées ».

Τὴν μὲν γὰρ φανήν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρώδη ση-  
μαίνειν οἶμαι τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα  
καὶ τὸ φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ  
φῶς καὶ τὸ καθόλου νοητῶς ἐλλάμπων ἢ νοερῶς  
10 ἐλλαμπόμενον, τὴν δὲ ιερατικὴν τὸ πρὸς τὰ θεῖα  
καὶ μυστικὰ θεάματα προσαγωγικὸν καὶ τὸ τῆς  
δλῆς ζωῆς ἀφιερωμένον,

τὰς δὲ ζώνας τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν δυνάμεων  
φρουρητικὸν καὶ τὸ τὴν συνάγωγον αὐτῶν ἔξιν εἰς ἑαυ-  
15 τὴν ἐνιαίως συνεστράφθαι καὶ κύκλῳ μετ' εὐχο-  
B σμίας τῇ ἀμεταπτῶτῳ ταυτότητι περὶ ἑαυτὴν συνε-  
λίσεσθαι,

MVaQ N O PBW

333,6 καὶ om Q (add Q<sup>2</sup>) || 7 ante πυρὸς add τοῦ Va || καὶ sensu  
explicativo stat cf. Blass-Debr., 442, 9 = idque || 9 νοητῶς : θεῖως  
Sin || post νοητῶς add εἰπεῖν ἢ νοερῶς M || ἢ : καὶ v ad Pachym  
353 c || 11 ante μυστικὰ add τὰ VaQBv || 13 τὰς δὲ om Q (add  
Q<sup>2</sup>) || 13 δυνάμεων post φρουρητικὸν coll Ov || 14 τὸ om W (add  
W<sup>2</sup>) || συναγωγὴν O || ἑαυτὴν : αὐτὴν Bv || 15 μετ' εὐκολίας MVa ||  
16 τῆς ἀμεταπτῶτου Va || ἑαυτῆς Va (sed v sscr)

6 : cf. ad 141, 18 adde Apoc 9, 17 ; Is 63, 1 || 10 : ιερατ.  
cf. Dan. 7, 9 (= περιβολή) similiter Ez. 10, 6 (= 9, 2) || 12 : ζώνας  
cf. Ez. 9, 2 ; Dan. 10, 5 ; Apoc 15, 6

1. Luc, XXIV, 4 (« ... deux hommes leur apparurent en vêtements  
éblouissants »). Stiglmayr renvoie à *Éz.*, I, 27, où il s'agit plutôt de  
Yahvé (ou de sa « Gloire ») que d'un Ange (« ... il semblait entouré  
de feu depuis ce qui paraissait être ses reins, et, au-dessous, je vis  
quelque chose comme du feu »).

2. L'homme « vêtu de lin » qui apparaît à Daniel après une pénitence  
de trois semaines (*Dan.*, X, 5-6) porte, d'après la traduction

Car la robe lumineuse et incandescente<sup>1</sup> signifie, je crois, la déformation que figure le feu et le pouvoir illuminant lié à la résidence qui leur est échue dans le ciel, lieu de la lumière et de sa diffusion pleinement intelligible ou de sa réception pleinement intelligente, — la robe pontificale<sup>2</sup>, qu'ils s'approchent des réalités divines et des spectacles secrets et y consacrent leur vie entière, — les ceintures<sup>3</sup>, qu'ils veillent sur leurs puissances fécondantes et possèdent un habitus rassembleur qui leur permet de se retourner sur eux-mêmes pour s'unifier et de s'enrouler dans un cercle harmonieux tout autour d'eux-mêmes dans une indéfectible

des Septante, une « baddis », c'est-à-dire, selon JEAN CHRYSOSTOME (*Incompr.*, III, 722 d), une « sainte étoile ». Plusieurs des traits de cet important messager seront repris dans *Apoc.*, I, 14-15 et II, 18, pour représenter le « Fils de l'Homme ». — Denys attribue cette même étoile au Vendangeur d'*Isaïe*, LXIII, 1 et au scribe d'*Éz.*, IX, 2 (que les Septante décrivent vêtu d'un « manteau tombant jusqu'aux pieds »). Il ne parle ni des vieillards « vêtus de robes blanches avec des couronnes d'or sur la tête » ni des Anges aux « robes de lin pur, éblouissantes » d'*Apoc.*, IV, 4 et XV, 6. Sur le symbolisme de l'étoile, *vide supra*, p. 126, n. 1 et 4, et p. 127, n. 2. Renvoyant au *Ps.* XCIII, 1 : (« Yahvé règne, vêtu de majesté... »), ADRIEN interprétera les vêtements divins, comme la manifestation du Dieu secourable (*Isag.*, 1283 1).

3. *Éz.*, IX, 2 (« ... portant à la ceinture une écriture de scribe ») ; *Dan.*, X, 5 (« ... Les reins ceints d'or pur ») ; *Apoc.*, XV, 6 (« des robes serrées à la poitrine par des ceintures d'or »). L'image s'applique, en *Is.*, XI, 5, mais de façon plus symbolique encore, au « rejeton sorti du tronc de Jessé » (« Justice est le pagne de ses reins, et Loyauté la ceinture de ses hanches »). — Pour PROCLUS, la ceinture de Rhéa symbolise la puissance génétique (*In Remp.*, éd. Kroll, I, 137). Avec toute la tradition chrétienne (cf. la prière que récite, avant la messe romaine, l'officiant qui ceint le cordon sacerdotal), Denys y voit au contraire un signe de chasteté, mais en même temps le symbole de cette « révolution » que représentent par leur nom même les « roues » décrites en *Éz.*, X, 2-6 (*vide infra*, 9, 337 d).



λιωτικὸν καὶ οἰκοδομητικὸν καὶ τελειωτικὸν  
 25 καὶ ὅσα ἄλλα τῆς ἀναγωγῆς καὶ ἐπιστρεπτικῆς  
 ἐστὶ τῶν δευτέρων προνοίας.

C Ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῶν εἰς ἡμᾶς θεοκρισιῶν ἐστὶ  
 σύμβολα τὰ πλαττόμενα τῶν ἁγίων ἀγγέλων ὄργανα,  
 τῶν μὲν δηλούντων ἐπανορθωτικὴν παιδείαν ἢ τι-  
 30 μωρὸν δικαιοσύνην, τῶν δὲ περιστάσεως ἐλευθε-  
 ρίαν ἢ παιδείας τέλος ἢ προτέρας εὐπαθείας ἐπα-  
 νάληψιν ἢ προσθήκην ἐτέρων δωρεῶν, μικρῶν ἢ  
 μεγάλων, αἰσθητῶν ἢ νοητῶν, καὶ ὅλως οὐκ ἂν  
 ἀπορήσειεν ὁ διορατικὸς νοῦς οἰκειῶς ἀρμόσαι  
 35 τοῖς ἀφανέσι τὰ φαινόμενα.

(6) Τὸ δὲ καὶ ἀνέμους αὐτοὺς ὀνομάζεσθαι τὴν ὄξειαν  
 αὐτῶν ἐμφαίνει καὶ ἐπὶ πάντα σχεδὸν ἀχρόνως διή-  
 D κουσαν πτῆσιν καὶ τὴν ἄνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω καὶ

MVaQ N O PBW

24 οἰκοδομικόν M || ante τελειωτικόν add τὸ QPv || 28 πραττόμενα  
 MVa || 30 τιμωρίαν B || περιστάσεων Qv || 31 παιδία M || ἀπαθείας Sin ||  
 32 ἐπανάληψιν M || 34 ἐφαρμόσαι W || 37 καὶ om Sin || 38 πτῆσιν  
 OB : κίνησιν W<sup>a</sup> ποίησιν cett || καὶ αὐθις — κάτω om M

36 : Cf. Zach. 6, 5 ; Ez. 1, 4 ; 3, 14 al. ; Dan. 7, 2 ; Ps. 103, 4 ;  
 Hebr. 1, 7.

1. *Amos*, VII, 7-9 (« Un homme se tenait près d'un mur, un niveau de plomb à la main... Et le Seigneur me dit : Je vais passer au niveau mon peuple Israël, je ne lui pardonnerai plus désormais »).

2. *Ps.* CIV, 3 (« [Yahvé], toi qui marches sur les Vents ailés... »). Le caractère angélophanique des Vents (qui sont ici personnifiés à la façon des Trônes) est beaucoup plus improbable dans la vision des Chars qui, selon *Zach.*, VI, 5, « s'avancent en direction des quatre vents du ciel » (cf. *Dan.*, VII, 2 : « Les quatre vents du ciel soulevaient la grande mer ») et dans la description des « quatre Anges » qui « retiennent les quatre vents de la terre » (*Apoc.*, VI, 1). En

qu'ils fondent, édifient et achèvent, ainsi que toutes les autres fonctions qu'ils exercent afin d'élever et de convertir providentiellement leurs inférieurs.

C Il advient aussi que les instruments avec lesquels on figure les saints Anges symbolisent les jugements de Dieu à notre égard, les uns indiquant une correction éducatrice ou un châtement mérité <sup>1</sup>, les autres la liberté succédant à l'épreuve, le terme de la leçon, le retour à l'ancienne félicité ou la grâce de nouveaux dons, petits ou grands, sensibles ou intelligibles, et, en somme, un esprit perspicace ne saurait être en peine pour accommoder comme il faut les apparences aux réalités invisibles.

Les Vents (6) Quant au nom de Vents qu'on leur donne <sup>2</sup>, il manifeste leur promptitude et leur souffle qui se répand par-

D tout de façon presque instantanée <sup>3</sup>, et le mouvement qui

*I Reg.*, XIX, 12, c'est à travers une « brise » (mais le grec *αὔρα*, dont usent les Septante, est souvent synonyme d'*ἄνεμος*) que Yahvé apparaît à Élie (cf. *Div. nom.*, I, 6, 596 b). — Dans l'Hymne à Vâta (*Rg-Veda*, X, 168, in *Renou, Poésie religieuse*, p. 35), le Vent, qui « marche selon sa libre volonté » est à la fois le « roi » et le « germe » de l'« univers » (*vide infra*, p. 181, n. 1). Chez *PINDARE* (*Pyth.*, IV, 194 sq.), l'« essor rapide des flots et des vents » était intimement associé, dans une même évocation, au « Père des Ouranides, celui qui lance la foudre, Zeus ».

3. *Ps.* CIV, 4 (« Toi qui fais de tes Anges des Souffles », d'après les Septante, dont la construction implique que *πνεύματα* soit attribut d'*ἀγγέλους* et non sujet) ; *Dan.*, XIV, 36 (« L'Ange du Seigneur... le posa sur le bord de la fosse dans l'impétuosité de son souffle ». Ici il s'agit plutôt du souffle de l'Ange que d'un Ange-Souffle) ; *Éz.*, I, 4 (« Je regardai : c'était un vent de tempête, soufflant du nord ». Ce vent annonce un nuage, puis un éclair ; il en sort « quelque chose de brillant » au cœur de quoi apparaissent les Chérubins, mais il ne semble pas que le souffle lui-même soit une personnification angélique). — Le plus souvent le terme *πνεύμα* désigne chez Denys le Saint-Esprit, soit très explicitement distingué du Père et du Fils, soit sous la forme plus indéterminée d'« Esprit théarchique » (*Div. nom.*, II, 1, 3 et 6, 637 a, 640 c, 644 c, XIII, 3, 980 b ; *Myst. th.*, III, 1033 a ; *Eccl. hier.*, *passim* ; *Epist.*, VIII, 2, 1092 a). Dans la *Lettre IX* (1,

αὔθις ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἄναντες διαπορθευτικὴν  
 40 κίνησιν τὴν ἀνατείνουσαν μὲν τὰ δευτέρα πρὸς τὸ  
 ὑπέρτερον ὕψος, κινουσαν δὲ τὰ πρῶτα πρὸς κοινω-  
 νικὴν καὶ προνοητικὴν τῶν ὑφειμένων πρόοδον. Εἴ-  
 336,1 A ποι δ' ἂν τις τὴν τοῦ ἀερίου πνεύματος ἀνεμιαίαν  
 ἐπωνυμίαν καὶ τὸ θεοειδὲς τῶν οὐρανίων νόων ἐμφαί-  
 νειν. Ἔχει γὰρ καὶ τοῦτο θεαρχικῆς ἐνεργείας εἰκόνα  
 καὶ τύπον (ὡς ἐν τῇ συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ τὴν τε-  
 5 τράστοιχον ἀνακάθαρσιν ἡμῖν διὰ πλειόνων ἀποδέ-  
 δεικται) κατὰ τὸ τῆς φύσεως κινητικὸν καὶ ζωογόνον  
 καὶ τὴν ὀξείαν καὶ ἀκράτητον χῶρησιν καὶ τὴν  
 ἄγνωστον ἡμῖν καὶ ἀόρατον κρυφίότητα τῶν κινητι-  
 κῶν ἀρχῶν καὶ ἀποπερατώσεων. « Οὐ γὰρ οἶδας » φησὶ  
 « πόθεν ἔρχεται καὶ ποῦ ὑπάγει ».  
 10 Ἄλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἢ θεολογία περι-

MVaQ N O PBW

41 ὑπέρτερον : om O ὑπὲρ αὐτῶν Sin  
 336,1 νόων om M || 2 καὶ om MVaOPv || 4 τετράστοιχον Sin || ἀ-  
 5 θαρσιν M || ἡμῖν : om M ante ἀνακάθαρσιν col II v || 6 ὀξείαν : supra -ει-  
 add ι B || 8 καὶ : ἢ Sin

336,8 : Jo. 3, 8. || 10 : νεφέλης cf. Ez. 1, 4 ; 10, 3 sq. ; Act. 1, 9 ;  
 Apoc 10, 1.

1104 c), le « souffle sortant du cœur » désigne symboliquement l'Engendrement du Verbe ; un peu plus loin le même terme s'applique à l'esprit des justes » (5, 1112 d) ; dans la *Lettre VIII* (2, 1092 a), il est question de l'« esprit de douceur et de bonté », sans qu'il soit précisé s'il s'agit du Saint-Esprit. — Renvoyant quelque part à *Hebr.*, IV, 12 (où la Parole de Dieu est dite pénétrer « jusqu'au point de division entre l'âme et l'esprit »), Denys semble admettre pour sa part, mais sans aucune précision, la distinction entre la ψυχή platonicienne et le πνεῦμα paulinien (*Div. nom.*, IX, 3, 912 a). Comme « nom divin », le « souffle » figure dans une liste de métaphores naturalistes, avec le soleil, la rosée, la nuée, le roc, etc. (*Div. nom.*, I, 6,

les fait passer de haut en bas et ensuite de bas en haut, élevant les essences de second rang vers le sommet le plus élevé et poussant les essences de premier ordre à s'approcher de leurs inférieures pour entrer en communion avec elles en exerçant leur Providence sur elles. On pourrait  
 336 A dire encore que le nom de Vent attribué à l'esprit aérien manifeste la déiformité des esprits célestes. Car il contient aussi une image et une marque de l'opération théarchique (comme nous l'avons montré plus longuement dans la *Théologie symbolique* en éclairant la signification des quatre éléments), selon qu'il signifie une nature motrice et vivifiante, la promptitude indomptable d'une marche en avant et le secret, inconnaissable et invisible, des origines et des termes de son mouvement, car *tu ne sais*, est-il dit, *ni d'où il vient ni où il va* <sup>1</sup>.

Mais la Parole de Dieu les décrit également comme

596 c), mais, dans la *Théologie mystique* (V, 1048 a), Denys précise que la Théarchie transcende le πνεῦμα, en quelque sens humain que nous le puissions prendre. — Bien que l'Esprit qui plane sur les eaux au second verset de la *Genèse* soit assurément bien autre chose qu'un Ange, le moine ADRIEN admettra, dans son *Isagogè* (1295 b-c), que ce terme peut désigner, non seulement les Messagers de Dieu, mais sa prévoyance, sa grâce, sa voix, etc. En fait, au sens de la פרוח hébraïque, les commentateurs ont joint tous ceux du πνεῦμα stoïcien. — Sur la relation entre « vent », « souffle » et « âme », cf. PORPHYRE, *Antre des nymphes*, éd., Nauck, XXV, p. 73. ARISTOTELE rapportait (*De anim.*, I, 5, 410 b) que, d'après les Orphiques, venant du dehors et « portée sur l'aile des vents », l'âme s'introduit dans le corps, soit à chaque inspiration, comme le suggère le texte, soit au moment de la naissance de l'homme, selon l'interprétation de THÉMISTRIUS (éd. Heinzl, p. 35). Ainsi Porphyre explique-t-il que, pour Homère, le Borée, qui est un vent froid, puisse, en soufflant sur Sarpédon, le ranimer, cependant que le Notos, vent chaud, dissocie les âmes du corps (BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, p. 455).

1. Le très célèbre verset de *Jo.*, III, 8, où il faut successivement rendre πνεῦμα par deux termes différents (« Le souffle souffle [τὸ πνεῦμα... πνεῖ] où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit »), joue très évidemment sur les deux sens du terme. Dans l'hymne védique au

πλάττει σημαίνουσα διὰ τούτου τοὺς ἱεροὺς νόας  
 τοῦ μὲν κρυφίου φωτὸς ὑπερκοσμίως ἀποπληρου-  
 μένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκ-  
 πομπεύτως εἰσδεχομένους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς  
 15 τὰ δεύτερα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθ-  
 B μεύοντας καὶ μὴν ὅτι τὸ γόνιμον αὐτοῖς καὶ ζωοποιόν  
 καὶ αὐξητικὸν καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάρχει κατὰ τὴν  
 νοητὴν ὁμβροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόχιον κόλπον πια-  
 λέοις ὑετοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὠδῖνας ἐκκαλουμένην.

MVaQ N O PBW

11 τούτους W (τοὺς om), sed corr m rec in mg || 12 ὑπερκοσμίως :  
 om Q -ίου Va || ἀποπληρούμενους : ὑπερπληρούμενους MVaQ (corr in  
 mg Q<sup>2</sup>) || 13 πρωτοφαῖ OPBW<sup>2</sup> πρωτοφανεῖ M (cf. 272, 41 ; 285, 12 ;  
 301, 33 ; ) || QNBW Sin u v : πρωτοφάνειαν MVa OPv || 15 δεύτερα  
 om M || 16 διαπορθμεύοντας M || 17 αὐξητικόν : inter -η et τικόν rasura  
 3 litt. N || ὑπάρχει N (in mg add ἐν) W || 18 νοητὴν : νοήν M || τὸν :  
 τῶν B || ἐκδόχιον QNOv || 19 βιητοῖς N

dieu Vâta (*loc. cit.*), on trouve, appliquées au Vent, des formules presque littéralement identiques (« S'avançant par les routes de l'espace, jamais il ne repose un seul jour. L'ami des eaux, le premier-né, le possesseur de l'ordre, où donc a-t-il pris naissance, d'où est-il venu ?... On entend sa rumeur, on ne voit pas sa forme... »).

1. *Apoc.*, X, 3 (« Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendre du Ciel enveloppé d'une nuée... »). Dans les autres textes scripturaires, ou bien les Nuées sont le « char » de Dieu et à ce titre peuvent être, comme les Trônes, assimilées à des Anges (*Ps.* CIV, 3 ; *Dan.*, VII, 13 ; *Apoc.*, I, 7), ou bien Dieu, qui est lui-même appelé « Nuage » en *Is.*, IV, 5, tantôt chevauche « un léger nuage » pour s'avancer vers l'Égypte (*Is.*, XIX, 1), tantôt s'enveloppe dans la Nuée qui est le signe de sa présence (*Ex.*, XXXIII, 9 ; *Num.*, XII, 5 ; *Ps.* XVIII, 12 ; XCIX, 7). Selon GRÉGOIRE DE NYSSÉ (*Vita Moysi*,

des Nuées<sup>1</sup>, signifiant ainsi que les saints esprits sont supra-mondainement comblés de la lumière secrète et qu'ayant reçu avec modestie, par une première illumination, la première manifestation de la lumière, ils la transmettent sans envie, dans leur éclat second, aux esprits de second rang, proportionnellement à leurs apti-  
 B tudes, — et assurément aussi qu'ils possèdent la fécondité, qu'ils donnent la vie aux êtres, favorisent et achèvent leur croissance en produisant cette pluie intelligible qui, par ses averses fécondantes, appelle le sein qui l'accueille à de vivantes parturitions<sup>2</sup>.

II, 119-121, 361 a-b), de cette Nuée, où « se manifeste la nature transcendante selon la capacité de celui qui reçoit la manifestation », on a pu dire, « à juste titre », qu'elle est « la grâce du Saint-Esprit », « le guide qui dirige les justes vers le salut ». Cette exégèse vient d'Origène et se trouve chez plusieurs autres Pères (*cf.* la trad. Daniélou, p. 66, n. 3). Elle n'a aucune place chez Denys, qui ne retient la nuée que comme angélophanie et symbole de pluie féconde. — Ὑψινειφής (« qui réside au plus haut des nuées ») était chez PINDARE (*Olymp.*, III, 17) l'épithète de Zeus Sôter. Elle est appliquée à Dieu par le poète chrétien du VI<sup>e</sup> siècle, NONNOS DE PANNOPLIS (*In Jo.*, éd. Schaindler, 1881, XV, 34).

2. *Job*, XXXVI, 27-31 (où il ne s'agit aucunement d'Anges, mais du Dieu bienfaisant qui règle le cours des saisons et provoque les pluies au moment opportun : « C'est Lui qui retient les gouttes d'eau, pulvérise la pluie en brouillard. Ou bien les nuages la déversent, la font ruisseler sur la foule humaine. Par eux Il sustente les peuples, leur donne la nourriture en abondance ». *Cf.* *Amos*, V, 8 : « Il appelle les eaux de la mer et les répand sur la face de la terre »). Dans d'autres textes la pluie est celle du Déluge qui « bouleverse la terre » (*Job*, XII, 15) et fait séjourner les eaux sur les montagnes (*Ps.* CIV, 6). En *Is.*, XXX, 30, elle est un instrument de la vengeance divine (« Yahvé fera entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de pluie et de grêle »). Comme on pouvait s'y attendre, Denys ne retient d'elle que ses bienfaits.

20 (7) Εἰ δὲ καὶ χαλκοῦ καὶ ἠλέκτροῦ καὶ λίθων πολυχρωμάτων εἶδος ἢ θεολογία ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις περιτίθησι, τὸ μὲν ἠλεκτρον ὡς χρυσοειδὲς ἕμα καὶ ἀργυροειδὲς ἐμφαίνει τὴν ἄσηπτον ὡς ἐν χρυσοῦ καὶ ἀδάπανον καὶ ἀμείωτον καὶ ἄχραντον διαύγειαν  
 25 καὶ τὴν φανήν ὡς ἐν ἀργύρῳ καὶ φωτσοειδῆ καὶ οὐρανίαν αἴγλην,  
 C τῷ δὲ χαλκῷ κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας λόγους ἢ τὸ πυρῶδες ἢ τὸ χρυσοειδὲς ἀπονεμητέον,

MVaQ N O PBW

20 εἰ: ἢ M || καὶ λίθων πολυχρ.: σὺν λίθοις πολυχρωμάτοις Sin || 24 καὶ ἀδάπανον om Sin || 27 λόγους: om Q (add Q<sup>2</sup> in mg)

20: χαλκοῦ cf. Ez. 1, 7; 40, 3; Dan. 10, 6 || ἠλέκτροῦ cf. Ez. 1, 4, 27; 8, 2. || λίθων cf. Ez. 1, 26; 10, 1, 9; Apoc. 4, 6.

1. Ez., XL, 3 et VIII, 2 (« Il y avait un homme dont l'aspect ressemblait à celui de l'airain »). Cf. les textes de *Dan.*, X, 5-8 et d'*Ez.*, I, 5-10, cités ci-dessus, p. 173, n. 2. Cf. aussi *Zach.*, VI, 1, où les chars sortent d'entre des « montagnes d'airain » (personnages sacrés de la mythologie assyro-babylonienne; cf. l'Hymne à Samas, le dieu-soleil: « Quand tu sors de la grande montagne, la montagne de la source, ... quand tu sors du Dul-Azag où sont fixés les destins, quand tu sors du fondement du ciel où se réunissent le ciel et la terre... », *Dionyme*, *loc. cit.*, p. 55). En *Apoc.*, I, 15 les pieds du « Fils de l'Homme » sont « pareils à du bronze précieux qu'on aurait purifié au creuset ». — En sens inverse, le bronze est parfois symbole de dureté (*Is.*, XLVIII, 4: « ... Ton cou est une barre de fer, ton front est du bronze »).

2. *Ez.*, I, 4 « ... quelque chose de brillant comme le vermeil... », VIII, 2 (« quelque chose comme une lucur, comme du vermeil »). Il s'agit de Yahvé lui-même, mais qui a pris la forme de son « Ange ». — Dans l'*Épopée de Gilgamesh* (éd. Contenau, 1939, p. 105-106), la déesse Ishtar promet au héros un char dont certaines parties « seront d'or et d'argent mélangés ». On retrouve cet alliage dans la terre idéale décrite par *PLATON* dans le *Phédon* (110 b sq.).

3. *Ez.*, I, 26 (« une pierre de saphir en forme de trône »), X, 1 et 9 (« les roues avaient l'éclat du chrysolithe »). En *Apoc.*, XXI,

Les pierres  
 et les métaux.

(7) Si la Parole de Dieu représente encore les essences célestes sous les espèces de l'airain<sup>1</sup>, du vermeil<sup>2</sup> et des pierres multicolores<sup>3</sup>, c'est que le vermeil, unissant en lui la double apparence de l'or et de l'argent, manifeste la pureté incorruptible, inépuisable, indéfectible et intangible de l'or, et en même temps l'éclat brillant, lumineux C et céleste de l'argent, — c'est qu'à l'airain, pour les raisons déjà données<sup>4</sup>, il faut attribuer soit la figure du

18-20, la Jérusalem future a ses assises « rehaussées de jaspé, de saphir, de chalcédoine, d'émeraude, de sardoine, de cornaline, de chrysolithe, de béryle, de topaze, de chrysope, de hyacinthe et d'améthyste ». A la rigueur on peut y voir des Anges, encore que la division duodécimale qui règne dans toute la description (à partir des tribus d'Israël) s'adapte mal aux méthodes dionysiennes de tripartition. En *Apoc.*, IV, 3, Dieu lui-même est comparé à une « vision de jaspé vert ou de cornaline », son arc-en-ciel étant « comme une vision d'émeraude ». Appliquée à la prostituée de Babylone, les mêmes symboles prennent un sens maléfique (« La femme revêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierreries et de perles », *Apoc.*, XVII, 4). — Les dieux égyptiens étaient souvent décrits, avec des « membres d'or » et des « cheveux en lapis-lazuli » (cf. G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, 1949, p. 87-88). Jointe au rubis, cette pierre se retrouve dans la description du char de Gilgamesh et de l'Arbre de Vie assyro-babylonien (*Épopée*, p. 105-126).

4. Le renvoi ici ne peut concerner que la prétendue (ou perdue) *Théologie symbolique*. Dans ses *Allégories homériques*, le rhéteur HÉRACLITE (au premier siècle de notre ère) faisait des quatre matériaux dont use Héphaïstos pour forger l'armure d'Achille le symbole des quatre éléments, l'or et l'argent signifiant le feu et l'air (ce qui identifierait le vermeil dionysien au πνεῦμα stoïcien), le bronze et l'étain, l'eau et la terre (éd. Oelmann, Leipzig, 1910, XLIII, p. 65). Sur le bouclier du héros, les deux plaques d'airain correspondent aux pôles arctique et antarctique, car, symbole de l'eau, ce « métal froid » est aussi de la glace. Pour Denys, tout au contraire, l'airain évoque le feu, et, en raison probablement de cette même liaison constante entre l'or et le feu qu'indique aussi l'exégète d'Homère (*loc. cit.*, XLI, p. 74), il s'identifie de façon assez mystérieuse à l'or lui-même.

τὰς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτους ιδέας ἐμφαίνειν  
30 οἰητέον ἢ ὡς λευκὰς τὸ φωτεινὰς ἢ ὡς ἐρυθρὰς  
τὸ πυρῶδες ἢ ὡς ξανθὰς τὸ χρυσοειδὲς ἢ ὡς  
χλωερὰς τὸ νεανικὸν καὶ ἀκμαῖον, καὶ καθ' ἕκαστον  
εἶδος εὐρήσεις ἀναγωγικὴν τῶν τυπωτικῶν εἰκόνων  
ἀνακάθαρσιν.

35 'Αλλ' ἐπειδὴ ταῦτα κατὰ δύναμιν ἡμῖν ἀρκούντως  
εἰρησθαι νομίζω, μετιτέον ἐπὶ τὴν ἱερὰν ἀνάπτυξιν  
τῆς τῶν οὐρανίων νόων ἱεροτύπου θηρομορφίας.

D (8) Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφήν ἐμφαίνειν οἰητέον τὸ

MVaQ N O PBW

30 ἢ ὡς ἐρυθρὰς τὸ πυρῶδες om MVa || 31 πυρῶδες B || ἢ alt:  
καὶ Sin || 32 χλωερὰς O || 33 VaQBW: τυπωτικῶν MNOPv (cf. 340, 20) ||  
35 ἡμῖν om W || 37 θηρομορφίας NOPW<sup>2</sup> || 38 καὶ τὴν μὲν λέοντος  
μορφήν: λέοντα γὰρ MVa || post μορφήν add λέοντα Q (sed expunx.)

38: Cf. Ez. 1, 10; Apoc. 4, 7.

1. Chez Pindare, le blanc était le symbole même de la lumière (J. DUCHEMIN, *op. cit.*, p. 199. Cf., p. 114, les renvois aux usages religieux des peuples archaïques, tels que le sacrifice du coq blanc, le trône de marbre blanc, la toison blanche, etc.). Le jaune et le rouge, associés, comme l'or lui-même, à l'éclat lumineux (et à la pureté) paraissent interchangeable chez les poètes grecs comme dans un grand nombre de traditions primitives (*ibid.*, p. 196 sq.); mais, si le rouge signifie souvent le feu, il symbolise aussi le sang (que paraît ignorer Denys). Cf. Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 1949, p. 136 sq. — Le thème des couleurs se retrouve plus loin à propos des chevaux (*vide infra*, p. 187).

2. *Éz.*, I, 10 (« Tous les quatre avaient une apparence de lion à droite », ce qui suggère une division du corps selon un axe longitudinal et correspond mal à la représentation des Cheroub à corps léonin sur pattes de bovidé); X, 14 (« Et chacun avait quatre faces, la face du premier était la face du Chérubin, la face du second une face humaine, la troisième une face de lion et la quatrième une face d'aigle », texte obscur, d'ailleurs absent du grec, et qui décrit, soit quatre types différents d'animaux, comme chez *Daniel*, soit, selon

feu soit celle de l'or, — et, quant aux images multicolores des pierres, il faut penser qu'elles symbolisent, si elles sont blanches, la figure de la lumière, rouges celle du feu, jaunes celles de l'or<sup>1</sup>, vertes la jeunesse et la fleur de l'âme, et pour chaque forme tu trouveras des images symboliques capables d'élever l'esprit.

Les images animales. Mais comme j'ai, me semble-t-il, dans la mesure de mes moyens, suffisamment parlé de ces choses, il faut passer à l'exégèse sacrée des figures de bêtes sauvages qui symbolisent saintement les esprits célestes.

D (8) En ce qui concerne la forme du lion<sup>2</sup>, on doit pen-

l'indication du verset 21, des êtres à quatre faces); *Apoc.*, IV, 7 (« Le premier être est comme un lion »). En *Dan.*, VII, 4 (« La première bête était pareille à un lion avec des ailes d'aigle »), il ne s'agit plus d'anges, mais de l'empire babylonien, symbolisé par un Chérub païen. Les rugissements du lion évoquent parfois « la terre de détresse et d'angoisse » (*Is.*, XXX, 6), mais *Apoc.*, X, 3 ne craint pas de leur assimiler la « puissante clameur » de l'Ange. Yahvé lui-même, quand il « descend guerroyer sur le mont Sion », « gronde sur sa proie comme un lion » (*Is.*, XXXI, 4). Chez les Assyro-babyloniens, la tête de lion symbolise le dieu Nergal, lequel ne régnait pas seulement sur les morts, mais présidait à la guerre et à la chasse (*Dhorme, Rel. ass.-bab.*, p. 77). Même lorsque l'image s'applique à Dieu (« plus imposant que le lion qui lacère les courageux ») ou à Israël (*Éz.*, XIX, 2-7: « Qui était ta mère? Une lionne parmi des lions; couchée parmi les lionceaux, elle nourrissait ses petits. Elle éleva un de ses petits; il devint un jeune lion, il apprit à déchirer sa proie, il dévora des hommes... Elle prit un de ses petits, en fit un jeune lion. Il put aller et venir parmi les lions, ... le pays et ses habitants furent épouvantés au bruit de son rugissement »), elle évoque toujours des images de lutte violente. Dans les *Psaumes* LVII, 5 (« Je suis couchée au milieu des lions qui dévorent les fils des hommes... ») et LVIII, 7 (« O Dieu, dans leur bouche brise leurs dents, écrase les crocs des lionceaux, Yahvé! »), elle désigne les ennemis de l'homme et les juges corrompus. — Sur la relation entre le feu et l'image du lion dans les mythologies indienne (le « narasinghavatara ») et iranienne (figures anthropomorphes de Mithra), cf. le vieil ouvrage de CREUZER-GUIGNIAULT, *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1825, I, 1, p. 185 sq., 369 sq., 375 sq. Dans les *Allégories homériques* du rhéteur HÉRACLITE (chap. LXV,

ἡγεμονικὸν καὶ ῥωμαλέον καὶ ἀδάμαστον καὶ τὸ  
 40 πρὸς τὴν κρυφίτητα τῆς ἀφθέγγονος θεαρχίας ὅση  
 δύναμις ἀφομοιωτικὸν τῇ τῶν νοερῶν ἰχνῶν περικα-  
 λύσει καὶ τῇ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περιστολῇ  
 τῆς κατὰ θεϊαν ἔλλαμψιν ἐπ' αὐτὴν ἀνατατικῆς πο-  
 337,1 A ρείας, τὴν δὲ τοῦ βοῦς τὸ ἰσχυρὸν καὶ ἀκμαῖον καὶ τοῦς  
 νοερούς αὐλακὰς ἀνευρῶνον εἰς ὑποδοχὴν τῶν  
 οὐρανίων καὶ γονιμοποιῶν ὄμβρων, καὶ τὰ κέρατα  
 τὸ φρουρητικὸν καὶ ἀκράτητον,

MVaQ N O PBW

39 ῥωμαλαῖον VaB || 40 κρυφίτητα ἀφθέγγονα τῆς θ. Sin || ὅση : ὡς  
 ἡ Va || 41 ἀφομοιωματικὸν N || 42 τῆ : τῆς M || ἀνεκπομπεύτῳ MVa  
 QN || 43 θεϊαν : τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ Sin || ἐπ' αὐτὴν om Q  
 337,1 τῶν βοῶν Sin || τὰς νοεράς O || 3 γονοποιῶν Q || τὰ κέρατα  
 om MVa || 4 post ἀκράτητον add ἐλεύθερον Sin

41 sq. : ἰχνῶν περικαλ. cf. Ps. 76, 20.  
 337, 1 : βοός cf. Ez. 1, 10; Apoc. 4, 7.

p. 85), la métamorphose de Protée en lion symbolise le feu-éther (même interprétation chez EUSTACHE, *Com. sur l'Iliade*, Leipzig, 1827, p. 1503, d'après BUFFIÈRE, *Mythes d'Homère*, p. 181 sq.).

1. Selon ΠΑΣΧΥΜÈΡΕ (*Par.*, 360 d-361 a), le lion, à la différence des autres animaux, marche sur le sol sans y laisser de traces; ainsi ressemble-t-il aux Anges, qui imitent eux-mêmes la discrétion divine (cf. Ps. LXXVII, 20 : « Sur la mer fut ton chemin, et ton sentier sur les grandes eaux, et tes traces ne furent pas connues »).

2. *Éz.*, I, 7 (« Leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf », texte inconnu de DENYS, puisque les Septante y substituent la mention des pieds ailés, *vide supra*, p. 176 n. 5 et 6); I, 10 (« ... et tous les quatre avaient une apparence de taureau à gauche »); *Apoc.*, IV, 7 (« Le deuxième être est comme un jeune taureau ». Le texte porte μόςχος, comme la traduction grecque d'Ézéchiël; ce terme, qui désigne tous les jeunes animaux, était communément appliqué au dieu Apis, cf. HÉRODOTE, *Hist.*, III, 28). Chez les Assyro-Babyloniens, le dieu de la lune, Sin, était représenté comme « un jeune taureau vigoureux » (Code d'Hammourabi, in DHORME, *Religion assyro-*

ser qu'elle manifeste ce qu'ils ont de dominateur, de puissant, d'indomptable, la façon dont ils imitent, autant qu'ils peuvent, le secret de l'ineffable Théarchie en dissimulant les traces de leur intellection et en enveloppant mystérieusement et sans arrogance cette ascension vers la Théarchie que leur permet une divine illumination <sup>1</sup>,  
 337 A — la forme du bœuf <sup>2</sup>, qu'ils sont puissants, dans la force de l'âge, qu'ils ouvrent des sillons intellectuels pour recevoir les pluies célestes et fécondantes <sup>3</sup>, et les cornes leur invincible vertu protectrice <sup>4</sup>, — celle de l'aigle leur

*babylonienne*, p. 79). — Bien qu'il désigne l'Hécate grecque par plusieurs noms d'animaux, ΠΟΡΡΗΥΡΕ la lie astrologiquement à la constellation du Taureau (*De abst.*, IV, 16). PLUTARQUE, qui parle quelque part (*De genio Socratis*, 591 c) du « meuglement » de la lune, accorde à cet astre « cornu » (dans sa phase croissante) un rôle essentiel dans l'ascension des âmes (*De facie lunae*, 945 c). Sur la relation entre le dieu Apis et Apollon « tauromorphie », cf. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, p. 91-93. — DENYS, qui ne parle ici que de βοῦς et non de μόσχος, ne renvoie assurément ni à cette curieuse mythologie lunaire ni aux multiples formes qu'a prises le culte du taureau dans un grand nombre de civilisations. Plutôt même que la figure homérique du bon roi, qui, tel un taureau, veille sur ses vaches (*Iliade*, II, 480), son exégèse des Bœufs célestes évoque ces bovidés paisibles qui arrosaient patiemment et de façon précise le parc royal de Suse (PLUTARQUE, *De soll. animal.*, 947 d-f) ou encore ces bons serviteurs de l'homme que la loi athénienne interdisait de sacrifier parce qu'ils avaient « peine à tirer la charrue ou le char » (ÉLIEN, *Var. hist.*, V, 14, cité par BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère*, p. 506).

3. *Vide supra*, p. 182, n. 2.

4. Chez les Sémites, « les cornes étaient l'emblème de la force et de la domination » (DHORME, *Religion assyro-babylonienne*, p. 59), mais, comme le note le même auteur, ce symbolisme est universel et se retrouve dans l'Inde védique. On l'a appliqué à la Lune-taureau dans sa phase croissante, mais aussi au dieu Adad, maître de la foudre, du vent et de la pluie (*Ibid.*, p. 50), équivalent assyro-babylonien du dieu aryen Indra, lequel « aiguisé ses cornes comme un taureau formidable » (*Rg-Veda*, X, 103, in RENOU, *op. cit.*, p. 53), qui a « conquis les vaches » et « libéré les sept fleuves » (*ibid.*, I, 32, p. 56). — Dans l'Écriture, s'il est vrai que l'Agneau « comme égorgé » porte

5 τὴν δὲ τοῦ ἀετοῦ τὸ βασιλικὸν καὶ ὑψίφορον  
καὶ ταχυπετὲς καὶ τὸ πρὸς τὴν δυναμοποιὸν τρο-  
φήν ὀξύ καὶ νῆφον καὶ ἐντρεχὲς καὶ εὐμήχανον  
καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀφθονὸν καὶ πολύφωτον ἀκτῖνα τῆς  
θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ὀπτικῶν δυνά-  
10 μων εὐρώστοις ἀνατάσειν ἀνεμποδίστως κατ' εὐθῆ  
καὶ ἀκλινῶς θεωρητικόν,

τὴν δὲ τῶν ἵππων τὸ εὐπειθὲς καὶ εὐήνιον, καὶ  
λευκῶν μὲν ὄντων τὸ λαμπρὸν καὶ ὡς μάλιστα

MVaQ N O PBW

5 ἀετοῦ: αὐτοῦ O || ὑψίφορον P || 8 post τὸ add ὀξύ ὀρατικὸν νοερόν  
Sin || 9 post ἡλιοβολίας add καὶ τὸ Sin || 10 ἀνατάσειν om Va ||  
κατ' om N || 13 λευκὸν MVa || ὄντως MVa

5 : Cf. Ez. 1, 10 ; Apoc. 4, 7 || 12 : Cf. Zach. 1, 8 ; 6, 2 sq ; Joel  
2, 4 ; Apoc. 19, 11, 14 || εὐήνιον cf. Plato, Phaedr. 247 b.

« sept cornes » (*Apoc.*, V, 6), ce symbolisme est généralement maléfique (*Dan.*, VII, 8 : La « quatrième Bête », qui représente l'empire d'Alexandre, est « effrayante » : elle a « des dents de fer » et porte « dix cornes ». — *Ibid.*, VII, 8 : De ces cornes, trois tombent, une autre pousse ; VII, 21 : « Et j'avais vu cette corne qui faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux » ; *Apoc.*, XII, 3 : « Puis un second signe apparut au ciel ; un énorme dragon rouge feu, à sept têtes et dix cornes » ; XIII, 11 : « Je vis ensuite surgir de la terre une autre Bête, portant « deux cornes comme celles d'un agneau, mais parlant comme un dragon » ; XVII, 3 : « Et je vis une femme, assise sur une Bête écarlate, couverte de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes. » Symbole des royaumes asservis à la Prostituée romaine, les dix cornes se soulèveront — XVII, 7 — mais ne pouvant plus trafiquer avec elle, pleureront sur sa ruine — XVIII, 11 sq. — et seront finalement exterminées et jetées dans l'étang de soufre, XIX, 20-21).

1. *Éz.*, I, 10 (« ... et tous les quatre avaient une apparence d'aigle » ; *Dan.*, XVII, 4 (*vide supra*, p. 184, n. 2) ; *Apoc.*, IV, 7 (« Le dernier être est comme un aigle en plein vol »). En *Éz.*, XIX, 4, (« Vous avez vu comment j'ai traité les Égyptiens, comment je vous ai emportés

caractère royal, leur force ascensionnelle, avec quelle célérité, quelle promptitude, quelle vigilance, quelle vitesse, quelle ingéniosité ils saisissent la nourriture qui les fortifie, et comment, dans une vigoureuse tension de leurs facultés visuelles, ils contemplent, librement, droitement et sans décliner, le rayon sans envie et multi-lumineux qui émane du Soleil théarchique <sup>1</sup>, — celle des chevaux, leur obéissance et leur docilité <sup>2</sup>, s'ils sont blancs leur éclat,

sur des ailes de vautour [Septante : d'aigle] et amenés vers moi », *Deut.*, XXXII, 11 (« Tel un vautour [Sept : un aigle] qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits, Il déploie ses ailes et le [sc : Jacob] prend, Il le soutient sur son pennage ») et *Apoc.*, XII, 14 (La Mère de l'enfant mâle « reçut les deux ailes du grand aigle pour voler au désert jusqu'au refuge »), l'aigle est plutôt le symbole du secours divin qu'une angélophanie. En *Ez.*, XVII, 1-10, le « grand aigle » n'est ni Dieu ni un Ange, mais le roi Nabuchodonosor, et ensuite l'Égypte. — Emblème d'Ormuzd, l'aigle était chez les Iraniens l'emblème de la royauté et l'on courbait, dit-on, le nez des princes pour leur donner figure aquiline (OLYMPIODORE, *In Alc.*, Bekker, I, 340). Dans la Grèce archaïque il était symbole d'immortalité (cf. l'étude de P. WUILLEUMIER sur les chapiteaux de Tarente, dans la *Revue archéologique*, 1938, p. 78). « Roi des oiseaux, à tête crochue », il figurait, selon PINDARE (*Olymp.*, I), sur le sceptre de Zeus. Après avoir orné les enseignes romaines et l'écu des Croisés, l'aigle sera repris au xv<sup>e</sup> siècle comme signe impérial.

2. *Zach.*, I, 8-10 (« Un homme était debout... ; derrière lui, des chevaux... Ce sont ceux que Yahvé a envoyés parcourir la terre »). *II Reg.*, II, 11 (« Or, comme ils marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux, et Élie monta au ciel dans un tourbillon ») ; VI, 17 (« Voilà que la montagne était couverte de chevaux et de chars de feu autour d'Élisée ») ; *II Macc.*, V, 2-3 (« Pendant près de quarante jours apparurent, courant dans les airs, des cavaliers..., des escadrons de cavalerie rangés en ordre de bataille... ») ; *Apoc.*, XIX, 14 (« Les armées du ciel le [sc : le Verbe de Dieu] suivaient sur des chevaux blancs »). Le « cheval blanc » du Fils de l'homme, tel qu'il apparaît en *Apoc.*, XIX, 11, a été assimilé, de façon erronée, par certains Pères, à celui de VI, 1-7, symbole de l'empire parthe, qui précède les montures de la guerre, de la famine et de la peste ; bien qu'ils aient « reçu pouvoir sur un quart de la terre », ces cavaliers sont des forces démoniaques, comme le sont aussi les sauterelles qui « ressemblent à des chevaux » et

τοῦ θεοῦ φωτὸς συγγενές, κυανῶν δὲ ὄντων τὸ κρύ-  
 15 φιον, ἐρυθρῶν δὲ τὸ πυρῶδες καὶ δραστήριον,  
 B συμμίκτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ  
 τῇ διαπορθμευτικῇ δυνάμει τῶν ἄκρων συνδετι-  
 κῶν καὶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύ-  
 20 τερα τοῖς πρώτοις ἐπιστρεπτικῶς ἢ προνοητικῶς  
 συνάπτον.

MVaQ N O PBW

14 συγγενέστατα M || τὸ om Q (add Q<sup>a</sup>) || 15 ἐρυθρὸν M || 17 συν-  
 δευτικῶν VaW (corr W<sup>a</sup>) || 19 ἢ προνοητικῶς om M (add in mg)

« s'élancent comme des coursiers » (*Joël*, II, 4. Cf. *Apoc.*, IX, 7).  
 Même mention de cavaliers maléfiques, chargés des vengeances di-  
 vines, en *Jér.*, VI, 23 (« Leur bruit mugit comme la mer, ils montent  
 des chevaux ») et *Nah.*, II, 4 (« Les cavaliers s'agitent »); II, 2-3  
 (« Chevaux au galop, ... cavaliers à la charge »). En *Is.*, XXI, 9, les  
 cavaliers qui se présentent « deux par deux » pour annoncer la chute  
 de Babylone ont un rôle mal déterminé; en XLIII, 17, les « chars  
 et les cales » qui sont « mis en campagne » par Yahvé lui-même  
 évoquent cette armée égyptienne que Dieu ne laisse avancer que  
 pour la mieux détruire. — Pour les Stoïciens (ARNIM, *Fragm.*, II,  
 569-602), les chevaux attribués à Zeus, à Hera, à Poseidon et à Hes-  
 tia représentaient, d'après Dion Chrysostome, les quatre éléments,  
 et le triomphe du premier, qui fait fondre les trois autres et se les  
 assimile, correspondait à la conflagration finale, où l'univers se  
 résorbe dans le feu purificateur. On sait que, selon le mythe plato-  
 nicien du *Phèdre* (246 a sq.), « les dieux ont des chevaux et des co-  
 chers qui, tous, sont eux-mêmes bons, composés de bons éléments,  
 tandis que pour le reste des êtres, il y a du mélange »; l'âme hu-  
 maine ressemble à un attelage tiré par deux chevaux mal accordés,  
 l'un tirant vers la terre et l'autre vers le ciel (247 b).

1. La formule ne vaut que pour les chevaux blancs des armées  
 du ciel, qui suivent le Christ lui-même et participent plus ou moins  
 aux propriétés de celui dont le cavalier s'appelle « Fidèle et Vrai »  
 et « fait la guerre avec justice » (*Apoc.*, XIX, 11-16 : « Le manteau  
 qui l'enveloppe est trempé de sang; et son nom? le Verbe de Dieu...  
 Hors de sa bouche sort un glaive effilé pour en frapper les Gentils...  
 Un nom est inscrit sur son manteau : Roi des Rois et Seigneur des

aussi parent qu'il se peut de la Lumière divine<sup>1</sup>, bleu  
 foncé leur caractère mystérieux, rouge leur incandescence  
 B et leur activité, pie l'union qu'ils établissent entre réali-  
 tés opposées grâce à leur puissance de transmission, et  
 comment ils lient, par conversion ou de façon providen-  
 tielle, les êtres de premier rang à ceux de second rang et  
 les seconds aux premiers<sup>2</sup>.

Seigneurs ». Le cheval blanc d'*Apoc.*, VI, 2 présente des traits qui  
 ont pu, faussement, le faire assimiler au Christ; même si sa teinte  
 est symbole d'une précaire victoire, elle ne signifie pas la réception  
 de la lumière divine; le cavalier porte l'arc des Parthes, ce qui in-  
 dique qu'il menace Rome et peut servir de « fléau de Dieu » (il est de  
 ceux à qui « Dieu a inspiré de réaliser son propre dessein », XVII, 17,  
 nullement un Ange au sens dionysien). Les chevaux blancs du troi-  
 sième char, dans la vision de *Zacharie* (VI, 3-6), qui sont des Anges  
 chargés des pays de l'Occident, ne semblent jouir d'aucun privilège  
 (ceux qui jouent le rôle le plus essentiel, dans la perspective du pro-  
 phète, sont les chevaux noirs, chargés des pays du nord, qui vont  
 ramener les Hébreux exilés pour reconstruire le Temple, verset 8).  
 — Dans l'exégèse stoïcienne rapportée par Dion Chrysostome  
 (*vide supra*, p. 186, n. 2), le cheval de Zeus est blanc et lumineux;  
 mais il représente le feu, rôle dévolu, pour Denys, au cheval rouge  
 (*vide infra*, n. 2).

2. La liste des couleurs ne correspond ni à celles de *Zacharie*, elles-  
 mêmes discordantes, ni à celle de l'*Apocalypse* :

ZACHARIE	ZACHARIE	APOCAL.	DENYS
I, 8	VI, 2-3	VI, 3-7	
Roux (πυρρός)	Roux (πυρρός)	Blanc (λευκός)	Blanc (λευκός)
Gris (φαρός)	Noir (μέλας)	Roux (πυρρός)	Bleu foncé (κύανος)
Pie (ποικίλος)	Blanc (λευκός)	Noir (μέλας)	Rouge (ἐρυθρός)
Blanc (λευκός)	Gris pommelé (ποικίλος φαρός)	Verdâtre (χλωρός)	Pie (σύμμικτος πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος).

(Nous suivons naturellement le texte des Septante pour la nomen-  
 clature des teintes; l'hébreu porte, d'après la trad. Gelin, pour  
*Zach.*, I, 8 : roux, alezan, noir et blanc; pour *Zach.*, VI, 2-3 :  
 rouge, noir, blanc et pie). Les couleurs de *Zacharie* ne semblent pas  
 susceptibles d'une interprétation symbolique qui mettrait les quatre  
 points cardinaux (la « rose des vents ») en relation avec les proprié-  
 tés angéliques définies par Denys (mystère, incandescence, union  
*Hiérarchie céleste.*

Ἄλλ' εἰ μὴ τῆς τοῦ λόγου κατεστοχαζόμεθα συμ-  
μετρίας, καὶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημένων ζώων  
ιδιότητος καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διαπλά-  
σεις ἐφηρμόσαμεν ἂν οὐκ ἀπεικότως ταῖς οὐρανίαις  
25 δυνάμεσι κατὰ τὰς ἀνομοίους ὁμοιότητας, τὸ μὲν θυ-  
μοειδὲς αὐτῶν εἰς τὴν νοερὰν ἀνδρείαν ἧς ἐστὶν  
ἔσχατον ὁ θυμὸς ἀπήχημα, τὴν δὲ αὖ ἐπιθυμίαν  
εἰς τὸν θεῖον ἔρωτα, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν πάσας  
τὰς τῶν ἀλόγων ζώων αἰσθήσεις τε καὶ πολυμερείας  
30 εἰς τὰς ἀύλους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσεις καὶ  
ἐνοειδεῖς δυνάμεις ἀνάγοντες. Ἄρκει δὲ τοῖς ἐχέ-  
C φροσιν οὐ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ μιᾶς ἀπεμφανού-  
σης εἰκόνας ἀνακάθαρσις εἰς τὴν τῶν παραπλησίων  
ὁμοιότροπον διασάφησιν.

35 (9) Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ τὸ ποταμοὺς εἰρῆσθαι καὶ  
τροχοὺς καὶ ἄρματα συνημμένα ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις.  
Οἱ μὲν γὰρ ἐμπύριοι ποταμοὶ σημαίνουσι τοὺς θεαρ-  
χικοὺς ὀχετοὺς ἀφθονον αὐταῖς καὶ ἀνέκλειπτον  
ἐπίρροιαν χορηγούντας καὶ ζωοποιῶν θρεπτικοὺς

MVaQ N O PBW

24 τῆς : τοῖς O || κατεστοχασάμεθα W || 24 ἐφηρμόσαμεν M || 26 ἀν-  
δρείαν NOv || ἐστὶν om M post ἔσχατον coll O || 27 αὖ om BW ||  
28 ἀπάσας MVaP || 29 πολυμερείας Q<sup>2</sup>B || 30 ἀύλους : ἱερὰς Sin || οὐσίαι  
M || 31 ἐνοειδῆς Q || 32 ταῦτα τὰ M (dittographia) || μιᾶς ἐμφανουσῶν  
εἰκότων Sin

35 : Cf. Ez. 47, 1 sqq; Prov. 18, 4; Dan. 7, 10; Apoc. 22, 1 || 36 :  
ἄρματα cf. Zach. 6, 1 sqq || τροχοὺς cf. Ez. 1, 15; 10, 6 sqq; Dan. 7,  
9 (θ).

des opposés). Quant à celles de l'Apocalypse, qui ne sauraient con-  
cerner que des « Anges de la mort », leur signification est évidente  
(le roux évoque le sang, le noir la famine et le verdâtre est la cou-

Mais, si nous ne visions à maintenir notre propos dans  
de justes limites, nous eussions pu encore adapter aux  
Vertus célestes, sur un mode qui n'eût pas été malséant,  
selon des similitudes dissemblables<sup>1</sup>, chaque propriété  
particulière des animaux qu'on vient de citer, et toutes  
leurs structures corporelles, leur faculté irascible<sup>2</sup> signi-  
fiant le courage intellectuel (dont la colère est le dernier  
écho), leur faculté concupiscible l'amour du divin<sup>3</sup>, et, en  
bref, nous eussions pu référer toutes les sensations des ani-  
maux privés de raison et leurs multiples organes aux  
intellections immatérielles et aux vertus unifiantes des  
C essences célestes. Aux hommes de bon sens non seule-  
ment ce qu'on a dit suffit bien, mais l'exégèse même  
d'une seule image déraisonnable donne une analogie assez  
éclairante pour les figures du même type.

(9) Il faut examiner aussi pourquoi  
Les fleuves, les roues  
et les chars. les Dits lient aux essences célestes des  
fleuves, des roues et des chars. — Les  
fleuves de feu signifient les canaux théar-  
chiques qui, sans envie et sans cesse, dirigent leurs flots  
vers elles et les abreuvent d'une vivifiante fécondité<sup>4</sup>, —

leur de la chair qui se décompose). Sur l'ambivalence de certaines  
couleurs, *vide supra*, p. 184, n. 1.

1. Cette notion a été longuement étudiée au chapitre II.

2. *Vide supra*, p. 81, n. 4.

3. *Vide supra*, p. 81, n. 5. Selon EUSTACHE (*Comm. sur l'Odyssee*,  
Leipzig, 1825, p. 561), les statues d'Éros, situées dans les gymnases  
entre celle d'Hermès et d'Héraclès, signifiaient l'union de la force  
et de la raison.

4. *Dan.*, VII, 10 (*vide supra*, p. 167, n. 5). L'*Éclésiastique*  
(XXIV, 23-31 [Vulg. : 35-43]) développe poétiquement une image  
fluviale, nullement ignée, appliquée à la Sagesse elle-même, qui  
« abonde comme les eaux du Phison, comme le Tigre à la saison  
des fruits, qui fait déborder l'intelligence comme l'Euphrate,  
comme le Jourdain au temps de la moisson, qui fait couler la dis-  
cipline comme le Nil, comme le Gihon aux jours de vendange ». (Bien  
que le texte porte διῶρυξ et non ὀχετός, les deux mots ayant à peu  
près la même signification, on rapprochera des « canaux » théar-

40 γονιμότητος, τὰ δὲ ἄρματα τὴν συζευκτικὴν τῶν ὁμο-  
 ταγῶν κοινωνίαν, οἱ δὲ τροχοὶ πτερωτοὶ μὲν  
 ὄντες, ἐπὶ δὲ τὰ πρόσθεν ἀνεπιστρόφως καὶ ἀκλι-  
 D νῶς πορευόμενοι τὴν κατ' εὐθείαν καὶ ὄρθιον ὁδὸν  
 τῆς πορευτικῆς αὐτῶν ἐνεργείας δύναμιν, ἐπὶ τὸν  
 45 αὐτὸν ἀκλινῆ καὶ ἰθύτομον οἶμον ἀπάσης αὐτῶν τῆς  
 νοεραῆς τροχιάς ὑπερκοσμίως ἰθυνομένης.

MVaQ N O PBW

40 συζευκτικὴν MVa συζευτικὴν v || ὁμοταγῶν : ὁμοιοτήτων MVa ||  
 44 post δύναμιν add φερομένην Sin || ἐπὶ τῶν αὐτῶν W || 45 ἰθύτομον  
 Va || οἶμον om W

chiques que mentionne Denys les réflexions du Siracide qui, voulant arroser son jardin, s'aperçoit que, sous l'inspiration d'en haut, son « canal » est devenu un vrai « fleuve », et ce fleuve lui-même un « océan ». Sur le thème biblique de l'eau, cf. *Éz.*, XLVII (« De l'eau sortait de sous le seuil du temple... ») et *Is.*, XI, 9 (« Le pays est rempli de la connaissance de Yahvé comme les eaux combent la mer »). On sait l'importance, dans la tradition assyro-babylonienne, de l'Apsou qui entourait la terre comme l'Océanos grec et qu'on a rapproché, soit des « eaux » sur lesquelles « planait l'Esprit de Dieu » dans le premier récit de la création (*Gen.*, I, 2), soit, dans le second récit, du « flot qui sortait de la terre et arrosait la surface du sol », ou encore du fleuve à quatre branches qui arrosait l'Éden (II, 6-14). Le culte du fleuve fécondant est commun aux Indiens (cf. la « descente du Gange » dans le *Rāmānaya*, I, 43, trad. par RENOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, 1947, p. 130-131) et aux anciens Babyloniens, qui invoquaient « celui qui crée toutes choses » comme un véritable « canal » creusé par les dieux pour répandre leurs bienfaits (« Lorsque les grands dieux te creusèrent, ils placèrent des faveurs sur ton rivaige... C'est toi qui juges le jugement de l'humanité, ô fleuve grand, ô fleuve sublime, ô fleuve des sanctuaires », KING, *The Seven Tablets of Creation*, p. 200-201, trad. par DIORME, *Rel. assyr.-bab.*, p. 49). — Dans l'enfer grec, le Phlégéton, ou « fleuve de feu », symbolisait, au contraire, selon MACROBE (*Somn. Scip.*, I, 10), la flamme intérieure des passions dévorantes.

1. *Zach.*, VI, 1-7 (« Quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes [Sur ces montagnes, *vide supra*, p. 183, n. 1]... Et les chars

les chars, la communion qui les rattache à celles de même D rang<sup>1</sup>, — les roues, parce qu'elles sont ailées et roulent vers l'avant, la rectitude du droit chemin, l'aptitude [des esprits célestes] à progresser sur la voie sans déclinaison et parfaitement droite de leur roulement intellectuel, selon une rectitude supra-mondaine<sup>2</sup>.

parcoururent la terre ») ; *Ps.* CIV, 3 (« Toi qui pris pour chars les nuées » — le mot « char » ne figure pas dans le grec) ; *II Reg.*, II, 11 et VI, 17 (textes cités plus haut, p. 186, n. 2). En *Joël*, II, 5, c'est l'invasion maléfique des sauterelles qui évoque un « fracas de chars bondissant sur les sommets des monts » (cf. *Nahum*, II, 4 : « Les chars flamboient de tous leurs aciers ») ; III, 2 : « Chars qui bondissent ». Sur les chars égyptiens, cf. *Is.*, XLIII, 17. — On a signalé plus haut (*vide supra*, p. 183, n. 1 et 2) le don promis à Gilgamesh d'un char fait de matières précieuses. Chez PINDARE (*Olymp.*, VI), Poséidon dote Pélops d'un « char d'or » et de « chevaux aux ailes infatigables » et c'est sur un véhicule du même type que Thémis est conduite auprès de Zeus Sôter (*Hymn.*, fr. 30). Dans la tradition homérique, les chars traînés par des coursiers « aux pieds de bronze, au vol d'or, dont le front porte une crinière d'or » étaient l'apanage commun de Zeus et de Poséidon (*Il.*, VIII, 41-44 et XIII, 23-26).

2. *Éz.*, I, 15-21 (« Je regardai les animaux ; il y avait une roue à terre, à côté d'eux, de tous les quatre. Ces roues paraissaient avoir l'éclat de la chrysolithe. Toutes les quatre avaient même forme et paraissaient constituées comme si elles étaient au milieu l'une de l'autre. Elles s'avançaient dans quatre directions et ne se détournaient pas en marchant... Lorsque les animaux avançaient, les roues avançaient près d'eux, et, lorsque les animaux s'élevaient de terre, les roues s'élevaient. Là où l'esprit les poussait, les roues allaient, et elles s'élevaient également, car l'esprit de l'animal était dans les roues... ») ; X, 9-19 (même description) ; *Dan.*, VII, 9 (« Son trône était flammes de feu aux roues de feu ardent »). — L'image des roues se trouve aussi dans la mythologie indienne : du dieu Indra, qui « tient la foudre dans ses bras » et « commande aux peuples », il est dit qu'« il enveloppe ce monde comme la jante les rais » (*Rg-Veda*, X, 103, in RENOU, *Poésie religieuse*, p. 56) et du dieu Varuna, qui « a tracé ses chemins au soleil » et qui « fait couler vers la mer le flot des rivières », un hymne déclare que « tous prestiges reposent en lui comme le moyeu sur la roue » (VII, 47 et VIII, 41, p. 58). Mais, chez Denys, le symbolisme de la roue s'applique moins à Dieu

Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλην ἀναγωγὴν ἀνακαθάραι  
 τὴν τῶν νοερῶν τροχῶν εἰκονογραφίαν. Ἐπεκλήθη  
 γὰρ αὐτοῖς ὡς φησὶν ὁ θεολόγος Γελεγέλ· ἐμφαί-  
 50 νει δὲ τοῦτο καθ' ἑβραϊκὴν φωνὴν ἀνακυλι-  
 340,1 A σμούς καὶ ἀνακαλύψεις. Οἱ γὰρ ἐμπύριοι καὶ θεοει-  
 δεῖς τροχοὶ τοὺς μὲν ἀνακυλισμούς ἔχουσι τῇ περὶ  
 τὸ ταῦτόν ἀγαθὸν ἀεικινήτω κινήσει, τὰς ἀνα-  
 καλύψεις δὲ τῇ τῶν κρυφίων ἐκφαντορία καὶ τῇ  
 5 τῶν περιπεζίων ἀναγωγῇ καὶ τῇ τῶν ὑψηλῶν ἐλ-  
 λάμψεων εἰς τὰ ὑφειμένα καταγωγικῇ διαπορθμεύσει.  
 Λοιπὸς ἡμῖν εἰς διασάφησιν ὁ περὶ τῆς χαρᾶς  
 τῶν οὐρανίων διακοσμήσεων λόγος. Καὶ γὰρ ἄδεκτοι  
 παντελῶς εἰσι τῆς καθ' ἡμᾶς ἐμπαθοῦς ἡδονῆς,  
 10 συγχαίρειν δὲ θεῶ λέγονται τῇ τῶν ἀπολωλότων  
 εὐρέσει κατὰ τὴν θεοειδῆ ῥαστώνην καὶ τὴν ἐπὶ  
 τῇ προνοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπὶ θεὸν ἐπιστρεφομέ-  
 νων ἀγαθοειδῆ καὶ ἄφθονον εὐφροσύνην καὶ τὴν

M (defic 340,13 εὐφροσύνην) VaQ N O PBW

47 ἀναγωγὴν M || 49 post αὐτοῖς add ἑβραϊστί Sin || γελεγελεl MVa ||  
 ἐμφαίνει : ἐμφέρεται P || 50 καθ' P : κατ' MQNBW κατὰ VaO v || ἀνα-  
 κυλισμούς QW<sup>2</sup> idem sed x alt eraso MN

340,2 ἀνακυλισμούς QNW<sup>2</sup> (x alt eras) || 3 περὶ τὸ ταῦτόν : τὸ om N  
 (sed sscr) περὶ ταῦτό W περὶ ταυτόν B || ἀεικινήτω : ἀειδινήτω NO  
 (ἀειθιν-) B Sin || 5 ante τῶν add περὶ O || 8 ἄδεκτοι — ἡδονῆς eras W.  
 Suppl W<sup>2</sup> in lac et in mg (nonnulla vix legi possunt) : ἀνά τὸν ἅπαντα  
 αἰῶνα ἀλήκτω καὶ ἀύλω καὶ ἀσωμάτῳ καὶ ἀγίᾳ φωνῇ οὐ λήγουσιν ἕμνᾶν τὸν  
 ὑψιστον θεόν ... ἕλω νοὶ ἀγγελικῶ καὶ πυρίνω· πύρινοι γὰρ ὄντες πύρινος καὶ ὁ  
 αὐτῶν ἕμνός ἐστι. Τιοῦτοι γὰρ οἱ θεῖοι νόες τυγχάνουσι ὄντες τὴν φύσιν,  
 πύρινοι τὴν φύσιν τὸν τε νοῦν καὶ τὴν διάνοιαν, πύρινοι καὶ θεοειδεῖς καὶ θεοπ-  
 10 ται· διὰ δὴ τοῦτο καὶ συγχαίροντες τῷ θεῷ λέγονται || 10 ἀγχαίρειν Va ||  
 ante θεῷ add τῷ Va || 11 εὐρήσει Q || τὴν alt om W || 13 ἀφθόνου M

49 : Cf. Ez. 10, 13.

340,7 : Cf. Luc. 13, 10.

Mais l'imagerie des roues intellectuelles comporte encore  
 une autre explication apte à élever l'esprit. Car, comme  
 dit le porte-parole de Dieu, on les a appelées *Gelgel* ; or  
 ce terme, en hébreu, désigne des révolutions et des révé-  
 340 A lations<sup>1</sup>. Les roues incandescentes et déiformes possèdent,  
 en effet, tout à la fois leurs révolutions puisqu'elles se  
 meuvent éternellement autour du même Bien, et leurs révé-  
 lations puisqu'elles manifestent ce qui est secret, élèvent  
 ce qui est bas et transmettent, par une descente proces-  
 sive, les plus hautes illuminations aux êtres inférieurs.

Il nous reste à éclairer ce qui est  
 La joie des Anges. dit de l'allégresse éprouvée par les  
 dispositions célestes<sup>2</sup>. Car elles sont totalement exemptes  
 du plaisir passionné que connaissent les hommes, mais  
 cette allégresse qu'elles partagent, dit-on, avec Dieu, à  
 l'heure où se retrouvent ceux qui s'étaient perdus, est ce  
 calme bonheur déiforme, cette joie bienveillante et sans  
 envie qu'elles éprouvent lorsqu'elles veillent providentiel-  
 lement au salut de ceux qui se tournent vers Dieu et  
 cette ineffable félicité à laquelle il est souvent advenu

comme centre de l'univers qu'aux Anges en tant qu'ils unissent à  
 la circumrévolution « autour des secrets divins », décrite en VII, 1  
 (205 b-c), le mouvement ascensionnel qui correspond à la remontée  
 de la Lumière telle qu'elle est indiquée dès I, 1 (121 a). On a vu en  
 XV, 1 (328 c) qu'en réalité les esprits célestes ont un troisième mou-  
 vement (processif), de caractère hélicoïdal.

1. Les deux interprétations du mot גלגל, qui fournissent en latin  
 comme en grec un couple allitératif, correspondent à deux racines  
 hébraïques et ne peuvent se concilier.

2. Luc, XV, 10 (« Il y a de la joie parmi les Anges pour un seul  
 pécheur qui se repent »). Dans la mesure où la joie apparaît comme  
 une émotion, elle semble peu compatible avec l'incorporalité des  
 Anges. Déjà les exégètes d'Homère, gênés par le rire de ses héros,  
 louaient chez Ulysse ou chez Ajax une retenue dans l'expression  
 de la joie, qui est le signe d'un calme bonheur (cf. CLÉMENT  
 D'ALEXANDRIE, *Pedag.*, II, v, 47 : « J'aime bien ce personnage qui  
 nous apparaît souriant d'un visage sévère. »)

εὐπάθειαν ἐκείνην τὴν ἄρρητον ἥς ἐν μεθέξει πολ-  
15 λάκις γεγόνασι καὶ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ τὰς θεουρ-  
γούς τῶν θείων ἐλλάμψεων ἐπιφοιτήσεις.

B Τσοαυτά μοι καὶ περὶ τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρή-  
σθω, τῆς μὲν ἀκριβοῦς αὐτῶν ἐκφαντορίας ἀπολει-  
πόμενα, συντελοῦντα δὲ ὡς οἶμαι πρὸς τὸ μὴ τα-  
20 πεινῶς ἡμᾶς ἐναπομεῖναι ταῖς τυπωτικαῖς φαν-  
τασίαις.

Εἰ δὲ καὶ τοῦτο φαίης ὡς οὐ πάντων ἐξῆς τῶν  
ἀγγελικῶν ἐν τοῖς λογίοις δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν  
ἢ εἰκόνων ἐποίησάμεθα μνήμην, ἀποκρινοῦμεθα  
25 τάληθές ὅτι τῶν μὲν τὴν ὑπερκόσμιον ἐπιστήμην  
ἠγνοήσαμεν καὶ μᾶλλον ἐπ' αὐτοῖς ἡμεῖς ἐτέρου του  
φωταγωγούντος δεόμεθα, τὰ δὲ ὡς τοῖς  
εἰρημένοις ὁμοδύναμα παραλελοίπαμεν τῆς τε  
συμμετρίας τοῦ λόγου προνενοηκότες καὶ τὴν ὑπὲρ  
30 ἡμᾶς κρυφίότητα σιγῇ τιμήσαντες.

MVaQ N O PBW

14 εὐπάθειον W eras et inser πολυύμνητον W<sup>a</sup> || 17 καὶ om v ||  
19 μὴ : μηδὲ v || 20 ἀπομεῖναι W || 22 οὐ : τοῦ O || 23 ἢ : καὶ Sin ||  
24 ἢ om Sin || 27 φωταγωγούντος : μωούντος QPBW Sin φωταγω-  
γούντος καὶ τοῦ μωούντος N idem, sed pro καὶ inser ἢ Va καὶ τοῦ  
μωούντος post δεόμεθα coll O || τὰ : ἐνια Sin || 28 παραλελοίπαμεν O ||  
τε om W || 30 subscriptum in PVa, Διονυσίου Ἀρεοπαγίτου ἐπισ-  
κόπου Ἀθηνῶν πρὸς Τιμόθεον ἐπίσκοπον Ἐφέσου περὶ τῆς οὐρανίας  
ἱεραρχίας; in Sin haec sequuntur περαίνεται κεφ ιε τοῦ ἱεροῦ Διονυσίου  
τοῦ ἐκ τῶν τοῦ Ἀρειοπάγου κριτῶν ἐπισκόπου Ἀθηνῶν ἃ ἐγράφη ὑπ' αὐτοῦ  
πρὸς Τιμόθεον ἐπίσκοπον περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας

qu'eussent part aussi des hommes saints, grâce aux visi-  
B tations par lesquelles Dieu produit en eux de divines illu-  
minations <sup>1</sup>.

**Conclusion.** 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 Dits, 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.

1. Jo., XVI, 22 (« Vous aussi, maintenant, vous êtes tristes; mais  
je vous reverrai et votre cœur se réjouira, et votre joie, nul ne pourra  
vous la ravir »), 24 (« Demandez et vous recevrez et votre joie sera  
parfaite »); XVII, 13 (« Mais maintenant je viens à Toi et je dis ces  
choses, encore présent dans le monde, pour qu'ils aient en eux-  
mêmes ma joie en sa plénitude »). — En trois passages de la *Hiérar-  
chie ecclésiastique*, Denys évoque la joie du grand prêtre lorsqu'un  
initié lui présente un candidat à l'illumination, c'est-à-dire au bap-  
tême (II, II, 3, 393 c), celle que symbolise le baiser de paix dans  
la cérémonie d'ordination et qui procède de ce « mutuel amour » par  
lequel est conservée pleinement, pour toute la hiérarchie, « la par-  
faite splendeur de sa déiformité » (V, III, 6, 513 b), celle enfin des  
chrétiens qui, au terme de leur combat terrestre, meurent dans une  
« inébranlable espérance » (VII, I, 1, 553 b).

## INDEX DES CITATIONS ET ALLUSIONS SCRIPTURAIRES

(Les astérisques correspondent aux simples allusions.)

	Pages			Pages
<i>Genèse</i>		<i>Nombres</i>		
*1, 25	157	*20, 8		84
*1, 26	172	<i>Deutéronome</i>		
1, 31	80	*4, 24	83,	168
*3, 24	104	*6, 4		135
*12, 7	96	*6, 5		82
*44, 18	135	32, 8		132
*17, 1	97	32, 9		138
*18, 1	97	*32, 39		135
*18, 4	177	<i>Josué</i>		
*18, 5-8	175	*5, 14		74
*19, 2	177	<i>Juges</i>		
*19, 3	175	*6, 21	175, 176,	179
*28, 13 sq	96	<i>II Rois</i>		
*35, 9	97	*7, 8-17		99
*41, 1 sq	136	<i>II Maccabées</i>		
*41, 38 sq	137	*3, 25 sq.		80
<i>Exode</i>		*5, 2-3		179
*3, 2	83, 167	<i>Job</i>		
*3, 2-6	168	*36, 27-31		182
*3, 14	78	<i>Psaumes</i>		
*4, 16	147	*22, 7		84
*7, 1	147	24, 10	113, *142	
*14, 24	168			
*17, 1-7	84			
*19 sq	97			
*19, 18	168			
*33, 20	96			

194 INDEX DES CITATIONS ET ALLUSIONS SCRIPTURAIRES

	Pages		Pages
*36, 10	84	*28, 16	168
*45, 7	147	*29, 6	168
*65, 10	174	*30, 30	119
*68, 12	161	*40, 12	84
*77, 20	185	*44, 3	84
*80, 2	104, 119	*48, 21	114, *178
*80, 5, 8, 15, 20	142	63, 1	115
*82, 1, 6	147	63, 2	119
*89, 47	168	*66, 1 sq	
*91, 12	176	<i>Jérémie</i>	78
*95, 3	147	*1, 4	84
*99, 1	104, 119	*2, 13	133
*103, 20	174	*7, 24	
*103, 21	142	<i>Ezéchiel</i>	180, 181, 183
*104, 4	167, 180	*1, 4	74, 173
*105, 41	84	*1, 5-10	176, 183
*148, 2	142	*1, 7	171, 184, 185, 186
<i>Proverbes</i>		*1, 10	74
*4, 6	82	*1, 11	74, 167
*16, 22	84	*1, 13-15	188
*18, 4	188	*1, 15	176
<i>Cantique</i>		*1, 18	118
*1, 3	84	1, 24	74, 183
<i>Sagesse</i>		*1, 26-27	118
5, 6	83	3, 12	180
*7, 24	150	*3, 14	183
7, 26	88	*8, 2	177
*8, 2	82	*9, 1	178, 179
*13, 5	72	*9, 2	126
<i>Ecclésiastique</i>		9, 2 sq	183
*1, 26	82	*10, 1	104
<i>Isaïe</i>		*10, 1-22	167
*4, 5	168	*10, 2	181
*6, 1-7	104	*10, 3 sq	167, 178
*6, 2	74, 117, 156, 158, 176	*10, 6	126, 188
6, 3	85, 118, *141	*10, 6 sq	127
*6, 6 sq	148, 161	*10, 7	176
9, 5	100	*10, 8	167, 183
		*10, 9	174
		*10, 12	190
		*10, 13	

	Pages		Pages
*10, 14	173, 184	*2, 5	179
*10, 18	125	2, 8	125
*10, 21	176	*6, 1 sq	188
		*6, 2 sq	74, 186, 187
		*6, 5	180
*40, 3	179, 183	<i>Malachie</i>	
*47, 1 sq	84, 188	2, 7	145
*47, 3	179	3, 1	145
		3, 20	83
<i>Daniel</i>		<i>Matthieu</i>	
*2, 1 sq	136	*1, 20 sq	99
*2, 19	137	*2, 13 sq	100
*4, 2	136	*2, 19 sq	100
*7, 2	180	*5, 48	88
*7, 4-6	74, 84	7, 6	87
*7, 9	74, 80, 167, 168, 178, 188	*13, 11	77
		*18, 10	94
7, 10	162, *167, *188	*28, 3	80, 167
8, 16	127	<i>Marc</i>	
9, 23	126	*16, 5	80
*10, 5-6	173, 178	<i>Luc</i>	
*10, 6	183	*1, 11 sq	99
*10, 13	131, 138	*1, 19	109
*10, 20-21	131	*1, 26 sq	99
*10, 21	138	*2, 8 sq	99, 100
*12, 7	176	*8, 10	77
*14, 36	180	*14, 33	91
<i>Osée</i>		*15, 10	190
4, 6	133	*22, 43	100
*5, 11	133	*24, 4	178
*5, 14	84	<i>Jean</i>	
*13, 7	84	*1, 1 sq	78
<i>Joël</i>		*1, 8	78
*2, 4	186	1, 9	71, *84
*3, 1	174	1, 18	*78, 96
<i>Amos</i>		3, 8	181
*7, 7	179	*5, 26	78
<i>Zacharie</i>		*7, 38	84
*1, 8	74, 186		
1, 13	124		

	Pages		Pages
*8, 26-28	101	<i>Philippiens</i>	
*10, 34 sq	147	*3, 13 sq	94
*11, 25	78		
*14, 6	78	<i>Colossiens</i>	
*15, 15	101	*1, 15	78
*16, 22-24	191	*1, 16	104, 108
*17, 13	191	*2, 10	104
*17, 21	70	*3, 9	91
<i>Actes</i>		<i>I Timothée</i>	
*1, 9	181	*2, 5	71
*1, 10	80	*6, 16	78, 96
*7, 38	96		
*7, 53	96	<i>Hébreux</i>	
<i>Romains</i>		*1, 7	180
*1, 20	72	*1, 14	95
*3, 29	137	*2, 2	95
*10, 12	137	*12, 29	83
*11, 34	78		
11, 36	70	<i>Jacques</i>	
<i>I Corinthiens</i>		1, 17	70
*1, 10	70	<i>II Pierre</i>	
*2, 16	78	1, 19	83
*3, 9	90	<i>I Jean</i>	
*8, 5 sq	135	*1, 5	78
8, 7	77	*4, 12	96
*12, 4 sq	89	<i>III Jean</i>	
<i>II Corinthiens</i>		*8	90
*3, 18	88	<i>Jude</i>	
<i>Galates</i>		*9	104
*3, 19	95	<i>Apocalypse</i>	
<i>Ephésiens</i>		*1, 4	78
*1, 21	104	*1, 8	78
*2, 20	84	*1, 13	173
*3, 8-11	113	*2, 1	145
3, 10	177	*2, 8	145
*4, 6	135		
*4, 22 sq	91		

	Pages		Pages
*4, 4	74, 80, 117	*10, 1	181
*4, 4 sq	168	*10, 1-5	173
*4, 5	167	*10, 2	176
*4, 6	174, 183	*10, 5	176
*4, 7	74, 171, 184, 185,	*13, 2	84
	186	*15, 6	178
*4, 8	118	19, 6	118
5, 11	162	*19, 11	186
*6, 2 sq	186	*19, 14	186
*7, 11	117	*21, 15	179
*7, 17	84	*22, 1	84, 188
*9, 17	178	22, 16	83

## INDEX NOMINUM

Les chiffres renvoient aux pages soit de l'Introduction (chiffres romains), soit de l'Étude critique et du Texte (chiffres arabes).

AARON 97, 147.  
 ABRAHAM 95, 97, 135-137, 175, 177.  
 ABINOU 97.  
 ACHILLE 183.  
 ADAD 185.  
 ADAM 139, 173.  
 ADRASTÉE 98.  
 ADRIEN 70, 108, 171, 174-176, 178, 179, 181.  
 AJAX 190.  
 ALEXANDRE 127, 162, 186.  
 AMBROISE (saint) LXXI.  
 AMMONIUS SAKKAS XIV.  
 ANASTASE 54.  
 ANAXAGORE 106, 169.  
 ANGELUS SILESII 135.  
 ANNE 99.  
 ANSELME (saint) LIV, 114.  
 APIS 185.  
 APOLLINARISTES VII, IX.  
 APOLLON 84, 185.  
 ARÉTHAS DE CÉSARÉE VIII.  
 ARISTOTE 38, 91, 94, 106, 110, 135, 151, 165, 167, 169, 170, 172, 181.  
 ARNOU, R. XXXIII.  
 ASSOIR 179.  
 ATHANASE (saint) 119.  
 ATHÈNA 84, 179.  
 ATHÉNAGORAS (Mgr) XIV.

ATHÉNAGORE 132.  
 AUGUSTIN (saint) LXXI, 1, 79, 96, 113.  
 AUVRAY 176.  
 BACHELARD, G. 171.  
 BALTHASAR (U. von) XVIII, 95, 109, 111, 114.  
 BARBOUR, R. 10, 38.  
 BAR SUDAÏLI XV, XVII.  
 BARTHÉLEMY (saint) 153.  
 BASILE (saint) XIV, LXXI, 135, 177.  
 BAUER, W. 58.  
 BAUMSTARCK, A. 2.  
 BENOÎT, P. 91, 177.  
 BERGER, A. LXVII.  
 BLASS, F. 4, 55, 57, 58.  
 BOEHME 171.  
 BOGARD, J. 59.  
 BOURGEY, L. 170.  
 BUDÉ, G. 43.  
 BUFFIÈRE, F. 77, 169, 177, 179, 181, 185.  
 CARPOS 132.  
 CAVALLERA, F. LX, LXXVIII.  
 CAZELLES, H. 132.  
 CELSE 88.  
 CHEVALLIER, Ph. VI, 60.  
 CICÉRON 172.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE XLV, LXXI, 5, 10, 30, 37, 40, 75, 79, 86, 88, 106, 190.  
 CONSTANTIN 148.  
*Constitutions apostoliques* LIX.  
 CORDIER, B. 59, 85, 86, 144, 146.  
 COUSIN, V. LXV.  
 CREUZER-GUIGNIAULT 184.  
 CROUZEL, H. 71, 88, 148, 174.  
 CRYSOLOGA, M. 44.  
 CYRILLE D'ALEXANDRIE (saint) XIII.  
 CYRILLE DE JÉRUSALEM (saint) LIX, LXII.  
 DAELE (A. van den) XLV.  
 DAILLÉ, J. VIII.  
 DAMASCIUS LXIV.  
 DANIEL 124, 126, 127, 132, 136, 162, 178.  
 DANIELOU, J. LX, LXXVIII, LXXIX, 77, 78, 90, 95, 124, 132, 137, 139, 142, 163.  
 DANTE 127.  
 DARBOY, G. X.  
 DAVID 71, 99, 135.  
*De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti* LXII.  
 DEBRUNNER, A. 55, 57, 58.  
 DELATTE, A. 167.  
 DENYS D'ALEXANDRIE IX, XIV.  
 DESCARTES 173.  
 DHORME, E. 183-185, 189.  
 DIODORE DE TARSE XIII.  
 DION CRYSTOSTOME 187.  
 DONDAINE, H. VII.  
 DRAESEKE, J. VIII.  
 DUCAS DE NÉOCÉSARÉE (Jean) 16.  
 DUCHEMIN, J. 70, 84, 117, 175, 176, 184.  
 DULAC, J. X.  
 DUMÉZIL, G. 175.

*Hierarchie céleste.*

ECKHART 107.  
 ELIADE, M. 70, 184.  
 ELIE 180, 186.  
 ELIEN 185.  
 ÉLISÉE 186.  
 ELORDUY, E. XIV.  
 EMPÉDOCLE 167, 170.  
 ENGBERDING, H. XVII.  
 EPHRAÏM 133.  
 ÉPIPHANE (saint) LXXII, 36.  
 ÉRASME IX, 1.  
 ÉROS 188.  
 ERICUS MEMMIUS 4.  
 ESCHYLE 169.  
 EUCLIDE 31.  
 EUSÈBE LXXII, 5, 30, 105, 148.  
 EUSTACHE 185, 188.  
 ÉZÉCHIAS 153.  
 ÉZÉCHIEL 125, 132.  
 FESTUGIÈRE, A.-J. 77, 86, 94, 95, 99, 115, 118, 119, 142, 143, 152, 167, 174.  
 FLACELIÈRE, R. LX, LXXVIII.  
 FROTHINGHAM, A. L. XV.  
 FUNK, F. X. LIX, LX.  
 GABRIEL (ange) 99, 126, 127, 177.  
 GAÏTH, J. 173.  
 GALIEN 176.  
 GANDILLAC (M. de) VI, 79, 134.  
 GARDTHAUSEN, V. 16, 17, 20, 46.  
 GEORGES 42.  
 GILGAMESH 183, 189.  
 GNOSTIQUES XII, XX, XXXII, XXXIII, 106, 107, 151.  
 GODFRIDUS TILMANNUS 44.  
 GRABMANN, M. 4.  
 GRÉGOIRE LE GRAND (saint) 104, 127, 128, 144, 149.  
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint)

LVIH-LIX, 85, 105, 117, 119,  
135, 153, 173.  
GRÉGOIRE DE NYSSÉ (saint)  
XXXII, LXXI, 4, 8, 71, 76-79,  
81, 88, 90, 95, 100, 107, 113,  
115, 117, 125, 133, 137, 138,  
141, 142, 157, 163, 172, 173,  
182.  
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE  
LXXI.  
GRÉGOIRE PALAMAS 151.  
GROSSETESTE, R. 10, 46, 53.  
GRUMEL, V. XVII, 127.  
GUIGNIAULT, J.-D. 184.  
  
HAMMOURABI 185.  
HAUSHERR, I. VIII, XV, XVI,  
XVII, XVIII, XXXIII.  
HÉBREUX 132, 133.  
HÉCATE 185.  
HEIL 65.  
HENRY, P. 157.  
HENRY, R. de L. 3, 58.  
HÉPHAÏSTOS 183.  
HERA 187.  
HÉRACLÈS 188.  
HÉRACLITE 167, 169.  
HÉRACLITE LE RHÉTEUR 169,  
183, 184.  
HERMÈS (dieu) 176, 188.  
HERMIAS 165.  
HÉRODOTE 185.  
HÉSIODE 84.  
HESTIA 187.  
HIÉROTHÉE V, XV, XVII, XXXI,  
XXXV, LXXXI, LXXXII,  
LXXXIII, LXXXIV, LXXXVI,  
92, 100, 103, 104, 153.  
HILAIRE (saint) LXXI.  
HILDUIN VI, 53, 54.  
HIPPOCRATE 170.  
HIPPOLYTE 106.  
HOMÈRE 148, 175, 179, 181,  
183, 190.

HONIGMANN, E. VIII, XVI,  
XVII, LVIII, 127.  
HORNUS, J.-M. XIV, XVI, XVII,  
XVIII.  
HUGUENY, E. 165.  
HULTSCH 36.  
HYPATIOS IX, XII.  
  
IBN GEBIROL 151.  
IGNACE (saint) 95.  
INDRA 185.  
IRÉNÉE (saint) 79, 106, 124.  
IRIGOIN, J. 35, 60  
IRIS 84.  
ISAÏE 97, 114, 148-161.  
ISHTAR 183.  
ISIDORE DE PÉLUSE 166, 167,  
169, 170.  
ISRAËL 124, 126, 132, 137, 138,  
147, 159, 179, 184.  
IVÁNKA (E. von) XI, 80, 89,  
114, 129, 153-155.  
  
JACOB 97, 137, 147.  
JAEGER, W. 4.  
JAMBIQUE XLVII, LXIV, LXV,  
LXVI, LXXIX, 109, 111, 115,  
132, 145, 148, 152.  
JEAN CANTACUZÈNE 18.  
JEAN CHRYSOSTOME (saint)  
LIX, LX, LXXII, LXXVIII,  
LXXX, 36, 71, 79, 105, 108,  
113, 115, 128, 142, 162, 166,  
173, 177, 178.  
JEAN DAMASCÈNE (saint) 166.  
JEAN DE SCYTHOPOLIS XIII,  
XVIII, LXIX.  
JEAN L'EUNUQUE XVII, LVIII,  
LIX, 127.  
JEAN L'ÉVANGÉLISTE (saint)  
30, 110, 152.  
JEAN LE SARRASIN 46, 53.  
JEAN LE STUDITE 29.  
JEAN V PALÉOLOGUE 18.

JEAN PHILOPON 19, 166.  
JÉRÔME (saint) 132.  
JESSÉ 178.  
JÉSUS-CHRIST XV, XXXVI, LXII,  
LXXIX, LXXX, 73, 85, 86, 92,  
99, 100, 107, 111-114, 124,  
125, 127, 129, 133, 136, 139,  
152, 153, 162, 179,  
JOSEPH (pers. biblique) 137.  
JOSEPH (saint) 99, 100.  
JOSUÉ 124.  
JULIEN L'APOSTAT 132, 137,  
143.  
JUNTA, Ph. 44, 59.  
JUSTIN (saint) LXXI, 79.  
JUVÉNAL DE JÉRUSALEM XIII.  
  
KING, L.-W. 189.  
KOCH (Hal) 139.  
KOCH (Hugo) X, XI, XII, XIII,  
XVIII, XXII, XXXII, LXX,  
LXXXVIII, 1, 71, 77, 83, 85,  
92, 95, 98, 111, 134, 145,  
152, 165.  
KORYDALLEUS, Th. 38  
  
LAGRANGE, M. J. 176.  
LANCELIUS 59.  
LANGERBECK, H. 1, 2.  
LE NAIN DE TILLEMONT VIII.  
LEBON, J. XVI.  
LEFEBVRE, G. 183.  
LEIBNIZ 147.  
LÉON (saint) XVI.  
LEQUIEN, M. VIII.  
LEVI 145.  
LIBÉRATUS DE CARTHAGE VI,  
XIII.  
LIDDEL-SCOTT 58.  
LONGINUS 17.  
LOSSKI, V. XXVII, 89.  
LOT 175, 177.  
LOUIS LE PIEUX 3.  
LUBAC (H. DE) 145.

LUC (saint) 100.  
LUCRÈCE 172.  
LUIS DE LÉON 105.  
LUTHER 1.  
  
MACROBE 189.  
MALACHIE 145.  
MANSI, J. D. VII.  
MANUEL PALÉOLOGUE 44.  
MARC AURÈLE 166.  
MARIE 99.  
MARSH, F. S. XV.  
MATTINGLY M. R. 142.  
MAXIME LE CONFESSEUR (saint)  
XIII, LXIX, 5, 8-10, 15-19, 26,  
29-31, 33, 35, 37-40, 43, 44,  
49, 60, 105, 109, 111, 114,  
115, 144, 151.  
MAXIME PLANUDE 31.  
MAYSER, E. 56-58.  
MÈDES 127.  
MELCHISSEDECH 135, 136.  
MESNACE (J.-P. DE) 126, 132.  
MICHEL (ange) 124, 126, 131,  
132, 138.  
MICHEL (empereur) 3.  
MIGNE, J.-P. V, LXXXIII, 19,  
59.  
MITHRA 84.  
MOELLER, Ch. XVII.  
MOÏSE XXXVII, LXXXIV, 71, 84,  
95, 96-98, 107, 125, 145,  
147, 168, 179.  
MONOPHYSITES VII, XIII, XVII,  
XIX, 85, 111.  
MORELLIUS 4, 15, 35, 39, 43,  
44, 59.  
MÜLLER, H. F. 83.  
  
NABUCHODONOSOR 136, 186.  
NADAB 97.  
NAUSICAA 177.  
NERGAL 184.  
NICÉPHORE BLEMMIDAS 36.

NICOLAS DE CUES 107, 134, 147.  
NONNOS DE PANNOPOLIS 182.  
NUCUBIDZE S. I. XVI, XVII.  
NUMÉNIUS 169.

OLYMPIODORE 118, 186.

OMONT, H. 4.

*Oracles chaldaïques* 118, 145.

ORIGÈNE XV, XXXIII, LXXI, LXXIX, 70, 71, 76, 77, 88, 90, 93, 95, 105, 108, 121, 124, 132, 135, 139, 145, 148, 159, 172-174, 182.

ORMUZD 186.

ORPHIQUES 181.

PACHYMÈRE LXIX, 44, 85, 102, 105, 119, 121, 145, 162, 163, 168, 177, 185.

PARMÉNIDE 71.

PASQUALI, G. 28.

PAUL (saint) V, XXXVI, LXXXII, LXXXIII, 1, 70, 77, 96, 100, 103, 104, 128, 145, 152, 153, 177.

PÉLOPS 189.

PERA, C. XIV.

PERSÉS 127.

PETAU LVII, LXI, LXIX, LXXI, LXXVII, LXXVIII, 114, 166.

PHARAON 136, 137, 147.

PHILOLAOS 167.

PHILON 5, 10, 19, 30, 37, 40, 75, 77, 79, 105, 117, 124, 125, 143, 145, 170, 172-174.

PHILOPON, voir JEAN.

PHOTIUS VIII.

PIERRE LE FOULON IX, XIII.

PIERRE L'IBÉRIEN XVII, 127.

PILATE 124.

PINDARE 180, 182, 184, 186, 189.

PLATON XI, XXXII, XXXIII, LXI,

LXX, LXXIV, 58, 70, 71, 78, 79, 81, 82, 85, 87-89, 91, 93-95, 99, 107, 110, 115, 117, 119, 120, 125, 132, 133, 135, 137, 138, 145, 148, 165, 170, 171, 176, 183, 186, 187.

PLOTIN XI, XXXII, XXXIII, XLIII, XLVI, LXIV, LXX, 70-73, 79, 80, 83, 88, 93-95, 106, 108, 110, 111, 116, 123, 133, 134, 137, 138, 140, 141, 151, 152, 157, 166, 169, 170, 176.

PLUTARQUE 86, 185.

POLYGRATE D'ÉPHÈSE 5, 10, 30, 37, 39, 40.

PORPHYRE 115, 145, 157, 181, 185.

POSEIDON 187, 189.

PROCLUS V, IX, XI, XVIII, XLVI, XLVII, LXIV, LXV-LXVII, LXIX, LXX, LXXII, LXXV, 70-72, 79, 81, 85, 88, 90, 91, 92, 95, 98, 100, 103-112, 117, 120, 121, 134, 140, 145, 146, 150-152, 154, 155, 165, 174, 175, 178.

PROTÉE 185.

PSELLOS 163.

PSEUDO-HERMÈS TRISMÉGISTE 70, 77, 86, 88, 93, 94, 107, 115, 116, 118, 121, 143, 166.

PSYCHÉ 176.

PUECH, H.-Ch. VI, VII, IX, XIII, XXXVII, XXXIX, 79.

PYTHAGORCIENS 85.

RAABE, R. LVIII.

RADERMACHER, L. 57, 58.

RAHNER, K. 90.

RAPHAËL (ange) 126.

REISCH, F. 3, 56.

RENOU, L. 175, 180, 185, 189.

REYPENS, L. 80.

RHÉA 178.

ROQUES, R. 1, 65, 67, 68, 79, 81, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 105, 111, 120, 127-130, 137, 144, 152, 154, 159.

RUFUS 127.

SAGNARD, F. 106.

SAMAS 183.

SARPEDON 181.

SATAN 124.

SCALIGER, J. J. 1.

SCHWARTZ, Ed. VII, 3, 47.

SCHWYZER, E. 54, 58.

SCOT ÉRUGÈNE VII, 53, 54, 103.

SEMMELROTH, O. XL.

SERGE DE RESHAINA XVIII, 2.

SEROUYA, H. 166.

SÉVÈRE D'ANTIOCHE X, XIII, XVI, XVIII, XIX, 105.

SIMÉON 99.

SIN 185.

SOURY, G. 185.

SPACE 118.

STAENLIN, O. XLV.

STIGLMAYR, J. VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XV, XVI, XVIII, 1, 71, 81, 85, 86, 90, 95, 98, 115, 133, 135, 148, 166, 178, 179.

STOÏCIENS 169, 176, 177, 181, 187.

SYNCELLIUS, M. 10, 39.

SYNÉSIUS IX.

TAULER 141.

THÉMIS 189.

THÉMISTIUS 181.

THÉODORE DE MOPSUESTE, XIII, 120.

THÉODORE LE PRODRÔME 31.

THÉODORET LXXII.

THÉOGNOSTE LXXI.

THÉRY, G. VI, VII, 1, 5, 15, 39, 42-44, 46, 53.

THOMAS D'AQUIN (saint) 91, 94, 96-99, 102-105, 108, 112-114, 120-122, 125, 127-130, 133, 135, 140, 141, 144, 146, 149, 151, 163, 165, 166, 172.

THOMAS, J.-B. LVII.

TILLEMONT, voir LE NAIN.

TIMOTHÉE 18, 86, 100, 103, 162.

TITE 166.

TITUS DE BOSRA LXXI.

TROUILLARD, J. XLIII, XLVII, LXV.

TUTURRO, M. 44, 45.

ULYSSE 177, 190.

VALLA, L. VIII, 1.

VARUNA 189.

VATA 180, 182.

VAUX (R. DE) 136.

VICTOR (pape) 5, 30, 39, 40.

VILLER, M. 81.

VIRGILE 118.

VOGEL-GARDTHAUSEN 16, 17, 20.

WENGER, A. LX, 71.

WOLFSON, H. A. 79.

WUILLEUMIER, P. 186.

ZACHARIE 99, 124.

ZÉNON (l'empereur) XIII.

ZEUS 167, 180, 182, 186, 187, 189.

## INDEX RERUM

Les chiffres renvoient aux pages, soit de l'Introduction (chiffres romains), soit du Texte (chiffres arabes).

- Absurdité 75-76.  
 Abus LV.  
 Achèvement 101.  
 Action, Activité XI, XXXVIII, XLI, XLII, XLVII, LIII, LXX.  
 Adolescence 175.  
 Affirmation XXV, XXVI.  
 Affranchissement LIV.  
 Agapé, voir Amour.  
 Aigle 74, 173, 184, 185.  
 Ailes 118 155, 158, 160, 173, 176, 177, 180, 184, 189.  
 Air 166, 167.  
 Airain 173, 183.  
 Aliénation XXXIV.  
 Allégorie XI, 74, 75.  
 Allégresse 190.  
 Alliance 97.  
 Âme XXIV, LXV, LXXXVIII, 181, 187.  
 Amour XXV, XXXVI, XLIII, LI, LIV, 82, 92, 106, 109, 110, 112, 114, 115, 123, 135, 153, 188, 191.  
 Amis de Dieu 117.  
 Anagogie XXII, XXVI, XXVIII, XXIX, XXX, XLIII, LXXXVII, LXXXIX, XC. Voir Élévation.  
 Analogie 82.  
 Anges (stricto sensu) XLIX, LV-  
 LVII, 95, 96, 101, 102, 104, 105, 127-131, 143, 147-149, 156, 162, 163.  
 Ange du Grand Conseil 100.  
 Anges des Nations LXXXIX.  
 Ange de Yahvé 97, 107, 145, 168.  
 Animaux 167, 173.  
 Anthropomorphismes XXVI, LXXXVIII, 171 sq.  
 Apocatastase XV.  
 Apollinaristes VII, IX.  
 Apophase XXV, XXVI, 79, 82, 85, 96, 130, 154, 157.  
 Apôtres LVIII.  
 Arbre de vie 183.  
 Arcs 179, 187.  
 Archanges XLIX, LV-LX, 101, 104, 105, 127-129, 131, 145, 162, 163.  
 Archontes 106, 131, 132.  
 Argent 183.  
 Armes 179.  
 Armées LIX-LX.  
 Ascension XXIX, LXVII, (du Christ) 113, (ordre angélique) LVIII.  
 Assimilation XLI, XLII, LXV, 72, 73, 87, 88, 90, 93, 97, 107, 112, 117, 120, 122, 148, 152, 154-156, 164, 169.  
 Astres LXXXIX, 151, 170.  
 Aveuglement LI.  
 Banquets 117.  
 Baptême XLIV, 91, 160, 191.  
 Bâtons 176, 179.  
 Bavardage XXVI, XXIX.  
 Beauté XI, XXV, XLI, 72, 80, 82, 87, 88, 111, 153, 166.  
 Bélier 127.  
 Bêtes sauvages 184.  
 Bigarrure LXXXVIII, 72, 74, 111, 164, 176.  
 Blanc XC, 186, 187.  
 Bleu XC, 186, 187.  
 Bœufs 74, 173, 184, 185.  
 Bonté, Bien XI, XXV, LV, LXVI, LXVIII, 72, 93, 111, 119, 120, 134, 154, 181.  
 Bouc 127.  
 Boucliers 74, 179, 183.  
 Bouillonnement 106, 107.  
 Bras 175.  
 Brise 168, 180.  
 Brûler LI, LII.  
 Buisson ardent 96.  
 Canaux 175, 188.  
 Canne de mesure 179.  
 Capacité spirituelle XLVIII, LXXVII, XC.  
 Cataphore 79, 154, 157.  
 Catéchumènes 91.  
 Causalité 154, 155, 157, 158, 160, 161.  
 Ceinture 126, 178.  
 Chaînes 179.  
 Chalcédoine (concile) XIII, XVIII, XIX.  
 Chaleur 106, 107, 152, 153, 170.  
 Chars LXXXVIII, 176, 180, 182, 183, 186-189.  
 Charbons ardents 127, 149, 167, 168.  
 Chauffer LI.  
 Chef LVI.  
 Chérubins XLVIII-LIII, LIX-LXIII, 104, 105, 107, 112, 119, 125-127, 146, 167, 168, 180, 184.  
 Chevaux 74, 76, 179, 186, 187.  
 Chœurs 117, 118, 148, 156, 178.  
 Circonspection 114, 115, 158, 160, 185.  
 Cœur 176, 181.  
 Colère 81, 124, 141, 168, 176, 188.  
 Colonne de Feu 168.  
 Commandement LV.  
 Commémoration XVII.  
 Communion XXXIV, XXXV, LXXXV, 94, 99, 117, 146, 149, 181, 189.  
 Comportement LXXXVIII.  
 Concepts XXVI, LXXII.  
 Concision XXVIII.  
 Concordisme LXIV.  
 Concupiscence 81, 82, 141, 176, 188.  
 Condescendance XXI.  
 Conformité LI, LXXXIII.  
 Connaissance XI, XIX-XX, XXIV, XXIX, XXX, XXXIII, XXXV, XXXIX-XLII, XLVI, XLVIII, LI, LII, LXII, LXXI-XCI. Voir Science.  
 Connaturalité LXVII.  
 Constitution 72.  
 Contemplation XI, XXXIII, XXIV, XXX, XXXVIII, XLVI, XLVII, LII, LIV, 72, 76, 82, 93, 111, 117, 165.  
 Contiguïté LXVII.  
 Convenance XXXIII.  
 Conversion (ou retour) XXIV, XLIII, LV, LXVI, LXVIII, XC, 70, 124, 126.  
 Coopération 90, 92, 153, 155.

Cordeau 179.  
 Cornes 127, 185.  
 Corps humain LXXXVIII, 173.  
 Correction (châtiment) LI, 124-125, 180.  
 Couleurs (symbolisme des) 184-186, 187.  
 Courage LV, 121, 188.  
 Création XLVII, LXII, LXVII, 93, 151, 154, 161, 169.  
 Credo XIII, XVIII.  
 Crocs 184.  
 Croix LVIII.  
 Déformité XLII, XLIII, XLV, XLIX, LV.  
 Déluge 182.  
 Demiurge 88, 93, 132, 170.  
 Démons XLIV, LXIV, LXVI, 87, 88, 95, 132, 144, 186.  
 Dents 175, 180.  
 Dépossession de soi XXXIV, XXXV.  
 Dérailson 82.  
 Dérivation LIII.  
 Descente LXV-LXVIII. Voir Procession.  
 Détermination XXXVIII.  
 Devins 136.  
 Dialectique XXI, XXV-XXVIII, XXXIX, XLIV, LXXXVII, XCI.  
 Dieux LXIV-LXVI, 147-149, 151, 157.  
 Discours XXVI, XXX.  
 Dispersion LXXIII, LXXV.  
 Disproportion 76.  
 Dissemblance XXII, LIV, XCI, 75-79, 81-83, 85, 87, 91, 120, 134, 135, 157.  
 Diversité LXXXVIII.  
 Divinisation XI, XIX-XX, XXVIII-XXXIX, XL-XLIII, XLV, XLVIII, LXX, LXXXVIII, XCI.

Division XXIX, LXXII, LXXVI, LXXXVIII.  
 Dominations XLVIII, LIII-LV, LVIII, LX, 105, 114, 115, 119-122, 127, 131, 143, 162, 163.  
 Dos 176.  
 Dualisme 134.  
 Durée LXXIII, LXXV, LXXVI.  
 Dyophysisme XIX.  
 Eau LXXXVIII-XC, 84, 153, 167, 170, 171, 181, 183.  
 Écho 83, 85, 91.  
 Éclair 180.  
 Éclat L-LVI.  
 Éclipse 153.  
 Économie LXXVII, LXXVIII.  
 Écriture XXV, LVII-LXIII, LXXXI, LXXXII, LXXXIII, LXXXIV, LXXXVII.  
 Éducation XXVII.  
 Effusion L, LI.  
 Égalité de rang LII, LIII, LXXXV, 98, 104, 122, 129, 130, 189.  
 Élans de l'âme LXXXVIII.  
 Élévation 71-73, 75, 80, 86, 108, 125, 142, 154, 157, 158, 170, 174, 177, 181.  
 Éloignement LIV.  
 Émanatisme XV.  
 Éminence XXV, XXVII.  
 Empreinte XLI, XLV, XLVI, 88, 89.  
 Énergumènes 91.  
 Engendrement (du Verbe) LXII, 181.  
 Énigmes LXXXVI.  
 Enseignement LXIII, LXXVII, LXXXVIII.  
 Entourage de la Divinité XLIX.  
 Éons LIX.  
 Épaules 175.

Épées 179.  
 Épectase 117, 142.  
 Équipements LXXXVIII, 177, 179.  
 Érôs, voir Amour.  
 Espérance 191.  
 Esprit (pneuma) 107, 145, 168, 180-182, 189.  
 Esprits intelligents (ordre angélique) LX.  
 Essence (opposé à Verbe et à opération) 143.  
 Esthétisme XXI, XXVI.  
 Éternité LXXIV, LXXV, LXXVI.  
 Éther 167.  
 Étoile 125-127.  
 Être LXVII, 78, 93, 94.  
 Étymologies XLVIII-LVII, 105-108, 120-122, 128-130, 188.  
 Eucharistie XIII, XVIII, 73, 112, 147, 160.  
 Évêque, voir Grand prêtre.  
 Évidence 139.  
 Exégèse XXI, XXIII, LXXXVII, LXXXVIII.  
 Existence 78, 80, 89, 93.  
 Expérience mystique XXIX, XXX.  
 Expression XCI.  
 Extase XXXII-XXXIX, XLIII-XLIV, 142.  
 Faucilles 179.  
 Fécondité 182, 188.  
 Festins 175.  
 Feu LI, LXXXVIII, LXXXIX, XC, 80, 84, 106, 107, 126, 127, 144, 151-153, 155-157, 160, 162, 166, 171, 183-185, 189.  
 Figures XXI.  
 Fils de l'Homme 186.  
 Fléaux 179, 187.  
 Flèches 179.

Flueves LXXXVIII, 84, 167, 168, 185, 188, 189.  
 Fonctions LXI, LXIV, LXVII.  
 Formes XXI, LXXXVIII.  
 Foudre 107, 149, 185, 189.  
 Foule 74.  
 Fragmentation (du discours) LXXII.  
 Frayeur sacrée 115.  
 Fumée 141, 167, 168.  
 Générosité LV, 70, 88.  
 Glace 183.  
 Gloires (ordre angélique) LVIII, 127.  
 Gloire de Yahvé 107, 126.  
 Gnose XII, XX, XXXII, XXXIII.  
 Goût 179.  
 Grâce 92, 99, 115, 116, 119, 134.  
 Grand prêtre LXXIX, 99, 102, 125, 126, 135, 136, 139, 145, 147, 148, 160, 177, 191.  
 Haches 126, 179.  
 Harmonie 140, 141, 146, 151, 153, 188, 191.  
 Hauteur spirituelle LII.  
 Hébraïsants LI.  
 Hénade LXVII.  
 Hénotique XIII, XVI, XVIII.  
 Héros LXV, LXVI, 95.  
 Hiérarchie en général XL-XLII, XLIV, XLV, XLVII, LXV-LXVIII, LXXXVII, 87 sq.  
 Hiérarchie légale LXXIX, 111, 124, 131.  
 Hiérarchie ecclésiastique XXI, LIX, LXXIX, 70, 71, 89, 124, 125.  
 Hiérarchique (savoir), voir Science ou Connaissance.  
 Hiérarque LXXXII.  
 Histoire 124, 179.

- Holocauste 107, 149.  
 Homme LXIII, LXXX, 171-177.  
 Homogénéité (de la hiérarchie) 110.  
 Huile LXXXIX, 160.  
 Humain LXV.  
 Humeur LXXXVIII.  
 Hymnes 76, 112, 118.  
 Hyperconscience XXXI, XXXV,  
 Hypersymbolisation XXXIX.  
 Hypostases LXV, LXVII.  
 Idées XXI.  
 Identification de Denys (essais d') XIV-XVIII.  
 Identité LXXXIV.  
 Idolâtrie XXI, XXVI, XXVII.  
 Ignorance (des Anges) LXXV-LXXVI, 113, 114, 116.  
 Illumination XLII, XLVI, XLVII, XLIX, L, LIH, LXIII, LXVIII, LXX, LXXV-LXXXVII, LXXXI, LXXXIV, LXXXV, XC.  
 Images matérielles XXI-XXVII, XXX, LXXXVII, 72, 73, 76, 83, 86, 110, 168, 171.  
 Images déraisonnables 74, 75, 77, 79, 85, 86, 188.  
 Images sacrées XLI, XLV, 111, 151, 164, 181, 184, 191.  
 Image de Dieu 148, 172.  
 Imitation, voir Assimilation.  
 Immanence XXII.  
 Immatérialité LXXI, LXXII.  
 Immédiateté XLVI, XLIX, L-LII, LXII-LXIII.  
 Immortalité LXXIV.  
 Immutabilité LXXIV, 141.  
 Impassible (partie de l'âme) XXIV.  
 Impersonnalité XXXII.  
 Impurité LI.  
 Inaccessible XXXVII, XXXVIII.  
 Inactivité XXXVIII.  
 Inadaptation LI.  
 Inadéquation XXXIX.  
 Incarnation 99, 100, 110, 113, 114, 124, 138, 153.  
 Incendie 105, 149.  
 Inconnaissable XXXIV, LXXVII.  
 Inconnaissance XXIX-XXXVII, XXXIX, 75.  
 Incorporité LXXI, LXXII.  
 Incorruptibilité LXXIV.  
 Ineffable XXIX.  
 Inertie XXXI.  
 Infini 78, 162, 177.  
 Inintelligence XI.  
 Initiation XI, XLIII, XLIX, L, LIV, LVI-LVII, LXX, LXXXI, LXXXII, LXXXIV, LXXXV, 71, 72, 87, 89, 90, 92, 99, 103, 112, 113, 116, 122, 123, 124, 156, 160, 161.  
 Insensibilité 82.  
 Instincts animaux LXXXVIII.  
 Instruments de correction LXXXVIII, 180.  
 Intangible XXXIV, XXXVII.  
 Interprète (des secrets divins) 148.  
 Intelligent-Intelligible XX, XXV, XXVIII, XXX, XXXIV, XXXV, XLIV, LVIII, LXIV, LXV, LXVI, LXVII, LXVIII-LXXXVI, 81-83, 94, 140, 141, 145, 146, 148, 151, 157-159, 163, 166, 171, 175, 180, 188.  
 Intercommunication 131, 141.  
 Invisible XXXIV, XXXVII, 78, 151, 153, 157.  
 Ipsomotricité 110, 170.  
 Irradiation L. Voir Lumière.  
 Jambes 173, 176.  
 Javelots 179.  
 Jeunesse 175.  
 Juges 147.

- Justes LVIII.  
 Justice 147, 160.  
 Lait LXXXIII.  
 Lampe 169.  
 Lances 74, 179.  
 Langage XXVII.  
 Légende dionysienne V-X.  
 Législateur LXXIX.  
 Léopards 84.  
 Liberté LIV, 120, 138, 139, 159, 173, 180.  
 Lions 74, 76, 84, 173, 175, 184, 185.  
 Liturgie XIII, XLIV, 160.  
 Logos 95.  
 Loi LXXXIV, 95, 97, 98, 125, 159.  
 Lumière XXIX, XXXIV, XXXVII, XXXIX, XLI, XLV, L, LI, LXVIII, LXXVI, LXXXVIII, LXXXIX, 70, 71, 83, 87-92, 107-109, 115, 116, 121, 134, 135, 139, 142, 151-155, 159, 174, 178, 183, 186.  
 Lune 185.  
 Magiciens 136.  
 Maître LIV.  
 Mains 173, 175, 176.  
 Mal 132, 133, 134, 152.  
 Manifestation XLIII, XLVI, XLVII.  
 Manteau de commandement, voir Étole.  
 Martyrs LVIII.  
 Matérialisme XXI.  
 Matérialité LVI.  
 Matière 81, 82, 86, 134, 151-153, 168-170.  
 Médiation en général XLVI, LXV; de Moïse 95.  
 Médiation des Anges L-LIV, LXI-LXIII, LXXVI, LXXVIII-LXXIX, LXXXIV-LXXXV, 96, 97, 100, 109, 114, 122, 123, 125, 161.  
 Membres LXXXVIII.  
 Merveilleux 76, 92, 153.  
 Messager XLVII, LVI, LVII, LXI, LXX. Voir Anges.  
 Métaux LXXXVIII.  
 Milice LVIII.  
 Ministres (diacre) 150, 160.  
 Miracles 153.  
 Miroir XLI, XLV, 71, 88, 95.  
 Modestie, voir Circonspection.  
 Moines 91.  
 Monophysites VII, XIII, XVII, XIX, 85, 111.  
 Mouvement immobile 107, 117.  
 Mouvement perpétuel 158.  
 Mouvement circulaire — rectiligne — hélicoïdal 107, 110, 117, 165, 176, 190.  
 Mugissements 76.  
 Multiplication XXVI, XXVIII, LXXII, LXXV, LXXXVIII, XC, XCI, 72, 162.  
 Mystères XI, XII, XX, XXXV, LXII, LXIV, LXXVII, 70, 71, 92, 103, 123, 158.  
 Mystique XV, XVI, XXVIII, 130, 134, 139, 157.  
 Mythologie LXV, LXVI, LXVII.  
 Nativité, voir Incarnation.  
 Naturalisme XXVII.  
 Nature (et surnature) XXXV, XXXVIII, 153; (angélique) LXII; (ordre angélique) LVIII.  
 Néoplatonisme IX, XI, XII, XV, XVIII, XXV, XXXII, XXXIII, XLVII, LXIV-LXXI.  
 Nephilim 173.  
 Niveau (de plomb) 180.  
 Noir XC. Voir Couleurs.  
 Nombre (des Anges) 162, 163.

Noms (symbolisme des) 104, 105. Voir Étymologies.  
 Noms divins xxv, xxxvii, xxxviii.  
 Nourritures lxxxiii, 175.  
 Nuées xxxiv, xxxviii, lxxxviii, 141, 180-182.  
 Nudité 177.

Obéissance lxxix, 184, 186.  
 Objets fabriqués lxxxviii.  
 Obscurité li. Voir Ténèbre.  
 Océan 189.  
 Odeur, voir Parfums.  
 Oiseaux 74, 76.  
 Onguents 84, 160.  
 Opération humano-divine 99.  
 Or 183, 184.  
 Oracles lxiv.  
 Ordination 191.  
 Ordonnance liii, lxi, lxiv-lxvi, lxviii.  
 Ordre (des Anges) lv, 127, 140, 141, 144, 153, 163, 164.  
 Ordre hiérarchique en général xxiii-xxiv, xlii, lxxvii, lxxxv, 98, 113-115, 122, 123, 127, 128, 140-142, 159, 164.  
 Oreilles 174.  
 Organes lxxxviii.  
 Orient 132, 139.  
 Origénisme xv-xvi.  
 Ouragan 168.  
 Ours 84.

Paix xxv, lxxiii.  
 Panthères 84.  
 Paresse xxxi.  
 Parfums 72, 73, 174.  
 Participation 144-146, 158.  
 Passion (du Christ) 153.  
 Passion-Acte xxxi.  
 Passionnel 76, 81, 190.

Passive (partie de l'âme) xxiv.  
 Passivité xxxi.  
 Pâtir xxxi, xxxv.  
 Patristiques (sources) lvii-lxiii, lxxi, lxxxii.  
 Paupières 175.  
 Péché 133, 149.  
 Pédagogie (divine), voir Correction.  
 Pénétration 106.  
 Pénitents xliv, 91.  
 Pensée (absence de) xxviii-xxix.  
 Père 70, 71, 88, 145, 152, 166, 180.  
 Perfection xxv, xlvi, xlvi, l, liii, lxiii, lxx, xc, 70, 88, 90-92, 112, 116, 122, 123, 139, 142.  
 Permanence lxiii, lxvi.  
 Personnalité xxxv.  
 Phénomènes de la nature lxxxviii.  
 Philanthropie, voir Amour.  
 Philosophie lxv.  
 Pieds 74, 158, 176, 177.  
 Pierre angulaire 84.  
 Pierres lxxxviii, lxxxix, 79, 179, 183, 184, 189.  
 Platonisme xvi, xx, xxxii, xxxiii, 70, 81, 83, 89, 93, 107, 110, 111, 135, 141, 144, 153, 157, 164, 166.  
 Plérôme 95, 142, 163.  
 Pluies lxxxviii, 182, 185.  
 Poitrine 176.  
 Porte-parole de Dieu (*theologos*) lxxxii.  
 Prédestination 134.  
 Prêtres 148, 160.  
 Prière lxxxvi.  
 Primauté lv.  
 Principautés xlix, lv-lviii, lx, 101, 102, 104, 105, 114,

115, 127-129, 133, 142, 162, 163, 177.  
 Prise (de Dieu) xxxvii.  
 Privatif (sens) xxvi.  
 Procession xlili, xlv, xlvi, lxiii, lxvi, 70, 72, 122, 123, 125, 150, 152, 181, 190.  
 Profanes xxiii.  
 Progression spirituelle xv.  
 Promptitude 181, 186.  
 Prophète lviii, lxxxix.  
 Proportion xlvi-lxviii.  
 Protoctistes 106.  
 Providence xi, xlvii, lxxx, 72, 93, 119, 124, 132-134, 136-138, 149, 151, 153, 161, 165, 166, 175, 181, 187, 190.  
 Proximité xlv, xlix, lxxiv, 106, 137, 152.  
 Psychiques (opposé à Pneumatiques) 106.  
 Puissances xlvi, liii-lv, lviii, lx, 105, 114, 116, 118, 120, 122, 127, 131, 162, 163, 177.  
 Pureté, Purification xxii, xxiv, xxv, xxvii, xxxii, xlvi, xlvii, l, liii, lxiii, lxx, lxxxii, lxxxiii, lxxv, lxxvi, xc, 90, 91, 108, 109, 110, 112, 116, 123, 127, 139, 141, 148, 150, 158, 159.  
 Raison xxx, lxvii, lxxii, 94, 140, 141, 143, 148, 173, 176, 188.  
 Rang, voir aussi ordre et égalité de rang l, lii-liii, lviii, lix, lxii, lxvii, lxxxv, xc.  
 Rayon xxxiv.  
 Réceptivité, voir aussi Capacité xxiv, lxviii, lxix, lxxviii.  
 Rectitude 189.

Recueillement 99, 100.  
 Rédemption 133.  
 Réflexion humaine lxxxii, lxxxvi, lxxxvii, xci.  
 Regard spirituel li, 71.  
 Repos xi.  
 Résistance (de la matière) 152.  
 Respect 89.  
 Ressemblance xxii, xxvii, liv, 75-79, 81, 82, 85, 87, 110, 134, 152, 188.  
 Résurrection lxxiv.  
 Retour, voir Conversion.  
 Révélation xlvi, lxi, lxiv, lxvii, lxx, lxxxii, lxxxiii, xci, 77, 78, 86, 101, 104, 123, 125, 190.  
 Robe Pontificale 80.  
 Roi lx, lxxix.  
 Rosée 181.  
 Roues lxxxviii, 162, 167, 188-190.  
 Rouge xc. Voir Couleurs.  
 Rupture xxxiii, xxxiv.

Sabots 173, 185.  
 Sacerdoce 71, 111, 112, 123, 135.  
 Sacrement xiii, xliii, xliv, lxxxix.  
 Sagesse li-liii, lxiv, 78, 85, 88, 106, 108, 153, 163, 171.  
 Saint des Saints 85.  
 Sainteté xxiv, xxv, xliii, lxxviii.  
 Salut xci.  
 Sanctus, voir Trisagion.  
 Saphir 126, 183.  
 Sauterelles 186, 189.  
 Schèmes xxi, xxiv.  
 Science xli, xlii, xliii, xlvi, liii, lxvi, lxxviii, lxxxvi, 109, 113, 115-117, 155, 160, 163.  
 Second (caractère) liii.

Secret LXX, 77, 86, 96, 117, 139, 148, 150, 153, 159, 185, 190, 191.  
 Sens, sensation xxx, LXXII, LXXXVIII.  
 Séraphins XLVIII-LIII, LIX-LXIII, LXXVIII, LXXXVI, LXXXIX, 102, 104, 105, 107, 111, 112, 127, 141, 143, 148-161, 168, 176, 177.  
 Service libérateur LIV.  
 Servile (condition) LV.  
 Seuil LVI.  
 Siège LII.  
 Signe xxvii.  
 Silence xi, xxvi, xxviii-xxix, xxxviii, LXX, xci, 95, 130, 169, 191.  
 Simplicité L, LXXII, 70, 74, 75, 86.  
 Soleil LXXXVIII, LXXXIX, 83, 91, 93, 139, 160, 166, 170, 181, 188.  
 Soudaineté 170, 180.  
 Souffle 166, 180, 181.  
 Sourcils 175.  
 Spectacle xxx, LXXVI.  
 Splendeur LVIII.  
 Stabilité 107, 108, 117, 157.  
 Stature droite 171, 172.  
 Structure LXIV, LXVII.  
 Subsistance LXVI.  
 Succession LXXII.  
 Supralumineux xxxiv, xxxviii.  
 Surabondance 83, 91, 134.  
 Suressence xxxiv.  
 Surhumain LXV, LXVI.  
 Symboles xi, xxi-xxiii, xxviii, XLIV, LXXXVII-LXXXIX, 70, 71, 73-75, 77, 105, 139, 145, 147, 153, 165, 166.  
 Synergie, voir Coopération.  
 Syrien (milieu) xviii.

Tact 175.  
 Taureaux 173, 185.  
 Temps LXXIII, LXXV, LXXVI.  
 Ténébre xxviii, xxix, xxxiv, xxxvii, xxxviii, xxxix, 96, 107, 134, 142, 154, 157, 159.  
 Tension XLIX-L, LI, LIV, LXXVI.  
 Ternaire (division) XLII, XLVII, LXIV, LXV, LXXXII.  
 Terre 167, 168.  
 Théarchie xli, XLIII, XLV, XLVII, XLIX, LXVIII, LXXXIV, LXXXV, 66, 67, 71, 74, 78, 79, 83, 84, 88, 89, 92-95, 99, 101-103, 112-114, 117, 119, 121-123, 130, 132, 135-137, 139, 147, 150, 155, 158, 159, 171, 180, 184, 185.  
 Théologies (espèces et implications réciproques) xxvii, xxviii-xxxI, xxxvi-xxxvii, xxxix, xl-xli, xci.  
 Théophanies 97.  
 Théosophie LXV.  
 Théurgie LXIV.  
 Tonnerre 168.  
 Traces, voir Écho.  
 Tradition xi, LXX, LXXI, LXXXI, LXXXII, LXXXIV-LXXXVI, 78.  
 Transcendance xxvi-xxvii, xxxiv, xxxv, xxxvii, xxxviii, LXXVII, 71, 72, 79, 156, 157.  
 Translucidité xli, li, 152.  
 Transmission hiérarchique LII-LVII, LXI, LXIII, LXVI, LXVIII, LXX, LXXVII-LXXXIX, LXXXIV, 97 sq. Voir Ordre hiérarchique.  
 Tremblements de terre 168.  
 Triade XLVII-LVII, LXIII, LXV-LXVII, LXXI, LXXXIV.  
 Trinité xvii, xxv, LXII, 111, 119, 157, 180.

Trisagion 100, 118, 141, 158.  
 Trônes XLVIII-LIII, LVIII-LXIII, 74, 102, 104, 106, 107, 112, 115, 119, 143, 156, 162, 163, 168, 180, 182.  
 Tyrannie LIV-LV, 120.  
 Un xi, xxvii, xxix, LXV, LXVII, LXVIII, LXXXIII.  
 Union (unité) xi, xxv, xxviii, xxxiii, xxxv, xxxvi, xli, XLIII, XLVI, XLVII, l, LIII, LVI, LXIII, LXX, LXXII, LXXV, LXXXVI, xci, 70-72, 86, 88, 109, 148, 150, 152, 157, 169, 175, 187, 188.  
 Univer (des sens ou de l'intelligence ou du sacré) xi, xxxvi, xxxviii, XLIV, LV, LXI, LXIV-LXVII, LXX, LXXI, LXXX.  
 Universalité LXXIV.  
 Valeur LV.  
 Variété xc.  
 Vendangeur 114, 127.  
 Vents LXXXVIII, 180, 181, 185.

Ver de terre LXXXIX, 84.  
 Verge, voir Bâton.  
 Vermeil 183.  
 Vertige LVIII.  
 Vertus (célestes) XLVIII, LIII-LV, LVIII, LX, LXXXVIII, 97, 101, 104, 105, 107, 114, 115, 120-123, 131, 142-144, 156, 157, 159, 162, 163, 165, 188.  
 Vestibule (de la Théarchie) 109.  
 Vêtements sacrés LXXXVIII, 177.  
 Vices LXXXVIII.  
 Vie LXVII, 78, 93, 94, 169, 176.  
 Vigueur LV.  
 Visage 74, 158.  
 Vision de Carpos 132.  
 Vision de Daniel 162.  
 Vision d'Isaïe 156-162.  
 Voiles 72.  
 Yeux 173, 174, 176.  
 Zoomorphismes LXXXVIII, 74, 184-188.

## INDEX DES MOTS GRECS

cités dans l'Introduction de R. ROQUES<sup>1</sup>.

(Les chiffres romains indiquent les pages et les chiffres arabes les notes en bas de pages.)

ἀβλεψία XXXVIII.  
 ἀγαθοειδής LIV; LV.  
 ἀγαθόν LXVIII.  
 ἀγαθότης LXVIII.  
 ἀγαλμα XLI.  
 ἀγάπη XXXVI; XLIII; LXXX, 1.  
 ἀγαπητός XXXVI.  
 ἀγγελικός LXII.  
 ἄγγελος XLVII, 2; XLIX; LVI;  
 LVII; LX; LXX; LXXIX.  
 ἀγένητος LXXIV.  
 ἀγνωσὸς LXXV.  
 ἄγνοια LXXVI; LXXVI, 4.  
 ἀγνωσία XXIX; XXXIII; XXXIV;  
 XXXVIII; XXXIX.  
 ἄγνωστος XXXI; XXXIV; XXXVIII;  
 LXXVIII.  
 ἀδίδακτος XXXI.  
 ἀθάνατος LXXIV.  
 ἀθέατος XXXVIII; LXXVIII.  
 ἀίδιος LXXIV.  
 ἀιδιότης LXXIV; LXXIV, 4; LXXVI.  
 αἰσθησις XXXII; LXXII.  
 αἰών LIX; LXXIV; LXXVI.  
 αἰώνιος LIX; LX; LXXIV; LXXV.

ἀκατάσειστος LII.  
 ἀκατονόμαστος XXXVIII.  
 ἀκηλίδωτος XLI.  
 ἀκίδηλος LVIII.  
 ἀκτίς XXXIV.  
 ἀλογία XXVIII.  
 ἀμέρεια LXXII.  
 ἀμερίστωτος LXXIII, 5.  
 ἀμεσος, -ως XLVI; XLIX; XLIX 3;  
 L; L, 2; LI; LXVII.  
 ἀμόρφωτος XXI.  
 ἀμύητος XI; XXIII.  
 ἀνάβασις LVIII.  
 ἀνάγω XXII, 1.  
 ἀναγωγή XXII; XXII, 1; LV.  
 ἀναγωγικός XXII, 1.  
 ἀναζήτασις XXII.  
 ἀναλλοίωτος LXXIV.  
 ἀναλογία XXIV; LXVIII; XC.  
 ἀνάντης LII.  
 ἀναπλασμός XXIV.  
 ἀνάπτυξις XXII.  
 ἀνατείνω L.  
 ἀναφής XXXIV; XXXVII; LXXVIII.  
 ἀνδρία LV.

1. Ayant l'intention de publier les autres traités dionysiens, nous réservons pour le dernier volume un lexique du vocabulaire théologique et mystique de l'auteur.

ἀνεργησία XXXIV.  
 ἄνοδος XXIX.  
 ἀνοησία XI; XXVIII.  
 ἄνοια XI.  
 ἀνόμοιος XXII; XXVII.  
 ἀνομοιότης LV.  
 ἀνωφερής LII.  
 ἀόρατος XXXIV; XXXVII, LXXVII.  
 ἀπαθής XXIV.  
 ἀπερίληπτος XXXVII; XXXVIII;  
 LXXVIII.  
 ἀπερίοριστος XXXVIII; LXXVIII.  
 ἀπλοῦς LXXII.  
 ἀπλωτικός L.  
 ἀποκαθαίρω LXXVI.  
 ἀπολείπω XXXII.  
 ἀπολύω XXXII; XXXIV.  
 ἀπομένω XXII, 2.  
 ἀπομύω XXXIV.  
 ἀποτελέω XXXI.  
 ἀποτυπώω XLI; LVI.  
 ἀπρόσιτος XXXVIII; LXXVIII.  
 ἀρχάγγελος XLIX; LVI.  
 ἀρχαῖος LXXIV.  
 ἀρχή XLVII, 1; XLIX; LV; LVI;  
 LXXIX, 4.  
 ἀρχικός, -ῶς LV; LVI.  
 ἀρχοποιός LVI.  
 ἀρχων XLVII, 1.  
 ἀσχημάτιστος XXI.  
 ἀσώματος LXXI.  
 ἀτέλεστος XI; XXIII.  
 αὐλία LXXII.  
 αὐλος LXXI; LXXI, 1; LXXII;  
 LXXIII, 5.  
 ἀφαιρέσις XXVI.  
 ἀφαιρέω XXXII; XXXIV.  
 ἀφανής XXIX.  
 ἀφανίζω XXIX.  
 ἀφθαρτος LXXIV.  
 ἀφθεγκτός XXIX.  
 ἀφθεγξία XXXVIII.  
 ἀφίμι XXXIV.  
 ἀφίστημι XXXIV.

*Hiérarchie céleste.*

ἀφομοίω XLII.  
 ἀφομοίωσις XLI.  
 ἀφορίζω LXXXII.  
 ἄφρωνος XXIX.  
 βέβηλος XI.  
 βραχυλογία XXVIII.  
 βραχύλογος LXXXVIII, 2.

γινώσκω XXXIII.  
 γνόφος XXXIV; XXXVIII.  
 γνώσις XXIX; XXXIII; XXXIV;  
 XXXVIII; XXXIX; XLVI; LI;  
 LI, 2; LXII; LXVIII; LXXVII.  
 γνωστικός LII.

δεκτικός LII.  
 δεσπότης LXXIX, 4.  
 δεύτερος, -ως LII; LXVI; LXXXIII.  
 δευτεροφανώς LIII.  
 διακριτικός LXXVI, 4.  
 διακονέω LXXIX, 4.  
 διακόσμησις XLVII; LIII, 2; LXVII;  
 LXXXII.  
 διάκοσμος LIII, 1.  
 διαπλάττω LIV.  
 διαπόρθμευσις LXVI.  
 διαπόρθμεύω LIII; LXI, 1.  
 διατύπωσις LXXIX.  
 διδάσκαλος LXIII; LXXXIV.  
 διειδής XLI; LI.  
 διεξοδικός LXXII.  
 δόξα LVIII.  
 δουλοποτία LV.  
 δοῦλος LIV; LXXIX, 4.  
 δύναμις XLVIII; L; LV; LV, 3;  
 LVIII; LXII.  
 δυναμοποιός LV.

ἐγγύτης XLIX.  
 ἐγγυρονος LXXV.  
 εἰκῶν XLI.  
 εἰσδύω XXXIV.  
 ἐκδημέω XXXV.

ἐκστασις XXXII, 1; XXXIV.  
 ἐκστατικός XXXII, 1; XXXVI.  
 ἐκφρασις XLVI; XLVI, 2; LXIII;  
 LXVI.  
 ἐκφαντορικός XLVII, 2; LVII; LXX.  
 ἐλεύθερος LV.  
 ἐλλάμπω XLVI.  
 ἐλλάμψις XLV, 3; XLVI; XLVI, 2;  
 XLIX; LXVIII; LXXV; LXXXI.  
 ἔλλειψις XXVI.  
 ἐμπρηστής LI.  
 ἐμφέρεια LIV.  
 ἐν XXV, 1; LXVIII.  
 ἐναπομένω XXII, 2.  
 ἐνδοθεν LXXIII.  
 ἐνέργεια XIX; XXXII; XXXVIII;  
 XLI; XLII.  
 ἔνθεος XLIII.  
 ἐνιαίως LXXIII, 5.  
 ἐνοειδής, -ὼς LXXII; LXXIII; LXXV;  
 LXXVI.  
 ἐνοπιός L.  
 ἐνοπιέω LVI.  
 ἐνόω XXIX; XXXIV; LXXIII.  
 ἐνωσις XI; XXXI; XXXIV; XLI;  
 XLVI; XLVI, 2; LXX.  
 ἐνωτικός LXXVI, 4.  
 ἐξαγγελτικός LXX.  
 ἐξίστημι XXXII, 1; XXXV; XXXVI.  
 ἐξουσία XLVIII; LV; LVIII.  
 ἐξουσιαρχία LV.  
 ἐξουσιοποιός LV.  
 ἔξωθεν LXXIII.  
 ἐπιστήμη XLI; XLII; XLVI; LII,  
 2; LXVIII; LXXVI.  
 ἐπιστήμων XLIII.  
 ἐπιστρέφω LVI, LXVI.  
 ἐπιστροφή XIX; LXIII; LXVI;  
 LXVII; LXVIII.  
 ἐποφία XXIII.  
 ἐραστής XXXVI.  
 ἐρμηγεύω LXI, 1.  
 ἔρωσ XXXVI; XLIII; LXXX, 1.  
 ἔσπετρον XLI.

ἔσχατος LXXXIX.  
 εὐκόσμος LV.  
 εὐπειθῶς LXXIX.  
 εὐσταθῶς LII.  
 εὐταξία LV.  
 ἐφίημι LIV.

ἡγεμονικόν LV.  
 ἡγεμών XLVII, 1.  
 ἡλιος XLV, 3.  
 ἡσυχία XI.

θάλασσα XXI; XXIV; XXX.  
 θεανδρικός XIX.  
 θεαρχία XLV; XLIX; L; LXVIII.  
 θεαρχικός XLI; LXXIX, 4.  
 θεῖος, -ὼς XXXI; XXXIII; XXXVII;  
 XLI; XLIII; LXXIV, 5; LXXXI,  
 2; LXXXII; LXXXV.  
 θεοειδία XLV.  
 θεοειδής, -ὼς XLII; XLV; XLIX;  
 LV.  
 θεολογία XL; XL, 2; XLI; LXXXII;  
 LXXXIV.  
 θεολογικαὶ στοιχειώσεις LXXXIII.  
 θεολόγος LXXXII; LXXXV.  
 θεονομικός LXXXIV.  
 θεοπρεπῶς LXXXV.  
 θεοπτικός LII.  
 θεοφόρος LII.  
 θερμαίνω LI.  
 θεσμοθετέω LXXXIV.  
 θεωρητικός LII.  
 θεωρία XXIII; XLVI; XLVI, 2;  
 LXXXVII.  
 θέωσις XI; LXX.  
 θρόνος XLVIII.

ἰδρῶν XLIX.  
 ἰεράρχης LXXXII, 1.  
 ἰεραρχία XLII; XLVII; XLVII, 3;  
 LII, 1, 2; LXXI, 1; LXXIX, 4;  
 LXXXII.  
 ἰερομύστης LXXXII, 1; LXXXIV.

ἱεροτέλεστής LXXXI, 2; LXXXII;  
 LXXXII, 1; LXXXIV.  
 ἰσάγγελος LXXIV.

καθαρός, -ὼς XXXIV; LVIII.  
 κάθαρσις XXII; XXII, 1; XXIV;  
 XLVI; XLVI, 2; LXXIII; LXXV.  
 καθηγεμών XLI; LXXXI, 2; LXXXIV.  
 κοινοῖα XXXV.  
 κόσμος; νοητός LXIV.  
 κρόφις L.  
 κρυφίτης XXXVIII.  
 κύκλος XLIX, 3.  
 κυριαρχία LIV.  
 κύριος LIV.  
 κυριότης XLVIII; LIV; LVIII.

λαμπρότης LVIII.  
 λειτουργία LXXIX, 4.  
 λόγιον LXXXIII; LXXXIII, 2.  
 λόγος XXX; XXXVIII; LXX; LXXII.

μανθάνω XXXI.  
 μαρμαρυγή L, 2.  
 μένον LXVI.  
 μεριστός LXXII.  
 μέσος LXXXIX.  
 μεταλαμβάνω XXXV.  
 μέτανοια XLIV.  
 μετουσία L, 2.  
 μετρέω LXXIV.  
 μονή LXIII; LXVI.  
 μόρφωσις XXI.  
 μύησις LXX.  
 μυσταγωγία XI; LXX.  
 μύστης XLIII; LXXXII, 1.  
 μυστικός XXX; XXXI; XXXIV.

νοερός, -ὼς XXI, 2; XXXII; LVIII;  
 LX; LXVI; LXVIII; LXIX; LXIX,  
 1; LXXI; LXXII.  
 νοέω LXVIII; LXXIII.  
 νόησις LXXII; LXXIII.  
 νοητός XXI, 2; XXXIV; XXXV; L;

LXVI; LXVIII; LXIX; LXIX, 1;  
 LXXI; LXXIII; LXXV; LXXVI;  
 LXXVI, 4.  
 νομοθετέω LXXXV.  
 νοῦς XXXIII; XXXIV; XXXV;  
 XXXVIII; LVIII; LXV; LXXIV,  
 5; LXXIX, 4.

οἰκειότης XXIII; LXVII.  
 ὀλικός LI.  
 ὀμοιότης XXVII; LXVII.  
 ὀμοταγής LII; LIII, 1, 2; LXXXV.  
 ὀμοφυία LXVII.  
 ὄν XXXIV.  
 οὐράνιος LXXIV, 5.  
 οὐσία XXXIV.  
 ὄχητός LIII, 4.

παθητικός XXIV.  
 παράδοσις XI; LXVI; LXX; LXXXI;  
 LXXXV.  
 πάσχω XXXI; XXXV.  
 πίστις XXXI.  
 πλησιάζω LXIII.  
 πλησιασμός XLV, 4.  
 πλησίος XLV, 4.  
 πνεῦμα LX.  
 πνευματικός XXI, 2.  
 πολυλογία XXIX.  
 πολυπραγμονέω LXII.  
 πρέσβυς L.  
 προϊόν LXVI.  
 προμηχανάομαι XXIV.  
 προνοητικῶς LXXX, 1.  
 πρόνοια XLVII, 1; LXXX, 1.  
 πρόοδος XLVI; XLVI, 2; LXIII;  
 LXVI; LXVII.  
 προσεχής XLIX.  
 πρωτόδοτος, -ὼς XLIX; LI.  
 πρῶτος LXVI.  
 πρωτοταγῶς XLIX.  
 πρωτοουργός, -ὼς XLIX.  
 πρωτοφανής, -ὼς XLIX; LI.  
 πῦρ XLV, 3.

σεραφίμ XLVIII.  
σιγή XI; XXXVIII; LXX.  
σιωπή XI.  
σκότος XXIX; XXXVII.  
σοφία LII.  
στέρησις XXVI.  
στοιχείω LXXXIII, 2.  
στρατία LIX; LX.  
συγγένεια XXIII; LXVII.  
σύμβολον XIII, 4; XXII; XXIV.  
συμμετρία XXIV; LXVIII; XC.  
συμπάθεια XXXI; XXXV.  
συναγωγός LXXVI, 4.  
συνάπτω XXXIV.  
συνέργεια XXXI; XXXV.  
συνοπτικός LXXII.  
σχῆμα XXI.  
τάγμα LXIII.  
ταξιαρχία LXXXV.  
τάξις XXIV; XLII; XLVII, 2; L;  
LII; LIII; LIII, 2; LVIII; LXII;  
LXVII; LXXXIV; XC.  
τέλειος XXV, 1; LXXVI.  
τελείωσις XLVI; XLVI, 2; LXX;  
LXXIX, 4.  
τελετή XLIII.  
τελέω XLI; XLIII.  
τελεσιουργία XI.  
τελετουργία XI.  
τίμιος LXXXIX.  
τολμηρός LXII.  
τοπικῶς XLV, 4.  
τόπος XLV, 4.  
τρεῖς LXV.  
τριαδικός XLII; LIII, 1; LXXXII.  
τοπικός XXIV.  
τυπῶν XLV.

τυραννικός, -ῶς LV.  
τύραννος LIV.  
ὕλικός LXXII.  
ὕμνολογία XIII.  
ὕπεραίρω XXXV.  
ὕπεράρχιος LV.  
ὕπερέχω I.  
ὕπερκοσμίως LII.  
ὕπεροῦσις LV.  
ὕπεροχὴ XXVI; XXXVIII.  
ὕπεροχικός, -ῶς XXVI.  
ὕπερφαής XXXIV.  
ὕπερφυής XXI.  
ὕπερφωτός XXXVIII.  
ὕποθετικός XXX.  
ὕποπέζιος LV.  
ὕποτάττω LXXIX.  
ὕψεις LV.  
ὕψιστος LII.  
φανός L.  
φιλανθρωπία XLIII.  
φιλοπραγμονέω LXII; LXII, 3.  
φλέγω LX.  
φύσις LVIII; LXII.  
φῶς XXIX; XLV, 3; LXVIII;  
LXXVI; LXXVI, 4.  
φωτοδοσία L; LII.  
χερουβίμ XLVIII.  
χρόνος LXXIII; LXXV.  
χύσις LII.  
ψυχὴ LXXIV, 5.  
ὠραιότης XLI.  
ὠσαύτως LXXIV.

## CORRIGENDA ET ADDENDA

- P. xv, n. 1 *au lieu de Frothingam lire Frothingham*  
P. xxiii, l. 4 — οἰκειότης — οἰκειότης  
P. xxiv, l. 1 — τάξις — τάξις  
P. xlvi, n. 1 — ἡγέμων — ἡγεμών  
P. xlix, l. 13 — πρωτοτάγως — πρωτοταγῶς  
P. lv, l. 7 — Δύναμεις — Δυνάμεις  
P. lxxii, l. 22 — ἀπλᾶς — ἀπλᾶς  
P. 58, 4° — 301,8 — 273, 22, 27; 165, 6;  
301, 41; etc.  
P. 70: *apparat. crit., l. 1: Q delendum*  
l. 3, *legendum οὐρανόυ Q NB*  
P. 70 sqq.: *In apparatu critico, verbum « codd » designat non*  
*omnes libros manuscriptos qui enumerantur p. 63, sed hos*  
*solos quibus usi sumus in apparatu.*  
P. 100, App. réf. *au lieu de Is. 9,5 lire Is. 9,6*  
P. 104, n. 1, l. 20 — Gen., IV, 24 — Gen., III, 24  
P. 113, n. 1, l. 4 — Actes (L, 10) — Actes (I, 10)  
— — l. 5 — Luc (XXIV, 50) — Luc (XXIV, 51)  
P. 121, *apparat. crit., legendum: 35 κατ' αὐτήν NOP (corr ex*  
*αὐτῶν) Pachym: κατ' αὐτῶν Va Q BW v. (Sed αὐτήν spectat ad*  
*διακόσμησιν l. 14 sqq. Item 240, 19.)*  
P. 131, n. 3, l. 4 *au lieu de Dan., 13 et lire Dan., X, 13*  
20-21 *et 20-21*  
P. 174, n. 1, l. 6 — Zach., III, 6 — Zach., III, 9  
P. 179, n. 4, l. 1 — Zach., I, 5 — Zach., II, 5  
P. 182, n. 1, l. 1 — Apoc., X, 3 — Apoc., X, 1  
P. 183, App. réf., l. 20 — Apoc., IV, 6 — Apoc., IV, 3  
P. 190, *apparat. crit., l. 9, post ὕψιστον θεῶν et ante ἔλαφ νοῦ,*  
*legendum ἐν τε γάρ.*

NIHIL OBSTAT :  
Lyon, le 7 juillet 1958  
Cl. MONDÉSERT, s. j.

IMPRIMATUR :  
Paris, le 15 juillet 1958  
† J. LE CORDIER, v. g.

## TABLE DES MATIÈRES

	Pages
INTRODUCTION	
I. L'AUTEUR ET L'ŒUVRE.....	V
A. Vie et portée d'une légende.....	V
B. Cheminement parallèle des doutes.....	VII
C. Critique systématique et décisive de Koch et Stiglmayr.....	X
D. Essais d'identification.....	XIV
E. Position actuelle du problème.....	XVIII
II. SIGNIFICATION ET MOUVEMENT DE LA PENSÉE DIONYSIENNE.....	XIX
A. Les démarches de l'intelligence discursive....	XX
B. La rencontre divinisatrice.....	XXVIII
III. LA HIÉRARCHIE CÉLESTE.....	XXXIX
A. Connaissance divinatrice et hiérarchie.....	XL
B. Sens et présentation de l'univers hiérarchique.....	XLII
C. Les triades célestes : présentation et étymologies.....	XLVIII
D. Les sources chrétiennes de l'angéologie dionysienne.....	LVII
E. Les sources néoplatoniciennes.....	LXIV
F. La connaissance angélique : ses modalités....	LXXI
G. La connaissance angélique : son contenu, ses limites, sa transmission à la hiérarchie humaine.....	LXXXVI
H. Notre connaissance des anges : révélation et réflexion ; symbolisme et anagogie.....	LXXX
Bibliographie succincte.....	XCH

## ÉTUDE CRITIQUE

I. LES MANUSCRITS.....	3
1. La famille $\alpha$ .....	3
2. La famille $\eta$ .....	15

3. Les manuscrits d'origine mêlée .....	26
Appendice : Quelques autres manuscrits .....	38
Conclusion .....	47
II. QUELQUES ÉTAPES DE L'HISTOIRE DU TEXTE .....	48
1. Variantes et corruptions du texte antérieures aux manuscrits les plus anciens.....	48
2. La version syriaque ( <i>Sinaiticus</i> ) .....	51
3. Les traductions latines.....	53
III. GRAPHIE ET GRAMMAIRE .....	54
1. Note sur la graphie .....	54
2. Observations à propos de la grammaire.....	57
IV. LES ÉDITIONS DES ŒUVRES DE DENYS.....	59
Addendum.....	60
Sigles.....	63

### TEXTE ET TRADUCTION

NOTE DU TRADUCTEUR .....	65
NOTE SUR LE TEXTE GREC.....	69
CHAPITRE I.	
§ 1. Procession et conversion .....	70
§ 2-3. Les images bigarrées.....	72
CHAPITRE II.	
§ 1. Plan général du traité .....	73
Justification des images déraisonnables.....	74
§ 2. Rappel des objections.....	75
Nécessité du mystère.....	76
§ 3. Les deux modes de révélation.....	77
Supériorité des images dissemblables.....	79
§ 4. Participation et analogie .....	80
§ 5. Les images de la Théarchie.....	83
Confidence de l'auteur.....	85
Transition, prière et exhortation.....	86

### CHAPITRE III.

§ 1-2. Définition de la hiérarchie.....	87
La coopération avec Dieu.....	89
Les trois « voies ».....	90
§ 3. Double fonction à trois niveaux.....	91

### CHAPITRE IV.

§ 1. Introduction .....	93
Création libre et Providence.....	93
§ 2. Participation supérieure des essences célestes.....	94
Rôle révélateur des Anges.....	95
§ 3. Réponse à une objection.....	96
Toute transmission s'opère par médiations gra- duelles .....	97
§ 4. Révélation angélique du mystère christique.....	99
Jésus soumis aux Anges.....	100

### CHAPITRE V.

Sens large et sens étroit du mot Ange.....	101
Le supérieur peut recevoir le nom de l'inférieur... ..	101
Autre hypothèse justificative.....	102

### CHAPITRE VI.

§ 1. Tout ce que dira Denys viendra des « theologoi »..	103
§ 2. Neuf noms révélateurs et trois dispositions.....	104

### CHAPITRE VII.

§ 1. La hiérarchie supérieure.....	105
Symbolisme des noms de la première hiérarchie :	
Les Séraphins .....	106
Les Chérubins.....	108
Les Trônes.....	108
§ 2. Rappel des fonctions hiérarchiques.....	109
Les trois « voies » : pureté.....	110
contemplation.....	111
perfection .....	112
Relation directe à la Théarchie.....	112
§ 3. Transmission des mystères aux hiérarchies infé- rieures .....	113
Modestie et circonspection des essences de haut rang.	114
Reprise du thème des trois « voies ».....	116
§ 4. Description synoptique des trois premiers ordres..	117
Leurs hymnes célestes et ce qu'ils signifient.....	118

## CHAPITRE VIII.

- § 1. La hiérarchie intermédiaire..... 119  
 Symbolisme des noms de la hiérarchie intermédiaire :  
   les Dominations ..... 120  
   les Vertus ..... 121  
   les Puissances ..... 122  
 Les trois « voies » ..... 122
- § 2. La transmission par degrés..... 122  
 Exemples scripturaires : Zacharie ..... 123  
                                   Ézéchiel ..... 125  
 Autres exemples scripturaires..... 126

## CHAPITRE IX.

- § 1. La dernière hiérarchie..... 128  
 Symbolisme des noms de la dernière hiérarchie :  
   Les Principautés..... 128
- § 2. Les Archanges ..... 129  
 Les Anges ..... 130  
 La dernière hiérarchie préposée aux nations..... 131
- § 3. La Providence unique pour toutes les nations..... 132  
 La liberté et le mal..... 134  
 Le sacerdoce de Melchisédech..... 135
- § 4. Les Anges des Égyptiens et des Babyloniens..... 136  
 Unicité de la Providence..... 137

## CHAPITRE X.

- § 1-2. Récapitulation des caractères des trois hiérarchies. 139  
 Ordonnance interne des hiérarchies et des disciplines. 140
- § 3. Ordonnance hiérarchique ternaire de chaque esprit. 141

## CHAPITRE XI.

- § 1. Pourquoi nomme-t-on Vertus toutes les essences célestes ? ..... 142  
 Aporie tirée du principe hiérarchique..... 143
- § 2. Solution : usage paraphrastique du terme désignant une propriété..... 143

## CHAPITRE XII.

- § 1. Pourquoi le grand prêtre est-il appelé Ange ? ..... 145
- § 2. Participation limitée des inférieurs aux propriétés des supérieurs..... 145
- § 3. Application de l'épithète « dieux » aux Anges et à certains hommes..... 147

## CHAPITRE XIII.

- § 1. Le Séraphin d'Isaïe..... 148
- § 2. Première solution : un Ange a été appelé Séraphin. 149
- § 3. Deuxième solution : l'Ange purificateur a référé son opération à l'ordre des Séraphins..... 150  
 Universalité de la procession providentielle..... 150  
 Image de la lumière solaire..... 151  
 Images du feu et de la chaleur..... 152  
 Application des paradigmes à l'illumination divine. 153  
 Application du principe général à l'exégèse du texte d'Isaïe ..... 161  
 D'autres solutions restent possibles..... 161

## CHAPITRE XIV.

- Ce que signifie la multitude des esprits célestes... 162

## CHAPITRE XV.

- § 1. Retour au symbolisme des images bigarrées..... 163  
 En quel sens ces images valent pour tous les Anges. 164  
 Les trois mouvements..... 165
- § 2. L'image du feu..... 166
- § 3. Images anthropomorphiques :  
   Dignité de l'homme..... 171  
   Les facultés humaines..... 173  
   Les parties du corps..... 175
- § 4-5. Vêtements et équipements..... 177
- § 6. Les vents et les nuées..... 180
- § 7. Les pierres et les métaux..... 183
- § 8. Les images animales..... 184
- § 9. Les fleuves, les roues et les chars..... 188  
 La joie des Anges..... 190  
 Conclusion..... 191

## INDEX

- INDEX DES CITATIONS ET ALLUSIONS SCRIPTURAIRES..... 193
- INDEX NOMINUM..... 198
- INDEX RERUM..... 204
- INDEX DES MOTS GRECS CITÉS DANS L'INTRODUCTION..... 214
- CORRIGENDA ET ADDENDA..... 219

ACHEVÉ D'IMPRIMER  
LE 5 NOVEMBRE 1958  
SUR LES PRESSES  
DE PROTAT FRÈRES,  
A MACON

NUMÉROS D'ORDRE : IMPRIMEUR, 5803 ; ÉDITEUR, 4911.  
DÉPÔT LÉGAL : 4<sup>e</sup> TRIMESTRE 1958.