



HAL
open science

De l'un au-delà de la pensée à la bigarrure des formes matérielles : les rapports de l'Un au multiple dans le Corpus Areopagiticum

Quentin Manera

► **To cite this version:**

Quentin Manera. De l'un au-delà de la pensée à la bigarrure des formes matérielles : les rapports de l'Un au multiple dans le Corpus Areopagiticum. Philosophie. 2021. dumas-03414106

HAL Id: dumas-03414106

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03414106v1>

Submitted on 4 Nov 2021

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

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



UNIVERSITÉ PARIS 1
PANTHÉON SORBONNE

Université Paris I Panthéon Sorbonne

UFR de Philosophie

Quentin MANERA

**DE L'UN AU-DELA DE LA PENSEE A LA BIGARRURE DES
FORMES MATERIELLES**

Les rapports de l'Un au multiple dans le *Corpus Areopagiticum*

Mémoire de Master 2 Histoire de la Philosophie

Mai 2021

Préparé sous la direction de Madame Véronique DECAIX

Remerciements :

Je tiens d'abord à remercier Madame Véronique DECAIX, ma directrice de mémoire, pour ses conseils avisés qui ont contribué à alimenter ma réflexion, mais également pour sa présence lors des différentes étapes de la rédaction de ce travail de recherche.

Je remercie plus généralement l'ensemble des professeurs de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne pour la qualité de leur enseignement. Ils ont participé à l'enrichissement de mes recherches par la citation d'un ouvrage ou par la mention d'une idée, mais ils ont aussi participé à l'épanouissement intellectuel qui a été le mien durant ces deux années de master.

Je suis reconnaissant envers l'ensemble du personnel de la Bibliothèque Interuniversitaire de la Sorbonne pour leurs conseils, leur aide, mais aussi pour leur disponibilité.

Je remercie René MANERA, mon grand-père, qui m'a grandement aidé pour la relecture de ce travail, mais aussi toute ma famille pour son soutien.

Enfin je remercie celle avec laquelle je partage ma vie, depuis la fin des années de classe préparatoire littéraire, Ninon RIBOT. Nous nous sommes mutuellement soutenus et c'est ensemble que nous avons travaillé, chacun sur nos mémoires respectifs. Ce sont nos discussions et nos échanges, qui m'ont fait progresser. Ce seront encore nos discussions et nos échanges qui me feront avancer.

Résumé :

Le Corpus Aréopagitique est un exemple notoire d'acculturation chrétienne du néoplatonisme. L'Un dionysien, ou la Déité, est établie au-delà de l'essence et au-delà de toute intelligibilité. Pourtant, il n'est pas coupé de tout rapport avec le monde. Bien au contraire, en étant la source de ce qui est, il est présent comme cause dans le causé. Il se donne également aux intelligences incarnées dans la bigarrure des formes sensibles. Autrement dit, Dieu entretient un rapport de transcendance au monde mais est également immanent, en un sens, à celui-ci. L'Un entretient donc un rapport spécifique au multiple. Mais le créé s'en retourne également à sa source, en d'autres termes le multiple aspire à l'Un pour son unification et son retour en Dieu.

Cette étude vise donc à mettre en évidence la christianisation de la solution au problème de l'Un et du multiple chez Denys le Pseudo-Aréopagite. En reprenant le schème néoplatonicien de la procession et de la conversion, l'auteur du Corpus, le modifie substantiellement en l'accordant aux exigences de la dogmatique chrétienne. Ce schème est apparu comme une solution typique au rapport de l'Un et du multiple pour les auteurs post-plotiniens, il a permis d'explicitier la génération de l'être à partir d'une absolue simplicité, mais a également permis de mettre en évidence la structuration de l'être dans son geste conversif. Or, il ne s'agit pas seulement pour les Pères de l'Eglise de penser l'Un ou l'Être, il leur revient de penser des questions nouvelles apportées par la Révélation chrétienne, la Création, la Trinité, l'Incarnation. Il nous est apparu que ces questions nouvelles ne pouvaient que changer le sens profond des rapports de l'Un au multiple et du multiple à l'Un.

Mots clés :

Un, Trinité, Incarnation, néoplatonisme, christianisme, théologie, création, procession, conversion, émanation, multiple, union, mystique, abstraction, hiérarchie, ange, église, symbole, division

Liste des abréviations utilisée :

CH : *De Coelesti Hierarchia*

DN : *Divinis Nominibus*

EH : *De Ecclesiastica Hierarchia*

MT : *Mystica Theologia*

Table des matières :

Introduction générale :	7
1. La procession à partir de la simplicité divine	19
1.1. Unité et multiplicité en Dieu : union et distinction	21
1.1.1. De l'unité en Dieu : l'Un et l'Union	21
1.1.2. De l'unité et de la Trinité : le Dieu un et trine	25
1.1.3. De l'unité à la multiplicité : la procession selon l'union.....	28
1.2. Le paradigme lumineux et la procession	33
1.2.1. L'analogie du Bien et du Soleil	33
1.2.2. Auto to einai et le dogme chrétien de la création.....	37
1.2.3. L'opacification du rayon lumineux à travers la descente	40
1.3. A l'extrémité de la procession : la matière	43
1.3.1. Nature et origine de la matière : Plotin, Proclus et Denys.....	43
1.3.2. De l'Un à la matière : la bigarrure des formes matérielles.....	46
1.3.3. Le rejet des tendances matérialistes	52
2. Union et médiation hiérarchique : le multiple et l'Un	55
2.1. La définition d'un ordre hiérarchique	58
2.1.1. La simplicité de la procession et la différence des participants.....	58
2.1.2. Aksia, summetria, analogia	61
2.1.3. Henosis	63
2.1.4. Hiérarchie, ordre, science et activité	65
2.2. Hiérarchie céleste et hiérarchie des intelligences incarnées : nécessité et nature des médiations théophaniques dans les rapports du multiple à l'Un	69
2.2.1. Nature et science angéliques.....	69
2.2.2. Nature et science humaines	74
2.2.3. Le corps et l'obstacle.....	80
2.3. Multiplicité des hommes, unité de l'Eglise : une structure de divinisation et d'unification.....	83
2.3.1. La hiérarchie ecclésiastique, à l'image de la hiérarchie céleste ?.....	83
2.3.2. Structure dyadique et complexité de la médiation hiérarchique dans la hiérarchie ecclésiastique	86

3. Une formulation chrétienne du rapport de l'Un et du multiple	97
3.1. La Révélation dans le Christ, l'Un et la chair	99
3.1.1. La procession, la conversion et le Christ : Révélation et voilement ...	99
3.1.2. Illumination et perfectionnement par la Christ : la Rédemption	104
3.1.3. Philanthropie divine	107
3.2. Du simple et du composé.....	110
3.2.1. Hyperousie et ousia : le paradoxe christologique	110
3.2.2. Le mélange sans confusion.....	113
3.2.3. Le simple et le composé	115
3.3. La formulation des rapports de la multiplicité à l'Un au travers des rites et des sacrements.....	118
3.3.1. Le baptême et la purification : la réduction de nos multiples altérités	118
3.3.2. Uniformisation et illumination.....	123
3.3.3. Le sacrement de l'union	125
Remarques conclusives	131

Introduction générale :

Penser revient à unifier, rendre compte de ce qui est, exige également de remonter à un principe premier qui ne soit pas un divers pur. La pensée s'engage ainsi dans le problème de l'un et du multiple. Si toute pensée est en recherche d'unité, il demeure que toute pensée est également prise dans la multiplicité, autrement dit elle s'exerce dans l'un-multiple.

Ce problème trouve ses contours dans le *Parménide* et a donc déterminé un champ de discussion durant l'Antiquité et le début du Moyen-Âge¹. Platon cherche à résoudre cette opposition dialectique de l'un et du multiple et affirme l'importance de sa résolution pour la philosophie. En effet si la pensée se tourne du côté du flux, c'est-à-dire du multiple, alors elle perd toute possibilité de discussion. De ce fait, Platon critique la tentative des Ioniens notamment, mais plus généralement de toute autre forme de mobilisme ou de sensualisme, d'affirmer le seul caractère réel de la multiplicité et donc de l'expérience². Héraclite insistait en effet sur la persistance du changement, la réalité s'écoulant. Elle est comprise comme un combat duquel résulte un équilibre. Mais selon Platon, les Formes sont au cœur de la philosophie. Celles-ci permettent d'unifier une multiplicité sensible. Si tout est dans le perpétuel changement, alors la pensée ne peut unifier quoi que ce soit et ne peut donc rien proférer, car la réalité est toujours autre qu'elle n'était. Alors la Forme est le point d'unité à laquelle cette multiplicité sensible participe. La Forme est une réalité distincte du sensible, identique à elle-même, et tel doit être l'objet de la science. Or

¹ Jean Trouillard, « UN PHILOSOPHIES DE L' », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 10 janvier 2021. URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/philosophies-de-l-un/>

² Platon, *Théétète*, 153b-154c, dans *Œuvres complètes*, traduit par Michel Narcy, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Flammarion, 2020.

il reste à comprendre comment les Formes elles-mêmes s'articulent. L'Un est ainsi envisagé comme un principe d'unité à la multiplicité des Formes et la multiplicité sensible qui en participe. Toutefois le *Parménide*, affirmant la transcendance de l'Un, affirme également son inconnaissabilité.

Or le *Parménide* est un dialogue essentiel pour la philosophie grecque tardive. « Le néoplatonisme succède au moyen platonisme le jour où les platoniciens se mettent à chercher dans le *Parménide* le secret de la philosophie de Platon³ » explique J. Trouillard. Ce dialogue platonicien a été l'objet de multiples interprétations, mais ce que retiennent les néoplatoniciens est une philosophie de l'Un. S'il a d'abord été considéré comme un dialogue traitant de logique, puis comme un dialogue ontologique, le tournant plotinien amène à la comprendre comme un dialogue hénologique⁴. En effet il y a dans le *Parménide* l'idée d'une transcendance radicale de l'Un qui fait basculer la lecture. Plotin à cet égard eu un geste philosophique de dépassement. L'Un n'est même pas, ou plutôt il est au-delà de l'être tel qu'il a été entendu jusqu'alors⁵. Il est indéterminé. Lorsqu'il est visé dans son absolue simplicité, l'Un est au-delà de toute affirmation, il est l'excès même par rapport à toute affirmation. Mais la multiplicité pure n'échappe pas non plus à cette indétermination et la matière, comprise comme privation de toute forme, est un quasi-néant, dont il est difficile d'entrevoir les rapports à l'Un. Cet Un qui se trouve au-delà de l'intelligible, au-delà de la pensée, car s'il se pensait lui-même il serait scindé, tient lieu de principe suprême. Toutefois si le fait de

³ Jean Trouillard, « Le « Parménide de Platon » et son interprétation néoplatonicienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, vol. 23, n° 2, p. 83-100, p. 83.

⁴ Carlos Steel, « L'interprétation du Parménide avant Proclus », conférence enregistrée à l'issue du séminaire *Platonisme et néoplatonisme*, Paris, ENS, 2018. URL : https://www.canal-u.tv/video/umr_8230/les_interpretations_du_parmenide_de_platon_avant_proclus_carlos_steel.53043

⁵ Pierre Aubenque, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque », Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1971.

rendre compte de ce qui est exigé de remonter à ce premier principe il faut encore déterminer quelle peut être sa relation avec ce dont il est principe. En d'autres termes, l'ascension vers toujours plus d'unité appelle à une descente vers les choses, vers le multiple et le divers. La question de l'articulation de l'Un et de la multiplicité est donc un problème central pour toute philosophie et peut-être plus encore pour une philosophie de l'Un. La transcendance du principe pose en effet à nouveau la question de l'articulation de l'Un et du multiple : quel est le lien qu'entretient l'Un, absolument transcendant, et la multiplicité ? Comment la multiplicité advient-elle de cette unité primordiale et originelle ? Le problème de l'un et du multiple devient en un sens et de ce fait un problème d'ordre métaphysique ou d'ordre théologique, puisque ce premier principe est divin.

Il se pose peut-être avec plus de vigueur encore au V^e puis au VI^e siècle, puisque la recherche du divin motive tout un ensemble de doctrine, d'Alexandrie à Athènes, en passant par l'Asie mineure. La quête du divin n'est pas seulement celle de la compréhension d'une réalité transcendante, celle-ci demeurant pour les néoplatoniciens tels que Proclus ou Jamblique inconnaissable, mais également celle de la compréhension des liens qu'entretient cette réalité au monde et comment de ce monde nous pouvons parvenir à l'imitation de cette réalité, c'est-à-dire nous diviniser. Si l'Un donne le multiple, le multiple aspire à l'Un. Tel est le schème néoplatonicien de la procession et de la conversion . Ce mouvement de structuration de l'être par un retour à l'Un est primordial dans la compréhension des liens qui unissent cet Un au multiple et le multiple à l'Un. Et dès lors, le divin est le modèle d'une vie parfaite et la recherche des dieux ou d'un Dieu, anime pour ces raisons le discours des différentes écoles citées. Il ne s'agit pas seulement de comprendre

comment de l'Un vient le multiple, mais de saisir comment les réalités multiples aspirent, par là-même, à un retour à l'Un.

Mais le problème se pose également avec plus de vigueur parce que la philosophie grecque connaît un phénomène d'acculturation et vit ses derniers sursauts. L'Empereur Justinien entend lutter contre la subsistance du paganisme et fait fermer en 529 l'école néoplatonicienne d'Athènes. Les derniers commentateurs néoplatoniciens condensent ainsi en un geste final un ensemble de doctrines qui repose à nouveau cette question des rapports de l'Un et du multiple.

Cette période est donc particulièrement intéressante dans l'histoire de la pensée. Outre le néoplatonisme qui a irrigué une large part des positions philosophiques antiques, le christianisme connaît un essor certain et se répand dans l'Empire sous diverses formes. Divers courants hétérodoxes se sont également implantés, notamment le manichéisme ou l'arianisme mais également le monophysisme. L'Eglise doit ainsi affronter ces diverses hérésies et est éprouvée par ces différentes crises. Le geste Justinien est donc également celui d'une Eglise en recherche d'unité. L'une particulièrement importante, la crise origéniste, a mis en évidence l'acculturation chrétienne du néoplatonisme. Ainsi les thèses foisonnent et cohabitent. Il n'existe donc pas un monolithe qui serait d'un côté le christianisme et de l'autre la philosophie grecque, l'hellénisme, et en ce cas, plus particulièrement ce que nous nommons néoplatonisme, c'est-à-dire l'ensemble de commentateurs de Platon et d'Aristote, tel que Plotin, Porphyre, Jamblique, ou encore Proclus. C'est pourquoi nous préférons l'emploi du terme d'acculturation⁶, puisqu'il ne repose pas sur la notion équivoque d'hellénisme, notion polémique

⁶ Arnaud Perrot (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012. voir l'avant-propos, p. 7-12.

manquant la perméabilité qui est à l'œuvre dans les divers courants philosophiques et théologiques antiques. Il y a pourtant de nouvelles questions qu'il s'agit de penser pour ces auteurs chrétiens et plus particulièrement celle de la Création, de la Trinité et du Christ⁷. Ce déplacement ou cette modification du questionnaire antique a pour enjeu une réélaboration des solutions apportées au problème de l'un et du multiple.

Dans ce foisonnement spéculatif nous tenterons à travers la figure de Denys le pseudo-Aréopagite de mettre en évidence ce phénomène d'acculturation en prenant appui sur le problème de l'un et du multiple et de leur articulation. Dans une publication sur l'état des recherches concernant le Denys qui date de 1955, J.-M. Hornus écrit effectivement à propos du *Corpus* que « c'est ici que nous devons étudier le plus attentivement, le problème de l'hellénisation du christianisme⁸. » La pseudo-apostolicité de l'auteur a été mise en évidence dès la fin du XIX^e siècle avec rigueur par J. Stiglmayr⁹. Bien que la question dionysienne ne soit pas dans cette étude notre préoccupation, nous tenons à rappeler quelques tentatives d'identification et d'attribution. Il nous semble néanmoins que les tentatives d'identification ont montré leurs limites et ont parfois manqué l'étude du texte en lui-même. L'étude de la pensée dionysienne s'est également affaiblie, probablement en raison des apories soulevées par la question de l'attribution du *Corpus*. Ainsi, des hypothèses nombreuses ont surgi pour tenter de reconnaître en Denys, Sévère d'Antioche, Denys d'Alexandrie, ou encore Pierre l'Ibérien. Au cœur de ces disputes, différents arguments ont été évoqués, nous n'en retiendrons que trois qui se présentent avec force en faveur d'une appartenance du *Corpus* au

⁷ Jean-Luc Marion, « Denys l'Aréopagite » dans *Le Néant : Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Presses Universitaires de France, 2011, p. 189.

⁸ Jean-Michel Hornus, « Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1955, vol. 35, n° 4, p. 404-448.

⁹ Ysabel de Andia, « Pseudo-Denys » dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

V^e siècle ou au VI^e siècle¹⁰. Denys est postérieur à l'introduction du Credo dans la liturgie, en 476, tel qu'en témoigne la *Hiérarchie ecclésiastique*. Il est postérieur aux écrits de Proclus, donc à sa mort en 487, ainsi que différentes études l'ont montré, et antérieur au synode de Constantinople, en 532, puisque ses écrits sont convoqués par des évêques monophysites. Ces trois points sont centraux et il est difficile de les mettre en question. L'introduction du Credo, sa mention dans le *Corpus* et l'antériorité au synode de Constantinople sont des points factuels. Enfin la dépendance à l'égard de Proclus a été rigoureusement démontrée par la philologie, notamment en ce qui concerne le Chapitre IV du traité des *Noms Divins*¹¹. Ainsi, si nous ne pouvons avec rigueur attribuer le *Corpus*, nous pouvons en revanche dater tout un ensemble de questions et tracer des continuités d'un auteur à l'autre, c'est-à-dire déterminer les sources qui ont permis l'élaboration de la pensée dionysienne. Mais de la même façon, il serait vain de chercher des sources vérifiables historiquement en raison même des pratiques antiques du commentaire. Il est donc ardu de démêler la pureté d'une doctrine dans le réseau du *Corpus* dionysien tout simplement parce qu'il est éclectique et reflète un ensemble de lieux communs des pensées antiques. Nous pouvons toutefois envisager de rapporter quelques traits saillant à des traditions plus qu'à des auteurs.

Denys, en raison du crédit apporté par son apostolicité, reconnue authentique durant une grande partie du Moyen-Âge, est ainsi devenu un maillon essentiel dans la transmission d'un héritage grec au Moyen-Âge latin. Des manuscrits circulent d'Orient en Occident qui contiennent les enseignements du

¹⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Éditions Montaigne, 1943, Introduction, p. 22.

¹¹ Joseph Stiglmayr, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Stiglmayr, Jos.: Historisches Jahrbuch. 16 1895*, 1895.

Corpus Dionysiacum, composé des *Noms Divins*, de la *Théologie mystique*, de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Si l'influence qu'exerce Denys sur la pensée en Orient, et ce dès le VI^e siècle, est importante, sa réception occidentale, dès le IX^e siècle l'est tout autant. Le *Corpus* fait son entrée dans les monastères francs dès 827, date à laquelle l'empereur byzantin Michel II fait don à Louis le Débonnaire d'un manuscrit le contenant. Il est traduit une première fois en latin par l'abbé de Saint-Denis et archichapelain impérial, Hilduin, vers 838, puis par Jean Scot Erigène dans la deuxième moitié du IX^e siècle. C'est au XII^e siècle que le corpus pseudo-aréopagitique est traduit à nouveau dans l'abbaye de Saint-Victor après une période où les textes étaient plus difficilement accessibles. Hugues de Saint-Victor et Jean Sarrazin notamment participent à la *novo translatio*, achevée en 1167. Dès le XII^e siècle, une longue tradition de commentaire débute et les citations sont de plus en plus fréquentes¹². Une certaine forme de platonisme fait ainsi son entrée dans l'Occident médiéval à travers le Pseudo-Denys.

Le *Corpus* est ainsi un exemple criant du foisonnement spéculatif décrit auparavant. S'il n'y a désormais aucun doute sur l'importance du néoplatonisme proclusien dans l'élaboration du texte, les commentateurs cherchent également à mettre en évidence les sources chrétiennes qui ont permis le développement des thèses dionysiennes, voire à souligner l'appartenance du *Corpus* à une orthodoxie chrétienne. Les travaux de E. von Ivanka¹³, de R. Roques¹⁴, ou encore du théologien

¹² Dominique Poirel, « Le mirage dionysien : la réception latine du Pseudo-Denys jusqu'au XII^e siècle à l'épreuve des manuscrits », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2007, vol. 151, n° 3, p. 1435-1455.

¹³ Endre von Ivánka, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit par Elisabeth Kessler, traduit par Rémi Brague et traduit par Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

¹⁴ René Roques, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.

H. U. von Balthasar¹⁵ ont insisté sur ce dernier point. Les dernières études sur Denys sont majoritairement des monographies qui visent à rendre compte de manière systématique de la pensée dionysienne, en la liant aux commentateurs néoplatoniciens¹⁶. Mais certaines se démarquent en cherchant à démêler d'autres inspirations chrétiennes, parfois hétérodoxes, dans la formation du *Corpus*¹⁷.

De ce fait, le problème de l'un et du multiple semble résonner d'une manière singulière dans le Corpus aréopagitique, c'est ce que nous tenterons de mettre en évidence. D'abord, l'unicité divine est un thème majeur dans le développement du texte¹⁸. Il s'agit pour Denys de comprendre comment Dieu est un et trine, de saisir en Lui ce qui est uni et distinct¹⁹. La Théarchie, le principe divin, est tout autant célébré comme Un, au-delà de toute connaissance²⁰, qu'il est célébré comme Bien²¹, c'est-à-dire comme source génératrice de la multiplicité, et principe même du multiple. De ce fait l'ensemble du corpus présente le schème de la procession et de la conversion, point majeur de la solution néoplatonicienne au problème de l'un et du multiple. Mais ce schème semble être compris dans un cadre nouveau formé par le christianisme. Dieu est donc au-delà de la pensée, mais il est la source génératrice et *créatrice* de tout ce qui est multiple. Tout ce qui est multiple, plus largement, tout ce qui est, participe en un sens à l'unité divine²². C'est pourquoi encore l'Un peut se donner sous des formes multiples, c'est-à-dire dans la bigarrure des formes

¹⁵ Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la croix*, traduit par Robert Givord et traduit par Hélène Bourboulon, Paris, Cerf, 1993, vol.II.

¹⁶ Eric David Perl, *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007.

¹⁷ István Perczel, « Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, janvier 1999, vol. 45, n° 1, p. 79-120.

¹⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. Chapitre I à IV*, traduit par Ysabel de Andia, Paris, Les éditions du Cerf, 2016, DN, I, 1, 588B.

¹⁹ *Ibid.*, DN, II.

²⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. Chapitre V à XIII <suivi de> La Théologie mystique*, traduit par Ysabel de Andia, Paris, Les éditions du Cerf, 2016, DN, XIII.

²¹ *Ibid.*, DN, IV.

²² *Ibid.*, DN, XIII, 2, 977C.

matérielles²³. Cette donation dans la multiplicité s'exprime par un terme à forte consonnance platonicienne pour le lecteur de la *République*²⁴, celui de bigarrure (*poikilia*). La métaphore du manteau bigarré permet à Platon d'opérer sa critique de la démocratie. Tout à la fois elle est un mélange constitutionnelle mais elle repose également sur l'inconstance du peuple. Enfin la métaphore permet de critiquer l'aspect spectaculaire de ce régime, tout comme le manteau bigarré est la marque d'un luxe ostentatoire. Mais plus généralement cette notion de *poikilia* mobilise une perception du monde et du sensible. L'image du *poikilon* permet de rendre compte de la diversité sensible, de la multiplicité qui lui inhérente.

Cette unité pure qu'est Dieu se donne donc à travers des médiations. Ce point est absolument crucial et permet de dire que le problème de l'un et du multiple est également celui du nombre des médiations entre l'un et le multiple et des divers degrés de multiplicité qui dérivent de l'absolue simplicité divine. Le schème de la procession comprend la réalité comme une progressive dégradation à partir de l'Un, de ce fait toutes les réalités sont d'abord une mais selon divers degrés. La réalité est donc graduée par la relation de l'unité et de la multiplicité et chaque ordre présente une solution singulière de cette relation. Le problème de l'un et du multiple est donc pour la pensée le problème de l'unification du multiple²⁵.

Enfin, Dieu se donne à travers la multiplicité, ce que nous avons nommé la « bigarrure²⁶ » à la suite de Denys, appelant ainsi à l'unification des réalités

²³ *Ibid.* DN, I 7, 596C : La Cause de tout est « tout en tous » et de ce fait tous les noms lui conviennent, elle n'est pourtant rien de ce qui est, car elle n'est pas présente comme causé dans ce qu'elle fonde ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, I, 2, 121B.

²⁴ Platon, *La République*, VII, 557c, dans *Œuvres complètes*, traduit par Georges Leroux, Nouvelle édition revue et corrigée, Paris, Flammarion, 2020.

²⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, IV, 8, 704D.

²⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, I, 2, 121B : il s'agit de la traduction du terme *poikilia* (ποικιλία)..

multiples. Denys reprend également à son compte le schème de la conversion. Les commentateurs néoplatoniciens accentuent en effet un geste platonicien. Si pour Platon les yeux de l'âme devaient se tourner vers les réalités fixes que sont les Formes, les commentateurs néoplatoniciens, tels que Plotin ou Proclus affirment que toutes les réalités se tournent vers l'Un. Toutes les réalités convergent vers ce point central comme les rayons d'un cercle peuvent être rapportés au centre. Ce qui est distinct est donc amené à s'unifier, à des degrés divers. Le multiple se résout dans l'Un alors que l'Un donne le multiple et se donne dans le multiple. Le problème de l'un et du multiple est donc bien celui de Denys le pseudo-Aréopagite. Dieu est, certes, au-delà de la pensée mais semble entretenir un type de rapport particulier à la bigarrure sensible.

Nous nous demanderons donc dans quelle mesure le problème de l'Un et du multiple trouve une évolution singulière dans ce qui constitue chez Denys une acculturation chrétienne du néoplatonisme tardif.

Pour répondre à cette problématique, nous suivrons le schème de la procession et de la conversion. Nous partirons d'abord de l'étude du mouvement de procession initié à partir de la simplicité divine pour descendre jusqu'à la multiplicité matérielle. Nous tenterons d'abord de mettre en évidence la conception de l'unité divine chez Denys, en la liant à la problématique trinitaire, afin de démontrer l'apport des théologies chrétiennes sur le *Corpus*, mais également l'influence néoplatonicienne quant à la question des triades. Des processions intradivines, nous passerons aux processions extérieures par lesquels Dieu tout à la fois crée et se révèle. Il conviendra à partir de ces points de s'interroger sur la présence d'une doctrine créationniste dans le *Corpus*. Quelle est en effet la place de la liberté divine à travers la reprise du schème processif ? Enfin nous nous porterons à l'étude

de ce qui a été compris, à la suite de Plotin, comme la pure multiplicité et qui a constitué un point de divergence entre les différents commentateurs néoplatoniciens, plus particulièrement chez Proclus, à savoir la matière. La matière, se situant à l'extrémité dernière de la procession a pu constituer un angle mort dans les conceptions néoplatoniciennes, intimement liée à la question du mal, nous verrons quel peut être son statut chez Denys. Ce premier axe permettra de traiter la manière dont Dieu, l'Un, donne le multiple et ce faisant, se donne dans le multiple.

Cette procession, qui est une révélation, appelle une conversion. Le multiple ne subsiste qu'en tant qu'il est tourné vers sa source génératrice selon le schème plotinien. Dès lors il s'agit de voir comment, chez Denys, les réalités multiples convergent vers l'Un et aspirent à l'union, mais également de déterminer en quoi cette union consiste. L'objet même des traités théologiques de Denys est effectivement de saisir comment nous pouvons nous unir au principe, c'est-à-dire quelle divinisation nous est possible. Le geste conversif est pourtant tout à fait problématique. La reprise du schème processif et l'affirmation d'une doctrine créationniste posent la question de la modalité du retour au principe. S'agit-il d'un rapport direct entre le créé et le créateur ou bien faut-il comprendre ce retour de manière médiatisée ? La tension entre l'immédiateté et le caractère médiat de la conversion animent en effet le *Corpus*. Dès lors nous tenterons de mettre en évidence l'importance des médiations en partant de la procession et de son caractère graduel. L'univers dionysien étant graduel, nous tenterons de saisir les degrés d'unité propre à chaque créature. Parvenus aux intelligences incarnées, nous chercherons à montrer que celles-ci contrairement aux intelligences célestes, ne jouissent pas d'une union première au principe, mais qu'elles doivent susciter une telle union. Ainsi entrent en jeu les médiations discursives et symboliques. Mais

nous mettrons également en évidence que la multiplicité des intelligences incarnées est à comprendre dans l'unité de l'Eglise. En d'autres termes, l'union n'est envisagée que dans le cadre d'une structure de divinisation qu'il nous faut mettre en lumière. Ainsi comme nous l'avons explicité, les rapports de l'Un et du multiple appellent à souligner l'importance des intermédiaires qui sont autant de degrés d'unités et de multiplicités entre l'Un et le multiple.

Enfin nous tenterons de souligner l'importance du Christ dans l'élaboration du *Corpus*. En effet il nous est apparu que la christologie dionysienne pouvait être le nœud de l'ensemble de ses traités, mais semblait également donner la solution des rapports de l'Un et du multiple. Nous traiterons donc plus particulièrement de la descente du Christ dans la chair, c'est-à-dire de l'Incarnation du Verbe parfait. Mais également de l'Incarnation en elle-même et la manière dont elle mobilise à nouveau la question de l'un et du multiple, du fait que Jésus, de simple qu'il était, est devenu composé. Pour conclure ces analyses, nous étudierons les sacrements comme une image, en liturgie, des opérations divines. Nous verrons donc comment ils reproduisent les rapports de l'un au multiple ainsi que nous avons pu les mettre en évidence et comment finalement, il donne une clé de compréhension de ces rapports à travers la notion de communion.

1. La procession à partir de la simplicité divine

La notion de procession (*proodos*) d'origine néoplatonicienne, trouve notamment sa conceptualisation chez Plotin²⁷, mais également chez Proclus²⁸. Le terme est technique et se réfère à la manière dont les réalités découlent les unes des autres par la fécondité du principe premier qu'est l'Un. Autrement dit la notion de procession a été pensée par les néoplatoniciens comme la modalité même des rapports de l'Un au multiple. Ainsi, selon Plotin ou Proclus par exemple, une chose procède de ce dont elle participe. Cette procession n'est ni un processus temporelle, ni la division de l'Un qui reste en lui-même ce qu'il est, sans altération. La procession est la dynamique par laquelle l'Un, de toute éternité, donne ce qu'il n'a pas lui-même²⁹.

Cette notion, Denys en fait également usage à multiples reprises dans l'ensemble du Corpus et plus particulièrement dans les *Noms Divins*³⁰. Le terme de procession évoque la manière dont Dieu, qui est également célébré comme l'Un³¹, se distingue tout en restant uni. Autrement dit, la notion de procession est intimement liée au problème de l'un et du multiple. Que ce soit pour les néoplatoniciens, puisque Plotin la mobilise pour expliciter la manière dont l'Un génère les êtres en demeurant en lui-même, dans sa manence, ou pour Denys, qui l'utilise pour expliciter la façon dont l'Un s'accroît « en gardant son unicité³² », la

²⁷ Plotin, *Ennéades*, V, I, traduit par Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938

²⁸ Proclus, *Eléments de Théologie*, 29-30, traduit par Jean Trouillard, Paris, Aubier, 1965

²⁹ Jean-Louis Chrétien, « Le Bien donne ce qu'il n'a pas », *Archives de Philosophie*, 1980, vol. 43, n° 2, p. 263-277.

³⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, II, 4, 640D ; DN, II, 11, 649B ; DN, II, 11, 652A ; DN, III, 1, 680B ; DN, IV, 14, 712C ; DN, V, 1, 816B ; DN, VIII, 5, 892D ; DN, IX, 5, 913B ; DN, IX, 9, 916CD ; DN, XI, 1, 949A ; DN, XIII, 2, 680A.

³¹ *Ibid.* DN, XIII.

³² *Ibid.* DN, II, 11 649B.

notion permet de mettre en évidence le passage de l'Un au multiple, en conservant l'Un inaltéré.

Pourtant la reprise de cette notion par Denys pose de manière évidente un problème. En effet, qu'en est-il de la notion de création propre au Dieu chrétien ? Mais également, jusqu'où s'étend la procession à partir de la simplicité divine ? la matière procède-t-elle de Dieu ? La résolution de ces problèmes devrait permettre de distinguer la notion dionysienne de la procession, du passage de l'un au multiple, de la notion plotinienne ou proclusienne sur plusieurs aspects. Cette étude du mouvement processif permettra de mettre en évidence la conception de l'union en Dieu tout autant que ses rapports à la multiplicité. De ce fait, elle donnera également un aperçu de la conception du multiple chez Denys.

Nous reviendrons d'abord sur la conception dionysienne de l'Un pour la distinguer de la conception plotinienne notamment. En partant des concepts d'union et de distinction, nous verrons comment Dieu, chez Denys, peut être dit le principe unique de toute multiplicité. Nous tenterons ensuite de mettre en évidence la manière dont la procession est comprise à travers l'utilisation d'un paradigme lumineux. Enfin nous en viendrons au problème de la matière, pour voir comment Denys la reconsidère, à partir de la critique de Proclus. En effet, la matière a été le principal problème auquel Plotin a été confronté dans l'articulation des rapports de l'Un à la multiplicité émanée. Il sera donc question de la nature de la pure multiplicité à partir de ces considérations.

1.1. Unité et multiplicité en Dieu : union et distinction

1.1.1. De l'unité en Dieu : l'Un et l'Union

La reprise du concept de procession demande d'analyser quel en est le fondement. La procession semble s'énoncer chez Denys à partir des notions d'union et de distinction ainsi qu'il l'explique dans le deuxième chapitre des *Noms Divins*³³. Tout ce qui est distinct est uni, et tout ce qui est uni est également distinct.

Dans le deuxième chapitre, Denys utilise un vocabulaire complexe autour de l'unité. Le texte mentionne les terme d'hénade³⁴ (Ἐνάς), d'Union divine (θεία ἔνωσις), d'union suressentielle³⁵ ou transcendante. Nous tenterons de mettre en évidence ce dont il est question. Ce qui est uni semble d'abord relever de la suressentialité.

« D'une part, ce qui est uni de la Dêité tout entière, comme nous l'avons montré plus longuement dans les Esquisses théologiques, d'après les Oracles, c'est l'au-delà du Bien, de Dieu, de l'Être, du Vivant, du Sage et tout ce qui appartient à la négation transcendante et avec cela toutes les qualités causatrices : le Bien, le Beau, l'Être, le Vivifiant, le Sage et toutes ces dénominations que reçoit la Cause de tous les biens d'après les dons qui conviennent à sa bonté³⁶. »

Ce qui est uni est ce qui peut être dit de la *monè* divine, c'est-à-dire de la permanence, de tout ce qui relève du dépassement de l'étant. Ce qui est uni est donc tout ce qui est dit de la permanence en Dieu. Or cela, précisément demeure inconnaissable et tient à la *négation transcendante*. Dieu transcende en effet les êtres dont il est la cause. Il est donc dit à plus juste titre suressentiel en tant qu'il

³³ *Ibid*, DN, II, 5, 641D-644A.

³⁴ *Ibid*, DN, II, 1, 637A.

³⁵ *Ibid*, DN, II, 4, 641C.

³⁶ *Ibid*, DN, II, 3, 640B-640C.

dépasse toute essence. S'il dépasse l'essence, c'est parce qu'il est la cause fondatrice des étants. De ce fait, il est le principe de toute réalité, de ce fait le principe de toute unité, de toute multiplicité et a plus juste titre, il est l'unité au-dessus de l'intellect, l'Un au-delà de toute pensée. C'est donc par définition qu'il est inconnaissable, en tant qu'il est au-delà de toutes les catégories qui s'appliquent à l'étant, puisqu'il dépasse l'essence. Ainsi, il n'est donc pas même Un, au sens de l'étant ou du nombre, et dépasse l'unité³⁷. De la même façon que dans le *Parménide*, il ne saurait donc y avoir science, sensation ou opinion de cette suressence, de la *monè*. Ce qui est uni, c'est-à-dire, ce qui suressentiel est à saisir comme une transcendance inconnaissable. Sur ce point Denys s'inscrit dans la tradition néoplatonicienne post-plotinienne, d'un principe, l'Un, ineffable et absolument transcendant. Selon Plotin l'Un est inconnaissable du fait de son absolue simplicité, tout ce qui survient à la suite de l'Un, dans l'ordre de la génération et non d'un point de vue temporel, est entachée par la multiplicité. De la même façon Denys explicite cette simplicité de l'Un, il n'est pas au sens de l'étant, qui vient après, et qui, participant de l'unité, porte déjà la marque du multiple. Ainsi, la notion d'union renvoie dans un premier temps à ce qui peut être dit de la Dèité tout entière, c'est-à-dire tout ce qui relève de l'existence suressentielle propre au principe, tout à la fois le dépassement de tous les noms, soit l'anonymat et le fait que tous les noms lui appartiennent, en tant que cette suressence est la Cause de toutes choses. Ce qui est uni est donc également ineffable.

Mais ce principe, bien qu'inconnaissable, se manifeste par des dons et se communique, à travers eux, aux étants. Il est donc présent comme principe dans ce dont il est principe. Par l'ensemble des dons unis à la suressence, nous accédons

³⁷ *Ibid*, DN, XIII, 3, 980C-981B.

donc au principe dans le fondé. Ainsi Dieu est célébré comme l'Un. Mais la dénomination d'Un pourrait, chez Denys, ne plus jouir du même primat dont elle jouissait auprès de Plotin notamment. Elle n'est pas à comprendre de la même façon, c'est ce que nous tenterons d'avancer. D'abord et avant tout parce que l'Un ne dit rien de ce qu'est Dieu. L'Un n'est pas un concept qui permettrait de saisir la Dété à partir de catégories conceptuelles propres à l'étant, mais il est un Nom. Le nom loue sans épuiser aucunement la suessence divine. Ensuite, l'Un n'est pas le premier des Noms et n'ouvre pas la procession, il est plutôt au terme de la conversion, en tant que toutes les processions se rapportent à l'Un³⁸. L'Un semble être, de ce fait, le nom qui célèbre la transcendance divine. L'Un est encore le nom qui permet de louer et de récapituler en cette transcendance l'ensemble des noms. L'Un est le Nom par lequel tous les noms sont célébrés. C'est pourquoi, le chapitre qui traite « du Parfait et de l'Un » clos le traité des *Noms Divins*. J.-L. Marion dans un article consacré à Denys concernant le néant, évoque ce point en précisant qu'à l'origine de la louange se déploie le Bien. Selon lui « il ne faut donc pas plus parler d'une hénologie, que d'une ontologie, puisqu'il s'agirait plutôt (s'il s'agissait de quelque chose de définissable) d'une *agathologie*³⁹. » En effet le nom de Bien semble avoir une primauté sur celui de l'Un. Il convient pourtant de rappeler, et ce afin de nuancer le propos de J.-L. Marion, qu'une telle association existe déjà dans la pensée de Plotin et dans celle de ses successeurs entre l'Un et le Bien⁴⁰. L'identification repose sur la lecture croisée du *Parménide* et de la *République*, mais également sur une tradition orale qui ne nous serait pas parvenue comme l'explique C. Steel. La véritable différence réside donc dans l'approche en elle-

³⁸ *Ibid*, DN, XIII, 2, 980A : « et ce qui est nombreux par les processions est un par le principe » .

³⁹ Jean-Luc Marion, « Denys l'Aréopagite », art cit. p. 190

⁴⁰ Carlos Steel, « L'Un et le Bien : les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1989, vol. 73, n° 1, p. 69-85.

même. Celle de Denys est laudative. C'est donc en cela que le Bien est premier, car toute procession s'origine dans le Bien.

Dès lors, la distinction avec la conception plotinienne de l'Un, pourrait se jouer sur un autre point. L'Un est le nom qui célèbre Dieu comme cause transcendante de toutes choses, en tant que toutes choses participent à l'Un. Mais l'Un dont il est question est nécessairement différent dès lors qu'il s'agit du Dieu du monothéisme chrétien. C'est en effet la réalité tout entière qui est tournée vers Lui, également parce qu'il est la cause *unique* de toute la réalité. Toute donation vient en propre du principe divin. Le rôle des intermédiaires, qui avait pour but de faire circuler la surabondance divine, c'est-à-dire la procession, chez Plotin, qui pense l'émanation à partir des hypostases, ou Proclus, qui conçoit la réalité comme une dérivation des êtres à partir de l'Un et des dérivés, s'en trouve nécessairement modifié. L'Un est Un parce qu'il est la source unique dans laquelle toute la réalité peut être récapitulée et précontentue sur le mode de l'union⁴¹. Ces points permettent de préciser ce qui est entendu lorsqu'il est question d'union divine chez Denys. Ce qui est uni est d'abord transcendant en tant que cela relève plus justement de la suressence divine, il s'agit donc d'un fondement.

De ce fait, l'Un, est le nom qui célèbre Dieu comme principe de toutes choses, puisque d'abord tout ce tient sur le mode de l'union en Dieu, mais également comme terme, puisque toute chose aspire à l'union. L'Un dionysien est donc au cœur des notions de processions, mais également de conversion.

⁴¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, XIII, 3, 980B : « C'est pourquoi tout lui est à juste titre référé et attribué, elle [l'Unité] par qui, à travers qui, en qui, et vers qui, tout existe, tout est coordonné et demeure, est maintenu et est rempli, et se convertit. »

1.1.2. De l'unité et de la Trinité : le Dieu un et trine

Ainsi ce qui est uni peut être saisi sous la distinction. Ce qui est distinct semble relever de deux modalités que nous mettrons désormais en évidence. La première modalité de cette distinction tient à ce qui relève des trois Personnes divines, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit⁴². Ainsi l'utilisation des termes d'union et de distinction sert en premier lieu à l'examen de la Trinité. Or la Trinité pose assurément le problème de l'Un et de la Triade, c'est-à-dire de l'unité et de la multiplicité en Dieu. L'horizon de Denys est de ne pas confondre ce qui est distinct, ni de séparer ce qui est uni. Ainsi une première distinction se fait au niveau de l'union divine. Ce sont les dénominations au sein de la suressence, de Père, de Fils et d'Esprit. Elles se font à l'intérieur de la « l'Hénade superunifiée⁴³ ». Il y a une distinction réelle entre les trois Personnes, le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père, Le Fils n'est pas l'Esprit et ainsi de suite. En effet « les (propriétés) de la Fécondité divine suressentielle ne sont pas interchangeables entre elles⁴⁴. » Les Personnes divines ont donc des propriétés qui les distinguent les unes des autres. Le Père est dit être la « source⁴⁵ » (πηγή) de la Divinité. Le Fils s'est incarné sans que le Père et l'Esprit n'y prennent part, si ce n'est dans la philanthropie qui caractérise la Suressence⁴⁶. Mais il ne faudrait pas non plus séparer ce qui est uni et considérer trois Dieux alors qu'il est un Dieu unique. Il y a donc une distinction sans séparation.

⁴² *Ibid.* DN, II, 3, 640C.

⁴³ *Ibid.* DN, II, 1, 637A.

⁴⁴ *Ibid.* DN, II, 5, 641D.

⁴⁵ *Ibid.* DN, II, 5, 641D.

⁴⁶ *Ibid.* DN, II, 6, 644C.

De ce fait ce qui est dit de la D  it  , est dit des trois personnes, selon l'union, puisque cela relève de la suressence. De ce point doit être tirée l'idée selon laquelle « tout ce qui convient à la D  it   s'applique à la Théarchie tout entière, en raison de la perfection divine⁴⁷. » Il en résulte que l'union divine est également « ce qui ne fait qu'un avec la Trinité » , mais également comme nous l'avons d'abord souligné, la *mon  * c'est-à-dire « la Permanence et le Fondement, pour ainsi dire, des Hypostases principes d'unité les unes dans les autres, d'une façon entièrement surunifi  e, mais sans confusion (...)»⁴⁸ Cette permanence a donc un lien direct avec les hypostases de la Trinité. Dès lors, il faut évoquer une union sans confusion qui est le propre de l'H  nade superunifi  e. Les personnes sont donc unies dans la distinction et distinctes dans leur unité respective. A ce titre, Denys utilise l'exemple de lampes qui brillent, subsistant chacune selon leur caractère propre et qui produisent ensemble une même lumière sans distinction⁴⁹. Si l'une venait à manquer c'est l'éclat en lui-même qui en serait affecté.

Le mode d'union des trois personnes est donc celui d'une communion sans mélange. Il y a donc d'un côté l'hénade superunifi  e, qui est à comprendre en relation à la distinction de la triade ; d'autre part l'union divine, en opposition à la distinction des hypostases divines, des processions intra-trinitaires, bien que Denys n'utilise pas le terme, et enfin il y a l'union suressentielle, sans mélange et sans confusion. Le vocabulaire dionysien concernant l'unité est particulièrement fécond et renvoie à des aspects parfois si proches les uns des autres qu'il est complexe pour

⁴⁷ *Ibid*, DN, II, 1, 673C.

⁴⁸ *Ibid*, DN, II, 4, 641A.

⁴⁹ *Ibid*, DN, II, 4, 641B.

le lecteur d'opérer une distinction. Telles sont donc « les unions et les distinctions selon l'union et l'existence ineffables⁵⁰. »

Il a été mis en évidence notamment par S. Lilla que la conception dionysienne de la Trinité s'était inspiré des développements d'auteurs platoniciens contemporains, notamment de Damascius et de Proclus. La mention par Denys d'une hénade trinitaire⁵¹ ou d'une triade trihypostatique⁵² est le produit d'une inspiration néoplatonicienne. Ces conceptions néoplatoniciennes découlent elles-mêmes de la lecture des *Oracles Chaldaïques* qui mentionnent un « triple un »⁵³. Cet ensemble de textes théurgiques a eu une grande influence sur les auteurs de l'antiquité tardive et a largement contribué au développement de certaines conceptions. Il semble donc que la conception d'une monade triple en soit le fruit. Sur la base de cette inspiration S. Lilla démontre que la conception dionysienne quant au caractère triadique de la monade, principe d'unité, est proche des considérations de Damascius sur ce point⁵⁴. Pour Damascius l'Un est également triade, il contient la triade et manifeste cette triplicité en se faisant triade⁵⁵. Mais outre l'influence de Damascius, il est manifeste, selon l'auteur de l'étude, que la conception dionysienne s'établit à partir du vocabulaire proclusien, notamment dans l'expression « hypostases principes d'unité »⁵⁶. La conception des hénades chez Proclus semble ainsi avoir guidé le développement dionysien. En outre l'image du bourgeonnement chez Denys semble reconduire au *De malorum*

⁵⁰ *Ibid*, DN, II, 5, 641D.

⁵¹ *Ibid*, DN, I, 5, 593B

⁵² *Ibid*, DN, I, 5, 592A

⁵³ Salvatore Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 84.

⁵⁴ *Ibid*, p. 88.

⁵⁵ Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par Leendert Westerink et traduit par Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1991, vol. III p. 138-140

⁵⁶ Salvatore Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, *op. cit.*, p. 89 ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, II, 5, 641D.

*subsistentia*⁵⁷ de Proclus. Le Fils et l'Esprit sont les pousses divines et le Père, la source de la Dèité. Mais quand bien même le développement s'inspire des textes platoniciens antérieurs, que Denys a dû saisir soit à partir des lectures des Pères Cappadociens, ayant eux-mêmes en quelque sorte absorbé le platonisme dans leur doctrine, soit à partir de commentaires, soit par les sources elles-mêmes, il demeure une différence majeure. La distinction est interne ou dans l'unité. Les trois hypostases sont la distinction dans l'union. Chez Damascius, la distinction est absente de l'unité, cette dernière est au contraire la pleine expression de la triade⁵⁸.

1.1.3. De l'unité à la multiplicité : la procession selon l'union

Il y a donc des distinctions qui sont les processions par lesquelles Dieu se manifeste et auxquelles participent les créatures. Ces processions sont les Noms Divins. Ce sont les multiples dons de la Bonté : l'Être, la Vie, la Sagesse pour citer la triade la plus importante. Ainsi il semble que le passage de l'Un au multiple soit conçu par Denys comme un accroissement, comme une multiplication, sans altération. Or que signifie une multiplication sans division, un accroissement sans altération ?

Après avoir mis en évidence les unions et les distinctions selon l'union, Denys en vient à la procession. Il y a donc d'un côté la permanence, la *monè*, qui est la suessence divine, l'Un, le fondement des hypostases divines et de l'autre la procession, multiple. La procession est donc conçue par Denys comme une

⁵⁷ Proclus, *De l'existence du mal*, 11, 23, traduit par Daniel Isaac, dans *Trois études sur la Providence*, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1982

⁵⁸ Salvatore Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, *op. cit.*

distinction. Celle-ci concerne la D  it   entière et concerne la manière dont l'union divine, tout en restant transcendante et de façon absolument une se multiplie sans aucune altération pour sa suressentialité. Le *skopos*, c'est-à-dire le but, de l'ensemble du traité de Denys est justement de mettre en évidence la procession et de louer Dieu à partir de celle-ci. En effet, si le principe est suressentiel, il se communique, et en se communiquant le principe divin se distingue, mais dans cette distinction, reste uni. Ainsi ce que Denys nomme processions ne correspond pas à l'union selon l'existence ineffable, concerne plus justement la manière dont l'Union divine, « d'une façon supérieure à (toute) unité, s'accroît et se multiplie elle-même par (pure) bont  ⁵⁹. » De ce fait, nous pouvons noter plusieurs oppositions : d'abord la Théarchie « se distingue en restant unie, elle s'accroît en gardant son unicité, et se multiplie à partir de l'Un sans en sortir.⁶⁰ » En d'autres termes, il semble que Denys cherche à rendre compte précisément du passage de l'Un au multiple, tout en essayant de maintenir le régime de suressentialité qui s'applique au principe divin. L'Un précède le multiple et le transcende.

Ainsi, la multiplicité procède de l'Un. La procession permet d'expliciter le passage de l'Un au multiple sans altération pour l'union divine. En suivant l'ordre des chapitres du traité des *Noms Divins*, nous suivons l'ordre de la procession. Le Bien, d'abord, est le nom qui loue la D  it   en l'ensemble des processions. En tant que Bien, la suressentialité donne l'être. L'être, ensuite, est la première des émissions de la bonté et le don le plus ancien. Toutes les autres participations en soi, participent d'abord de l'être. La vie, la sagesse, la puissance, la justice, le grand,

⁵⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, II, 5, 644A.

⁶⁰ *Ibid*, DN, II, 11, 649B.

le petit, l'autre ou le même, ne sont que dans la mesure où elles participent d'abord de l'être.

Ainsi cette multiplicité est unifiée dans la mesure où elle participe à l'être. Dès lors ces processions, qui sont les communications ou les puissances par lesquelles les étants sont, vivent ou savent, sont préexistant d'abord unitairement à l'ensemble des étants. Ces communications, aussi diverses soient-elles, sont d'abord « unies, ainsi que les autres dons de la Bonté qui est cause de tout (...) »⁶¹ » Assurément, les paradigmes existent d'une manière unifiée. La multiplicité des paradigmes, des *noeta*, c'est-à-dire des idées divines, préexistent unitairement en Dieu, puisque toutes les *noeta* participent d'abord à l'Être⁶². De ce fait en la Bonté, en la Déité, sont tous les principes de étants. Il y a donc d'une part la cause de tout, le tout uni dans la cause de tout, c'est-à-dire les participations en soi, les communications, ou encore les idées divines (*noeta*) et enfin les participants de ces participations en soi.

Cette architecture du réel et plus particulièrement de la procession rapproche à nouveau la conception dionysienne de la conception proclusienne. Proclus explique que l'ensemble des causes démiurgiques se tournent vers l'unique fécondité de la cause première. Mais ce qui relève chez Proclus de la pure distinction, puisqu'il reconnaît des causalités différentes en les distinguant les unes des autres, cela Denys le reconduit à l'unique causalité de la Déité. Il n'y a pas de rangs intermédiaires, purement distincts de la Cause, il « n'affirme pas qu'autre soit le Bien, autre l'Être, autre la Vie ou la Sagesse, ni qu'il y ait de multiples causes et différentes divinités productrices de choses différentes, (les unes) supérieures et (les

⁶¹ *Ibid.*, DN, II, 5, 644A.

⁶² *Ibid.* DN, V, 6, 820C-820D.

autres) inférieures, mais qu'à un seul Dieu appartiennent les processions totales et bonnes (...)»⁶³ »

A ce titre plusieurs conclusions doivent être tirées. Les *noeta*, se tiennent d'abord dans l'union divine. Loin d'être des divisions, ces idées divines sont unies en Dieu, « quoiqu'elles ne sont pas sa substance qui est inconnaissable⁶⁴. » C'est la participation qui explique ensuite la différenciation, puisque la Cause contient les raisons de la multiplication des étants, antérieurement et d'une manière absolument une. Ces distinctions de ce fait n'ont pas d'indépendance. L'être, la vie, la sagesse n'ont pas une existence autonome d'intermédiaires dans la procession. E. von Ivanka affirme que « les « premières processions » perdent totalement leur autonomie aux yeux du Pseudo-Denys et se confondent dans leur être avec Dieu⁶⁵. »

Ces distinctions que sont les processions, c'est-à-dire les intelligibles qui sont des attributs divins, sont également les modèles des étants. De ce fait, les étants participent à ces participations en soi. Tous y participent pleinement et aucunement de façon partielle⁶⁶. Les étants procèdent donc de la Théarchie qui tout en se distinguant, reste absolument la même. Ainsi, tout ce qui est, participe à la Déité, de ce fait la Déité est présente à toute chose, elle est tout en tout, mais puisqu'elle est à la fois au-delà de toute participation, elle n'est aucun des étants et demeure inchangée.

⁶³ *Ibid*, DN, V, 2, 816C.

⁶⁴ Vladimir Lossky, « La Notion des “analogies” chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930, vol. 5, p. 279-309, p. 284.

⁶⁵ Endre von Ivanka, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit par Elisabeth Kessler, traduit par Rémi Brague et traduit par Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 246 ; le terme de confusion est en revanche mal choisi, car ainsi que nous l'avons établi, il n'y a pas de confusion en Dieu.

⁶⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins, op. cit.*, DN, II, 5, 644A.

De ce fait, la conception dionysienne de la procession s'établit à l'encontre de la conception proclusienne. En effet un point de doctrine proclusien affirme la division ternaire de toute réalité. Chaque terme de chaque triade a un rôle fixe. Le premier est *amethektos*, imparticipable, le second est *methektos*, participable, le troisième est *metechôn*, participant, par rapport au second⁶⁷. En outre Proclus affirme, en un sens, la séparation des participations, en tant qu'elles sont des intermédiaires à la puissance génératrice. Elles ont une existence substantielle en tant que Formes séparées. Or Denys ramène toute la causalité à l'unique principe divin et les intermédiaires ont perdu l'indépendance qu'ils avaient dans le système proclusien. Comme le souligne R. Roques : « le rôle des intermédiaires dionysiens est plus humble, car ils ne possèdent pas un vrai pouvoir de génération, mais strictement une fonction de médiation⁶⁸. » Le caractère ternaire du schème platonicien est réduit à une dualité : « Le schéma ternaire de la participation selon Proclus cède la place à un schéma binaire⁶⁹ » explique G. Casas. Toutefois il ne faudrait pas affirmer une stricte binarité, car la ternarité est encore présente comme un essentiel vestige. La distinction se fait dans le principe divin entre d'une part l'imparticipable et d'autre part les participations, même si celles-ci n'ont aucune indépendance. La Déité est toujours au-delà des catégories de l'étant en raison même de sa transcendance. Dieu ne s'atteint que dans la mesure ou sa suressentialité est respectée, c'est-à-dire dans la négation de tous les prédicats de l'être. Il y a donc

⁶⁷ Proclus, *Commentaire sur le Parménide*, col. 1070, 27-31, traduit par Concetta Luna et Alain-Phillipe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2007

⁶⁸ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 78 ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, V, 816C.

⁶⁹ Ghislain Casas, « Le néoplatonisme sans platonisme du Ps.-Denys l'Aréopagite » dans *Les chrétiens et l'hellénisme, Identités religieuses et culture grecque dans l'antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012, p. 206.

bien d'une part l'imparticipable, le participé, dépendant et uni à l'imparticipable, et enfin les participants.

Il ne saurait donc y avoir une multiplicité en Dieu, pas plus qu'il n'y a unité. Dieu est au-delà de l'unité en tant que principe d'unité et de ce fait au-delà de la multiplicité. Autrement dit, en lui tout est sur le mode l'union, de la communion, que ce soit en ce qui concerne les Personnes divines, ou les communications, c'est-à-dire les puissances auxquelles nous participons. Celles-ci sont comprises en une union sans mélange, sans confusion. Mais c'est à partir de ses distinctions que le multiple advient, par une distinction selon l'union, que nous avons tenté de mettre en évidence. La multiplicité réside donc dans une participation inégale aux dons de la divinité, bien que totale. Mais ce point sera examiné plus en détail lorsqu'il sera question de l'architecture de l'univers dionysien. Pour expliciter cette procession, à partir de la simplicité divine qui demeure inchangée, Denys recourt à un paradigme lumineux.

1.2. Le paradigme lumineux et la procession

1.2.1. *L'analogie du Bien et du Soleil*

Denys explicite le passage de l'Un au multiple au moyen d'une analogie fréquemment utilisée, à la fois dans le platonisme, mais également dans le néoplatonisme. L'activité du Bien est analogue à celle du Soleil⁷⁰. De la même façon que le Soleil rayonne, le Bien déploie ses multiples rayons, créant de ce fait

⁷⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit., DN, IV, 1, 693B.

la multiplicité des étants⁷¹. C'est en tant que Bien que la Dèité se déploie par ses distinctions et c'est en raison de leur participation à la Bonté que les créatures participent ensuite aux autres dons en fonction de leur dignité propre. Le Bien par le fait même d'être se diffuse⁷² et est la source de toutes processions. Ainsi le quatrième chapitre des *Noms Divins* précise l'architecture de la conception dionysienne. Le Bien désigne donc la source de toutes processions⁷³ mais la manière également, puisque les processions sont également une manifestation, dont « Dieu se manifeste par des dons bienfaiteurs⁷⁴. » Comme l'explique Denys « la dénomination de Dieu comme Bien, manifestant l'ensemble des processions de Celui qui est Cause de tout, s'étend aussi bien à ce qui est qu'à ce qui n'est pas », quant à la « dénomination divine d'Être <elle> s'étend à tout ce qui est et est au-dessus de ce qui est⁷⁵. » Ce que Denys cherche à montrer, c'est une extension plus grande de la dénomination de Bien, qui s'étend de l'être au non-être. La dénomination de Bien est donc celle qui est la plus proche de Dieu, mais également la plus ancienne dans l'ordre de la procession, puisqu'elle en est la raison. Le Bien est donc compris par Denys comme une source, c'est-à-dire comme un principe, mais également comme une cause de subsistance, et enfin comme un terme, puisque tous les êtres se tournent vers le Bien⁷⁶. Le créé, de ce fait, est une unité multiple,

⁷¹ *Ibid*, DN, IV, 1, 693B-697A.

⁷² *Ibid*, DN, IV, 1, 693B : « Et comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le fait même d'être, éclaire toutes les choses qui peuvent participer, selon leur mesure propre, à sa lumière, de même aussi le Bien qui est au-dessus du soleil, comme est au-dessus d'une image obscure l'archétype transcendant, par son existence même, envoie à tous les étants, d'une manière proportionnée, les rayons de son entière Bonté. »

⁷³ *Ibid*, DN, IV, 4, 700B ; DN, V, 1, 816B.

⁷⁴ Marilena Vlad, « Denys l'Aréopagite et le principe donateur de Bien », *Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, 2017/2018 2017, vol. 15/16, p. 565-587, p.569.

⁷⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit*, DN, V, 1, 816B .

⁷⁶ *Ibid*. DN, IV, 4 700B : « Et le Bien est, comme le disent les Oracles, ce à partir de quoi toutes choses ont surgi et sont, comme produites par une cause absolument parfaite, et en quoi toutes choses subsistent, comme en un fondement tout-puissant qui les garde et les maîtrise, et vers quoi toutes choses se convertissent comme vers le terme propre à chacune ». Denys expose ainsi le schème néoplatonicien de la procession, de la manence et de la conversion.

liée à Dieu, car il s'étend à tout et se transmet à tout et donc maintient de ce fait, d'une manière transcendante, la cohésion du tout.

Dès lors le Bien entretient un rapport d'analogie au Soleil. Le Soleil rayonne sur le monde visible, et rend visible toutes les réalités sensibles, mais il fait également croître et subsister tout ce qui se trouve sous son rayonnement. Sa lumière se diffuse à toutes les réalités qui sont comprises sous son aura. C'est ainsi que Platon développe l'analogie dans *La République*⁷⁷. Il y a donc une source platonicienne qui est à l'origine du développement dionysien. Elle trouve également une postérité auprès des commentateurs néoplatoniciens et dans la patristique. Les textes bibliques présentent, par ailleurs, ce même type d'analogie entre la réalité divine et le Soleil. Proclus développe ainsi dans son *Commentaire sur le Timée* une telle analogie en expliquant que : « le soleil, durant tout le temps qu'il existe, illumine toutes choses et que le feu chauffe – c'est par essence, en effet, que l'un est producteur de lumière, l'autre de chaleur -, de même aussi ce qui est toujours bon veut toujours ce qui est bon⁷⁸. » Il en reste que chez Denys l'utilisation technique qui en est faite, semble plutôt renvoyer à un contexte platonicien ou néoplatonicien et est justifié dans un second temps par la référence scripturaire (Dieu est en effet appelé Soleil de Justice⁷⁹). Le recours à un paradigme lumineux pour penser la procession n'est donc aucunement une invention dionysienne, mais s'appuie sur une longue tradition antique de recours à l'image de la lumière et à celle du Soleil pour expliciter, à la fois les rapports du connaissant au connu, mais

⁷⁷ Platon, *La République*, VI, 507b-509c,

⁷⁸ Proclus, *Commentaire sur le Timée*. I, 367, 367, 20 – 368, 8-10, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Vrin, 1966

⁷⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, II, 5, 144D.

également le processus ontologique d'accroissement, de diffusion, de subsistence des réalités.

Ainsi selon Denys, le Bien est un principe gnoséologique, car ses rayons illuminent les intellects, recevant ainsi les « raisons des étants⁸⁰ », mais également un principe générateur, car de ces rayons « ont surgi toutes les essences, puissances et activités intelligibles et intellectuelles⁸¹ », « les âmes et tous les biens qui appartiennent aux âmes⁸² », mais également « les âmes sans raison⁸³ », c'est-à-dire les animaux et les plantes, et encore « toute substance inanimée et sans vie⁸⁴. » Toute la création est donc irradiée des rayons qui se diffusent à partir du Bien et qui font être et croître toutes les réalités. A ce titre, Y. de Andia parle à propos de la conception dionysienne des rapports du Bien au créé, ou à l'émané, d'une « architecture de lumière dont Dieu est le principe illuminateur⁸⁵. » Une image de cette procession à partir de Dieu comme principe illuminateur est également donnée par Denys dans l'ouverture de la *Hiérarchie céleste* par la reprise de l'*Épître de Jacques* (1, 17) « *Tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières*⁸⁶. »

⁸⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, IV, 1, 693C.

⁸¹ *Ibid*, DN, IV, 1, 693B.

⁸² *Ibid*, DN, IV, 2, 696C.

⁸³ *Ibid*, DN, IV, 2, 696C.

⁸⁴ *Ibid*, DN, IV, 2, 696D.

⁸⁵ Ysabel de Andia, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.p. 86.

⁸⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, I, 1, 120B.

1.2.2. *Auto to einai et le dogme chrétien de la création*

Il y a donc une « effusion » à partir du Bien qui répand l'ensemble des donations sur les étants. Cette effusion tient à la nature du Bien, puisqu'il se diffuse par le fait même d'être.

« Et comme notre soleil, sans raisonnement ni choix, mais par le fait même d'être (*auto to einai*), éclaire toutes les choses qui peuvent participer, selon leur mesure propre, à sa lumière, de même aussi le Bien qui est au-dessus du soleil (...) par son existence même envoie à tous les étants, d'une manière proportionnée, les rayons de son entière Bonté⁸⁷. »

La reprise de l'axiome *auto to einai*⁸⁸, doit retenir notre attention. L'utilisation de cette formule a pu questionner les commentateurs sur la conception dionysienne de la production de la réalité, celle-ci tient-elle à une création, au sens chrétien du terme et suivant le dogme, ou bien à une émanation, suivant le schème néoplatonicien de l'effusion à partir de la simplicité de l'Un. En effet le recours à l'analogie du Bien au Soleil pose nécessairement la question de la liberté du Créateur. L'utilisation du paradigme lumineux pour expliciter le passage de l'Un au multiple est donc problématique du point de vue de la dogmatique chrétienne et de l'affirmation d'une pensée créationniste. Depuis le début de l'ère chrétienne, des thèses se sont développées quant à la notion de création par un Dieu dont l'attribut serait d'être un Créateur. La Genèse affirme déjà que Dieu a créé le Ciel et la Terre. La doctrine de la création *ex nihilo* semble ainsi se développer dès le II^e siècle chez des auteurs tel que Théophile ou Irénée⁸⁹. Or la doctrine de l'émanation, à partir de

⁸⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, IV, 1, 603B.

⁸⁸ Proclus utilise cette axiome et explique que le Bien produit des choses bonnes par son être même ; Proclus, *Eléments de Théologie*, 122.

⁸⁹ Gerhard May, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin/New York, de Gruyter, 1978, p.159.

l'être même, ne va-t-elle pas à l'encontre du dogme sur ce point ? L'utilisation chez Denys de la formule *auto to einai* laisserait entendre que la génération est nécessaire à partir de l'être du générateur et qu'il produirait donc « sans raisonnement ni choix⁹⁰. » Il est en effet dans la nature du Soleil d'éclairer et de rayonner, cela ne tient nullement à un choix, il en serait donc de même pour ce qui relève de la procession.

Or il se pourrait que la compréhension du problème, selon l'opposition d'une causalité de type psychologique et une causalité de type physique, manque le principal comme l'explique J. Trouillard⁹¹. En revenant aux *Ennéades*, il démontre que le rapprochement entre la procession partant de l'Un et la procession des émanations physiques, comme le rayon qui procède du soleil, sert chez Plotin à affirmer la pleine liberté de l'Un. « On veut nous faire comprendre que la plénitude de l'esprit « effectue de grandes œuvres sans agir » et qu'à un certain niveau « il suffit d'être ce qu'on est » pour produire des effets non négligeables⁹². » Il ne s'agit donc pas pour Plotin de plaquer une causalité physique sur la fonction génératrice de l'Un. Il s'agit de montrer que le faire se résorbe dans l'être. La génération est comprise dans la réalité du générateur. L'Un, en cela, est dit surabondant et de cette surabondance est produite une réalité différente⁹³. C'est une compréhension psychologisée qui nous porte à croire que l'Un, en ce cas, ne serait pas libre. Or l'Un jouit d'une absolue liberté. Il semble qu'il en soit de même chez Denys. La plus haute forme de liberté résiderait dans le fait de faire par le fait même d'être. En outre, le choix ou le raisonnement supposerait une division interne, c'est-à-dire

⁹⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit., DN, IV, 1, 693C.

⁹¹ Jean Trouillard, « « Agir par son être même ». La causalité selon Proclus », *Revue des sciences religieuses*, 1958, vol. 32, n° 4, p. 347-357, p. 347.

⁹² *Ibid*, p. 349.

⁹³ Plotin, *Ennéades.*, V, 2 [11] 1, 8-9 ; V, 3, [49] 12, 40

du multiple dans l'Un⁹⁴. Si Denys soutient bien une émanation à partir du principe premier, c'est-à-dire un écoulement des réalités, il reste attaché à la création comme donation libre. Enfin la procession est conçue différemment chez Denys et chez Plotin ou Proclus pour prendre les exemples les plus notoires. Toute la puissance génératrice appartient en propre au principe premier qu'est Dieu⁹⁵.

En somme, la notion de création n'est pas absente du Corpus. Il semble tout à la fois que Dieu soit créateur des intelligibles (*noeta*) et que ces intelligibles eux-mêmes soient principes des étants. Enfin ces intelligibles n'ont aucune indépendance quant à la Déité. C'est donc la raison pour laquelle Denys explique que tout à la fois Dieu est principe des participations et à la fois que ces participations sont unies en lui. Dieu est aussi bien le créateur de la vie en soi (*tès autozôès hupostatèn*), que la vie en soi (*autozôèn*)⁹⁶. De ce fait Dieu est la cause créatrice à la fois des intelligibles auxquels les êtres participent et à la fois des étants au moyen des archétypes. Ainsi l'intelligible est tout autant principe que participé. Les archétypes que sont les intelligibles, ont une causalité exemplaire⁹⁷ qui expliquent l'individuation. Dès lors la reprise du syntagme n'entame en rien la liberté *créatrice* du principe. Dieu est principe et *créateur* de toutes les réalités, il est la cause des êtres multiples par ses dons bienfaiteurs. Cette donation s'illustre à travers l'image du rayonnement lumineux. Toutefois cette image ne met aucunement en péril la dogmatique chrétienne relative à la question de la création. La doctrine de Denys semble donc être sur ce point un pur exemple d'éclectisme,

⁹⁴ Il s'agit déjà de la raison pour laquelle Plotin refuse de donner à l'Un la pensée de lui-même. L'Un ne se pense pas sans quoi il se scinderait en lui-même ; Plotin, *Ennéades.*, V, 3, [49] 1, 3-4.

⁹⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, V, 2, 816D.

⁹⁶ *Ibid.*, DN, XI, 6, 953C.

⁹⁷ *Ibid.*, DN, V, 8, 824C.

car, semble-t-il, tout en maintenant une doctrine de la création, visiblement fidèle au dogme, il maintient une architecture émanatiste.

1.2.3. *L'opacification du rayon lumineux à travers la descente*

En effet le rayon issu du Bien connaît également une opacification progressive qui correspond à sa descente à travers les stratifications de l'univers dionysien. En effet la progressive descente amène à la définition d'un ordre mesuré par la proximité et la participation aux dons les plus importants ; ce point sera abordé dans la suite de notre étude. Les participations en soi ont en effet une extension qui correspond à leur pénétration dans les strates des étants⁹⁸. Les étants participent à l'extension des dons en fonction de leur capacité propre de réception. Les étants qui sont les plus proches de la source participent donc aux dons les plus importants. Ainsi tout ce qui est et ce qui n'est pas, participent de la Bonté. L'être n'est participé que par ceux qui sont ; la vie en soi, par ceux qui vivent ; la sagesse, par ceux qui pensent. Il y a donc une certaine hiérarchie dans le réel qui correspond à l'extension et à la grandeur du don. Nous pouvons également affirmer, de ce fait, que la participation est ontologiquement différenciée, il s'agit donc d'un vestige émanatiste, puisque le déploiement du multiple à partir de l'Un est graduel.

Mais également, du fait que chaque étant peut être conçu métaphoriquement comme une matière plus ou moins opaque, les êtres *les plus proches*⁹⁹ de Dieu sont également ceux qui sont capables d'être traversés par une lumière plus intense et

⁹⁸ *Ibid*, DN, V, 3, 816D-817B.

⁹⁹ La proximité n'est en rien de spatiale

donc de recevoir et de faire descendre cette lumière sur les inférieurs d'une manière plus importante. Plus la descente de cette lumière progresse et plus son intensité est diminuée. Ainsi, ce ne sont plus que de faibles miroitements qui sont accessibles. Toutefois la dégradation ne tient pas tant à la nature de la procession et de l'effusion elle-même, mais à la qualité des participants. En sorte que, la lumière qui émane du principe est toujours la même et celle-ci ne manque aucunement de puissance pour atteindre les extrémités du réel. Ainsi la procession en étant également une donation créatrice est une révélation. Celle-ci se fait à la mesure de la donation.

De ce fait, pour nous, le rayon se communique à travers des voiles¹⁰⁰. Cela tient à la manière dont la procession est relayée. Nous n'avons jamais un accès direct à la source dont émane la lumière mais de multiples intermédiaires relaient la présence divine. Son rayonnement est adapté à notre mesure. Cette révélation est ainsi paradoxale, elle ne se fait qu'en se voilant, c'est-à-dire en s'accommodant à la nature à laquelle la Révélation est faite. Nous en étudierons les présupposés anthropologiques. Ce rayon se révèle aux hommes sous des apparences qui nous sont familières. Il se révèle sous des apparences multiples, dans la distension spirituelle du sens mais également dans la bigarrure des formes matérielles¹⁰¹. Les voiles dont il est question sont donc tout autant des voiles intelligibles, les noms que nous louons, que des voiles sensibles, les formes, les figures, les parfums¹⁰². Mais la transcendance divine, c'est-à-dire la suressentialité n'est nullement altérée dans cette Révélation dans le domaine du multiple, puisqu'elle reste inchangée. Autrement dit, l'invisible se donne comme tel. Le voile donne certes une forme à

¹⁰⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, CH, I, 2, 121B-121C.

¹⁰¹ *Ibid.*, CH, I, 3, 121C.

¹⁰² *Ibid.*, CH, I, 3, 121D.

ce qui n'en a pas, par excès, mais l'essence, de ce fait, est voilée. Ce voile demeure la condition *sine qua non* pour atteindre Dieu. La théophanie, en ce sens, est une théocryptie. Dieu se manifeste de manière secrète et c'est en cela qu'il demeure inaltéré.

L'opacification a donc un double sens, qui tient au double sens de la procession. Celle-ci tout en étant une communication de puissance par lesquelles nous sommes, nous vivons ou nous savons, nous révèle un aspect de la suressentialité. Ce double sens met en avant les vestiges d'une structure néoplatonicienne, et plus particulièrement proclusienne de la procession conçue comme une dégradation, c'est-à-dire comme un déploiement graduel du multiple à partir de la simplicité de l'Un. De fait, quand bien même l'ensemble des créatures participent de façon totale aux dons divins, elles participent dans la mesure qui leur est propre. Mais cette procession n'est pas relayé, en ce qui concerne l'aspect générateur, par des intermédiaires, seul la transmission de la présence divine est l'objet de ce relais. Nous sommes ainsi descendus de la simplicité divine, au rayon qui en émane, par le fait même d'être. Ce rayon, nous l'avons vu, se donne pour nous dans la multiplicité, la bigarrure des formes matérielles. Ainsi, nous nous demanderons quel est le rapport de Dieu au multiple pur, c'est-à-dire la matière, à partir de la conception plotinienne, puisque celle-ci semble avoir délimité un champ de questionnement, dont Denys est l'héritier.

1.3. A l'extrémité de la procession : la matière

1.3.1. Nature et origine de la matière : Plotin, Proclus et Denys

La conception de la procession est partiellement reconfigurée chez Denys dans le cadre du dogme créationniste. Le concept de procession a été avancé par Plotin comme une solution au problème de l'Un et du multiple. En effet la notion de *proodos* permet de penser le passage de l'Un au multiple. l'Un produit sans sortir de lui-même par surabondance, de ce fait la multiplicité se constitue par un écoulement et par conversion de la réalité émanée vers l'Un. l'Un produit donc en étant lui-même rien de ce qui est produit. Or, un problème s'est posé à Plotin, celui de la matière¹⁰³. Elle est comprise, chez l'auteur, dans un horizon platonicien comme le divers pur, la pure multiplicité. Une question s'est ainsi formulée. La matière est-elle engendrée, puisqu'ainsi que nous l'avons établi, toute multiplicité requiert un principe d'unité antérieur, ou bien est ne l'est-elle pas et dès lors sommes-nous face à un dualisme ? En outre Plotin explicite la nature mauvaise de la matière, le Bien, peut-il engendrer le mal ? Tels sont les éléments du problème chez Plotin.

Il semble clair que Denys ait eu connaissance des discussions autour de cette problématique, notamment parce qu'il reprend substantiellement le traité de Proclus sur l'origine du mal¹⁰⁴, le *De malorum subsistentia*, qui revient précisément sur la nature de la matière. En outre la position de Proclus est critique vis-à-vis de la

¹⁰³ Denis O'Brien, « La matière chez Plotin: son origine, sa nature », *Phronesis*, 1999, vol. 44, n° 1, p. 45-71.

¹⁰⁴ Joseph Stiglmayr, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », art cit ; Carlos Steel, « Proclus et Denys : de l'existence du mal » dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

solution plotinienne. La solution de Denys doit alors particulièrement nous intéresser dans l'étude de la formulation et de la solution donnée au problème de l'Un et du multiple. Denys reconnaît la nécessaire antériorité d'un principe d'unité par rapport à la multiplicité, ainsi que nous l'avons mis en évidence dans cette étude du mouvement processif. Il semble que sa position concernant la matière découle de cette conception. En outre, ce que nous avons dit de la nature créatrice de Dieu, doit importer dans ce questionnement, puisque Dieu crée *ex nihilo*, autrement dit, il doit être créateur de la matière. Comment penser dès lors le rapport de l'Un, Dieu, au multiple pur de la matière ?

L'origine et la nature de la matière sont donc l'un des principaux problèmes auquel fait face Plotin¹⁰⁵, dans ce qui forme dans les *Ennéades*, le cadre du problème de l'Un et du multiple. Les commentateurs de Plotin ont de ce fait cherché à élucider ce que pouvait être la matière chez l'auteur, mais également quelle en était l'origine¹⁰⁶. Cela demande donc de se tourner vers la doctrine de l'émanation, c'est-à-dire, la procession à partir de l'Un.

L'émanation est une manière de comprendre la génération à partir de la simplicité de l'Un. L'Un génère sans être affecté par cette génération, mais le généré se structure dans son retour vers le générateur. Ainsi l'Intellect dans sa conversion vers l'Un est comme fécondé. De même l'Âme est fécondée dans sa conversion vers l'Intellect et vers l'Un. Le mouvement conversif est ainsi un mouvement de structuration de l'être. Mais la génération de la matière, comme l'explique D. O'Brien, ne « s'inscrit <pas> dans une théorie de l'émanation¹⁰⁷ » classique, telle qu'elle vient d'être explicitée. Elle serait donc générée par l'âme

¹⁰⁵ Plotin, *Ennéades.*, II, 4 [12]

¹⁰⁶ Denis O'Brien, « La matière chez Plotin », art cit, p. 55.

¹⁰⁷ Ibid, p. 67.

mais non selon la dynamique de l'être partant de la simplicité de l'Un. La matière en effet ne se tourne pas vers sa source génératrice. L'âme générant la matière génère ainsi une totale altérité. Mais ce n'est pas fondamentalement la réception contemporaine du plotinisme qui intéresse notre étude, mais plutôt la compréhension qu'en ont eu ses successeurs, au demeurant, peut être à l'encontre de la réalité de la thèse plotinienne. Proclus se montre particulièrement critique à l'égard de la thèse de Plotin en y voyant un exemple de dualisme intenable, ou bien une démonstration de la nature mauvaise du principe, ce qui serait contradictoire à ses yeux¹⁰⁸.

En effet, la matière, située à l'extrémité de la procession est comprise comme une pure privation, une indétermination. Elle joue pourtant un rôle de premier ordre dans la manifestation même du sensible, puisqu'elle est le support de toute manifestation. Elle est donc comprise dans un paradoxe, à la fois elle est l'autre radical et d'autre part une instance de détermination. La matière est ainsi conçue comme une pure multiplicité. Une multiplicité qui se dérobe à l'influence de l'Un. Il y a donc d'un côté la multiplicité et de l'autre l'infini, c'est-à-dire la multiplicité privée de nombre, « privée de l'influence ordonnatrice de l'Un¹⁰⁹ ». De ce fait la matière est identifiée au mal, parce qu'elle est privée de toute détermination et donc d'intelligibilité.

L'antinomie est donc la suivante : si la matière est générée, alors l'Un-Bien produit le mal, ce qui est contradictoire avec sa nature ; si la matière n'est pas générée, alors la multiplicité préexiste au principe d'unité qui génère les êtres par

¹⁰⁸ Proclus, *De l'existence du mal*, 30-37, traduit par Daniel Isaac, dans *Trois études sur la Providence*, vol. III, Paris, Les Belles Lettres, 1977-1982

¹⁰⁹ Laurent Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre : figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008, p.56.

dérivation, ce que par ailleurs Plotin récuse. Ainsi la critique de Proclus vise à dépasser cette antinomie. Si la cause est supérieure à son effet (ce qu'elle est), de ce fait, ce qui génère le mal le serait davantage. En outre la matière ne peut être absolument mauvaise puisqu'elle est nécessaire à l'établissement de ce qui est. Enfin le mal réside dans la faiblesse de l'âme ce qui est la véritable cause de la chute de cette dernière. Tels seront aussi les points caractéristiques de la solution dionysienne à ce problème. Dieu est créateur de la matière, elle participe à l'extension divine, elle n'est pas identifiée au mal¹¹⁰.

1.3.2. De l'Un à la matière : la bigarrure des formes matérielles

Ce détour par le plotinisme a permis de poser le cadre de la problématique, telle qu'elle s'est formulée pour les successeurs de Plotin. L'auteur des *Ennéades*, semble par ailleurs marquer un tournant dans l'interprétation des rapports du mal à la génération de la matière¹¹¹. Il s'ensuit que l'influence de la critique proclienne a été grande sur Denys. Les réflexions sur le rapport du principe à la matière et la question du mal n'ont pas échappé au Pseudo-Aréopagite. Bien plus, toute une partie du Chapitre IV est une reprise du traité de Proclus sur cette question, ainsi que l'a mis en évidence la philologie¹¹². Toutefois, cette reprise de Proclus se fait dans le cadre nouveau d'une doctrine chrétienne de la création¹¹³.

¹¹⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit., DN, IV, 18-35.

¹¹¹ Jean-Marc Narbonne, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue ? », *Quaestio*, 2007, vol. 7, p. 123-163, p.123.

¹¹² Joseph Stiglmayr, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », art cit.

¹¹³ Endre von Ivánka, *Plato christianus*, op. cit. ; René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit. ; Ghislain Casas, « Le néoplatonisme sans platonisme du Ps.-Denys l'Aréopagite », art cit.

En effet un point majeur peut être souligné concernant la conception dionysienne. Nous avons dit que Dieu était créateur de la matière, ainsi qu'il semble l'expliquer en prenant l'exemple des quatre éléments. La puissance divine, dit-il, « rend inextinguibles les puissances du feu et intarissables les écoulements de l'eau, (...) met un terme à la diffusion de l'air, et assoit la terre sur le néant et garde incorruptibles ses engendremens producteurs de vie¹¹⁴. » Il semble assez explicite que Denys fasse référence à la Genèse et à son récit créateur, lorsqu'il mentionne la terre assise sur le néant. Peut-être s'agit-il là de l'affirmation du dogme de la création *ex nihilo*. Cet extrait est unique dans tout le Corpus en ce qui concerne la mention d'une possible création de la matière. En réalité Denys ne s'étend pas particulièrement sur cette question, il n'en est donc fait mention que dans le chapitre concernant la puissance divine. En effet la création *ex nihilo* apparaît comme un fait, ou plutôt un effet de la toute-puissance divine. Cette puissance s'étend « à la nature entière de l'univers¹¹⁵. »

Il nous semble que la nature créatrice du principe change considérablement les données du problème et convoque à nouveau la question de la présence du mal dans le créé. Une des manières de répondre à la difficulté posée a été d'affirmer, notamment pour les premiers platoniciens, que le mal était dans la matière, ou encore dans les corps, mais que, ni la matière, ni les corps n'étaient engendrés¹¹⁶. Or il faut soutenir dans le cadre d'une doctrine créationniste la nature bonne de l'engendré du fait même de la Bonté du Créateur. Il s'ensuit donc une réévaluation

¹¹⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, VIII, 5, 892D.

¹¹⁵ *Ibid*, DN, VIII, 5, 892C.

¹¹⁶ Jean-Marc Narbonne, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin », art cit, p. 123.

du statut de la matière chez Denys et cette réévaluation reprend pour une large part la solution proclienne du *De malorum subsistentia*.

Cette solution chez Denys peut se présenter en deux traits saillants. D'abord la matière participe tout entière à l'extension du Bien, car du fait de sa puissance, rien ne se dérobe à l'activité divine. Ensuite, la matière n'est pas le lieu d'émergence du mal, le mal correspondant plutôt à une faiblesse de la volonté. Dès lors, la matière n'est pas coupée de tout rapport au divin¹¹⁷. Ce dernier point entraîne selon nous une conception originale de la Révélation et des rapports de l'Un au multiple. Ces deux points sont, en réalité, intimement liés et prennent place dans une réfutation du dualisme car « il serait absurde que deux choses entièrement contraires procèdent et existent à partir du seul et du même et que le principe même ne soit pas simple et unique, mais divisé et double, contraire à lui-même et aliéné¹¹⁸. » En effet, maintenir d'un côté un principe du mal et de l'autre un principe bon revient à affirmer la faiblesse de la Bonté. Or Dieu, célébré comme Bien, est la source de toutes les processions, il ne saurait être la source du mal. Son existence par le fait même d'être, est productrice de la Bonté en soi. Il ne saurait produire parfois des choses bonnes et parfois des choses mauvaises, sa génération ne souffrant d'aucune altération¹¹⁹. Autrement dit, il n'y a aucun changement en Dieu. Denys explique donc que le mal ne pourrait venir de Dieu, pas plus qu'il ne peut venir des anges, qui *par nature*, sont déiformes. Ils sont les porte-empreintes du Bien. Mais le mal n'est pas non plus dans les âmes, dans les corps ou chez les animaux. Le mal n'est donc nullement présent dans la nature¹²⁰. L'argument qui

¹¹⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, IV, 28, 729A.

¹¹⁸ *Ibid.*, DN, IV, 21, 721D.

¹¹⁹ *Ibid.*, DN, IV, 21, 721D-724A.

¹²⁰ Eric David Perl, *Theophany*, *op. cit.*, p.58-59.

dirige toutes ces réfutations est celui de l'extension du Bien¹²¹. Le Bien s'étend à tout, à tous, et puisqu'il ne peut y avoir deux principes, le mal réside donc dans une privation du Bien.

Or la matière n'est pas privée de l'extension du Bien. Dieu, nous l'avons dit est créateur de la matière comprise. Toute matière, en tant qu'elle est créée, participe à cette extension. Elle « participe à l'ornement, à la beauté et à la forme¹²². » La matière, quand bien même ne serait rien, ne serait pas un mal, pas plus qu'elle ne serait un bien. Mais parce qu'elle existe, elle participe de l'être, or tout ce qui participe de l'être participe du Bien¹²³. Enfin Denys reprend l'argument de Proclus : si la matière est nécessaire à l'établissement de l'univers, elle ne peut être un mal. En outre cette matière est nécessaire à la fois pour l'engendrement des choses de la nature, mais également pour leur accroissement ; or ce qui est mal, ni n'engendre, ni n'accroît : c'est le rôle dévolu au Bien. Enfin la matière n'est pas la raison de la chute de l'âme, mais cette chute tient à un « mouvement désordonné¹²⁴ ». Dès lors si la matière a une quelconque subsistence, ce n'est que parce qu'elle est tournée vers le divin. Elle n'est donc pas coupée de tout rapport au divin, même si elle en est le plus éloignée. La matière peut donc être comprise, à la lumière de ces considérations, comme du multiple unifié par l'activité divine. La multiplicité pure n'est nullement matérielle mais réside dans le mal, qui est une

¹²¹ *Ibid*, p. 58 : « Nothing, then, is evil insofar as it is a being. Conversely, anything is evil insofar as it fails to be. Dionysius' doctrine of evil as non-being must be understood in light of the principle that any being is in virtue of its proper determinations or perfections, which are its way of being good and therefore its mode of being »

¹²² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, IV, 28, 729A.

¹²³ *Ibid*, DN, IV, 28, 729A : « Par ailleurs, comment la matière serait-elle un mal ? Si d'un côté, elle n'existe nulle part et d'aucune façon, elle n'est ni bien, ni mal. En revanche si elle est, à quelque degré, un étant et si tous les étants viennent du Bien, alors elle aussi viendra du Bien et, (dans ce cas), ou le Bien est producteur du mal ou le mal, en tant que venant du Bien, est bon, ou le mal est producteur du Bien, ou même le Bien, comme venant du mal, est mal ; ou encore il y a deux principes qui, à leur tour se rattachent à une autre tête unique. »

¹²⁴ *Ibid*, DN, IV, 28, 729B.

privation du Bien et de son influence ordonnatrice, ou une *parhypostasis*, c'est-à-dire une existence empruntée. Le mal divise ce qui est uni, il est un principe de démultiplication à l'infini, sans possibilité d'unification. Le Bien au contraire s'étend, mais en s'étendant, unit.

La matière devient ainsi apte à révéler l'Un, en tant qu'elle en porte la trace. Dieu peut se recouvrir du multiple matériel pour se rendre accessible aux intelligences incarnées, elles-mêmes prises dans une matière. La matière révèle pour une pensée prise dans la multiplicité ce qui est Un. En effet, l'Un dionysien – c'est-à-dire Dieu – est sans forme propre et sans lieu. Il est donc invisible, inaccessible et toute autre restriction apportée à la connaissance. Mais c'est en tant que Bien qu'il se révèle par ses participations unies, et condescend également à se révéler sous la bigarrure de formes matérielles qui participent à son extension. Encore, ce n'est pas seulement Dieu qui se révèle sous ce type de formes mais les autres réalités immatérielles, soit les intelligences célestes qui sont elles aussi sans formes.

« 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 supra-mondaine les hiérarchies célestes et ayant présenté les dites hiérarchies immatérielles sous une bigarrure de figures matérielles et de compositions aptes à leur donner forme (*ulaois schèmasi kai morphôtikais sunthesesi diapoikilasa paradedôken*) – nous a livré cette tradition afin que, dans la mesure où nous leur sommes proportionnés, nous soyons, à partir de ces très saintes fictions (*apo tôn ierôtatôn plaseôn*), élevé 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 (*ulaia cheiragôgia*) convenant à sa nature, en sorte qu'il considère les beautés apparentes comme des copies de la beauté inapparente (*tès aphanous euprepeias apeikonismata*), les parfums sensibles comme des figures de la diffusion intelligible (*tas aisthêtas euôdias ektupômata tès noêtès*

diadoseôs) et les lumières matérielles comme des images du don de lumière immatérielle (...) ¹²⁵ »

Nous reviendrons plus précisément sur les conditions de cette élévation, c'est-à-dire de la conversion, pour la hiérarchie des intelligences incarnées et sur le caractère oblique de la révélation symbolique. Notons simplement l'importance donnée aux formes matérielles, dans cet extrait de la Hiérarchie céleste, qui nous renseigne sur cette réévaluation du statut accordé à la matière. La matière est le porte-empreinte de la Révélation. Rien n'est privé totalement de participation au Bien, au Beau, et à ce titre tout peut potentiellement être l'objet d'une contemplation. Même la vile matière conserve des « vestiges de la beauté intellectuelle ¹²⁶ ». Dieu en tant que Créateur, laisse des traces de lui-même dans la Création, qui resplendit de sa présence en tout point. Cet ensemble de traces ne renvoie pourtant pas à Dieu de manière univoque et ces vestiges entretiennent un rapport paradoxal à la Déité. Ces empreintes sont donc autant de points où l'unité se fait jour dans le multiple, où la transcendance de Dieu s'inscrit dans l'immanence comme transcendance. Ce n'est donc pas un panthéisme, puisque la matière ne contient *aucunement* Dieu. Elle a un rapport de dépendance qui permet cette communication à travers elle.

De ce fait la matière, quand bien même elle est éloignée de son principe, renvoie constamment à son générateur. La matière n'est plus le lieu d'émergence du mal comme elle pouvait l'être dans le plotinisme. La matière comprise par Plotin comme privation, diversité et pure multiplicité, entache les prétentions à la

¹²⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, CH, I, 3, 121C.

¹²⁶ *Ibid.*, CH, II, 4, 144B.

remontée vers la simplicité du principe. Le mal en soi est matière. Le mal réside donc de la séparation première de l'Un. Or, et suivant le texte de Proclus sur la nature du mal, Denys s'éloigne de cette conception du mal. Le mal ne réside pas en cette séparation première, puisque la matière subsiste toujours en raison du Bien, comme tout ce qui est ou ce qui aspire à être. Elle est encore irradiée des rayons du Bien. Affirmer que la matière serait le lieu d'émergence du mal reviendrait à diminuer le caractère de Bonté du principe divin puisque celui-ci aurait généré le mal en soi.

1.3.3. Le rejet des tendances matérialistes

Du fait même que la matière ne contient aucunement Dieu, les tendances matérialistes sont à dépasser. La connaissance chez Denys, et d'un point de vue général tout mouvement, est considérée comme une tendance vers une union au principe. En d'autres termes, à la procession à partir de la simplicité divine, correspond un mouvement de conversion de toutes les réalités créées vers leur Créateur. Donc, si la connaissance est comprise comme union et en vertu du mouvement de conversion, il faut mesurer l'importance accordée à la matière. En raison des deux points évoqués, la matière éloigne de l'union, si elle est saisie en elle-même et non en tant qu'elle comporte des traces divines.

Autant d'un point de vue épistémologique que d'un point de vue sotériologique, la matière demande à être dépassée. Le symbolisme est une étape dans la divinisation et la quête de la vie bienheureuse, appelle à aller au-delà de la matière, vers toujours plus de simplicité. La matière parce qu'elle est corruptible,

ne peut être l'objet d'une contemplation, si elle n'est pas rapportée à sa source divine. Ainsi, l'âme ne peut se tourner vers la matière, si elle aspire à la félicité et à la subsistance. Or, le seul principe de subsistance est divin

« C'est pourquoi je crois, ou plutôt je sais de façon claire que dans leur jugement parfaitement sain les membres de la hiérarchie n'ignorent aucunement que ceux-là sont en butte à la plus maudite des actions qui, en renonçant à conformer leur vie à l'exemple divin, adoptent au contraire les sentiments et les mœurs des abominables démons ; se détournent par la pire et pour eux-mêmes la plus funestes des folies, des biens qui existent vraiment, dont la possession défie la mort et procure un éternel bonheur, orientent leurs désirs et leurs actes vers les altérations de la matière et la multiplicité de ses passions, vers les plaisirs périssables et corrompteurs, vers l'apparence incertaine de ce bonheur chimérique qu'offre les réalités étrangères¹²⁷. »

L'orientation du mouvement de l'âme vers la matière est donc en cela un mouvement désordonné. Il est désordonné, car il n'est pas unificateur. La multiplication dès lors réside dans les créatures, bien plus que dans le Créateur. Cette orientation est corruptrice, non en raison de la nature de la matière, mais en raison de la nature de l'orientation elle-même, qui n'est pas tournée vers la simplicité déifiante et vivifiante de la Dêité. La matière altère non en tant qu'elle révèle et révère le principe, mais en tant qu'elle est prise pour elle-même, dans les jouissances de l'existence terrestre. Elle ne divise et n'altère que lorsque le mouvement de l'âme qui la saisit, est déjà vicié.

Nous avons ainsi donné un aperçu de la solution dionysienne au problème des rapports de l'Un au multiple. Celle-ci reprend pour une large part la tradition néoplatonicienne en l'adaptant à un cadre chrétien. Le multiple succède, procède, émane d'un principe qui lui confère son unité et qui est lui-même Un, non au sens

¹²⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, EH, III,, III, 7, 433C-436A.

de l'étant, mais de façon suressentielle. Dès lors, l'unité principe de la multiplicité transcende cette dernière absolument. Enfin, cette multiplicité n'est pas coupée de tout rapport à l'Un mais subsiste et est établie par l'Un, dans le geste de création qui en quelque sorte se perpétue. Dieu est donc tout à la fois transcendant, mais immanent, au sens où il est partout présent dans le fondé comme fondateur. L'Un donc, donne le multiple, mais également se donne sous la forme du multiple, en tant qu'il se révèle à la fois dans la distension spirituelle, mais également dans le domaine du sensible et du matériel. Ainsi la procession a également le sens d'une Révélation. Il y a donc l'Un, d'une part, principe de tout, le multiple, d'autre part, qui ne se dérobe nullement à l'Un et est toujours compris sous son influence et enfin le divisé, qui tient plutôt à une démultiplication sans unification, à une altération même de la multiplicité qui n'accueille pas en elle la puissance unificatrice de l'Un.

La procession est donc la modalité par laquelle l'Un donne le multiple. Chez Denys, la multiplicité des formes intelligibles se trouve déjà dans l'unité divine, sur le mode de l'union. C'est la causalité particulière qui est mise en œuvre qui explicite ensuite le passage de l'Un au multiple, celui-ci repose sur l'être même de Dieu qui produit ou crée tout en restant absolument simple. Finalement, la solution dionysienne s'appuie sur ce point beaucoup plus sur la solution plotinienne que sur la solution proclusienne. Proclus en effet introduit de nombreux intermédiaires pour éviter d'avoir à considérer une multiplicité préexistante en l'Un. Plotin à l'inverse n'introduit pas d'intermédiaires autres que l'Intellect. Dès lors il se doit de penser une causalité spécifique au premier principe. La détermination et l'individuation réside dans l'émané et non pas dans l'Un. Telle semble être la voie également empruntée par Denys.

En effet, à cette procession, nous avons commencé à l'esquisser, répond un mouvement de conversion de toutes les réalités vers l'Un, vers la simplicité défiante du Père rassembleur. Celle-ci s'appuie sur la Révélation. Dès lors la démultiplication correspond également à un geste de défiance à l'égard de Dieu, ce regard porté vers l'inférieur, sans considération pour ce qui le fait subsister, est un regard qui se perd dans le néant. C'est pourquoi nous en venons dans un second temps à l'étude des modalités de cette conversion chez Denys et donc au rapport du Multiple à l'Un. Quel lien les créatures entretiennent avec Dieu, quelles sont les modalités de leur divinisation, de leur union. Comment en effet la multiplicité s'unifie-t-elle, c'est-à-dire comment acquiert-elle son identité ?

2. Union et médiation hiérarchique : le multiple et l'Un

Après avoir mis en évidence la manière dont Denys concevait le passage de l'Un au multiple à partir de l'union suressentielle que constitue Dieu, nous chercherons à montrer comment s'opère le retour du multiple à l'Un. En effet si la multiplicité créée procède de Dieu, celle-ci se retourne en direction du principe qui est la seule puissance de subsistance. En d'autres termes, ce retour est la condition même de la structuration de l'être. Toute multiplicité se détermine et est saisissable à partir de son unification. Nous tenterons de mettre en évidence que le rapport du multiple à l'Un est hiérarchiquement organisé. En d'autres termes, si l'effusion à partir du premier est une, sans changement et sans altération, la participation des créatures selon leur mesure, établit un ordre proportionné à la mesure des participants. Ainsi entre l'Un et la multiplicité pure il y a des intermédiaires. Nous

avons vu ce qu'il en était des participations en soi, celles-ci n'ont pas d'indépendance. Mais il est des créatures qui jouent ce rôle d'intermédiaires, pour les intelligences incarnées, tout en ayant une indépendance relative quant à la Surescence divine.

Or, nous avons énoncé que les intermédiaires, chez Denys, n'avaient pas de rôle générateur, mais dans ce cas, quelle est leur fonction propre ? Pour répondre à cette question, nous reviendrons sur la notion de procession chez Denys, en tant qu'elle est relayée par des intermédiaires. Ces intermédiaires, en effet, semblent avoir un rôle médiateur, ils permettent d'unir le multiple à l'Un. Toutes les créatures tendent vers leur créateur, sous l'impulsion du geste de création. Or cette tension ne peut se résoudre qu'à travers la hiérarchie. Autrement dit, toutes les créatures cherchent à s'unir au créateur, mais cette union ne se fait que par la médiation de la hiérarchie. Ce sont les créatures, en fonction de leur mesure, qui distribuent la lumière divine aux inférieurs. Ces créatures inférieures se portent ensuite vers les créatures supérieures. Cette union (ou assimilation) représente la quête même de toute créature. Tout ce qui est impliqué dans un certain degré de multiplicité cherche à retrouver un principe d'unité. Mais cette union ne peut se faire sans le détour d'entités intermédiaires, directement supérieures. De fait, le sens du problème de l'un et du multiple est épistémique, mais il est également eschatologique, ou sotériologique. Si les créatures se tournent vers l'Un, c'est parce qu'elles se tournent vers le principe de subsistance, de cohésion et de vie. Se détourner de l'Un et donc se porter vers le multiple, c'est-à-dire vers la matière, la sensation, ou encore vers le discours, est au contraire un éparpillement qui ne porte vers aucun salut. Se diviniser, car tel est le sens de cette union, ne consiste pas à s'orienter vers la matière, mais bien vers la ressemblance au divin et donc à l'Un.

Nous étudierons dans un premier temps le terme de *hiérarchie* qui chez Denys a un sens technique qui lui est propre. Nous verrons, en effet, comment la divinisation s'opère à partir des capacités propres à chaque étant. Il nous faudra donc établir comment la différence se fait entre eux, à partir des notions de dignité, de mesure et d'analogie. Enfin nous tenterons de montrer, à la suite des travaux de R. Roques¹²⁸, sur la question, que la hiérarchie est à comprendre comme une structure de divinisation reposant sur un ordre, une activité et une science. Il sera donc ensuite question des différences entre les hiérarchies célestes et les hiérarchies d'intelligences incarnées, afin de déterminer des degrés d'implication dans la multiplicité. En analysant les différences entre les natures célestes et humaines ainsi que les différences entre les sciences angéliques et humaines, nous chercherons à mettre en évidence le caractère nécessaire de la médiation dans les rapports du multiple à l'Un. Cette nécessité des médiations s'appuie sur la nature des connaissant. Enfin nous reviendrons plus précisément sur la structure de divinisation qu'est l'Eglise, afin de déterminer son importance dans les rapports du multiple à l'Un. Cette importance est souvent mise à part et se révèle être un des parents pauvres des études sur Denys, qui se consacrent davantage à la voie négative ou à la mystique sans prendre en compte la nécessaire médiation des ordres consacrés. En d'autres termes, ce deuxième mouvement de notre étude, sera dédié à l'élucidation des rapports du multiple à l'Un, à travers la hiérarchie comprise comme une structure de divinisation

¹²⁸ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit. ; René Roques, « La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1949, vol. 17, p. 183-222.

2.1. La définition d'un ordre hiérarchique

2.1.1. La simplicité de la procession et la différence des participants

L'univers dionysien est à concevoir du point de vue d'un ordonnancement de l'être¹²⁹ ainsi qu'a pu le montrer le paradigme lumineux utilisé par Denys. En effet, la multiplicité des participants est unifiée par son retour vers la source dont les réalités multiples émanent, mais cette unification dépend de la mesure propre à chaque créature, de l'analogie. La multiplicité est ainsi structurée par les différences entre les participants. Les réalités, qui participent à l'extension divine, sont réparties par leur degré de participation à cette même extension¹³⁰. L'extension des attributs dépend de leur valeur. Les dons les plus importants ou les plus proches de Dieu sont également ceux qui sont réservés aux étants les plus hauts, dans l'ordre hiérarchique. De ce fait, les notions de proximité ou d'éloignement sont centrales, puisque toutes les réalités créées sont plus ou moins proches de Dieu, en fonction de leur participation aux participations en soi, c'est-à-dire aux *noeta*, qui se donnent pour nous sous la forme des Noms et qui sont les puissances par lesquelles tout à la fois Dieu fait être, vivre, savoir, mais également par lesquelles il se communique à nous. Mais cette proximité n'a rien de spatiale, elle tient plutôt à la capacité de réception des dons divins. La hiérarchie ne tient pas à un espace occupé ou à une proximité au sens locatif, mais à une mesure. En effet, « ceux qui sont plus proches

¹²⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., CH, VIII, 2, 241C : « Que dire également de celui qui appela le très divin Gabriel et qui lui dit : «Fais-lui entendre la vision», ou enfin de tous les autres exemples fournis par les saints théologiens de cette divine et harmonieuse disposition qui est propre aux hiérarchies célestes ? Disposition que l'ordonnance de notre propre hiérarchie imite autant qu'il est en son pouvoir pour posséder comme en image la beauté angélique, marquée de son empreinte et s'élevant par son entremise jusqu'au Principe suressentiel de tout ordre et de toute hiérarchie. » Denys décrit dans ce passage de la *Hiérarchie céleste* le bel arrangement des intelligences.

¹³⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit., DN, V, 3, 817A-817B.

de la vraie Lumière sont tout ensemble plus capable de recevoir l'illumination et plus capables de la transmettre. Ne va pas imaginer qu'il s'agisse de proximité spatiale ; j'entends par proximité la plus grande aptitude à recevoir les dons de Dieu¹³¹. » Pourtant les réalités créées partagent un même sens d'être en tant qu'elles sont des créatures. Comment donc peuvent-elles être différentes ? Poser cette question est à nouveau s'interroger sur la venue à l'être d'une multiplicité, non à partir de Dieu, mais des participants eux-mêmes, car nous l'avons vu, il n'y a aucune multiplicité en Dieu, puisqu'il est principe de la multiplicité. Il est donc établi au-delà et la transcende.

Ainsi la différence de réception ne peut venir du principe. Comme l'explique Denys : « le sceau n'est pas tout entier et le même dans ce qui le reçoit. Mais ce n'est pas le sceau qui est la cause de cela, car il se donne tout entier et le même à chacune ; c'est la différence des participants qui rend dissemblables les empreintes d'un unique, entier et même archétype¹³². » Le sceau en effet ne diffère pas d'une empreinte à l'autre¹³³, de la même manière le principe se donne d'une façon unique. Cette différence vient donc d'abord des créatures. En effet chaque créature peut métaphoriquement être comprise comme une matière plus ou moins ductile, qui laisserait s'imprimer d'une manière plus ou moins importante le sceau en elle. Plus la matière sera molle et mieux le sceau s'imprimera mais plus la matière résistera et moins celui-ci pourra laisser son empreinte. C'est la raison pour laquelle également, les rayons qui partent de la simplicité divine s'opacifient

¹³¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit, Lettres VIII, 2, 1092b.*

¹³² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins, op. cit, DN, II, 6, 644B-644C.*

¹³³ La métaphore du sceau n'a rien de particulièrement originale. Elle renvoie à toute une tradition d'utilisation du terme *tupos*, que l'on retrouve également chez Denys et permet de penser la communication entre des parties distinctes et dissemblables. Il s'agit de l'empreinte du Créateur dans le créé, mais le créé ne reçoit le créateur que dans la mesure où il est apte à cette réception.

progressivement au cours de leur descente. Les dons transmis ne sont en fin de procession que des échos de la source divine. A ce titre la connaissance par la sensibilité est un écho de la sagesse divine¹³⁴. Ainsi nous retrouvons la structure à trois étages que nous avons mise en évidence. D'un côté il y a la Cause de tout, imparticipable, de l'autre les participations, dépendantes de la Cause, et qui sont comme ses attributs, et enfin les participants de ces participations en soi. La multiplication intervient dans le cadre de la participation. Celle-ci diffère en raison de la nature des participants.

« Mais les *Oracles* appellent *saints, rois, seigneurs et dieux* les ordonnances¹³⁵ plus principiellles dans chaque (hiérarchie), à travers lesquelles les deuxièmes ordonnances participant aux dons qui viennent de Dieu, multiplient la simplicité de la distribution de ces dons, à propos de leurs propres différences ; dont les toutes premières (ordonnances) ramènent la diversité à leur propre unité, providentiellement et divinement¹³⁶. »

L'archétype, le don, est toujours simple, mais multiplié à travers la réception. Si les premières ordonnances reçoivent directement la participation aux dons, les secondes ordonnances, participant aux dons selon leur mesure, multiplient la simplicité de la distribution. Il y a donc une différence entre les participants qui tient à une différence de participation et de ce fait à un degré d'implication dans la multiplicité, par multiplication de la simplicité de la distribution des dons divins. Que signifie cette différence de participation selon mesure ?

¹³⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, VII, 2, 868C.

¹³⁵ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit. p. 56 : le terme d'ordonnance est la traduction du terme *diakosmesis* qui chez Denys signifie hiérarchie mais également agencement en triade ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, VI ; CH, VII ; CH, VIII ; CH, IX.

¹³⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, XII, 4, 972A.

2.1.2. *Aksia, summetria, analogia*

Dans la définition de la différence entre les participants et de leur ordonnancement, interviennent trois facteurs, comme l'explique R. Roques : l'*aksia*, la *summetria* et l'*analogia*¹³⁷, c'est-à-dire, le mérite propre de l'intelligence qui cherche à se diviniser, la mesure maximale de participation au divin, soit une certaine forme de prédétermination, la mesure que chaque créature peut atteindre comme sa perfection. La participation à Dieu est bien le fait de tous et donc une chose commune, mais la qualité de celle-ci est absolument variable. L'*aksia*, soit la dignité au sens littéral, repose sur une démarche de la créature qui cherche en elle-même, sous une première motion divine, à s'unifier¹³⁸. La *summetria* et l'*analogia* ont des sens proches et se rapportent au type de relation entre l'intelligence des étants et Dieu. R. Roques opère ainsi une distinction¹³⁹. Soit les termes sont compris à partir de Dieu et de ce fait ils désignent une mesure maximale de participation au divin, conférée par la divinité¹⁴⁰, soit, ils sont envisagés à partir du rapport de l'intelligence à Dieu, c'est-à-dire de la conversion, ils désignent l'effort de celle-ci pour tendre à la mesure maximale, à partir de leur capacité réelle¹⁴¹. Les

¹³⁷ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 61 : « Trois facteurs semblent donc intervenir, du côté de l'intelligence, qui déterminent son degré de participation au divin : l'*aksia*, la *summetria*, l'*analogia*. ».

¹³⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, EH, III, III, 6, 432C : « Parce qu'elle se conforme à Dieu, la hiérarchie est pleine d'une sainte justice ; aussi répartit-elle, selon les mérites de chacun (*to kat'aksian*), et en vue de leur salut, la part des mystère qui leur convient en propre (...) ».

¹³⁹ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 61-64.

¹⁴⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, V, 8, 824C : Denys évoque par une formule la limitation des créatures en tant qu'elle est le fruit d'une volition divine, « Nous appelons *paradigmes* les raisons qui, en Dieu, font exister les étants et préexistent d'une manière unitaire, raisons que la théologie appelle *prédéterminations* et *vouloirs* divins et bons, qui déterminent et font les étants (*tôn ontôn aphoristika kai poiëtika*) et selon lesquels le Suressentiel a *prédéterminé* et a produit tous les étants. »

¹⁴¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, III, 2, 165A : « Le but de la hiérarchie est donc de conférer aux créatures, *autant qu'il se peut*, la ressemblance divine. »

intelligences doivent atteindre ce degré maximal autant qu'il le peuvent. La notion d'analogie a été l'objet d'une étude importante pour V. Lossky¹⁴². Il a montré dans cet étude que la notion d'analogie était au centre de la notion de hiérarchie et plus généralement d'ordre. Elle est précisément ce qui définit la place qui revient en propre à chacune des créatures.

La définition de ces trois facteurs montre donc une implication de la Déité dans la différence des participants, en un sens, puisqu'elle est la Mesure de toute chose. Ainsi l'ordre doit être rapporté à Dieu. L'inégalité a donc deux causes distinctes : d'une part Dieu, en tant que mesure de toute chose, confère une mesure aux étants, d'autre part les créatures elles-mêmes, en tant que la divinisation leur incombe sous cette première motion divine.

Le degré d'unification est donc établi à partir de ces trois facteurs. La multiplicité est ainsi hiérarchiquement ordonnée relativement aux trois notions. Ces intermédiaires sont hiérarchiquement répartis, en fonction de leur mérite, qui d'une part est fixé par Dieu, puisque l'ordre entier du réel est suspendu au principe divin, mais d'autre part et plus significativement, dépend de la volonté des créatures et de leur quête de divinisation. Il faut à ce titre souligner qu'il est un mal de ne pas chercher à s'unifier, selon un mouvement désordonné. Mais il est également un mal de chercher à usurper une place qui ne nous est pas attribuée¹⁴³. En d'autres termes le mal réside dans le désordre, c'est-à-dire, à nouveau dans la désunification ou la désorganisation.

¹⁴² Vladimir Lossky, « La Notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite », art cit.

¹⁴³ *Ibid*, *Lettre VIII*. ; René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 39 : la huitième des *Lettres* dionysienne présente le cas d'un moine qui a usurpé des fonctions qui n'étaient aucunement les siennes il est ainsi aller à l'encontre de l'arrangement divin.

En outre, les différences entre les intelligences célestes sont des différences de degrés¹⁴⁴, de même que pour les différences entre les intelligences incarnées. L'univers dionysien comporte donc des degrés de divinisation propre à chaque rang. La multiplicité est ainsi structurée par sa conversion vers l'Un, en différents degrés qui correspondent aux degrés d'assimilation propre à chaque rang. En réalité la différence la plus importante est entre l'Un et le premier terme de la hiérarchie.

2.1.3. *Henosis*

Chaque créature cherche donc la divinisation selon sa mesure, c'est-à-dire une assimilation au principe divin qui est un et ce dans ce cadre hiérarchique¹⁴⁵. En effet nous avons explicité que toutes les créatures s'ordonnaient en fonction de leur degré de participation, celui-ci dépendant de l'*aksia*, de la *summetria*, de l'*analogia*, pour atteindre l'unification. Que signifie cette union et en quoi consiste-elle ? Denys nomme cette assimilation au divin (*omoiôsis theô*)¹⁴⁶, ou imitation du divin, union (*henosis*)¹⁴⁷. De quel type d'union s'agit-il ? Cette union vise-t-elle à résorber la multiplicité inhérente à chaque créature ou bien conserve-t-elle dans une certaine mesure cette multiplicité, c'est-à-dire la réalité de la créature participante ?

Pour expliciter la définition de l'*henosis* chez Denys, nous nous tournerons vers le plotinisme. L'union avec l'Un dépend chez Plotin d'une unification de soi.

¹⁴⁴ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 62 : « Entre les trois hiérarchies célestes par exemple, il ne semble pas y avoir de fossé infranchissable : toutes participent, quoique à des degrés divers, à l'unité, à l'être, à la vie et à l'intelligence divines. Or, entre les hypostases intelligibles de Jamblique ou de Proclus, il semble, au contraire, que l'écart soit un écart de nature ».

¹⁴⁵ Il s'agit finalement d'un lieu commun des philosophies et théologies antiques

¹⁴⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, III, 2, 165.

¹⁴⁷ *Ibid.*, EH, I, 3, 376A.

Celle-ci repose sur une purification (*aphairesis*), c'est-à-dire sur une abstraction du multiple pour rentrer en soi et se tourner vers la simplicité de l'âme. Il s'agit selon Plotin d'entrer par une concentration intérieure en son propre centre, de se diriger vers l'objet de la contemplation et de devenir pour cet objet comme une matière dont nous prendrions la forme¹⁴⁸. L'union est ainsi figurée par l'image d'amants, qui ne sont plus deux mais un. Cette union, enfin, se fait au-delà de l'intellect¹⁴⁹.

La définition plotinienne de l'*henosis* est sans doute une source de la conception de l'union chez Denys, il demeure pourtant quelques différences qui ne sont pas moindres. Si l'union se fait également chez Denys au-delà de l'intellect (*henosis uper noun*)¹⁵⁰ il ne s'agit pas de s'unir à l'Un si par là on entend quelque chose comme l'Essence suressentielle. La suressentialité divine ne saurait être atteinte par quoi que soit de créé¹⁵¹. Les réalités ne s'unissent donc aucunement à cette essence ce qui supposerait une forme de confusion. Le principe est transcendant, et l'union ne peut être conçue selon un mélange qui donnerait un caractère divin aux réalités unies. L'union est sans confusion en un sens. Ainsi l'*henosis* se joue entre l'âme et les rayons divins¹⁵². Ces rayons se donnent à la mesure des créatures et déterminent donc un type d'union propre à chaque rang. La multiplicité est donc unifiée par ce principe d'immanence que représentent les rayons divins. Il s'agit en effet du mode de présence divin à travers la réalité, ces rayons unifient les créatures lorsqu'elles s'unissent en eux. Ainsi l'union consiste

¹⁴⁸ Plotin, *Ennéades*, IV, 4, [28] 2, 4-7

¹⁴⁹ Plotin, *Ennéades*, VI, 7 [38] 34, 8-16

¹⁵⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, VII, 3, 872B ; l'expression se trouve également chez Proclus, *Théologie platonicienne*, I, 3, 14, 1, 8-9, traduit par Henri-Dominique Saffrey et Leendert Gerrit Westerink, Paris, Les Belles Lettres, 1968-1997.

¹⁵¹ *Ibid.*, DN, V, 1, 816B.

¹⁵² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, I, 4, 592C : « Mais alors quand nous serons devenus incorruptibles et immortels, arrivés à cette part bienheureuse de la ressemblance au Christ, nous serons, selon l'Oracle, toujours avec le Seigneur, comblés, d'une part de sa théophanie visible par des contemplations toutes immaculées, théophanie qui nous fera resplendir des vibrations lumineuses les plus brillantes. »

en une ressemblance, mais celle-ci se fait toujours sur le fond d'une dissemblance fondamentale entre le principe transcendant et la créature. Cette ressemblance suppose donc l'abandon de toute dissemblance et ce jusqu'à l'abandon du soi, c'est-à-dire jusqu'à une extase. Ainsi lorsque l'union se réalise, il n'y a pas de distinction entre la lumière et l'âme illuminée. C'est l'exemple de la Transfiguration qui donne la mesure de cette illumination¹⁵³ L'intelligence illuminée est ainsi tout entière unifiée.

2.1.4. Hiérarchie, ordre, science et activité

Enfin cette divinisation, ou cette union, ne se font qu'à travers la hiérarchie. Le but de la hiérarchie n'est autre, donc, que l'assimilation et la recherche d'une ressemblance au divin. Tel est le sens de la définition dionysienne de la hiérarchie :

« J'appelle hiérarchie une sainte ordonnance, un savoir et un acte aussi proches que possible de la forme divine, élevés à l'imitation de Dieu à la mesure des illuminations divines. Dans sa simplicité, dans sa bonté, dans sa perfection fondamentale, la Beauté qui convient à Dieu, pure elle-même de toute dissemblance, communique à chaque être, selon son mérite, une part de sa propre lumière et elle le parfait par la plus divine initiation en revêtant de sa propre forme, de façon harmonieuse et stable, ceux qu'elle a parfaits¹⁵⁴. »

La hiérarchie est ainsi un ordre, une « sainte ordonnance » ; une activité, un « acte » ; une science « un savoir ». L'ordre est donc une certaine répartition graduelle que nous avons mise en évidence à travers la différence des participants. L'ordre consiste également à prendre la place qui nous revient. La hiérarchie est ainsi ordonnée en triades, dont chacun des rangs qui la forme possède une fonction

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, CH, III, 1, 164D.

spécifique dans le relais de cette procession. L'univers dionysien est ainsi composé de trois triades en ce qui concerne les hiérarchies célestes, et de deux triades en ce qui concerne les hiérarchies d'intelligences incarnées, c'est-à-dire ce que Denys appelle la hiérarchie ecclésiastique et qui correspond à l'ordonnement des créatures humaines, baptisées, entrées dans le sacré, la hiérarchie étant comme son nom l'indique un ordre sacré. Cet ordonnancement en triades est le produit d'une inspiration proclusienne. En effet tous les ordres qui composent le réel se divisent chez le Lycien en trois termes distincts. Mais ce qui forme pour lui la première triade, à savoir l'Être, la Vie, la Sagesse, est, chez Denys, reconduit à Dieu. En sorte que la structure emprunte à Proclus, mais les fonctions sont nouvelles. Les triades angéliques n'ont aucune fonction génératrice, celle-ci appartenant à Dieu. Elles n'ont pour rôle que la divinisation des inférieurs, c'est-à-dire la transmission, suivant les lois hiérarchiques, de la manifestation divine¹⁵⁵.

L'activité réside ainsi dans toutes les lois qui régissent la divinisation, c'est-à-dire l'union et donc plus particulièrement les rapports, au sens propre, de la multiplicité à l'Un. Elle se divise en trois fonction, entre d'une part ce qui relève de la purification¹⁵⁶, d'autre part ce qui relève de l'illumination¹⁵⁷ et enfin ce qui relève de l'union¹⁵⁸ ou de la perfection¹⁵⁹. La science, enfin, désigne une certaine économie du savoir, une dispensation de l'illumination à travers les différents

¹⁵⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit., DN, IV, 2, 696B-696C : « C'est d'elle que leur est concédée la forme de Bien et de manifester en elles-mêmes la Bonté cachée, d'être des anges en tant qu'annonciateurs du silence divin et d'être émises, comme de claires lumières interprètes de Celui qui se tient dans le secret du sanctuaire. » ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., CH, IV, 2, 180B.

¹⁵⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., CH, III, 3, 165D.

¹⁵⁷ *Ibid.*, CH, III, 3, 165D.

¹⁵⁸ *Ibid.*, EH, III, III, 8, 424C.

¹⁵⁹ *Ibid.*, CH, III, 2, 165B-165C : « Si, par exemple, l'ordre hiérarchique impose aux uns de recevoir la purification, aux autres de recevoir l'illumination, aux autres d'illuminer, aux uns de recevoir l'illumination, aux autres d'illuminer, aux uns de recevoir le perfectionnement, aux autres de parfaire, chacun imitera Dieu selon le mode qui convient à sa fonction propre. »

ordres du réel. En d'autres termes la science et l'activité sont intimement lié comme l'explique R. Roques.

Chaque rang qui compose le réel relaie ainsi la procession, c'est-à-dire la manifestation divine aux inférieurs et les inférieurs convergent vers le principe. « La hiérarchie est donc transmission ordonnée du rayonnement de la divinité¹⁶⁰ ». Les inférieurs convergent donc vers le principe à travers la médiation des supérieurs. Ainsi il y a une nécessaire médiation hiérarchique dans la compréhension des rapports de l'Un au multiple et du multiple à l'Un car nous avons vu qu'il y avait non pas un sens unique, une unique descente, mais une descente dans le multiple et vers le multiple et une convergence, une remontée vers l'unité supérieure. Ainsi il s'agit de réduire l'écart entre le multiple et l'un, en se purifiant, c'est-à-dire en s'extrayant des multiples altérités et en se rendant uniforme (à la forme de l'Un), mais également en recevant l'illumination, et enfin en s'unissant au rayon.

Mais la doctrine de Denys est paradoxale sur ce point, car s'il s'agit de réduire cet écart, il s'agit également de l'affirmer pour louer la transcendance divine. Dieu se donne de manière médiate, car l'immédiateté de sa présence est indicible. Dès lors, La présence divine est relayée par les natures intermédiaires angéliques qui sont des niveaux d'unité et qui possèdent un degré d'union au principe relatif à leur mesure propre c'est-à-dire à leur degré de participation à l'extension des dons divins. L'Un aussi transcendant soit-il, se donne par le fait-même d'être Un. Ce don se transmet analogiquement et se faisant détermine la proximité ou l'éloignement de chaque créature et son degré de participation à

¹⁶⁰ René Roques, « La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys », art cit, p. 184.

l'unité, mais également son geste de retour. En d'autres termes, toute union suppose la hiérarchie, car celle-ci a pour finalité la divinisation des intelligences.

Toute multiplicité n'est unifiée qu'en tant qu'elle respecte la place qui lui est propre et les lois de transmission et de réception du rayon divin qui sont les siennes. Il a pu être soutenu qu'une union en dehors des cadres hiérarchiques était possible¹⁶¹, que la mystique entraînait en contradiction avec la structure hiérarchique¹⁶². Il semble plutôt que Denys saisisse la notion d'union dans le cadre hiérarchique. En effet cela tient au fait que toute activité à Dieu pour origine¹⁶³. L'Un qu'est Dieu a une influence ordonnatrice sur l'ensemble du réel. Ce qui est multiple ne saurait donc s'unifier sur la base de ses propres forces. Une telle unification serait au contraire une sortie de l'activité divine et donc un mal. Or toute activité ne se répand que dans le cadre institué par Dieu, à savoir la hiérarchie. Ainsi il y a une nécessaire médiation hiérarchique. Mais il semble également que les rapports du multiple à l'Un dépendent d'une nécessaire médiation théophanique. En effet, en tant que chaque créature a une place propre qui lui revient, celle-ci détermine un type de rapport à Dieu. Si la multiplicité procède graduellement de l'Un elle y aspire dans la mesure de cette graduation.

¹⁶¹ Ysabel de Andia, *Henosis*, *op. cit.*, p. 437.

¹⁶² Jan Vanneste, *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris/Louvain, Desclée, de Brouwer, 1959, p. 35 : « Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces deux lignes : le rôle qui, dans la démarche mystique, est assigné à l'amour, ne pourrait être compris si on omet de les distinguer. La teneur exacte de l'extase dionysienne en est conditionnée. Pareillement, toute «union à Dieu» n'est pas du fait même une union «mystique» selon les schèmes de la Théologie mystique. Car le même terme peut couvrir plusieurs réalités : hénôsis en est un exemple frappant».

¹⁶³ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 112 : « Ainsi entendue, l'ἐνέργεια reste bien la propriété exclusive de la Théarchie et des ordres auxquels la Théarchie la communique ».

2.2. Hiérarchie céleste et hiérarchie des intelligences incarnées : nécessité et nature des médiations théophaniques dans les rapports du multiple à l'Un

2.2.1. *Nature et science angéliques*

Après avoir mis en évidence les degrés qui séparent l'Un de la multiplicité la plus pure, nous voudrions revenir plus précisément sur les rangs qui composent ces hiérarchies, afin de mettre en évidence le type de rapport à Dieu qui convient à chaque créature. En d'autres termes, quel accès à Dieu est possible aux créatures relativement à leur degré de participation à l'unité divine ? Quelle est la mesure maximale d'accès à la lumière divine à laquelle peut prétendre chaque nature qui compose les hiérarchies ? En effet, plus les créatures sont engagées dans le multiple, autrement dit plus leur participation aux dons divins est faible, plus leur accès à Dieu est limité ou médiatisé.

Nous mettrons donc en lumière les rapports du multiple à l'Un en prenant en compte les différences spécifiques à chaque nature. Pour synthétiser l'examen, nous nous concentrerons sur les deux types d'intelligences, célestes et incarnées, et nous chercherons quelle peut être leur nature, afin de voir comment cette nature détermine un type de rapport au divin, une science. En suivant l'ordre des hiérarchies, du plus haut rang au plus bas, nous commencerons par l'étude des créatures célestes pour finir avec celle des intelligences incarnées. Enfin nous discuterons de l'importance accordée au corps par Denys, en ce qui concerne les intelligences incarnées dans leur rapport à l'Un. Il sera donc question de voir pour chaque type d'intelligence, le type de médiation qui convient, relativement à la nature même des créatures.

Les anges occupent une place spécifique, ils appartiennent en effet à la sphère de l'intelligible et des intelligents¹⁶⁴. Toutefois, l'exactitude exige cette précision, le terme d'ange, en cet usage, est générique et recouvre un agencement de rangs qui diffère les uns des autres en dignité¹⁶⁵. Le terme d'ange appartient au dernier rang qui compose les hiérarchies célestes. Que toutes les essences célestes, en un sens puissent recevoir le nom d'ange, cela tient au fait que toutes ces intelligences sont messagères¹⁶⁶. Lorsque les intelligences célestes sont ainsi nommées, elles sont désignées par leur fonction. En effet les natures angéliques transmettent la révélation divine et sont porteuses du secret divin pour les intelligences incarnées¹⁶⁷. Les hiérarchies célestes, telles qu'elles sont nommées par Denys, se divisent en trois hiérarchies, elles-mêmes divisées en triades. Chaque hiérarchie entretient un rapport unique au principe divin. Si la première des hiérarchies, composées de Séraphins, de Chérubins et de Trônes, a un rapport direct au principe divin, la seconde et la troisième ont un rapport médiatisé par la hiérarchie qui précède en dignité¹⁶⁸.

Cette première hiérarchie participe aux dons les plus nobles de Dieu et est ouvert à sa révélation la plus parfaite¹⁶⁹. La seconde hiérarchie est celle des Dominations, des Vertus et des Puissances. Celle-ci n'accède à la révélation divine que par la médiation de la première hiérarchie¹⁷⁰. Ainsi que le souligne Denys, il s'agit d'une « loi universelle divinement instituée par le Principe divin de tout ordre que les essences du second rang participent par l'entremise de celles du premier

¹⁶⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, IV, 1, 693B.

¹⁶⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, V, 196A-196DA.

¹⁶⁶ *Ibid*, CH, V, 196C.

¹⁶⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, IV, 2, 696B-696C.

¹⁶⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, VII.

¹⁶⁹ *Ibid*, CH, VII.

¹⁷⁰ *Ibid*, CH, VIII.

rang aux illuminations théarchiques¹⁷¹. » La troisième enfin, composée de Principautés, d'Archanges et d'Ange, reçoit la révélation par la médiation des deux triades antérieures¹⁷². Cette dernière triade, plus particulièrement le dernier rang qui comprend les anges, a un rapport immédiat aux hiérarchies d'intelligences incarnées¹⁷³. L'activité angélique ainsi que le fait remarquer R. Roques consiste donc à transmettre aux intelligences incarnées la lumière venant tout droit du principe divin, selon les règles de la médiation¹⁷⁴.

A travers le Corpus, Denys décrit une immuable nature angélique. Toutes les hiérarchies et les rangs qui composent ces hiérarchies peuvent être saisies, à différents degrés, selon des caractéristiques communes qui forment une nature unique. Pourtant la conception de cette nature angélique n'est jamais explicite, aucun chapitre en particulier n'étudie cet aspect de la doctrine. Toutefois des enseignements clairs peuvent en être tirés.

« C'est à cause de ces rayons qu'ont surgi toutes les essences, puissances et activités intelligibles et intellectuelles (*ai noètai kai noerai*), c'est à cause de ces rayons qu'elles sont et qu'elles possèdent une vie sans intermittence et sans déclin, étant pures de toute corruption et de toute mort, de la matière et de la génération, situées loin de l'altération instable et fluente qui se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. Comme incorporelles (*asômatoi*) et immatérielles (*auloi*), elles sont pensées, et en tant qu'intellects, elles pensent de façon supérieure au monde, reçoivent par illumination les raisons des étants d'une manière appropriée (...)»¹⁷⁵

Les anges sont donc des créatures spirituelles. A partir de ce seul caractère peuvent être désignés tous les autres. Mais ce point unique est déjà un parti pris

¹⁷¹ *Ibid*, CH, VIII, 240D .

¹⁷² *Ibid*, CH, IX.

¹⁷³ *Ibid*, CH, IX, 260A.

¹⁷⁴ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit*, p. 147-153.

¹⁷⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit*, DN, IV, 1, 693B-696A, .

théologique. La nature purement spirituelle de l'ange est l'objet de questionnements¹⁷⁶. Aucune matérialité (*aulos*) en effet ne compose avec la créature angélique, elle est dénuée de corps (*asômatos*). De ce fait, elles ne sont pas passibles de corruption et se tiennent dans une stabilité parfaite, elles sont déiformes. Ces traits permettent d'identifier la nature angélique à une nature purement intelligible (*noetè*). Enfin, selon un argument récurrent chez les auteurs néoplatoniciens, le mode de connaissance des anges tient à leur nature. Ce principe est formulé par Proclus¹⁷⁷. De ce fait elles sont également intelligentes (*noera*)¹⁷⁸. De la sorte, étant unies à elles-mêmes, les créatures célestes saisissent toutes choses « sous la forme de l'Un (...) elles saisissent par l'intelligence ce qu'il y a d'intelligible dans les choses divines¹⁷⁹. » Ainsi la science angélique est pure de toute division et de tout éparpillement, du fait de la nature immatérielle des essences célestes. Leur acte de connaissance fait un avec l'objet connu. Autrement dit la connaissance angélique ne repose aucunement sur la division d'un objet et d'un sujet¹⁸⁰. Dans la réception de la lumière divine et dans la connaissance simple et unie de celle-ci, la science angélique saisit toute chose selon l'indivision. Par l'absence de matérialité et par la simplicité de leur nature, les essences célestes intuitionnent donc au-dedans d'elles-mêmes, ce qui, nous le verrons, doit être le modèle de la science humaine.

Les rapports des créatures célestes à l'Un sont donc fondés sur leur nature intelligible et intelligente (*noetè kai noera*). Celles-ci n'étant pas engagées dans la

¹⁷⁶ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 154, n. 2 : Roques rappelle ici l'ensemble des philosophes et théologiens antiques qui ont soutenu la nature corporelle des anges, tels que Justin, Clément ou encore Origène. Des auteurs comme Grégoire de Nysse ou Eusèbe ont en revanche affirmé que les anges étaient des créatures purement spirituelles.

¹⁷⁷ Proclus, *Dix problèmes concernant la Providence*, 4, 14-16, traduit par Daniel Isaac, dans *Trois études sur la Providence*, vol. I, Paris, Les Belles Lettres, 1977

¹⁷⁸ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p.156-158.

¹⁷⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, VII, 2, 868B.

¹⁸⁰ *Ibid.*, DN, XI, 2, 949C.

distension sensible et matérielle ne souffrent pas des divisions des intelligences incarnées et leur mode de connaissance est donc synoptique et uniforme (*henoiedès*). Leur ressemblance à l'Un est donc plus grande et de ce fait leur accès à l'Un l'est également. Les créatures célestes se tiennent donc plus proches de Dieu, c'est-à-dire qu'elles ont part aux dons les plus importants, et leur conversion, de ce fait, est à la hauteur de cette participation. Il demeure toutefois que la ressemblance des créatures célestes n'est pas parfaite et se fait toujours sur le fond d'une dissemblance. Celles-ci restent engagées dans la division qu'est la distension spirituelle. Or la Dèité se tient au-delà du sensible, certes, mais également de l'intelligible¹⁸¹. Elles n'ont donc jamais un accès immédiat à Dieu, celui-ci est toujours sous la forme de l'intelligible, mais il est également médiatisé par les rangs supérieurs dans le cas de la seconde et de la troisième hiérarchie. Il y a enfin une multiplicité en elles, dès lors qu'elles se pensent elles-mêmes du dedans, pour penser Dieu. Car les anges intelligent les choses au-dedans d'eux-mêmes.

La distinction principale entre la science des essences célestes et celle des réalités incarnées réside ainsi dans l'opposition du *dedans* et du *dehors*. Lorsque Denys décrit le mode de connaissance des bienheureux¹⁸² et des essences angéliques, il souligne que « ce n'est pas du dehors que Dieu les meut vers le divin, mais de façon intelligible, en les illuminant du dedans du plus divin vouloir, grâce à une lumière pure et immatérielle¹⁸³. » Cette description est tout de suite mise en tension avec le mode de connaissance des intelligences incarnées, qui ne sont pas encore parvenues à la résurrection et qui ne jouissent, de ce fait, pas encore de la

¹⁸¹ *Ibid.*, MT.

¹⁸² C'est-à-dire les intelligences incarnées parvenu à l'imitation divine (*post-mortem*)

¹⁸³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, EH, I, 4, 376B.

vie des bienheureux : « quant à nous, ce don que les essences célestes ont reçu de façon une et simple, la divine tradition des Ecritures ne nous l'a transmis qu'adapté à nos moyens, à travers la variété multiple des divisions symboliques¹⁸⁴. »

2.2.2. *Nature et science humaines*

Qu'en est-il de la nature humaine ? Ce que les essences célestes reçoivent de façon une, il semble que les intelligences incarnées ne le reçoivent qu'à travers des voiles qui sont autant de médiations permettant d'adapter la révélation à la mesure de l'intelligence humaine, et qui sont autant d'incursions dans le domaine du multiple.

Il n'y a pas chez Denys de description précise ou de chapitre consacré à la nature humaine, l'anthropologie dionysienne est en quelque sorte sous-jacente. Celle semble être comprise en opposition à la nature angélique. Toutefois il ne faudrait pas oublier qu'elle peut se rendre semblable aux essences célestes, leur différence est donc graduelle. Si la nature des essences angéliques est déterminée par leur spiritualité, la nature de la réalité humaine est entachée par son attachement à la matérialité. La nature humaine est mélangée, elle n'est ni tout à fait spirituelle, ni tout à fait matérielle. Elle est plutôt une nature intermédiaire. Ainsi nous pourrions pleinement nous tourner vers la matérialité tout autant que vers le spirituel, c'est en cela que la nature humaine a une extension importante. Du fait de cette ambivalence, la science humaine est également mêlée, ou plutôt en tension constante entre la division et l'union, entre la permanence et la succession, entre

¹⁸⁴ *Ibid.*

l'Un et le multiple¹⁸⁵. Ce qui marque donc la nature des intelligences incarnées, c'est leur attachement à un corps, tandis que les intelligences célestes sont purement spirituelles. L'attachement au corps est donc un engagement dans la multiplicité. La science, parce qu'elle dépend de la nature du connaissant, sera donc déterminée par cet attachement et elle-même engagée dans la division et le multiple.

À l'origine, comme à un degré zéro de la science humaine, il y a d'abord un regard tourné vers l'extériorité, c'est-à-dire vers le sensible, et donc vers les divisions symboliques ou la variété des symboles partiels¹⁸⁶. Il n'y a pas, en effet, une opposition stricte de la connaissance sensible et de la connaissance intelligible, puisque toute connaissance humaine prend d'abord appui sur des bases sensibles. La cognition est, en réalité, à saisir comme un *continuum* où les degrés de réception du principe divin, pour la connaissance, divergent en fonction des rangs, mais où la divergence n'est jamais un saut, mais un seuil¹⁸⁷. De ce fait il n'y a pas de rupture entre la science angélique et la science humaine, la connaissance de l'ange est certainement supérieure, mais non selon un antagonisme de nature, mais selon une différence de degré. En réalité, la science angélique contient la science humaine mais sur un mode unifié¹⁸⁸. Donc la science humaine est d'abord tournée du côté du sensible, parce que la réalité humaine pâtit en elle-même d'une division inhérente à son existence incarnée. La connaissance humaine est alors tout à la fois dépendante de la spatialité et de la temporalité¹⁸⁹. La Déité se donne ainsi pour nous,

¹⁸⁵ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, ch. VII, pp. 200.

¹⁸⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, I, 3, 121C ; EH, 1, 376B : ce fait est donc répété dans l'ouverture des deux traites concernant les hiérarchies.

¹⁸⁷ Eric David Perl, *Theophany*, op. cit, pp. 83.

¹⁸⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, VII, 2, 869B.

¹⁸⁹ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 200.

par philanthropie, dans la division des symboles. C'est donc avant tout pour les intelligences incarnées que les symboles existent.

Enfin cette anthropologie et cette théorie du symbole, c'est-à-dire de la révélation de l'Un sous des formes multiples, se développent également sur la base d'une psychologie. Denys reconnaît deux parties en l'âme, l'une qu'il nomme passible, et l'autre qu'il nomme impassible¹⁹⁰. Selon Denys, les deux parties ont rapports ensemble au symbole. Il est donc lié à la nature divisée de l'âme. La partie passible est attachée à l'extériorité du symbole, elle est en cela passionnelle, c'est-à-dire qu'elle est affectée par le caractère sensible du symbole, la forme, la figure, l'odeur. La partie impassible en revanche traite l'élément simple porté par le symbole et guérit la partie passible de ce fait. Il y a donc une partie de l'âme, supérieure, attachée à la contemplation des choses divines et une autre partie attachée à la pure corporéité de la réalité humaine et donc à la sensibilité. Les deux sont essentielles dans le processus noétique, puisque nous avons signalé un primat de l'extériorité sensible dans la connaissance. La partie supérieure s'élève sur la base des images reçues de la partie passible. L'extériorité sensible est donc la condition de toute élévation pour les intelligences incarnées. Mais l'âme humaine ne peut se contenter des symboles et elle est justement appelée à les dépasser, en tant qu'ils sont impropres par leur enveloppe matérielle. Dieu, nous l'avons explicité, n'est nullement dans la matière. Le symbole est une enveloppe qui permet de le rendre accessible aux intelligences incarnées. La partie impassible est donc responsable de l'élévation au-delà de la division des formes matérielles.

¹⁹⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit., Lettres IX*, 1108A-1108B.

Ainsi la science est à concevoir, chez Denys, comme un enroulement du multiple dans l'Un qui vise à la suppression des divisions, notamment celle du sujet et de l'objet, et qui, de ce fait, appelle à la fois à dépasser les divisions symboliques mais également le discours¹⁹¹. En effet, non seulement nous nous élevons vers l'Un sur la base des symboles, mais également, nous nous élevons à partir des prétentions de la raison discursive. Si Dieu se révèle et est loué à travers les Noms et en cela est polyonome, il est plus justement anonyme du fait de sa transcendance¹⁹². La voie des négations apporte ainsi une correction et permet par abstraction d'opérer l'enroulement du multiple dans l'Un, au-delà de l'intelligible et donc au-delà des Noms. Dieu n'est ni dans la pierre, ni dans le feu, mais il n'est pas davantage l'Être, ou la Vie, par exemple. Il est au-delà de la Vie en soi et de l'Être en soi, dans un secret impénétrable. Toutes les médiations théophaniques appellent ainsi à être dépassées pour atteindre par inconnaissance le secret suressentiel.

Denys décrit ainsi un triple mouvement qui caractérise l'âme¹⁹³. Il y a un mouvement circulaire, un mouvement hélicoïdal et un mouvement rectiligne. Par ces trois mouvements, l'Aréopagite semble expliciter les modalités de cet enroulement du multiple dans l'Un. Le mouvement circulaire correspond à une involution, c'est-à-dire à un rassemblement de la multiplicité extérieure. En effet :

« Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle entre de l'extérieur en elle-même, que l'involution conforme à l'Un de ses puissances intellectives, comme en un cercle, lui donne l'inerrance, la convertissant et la rassemblant d'abord de la multiplicité extérieure en elle-même (...)»¹⁹⁴ »

« C'est à cause de la Sagesse divine que les âmes tiennent aussi le pouvoir de raisonner, c'est-à-dire de tourner d'abord discursivement et en cercle autour de la vérité des étants – (demeurant) inférieures aux

¹⁹¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, VII, 2, 868C.

¹⁹² *Ibid*, DN, I, 6.

¹⁹³ *Ibid*, DN, IV, 8.

¹⁹⁴ *Ibid*, DN, IV, 8, 740D.

intellects unifiés à cause du caractère partiel et multiforme de la variété (de leurs raisonnements)-, mais, ensuite, de concentrer par enroulement le multiple dans l'Un, méritant alors de s'égaliser à l'intellection des anges (...) ¹⁹⁵ »

Ce triple mouvement n'est pas toujours clair chez Denys et les définitions d'un paragraphe à l'autre paraissent contradictoires. Le Chapitre IV ne définit pas le mouvement circulaire de la même façon que le Chapitre VII. Le mouvement circulaire apparaît soit comme une purification des multiples altérités, afin de se rendre uniforme par recentrement en sa propre âme ; soit comme un mouvement rationnel de l'âme autour des notions des étants. Dans tous les cas cette motion est toute entière donnée par la Dêité, comme une grâce. En effet tous les mouvements viennent du Bien et de ce fait tous les mouvements orientent vers sa contemplation, en tant que toute est de lui et par lui et enfin vers lui.

Le mouvement hélicoïdal, semble soit correspondre à la réception de l'illumination, « de façon rationnelle et discursive », soit en propre à l'enroulement du multiple dans l'Un par concentration. Ce mouvement n'est pas particulièrement détaillé par Denys en ce qui concerne l'âme humaine. En ce qui concerne les intellects divins, il correspond à la providence qu'exercent les supérieurs sur les inférieurs, tout en restant unis. Si le mouvement circulaire s'apparente à une concentration dans le chapitre IV, le mouvement hélicoïdal s'apparente plutôt à une expansion, ainsi qu'il semble en être le cas également pour les intellects divins. Il semble plutôt correspondre à une activité dialectique dans le Chapitre VII. Mais ce mouvement rejoint celui des intellects divins, puisqu'en un sens, il correspond à la

¹⁹⁵ *Ibid*, DN, VII, 2, 868C.

traduction sous forme rationnelle d'une illumination divine et donc à un partage ou à un relais de l'illumination.

Enfin le mouvement rectiligne semble quant à lui correspondre à une anagogie qui porte l'âme vers sa perfection, du multiple à l'Un, mais non de la même façon que le mouvement circulaire.

« Elle se meut enfin en ligne droite lorsque, au lieu d'entrer en elle-même et de se mouvoir d'un mouvement intellectuel et uni – car ceci, comme je l'ai dit, c'est le (mouvement) circulaire – sortant vers ce qui l'entoure, elle s'élève à partir des choses extérieures, comme d'espèces de symboles variés et multiples, vers les contemplations simples et unies¹⁹⁶ »

Le mouvement rectiligne correspond ainsi au type de mouvement que nous avons mis en évidence à travers l'activité aphairétique, c'est-à-dire abstractive. Ces trois mouvements tels qu'ils sont décrits par Denys nous renseignent davantage sur sa conception de l'enroulement du multiple dans l'Un, ou de l'élévation du multiple vers l'Un. Cet enroulement, cette élévation sont toujours le fait du divin. En d'autres termes, la possibilité même d'une conversion est le fait de Dieu, bien qu'il nous appartienne ensuite de la réaliser. Le mouvement circulaire apparaît comme la forme parfaite de cet enroulement, il est une élévation par la grâce, après s'être purifié de toutes les altérités multiples. Le mouvement hélicoïdal apparaît comme un geste d'expansion vers les inférieurs par les forces de la rationalité discursive, mais également comme une forme d'enroulement du multiple dans l'Un. Enfin le mouvement rectiligne correspond plutôt à un mouvement de rationalité qui s'élève des créatures au Créateur par les forces de la raison, à partir du multiple vers l'Un. Dans tous les cas, ces trois mouvements nous enseignent également l'importance

¹⁹⁶ *Ibid*, DN, IV, 9, 705B.

des supérieurs et de la médiation hiérarchique, car ni la purification, ni l'illumination, ni enfin l'union ne se font seules. Mais avant d'aborder ce point et la structure de divinisation qu'est l'Eglise, nous voudrions revenir sur le statut qui est accordé au corps chez Denys en tant qu'il s'agit d'une spécificité des intelligences incarnées, et en tant que celle-ci détermine un type de rapport au divin.

2.2.3. *Le corps et l'obstacle*

En effet il y a plusieurs points qu'il nous reste à préciser quant à la conception dionysienne du corps, afin notamment de la distinguer d'une anthropologie purement platonicienne. Il est certain que la chute dans le corps est comprise par Denys comme une chute dans le domaine de la multiplicité à la manière des platoniciens¹⁹⁷. Mais il semble également que celle-ci soit comprise à l'aune de considérations sotériologiques chrétiennes. Nous voudrions donc voir comment la chute dans le corps et donc dans le multiple tout à la fois, est le résultat du péché, mais également que le corps, loin d'être un obstacle se montre plutôt comme un adjuvant dans la quête de divinisation de l'âme.

« Déchue dès le principe et par sa folie des biens qu'elle avait reçus de Dieu, la nature humaine fut vouée dès lors à une vie toute pleine de multiples passions et terminée par une mort destructrice. Il s'ensuivit une apostasie à l'égard des vrais biens, une violation de la sainte loi prescrite à l'homme dans le Paradis¹⁹⁸ »

¹⁹⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, EH, III, III, 11, 440C.

¹⁹⁸ *Ibid.*

La chute est comprise par Denys à partir de données scripturaires et c'est le récit du péché originel qui guide sa conception de la nature humaine. Enfin et surtout, Denys ne peut être platonicien au sens où l'âme ne préexiste pas au corps. De ce fait la chute n'est pas véritablement une chute dans un corps. Il conçoit en effet un rapport uni entre l'âme et le corps, qui se perpétue post-mortem¹⁹⁹. Il y a donc chez Denys une reconsidération du corps, à l'image de la reconsidération du statut de la matière.

Il s'appuie pour cela sur un infléchissement de la doctrine de la séparation de l'âme et du corps durant la fin de l'Antiquité. Si Platon affirme dans le *Phédon*²⁰⁰ une séparation stricte de l'âme et du corps et affirme que l'âme doit, pour prétendre à l'élévation, chercher cette séparation, car telle doit être la recherche du philosophe, Proclus tempère et nuance ce point. Il développe, de ce fait, une nouvelle articulation des rapports de l'âme au corps à partir d'une critique de la thèse plotinienne de la non-descente de l'âme²⁰¹. L'âme individuelle chez Plotin, bien qu'elle soit descendue pour part dans le sensible, possède une partie qui est en lien direct avec les réalités intelligibles et transcendantes. Le néoplatonisme tardif est bien moins optimiste quant à la nature de l'âme humaine puisque l'âme incarnée se sent éloignée du divin²⁰². Elle est donc pleinement liée à son existence corporelle. L'éloignement avec le divin replace au premier plan l'importance du corps.

¹⁹⁹ *Ibid*, EH, VII, I, 2., 553B-553C. ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, VI, 2, 856D.

²⁰⁰ Platon, *Phédon*, 64b-64d, traduit par Monique Dixsaut, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*

²⁰¹ Carlos Steel, *The changing self: a study on the soul in later neoplatonism Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, AWLSK, 1978, p. 40 ; Anna Marmodoro et Sophie Cartwright, *A History of mind and body in late antiquity*, Cambridge, Cambridge university press, 2018 ; Proclus, *In Timaeus.*, III, 334, 3-27.

²⁰² Anna Marmodoro et Sophie. Cartwright, *A History of mind and body in late antiquity*, *op. cit.*

Proclus, à partir de ces perspectives insiste sur les pratiques théurgiques, c'est par la médiation des rites, incluant le corps, que l'âme parvient à une remontée. Le corps n'est donc plus le lieu du mal, il n'est plus le poids qui empêche l'âme de s'élever. Il est donc l'objet d'une valorisation nouvelle, dont il faut toutefois souligner qu'elle est faible. Denys s'inscrit dans la filiation de ses controverses autour du problème âme-corps. Mais si sa dépendance à l'égard du néoplatonisme est établie, il s'inscrit également dans les dogmes du christianisme. Les rapports qu'entretiennent l'âme et le corps sont l'enjeu de nombreuses querelles théologiques. Le statut du corps après la mort questionne. L'Eglise doit en effet affronter les thèses origénistes quant à la séparation du corps et de l'âme et la destruction post-mortem des corps. Denys affirme en revanche contre les origénistes et les néoplatoniciens mais aussi contre toute forme de matérialisme, la survivance du composé corps-âme ainsi que le Christ l'a démontrée. Ainsi comme l'explique R. Roques « L'âme et le corps ne sont pas deux réalités accidentellement associées et destinées à se dissocier après la mort. Leur rapport est celui d'une véritable union²⁰³. »

« Parmi les profanes, certains pensent absurdement que les morts retournent au néant. D'autres imaginent que le lien des corps avec leurs âmes propres se rompt à tout jamais, car, disent-ils, il ne conviendrait pas aux âmes [de conserver le commerce du corps] au sein du repos béatifique et dans la pleine conformité divine. Mais ces hommes faute d'une suffisante initiation à la science divine, oublient que le Christ a déjà donné l'exemple d'une vie humaine parfaitement conforme à Dieu²⁰⁴. »

Le Christ a donc montré l'exemple à travers l'Incarnation et à travers son activité théandrique. Ces thèses éloignent le discours dionysien des conceptions

²⁰³ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 90.

²⁰⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, VII, I, 2, 553B-553C.

néoplatoniciennes. Jamais ils n'ont en effet conçu une survivance de la nature corporelle. Même si chez Proclus, le corps pouvait servir d'outil à la remontée de l'âme, une dimension nouvelle est ajoutée chez Denys à travers le fait de la résurrection. Le corps qui nous accompagne notre vie durant et qui accompagne notre vie spirituelle est également récompensé. Penser une complète séparation serait faire une injustice au corps. Dans la vie terrestre il a accompagné l'âme dans sa remontée, il a pris part à la révélation divine et a aidé l'âme à se tourner vers le principe divin. Il mérite donc sa régénération.

Le problème âme-corps connaît donc chez Denys une évolution qui entraîne une perception revalorisée de la place du corps. Cette revalorisation conduit à l'importance du symbolisme dans la remontée de l'âme. L'âme s'appuie en effet sur les multiples divisions symboliques et celles-ci sont nécessaires dans sa remontée. Nous avons donc ainsi mis en évidence une spécificité des intelligences incarnées à travers leur corps, ce dernier n'étant pas conçu par Denys comme un obstacle, mais saisi dans une union permanente avec l'âme. S'il nous attache au divisé, ce divisé est la condition de notre élévation.

2.3. Multiplicité des hommes, unité de l'Eglise : une structure de divinisation et d'unification

2.3.1. *La hiérarchie ecclésiastique, à l'image de la hiérarchie céleste ?*

Pour terminer cette analyse des rapports du multiple à l'Un, en ce qui concerne les intelligences incarnées, nous voudrions montrer l'importance de la structure hiérarchique dans la divinisation des âmes. Autrement dit, nous

chercherons à montrer que la multiplicité des hommes ne peut s'unifier que dans, et par la hiérarchie. Ainsi le multiple ne trouve son unification que dans un ordre dont la mesure est Dieu. L'enroulement du multiple dans l'Un se fait donc dans le cadre de la hiérarchie, tout comme l'assimilation ou l'union ne se fait que par cette médiation. Nous tenterons donc d'élucider le sens de cette hiérarchie ecclésiastique, en la comparant notamment à la hiérarchie céleste dont elle est l'image. De ce fait nous montrerons deux problèmes qui se posent au lecteur, d'une part l'inadéquation de la copie, puisque la structure de la hiérarchie ecclésiastique est dyadique, d'autre part l'importance accordée au rang des évêques, celle-ci semblant contrevenir aux lois de transmissions hiérarchiques.

L'Eglise est donc une structure de divinisation. Cela tient donc au fait que l'assimilation, la divinisation ou l'union dont nous parlons dépend toute entière de la hiérarchie. Dès lors il est essentiel de souligner qu'il n'y a pas dans l'esprit de Denys d'union en dehors du cadre hiérarchique. La multiplicité ne peut s'unifier que dans la mesure où cette union lui est accordée par Dieu, suivant les lois de l'activité hiérarchique. Elle repose tout à la fois sur une purification première, puis sur une illumination, enfin vient l'union. Or, la purification, l'illumination, la perfection ne sont conférées aux inférieurs que par la bonté que les supérieurs diffusent. Ainsi toute union vient de Dieu et est transmise, selon la mesure des participants, par les supérieurs. De la sorte, les intelligences incarnées sont divisées en différents rangs et cela tient au fait que tous les hommes n'ont pas la même science²⁰⁵. Certains ont une aptitude plus grande à recevoir les dons divins et de ce fait se tiennent plus proches de Dieu. Les hommes sont donc ordonnés hiérarchiquement. Ainsi, l'Eglise en tant qu'elle est une structure hiérarchique,

²⁰⁵ *Ibid*, EH, I, 4, 376C.

c'est-à-dire selon la définition de Denys, un ordre, une distribution de la connaissance en fonction de la mesure propre au participant, et une activité, conduit les fidèles vers leur divinisation, dans le respect de la transmission de la bonté à partir de la simplicité divine. En cela elle est hiérarchique, elle est un ordre sacré de distribution de la bonté.

Mais, contrairement à la hiérarchie céleste qui est composée de trois triades, la hiérarchie ecclésiastique est composée de deux triades et au sommet se trouvent les sacrements. Il y a d'une part les initiés et d'autre part les initiateurs. Les initiateurs sont ordonnés graduellement, il y a d'abord les hiérarques, ou les évêques, puis les prêtres, et enfin les diacres. Les initiés sont divisés en trois groupes, d'une part les moines, d'autre part les baptisés et enfin les catéchumènes. Chaque rang qui forme ces deux groupes est conduit à la divinisation par le groupe directement supérieur, qui transmet la lumière divine aux inférieurs. Cette hiérarchie ecclésiastique est donc l'image de la hiérarchie céleste et les lois qui s'y appliquent en ce qui concerne la divinisation et l'assimilation au divin s'y retrouvent²⁰⁶. Les âmes sont illuminées par les supérieurs et illuminent les inférieurs, de la même manière que les anges resplendent les uns sur les autres et forment ensemble un chœur autour du principe divin. La multiplicité est donc maintenue dans une cohésion qui forme son unité par la puissance divine, qui tout à la fois transmet sa révélation et attire chaque créature à elle à travers des médiations. Enfin les rapports du multiple à l'Un sont nécessairement médiatisés. Ces rapports se font toujours par la transmission des supérieurs, selon la mesure des participants. Pourtant si toute divinisation se fait seulement par l'Eglise, la structure

²⁰⁶ *Ibid*, EH, VI, III, 5, 536D-537A.

même de la hiérarchie est problématique en elle-même et les lois qui régissent la divinisation en son sein sont parfois complexes.

2.3.2. *Structure dyadique et complexité de la médiation hiérarchique dans la hiérarchie ecclésiastique*

Ainsi la hiérarchie ecclésiastique présente des différences notables, par rapport à la hiérarchie céleste. Si la structure de la hiérarchie céleste est triadique, la hiérarchie ecclésiastique présente quant à elle une structure dyadique. Celle-ci a une influence directe sur les rapports du multiple à l'Un, nous tenterons de le démontrer. R. Roques et D. O'Meara ont tenté d'interpréter cette différence²⁰⁷. Si vraiment la hiérarchie ecclésiastique est à l'image de la hiérarchie céleste, pourquoi présente-t-elle cette différence ? Selon R. Roques, cette différence pourrait avant tout autre chose tenir à la réalité factuelle de l'Eglise du temps de Denys. Pour éviter une « description fantaisiste²⁰⁸ » il a pu infléchir la structure triadique propre à la hiérarchie céleste.

En effet la division dyadique entre d'une part les fidèles et d'autre part les initiateurs, c'est-à-dire les ordres consacrés, était celle de l'Eglise au V^e et VI^e siècle. Elle aurait pu empêcher Denys d'opérer une structuration triadique. En tenant compte de cette réalité concrète, il se serait donc résolu à abandonner la division en neuf rangs pour la structure de sa hiérarchie ecclésiastique. Cette explication demeure toutefois peu convaincante dans la mesure où Denys prend par

²⁰⁷ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit. ; Dominic O'Meara, *Platonopolis: Platonic political philosophy in late antiquity*, Oxford New York, Clarendon Oxford University Press, 2003 ; Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit.

²⁰⁸ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 175.

ailleurs de nombreuses libertés quant à l'Église telle qu'elle était conçue en ce temps. Il ne fait par exemple aucunement mention des ordres féminins, alors même qu'ils existaient. L'effort de systématisation qu'il propose demeure donc finalement assez éloigné de la réalité ecclésiastique de son époque, notamment en raison de cette volonté de donner une forme de triade aux ordres, en leur faisant correspondre une activité et une science. Ainsi, à nouveau, le platonisme et plus particulièrement l'architecture proclienne en triade, paraît dans le Corpus.

Pour arguer en ce sens, D. O'Meara propose une interprétation platonicienne de cette structure dyadique, fondée sur la lecture de l'ouvrage de R. Roques²⁰⁹. En effet R. Roques a montré l'influence de *La République* sur les textes du Corpus. Dès lors D. O'Meara propose de lire cette structure dyadique comme une référence au texte de Platon. La cité idéale de *La République* suit en effet une distinction entre d'une part les gardiens et d'autre part les producteurs. Ce n'est qu'ensuite qu'il y a une distinction dans le groupe des gardiens, entre d'une part les gardiens et d'autre part les auxiliaires ou les magistrats. Peut-être, de ce fait, la structure dyadique de la hiérarchie ecclésiastique, est inspirée par la structure de la cité idéale platonicienne, dont il aurait eu connaissance par l'intermédiaire des commentateurs néoplatoniciens.

Enfin cette structure dyadique pourrait tenir à la division interne de la psyché chez Denys²¹⁰. La cité idéale chez Platon est en effet divisée ainsi en raison des parties qui composent l'âme. Or Denys explicite une division en deux parties de l'âme. D'une part il y a une partie impassible et d'autre part une partie passible.

²⁰⁹ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel de Andía, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, op. cit* p. 84-85

²¹⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit, Lettre IX*, 1108A-1108B.

Ne peut-on pas considérer en un sens que la hiérarchie ecclésiastique est à l'image de cette structure interne de la psyché ? Il y a d'une part les initiés qui sont passibles et qui reçoivent l'initiation de la part des initiateurs, qui quant à eux sont assimilables à la partie impassible de l'âme, puisque peu à peu, ils se sont détachés de l'extériorité pour entrer au-dedans d'eux-mêmes. En outre la partie passible est liée à une science dominée par l'extériorité des symboles sensibles. La partie impassible, quant à elle, correspond à une connaissance de l'intérieur, elle est unification.

Toutefois, la structure de la hiérarchie n'est pas seulement problématique du fait de l'arrangement de ses rangs, mais également en raison de la complexité de l'activité hiérarchique et des lois de transmission du rayon divin²¹¹. Or, l'activité hiérarchique est strictement définie dans la hiérarchie céleste, et chaque rang a une fonction particulière liée à son ordre. Les uns purifient, les autres illuminent et les derniers perfectionnent. A chaque rang convient une opération. Mais si à chaque rang convient une opération, celle-ci est plutôt à comprendre comme une caractéristique dominante²¹². Ainsi les Séraphins tout à la fois, purifient, illuminent et perfectionnent, mais ils se démarquent par leur union à Dieu. Les Chérubins sont au plus proches de la sagesse divine, ils illuminent. Les Trônes enfin reçoivent les grâces divines, ils sont purs²¹³.

Mais la hiérarchie ecclésiastique est moins claire quant au rapport entre les initiateurs et les initiés et au sein des ordres eux-mêmes. En effet, en ce qui concerne la triade des initiés, il semble n'y avoir aucun rapport entre les moines, les baptisés

²¹¹ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p. 84

²¹² René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 97.

²¹³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., CH, VII.

et les catéchumènes. Denys ne semble pas à proprement parler concevoir de médiations hiérarchiques au sein des rangs des initiés²¹⁴. Or tous les rangs sont liés entre eux par ces médiations, ce sont eux qui permettent de maintenir la cohésion du multiple, en tant qu'il est tourné vers un principe d'unité, en cherchant l'assimilation au divin. Ainsi s'il y a une hiérarchisation entre les initiés, celle-ci n'entraîne pas un rapport de médiation, ce qui semble annuler le principe même de hiérarchie au sein de cet ordre et la continuité de médiation qui lui est propre²¹⁵. Chacun des rangs agit ainsi « comme si le reste de la triade des initiés n'existait pas²¹⁶ ». Or la logique dionysienne aurait voulu que les inférieurs soient divinisés par les supérieurs suivant les règles de l'activité hiérarchique que nous avons décrit.

D. O'Meara propose à nouveau pour répondre à cette difficulté du texte dionysien de se tourner vers la *République*²¹⁷. En effet selon Platon la distinction la plus importante est celle entre gardiens et producteurs. Les rapports entre producteurs sont, de ce fait, minorés. Ils ne concernent pas à proprement parler la manière de gouverner. De la même façon, les rapports entre initiés n'intéressent pas le développement dionysien du fait qu'ils ne concernent pas la manière dont l'initiation se fait : ils « ne relèvent pas du domaine de l'acte initiateur²¹⁸ »

Ainsi, les moines, en tant que rang, n'entretiennent aucune relation avec le reste des fidèles, puisqu'ils sont retirés. Ils sont les parfaits de l'ordre des initiés, en

²¹⁴ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p. 85

²¹⁵ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 197-198.

²¹⁶ *Ibid*, p. 197.

²¹⁷ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel. de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p.85-86

²¹⁸ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel. de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p.86

tant qu'ils sont au service de Dieu²¹⁹. Ils sont parfaits, illuminés, et purifiés par l'ordre supérieur. Toutefois, ils ne divinisent pas au sens où ils exerceraient un ministère auprès du peuple saint, la bonté, en ce cas ne se diffuse pas par la médiation des supérieurs. L'initiation des baptisés ne relève pas des moines mais bien du ministère des prêtres, comme l'explique Denys, l'ordre moyen est confié aux prêtres pour son illumination²²⁰. Enfin l'initiation des catéchumènes est faite par les diacres, c'est-à-dire par le dernier rang de l'ordre des initiateurs, sous le regard du grand prêtre, c'est-à-dire du hiérarque. A la verticalité des médiations hiérarchiques s'oppose dans la triade des initiés une relation horizontale. Pourtant la verticalité n'est pas absente, le rang des moines est plus proche du principe que celui des baptisés, et celui des baptisés est plus proche que celui des catéchumènes. Seulement cette verticalité n'est pas relationnelle. La verticalité de la médiation hiérarchique s'instaure plutôt entre les initiateurs et les initiés.

2.3.3. *L'évêque ou le philosophe-roi*

Le dernier problème posé par la hiérarchie ecclésiastique et sa structure est l'importance dévolue au rôle de l'évêque dans la divinisation des intelligences²²¹. En effet nous avons pour l'instant mis en évidence des points problématiques par rapport à la solution dionysienne des rapports de la multiplicité à l'Un et à son unification. D'une part, la structure dyadique est problématique parce qu'elle

²¹⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, VI, I, 3, 532C-532D.

²²⁰ *Ibid*, EH, VI, I, 1, 532B.

²²¹ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 197 ; Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-roi : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Y. de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p. 84-85.

contrevient à la triplicité de la hiérarchie céleste, alors qu'elle est censée en être l'image. D'autre part, les lois de transmission ne sont pas respectées dans la structure ecclésiastique, et celles-ci semblent mettre à mal les rapports du multiple à l'Un, tel que nous les avons décrits auparavant.

Il semble enfin que dans la solution dionysienne, les évêques jouent un rôle d'une grande importance dans l'unification de la multiplicité humaine, c'est-à-dire dans la structure de divinisation qu'est l'Eglise, structure d'acquisition d'une ressemblance au divin ou à l'Un. Mais si leur rôle est aussi important, n'est-ce pas une façon d'introduire une discontinuité dans l'ordre des médiations, qui contreviendrait à la gradualité mesurée de la procession ?

L'évêque ou le hiérarque (*hierarchès*), ou encore le grand prêtre, est au sommet des hiérarchies d'intelligences incarnées. Il est celui qui est le plus conforme à l'Un, d'où son rôle d'initiateur²²². En effet l'évêque ainsi que le souligne R. Roques a un rôle prépondérant dans la hiérarchie des intelligences incarnées. « Tout vient de Dieu à la hiérarchie par l'évêque²²³. » Ainsi l'évêque relaie la procession pour l'ensemble des intelligences incarnées. Mais s'il est le relais de la médiation descendante, il est également celui en lequel elle s'achève. Toute la hiérarchie se divinise donc en dernière instance par la médiation de l'évêque²²⁴. La multiplicité des hommes est donc divinisée, c'est-à-dire unie par la médiation de l'évêque, il est en cela un relais de l'unité divine, dont procède toute

²²² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, V, 5, 505A : « L'ordre divin des grands prêtres est donc le premier ordre de ceux qui contemplent Dieu, lui-même tout ensemble le premier et le dernier, car en lui se termine et s'achève toute l'ordonnance de la hiérarchie humaine. »

²²³ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 197.

²²⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, VI, 3, 532D : L'évêque (le grand prêtre) parfait l'ordre des moines ; EH, II : Il est également responsable de l'illumination et de la purification des initiés ainsi que le montre l'exemple du baptême.

multiplicité et où toute multiplicité s'unifie. C'est en l'évêque que se réalise la hiérarchie. Ce sont eux qui sont les plus directement unis à Dieu et qui unissent les rangs inférieurs. En d'autres termes, ils sont pour toutes les intelligences incarnées la source de toute opération, de tout ordre, de toute science.

Dès lors, il y a des phénomènes de « saut » qui sont propres à la hiérarchie ecclésiastique et que l'on ne retrouve pas dans la hiérarchie céleste²²⁵. Les évêques divinisent en effet des rangs qui ne leur sont pas directement inférieurs. De ce fait, ils purifient, illuminent et perfectionnent différents rangs. Ils ont un lien privilégié notamment avec les moines, qui sont pourtant inférieurs de deux rangs. Les évêques ont un rapport direct avec les moines en tant qu'ils les perfectionnent. De la même façon que les prêtres illuminent les baptisés, les ministres, c'est-à-dire les diacres purifient les catéchumènes. Tels sont ces phénomènes de « saut ». Mais les évêques cumulent l'ensemble de ces opérations, tout à la fois ils perfectionnent, ils illuminent et ils purifient, de la même façon que les Séraphins par exemple cumulaient également la triplicité de l'activité hiérarchique.

D. O'Meara propose à nouveau de lire cette anomalie dans la hiérarchie ecclésiastique à la lumière de la philosophie platonicienne et plus particulièrement à partir de la thèse du philosophe-roi²²⁶. L'évêque dans le système de Denys, serait en un sens, un équivalent chrétien du philosophe-roi platonicien ou néoplatonicien. Les hiérarques ou les évêques constitueraient ainsi « l'essentiel de l'ordre des initiateurs²²⁷. » De la même façon que les philosophes-rois sont les gardiens complets de la cité idéale, les évêques incarneraient le sommet de la hiérarchie des

²²⁵ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 197.

²²⁶ Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p. 86

²²⁷ *Ibid.*

intelligences incarnées et jouiraient d'une position sans équivalent. Le commentaire de D. O'Meara revient plus précisément sur ce parallèle en analysant la manière dont Denys reprend l'image platonicienne des peintres-rois²²⁸. En effet Platon, dans *La République*, explique que les philosophes-rois seront semblables à des peintres, ils traceront, sur la toile qu'est la cité, les traits d'une constitution²²⁹. En outre ils purifieront la toile, c'est-à-dire qu'ils rechercheront à développer la vertu des citoyens, en prenant modèle sur le plan divin. L'image des peintres évolue chez Denys, elle est en quelque sorte intériorisée, ainsi que l'explique D. O'Meara. L'évêque se modèle, en lui-même, à l'image de Dieu, il porte son regard « sur les seuls modèles intelligibles²³⁰ » en visant la ressemblance divine. Denys explique ainsi que « c'est donc à bon droit que ces peintres divins ne cessent de façonner la puissance de leur intelligence sur le modèle d'une Vertu intellectuelle, suressentielle et odorante²³¹ ». Le dessinateur imite des images sensibles, de la même façon, l'évêque façonne en lui-même une ressemblance divine.

Ainsi D. O'Meara souligne le paradoxe de cette image. Cette image du peintre intervient en effet dans l'idée de modeler le monde à l'image du divin. Il y a de ce fait une ambivalence complexe entre le fait de se retirer du monde pour chercher l'assimilation avec l'Un et le fait de modeler le monde à l'image de cette assimilation²³². Le paradoxe en un sens se retrouve chez Denys et il le pousse « à

²²⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, IV, III, 1, 473C-476A.

²²⁹ Platon, *La République*, 500e.

²³⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, IV, III, 1, 473D.

²³¹ *Ibid*, EH, IV, III, 1, 437C.

²³² Dominic O'Meara, « Evêques et philosophes-rois : philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op. cit p. 82

l'extrême²³³ ». Comment l'évêque peut-il diviniser les inférieurs, les unifier, alors que lui-même ne sort jamais de sa contemplation et de son unification ?

La réponse nous est en partie donnée par la manière dont Dieu exerce sa providence tout en restant en lui-même. Mais cette solution des rapports de l'évêque à la hiérarchie est également proche de la manière dont les créatures célestes exercent leur providence, par le mouvement hélicoïdal de leur intellect. L'évêque étend la bonté divine aux inférieurs, tout en restant uni. Il est en effet directement uni à Dieu, sans intermédiaires, il faut entendre par là qu'il n'y a aucun intermédiaire humain entre lui et Dieu. Ainsi l'uni appelle à l'union sans sortir de son unité et tout en donnant à contempler à travers le multiple. Les hiérarques donc communiquent leur vision, tout en restant contemplatifs. La contemplation du grand prêtre suit donc une triple modalité, qui rappelle le schème de la manence, de la procession et de la conversion. Tout à la fois il contemple l'Un en lui-même, il exerce sa providence sur les inférieurs et se retourne vers l'Un dans un mouvement de conversion. Ils exercent donc leur ministère et unifient en donnant à voir dans le multiple, par les rites et les symboles et retournent toute la hiérarchie des intelligences incarnées vers le vrai principe de toutes choses, en étant eux-mêmes unis.

De la sorte, les évêques sont au centre de ce qui pourrait s'apparenter à une forme de théocratie²³⁴. Dieu étant la mesure de toute chose, il est également la mesure de toute opération. De ce fait, les plus unis sont également les plus aptes à diviniser et ont par conséquent une plus grande autorité légitime. Même s'il n'est pas, à proprement parler, question de la chose politique chez Denys, cette structure

²³³ *Ibid.*

²³⁴ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 177.

de divinisation qu'est la hiérarchie, emprunte pour beaucoup à la politique néoplatonicienne que D. O'Meara a mis en évidence. La divinisation est un enjeu de pouvoir. Les ordres consacrés ont de ce fait un pouvoir immense en comparaison des ordres initiés. L'évêque plus particulièrement incarne ce pouvoir en tant qu'il est au sommet de la hiérarchie et en tant qu'il a charge d'unifier le multiple à travers toute la structure hiérarchique. Les rapports du multiple à l'Un, en tant qu'il requiert chez Denys une structure hiérarchique, requiert donc une structure de pouvoir centralisée, seule à même de réaliser cette unification du multiple dans l'Un.

La multiplicité, si elle émane de Dieu, se réalisant par là-même, ne peut pour sa subsistance pleine que se tourner vers Lui. Si toute multiplicité suppose une antériorité, d'un principe au-delà de la multiplicité et de l'unité conférant leur unité aux réalités, si ce principe transcende la multiplicité par sa position créatrice et sa toute-puissance, si enfin ce principe se donne dans le multiple en tant qu'il en la cause, cette multiplicité enfin doit aspirer à s'en retourner vers la source ultime dont elle émane. Ainsi nous avons cherché à mettre en évidence les rapports du multiple à l'Un. La solution dionysienne recourt à une structure hiérarchisée, dont Dieu est en dernière instance la mesure et qui correspond à la gradualité de la procession. C'est au travers des hiérarchies, enfin, que toute multiplicité s'unifie, selon les lois de transmissions de l'activité théarchique. Mais les différentes réalités s'unifient également dans la mesure qui est la leur, c'est la raison même des différences entre les participants. De ce fait tout rapport à l'Un est médiatisé.

Enfin, il semble que la solution dionysienne, au rapport du multiple et de l'Un, ait un sens éminemment sotériologique, qu'elle avait déjà chez les auteurs néoplatoniciens précédents, puisqu'il s'agissait de s'unifier et par là-même de s'élever au-delà de la corruptibilité de la multiplicité matérielle pour le salut de

l'âme. Mais ce sens chez Denys est fondé sur une croyance ferme dans le péché originel. Et dès lors, nous avons vu poindre une solution chrétienne aux rapports du multiple à l'Un qui emprunte une partie de son vocabulaire aux néoplatoniciens tardifs tel que Proclus, mais s'établit dans le cadre chrétien qui est celui de Denys. En effet, c'est en partie la réalité de l'Eglise que Denys dépeint, même s'il le fait à partir du schème triadique néoplatonicien. C'est la réalité des rites chrétiens qu'il essaie de décrire à travers la triplicité de l'activité hiérarchique. Ce sont les symboles et noms bibliques qui sont l'objet de la science humaine. En d'autres termes, l'illumination dont il est question et qui permet l'unification de la multiplicité, a un sens étendu, il s'agit tout autant d'une donation qui a des répercussions ontologiques, qu'une Révélation, qu'il s'agit pour Denys de penser. Enfin, l'évêque est certes similaire au philosophe-roi néoplatonicien, mais la place au sommet de la hiérarchie ecclésiastique, en un sens, ne revient pas à l'évêque, mais au Christ, en tant qu'il en est l'instigateur, il en est de même pour les hiérarchies célestes. C'est pourquoi nous aborderons de front la question du christianisme dans la solution qui est apportée par Denys. Nous nous concentrerons de ce fait sur la christologie, mais également sur les sacrements, qui donnent selon nous, la clé de compréhension de ces rapports entre l'Un et le multiple, mais également entre le multiple et l'Un.

3. Une formulation chrétienne du rapport de l'Un et du multiple

Nous nous consacrerons enfin à l'étude de la compréhension chrétienne des rapports de Dieu aux multiples créatures. Nous avons déjà entrevu une partie de cette solution. En effet, Denys reconfigure largement le schème processif pour l'adapter aux exigences de la dogmatique chrétienne concernant la création. Mais il réélabore également la conception de l'Un pour l'adapter à la théologie trinitaire. L'Un est composé de trois hypostases de rangs égaux, partageant l'existence suressentielle. Non seulement il reconfigure le schème processif, mais également le mouvement conversif, puisqu'il est compris pour les intelligences incarnées dans une structure hiérarchique qu'est l'Eglise. Ces éléments paraissent convaincants pour faire de la solution dionysienne au problème de l'Un et du Multiple, une solution chrétienne, comprise dans un vocabulaire proclusien. Mais il manque toutefois l'élément principal, à savoir une christologie, qui ferait du *Corpus* un texte authentiquement chrétien.

Il s'agit finalement d'un point faiblement étudié en comparaison de l'apport néoplatonicien et du rapport entre le *Corpus* et les textes de Proclus. Or, il apparaît que la christologie est un point essentiel du développement des trois textes issus du *Corpus*. Les *Noms Divins*²³⁵, la *Hiérarchie céleste*²³⁶ et la *Hiérarchie ecclésiastique*²³⁷ présentent tous une ouverture intimement liée au Christ, soit un chapitre qui examine la nature de cette incarnation.

²³⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, II, 6-9.

²³⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, I.

²³⁷ *Ibid*, EH, I.

Il sera donc question d'analyser la christologie dionysienne afin de voir comment elle est comprise dans le cadre du problème de l'Un et du multiple, ou pour être plus précis, dans le cas de Denys, dans le rapport du simple au composé. En effet, il s'agit d'abord pour Denys d'examiner comment Dieu se révèle à nous, tandis qu'il est suressentiel. Certes, il y a une Révélation à travers le causé, mais cette Révélation est confirmée par le Christ et donc dans l'Incarnation de l'Un, en l'une de ses hypostases, le Fils. Ainsi que nous tenterons de le démontrer, le sens même du schème de la procession et de la conversion trouve son accomplissement en Jésus. Tout à la fois il condescend à se révéler à nous et tout à la fois, par-là, à sauver les hommes, par amour pour eux, c'est-à-dire qu'il parvient à les convertir à l'unité déifiante et unificatrice de Dieu. Cette rédemption est donc pour les intelligences incarnées, le passage des altérités multiples, à une existence incorruptible. Ce sont donc des thématiques authentiquement chrétiennes que soulève Denys. La procession et la conversion ont le sens pour les intelligences humaines d'une rédemption, fruit d'un amour de Dieu pour les hommes. Mais cette christologie pose évidemment des problèmes. Ces difficultés relèvent de l'articulation de l'Un et du multiple, Denys semble les comprendre dans un cadre philosophique grec, proprement ontologique ou hénologique. Comment Dieu, Un, peut-il se donner dans l'essence ? Cette incarnation est-elle à concevoir comme une altération de la suressentialité ? Il nous faudra donc voir la solution apportée par Denys à ces difficultés liées à la christologie de son temps, mais également examiner cette solution comparativement au dogme. Enfin, la vie du Christ apparaît comme un modèle. C'est pourquoi nous étudierons plus précisément les sacrements. Il semble en effet, en tant qu'ils relèvent de l'activité de la hiérarchie ecclésiastique, donner la clé du rapport de la multiplicité à l'Un. A ce titre, nous

analyserons le Baptême, mais également le sacrement de la Communion. Ces deux sacrements, à leur manière, symbolisent les rapports du multiple à l'Un, le partage du pain est notamment compris par Denys à travers les catégories d'unité et de multiplicité. Le mystère eucharistique illustre donc le problème que nous cherchons chez Denys à mettre en évidence. Il montre par ailleurs cette christianisation du problème que nous tentons de mettre en évidence.

3.1. La Révélation dans le Christ, l'Un et la chair

3.1.1. *La procession, la conversion et le Christ : Révélation et voilement*

Il semble dans un premier temps que le schème néoplatonicien de la procession et de la conversion ait un sens christologique, qu'il n'a évidemment pas pour les auteurs néoplatoniciens post-plotiniens qui évoluent dans un contexte polythéiste²³⁸. Jésus, ainsi que Denys le nomme en plusieurs occurrences²³⁹, est toujours présent dans les différents traités, comme nous l'avons signalé. A partir de ces extraits, plusieurs caractéristiques générales peuvent être énoncées, lesquelles seront ultérieurement approfondies et précisées. D'abord, Jésus est Dieu et il est homme²⁴⁰. Ensuite, il est l'une des hypostases de la Trinité²⁴¹ et jouit d'une existence suressentielle, il en quelque sorte *consubstantiel*²⁴² à cette Surescence. D'une part il partage toutes les dénominations qui s'appliquent à la suressence et

²³⁸ *Ibid.*, CH, I.

²³⁹ *Ibid.* CH, 1, 2, 121A ; EH, I, 1, 372B ; Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins.*, *op. cit.* DN, II, 9, 649A ; DN, XI, 5, 953B.

²⁴⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, *Lettre IV.*

²⁴¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, I, 4, 592A.

²⁴² L'emploi de ce mot est toutefois à restreindre dans le cas de Denys puisqu'il n'utilise pas le terme d'homoousie issu du concile de Chalcédoine.

par lesquelles elle est louée²⁴³, d'autre part, il possède des propriétés qui ne se confondent pas avec celles du Père ou de l'Esprit, notamment l'Incarnation, dont il sera question. Il y a donc des louanges qui s'appliquent exclusivement au Christ selon la distinction. C'est donc selon l'union qu'il partage les *noeta* : il est ainsi la mesure de toute chose, répand la paix, il est au-delà de la bonté et donne l'essence aux étants.

Le Christ est divin mais il est également humain, en tant qu'il s'est incarné. Denys explique en effet qu'il partage notre condition en totalité, excepté le péché²⁴⁴. Son existence est donc charnelle²⁴⁵ et en communion avec la nôtre²⁴⁶. Ces points très généraux de la christologie dionysienne semblent être en accord avec les positions chalcédoniennes, puisque le Christ est tout à la fois homme et Dieu. Nous verrons ce qu'il en est de la séparation des deux natures et de la pensée du mélange qui en découle. Il en reste que le mystère de l'Incarnation est ainsi compris par Denys : l'Un s'est donné dans la chair, et par là il s'est révélé à nous pour notre élévation.

Pour entrer plus en profondeur dans cette christologie, il convient ainsi de s'intéresser au premier chapitre de la *Hiérarchie céleste* :

« Tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des Lumières ». Ajoutons que lorsque, sous l'impulsion du Père, la Lumière sort de soi pour se répandre et pour nous illuminer de ses dons excellents, c'est elle seule qui à titre de puissance unifiante, nous rétablit dans notre état ancien en nous élevant vers le haut, c'est elle qui nous convertit à l'Un

²⁴³ *Ibid*, DN, II, 1.

²⁴⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, Lettre IV, 1072A.

²⁴⁵ *Ibid*, EH, III, III, 12, 444B : « *kata sarka* ».

²⁴⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, II, 10, 649A.

et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car, selon la sainte Parole, « tout vient de Lui, tout retourne à Lui »²⁴⁷. »

Nous pouvons constater que le paradigme lumineux que Denys utilise pour expliciter le passage de l'Un au multiple à travers les rayons qui émanent de la source suressentielle de toutes les processions, a un sens véritablement christologique. Cet extrait qui ouvre *La Hiérarchie céleste* est particulièrement complexe, puisqu'il mêle des termes issus des *Oracles Chaldaïques*²⁴⁸ et d'autres issus des Ecritures²⁴⁹. L'analyse du texte est donc rendue difficile par l'enchevêtrement des contextes. Il semble toutefois mettre en avant une procession à travers la citation des Ecritures. Tout ce qui est vient du « Père des Lumières » et descend jusqu'à nous. Telle est la reprise de la doctrine de la procession dans la citation de Jac, 1, 17, « il est alors logique de penser que la procession elle-même aura quelque rapport (...) avec le Christ descendant dans le monde (...). » comme l'explique I. Perczel²⁵⁰.

Cette lumière mue par le Père reçoit le nom de Jésus (Lumière issue du Père) au paragraphe qui suit. « Jésus, Lumière du Père, *la vraie Lumière, celle qui éclaire tout homme venant ici-bas*, par quoi nous avons reçu accès au Père, Principe de toute lumière (...)»²⁵¹. » Il y a donc d'un côté le Père des Lumières et la Lumière issue du Père (Jésus qui est la vraie Lumière), celle qui éclaire tous les hommes. D'autre part il y a l'accès au Père qui pourrait être compris dans le cadre trinitaire selon I. Perczel et nous renvoie à l'Esprit saint. Ainsi la lumière a pour source le

²⁴⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, I, 1.

²⁴⁸ István Perczel, « Une théologie de la lumière », art cit.

²⁴⁹ Jac, 1, 17 ; 1Cor. 8, 6/Rom. 11, 36

²⁵⁰ István Perczel, « Une théologie de la lumière », art cit, p. 82.

²⁵¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, CH, I, 2, 121A.

Père, la source unique de la suressentielle Déité²⁵² cette lumière brille dans le Verbe et se donne à travers l'Incarnation aux hommes, elle les illumine et les parfait.

Ce court extrait reprend donc les modalités de la Révélation telle que nous les avons en partie énoncées et qu'il convient désormais de préciser. L'enjeu pour Denys est en effet de penser la Révélation, c'est-à-dire comment l'Un, inconnaissable, se manifeste sous l'apparence du multiple en demeurant inaltéré. Le texte évoque de ce fait une sortie, soit une procession²⁵³. Celle-ci se fait de deux manières, d'une part par tout ce qui relève de la communication des *noeta*, c'est-à-dire des noms ou de la négation des noms (à travers l'ascension par l'*aphairesis*), des symboles, semblables ou dissemblables, d'autre part par l'Incarnation, par le fait que le Verbe se soit fait chair. Dans les deux cas il s'agit d'un voilement de la suressentialité. La Déité du fait de son *hyperousie* est au-delà de toute intelligibilité, de toute conception, de toutes les formes et de tous les étants, elle est en elle-même inconnaissable²⁵⁴. Elle ne se donne à connaître qu'en tant qu'elle s'adapte à la mesure des intelligences, c'est-à-dire en tant qu'elle se recouvre d'une variété de voiles²⁵⁵ qui correspondent à la multiplicité des formes matérielles pour les symboles et à la chair et son caractère corruptible en ce qui concerne l'Incarnation. Le Rayon théarchique donc ne se révèle « qu'enveloppé spirituellement dans la variété des voiles sacrés et adapté par la Providence paternelle aux convenances de notre nature humaine²⁵⁶ », et dès lors le Christ a pris substance d'homme²⁵⁷, en

²⁵² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, II, 5, 641D.

²⁵³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, I, 1 : la reprise de *Jac.* 1, 17 est une référence au schème néoplatonicien de la procession « Tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des Lumières. »

²⁵⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, I, 2, 588C ; .

²⁵⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, CH, I, 2, 121B.

²⁵⁶ *Ibid.*, CH, I, 2, 121B-121C.

²⁵⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, DN, II, 9, 648A : « ousiôthhnai andrikôs ».

s'incarnant dans notre nature. Dieu s'engage ainsi par l'une de ses hypostases, dans notre condition.

La question se pose toutefois de savoir désormais si cette révélation dans l'Incarnation épuise le mystère. Cette question permet d'avancer un premier point selon lequel le Christ dans sa révélation demeure dans son unité. Denys répond et précise donc cette manière dont Dieu se révèle :

« Mais bien plus, ce qui est le plus manifeste de toute la théologie, la divine formation de l'humanité de Jésus est à la fois ineffable pour tout langage, inconnaissable à tout intellect et même pour le tout premier des anges les plus vénérables²⁵⁸. »

C'est l'ineffabilité et le mystère qui gouvernent cette Révélation. Dieu se révèle et dans cette révélation demeure caché, en sorte que la théophanie est une théocryptie²⁵⁹. L'incarnation pourtant aurait laisser penser à la possibilité de l'accès à la suressence divine, mais Dieu ne se rend pas visible en l'homme. Le régime de visibilité que Denys pose quant à la suressence est donc maintenu quant à l'Incarnation²⁶⁰. Elle ne met nullement en péril, sur ce point, l'unité divine qui reste toujours inaccessible. L'Incarnation demeure ainsi de l'ordre du mystère. Deux exemples l'attestent, d'une part le fait qu'il ait été « formé d'un sang virginal » et d'autre part « selon une autre loi que celle de la nature, comment il a pu marcher à pied sec sur l'élément liquide et instable, alors que ses pieds portaient une masse corporelle et une pesanteur matérielle²⁶¹. » Toute manifestation est un voilement, toute théophanie ne se donne que sur le mode du secret, de la même façon que pour

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Jean-Louis Chrétien, *Lueur du secret*, Paris, L'Herne, 1985, pp. 159.

²⁶⁰ Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen-âge , Ve-XVIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil, 2008, p. 140.

²⁶¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, II, 9, 649A.

les symboles. Il en est de même en ce qui concerne l'Incarnation du Christ. Mais l'Incarnation n'est nullement une chose symbolique, elle est bien la prise réelle de la condition humaine. Ainsi, si Dieu demeure inconnaissable, dans l'Incarnation, c'est qu'il demeure une unité absolue. La condition de Jésus demeure indicible et de ce fait, la manifestation n'abolit pas le mystère, elle invite à l'inverse à se tourner vers le caractère caché de la divinité.

3.1.2. Illumination et perfectionnement par la Christ : la Rédemption

Jésus est ainsi un principe d'illumination pour la multiplicité des hommes et donne la motion qui les rassemble dans une conversion vers la simplicité et l'unité du Père, et donc Dieu. Cette illumination se fait à la mesure de nos intellects incarnés, raison pour laquelle elle se fait par l'Incarnation car notre nature est liée à la chair et au corps.

« C'est ainsi en effet – la théologie nous l'enseigne, à nous qui sommes ses sectateurs, - que Jésus lui-même, Intelligence parfaitement théarchique et suressentielle, Principe et substance même de toute hiérarchie, de toute sanctification, de toute opération divines, Puissance souverainement théarchique, illumine de façon tout ensemble plus claire et plus intellectuelle les essences bienheureuses qui nous dépassent, et qu'il les assimile, autant qu'il est possible, à sa propre lumière. Quant à nous, grâce à cet amoureux désir du Beau, qui nous attire à lui et qui nous fait tendre vers lui, il réduit nos multiples altérités, il nous parfait en unifiant et en déifiant notre vie (...) ²⁶² »

²⁶² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, I, 1, 372A-372B.

Jésus est donc le principe de toute hiérarchie. Il est le hiérarque des hiérarchies d'anges mais également de celles des hommes. Tout à la fois, donc il illumine les créatures célestes et les intelligences incarnées. En effet les créatures célestes ont part au mystère de l'Incarnation. La *Hiérarchie céleste* rappelle le rôle des anges dans la transmission du secret divin et de ce mystère, notamment dans l'annonce de la naissance de Jean le Baptiste comme prophète de « l'œuvre humano-divine », dans l'Annonciation, dans l'instruction de Joseph et dans l'annonce de cette naissance aux bergers²⁶³. Incarné, Jésus est un homme parfait et en tant qu'homme il est également soumis à la sainte disposition « qu'il avait lui-même institué et choisi pour le genre humain » dès lors il est soumis aux lois hiérarchiques qui s'appliquent aux intelligences humaines et la médiation lui vient donc des anges²⁶⁴. Il est donc soumis aux règles de dégradation de l'activité hiérarchique.

Tout à la fois il unifie les hiérarchies d'anges en les instruisant et en les disposant à l'union, et la hiérarchie ecclésiastique par son Incarnation. Ainsi le rôle du hiérarque, de l'évêque, est d'une importance capitale dans le mouvement qui anime la réalité, de procession et de conversion, mais le Christ en reste la mesure et l'initiateur. Son rôle est donc évidemment supérieur à celui de l'évêque qui est un imitateur des choses divines et du Christ, principe de toute hiérarchie, selon sa mesure.

De ce fait, l'illumination prodiguée par le Christ est une invitation à l'unification. Ainsi que le montre le premier chapitre de la *Hiérarchie céleste*, le Christ venu de l'Un opère la conversion et ramène à l'Un les intelligences incarnées

²⁶³ *Ibid.*, CH, IV, 4, 181B-181C.

²⁶⁴ *Ibid.*, CH, IV, 4, 181C.

dont il a pris la forme. C'est la Lumière venue du Christ qui réduit « nos multiples altérités » et nous « convertit à l'Un et à la simplicité déifiante du Père rassembleur²⁶⁵. » Cette compréhension du rôle du Christ se fait donc de la cadre de la solution néoplatonicienne du problème de l'Un et du multiple, mais avec une donnée nouvelle qui est celle de l'Incarnation²⁶⁶. En effet le Christ tout à la fois est principe de procession, et exerçant sa providence se donne à notre mesure, et tout à la fois le principe de conversion par lequel toutes les altérités se réduisent et par lequel les hommes s'unifient dans leur contemplation des choses divines. Cette reprise du schème ne subvertit pas le dogme. Au contraire, le schème s'exprime dans un cadre scripturaire et est légitimé par les citations des Ecritures. Enfin il se présente dans une sotériologie propre au christianisme.

En effet, nos multiples altérités sont le fruit du péché originel, tout comme la chute dans la chair. Le péché originel, s'il s'exprime dans le vocabulaire platonicien de chute dans la multiplicité, est compris par Denys dans le champ des Ecritures. Cette chute est le résultat de notre apostasie, de notre adoration des idoles²⁶⁷. Mais le Christ est le rédempteur.

« Pourtant dans son amour infini de l'homme, la Bonté théarchique ne cessa jamais de nous prodiguer les bienfaits efficaces de sa Providence. Elle assumait de la façon la plus authentique tous les caractères de notre nature, à l'exception du péché (...). Elle nous accorda comme à des rejetons de sa propre race d'entrer en communion avec elle et de participer à sa propre beauté. (...) Dans son œuvre de bonté, elle opéra une totale transmutation de notre nature²⁶⁸. »

²⁶⁵ *Ibid*, CH, I, 1, 121A.

²⁶⁶ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p.323.

²⁶⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, EH, II, III, 11, 440C.

²⁶⁸ *Ibid*, EH, II, III, 11, 441A.

En d'autres termes la descente du Christ dans la nature humaine est le produit de notre apostasie initiale. Si chez les néoplatoniciens, la procession est le fruit d'une surabondance de l'Un²⁶⁹, elle prend chez Denys à la fois ce premier sens et le sens nouveau d'une rédemption par l'Incarnation. Le Christ illumine une humanité en proie aux ténèbres et à « l'empire des légions révoltées²⁷⁰ ». La suressence divine a partagé en l'une de ses hypostases notre nature pour le salut des hommes. C'est pourquoi la dialectique descendante, propre au platonisme et de nature cosmologique chez les néoplatoniciens, acquiert un sens relatif à une économie du salut chez Denys.

3.1.3. Philanthropie divine

Le motif même de cette Incarnation et plus généralement de toute Révélation tient donc à la philanthropie divine, à l'amour de Dieu pour les hommes²⁷¹. Dieu se révèle à la proportion (*analogia*) de nos intelligences. Si le symbole dionysien s'appuie dans sa structure sur les textes de Proclus²⁷² ou Jamblique²⁷³, sur la manifestation oblique de l'Un dans ce qui lui est dissemblable²⁷⁴, n'étant lui-même semblable à rien, cette structure ne peut faire oublier le contexte chrétien dans lequel s'élabore la question du symbolisme chez

²⁶⁹ Agnès Pigler, « La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 2003, vol. 59, n° 2, p. 257-277.

²⁷⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, II, III, 11, 441B.

²⁷¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. Chapitre I à IV*, op. cit, DN, I, 4, 592B.

²⁷² Proclus, *Commentaire sur la République*, I 198, 13-19, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Vrin, 1970

²⁷³ Jamblique, *Les mystères d'Égypte*, I, 21, 1, traduit par Edouard Des Places, Les Belles Lettres, 1966

²⁷⁴ Jean-Louis Chrétien, *Lueur du secret*, op. cit, p.139 : C'est là une des thèses principales du néoplatonisme, le principe ne se donne pas dans l'apparition dont il est la condition. Il se révèle pourtant de manière oblique, dans ce qui est le plus éloigné de lui, dans « le visible le plus déficient ».

Denys²⁷⁵. Les symboles, c'est-à-dire la Révélation dans le dissemblable, dans le domaine du multiple, sont scripturaires ou sacramentaux. Ils ont pour origine cette philanthropie. Or cette philanthropie a un sens christologique indéniable. Dès lors la motivation même de cette Révélation a chez Denys un rapport au Christ.

Le terme de philanthropie a en effet un sens technique qui se réfère presque toujours dans le Corpus à l'Incarnation, c'est-à-dire à la descente du Verbe dans le domaine du multiple et de la composition²⁷⁶. Cette descente est le fruit d'un amour particulier pour les hommes, et cet amour est la motion même de cette dialectique descendante. Ainsi le symbolisme, la Révélation de l'Un sous des formes bigarrées, c'est-à-dire multiple, a pour fondement le Christ²⁷⁷.

Il s'agit donc en un sens chez Denys d'une radicalisation de la formule selon laquelle le Bien se diffuse, car non seulement celui-ci se diffuse et se diffusant, crée, mais également se donne dans la chair pour le rachat des péchés des hommes. Autrement dit le sens même de la procession a changé. La *proodos* a essentiellement le sens d'une constitution de la réalité en différents ordres chez un néoplatonicien comme Proclus. Or elle trouve chez Denys le sens nouveau d'une reprise sur cette Création. « Chez Denys, au contraire, l'Incarnation du Verbe est une *reprise*, une *réparation* d'une création préexistante²⁷⁸ » explique R. Roques.

²⁷⁵ Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite: tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin, 2006, p.93.

²⁷⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, III, III, 11, 440C-441C.

²⁷⁷ Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite: tradition et métamorphoses*, op. cit, p.93 : « La structure néoplatonicienne du symbole dionysien n'évacue pas son contexte chrétien : les symboles dont parle Denys sont les symboles de l'Écriture ou des sacrements, et ils ont un fondement christologique - l'eucharistie est «l'archisymbole» - et ecclésiologique : il s'agit des saints mystères célébrés par la hiérarchie ecclésiastique dont le chef et grand prêtre est le Christ. Et pour Denys (...), le fondement du symbole est le Christ. Pour Denys la symbolisation est due à la philanthropie de Dieu (...) ».

²⁷⁸ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 323.

Cette pensée est complètement étrangère au néoplatonisme post-plotinien qui prenant soin de mettre en exergue la transcendance de l'Un, ne pouvait le lier ainsi au monde. Par ailleurs la multiplication des intermédiaires chez les successeurs de Plotin, notamment chez Proclus ou chez Jamblique, a été entrevue comme une manière de séparer davantage le divin, l'Un, du multiple, et la procession, c'est-à-dire le passage au multiple, se devait d'être relayée par des intermédiaires toujours plus engagés dans la multiplicité. Enfin il s'agirait surtout pour ces auteurs grecs d'une confusion du Ciel et de la Terre²⁷⁹, c'est-à-dire d'une interpénétration des ordres de réalité.

Il résulte ainsi de ces différents points que le Christ est au cœur du mouvement de procession, sous la motion du Père, et celui-ci donne accès au Père par l'Esprit ainsi que le démontre le premier chapitre de la *Hiérarchie céleste*²⁸⁰. En d'autres termes, la compréhension dionysienne des rapports de l'Un au multiple, à travers les notions de procession et de conversion a quelque chose d'authentiquement chrétien, en tant que ces notions sont toujours référées au Christ ou à la Trinité. De plus, ces notions, de procession et de conversion, sont rapportées à une philanthropie, c'est-à-dire à l'Incarnation. Le passage de l'Un au multiple est donc le fruit de l'amour divin pour ses créatures et sa donation dans le multiple est le produit de son amour des hommes. Cette procession se perpétue et représente le rachat du péché originel. Comme l'expliquait déjà J. Trouillard, il ne saurait y avoir de malentendus sur la nature néoplatonicienne de l'émanation chez Denys. Celle-ci est proprement chrétienne. Il ne traite pas de la procession des dieux, mais bien « de

²⁷⁹ Philippe Hoffmann, « Un grief antichrétien chez Proclus : l'ignorance en théologie », dans *Les chrétiens et l'hellénisme*, op. cit., p.161-197.

²⁸⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., CH, I.

la création des esprits (faillibles, même s'ils sont purs)²⁸¹ », ainsi que le démontre la sotériologie dionysienne. L'Incarnation est une reprise sur la création, liée à la faillibilité des hommes, en proie aux démons.

3.2. Du simple et du composé

3.2.1. *Hyperousie et ousia : le paradoxe christologique*

Pourtant la christologie dionysienne doit nous interroger. Si les néoplatoniciens post-plotiniens ont cherché à désengager (par des intermédiaires) l'Un du multiple, ce fut également pour affirmer son absolue transcendance. Or, qu'en est-il si par l'une de ses hypostases, chez Denys, l'Un s'engage dans le domaine du multiple, si le simple devient composé, si c'est réellement qu'il s'engage dans la distension spatiale et temporelle²⁸² ? L'Incarnation pose en effet un certain nombre de problèmes qui relèvent, semble-t-il, du rapport de l'Un et du multiple et du type d'articulation qui est le leur. Or, ainsi que nous avons commencé à l'esquisser, Denys maintient évidemment la transcendance de l'Un, en raison de sa suressentialité. En d'autres termes, la descente dans la chair n'est nullement une altération de l'unité divine qui subsiste dans la multiplication, sans division, dans une ineffabilité.

Mais qu'en est-il dès lors que l'on considère que cette suressence par une de ses hypostases a consenti à prendre notre nature, à l'exception du péché et s'est « essentialisé²⁸³ ». N'est-ce pas rompre la transcendance précédemment établie ?

²⁸¹ Jean Trouillard, « « Agir par son être même ». La causalité selon Proclus », art cit, p.347.

²⁸² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, I, 4, 592A.

²⁸³ *Ibid*, DN, II, 9, 648A.

Tel est le problème que semble d'abord soulever la christologie dionysienne. Pour élucider ces difficultés, nous analyserons la réponse donnée dans la *Lettre IV* mais également des textes issus des *Noms Divins* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*.

La christologie dionysienne insiste régulièrement sur le fait que l'Incarnation n'entraîne aucune altération pour l'unité divine²⁸⁴. Pour comprendre cela, il semble qu'il faille revenir aux termes mêmes à partir desquelles l'Incarnation s'énonce. La descente du Christ est en effet envisagée comme une ontologisation, une venue dans l'*ousia*²⁸⁵. Denys a pris soin pourtant de distinguer d'une part ce qui relève de l'*ousia*, c'est-à-dire ce qui participe de l'Être et d'autre part l'hyperousie divine, c'est-à-dire le fait de la suressentialité imparticipable. Si la Théarchie est suressentielle, c'est parce qu'elle est la cause de toutes les essences, parce qu'elle les transcende du fait qu'elle est leur cause créatrice. Bien plus Dieu est « Cause de tout sans sortir de l'Un²⁸⁶ ».

L'hyperousie est donc établie au-delà de l'*ousia*, et il convient de ce fait de dire qu'elle n'est rien de ce qui est, en étant la Cause de tout : « la Cause de leur être pourtant n'est pas, en tant qu'elle est au-delà de toute essence²⁸⁷ ». Denys explique encore qu'à Dieu « appartient l'être et non pas Lui à l'être, et en lui est l'être et non pas Lui en l'être, et Lui possède l'être, et l'être ne le possède pas²⁸⁸ ». Il y a donc ce qui est du domaine de la suressence et qui est absolument ineffable et de l'autre ce qui relève de l'*ousia* et qui est créé par l'ineffable unité de Dieu établie au-delà de l'essence. Le terme d'*ousia* caractérise donc tout ce qui vient après, non

²⁸⁴ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 310.

²⁸⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit.*, DN, II, 9, 648A : Denys utilise le terme *ousiôthênai*, c'est-à-dire littéralement le fait d'être donné dans l'essence.

²⁸⁶ *Ibid.*, DN, XIII, 2, 977C.

²⁸⁷ *Ibid.*, DN, I, 1, 588B.

²⁸⁸ *Ibid.*, DN, V, 8, 824A.

seulement d'un point de vue temporel, mais également d'un point de vue ontologique. L'*ousia* est donc le régime d'être de toutes les réalités créées, mais non le sens d'être qui caractérise Dieu, puisqu'il est au-delà des catégories qui s'appliquent à l'étant.

Denys pour évoquer cette Incarnation utilise le verbe *ousioō*²⁸⁹ qui signifie, en sa forme passive, exister, mais qui prend le sens plus technique dans ce cadre, de se donner dans l'essence. Le terme sert ainsi à qualifier la substantialisation ou l'essentialisation de la suressence en l'une de ses hypostases, à travers la condition humaine. C'est donc à l'horizon d'une réflexion sur l'être que Denys pense la venue du Verbe dans la chair. Jésus a ainsi véritablement pris notre condition et s'est donné dans notre essence, il s'est pleinement fait homme par cette *ousia*²⁹⁰.

La compréhension de l'Incarnation est donc rendue dans les termes d'une ontologie par Denys. Mais le terme d'*ousiôthênai* n'est pas le seul terme qui qualifie cette descente. Elle est également comprise comme la descente en une physiologie, ou comme la prise d'une nature (c'est-à-dire d'une condition) qui nous est propre²⁹¹. Dès lors se met en place une nouvelle opposition du type *huperousios* et *ousia* dans les termes *phusis* et *uperphuès*. La *phusis* désigne en propre notre condition qui relève des lois de la nature²⁹². Autrement dit, le terme de *phusis* est équivalent, en un sens, à celui de *ousia*. R. Roques explique de ce fait que le terme de « *phusis* paraît avoir une signification spécifique et abstraite, assez voisine de celle

²⁸⁹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, II, 9, 648A.

²⁹⁰ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 308 : « Il ressort de ces textes : 1° que le Verbe est vraiment venu dans notre *ousia* et dans notre *phusis* ; 2° que c'est à partir de notre *ousia* et de notre *phusis* et par leur moyen, qu'il est entré dans notre condition humaine ; 3° qu'il s'est fait homme selon la plénitude de notre *ousia*. »

²⁹¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, I, 4, 592A.

²⁹² *Ibid*, DN, I, 4, 592A : le terme de nature, qui évoque la nature humaine n'est pas explicitement utilisé par Denys. Il préfère utiliser le syntagme *kat'èmas*.

d'*ousia*²⁹³. » Mais si Jésus prend notre condition et s'est fait homme en venant dans notre nature et dans notre *ousia*, il le fait en demeurant au-delà d'elle, ainsi qu'en attestent les divers miracles, par lesquels nous avons déjà signifié que le mystère n'était point épuisé dans l'Incarnation²⁹⁴. Ces miracles sont le fait d'une nature prodigieuse ou surnaturelle, c'est-à-dire qui contrevient d'abord aux lois de la nature. L'opposition entre les termes *phusis* et *uperphuès* rend donc compte de la formation miraculeuse du Christ²⁹⁵ et insiste plus particulièrement sur l'aspect surnaturel de cette dernière. Ainsi l'*ontologisation* se fait de manière sursentielle, et la descente dans notre nature se fait de manière surnaturelle²⁹⁶. C'est pourquoi nous évoquons un paradoxe.

3.2.2. *Le mélange sans confusion*

L'essentialisation, de ce fait, est un mélange sans altération, ou sans changement et sans confusion. L'Un demeure tel qu'il est. Ainsi, le mystère de l'Incarnation, en s'énonçant à partir de ce syntagme, est compris dans un horizon philosophique, qui rapproche l'auteur de la philosophie d'expression néoplatonicienne, puisque la thèse du mélange ou de l'union sans confusion (*krasis amigès*) trouve en partie son expression chez Porphyre dans les *Symmitka Zetemata*, et dans un horizon dogmatique puisque ce syntagme est édicté par la formule du concile de Chalcédoine qui définit l'union hypostatique des deux natures du Christ,

²⁹³ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 309.

²⁹⁴ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, op. cit, DN, II, 9, 648A.

²⁹⁵ *Ibid* : Denys utilise le terme de *theoplastia*, c'est-à-dire de « formation divine ».

²⁹⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, Lettre IV, 1072B.

en les disant sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation. De ce fait Denys explique que :

Le Christ est « sorti de son mystérieux sanctuaire divin pour prendre par amour de l'homme figure d'homme, pour s'incarner totalement sans se mélanger d'aucune façon (*asunkutô*); (...) est descendu processivement mais sans altération (*analloiôtôs*) de son unité naturelle jusqu'au niveau de notre divisibilité, et sortant de l'Un [qu'il est] par nature, par sa bienfaisante philanthropie, il en est venu jusqu'à la participation de lui-même²⁹⁷. »

C'est également cette idée d'un mélange sans confusion qui est centrale dans la Trinité selon Denys²⁹⁸. Les hypostases sont unis tout en gardant leurs propriétés respectives. Il semble qu'il en soit de même pour Jésus qui, selon lui, se donne effectivement dans la division et endosse le divisé. Autrement dit, il en vient à la participation de lui-même. Mais également, il demeure inaltéré en sa nature divine. De ce fait, Denys explique dans la *Lettre IV*, et ce pour conserver l'inaltérabilité de l'unité divine²⁹⁹, que Jésus n'a pas même été un homme, non pas au sens où il n'a pas réellement pris la condition qui est la nôtre, mais au sens où il a été homme d'une manière qui dépasse l'homme³⁰⁰. De cette façon, l'auteur du Corpus introduit la notion d'« activité théandrique³⁰¹ », et ce afin de « mettre en pleine lumière l'unité du Verbe Incarné³⁰² ».

En d'autres termes, pour ce qui est de l'Incarnation, il serait faux d'opposer la suessence et l'essence humaine, il s'agit dans le Christ d'une œuvre « humano-

²⁹⁷ *Ibid*, traduction modifiée, EH, III, III, 13, 444C.

²⁹⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins*, *op. cit*, DN, II.

²⁹⁹ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit*, p. 310.

³⁰⁰ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, *op. cit*, *Lettre IV*, 1072B.

³⁰¹ *Ibid*.

³⁰² René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit*, p.311.

divine³⁰³ » ou « théandrique³⁰⁴ », celle-ci n'est pas un accommodement ou un ajustement entre l'unité divine et la dispersion ou la multiplicité inhérentes à toute forme d'incarnation³⁰⁵. Quand bien même cette activité théandrique se fait dans le temps et dans un lieu situé, c'est-à-dire dans l'ordre même de la succession, ou du divisé, le Christ garde pour autant son unité.

La notion d'activité théandrique est ainsi au cœur du problème de la nature du Christ. Et ce problème est à notre sens, au centre des difficultés posées par l'articulation de l'Un et du multiple. Il s'agit en effet de comprendre, pour Denys, à travers des catégories néoplatonicienne, mais également à travers des notions qui lui sont propres, le mystère de l'Incarnation, c'est-à-dire pour lui, comment le simple est devenu composé³⁰⁶.

3.2.3. *Le simple et le composé*

C'est donc que l'unité « n'exclut pas la composition³⁰⁷ ». En effet, il ne faudrait pas minimiser le fait même que l'Un se soit donné dans le multiple, à travers l'Incarnation. Jésus a véritablement connu et fait l'expérience de la composition. Denys écrit ainsi que « Jésus de simple qu'il était, est devenu composé et lui, l'Éternel, a pris une durée temporelle, et il est devenu intérieur à notre nature³⁰⁸ ». Il emploie ainsi le terme *sunetethè* pour expliciter ce passage dans l'ordre du visible ou du multiple. Ce passage est conçu comme une chose réelle,

³⁰³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, CH, .

³⁰⁴ *Ibid*, *Lettre IV*, 1072B.

³⁰⁵ René Roques, *L'univers dionysien, op. cit.*, p.311.

³⁰⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins, op. cit.*, DN, I, 4, 592A.

³⁰⁷ René Roques, *L'univers dionysien, op. cit.*, p. 311.

³⁰⁸ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins, op. cit.*, DN, I, 4, 592A.

l'Incarnation réalise véritablement le passage de l'un au multiple ou plus particulièrement de l'un au divisé. Ce passage, compris comme une *sunthesis*, pourrait rapporter la formule dionysienne à des formules de nature miaphysite³⁰⁹.

La christologie est l'objet de débats nombreux et vigoureux au V^e et VI^e siècle. Le lien entre Denys et ces débats est central. Ses écrits sont en effet convoqués par des évêques monophysites, puisqu'ils jouissent d'une autorité apostolique. Le Corpus contiendrait une christologie de type miaphysite qui irait à l'encontre des formules du Concile de Chalcédoine, statuant sur un diophysisme. Le Christ est vrai Dieu et vrai homme, aussi bien parfait dans son humanité que dans sa divinité. Ainsi une première réception de Denys se fait dans le cadre de ce monophysisme anti-chalcédonien. Le théologien Sévère d'Antioche fait du Corpus le parangon de ses positions théologiques. Selon Sévère, il n'y a, en Jésus-Christ, qu'une nature, la divine et l'humaine (*phusis theandrikè*), nature qui plus est composée (*phusis sunthetos*). Cette nature est sans mélange et sans confusion.

L'interprétation de la position dionysienne à partir des données du monophysisme paraît convaincante, notamment dans l'utilisation des termes déjà mis en évidence. Mais les données qui nous porteraient à une telle conclusion sont finalement maigres. Denys prend plutôt soin de ne pas adopter une position définie quant à la christologie. Mais surtout, le passage de la simplicité à la composition est surtout compris par Denys à partir des termes plotiniens ou proclusiens. Cette utilisation du néoplatonisme a pu faire conclure à la nature miaphysite de la christologie dionysienne. Nous préférons la prudence sur ce sujet.

³⁰⁹ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 313.

Il en reste que, à partir des données textuelles proclusiennes ou plotiniennes, l'Un reste toujours au-delà de ses processions, et ne souffre d'aucune altération puisqu'il génère par surabondance et que les réalités se structurent et trouvent leur individualité dans leur retour conversif. Le modèle de l'Un au-delà de tout changement semble inspirer le développement de la christologie dionysienne³¹⁰. Le Christ, par ailleurs, est régulièrement envisagé à partir de l'Un dont il sort et qu'il est par nature, venant dans le domaine de la division pour nous rassembler et nous porter à la contemplation de Dieu, Un et Parfait, source de toutes les processions.

Il demeure que la nature simple du Verbe est ineffable et inaccessible, c'est pourquoi, et à juste titre, il faut parler de mystère. L'unité du Christ n'est finalement pas explicite, tout simplement parce qu'elle ne saurait relever d'une explication rationnelle. Cette unité se donne dans la composition et donc se révèle, mais cette révélation ne nous donne aucunement accès à l'unité en soi qui demeure suressentielle et au-delà de toute intelligibilité. Autrement dit, en arguant de l'inaltérabilité de sa suressence dans l'Incarnation, le mystère de l'Incarnation est conservé. Le sens même du paradoxe de l'Incarnation, du simple qui devient composé, de l'Un dans le multiple, qui tout en s'incarnant demeure inaltéré, a pour but l'unification de toutes les réalités. Plus encore que la création qui est une révélation par les processions, le type de passage de l'un au multiple que présuppose l'Incarnation est la révélation de l'insondable, de l'invisible et de la grandeur divine.

³¹⁰ *Ibid*, p. 315.

3.3. La formulation des rapports de la multiplicité à l'Un au travers des rites et des sacrements

3.3.1. *Le baptême et la purification : la réduction de nos multiples altérités*

La christologie chez Denys fait donc partie intégrante de la solution apportée au problème de l'articulation de l'Un au multiple. Jésus de simple qu'il était, est devenu composé, il a partagé notre *ousia*, lui qui est suressentiel, d'une manière qui dépasse la nature. Nous l'avons par ailleurs en partie esquissé, cette procession est synonyme de rédemption, en d'autres termes, c'est par le Christ et dans le Christ que nos multiples altérités se réduisent. Le Christ est donc la clé dans notre unification, explique Denys. C'est pourquoi selon nous, il donne une solution authentiquement chrétienne aux rapports de la multiplicité à l'Un. L'unification dont il est question présuppose le Christ et sa rédemption. Elle passe donc également par son imitation. De la multiplicité des symboles qu'il nous a léguée, il nous faut donc nous élever à leur contemplation, pour atteindre une uniformité.

C'est pourquoi nous voudrions enfin terminer par l'analyse de l'activité de la hiérarchie ecclésiastique, plus particulièrement sur ce qui relève de la liturgie, à la lumière du problème de l'Un et du multiple. L'objet est en effet de chercher à avoir la forme de l'Un, cette formation se fait par l'imitation du Christ. Il nous faut donc voir désormais que le Christ est la clé de l'unification, la clé de tout symbole, par lesquels nous nous élevons. Les rites, les symboles, plus particulièrement les sacrements jouent un rôle de premier plan. Ce que nous chercherons donc enfin à démontrer, c'est que le sacrement, compris selon une triple activité (purification, illumination, perfection) est directement compris par Denys à l'horizon du rapport

de l'Un au multiple. Tout à la fois par l'aspect symbolique, il donne à voir l'activité de la Théarchie et cette même activité nous élève vers la contemplation de l'Un.

L'Un se donne de façon suressentielle dans le Christ et l'imitation du Christ à travers les sacrements est une unification. Il sera donc question de préciser les modalités de l'activité hiérarchique dans les rites et de préciser les modalités de cette unification complexe, à plusieurs niveaux.

Le premier des sacrements est à ce titre le baptême. Il est notable de constater que Denys le saisit dans l'horizon des rapports de la multiplicité à l'unité. Le baptême consiste en effet à réduire nos altérités multiples et à nous façonner semblablement à l'Un³¹¹ (*henoeidès*). La multiplicité est au cœur de nos vies incarnées. Il s'agit tout à la fois pour nous de notre attachement au corps, mais également la nécessité des médiations, qui multiplient la simplicité du rayon, pour l'adapter à notre mesure, à travers le discours et les symboles, mais encore de la multiplicité des passions qui nous affectent et nous éloignent de la pureté et de la simplicité de l'Un. A ce titre le Baptême est purificateur. Il permet à l'âme de sortir du divisé pour entrer en elle-même. Il représente donc une étape d'ascension ou d'unification dans l'articulation des rapports de l'Un au multiple. En outre, comme l'explique R. Roques, « les explications du baptême que nous propose Denys constituent certainement le morceau le plus purement chrétien de toute son œuvre³¹² ». Il s'agit donc bien ainsi que nous essayons de le mettre en évidence, d'une compréhension chrétienne de l'articulation de l'Un au multiple qui est avancée dans le sacrement du baptême. En quoi consiste-t-elle ?

³¹¹ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, II, III, 5, 401A.

³¹² René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p.256.

Si le but de la hiérarchie, ainsi que nous l'avons mis en évidence est de nous unir à Dieu dans la mesure qui nous est propre, cela suppose d'abord de façonner notre âme « de façon qu'elle reçoive le mieux possible les paroles sacrées et les saintes opérations qui nous viennent du dehors³¹³ ». En d'autres termes, l'Un ne s'atteint que par la préparation à l'unification. Celle-ci repose sur une purification afin de faire « naître Dieu en soi³¹⁴ », ce qui est la définition dionysienne de la déification. La déification est donc le fait de prendre la forme de l'Un. Ce façonnement repose d'abord sur le baptême qui est la véritable entrée dans cette structure de déification qu'est la hiérarchie³¹⁵. Ce n'est qu'à ceux entrés dans la hiérarchie que conviennent ensuite les « sacrements d'unité ». Ainsi le baptême peut être défini comme le sacrement de la *theogenesis*. Il a d'abord pour finalité de faire naître Dieu en nous et de nous faire entrer dans le domaine du sacré. Dès lors, il est un passage du profane au sacré. Ce passage initiatique est également compris comme l'abandon des multiples divisions.

« Mais on ne saurait participer tout ensemble à des réalités opposées ; quiconque entre en communion quelconque avec l'Un ne peut plus mener une vie divisée, s'il tient du moins à recevoir de l'Un une sûre participation, mais il lui faut résister fermement à toutes les atteintes de ce qui peut dissoudre l'unité³¹⁶. »

Si la déification repose d'abord sur un façonnement de l'âme, à la ressemblance de l'Un, alors l'âme doit abandonner les altérités multiples qui sont les siennes. La multiplicité dont il est question réside dans l'empire des passions et des plaisirs matériels qui divisent toujours plus notre existence au lieu de l'unifier.

³¹³ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, II, 392A.

³¹⁴ *Ibid*, EH, II, 392B.

³¹⁵ Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite*, op. cit, p. 73.

³¹⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, II, III, 5, 401A.

C'est pourquoi nous avons souligné que la matière, si elle n'était pas le principe du mal, ne menait pas pour autant à la ressemblance de l'Un, en tant qu'elle est une multiplicité. Ces multiples altérités sont également le fruit de notre péché originel.

Le baptême permet donc cette première purification qui réside dans un abandon³¹⁷. Ainsi le symbolisme se mêle au rituel, le rituel devient symbolique. Les rites, en tant qu'ils sont symboliques, sont l'expression sensible des invisibles mystères. L'abandon est symbolisé par un dépouillement du fidèle. Ce dépouillement est une mise à nu de l'âme.

« Tel est l'enseignement que suggère saintement la tradition symbolique en dépouillant pour ainsi dire le néophyte de sa vie antérieure, en lui arrachant jusqu'aux dernières affections d'ici-bas, en le plaçant le corps et les pieds nus, face à l'occident pour abjurer les ténèbres mauvaises, pour expulser en quelque sorte tout ce qui, dans sa conduite passée, portait le signe de la dissemblance (...)»³¹⁸ »

L'abandon des altérités multiples, des divisions de notre vie, est symbolisé par une abjuration face à l'occident, région où les ténèbres s'épaississent. L'orient est à l'inverse le lieu d'où naît la lumière sensible. Ainsi nous nous tournons symboliquement vers la lumière divine. Le baptême est le passage des Ténèbres, de l'empire des divisions, à la lumière, à la puissance unifiante de l'Un. Enfin cette ressemblance recherchée à travers la purification n'est jamais un simple renoncement mais un effort constant³¹⁹. Les multiples divisions de l'existence incarnée sont toujours proches et c'est donc une pratique sans cesse renouvelée qui est demandée. Le façonnement de son âme à l'image de l'Un, engage tout entier une pratique du corps, et une tension de l'âme vers Dieu. Mais c'est également ainsi

³¹⁷ *Ibid*, EH, II, II, 5, 396A.

³¹⁸ *Ibid*, EH, II, III, 5, 401A.

³¹⁹ *Ibid*, EH, II, III, 5, 401B-401C.

que Denys dote les participants d'une liberté, puisque la grâce divine ne s'impose pas mais se mérite.

Mais ce qui est également mis en évidence à travers ces lignes, et plus généralement dans toute l'activité hiérarchique, est la recherche d'une impassibilité. Le baptême apparaît en effet comme une purification des passions, c'est-à-dire de tout ce qui affecte l'âme du dehors, pour recevoir Dieu en elle-même, et se laisser porter par son mouvement sans résistance. L'impassibilité est le propre des anges. Les Trônes par exemple reçoivent les illuminations d'une manière simple et impassible³²⁰. Mais le rituel du baptême est également fortement lié aux Ecritures et plus particulièrement au Christ. Ce point permet d'établir en partie le caractère chrétien de la conversion dionysienne. Si l'élaboration de l'explication du baptême chez Denys repose en partie sur la mystagogie néoplatonicienne, puisqu'il s'agit d'expliquer comment du multiple nous parvenons en nous-mêmes à l'Un, celle-ci est avant tout établie à partir de l'exemple du Christ. R. Roques a déjà souligné ce point et explique que « la place du Christ devient prépondérante³²¹ » dans l'explication du baptême. En effet, en ce qui concerne la hiérarchie des intelligences incarnées, c'est le Christ qui est l'exemple à suivre, et la ressemblance qui est à rechercher. Dès lors son existence historique devient un modèle à suivre, en tant qu'il est, et a été, pour les hommes un principe d'illumination, qui les a fait se tourner vers la source et la cause de toutes choses.

L'influence du Christ dans le baptême se fait ainsi remarquer : d'abord l'initié, ou le fidèle doit, abjurant les ténèbres et renonçant à Satan, se soumettre et

³²⁰ *Ibid.*, CH, VII, 1, 205D.

³²¹ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p. 249.

se ranger aux ordres du Christ³²². Enfin, étant immergé dans l'eau purificatrice, il participe à la mort du Christ³²³. Le baptême est donc conçu comme une libération du mal et de Satan, le mal qui tout entier réside dans la pure multiplicité, dérobée à l'influence ordonnatrice de l'Un. Nous pourrions ainsi compléter le propos de R. Roques en expliquant que le baptême est véritablement compris à l'aune des rapports de l'Un au multiple et que la multiplicité est également ce qui entraîne l'âme vers sa déchéance. Seule l'unité de Dieu est capable de vivifier, de donner la sagesse, de donner l'être et toutes les autres choses auxquelles nous participons. Le mal est donc dans le divisé qui ne recherche aucunement à s'unifier, c'est-à-dire dans tout ce qui rejette le don unifiant de la providence. Le baptême représente donc l'abandon de ces divisions et la purification de ces dernières, il est l'accueil de cette lumière divine, déifiante et unifiante.

3.3.2. Uniformisation et illumination

Non seulement le baptême purifie, mais également illumine. De ce fait il est tout à la fois l'abandon du mal, mais également l'abandon de l'ignorance. L'illumination est seconde dans la divinisation, elle succède à une purification première. Le baptême est donc tout autant un sacrement de purification que d'illumination, il est même par excellence « le sacrement de l'illumination ». Il permet de départager ceux qui comprennent de manière grossière les Ecritures, de ceux qui les entendent³²⁴. Par l'abandon des multiples altérités, l'âme progresse et

³²² Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, op. cit.*, EH, II, II, 6, 396B.

³²³ *Ibid.*, EH, II, III, 6, 404A.

³²⁴ Ysabel de Andia, *Denys l'aréopagite, op. cit.*, p. 73.

peut se façonner à l'image de l'Un en entrant dans la hiérarchie. Purifiée, elle peut accueillir l'Un et sa lumière en elle. Ainsi le baptême montre un symbolisme double. D'un côté l'eau purifie, de l'autre la lumière illumine³²⁵. L'eau est envisagée par Denys comme ayant une signification cathartique. L'eau est régulièrement associée à un symbolisme de pureté. Par cette purification, le baptisé est illuminé. Symboliquement, le baptisé doit en effet se tourner vers l'Orient, c'est-à-dire vers la source même de toute lumière sensible.

« Il en est de même pour le saint sacrement qui produit en nous la naissance de Dieu : puisqu'il est le premier introducteur de la lumière et le principe de toute illumination divine, nous avons raison de le célébrer d'après son opération propre sous le nom d'illumination. Car bien qu'il appartienne à toute les opérations hiérarchiques de transmettre aux fidèles la lumière divine, c'est bien ce sacrement qui le premier m'a ouvert les yeux et c'est sa lumière originelle qui m'a permis de contempler la lumière que répandent les autres sacrements³²⁶. »

L'importance du baptême est ainsi mise en évidence par Denys, qui s'exprime en cette occurrence à la première personne. Le baptême est donc une transformation intérieure majeure. Cette transformation est l'acquisition d'une ressemblance et la fuite de toute dissemblance dans la purification. Ainsi celui qui ressemble, reçoit le rayon de lumière venu du principe et ce rayon illumine l'âme du fidèle. Celle-ci est une donation gracieuse, un don d'amour du Créateur vers la créature qui cherche à ressembler au Dieu caché. Celle-ci enfin le porte à s'élancer et à s'unir au principe.

³²⁵ René Roques, *L'univers dionysien*, op. cit, p. 251.

³²⁶ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit, EH, III, I, 425A.

3.3.3. *Le sacrement de l'union*

Il est un sacrement qui les couronne tous, il s'agit de la communion ou de l'eucharistie. Le sacrement de l'union est central dans notre problématique. Il permet en effet de saisir la christianisation des rapports du multiple à l'Un chez Denys. Enfin l'union, au sens large, représente par ailleurs le type de rapport idéal des multiples fidèles entre eux, des fidèles à Dieu et de Dieu aux hommes. C'est ce que nous tenterons enfin de démontrer.

Le sacrement est nommé *sunaksis* par Denys et terme est traduit par rassemblement. Il renvoie de manière plus explicite en liturgie au mystère eucharistique. Mais l'eucharistie est à proprement parler l'action de grâce chez Denys. Or il semble que dans le terme de *sunaksis*, Denys insiste davantage sur l'aspect unitif et unitaire du sacrement. R. Roques³²⁷ et M. de Gandillac³²⁸ ont tous deux noté les difficultés qu'il y avait à traduire un tel terme. Le terme de communion possède un sens à la fois trop large, puisqu'il renvoie plus généralement au mode de participation des réalités créées aux *noeta*, soit à la communion fraternelle des créatures, avec celle de mêmes rangs, avec les inférieures ou les supérieures, mais à la fois trop restreint puisqu'il laisserait penser qu'il ne s'agit que d'un *moment*, c'est-à-dire ce qui correspond à la réception du corps et du sang du Christ.

Le sacrement de l'union est l'aboutissement de tous les autres sacrements. Le baptême notamment est suivi du sacrement de l'union³²⁹, de la réunion des

³²⁷ René Roques, *L'univers dionysien*, *op. cit.*, p.256-257.

³²⁸ *Ibid.*, EH, III, 424B, n. 2.

³²⁹ *Ibid.*, EH, II, III, 8, 404D.

fidèles. S'il en est la finalité, cela tient au fait qu'il unit après la purification et l'illumination. Après avoir abandonné les multiples divisions de nos vies et être entré dans la conformité divine, dans l'ordre sacré, et en avoir respecté les lois, nous entrons en communion et « en union avec l'Un³³⁰ ». Cette union survient donc dans la mesure où l'âme elle-même a pris la forme de l'Un.

Quels sont les moments essentiels de ce sacrement ? Comment les lier au problème de l'Un et du multiple ? Il apparaît d'abord que le grand prêtre commence par l'encensement de l'autel et entame une procession auprès de l'assemblée. Les chants sacrés et la psalmodie suivent. Vient ensuite la lecture des tablettes. Celle-ci est suivie de la sortie de l'enceinte sacrée des initiés, puis le baiser rituel intervient après l'annonce de la sainte paix par le hiérarque. Enfin, le hiérarque et les ordres ecclésiastiques participent à l'Eucharistie. Les espèces sont divisées et la cérémonie se termine³³¹.

Le sacrement de l'union reproduit dans la distension spatiale et temporelle les rapports de l'Un au multiple et l'action divine de l'Un qui se donne en restant dans son unité. Enfin il définit les rapports des multiples réalités entre elles et invite la multiplicité des hommes à se convertir à l'unique source de toutes les processions et à aspirer à l'unification dans l'union à l'Un. La procession du grand prêtre est à l'image de la procession de l'Un qui dans sa surabondance et sa fécondité s'étend par ses dons à toutes les créatures. Mais de même que l'Un, ce faisant, reste en lui-même, le grand prêtre retourne à l'autel et l'encense. En allant parmi l'assemblée, il démultiplie la donation et transmet l'illumination aux initiés, c'est-à-dire aux ordres inférieurs. De la même manière que Dieu se donne dans sa philanthropie

³³⁰ *Ibid*, EH, III, I, 424C.

³³¹ *Ibid*, EH, III, II, 425B-428A.

dans la multiplicité des symboles matériels, le grand prêtre entame une procession dans toute l'assemblée pour élever à la contemplation de l'Un.

De la même façon le cantique de louange entonné par les ordres ecclésiastiques imite l'action divine. Ce chant loue la procession divine, et toutes les opérations divines. A ce sujet, Denys mentionne le fait que le grand prêtre est accompagné par les ordres ecclésiastiques. Ce point est d'une importance particulière. La pratique du chant est en effet comprise comme un phénomène d'unification³³². Le chant est une mise à l'unisson préalable tout autant avec les réalités divines et avec nous-mêmes, qu'entre nous « de façon que nous ne formions plus qu'un chœur unique et homogène d'hommes saints (...)»³³³. » La note tenue dans le chant et l'accord des voix qui s'élèvent comme un chœur est l'idéal de l'unité et de l'union qui est recherché dans la liturgie. Cet accord, l'unisson des voix et leur élévation, est à l'image de la conversion du multiple vers l'Un qui aspire à retourner à sa source. Ainsi le chant loue la donation et l'amour divin, et sa pratique nous élève en nous faisant aspirer à l'union.

Quant à la lecture des Ecritures, elle montre la voie à suivre, une voie purificatrice qui mène à l'illumination. Ce d'abord, parce que les Ecritures sont l'expression et le produit de « l'unité même de l'Esprit théarchique³³⁴ ». En d'autres termes elles sont à l'image de l'unité divine, elles façonnent donc l'âme à l'image de l'Un.

Le baiser de paix quant à lui symbolise la communion des hommes et de Dieu. La paix est un des attributs de la *monè* dans les Noms Divins³³⁵. Le nom loue

³³² *Ibid*, EH, III, III, 5, 432A.

³³³ *Ibid*.

³³⁴ *Ibid*, EH, III, III, 5, 432B.

³³⁵ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *op. cit*, DN, XI.

également le Christ, en tant que son action est pacificatrice. La notion de paix a donc à voir avec les rapports de l'Un au multiple. La paix est un processus d'unification des réalités divisées. Ce qui est pacifié participe de l'Un, ce qui ne participe pas de la paix de l'Un est dans la division et la discorde. Les hommes participant à la paix du Christ s'unifient, et abandonnent leurs querelles, leurs divisions et leurs guerres³³⁶.

Enfin nous nous arrêterons sur la communion par les espèces divisées. Il est clair dans la pensée de Denys que la division du pain est à l'image des opérations divines. Mais davantage elle symbolise le mystère de l'Incarnation, qui ainsi que nous l'avons établi, reprend le schème de la procession et de la conversion. Le partage du pain est un moment essentiel dans le sacrement de l'union, le rite est directement inspiré par les Ecritures.

« Le pain était couvert et indivis : il le découvre et le divise en parts nombreuses ; de même il partage entre tous les assistants l'unique calice, multipliant ainsi et distribuant symboliquement l'Un ce qui constitue la plus sainte opération de toute la liturgie³³⁷. »

Il y a ainsi un sens éminemment symbolique dans le partage du pain. Celui-ci se réfère à l'Incarnation du Verbe qui dans sa condescendance, consent à se manifester, tout en restant caché, dans le domaine de la distension spatiale et temporelle, c'est-à-dire dans le multiple. Par cette même manifestation, l'unité mystérieuse du Christ est devenue sans altération une réalité composée et de la sorte « elle nous a admis à sa communion unifiante³³⁸ ». Mais le symbole acquiert une réalité et c'est réellement que nous participons à l'Un. La communion est à

³³⁶ *Ibid.*, DN, XI, 5, 953A.

³³⁷ Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, op. cit., EH, III, III, 12, 444A.

³³⁸ *Ibid.*

envisager, en ce cas, comme une réunion ou une agrégation de la multiplicité des hommes comme des membres du corps divin. L'Eglise en ce sens est l'unification des membres d'un même corps, dans le corps mystique du Christ.

C'est pourquoi nous voudrions enfin souligner l'importance de ce sacrement à la fois, mais plus généralement de la notion même de communion dans ce qui constitue chez Denys le problème de l'un et du multiple. En effet toutes les réalités, dans une libre adhésion, s'unifient en communiant. Ces éléments de la solution dionysienne ouvrent par ailleurs, semble-t-il, les possibles interprétations de Denys comme une mystique affective. Car la notion de communion dans ces circonstances est également à lier à celle de sympathie. Le Christ est celui qui a souffert avec nous (il s'agit du sens littéral de sympathie), en notre condition, il a endossé jusqu'à la mortalité, bien que Denys n'insiste pas particulièrement sur cet aspect. Il accentue plutôt son développement sur la Transfiguration, c'est-à-dire sur la manifestation lumineuse du divin en Jésus. Enfin la sympathie anime également la cohésion du tout. Ainsi l'impassibilité qui mène à la ressemblance à l'Un, recherchée à travers la purification et l'illumination conduisant à l'union, est paradoxalement à saisir comme une passion des choses divines. C'est ce pâtre qui est sympathie, et cette sympathie est communion. Celles-ci sont finalement l'immédiateté même du rapport du multiple à l'Un, mais d'une multiplicité unifiée par Dieu.

Ainsi il y a communion, sympathie et même philanthropie de Dieu avec l'homme. Celles-ci se montrent dans l'Incarnation et correspondent à un mouvement de descente vers l'inférieur, pour orienter vers la contemplation du supérieur. Ensuite il y a communion et sympathie fraternelles des réalités de même rang. Cette communion s'est par exemple montrée dans le cas du chant à l'unisson, chant de louange dont les voix accordées s'élèvent vers Dieu. Mais cette

communion fraternelle se montre aussi chez les créatures célestes, qui unies, tournent dans une parfaite circularité autour de Dieu et forment un chœur autour de lui. Enfin, il y a une communion de l'homme avec Dieu et plus généralement de tous les intellects avec la simplicité de Dieu. Celle-ci correspond à une ascension des âmes ou des intellects, portés par Dieu, et est une unification des multiples réalités sous cette même motion.

Il apparaît donc que les rapports que Denys développe entre le multiple, les réalités créées, et l'Un, Dieu, sont authentiquement chrétiens, en raison de l'importance qu'il accorde à la christologie, certes ésotérique, mais également du fait de l'importance accordée à l'imitation du Christ à travers les rites. La christologie a montré que le schème néoplatonicien que Denys emprunte a, en réalité, une dimension christique. La procession est la descente du Verbe ; la manence est son Incarnation, le passage du simple au composé, sans altération ; la conversion, l'accès au Père par l'Esprit et par la lumière que Jésus répand. Enfin cette conversion se fait dans le cadre hiérarchique de l'Eglise, mais également par la grâce divine répandue par les supérieurs au travers des symboles liturgiques. Leur exécution et leur contemplation sont un façonnement de l'âme, à la forme de l'Un. Ces éléments nous portent à conclure à la dimension nécessairement chrétienne du *Corpus*, d'une part, mais d'autre part à une reformulation de la solution néoplatonicienne des rapports de l'Un au multiple et du multiple à l'Un dans le cadre d'une doctrine chrétienne.

Remarques conclusives

Denys est donc un auteur qui mérite d'être plus amplement étudié pour le rôle qu'il a joué dans la transmission d'un héritage néoplatonicien au Moyen-Âge latin. Il s'inscrit dans un moment charnière pour l'histoire de la philosophie. Enrichi par la tradition textuelle plotinienne, proclusienne ou jambliquéenne par certains aspects, il traduit leurs catégories conceptuelles en les ajustant à la dogmatique chrétienne. Le Corpus représente à ce titre un exemple fort de l'acculturation chrétienne du néoplatonisme. Mais cet éclectisme est également son malheur. Il lui a valu d'être, par manque de pureté doctrinale, rejeté par la tradition. Pourtant, sa solution au problème de l'Un et du multiple est tout à fait intéressante, en tant qu'elle est l'œuvre même de cet éclectisme.

En effet nous avons tenté de montrer que Denys reprenait les principes classiques de la solution néoplatonicienne à ce problème. La multiplicité ne préexiste pas, mais dépend d'un principe antérieur, au-delà des catégories de l'étant, l'Un, qui donne à la fois le multiple et son unité à la multiplicité. Ce principe est transcendant et aucunement mélangé au multiple, ainsi la réalité émane de ce principe, et cette émanation tient à la surabondance de l'Un. De ce fait, il est présent à toute chose, en tant qu'il en est la cause. Les multiples créatures enfin se structurent dans leur retour à l'Un et sont unifiées par cette conversion. En d'autres termes, la solution dionysienne est fondée sur la reprise du schème procession, conversion et manence, mis en évidence chez les auteurs néoplatoniciens, notamment par J. Trouillard. Or cette reprise ne suffit pas à donner une dimension platonicienne à l'ensemble du Corpus et une étude attentive permet de délimiter

l'aspect authentiquement chrétien de la solution dionysienne et donc la réélaboration des notions qui a été mise en œuvre.

La solution dionysienne n'est pas particulièrement originale, ce n'est que lorsque le texte est compris à partir de la dogmatique chrétienne qu'il révèle sa teneur. Or celle-ci est particulièrement complexe à distinguer puisqu'elle est recouverte par un vernis de vocables néoplatoniciens. Or dans les faits, le système dionysien présente des différences majeures avec ses prédécesseurs païens. Il s'agit enfin comme le rappelle J.-L. Marion, pour les Pères de l'Eglise, de penser des questions nouvelles, celles de la Trinité, celles de la Création mais également celles posées par l'Incarnation. Or ces trois notions ne peuvent que changer la conception néoplatonicienne de la procession, de la conversion, de la manence, et même la conception de l'Un. Enfin elles demandent de repenser les rapports du transcendant et de l'immanent, de l'Un et du multiple. L'Un à ce titre est l'union des trois hypostases. Il n'a donc que peu à voir avec l'Un plotinien par exemple. Les trois hypostases sont chez l'auteur des *Ennéades*, séparées et distinctes. De plus seul l'Un est au-delà de l'essence. Or les trois hypostases chez Denys sont unies, tout en étant distinctes. Elles sont donc suessentielles et l'Un est cette suessence. En outre l'Un est Créateur, en d'autres termes, tout-puissant, rien ne peut lui échapper, pas même la multiplicité, qui toujours doit être référée à son origine, la pure multiplicité réside plutôt dans un refus de l'influence ordonnatrice de l'Un, refus conscient qui provient des êtres dotés d'une volonté propre.

Enfin il nous semble que l'Incarnation est ce qui véritablement bouleverse la conception néoplatonicienne. L'idée même d'un Dieu-fait-homme, d'une œuvre divino-humaine échappe à des auteurs tels que Plotin ou Proclus, ce dernier critique particulièrement l'ignorance des chrétiens en ce qui concerne la séparation du Ciel

et de la Terre. L'Incarnation présente selon lui une interpénétration de choses distinctes, l'Un et le Multiple ou Dieu et le créé. Seul le symbole chez les néoplatoniciens permet cette descente de l'Un dans le multiple, sans altération aucune, puisque l'Un n'est pas dans la matière, autrement dit la manifestation est oblique. Le plus éloigné de l'Un, à savoir la matière, nous porte à la contemplation de l'Un, ainsi les extrêmes communiquent. Cet aspect existe chez Denys, Dieu se voile en se révélant et il ne saurait s'altérer, en tant qu'il est l'Un, le Parfait. Mais, il est manifeste de constater que cette réflexion théophanique et théocryptique chez Denys mène à une réflexion de nature christologique. Le voile est également celui de la chair. En d'autres termes, la conception proclusienne du symbole est subvertie chez Denys, et donne lieu à une christologie originale.

De ce fait, l'ensemble de la solution dionysienne doit être rapporté au Christ ainsi que nous l'enseigne le premier chapitre de *La Hiérarchie céleste*. Le cadre du problème ayant évolué, la solution elle-même s'en trouve changée. Nous nous sommes demandés ce qui constituait l'originalité de la solution dionysienne, nous l'avons donc trouvée dans la christologie, mais également dans l'imitation du Christ au travers des rites. Il faut donc tenir les deux plans ensemble, d'un côté ce qui relève de la solution plotinienne et proclusienne et d'autre part ce qui évolue du fait du changement de paradigme. Mais la solution à laquelle parvient Denys n'a rien de néoplatonicienne, si ce n'est la récupération de concepts, chez Plotin, Proclus, Porphyre ou Jamblique. Or cette récupération ne suffit pas à donner cette teneur au *Corpus*. De ce fait, il n'y a pas chez Denys un « néoplatonisme chrétien ». Toute ce qui constitue le fond même du système néoplatonicien, son sens, est comme conjuré par les exigences chrétiennes. L'émanation est création, les triades deviennent Trinité, la causalité toute entière s'en trouve bouleversée. L'édifice qui faisait tenir

le système néoplatonicien, à travers des hypostases distinctes et divines ne tient donc plus, dès lors que Denys rapporte toute la multiplicité à l'unique principe. Mais les vestiges de cet édifice subsistent à travers les intermédiaires que sont les créatures célestes. Celles-ci n'ont pas un rôle générateur mais transmettent l'illumination. Elles purifient, illuminent et unissent leurs inférieurs. Mais tout mouvement est, en dernière instance, donné par Dieu.

Si les rapports de l'Un au multiple sont donc bouleversés, ceux du multiple à l'Un le sont également. La conversion suit un cadre hiérarchique strict et ne repose pas sur les pouvoirs de la seule raison. L'union se fait seulement dans le cadre hiérarchique, et suppose donc la motion des supérieurs, eux-mêmes mus par le divin. A nouveau, l'illumination divine donne la mesure de cette élévation. Elle se fait donc analogiquement, c'est-à-dire proportionnellement à la mesure de chaque créature. De ce fait, c'est une sorte de théorie de la grâce qui s'esquisse chez Denys et qui n'a aucune mesure avec les théories néoplatoniciennes. Enfin cette remontée à un sens pneumatologique (lié à l'Esprit, en tant qu'il donne accès au Père) mais surtout christologique. C'est Jésus qui s'incarne pour notre élévation, par amour des hommes. Et ce sens christologique est intimement lié à une pensée de la Rédemption également étrangère aux auteurs grecs cités. L'ensemble de ces points doit donc nous faire conclure à une mutation chrétienne du problème et de sa solution chez Denys.

Pourtant, même si la solution n'a que peu à voir avec le néoplatonisme, elle suit une même orientation « métaphysique » ou hénologique. En puisant chez Plotin ou chez Proclus, tout en prenant de nombreuses libertés avec les textes, Denys donne une notion de Dieu irréductible à l'étant ou à un sur-étant. Il ouvre la pensée à ses limites, celles-ci ne pouvant être comblées par la rationalité. L'Un dont il est

question et que la pensée cherche et requiert, le fondement ultime de la réalité, celui-ci est indicible, invisible, inaccessible. Il peut se montrer, mais jamais il ne se dit. Le Christ en est le témoignage aux yeux de Denys. Il se montre et pourtant le mystère demeure. Rien ne saurait être établi rationnellement concernant sa naissance virginale, ni même concernant les autres miracles, tout simplement car cela dépasse le cadre même de l'intelligible, du rationnel, c'est-à-dire chez Denys de la discursivité humaine. Seul Dieu parle de lui-même et nous donne le moyen de le louer, le reste nous demeure mystérieux, nous pouvons simplement contempler cet ineffable spectacle. Ainsi, au moment d'atteindre le fondement ultime, la raison est renversée, simplement parce qu'elle doit être dépassée.

Bibliographie :

Sources primaires :

DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, traduit par Joseph Combès, Paris, Les Belles Lettres, 1991, vol.III.

PLATON, *Oeuvres complètes*, édité par Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2020.

PLOTIN, *Ennéades*, traduit par Emile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924.

PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, traduit par Alain Philippe Segonds et traduit par Concetta Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

PROCLUS, *Trois études sur la Providence*, traduit par Daniel Isaac, Paris, Les Belles Lettres, 1977.

PROCLUS, *Commentaire sur la République*, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Vrin, 1970.

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, traduit par André-Jean Festugière, Paris, Vrin, 1966.

PROCLUS, *Eléments de Théologie*, traduit par Jean Trouillard, Paris, Aubier, 1965.

PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Les noms divins. Chapitre V à XIII <suivi de> La Théologie mystique*, traduit par Ysabel de Andia, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 2016.

PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduit par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier Éditions Montaigne (coll. « Bibliothèque philosophique »), 1943.

PSEUDO-DENYS L'AREOPAGITE, *Les noms divins. Chapitre I à IV*, traduit par Ysabel de Andia, Paris, Les éditions du Cerf (coll. « Sources chrétiennes »), 2016.

Sources secondaires :

ANDIA Ysabel de, « Pseudo-Denys » dans *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France (coll. « Quadrige "Dicos poche" »), 2007.

ANDIA Ysabel de, *Denys l'Aréopagite: tradition et métamorphoses*, Paris, J. Vrin (coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie »), 2006.

ANDIA Ysabel de, *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'études augustiniennes (coll. « Collection des études augustiniennes »), 1997.

ANDIA Ysabel de, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996.

- AUBENQUE Pierre, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque », Paris, Editions du Centre national de la recherche scientifique, 1971.
- BALTHASAR Hans Urs von, *La Gloire et la croix*, traduit par Robert Givord et traduit par Hélène Bourboulon, Paris, Cerf, 1993, vol.II.
- BOULNOIS Olivier, *Au-delà de l'image: une archéologie du visuel au Moyen-âge , Ve-XVIe siècle*, Paris, Éd. du Seuil (coll. « Des travaux »), 2008.
- CASAS Ghislain, « Le néoplatonisme sans platonisme du Ps.-Denys l'Aréopagite » dans *Les chrétiens et l'hellénisme, Identités religieuses et culture grecque dans l'antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012.
- CHRETIEN Jean-Louis, *Lueur du secret*, Paris, L'Herne (coll. « Bibliothèque des mythes et des religions »), 1985.
- HOFFMANN Philippe, « Un grief antichrétien chez Proclus: l'ignorance en théologie » dans *Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2012.
- HORNUS Jean-Michel, « Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1955, vol. 35, n° 4, p. 404-448.
- IVANKA Endre von, *Plato christianus: La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, traduit par Elisabeth Kessler, traduit par Rémi Brague et traduit par Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
- LAVAUD Laurent, *D'une métaphysique à l'autre: figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.
- LILLA Salvatore, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana (coll. « Letteratura cristiana antica »), 2005.
- LOSSKY Vladimir, « La Notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1930, vol. 5, p. 279-309.
- MARION Jean-Luc, « Denys l'Aréopagite » dans *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris, Presses Universitaires de France (coll. « Épiméthée »), 2011.
- MARMODORO Anna et CARTWRIGHT Sophie, *A History of mind and body in late antiquity*, Cambridge, Cambridge university press, 2018.
- MAY Gerhard, *Schöpfung aus dem Nichts: die Entstehung der Lehre von der Creatio ex Nihilo*, Berlin/New York, de Gruyter (coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte »), 1978.
- NARBONNE Jean-Marc, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin: l'énigme résolue? », *Quaestio*, 2007, vol. 7, p. 123-163.
- O'BRIEN Denis, « La matière chez Plotin: son origine, sa nature », *Phronesis*, 1999, vol. 44, n° 1, p. 45-71.
- O'MEARA Dominic, « Evêques et philosophes-rois: philosophie politique néoplatonicienne chez le Pseudo-Denys » dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité*

en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

O'MEARA Dominic J., *Platonopolis: Platonic political philosophy in late antiquity*, Oxford New York, Clarendon Oxford University Press, 2003.

PERCZEL István, « Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Evagre le Pontique », *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, janvier 1999, vol. 45, n° 1, p. 79-120.

PERL Eric David, *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 2007.

PERROT Arnaud (ed.), *Les chrétiens et l'hellénisme: identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, Editions Rue d'Ulm (coll. « Études de littérature ancienne »), 2012.

PIGLER Agnès, « La surabondance de l'Un puissance de toutes choses chez Plotin », *Laval théologique et philosophique*, 2003, vol. 59, n° 2, p. 257-277.

ROQUES René, *L'univers dionysien: structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Éditions du Cerf, 1983.

ROQUES René, « La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1949, vol. 17, p. 183-222.

ROREM Paul, *Biblical and liturgical symbols within the Pseudo-Dionysian synthesis*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval studies (coll. « Studies and texts / Pontifical Institute of Mediaeval Studies »), 1984.

STEEL Carlos, « L'interprétation du Parménide avant Proclus », *conférence enregistrée à l'issue du séminaire Platonisme et néoplatonisme*, Paris, ENS, 2020.

STEEL Carlos, « Proclus et Denys : de l'existence du mal » dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident: actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997.

STEEL Carlos, « L'Un et le Bien : les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1989, vol. 73, n° 1, p. 69-85.

STEEL Carlos, *The changing self: a study on the soul in later neoplatonism Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel, AWLSK (coll. « Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België »), 1978.

STIGLMAYR Joseph, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Stiglmayr, Jos.: Historisches Jahrbuch. 16 1895*, 1895.

TROUILLARD Jean, « Le « Parménide » de Platon et son interprétation néoplatonicienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, vol. 23, n° 2, p. 83-100.

TROUILLARD Jean, « UN PHILOSOPHIE DE L' » dans *Encyclopædia Universalis [en ligne]*

VANNESTE Jan, *Le mystère de Dieu: essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo- Denys l'Aréopagite*, Paris/Louvain, Desclée, de Brouwer, 1959.

VLAD Marilena, « Denys l'Aréopagite et le principe donateur de Bien », *Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*, 2017/2018 2017, vol. 15/16, p. 565-587.