

Une théologie de la lumière : Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique¹

Dans la présente étude, nous nous proposons d'examiner la place du *Corpus Dionysien* et, par là-même, de la pensée dionysienne dans la tradition chrétienne. Nous poursuivrons ce but par une analyse philologique de quelques textes dionysiens et extra-dionysiens. Cet article fait partie d'une série d'études où nous essayons de définir le milieu originel du *Corpus*.

I. – QUELQUES TEXTES DIONYSIENS SUR LA RÉVÉLATION DE DIEU DANS LE MONDE

1. Hiérarchie céleste I. 1-2

1.a. Le texte

Un des textes les plus importants et les plus remarquables de tout le *Corpus Dionysien* est le début de la *Hiérarchie céleste*. C'est avec raison que l'auteur de l'édition critique, G. Heil, écrit dans son apparat critique : "Hoc loco quasi in nuce complicata est Dionysii theologia". On peut donc espérer qu'à la lectu-

1. A cet endroit je tiens à remercier tous ceux qui m'ont aidé dans mes recherches sur Denys. Le premier remerciement doit être adressé à ma femme, Kinga Korényi-Perczel, pour son énorme patience. Je remercie également et tout spécialement le Professeur Carlos Steel qui m'a lancé sur la piste suivie ici, en me procurant la merveilleuse possibilité de faire des recherches pendant neuf mois (en 1992-1993) à l'*Institut de Philosophie* de l'*Université Catholique de Louvain*. Il n'est guère possible de souligner assez combien je dois à ses encouragements, ses remarques lucides, à son exemple. Je dois également remercier l'*Université Catholique de Louvain* et la *Fondation MTA-Soros* qui ont financé ce séjour, le Professeur Zénon Kaluza et Dr. Ben Schomakers, pour leurs encouragements et les Professeurs Alain Le Boulluec et Alain Desreumaux, ainsi que Dr. Basile Markesinis, qui ont généreusement lu et corrigé le manuscrit d'une première version de cet article, enfin Mme. Anne-Marie Geyer qui a corrigé mon français. Je suis bien entendu responsable des erreurs qui pourraient demeurer. Je dois remercier également le "Comité de Recherche" de la *Central European University*, qui m'a accordé une bourse permettant de mener à terme mes recherches.

re de ces lignes, on saisira “quasi in nuce” toute l’essence de la théologie dionysienne. Nous traduirons et analyserons donc ici dans leur intégralité les deux premiers paragraphes de la *Hiérarchie céleste*:

<1> “Toute donation bonne et tout don parfait descendent d’en haut, du Père des lumières” (Jacques 1, 17). Et encore, toute la procession de manifestation-de-lumière qui est mue par le Père et arrive jusqu’à nous en transmettant le bien, nous déploie [ou bien : nous simplifie, ἀναπλῶ²] de nouveau, en nous étendant en tant que puissance unifiante, et nous convertit à l’unité et à la simplicité divinisante du Père rassembleur. Car “c’est de lui que viennent toutes choses et pour qui elles sont” (1Cor. 8, 6), comme l’a dit la sainte parole.

<2> Il faut donc qu’ayant invoqué Jésus, la “lumière” paternelle, celle qui est, “la véritable, qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme” (Jean 1, 9), “par laquelle nous avons reçu l’accès au Père” (Eph. 2, 18) qui-est-lumière-principale, nous levions nos regards, autant que cela est possible, vers les illuminations, transmises par le Père, des très saintes Écritures; que nous contemplions dans la mesure de nos capacités les hiérarchies des intellects célestes que ces illuminations nous ont manifestées d’une façon symbolique qui nous élève ; et que, ayant reçu par les yeux immatériels et tranquilles de l’intellect la donation-de-lumière principielle et plus-que-principielle du Père du Principe-de-divinisation, donation-de-lumière qui nous manifeste, en des symboles imprimant les sens, les hiérarchies bienheureuses des anges, nous nous étendions enfin, à partir d’elle, vers son rayon simple. En effet, elle ne quitte jamais sa propre unique unité, mais tout en se multipliant dans sa bonté en vue d’un mélange qui élève et unifie les objets de sa providence, et tout en procédant, elle reste fermement à l’intérieur d’elle-même, coagulée stablement dans son identité immuable, alors qu’elle étend et unifie selon son union déployante [ou/et simplifiante, κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἕνωσιν] et en accord avec leurs capacités, ceux qui lèvent les yeux sur elle d’une façon légitime. En effet, il n’est non plus possible que le rayon du Principe-de-divinisation resplendisse sur nous autrement qu’enveloppé, en vue de nous élever

2. Le verbe ἀναπλῶ a un sens ambigu chez Denys, tout comme son modèle, ἀπλόω, chez Plotin. Il peut signifier soit “déployer”, soit “simplifier”. Plotin décrit, à deux occasions au moins, l’union de l’intellect à l’Un par le mythe de la naissance d’Eros, comme il est relaté dans le *Banquet* de Platon (203 B). L’intellect (νοῦς), représenté par Poros, la Richesse, s’étend dans le jardin de Zeus et, dans son ivresse, s’unit à Penia, la Pauvreté. Cf. Plotin, VI. 7 [38]. 35 23-27 : “La première vision est celle de l’intellect sensé, et la deuxième est elle-même l’intellect amoureux quand il devient insensé, enivré de nectar. Alors il devient amoureux, s’étendant/se simplifiant (ἀπλωθεῖς) à la jouissance par la satiété” (pour la traduction et l’interprétation de cette phrase, cf. notre «L’intellect amoureux et l’‘un qui est’». Une doctrine mal connue de Plotin», *Revue de philosophie ancienne* XV/2 [1997], p. 223-264). L’autre passage est VI. 9 [9]. 11. 21-25 : “Cela n’était peut-être pas un objet de la vision, mais un autre mode de voir, une extase et déploiement/simplification (ἀπλωσις)...” Ficin traduit ἀπλωσις par *diffusio*, le *Lexicon Plotinianum* de Sleeman et Pollet donne le sens “simplification”, selon P. Hadot, “Le mot ἀπλωσις doit s’entendre dans le même sens que le verbe ἀπλοῦν... c’est-à-dire comme exprimant l’idée d’une diffusion, d’un déploiement, d’une expansion, d’un épanouissement” (*Plotin, Traité 9* (VI. 9), Introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot, Paris 1994, p. 112, n. 217). Les mots ἀπλωσις et ἀπλόω permettent en effet les deux interprétations, et l’utilisation qu’en fait Denys prouve que les lecteurs anciens ont compris ce jeu de mots.

en haut, dans la variété des saints voiles et revêtu de par la providence paternelle, d'une façon connaturelle et familière, de ce qui nous appartient."³

1.b. Analyse des termes

Ce texte est très dense, chacun des mots est porteur de sens. Examinons d'abord ce que nous pouvons en déduire par la seule analyse de sa structure et des allusions scripturaires qu'il contient, avant de chercher des parallèles extra-dionysiens à même d'éclairer le sens de ces paroles. Denys commence son traité par un verset biblique, Jacques 1, 17, qui parle des dons répandus sur l'univers, ou sur les hommes, par une descente d'en haut, du "Père des lumières". Une interprétation est immédiatement fournie : les donations et les dons sont d'une certaine manière identifiés à une "procession de manifestation-de-lumière" qui "arrive jusqu'à nous en transmettant le bien" (εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα), manifestation qui non seulement vient du Père des lumières, mais est aussi "mue" par lui (πατροκινήτου φωτοφανείας πρόδος). Un autre texte dionysien (DN. I. 3. 589 B), qui utilise un vocabulaire similaire, voire presque identique, montre que la "procession" est à distinguer de la "manifestation-de-lumière", dont elle constitue le principe : "...pour chanter le principe, dispensateur de bien, de toute la sainte manifestation-de-lumière" (τὴν ἀγαθοδότην ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν). Le témoignage combiné des deux textes nous permet de conclure que c'est le "principe" de la "manifestation-de-lumière", qui transmet le bien venant du "Père des lumières". La "manifestation" semble ainsi occuper la place du "don du Bien" ou du "don parfait", alors que la "procession" est peut-être la "donation bonne" du verset apostolique cité.

Cette "procession" est une irradiation ou splendeur, qui descend sur nous, en transmettant le bien (εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα), pour retourner, cette fois-ci avec nous, en nous élevant, "à l'unité et à la simplicité divinissante du Père rassembleur" (ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῶ πατρὸς ἐνότητά καὶ θεοποίησιν

3. CH. I. 1-2. 120 B-121 B [p. 7-8, HEIL]. Partout, nous citerons le *Corpus Dionysien* d'après le texte établi par l'édition critique de Göttingen : *Corpus Dionysiacum I : Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus*, herausgegeben von Beate Regina Suchla (PTS 33), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1990 ; *Corpus Dionysiacum II : Pseudo-Dionysius Areopagita, De coelesti hierarchia-De ecclesiastica hierarchia-De mystica theologia-Epistulae*, herausgegeben von Günter HEIL und Adolf Martin RITTER (PTS 36), *ibid.* 1991. Nous utiliserons également la version syriaque de Serge de Reshaïna (m. 536), la toute première traduction du CD. Cette traduction est préservée dans l'unique manuscrit Syr. 52 de la collection du Monastère Sainte Catherine du Mont Sinaï. Le manuscrit est mutilé et le début fut considéré perdu jusqu'à récemment. Nous avons pu cependant retrouver la deuxième partie du début dans le manuscrit factice No. 378 du fond syriaque de la *Bibliothèque Nationale* de Paris. Ce fut grâce à l'aide de Mme Françoise Briquel-Chatonnet que nous remercions ici de tout notre cœur. Les folios 43-52v. de ce manuscrit contiennent la seconde moitié de l'introduction de Serge au Corpus Dionysien, alors que fol. 52v.-54v et 42r,v contiennent toute la partie qui manque du début de la traduction des *Noms divins*. Quelques fragments de la fin du même manuscrit ont été retrouvés dans une crypte délaissée du Monastère Sainte Catherine en 1975. Ils ont été édités par Sebastian BROCK, *Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai* (Athens 1995), p. 101-105.

ἀπλότητα). Vient ensuite un autre verset biblique, 1Cor. 8, 6, contaminé par Rom. 11, 36⁴. Ces deux allusions scripturaires encadrent tout le paragraphe dont le langage est distinctement néoplatonicien, exprimant, par des expressions empruntées aux *Oracles Chaldaïques*, la célèbre doctrine de la procession (πρόοδος) et de la conversion (ἐπιστροφή). En effet, les *Oracles* célèbrent une de leurs divinités, appelée αἰών, “Éternité”, comme “lumière issue du Père” πατρογενὲς φῶς⁵ (cf. πατροκινήτου φωτοφανείας et πατρικὸν φῶς chez Denys), qui - selon l’interprétation de Proclus, qui nous a préservé le fragment - “fait briller la lumière unifiante sur tous” (τὸ ἐνοποιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει), cf. ἐνοποιοὺς δυνάμεις et, plus bas, ἡμῖν ἐπιλάμπει τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα, chez Denys). Ce texte proclusien parallèle mériterait d’être examiné de plus près. Cependant, notre but principal étant de comprendre la place du *Corpus* dans la tradition chrétienne, nous ne pouvons pas nous arrêter sur ce point.

Or, il est plausible de supposer que la source de la “procession de manifestation-de-lumière qui est mue par le Père” doit être Dieu le Père. Il est alors logique de penser que la procession elle-même aura quelque rapport ou bien avec le Christ descendant dans le monde, ou bien avec l’“économie” du Christ et de l’Esprit. Ainsi, notre texte doit avoir soit un sens christologique, soit un sens trinitaire, soit les deux simultanément.

En effet, la partie “néoplatonicienne”, renfermée par les deux citations, semble confirmer cette hypothèse, étant donné qu’elle est également riche en allusions scripturaires. La “procession de manifestation-de-lumière” qui vient chez nous et nous convertit à l’unité, évoque des versets comme Jean 12, 32 : “Et moi, quand j’aurai été élevé de la terre, j’attirerai tous les hommes à moi”, et Jean 11, 51-52 : “... il [le grand-prêtre Caïphe] prophétisa que Jésus devait mourir ... afin de rassembler en un les enfants de Dieu dispersés” (ἵνα τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν). On reconnaît un écho de ce dernier verset dans les paroles de Denys : “et nous convertit à l’unité et à la simplicité divinissante du Père rassembleur” (ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγοῦ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα). Même l’eis ἐν de Jean trouve son correspondant chez Denys dans πρὸς τὴν ... ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα.

Dans le deuxième paragraphe enfin, la lumière est invoquée au nom de “Jésus”, ce qui est immédiatement suivi d’une citation de Jean 1, 9 : “il était la lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans le monde”. Cette citation est soumise cependant à des modifications. La “lumière” reçoit deux attributs : “paternelle” (πατρικόν) et “celle qui est” (τὸ ὄν). L’addition de τὸ ὄν n’est pas

4. L’éditeur, G. Heil, ne donne dans son appareil qu’une référence à Rom. 11, 36. La citation de Denys se lit ainsi : Καὶ γὰρ ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτόν, ce qui, dans sa structure, correspond plus directement à 1Cor. 8, 6, ἀλλ’ ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν (“néanmoins, pour nous, il n’y a qu’un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et pour qui nous sommes”) qu’à Rom. 11, 36, ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα (“c’est de lui, par lui, et pour lui que sont toutes choses”). La différence est importante, parce que, dans la tradition patristique, Rom. 11. 36 était souvent interprété comme susceptible d’une interprétation trinitaire, alors que 1Cor. 8. 6 se réfère indubitablement au seul Père.

5. *Oracles Chaldaïques* frg. 49 (DES PLACES) = Proclus, *In Tim.* III. 14. 3-10.

remarquée par les traducteurs⁶, et il est vrai que, du point de vue purement syntaxique, on pourrait également traduire sans emphase : “la lumière paternelle, celle qui est la véritable lumière”. Mais, d’une part, si Denys, ce grand styliste, brise la citation de S. Jean par l’insertion de τὸ ὄν, il ne le fait pas sans raison. D’autre part, on retrouve l’expression emphatique “la lumière qui est” (ὄν φῶς) dans la Première Lettre de Denys, et cela, dans un contexte analogue ou plutôt complémentaire⁷. Enfin, la ponctuation de quelques manuscrits grecs que nous pouvions consulter confirme notre interprétation, de même que la version syriaque de Serge de Reshaina qui traduit encore plus emphatiquement que nous l’avons fait⁸.

1.c. Premier excursus: les quatre “Lumières principales”

Il est clair d’ailleurs que cette dernière citation de saint Jean correspond au premier terme du schème néoplatonicien du premier paragraphe, à savoir la “procession”. Vient ensuite une citation de Eph. 2, 18, correspondant au deuxième terme, la conversion. C’est par Jésus, la “lumière paternelle, celle qui est”, que “nous avons eu l’accès au Père” (δι’ οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχίφωτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχέκαμεν). Ici, le Père reçoit un attribut : “qui-est-lumière-principale” (ἀρχίφωτος)⁹ : Jésus est donc la “lumière paternelle” (τὸ πατρικὸν φῶς), alors que le Père est “principalement-lumière”. Cela semble évoquer le Symbole de Nicée : “lumière issue de lumière”.

Nous sommes également tentés de donner un sens pneumatologique à l’“accès au Père” et de penser que l’ “accès” (προσαγωγή) signifie l’Esprit-Saint, donné aux fidèles. Il n’y aurait rien d’étrange en cela, étant donné que Paul

6. Par M. DE GANDILLAC, C. LUIBHEAD, G. HEIL, notamment.

7. Ep. I. 1065 A (éd. HEIL p. 156, 6-7) : ὅτι λανθάνει τοὺς ἔχοντας ὃν φῶς καὶ ὄντων γινῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκοτός, ce que nous traduirons par “l’ignorance selon Dieu, ainsi que son obscurité transcendante, échappent à ceux qui possèdent la lumière qui est et la connaissance des êtres”.

8. Nous avons consulté deux manuscrits dans la collection de la *Bibliothèque Nationale d’Athènes*, Ms. *Metochii* 642 (XI^e siècle, Gb selon les sigles de B. R. Suchla) et Ms. 2636 (XIV^e siècle, Ga). Dans les deux cas, la ponctuation fut presque entièrement identique : οὐκοῦν Ἰησοῦν ἀποκαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς· τὸ ὄν· τὸ ἀληθινόν· ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (ponctuation originelle, dénotant les pauses dans la lecture). Serge écrit : “invoquons donc Jésus qui est la lumière paternelle et l’Être, la lumière véritable qui éclaire tout homme venant dans le monde” mōdēn līšū ‘negvē dhaw’ ītawhy nū hrō’ abhōhōyō, w’ ītyō, nūhvō bašvōrō..., *Sin. syr.* 52, fol. 50v.b) .

9. Cette traduction du terme ἀρχίφωτος est fondée sur l’usage dionysien de ἀρχι-, utilisé en tant que préfixe devant adjectifs. Ainsi, bien que la divinisation des êtres raisonnables produise plusieurs dieux, un est “celui-qui-est-principalement-dieu” ἀρχίθεος *DN.* II. 11 649 C, p. 136, 13-17) ; les saintes puissances célestes fixent fermement leur regard sur la “Puissance supersubstantielle” “qui-est-principalement-puissance” ἀρχιδύναμος *CH.* VIII, 1 240 A, p. 33, 8-15) ; la Dernière Scène est “principalement-symbole” (ἀρχισύμβολος, d’où dérivent tous les autres symboles liturgiques (*EH* III. 1 428 B, p. 81, 21-24), etc. Cependant, une autre traduction : “principe-de-lumière”, “principe-de-dieu”, “principe-de-puissance”, “principe-des-symboles”, est aussi possible.

parle en effet de l' "accès dans le seul et même Esprit"¹⁰. Une telle interprétation hypostatique est confirmée par le fait que l'adjectif ἀρχίφωτος, "qui-est-principalement-lumière", appliqué ici au Père, est ailleurs l'attribut de l'"accès"¹¹ :

[Les catéchumènes] n'ont pas encore reçu l'existence inspirée qui est selon la naissance divine (μηδὲ τὴν κατὰ θείαν ἀπότεξιν ἐνθεον ἐσχηκότες ὑπαρξιν), mais, encore, les Écritures paternelles les nourrissent et façonnent par des figures vivifiantes en vue de l'*accès bienheureux, principalement-vivant et principalement-lumière*, qui est issu de la naissance divine" (τὴν ἐκ θεογενεσίας ἀρχίζων καὶ ἀρχίφωτον καὶ μακαρίαν προσαγωγήν)¹².

Ce que Denys dit, semble être bien simple : les catéchumènes n'ont pas encore reçu "l'Esprit de la filiation"¹³ qui leur sera donné dans le baptême, l'"acte de la naissance divine". Nous pensons en fait que l'"existence inspirée" (ἐνθεος ὑπαρξίς) que le baptême confère sur les nouveaux chrétiens et même l'"hypostase menant les catéchumènes à la naissance divine" (τὴν πρὸς θεογενεσίαν αὐτῶν ὑπόστασιν)¹⁴ a également quelque relation avec l'Esprit. Enfin, si cette "existence-hypostase" est conférée par la "naissance divine" elle-même qui, selon un autre texte, est "principalement-lumière et donatrice-de-lumière" (διὰ τῆς ἀρχίφωτου καὶ φωτοδότιδος θεογενεσίας)¹⁵, alors nous avons affaire encore à une autre, troisième, lumière principale en laquelle, à cause de la similitude des expressions, nous pouvons reconnaître la "donation-de-lumière" du début de la *CH*.

Enfin, le même terme "qui-est-principalement-lumière" est également appliqué au "rayon qui-est-principe-de-divinisation" dans une phrase singulière :

[L']assimilation et l'union, autant que cela soit possible, à Dieu ... fait de ses adorateurs [c.-à-d. des adorateurs de cette assimilation et union] des statues divines, des "miroirs transparents et immaculés" (Sag. 7, 26), réceptifs du rayon qui-est-principalement-lumière et principe-de-divinisation ...¹⁶

Dans ce texte, donc, "qui-est-principalement-lumière" est un attribut du rayon qui est "principe-de-divinisation". Il vaut la peine de remarquer aussi que l'"assimilation et l'union" dont cette phrase fait mention, est également un

10. Eph. 2. 18 : ὅτι δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν οἱ ἀμφότεροι ἐν ἐνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα.

11. *EH*. III. 6. 432 D-433 A (éd. HEIL p. 85, 10-11).

12. προσαγωγήν : Pa Lc Vv v ; προαγωγήν : Pb Fb Vc Ka, HEIL ; διαγωγήν Rc Pt Pn Fa [les sigles sont ceux de l'édition Heil]). Nous choisissons la variante προσαγωγήν à cause de la similitude de vocabulaire entre ce passage et *CH*. I. 2.

13. Rom. 8. 15.

14. *Ibid.* 1. 19-20.

15. *EH*. VII. 3. 557 C, p. 124, 16-17.

16. *CH*. III. 2. 165 A, p. 18, 2-4 : ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις... τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῖα τελῶν, ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχίφωτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνοσ...

principe personnel, qui a ses “adorateurs” et qui prépare ceux-ci à recevoir le rayon divin¹⁷.

L'attribut “qui-est-principalement-lumière” apparaît encore une autre fois dans les *Noms divins*¹⁸, dans un passage où Denys explique l'attribut divin “lumière intelligible”. Là il dit que “le Bien qui est au-delà de toute lumière” reçoit l'attribut “lumière intelligible” en tant que “rayon de source” (ἀκτὶς πηγαία) et “versement-de-lumière surabondante” (ὑπερβλύζουσα φωτοχυσία), c'est-à-dire, selon notre interprétation, en tant que l'ensemble de ces deux moments que nous avons déjà rencontrés plusieurs fois : le “rayon” et la “donation-de-lumière”. Le Bien est ainsi “principalement-lumière” et “super-lumière” (ἀρχίφωτος καὶ ὑπέρφωτος). Il rassemble ceux qu'il illumine dans “une seule connaissance et les remplit de la lumière une et unifiante” (ἐνὸς καὶ ἐνωτικοῦ φωτὸς ἐμπιπλῶσα). Encore une fois, il s'agit d'un contexte christologique, puisque ce principe “illumine tout intellect de sa plénitude”¹⁹, ce qui est bien réminiscent de Jn. 1, 16 : “nous tous avons pris de sa plénitude”, c'est-à-dire, de celle du Christ.

Il y a donc quatre “Lumières principales” dont nous pouvons identifier trois respectivement au Père (“le Père rassembleur”), au Verbe (le “rayon”) et au Saint-Esprit (“l'accès au Père”). Il y a enfin une quatrième, la “donation-” ou “versement-de-lumière” pour laquelle il est déjà plus difficile de trouver un équivalent entre les concepts théologiques connus. Ces quatre lumières-principes étroitement unies définissent toute une doctrine de la descente de la lumière : elle vient du Père, brille dans le rayon, et se répand par l'intermédiaire de la donation qui octroie au fidèles un accès lumineux à Dieu et, enfin, remplit de lumière et unifie les intellects illuminés. Cette “lumière une et unifiante” dont les intellects se remplissent est le cinquième élément dans, et l'aboutissement du processus de la descente de la lumière.

1. d. Suite de l'analyse des termes

Quant aux “illuminations, transmises par le Père, des très saintes Écritures” (πατροπαραδότους ἐλλάμψεις), mentionnées dans le second paragraphe, auxquelles “nous devons lever nos regards”, elles semblent correspondre à la “manifestation-de-lumière, mue par le Père” (πατροκινήτου φωτοφανείας) du premier paragraphe. Cette identification est établie non seulement par la similitude des adjectifs utilisés ici, mais aussi par un autre texte dionysien, à la structure et aux expressions similaires²⁰ :

Je vais lever mon regard aux plus hautes manifestations-de-lumière des Écritures
(Ἐνανεύσω δὲ καὶ πρὸς τὰς ὑπερτάτας τῶν λογίων φωτοφανείας) : Je

17. Le caractère personnel de l'“assimilation et union” explique peut-être l'anacoluthie de la phrase. En grec, “assimilation” et “union” sont féminins, et ce genre est respecté dans la forme du premier participe, ajouté comme attribut de ces termes. Cependant, les autres participes sont au masculin, apparemment sans aucun changement du sujet.

18. DN. IV. 6, 701 A, p. 150, 1-14.

19. Ibid. 150. 3 : πάντα ... νοῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτῆς καταλάμπουσα.

20. CH. IV. 4. 181 C, p. 23, 9-12.

vois ... Jésus lui-même, la cause supersubstantielle des substances supracélestes, quand, sans changement, il descend dans notre nature ...

La “manifestation-de-lumière” se rapporte peut-être à l’Incarnation : si Jésus est “la lumière véritable”, son Incarnation est la manifestation de cette lumière. Cf. 1Tim. 3, 16: “Dieu s’est manifesté dans la chair” (θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί). S’il en est ainsi, il est intéressant de lire que ce sont les éclats de cette manifestation qui illuminent pour notre contemplation les ordres hiérarchiques des anges, et cela d’une façon “symbolique”, où les “symboles” servent à nous élever. Nous devons d’abord contempler les symboles révélés par les Écritures, puis les hiérarchies célestes elles-mêmes, et, avec cela, “recevoir par les yeux immatériels et tranquilles de l’intellect” (ἀύλοις καὶ ἀτρεμέσι νοδὸς ὁφθαλμοῖς εἰσδεξάμενοι) “la donation-de-lumière du Père du Principe-de-divinisation” (τοῦ θεαρχικοῦ πατρὸς φωτοδοσίαν), avant de “nous étendre vers le rayon simple” de cette donation (ἐπὶ τὴν ἀπλὴν αὐτῆς ἀναταθῶμεν ἀκτῖνα)²¹.

1.e. Deuxième excursus : le Principe-de-divinisation

A ce point, nous devons nous arrêter sur le sens de θεαρχία et θεαρχικός, car nos traductions de ces termes peuvent sembler étranges. En effet, dans les traductions courantes, ces mots sont ou bien laissés dans leur forme grecque²², ou bien traduits par un équivalent de “divinité” et “divin”²³. Nous avons cependant déjà démontré ailleurs que θεαρχία est, chez Denys, l’équivalent de “Sauveur” (σωτήρ)²⁴, et qu’ainsi θεαρχικός signifie “du Sauveur”, étant ainsi employé au lieu d’un génitif. Nous ne répétons ici que l’un de nos arguments, à savoir que Denys fait lui-même ce rapprochement en écrivant dans un des textes-clefs de tout le *Corpus*:

La volonté de ce Bonheur qui-est-principe-de-divinisation au plus haut degré, qui est au delà de toutes choses (τῇ πάντων ἐπέκεινα θεαρχικωτάτῃ μακαριότητι), de la triple monade, celle qui vraiment est (τῇ τρισσῇ τῇ μονάδι τῇ ὄντως οὐσίῃ) est le salut raisonnable (ἡ λογικὴ σωτηρία) des substances de notre nature, et de ceux qui sont au-dessus de nous. Or, cela n’est possible que si ceux qui se sauvent se divinisent. Et la divinisation est l’assimilation et l’union à Dieu, autant que cela est possible²⁵.

Θεαρχία est ainsi le “Principe-de-divinisation”, c’est-à-dire le principe du salut des êtres raisonnables, ce qui équivaut à “Sauveur”, dont le nom “Jésus” est l’équivalent hébreu, de même que θεαρχικός est un adjectif désignant tout ce qui est en relation avec le Sauveur. Ainsi, selon nous, dans le Prologue de la *Hiérarchie céleste* θεαρχικὸς πατήρ signifie le Père du Sauveur, de Jésus qui est la “lumière véritable”. A moins qu’on ne doive corriger le texte d’après la

21. L’antériorité de la “réception” de la “donation” par rapport à la “tension” vers le rayon est clairement indiquée par le participe aoriste εἰσδεξάμενοι.

22. M. de Gandillac les traduit par “Théarchie”, “théarchique”.

23. C’est la solution adoptée le plus souvent par Colm Luibheid.

24. Cf. notre étude, «Le pseudo-Denys, lecteur d’Origène», à paraître dans *Origeniana Septima*, ed. Wolfgang BIENERT.

25. *EH*. I. 3. 373 D-376 A, p. 66, 8-13.

traduction de Serge de Reshaïna qui dit : “la donation-de-lumière, principielle et au-dessus d’être principielle, du Père qui est Principe de toutes choses”²⁶.

1.f. Une structure triadique

Si nous retournons maintenant à notre analyse du texte, nous trouvons ici non seulement une distinction nette entre la “manifestation-de-lumière”, sa procession ou la “donation-de-lumière” et, enfin, son “rayon simple” qui en constitue comme l’axe, mais aussi entre les manières de les percevoir. On voit la “manifestation-de-lumière” en tant qu’elle transmet et illumine les symboles sensibles. Ensuite, l’intellect reçoit d’une façon immatérielle et passive la donation qui révèle la hiérarchie des anges, mais – et c’est ce qui est curieux dans cette phrase – “dans” ou “par les symboles qui impriment les sens”²⁷. Enfin, à l’étape finale de sa conversion, l’intellect s’étend d’une façon active vers “le rayon simple” de la donation-de-lumière.

On a vu plus haut que la “manifestation-de-lumière” et sa “procession” constituent deux entités différentes. De plus, tous les deux semblent se distinguer du “rayon simple” de la lumière. A ce point-ci, on rencontre de nouveau le thème néoplatonicien de la procession et de la conversion, présent déjà au début de notre texte, mais ici, un troisième terme platonicien complémentaire, celui de “demeurer” (μονή) y est ajouté. Dans sa procession, la donation-de-lumière se répand sur toutes choses par sa providence en se multipliant, “mais elle ne quitte pas sa propre unité unique” (οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνικῆς ἐνότητος ἀπολείπεται²⁸), alors que dans sa conversion “elle étend et unit” (ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ) “selon son union simplifiante” (κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἔνωσιν), tous ceux qui la contemplent. “Unité unique” et “union simplifiante” semblent bien être des synonymes utilisés pour le même principe considéré des deux points de vue de la procession et de la conversion. Ils semblent en même temps s’identifier avec le “rayon du Principe-de-divinisation”, plutôt qu’avec sa source. De même, ils semblent constituer l’unité-simplicité spécifique de la “donation-de-lumière”. L’expression “rayon simple”, utilisée un peu plus haut, confirme cette interprétation.

26. Ms. Sin. syr. 52, fol. 50 v.b.

27. Tel doit être le sens de ἐν τυπωτικοῖς συμβόλοις. Ces “symboles” exercent une impression (τύπος) sur nos organes sensuels. Τυπωτικός vient de τυπώω, et garde le sens actif du verbe.

28. La plupart des manuscrits grecs portent ici ἐνικῆς ἐνότητος, deux manuscrits dans l’apparat critique de l’éditeur, G. Heil (Pa, Pn), ἐνικῆς ἐνότητος; Heil a restitué le texte à partir de la traduction syriaque de Serge de Reshaïna qui écrit ḥdōyūtō lhūdōyūtō, c’est-à-dire, “unité-unicité”. Les traducteurs, en général, prennent le pronom αὐτὴ comme se référant à ἀκτίς, rayon, mais ce pronom a été déjà utilisé pour dénoter la “donation” et son emploi semble être constant dans le contexte. Cette interprétation correspond aussi à celle adoptée par Serge de Reshaïna qui ici, pour rendre αὐτὴ, utilise le pronom réflexif féminin hoy, se référant à la “donation” (mawhab^htō), alors que “rayon” (zalqō) est masculin en syriaque.

1.g. Le rayon divin et les voiles qui le cachent

Enfin, une brève explication de cette théorie complexe est fournie : le “rayon du Principe-de-divinisation” se communique à nous à travers une variété de “voiles” (παραπετασμάτων) qui l’enveloppent (περικεκαλυμμένην). On peut deviner le contenu christologique de cette phrase. Le rayon ne peut “resplendir sur nous” (ἡμῖν ἐπιλάμψαι), qu’à travers ces voiles : c’est un écho de la deuxième partie du verset scripturaire cité au début du paragraphe, “elle était la véritable lumière qui, en venant dans le monde, éclaire tout homme” (Jean 1, 9), ainsi que de Jean 1, 14 : “et le Verbe a été fait chair, et il a habité parmi (ou: en) nous, et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme celle du Fils unique venu du Père”. En effet, “resplendir sur nous” signifie évidemment “éclairer les hommes”, mais en même temps ἡμῖν ἐπιλάμψαι équivaut à λάμψαι ἐφ’ ἡμῖν, ce qui évoque, d’une manière subtile, ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, “il a habité parmi (en) nous”. Cette transformation est déjà préfigurée par 2Cor 4, 6 : “Car c’est Dieu qui a dit : La lumière brillera du sein des ténèbres (cf. Jn 1, 9), et qui a resplendi dans nos cœurs (ὁς ἐλάμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) pour l’illumination de la connaissance de la gloire de Dieu sur la face de Jésus Christ”²⁹. Un autre parallèle scripturaire qui joue ici un rôle, est Mt 17, 2.

Le rayon divin se révèle aux hommes “en se revêtant (δισκευασμένην), d’une façon connaturelle et familière, de ce qui nous appartient” (τοῖς καθ’ ἡμᾶς ... συμφυῶς καὶ οἰκείως), ce qui ne semble être qu’une façon périphrastique de dire : en s’incarnant dans notre nature humaine³⁰. Enfin, ce “revêtement”, ou “enveloppement”, ou incarnation, dans “les voiles variés” se fait par l’action de la “providence paternelle” (προνοία πατρικῇ). Puisque l’adjectif “paternel” et ses équivalents, dans tout le texte analysé, ont été utilisés comme les attributs de ces principes que Denys appelle alternativement “manifestation-de-lumière”, “illuminations des Écritures”³¹, “donation-de-lumière” et “Jésus”, on peut supposer que, ici aussi, il s’agit de l’un de ces principes. Cette supposition semble d’autant plus fondée que c’est la “providence paternelle” qui, selon Denys, revêt le “rayon” divin simple de la “variété des saints voiles” (τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων), ce qui semble être une allusion subtile à Eph. 3, 10, “la sagesse pleine de variété de Dieu” (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ) qui “maintenant”, dans l’Incarnation du Christ, “est devenue connue des vertus célestes par l’Église.

29. Comme si saint Paul connaissait et utilisait la doctrine de l’Incarnation contenue dans le Prologue de saint Jean ... Cependant, une telle spéculation nous mènerait trop loin de notre sujet.

30. C’est dans ce sens que l’expression καθ’ ἡμᾶς est systématiquement utilisée dans tout le *Corpus dionysien*. Cf. CH. IV. 181 C, p. 23, 11-12 : Ἰησοῦς ... πρὸς τὸ καθ’ ἡμᾶς ἀμεταβόλως ἐληλυθώς, DN. I. 4. 592 A, p. 113, 7-8 : τοῖς καθ’ ἡμᾶς ... ἐν μίᾳ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινωνήσεν, DN. II. 9. 648 A, p. 133, 5-6 : ἡ καθ’ ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία, EH. III. 12. 444 A, p. 92, 21-93 : τὸ ἐν καὶ ἀπλοῦν καὶ κρύφιον Ἰησοῦ ... τῇ καθ’ ἡμᾶς ἐνανθρωπήσει ... προελήλυθε, etc.

31. Cf. “πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος”, “Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς”.

1.h. Conclusions: une épistémologie chrétienne

A partir des analyses de la structure du texte examiné, nous pouvons formuler nos premiers résultats hypothétiques concernant son interprétation : il s'agit apparemment d'une épistémologie chrétienne, décrivant la révélation de Dieu dans le monde, révélation qui s'achève dans la venue et l'Incarnation du Christ. Cette révélation semble être envisagée dans une perspective à la fois christologique et pneumatologique. Pourtant, les données de la théologie chrétienne sont exprimées ici par le langage platonisant d'une métaphysique de la lumière. Dans sa description de la révélation, Denys distingue trois moments. L'un de ces moments ou, plutôt, leur ensemble, reçoit un nom personnel bien défini, celui de "Jésus". On s'approprie cette révélation par des degrés ascendants. "La manifestation-de-lumière" montre les intellects incorporels par des symboles sensibles, transmis par l'Écriture, alors que "la donation-de-lumière" montre les hiérarchies des anges, représentées par les symboles, d'une façon immatérielle, "aux yeux immatériels de l'intellect". Enfin, elle unit l'intellect en le convertissant à l'unité-simplicité primordiale, ce qui revient à dire qu'elle l'élève au-dessus de toute connaissance distinctive. Mais quelle peut être la théologie chrétienne impliquée par cette épistémologie ? Devons-nous supposer qu'il s'agit d'une théorie singulière et individuelle de l'auteur inconnu, ou pouvons-nous la rattacher à un courant théologique bien défini ?

1.i. Autres expressions de la même doctrine dans le Corpus dionysien

Avant de chercher une réponse à cette question, il convient d'éclaircir la doctrine dionysienne dont nous parlons et de vérifier notre interprétation, qui ne peut se fonder sur un seul texte. Nous sommes heureusement dans une situation favorable. Puisqu'il s'agit de l'une de ses doctrines les plus importantes, Denys l'a exprimée plusieurs fois dans son œuvre, en des termes et structures tout à fait analogues. En effet, elle est tellement fondamentale pour lui, qu'il commence chacun de ses trois traités majeurs, à savoir, la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique* et les *Noms divins*, par la même description de la procession de lumière. La *Lettre VIII*, traitant de la théologie symbolique, ainsi que le premier paragraphe de la *Théologie mystique* sont aussi deux autres expositions de cette même doctrine, et si nous ne les examinons pas ici, c'est seulement à cause de leur richesse, à laquelle nous ne pourrions pas rendre justice dans les limites de la présente étude. Regardons donc ce que la lecture des deux autres textes peut ajouter à la compréhension de la doctrine en question.

2. Hiérarchie ecclésiastique I. 1.

2.a. Le texte

Ce traité, après un appel à garder la "discipline de l'arcane", commence à parler de "Jésus, qui est l'intellect le plus divinisant et supersubstantiel (ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος), principe, substance, et puissance ... de toute hiérarchie, sanctification et théurgie". Jésus a sa lumière propre à lui (τὸ

οικεῖον ... φῶς). Tandis qu'il resplendit sur les anges et les assimile à sa lumière, quant à nous, hommes, "par l'amour qui s'étend et nous étend" vers lui, "il réduit nos altérités multiples, et nous ayant accomplis dans une vie, un état et une activité, qui sont à l'image de l'Un et divins, il nous donne la sainte puissance du sacerdoce divin". Cette puissance doit être pratiquée, afin que nous nous assimilions, pareillement aux anges, "à la stabilité et inaltérabilité de leur sainte fondation (τοῦ μονίμου τε καὶ ἀνεξαλλάκτου τῆς αὐτῶν ἱεράς ἰδρύσεως). Ensuite, par cette assimilation, nous devons lever nos regards (ἀναβλέψαντες) vers la "splendeur bienheureuse et divinisante de Jésus" (πρὸς τὴν μακαρίαν Ἰησοῦ καὶ θεαρχικὴν αὐγήν), contempler tout ce qu'il nous est permis de voir, et, enfin, "nous serons illuminés de la science secrète de la connaissance des objets contemplés" (τῆς τῶν θαμάτων γνώσεως ἐλλαμφθέντες τὴν μυστικὴν ἐπιστήμην), et deviendrons "des offrandes et des consacrans, à l'image de la lumière et accomplissant des actes divins (ou : théurges), parfaits et qui rendent parfait".

Ce texte succinct a la même structure que le début de la *Hiérarchie céleste*, mais contient des informations supplémentaires. Là, "Jésus" n'était introduit que par une citation évangélique : il est "la lumière véritable". Ici, nous apprenons également qu'il est "intellect" et "substance", bien qu'il soit super-substantiel en même temps. La "donation de la lumière" semble correspondre à l'"amour" qui lui-même s'étend vers la lumière, et nous y étend également, étant donné que c'est le même rôle qui lui est attribué au début de *CH*. Un autre texte, *DN* IV. 14, confirme cette identification. L'"amour" y est défini comme "puissance élévatrice" (ἀναγωγὸν δύναμιν)³², comme "la bonne procession de l'union transcendante" (τῆς ἐξηρημένης ἐνώσεως ἀγαθὴν πρόοδον)³³, et toute la description de l'amour dans ce dernier passage répète et amplifie ce qui est dit au début de la *CH*.

La "propre lumière" de Jésus correspond peut-être également à "la stabilité"³⁴ et inaltérabilité de la sainte fondation" des anges, puisque les deux notions sont décrites comme le modèle de l'assimilation des intellects angéliques ou humains. On reconnaîtra, dans cette expression de la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'"unité et simplicité" ou "unique unité" et "simplifiante union" du texte de la *Hiérarchie céleste*. On reconnaît également le "rayon du Principe-de-la-divinisation". La différence est seulement que *CH*. utilise ἀκτίς, et *EH*. αὐγή ("splendeur") pour désigner le "rayon", et qu'en *EH*. il reçoit l'attribut "bienheureux" (μακαρίαν), alors qu'en *CH*. il était appelé "simple" (ἀπλήν). Enfin, on rencontre les deux étapes de la connaissance immatérielle de la *CH*: la "réception" de la "donation-de-lumière", et la "tension" vers le "rayon simple". Mais le texte de *EH*. met davantage l'accent sur le caractère épistémologique, alors que dans *CH*., la métaphore de la lumière prédominait. Ainsi, dans ce texte, le résultat de la première étape est une "connaissance des objets

32. *DN*. IV. 14, p. 160, 7.

33. *Ibid.* I. 8-9.

34. Bien que le sens de μόνιμος soit "stable", sa forme rappelle l'adjectif μόνος, "seul". Comme nous le verrons plus loin, cette similitude est voulue par Denys.

vus" (τῆς τῶν θεαμάτων γνώσεως) qui renferme une "science secrète" (τῇν μυστικὴν ἐπιστήμην).

2.b. Analyse des termes

Contrairement à *CH. I. 1-2.*, qui décrivait la même doctrine en accentuant les degrés multiples de la manifestation de la lumière dans le monde, ce texte présente une structure duelle, bien plus simple. Jésus est décrit ici comme "intellect" et "substance", mais, d'autre part, "supersubstantiel" ; il a "sa propre lumière" ; la "sainte fondation" des "substances qui sont supérieures à nous" a sa propre "stabilité et inaltérabilité" ; Jésus, encore une fois, a sa propre splendeur ou son propre rayon ; d'une manière analogue, la "connaissance des objets contemplés" renferme une "science secrète". Nous en concluons que toutes ces métaphores doubles, avec leurs correspondants dans le texte de *CH.*, concernent le même principe, celui que Denys appelle Jésus. C'est lui qui est "substance" et "supersubstantiel", et cette information précieuse est confirmée par un texte attribué au maître de Denys, "Saint Hiérothée"³⁵, selon lequel la "divinité de Jésus" est une "substance chevauchant sans souillure toutes les substances" (οὐσία ταῖς ὅλαις οὐσίαις ἀχράντως ἐπιβατεύουσα) et, en même temps, "transcendant d'une façon supersubstantielle toute substance" (ὑπερουσίως ἀπάσης οὐσίας ἐξηρημένη)³⁶. C'est lui qui est la "fondation" des substances angéliques (c'est-à-dire, d'après le texte de "saint Hiérothée" que nous venons de citer, la substance universelle des substances angéliques particulières, ou plutôt de toutes les substances raisonnables), cette fondation ayant une "stabilité et inaltérabilité" ou "unité unique" et "union simplifiante" qui en constitue le principe. On retrouve la même dualité exprimée sous une forme épistémologique dans un autre texte³⁷, où le nom divin "Verbe" (λόγος) est expliqué. Denys y souligne que le Verbe divin est "supersubstantiel" et "plus simple que toute simplicité", qu'il est "la simple Vérité qui est réellement" (ἡ ἀπλὴ καὶ ὄντως οὐσα ἀλήθεια: on reconnaîtra les attributs "épiques" du même principe dans tous nos textes), alors que cette Vérité, "en tant qu'étant la pure et infaillible connaissance de toutes choses, est entourée de la divine Foi qui est la *fondation stable* de ceux qui ont cru (περὶ ἣν ... ἡ θεία πίστις ἔστιν, ἡ μόνιμος τῶν πεπεισμένων ἵδρυσις)". On voit que "Verbe" ou "Vérité" et "Foi" signifient ici les deux éléments que Denys distingue en Jésus. Cette dualité est en quelque sorte en rapport avec celle de la "connaissance des objets" multiples "contemplés" et de la "science secrète" qu'ils renferment.

Il faut encore ajouter que, dans *EH. I. 1.*, c'est l'élément intérieur de Jésus, c'est-à-dire sa "propre lumière" ou "stabilité et inaltérabilité" qui est le modèle transcendant de l'assimilation (ἀφομοίωσις), c'est-à-dire de la ressemblance

35. *DN. II. 10*, 648 C, p. 134, 7, 12-14.

36. La minorité des manuscrits lit ici "la divinité du Fils" (ἡ τοῦ υἱοῦ θεότης), et c'est la variante acceptée par l'éditrice, B. R. Suchla. Pourtant, le parallélisme des deux textes de *DN* et de *EH.* indique plutôt qu'il faut lire "la divinité de Jésus" (ἡ τοῦ Ἰησοῦ θεότης) avec la majorité des témoignages. Pour le sens, ces variantes ne font pas grande différence.

37. *DN. VII. 4*, 872 C-D, p. 199, 3-7.

(ὁμοίωσις, cf. Gen. 1, 26) des anges et des hommes. Si on identifie la “splendeur” (αὐγή) à cet élément intérieur de Jésus, on y reconnaît la “splendeur de la gloire” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης : Sag. 7, 25 ; Hébr. 1, 3) de Dieu, alors que l’assimilation dans la prêtrise est également celle de “la prêtrise selon l’ordre de Melchisedec” (Ps. 110, 4 ; Hébr. 6, 20) qui est “devenu semblable au Fils de Dieu” (ἁφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ : Hébr. 7, 3). Cette assimilation s’accomplit par une “réduction” des “altérités multiples”, et par notre “accomplissement dans une vie, un état et une activité qui sont à l’image de l’Un et divins”, qui nous donne “la sainte puissance du sacerdoce divin”. L’“assimilation” semble donc consister en un retour à l’image originelle, selon laquelle l’homme a été créé, à savoir en un état interprété comme l’unité initiale qu’il a perdue. Cette unité se réalisera de nouveau par une suppression des individualités, ce qui semble être signifié par la “réduction” des altérités. C’est donc par la réintégration dans cette unité que l’on reçoit “la sainte puissance du sacerdoce”, qui consiste à devenir “des offrandes et des consacrans, à l’image de la lumière et accomplissant des actes divins, parfaits et qui rendent parfait”, tous ces attributs étant ceux du sacerdoce éternel du Christ. Il s’agit ici certainement d’une doctrine spirituelle de l’*imitatio Christi*, mais n’a-t-on pas en même temps affaire à une doctrine de l’*apocatastase* où tous les êtres raisonnables s’uniraient de nouveau à leur fondation ou substance originale³⁸, et où ils obtiendraient la prêtrise “selon l’ordre de Melchisedec” ? Cette union ou *apocatastase* est tout-de-même qualifiée. Tout cela ne nous arrivera que “dans la mesure de nos forces” (κατὰ δύναμιν).

2.c. Conclusions: Une christologie à double structure

Si nous considérons toutes ces informations tirées du Prologue de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, les traits principaux de la christologie dionysienne deviennent déjà plus clairs. Dans cette christologie donc, “la divinité de Jésus”³⁹ consiste en deux éléments : l’un est le modèle de la ressemblance des êtres raisonnables, l’élément supersubstantiel, qui n’est autre que le Verbe divin du Prologue de l’Évangile selon S. Jean, alors que l’autre est “substance”, mais une substance universelle, la fondation de l’être des êtres raisonnables, d’où ils prennent leur origine et où ils retournent. Vraisemblablement, c’est cette substance même qui est aussi appelée “intellect”. Enfin, cette christologie est liée à une épistémologie chrétienne, décrivant les étapes successives de la révélation de Dieu, révélation qui aboutit très probablement à une *apocatastase* dans une vie unique, ou – selon la version syriaque de Serge – une monade créée à l’image divine, alors que cette réintégration dépendra toujours – bien

38. Cette doctrine est encore plus explicite dans la traduction de Serge de Reshaïna qui dit : comme il [Jésus] les rassemble dans *une monade* de vie sainte où il n’y a pas de différence [changement] (w,kad m,kaneš l,hen laḥdō l,ḥūdōyūtō d,ḥayē qadišē dlait bhūn šuhlōphō). Nous avons plus amplement traité ces questions dans notre «Pseudo-Dionysius and Palestinian Origenism» communication lue au colloque *The Sabbaite Heritage in the Orthodox Church*, Jérusalem-Haïfa, mai 1998. Les *Actes* du colloque seront publiés prochainement par Joseph Patrich.

39. DN. II. 10, 648 C, cité plus haut.

paradoxalement – des possibilités des êtres réunis. Cette doctrine spécifique du rétablissement universel semble bien être le fruit d'une réflexion sur l'unité distincte des Personnes de la Trinité dans la même substance divine. A ce point se pose la question suivante : quelle est la relation de la "substance de Jésus" et de l'unité originelle et eschatologique des êtres aux autres principes que nous avons rencontrés dans le texte de la *CH*, c'est-à-dire, la "donation-de-lumière" et la "manifestation-de-lumière" ?

3. Noms divins, I. 1-4.

3.a. *La transcendance divine*

Les correspondances structurelles entre les textes initiaux de *CH.* et *EH.* ayant été établies, nous pouvons nous tourner maintenant vers la troisième rédaction de cette même doctrine, la plus détaillée des trois, que nous trouvons au début des *Noms divins*⁴⁰. L'auteur commence ce traité par une longue exposition de la transcendance divine qui ne nous concerne pas directement ici, et qu'il résume dans la phrase suivante : Comme la Divinité "elle-même l'a transmis d'une façon digne du Bien, sa science-et-contemplation, ce qu'elle peut bien être, est inaccessible à tous les êtres, étant transcendant, d'une façon supersubstantielle, à toutes choses"⁴¹.

3.b. *L'immanence divine*

C'est à ce point-ci que Denys commence à développer sa théorie de l'immanence, ce qui nous concerne directement. Nous traduisons d'abord la première phrase du paragraphe qui suit selon son sens apparent, ce que nous corrigerons après quelques analyses :

[Le Bien (τὸ ἀγαθόν)] rattache stablement à lui-même le rayon supersubstantiel (ἐφ' αὐτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἰδρῦσαν ἀκτῖνα) ...

La traduction du reste ne constitue pas de problème :

... et il se manifeste, d'une façon digne du Bien, par les illuminations (ἐλλάμψεσιν) proportionnées à chacun des êtres, en étendant (ἀνατείνει) vers sa contemplation, sa communion, et sa ressemblance, dans la mesure de leurs possibilités, les saints intellects qui le touchent (ἐπιβάλλοντας) d'une façon légitime et digne des saints, et qui n'aspirent, par une arrogance impuissante, à ce qui dépasse la manifestation divine qui leur est proportionnellement donnée (πρὸς τὸ ὑπέρτερον τῆς ἐναρμονίως ἐνδιδομένης θεοφανίας), ni ne glissent vers ce qui est en bas par une tendance vers le pire, mais s'étendent stablement et sans déficience vers le rayon qui resplendit sur eux, et qui, par l'amour proportionnel

40. Dans son essai, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1959, Jan Vanneste a donné une analyse pénétrante de ce "Prologue" des *Noms divins* (p. 84-95). Nous sommes particulièrement redevables à son interprétation de ἔνωσις dans le chapitre "Union à Dieu et extase", p. 182-217.

41. *DN.* I. 2, 588 C, p. 110. 4-6.

des illuminations légitimes, avec une sainte adoration, prennent des ailes, prudemment et saintement (cf. *Phèdre* 255 C-D)⁴².

Comme il est clair ici, le véhicule principal de l'immanence divine est toujours le "rayon supersubstantiel", accompagné de la "manifestation-de-Dieu" correspondant à la "manifestation-de-lumière", des "illuminations" et de l'"amour", principes que nous avons déjà rencontrés. Inspiré par des réminiscences néoplatoniciennes et par la structure de la phrase, à première vue, on penserait à reconnaître dans "le Bien" la source du "rayon" et, si le rayon avec toutes ses manifestations signifie de quelque manière le Fils, on serait tenté d'identifier le Bien avec le Père. Cependant, cette apparence est complètement trompeuse⁴³. En effet, ce "Bien" a le même rôle que "Jésus" et la "donation-de-lumière" au début de la *CH*, et que "Jésus" et l'"amour" dans le Prologue de la *EH*. Il est celui qui "illumine", selon leur mesures appropriées, les "saints intellects" ; qui "se manifeste" à eux ; qui les "étend" vers soi-même et celui qu'ils "touchent". Il est conçu comme un principe d'immanence et de révélation, plutôt qu'un principe de transcendance. Par conséquent, le sens de ἐφ' ἑαυτοῦ μονίμως τὴν ὑπερούσιον ἰδρῶσαν ἀκτῖνα, au début du passage, n'est pas que ce Bien "rattache stablement à lui-même le rayon supersubstantiel" comme la source de celui-ci, mais qu'il "fonde, d'une façon stable, en lui-même le rayon supersubstantiel", c'est-à-dire, qu'il donne en lui-même une base ou fondation stable au principe supersubstantiel, ou qu'il le fonde dans la substance universelle, pour que le rayon, c'est-à-dire, le Verbe, puisse se communiquer aux êtres. En effet, μονίμως et ἰδρῶσαν sont deux termes déjà familiers des autres textes. Ce Bien ou ce "bon principe" est donc essentiellement un médiateur.

Dans le paragraphe suivant⁴⁴, on trouve une distinction analogue à celle des attributs de Jésus dans *EH*. I. 1. et *DN*. II. 10. Là, Denys disait que Jésus était à la fois supersubstantiel et substance. Ici, la place structurelle de Jésus est occupée par l'expression "Principe-de-divinisation" (θεαρχία), signifiant "Sauveur", c'est à dire "Jésus". Le "Principe-de-divinisation" a, selon ce texte, d'une part, ce qui, en lui, est caché, au dessus de l'intellect et de la substance (τὸ μὲν ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν τῆς θεαρχίας κρύφιον, correspondant à l'attribut "supersubstantiel" en *EH*.), et, d'autre part, ce qui est ineffable (τὰ ἄρρητα). Le premier est à vénérer par "les adorations inscrutables et saintes de l'intellect" (ἀνεξερευνήτοις καὶ ἱεραῖς νοδὸς εὐλαβείαις) et le deuxième par un "silence prudent" (σώφρονι σιγῇ). Les expressions semblent indiquer que l'"ineffabilité" en question n'est pas tout simplement celle du Principe transcendant, mais plutôt celle des mystères initiatiques, où il n'est pas permis de divulguer ce que l'initié apprend. D'après le modèle cependant, du texte de l'*EH*. déjà examiné, on peut deviner que "ce qui est caché" dans le "Principe de divinisation", c'est à dire en Jésus, le Sauveur, est le Verbe divin et "supersubstantiel", et ce dont

42. *DN*. I. 2, 588 C-589 A, p. 110. 11-111. 2.

43. Soit dit en passant que cette apparence nous a trompé pendant plusieurs années de lecture de Denys.

44. *DN*. I. 589 A-589 B, p. 111. 3-12.

il n'est pas permis de parler, mais qu'il faut honorer par un "silence prudent", c'est son "intellect" substantiel⁴⁵.

C'est dans le même sens qu'on comprendra l'expression analogue de la *Théologie mystique* : "... là, où les mystères simples, absolus et immuables de la théologie sont recouverts par les ténèbres plus que lumineuses du silence de celui qui est initié à ce qui est caché" (ἐνθα τὰ ἀπλᾶ καὶ ἀπόλυτα καὶ ἄτρεπτα τῆς θεολογίας μυστήρια κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἐγκεκάλυπται τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον)⁴⁶. Remarquons le sens actif de κρυφιομύστου qui indique "quelqu'un qui est initié aux secrets" ! Selon notre interprétation donc, "les ténèbres du silence de celui qui est initié à ce qui est caché" ne seraient autres que l'intellect de Jésus, sur lequel l'initié aux mystères doit se taire, en le "vénéraant par son silence", alors que les "mystères de la théologie" indiqueraient le Verbe, ou peut-être, pour rendre justice au pluriel, les Hypostases divines.

Après l'exhortation à l'adoration et au silence, Denys retourne à son leit-motiv : pour connaître Dieu, il faut que nous nous étendions (ἀνατεινόμεθα) vers le rayon qui resplendit sur nous (ἡμῖν ἐλλαμπούσας) dans les saintes Écritures. Il parle cependant ici des "splendeurs" (αὐγάς), au pluriel. Les splendeurs nous illuminent à des "saintes hymnologies", en sorte que nous voyions, d'une part, les "lumières du Principe-de-divinisation" θεαρχικὰ φῶτα) qu'ils nous octroient, et que nous chantions, d'autre part, "le Principe, donateur de bien, de toute manifestation de lumière, comme il l'a transmis dans les saintes Écritures"⁴⁷. Cette phrase contient une réminiscence claire de Jacques 1, 17, tel que ce verset a été cité et commenté par Denys au début de *CH*. Les lumières divinisateurices nous sont données par les "splendeurs qui resplendent sur nous dans les saintes Écritures". Ces "lumières divinisateurices" qui "sont données" (δωρούμενα) semblent constituer le "don" qui vient d'en haut (πᾶν δῶρημα τέλειον), et correspondre à la manifestation-de-lumière de la *CH*. Quant au "Principe de toute la manifestation-de-lumière" qui transmet le bien (ἀγαθοδότην), il semble occuper la place de l'acte de donation (πᾶσα δόσις ἀγαθή) et on y reconnaît la "procession de la manifestation-de-

45. Il s'agit évidemment d'un thème très ancien : la vision de Dieu est précédée d'un silence mystique. Cf. Proclus *Théologie platonicienne* III. 7. 132 A (30. 7-8) : "mais Elle (la cause de toute la divinité), qu'elle soit vénérée par le silence et par l'union supérieure au silence" (traduction de H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, légèrement modifiée ; c'est d'ailleurs la source littérale de l'expression de *DN.*, comme l'a déjà reconnu H. Koch dans son *Pseudo-Dionysius Areopagita ...*, Mainz 1900, p. 132). L'expression classique de cette doctrine est celle de Plotin, V. 1. 11-23, citée par S. Basile, *Homilia XV. de fide*, PG 31 465 A-B, S. Augustin, *Conf.*, IX. 10. 25. et Proclus, *Théol. plat.*, II. 11. 109 (64-65). Pour d'autres parallèles, voir les notes de H. D. Saffrey et L. G. Westerink à ce dernier passage. Cependant, ce thème reçoit chez Denys un nouveau sens christologique.

46. *MT*. I. 1. 997 A, p. 141. 7-142. 2.

47. Πρὸς τὸ καὶ ὅρᾶν τὰ συμμετρῶς ἡμῖν ... δωρούμενα θεαρχικὰ φῶτα καὶ τὴν ἀγαθοδότην ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν, ὡς αὐτῆς περὶ ἑαυτῆς ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις παραδέδωκεν (p. 111. 9-12).

lumière”, ou “donation-de-lumière” de la *CH*.⁴⁸ Comme Denys l’a déjà plusieurs fois dit, c’est ce principe qui se révèle dans l’Écriture en tant que “cause, principe, substance et vie de toute choses”, comme “révocation et résurrection de ceux qui se sont échoués de lui”, comme “rénovation et réformation”, comme “sainte fondation”, comme “assurance”, “direction”, “principe-d’initiation”, “principe-de-divinisation”, “simplicité”, “unité”, “bon transmetteur de ce qui est caché”, etc. En clair, il s’agit des noms du Christ, en partie pris de l’Écriture et en partie déjà connus des textes analysés ci-dessus⁴⁹.

3.c. La monade et l’hénade

Le paragraphe 4 du même chapitre contient un passage extrêmement intéressant pour nos recherches. Denys y affirme que “toute l’hymnologie des théologiens prépare les noms divins ... d’après les processions bénéfiques du Principe-de-divinisation”⁵⁰. Ce qui suit doit donc constituer un petit traité des noms divins, décrivant les processions successives de ce principe, c’est-à-dire de Jésus, selon notre interprétation. Or,

nous voyons qu’en pratiquement toute la doctrine théologique (ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ) le Principe-de-divinisation est saintement célébré (1) en tant que *monade* et *hénade* (ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα), d’après la simplicité et l’unité de cette sublime indivisibilité qui, comme puissance unifiante (ὡς ἐνοποιῶ δυνάμει), nous unit, et qui, après la réduction de nos altérités divisibles, nous rassemble d’une manière supramondaine dans une *monade* déiforme et dans une union imitant Dieu ...⁵¹

Aux notions déjà familières s’ajoutent ici quelques nouvelles informations qui n’ont pas de prix. Dans la “sublime indivisibilité” (ὑπερφυοῦς ἀμερείας) qui, en tant que “puissance unifiante”, nous réunit “dans une *monade* déiforme” (εἰς θεοειδῆ μονάδα), on reconnaît la “procession de manifestation-de-lumière” de *CH*, qui était également appelée “puissance unifiante” (ἐνοποιὸς δύνამις), et à laquelle a été assignée exactement la même fonction. En effet, comme toujours, Denys utilise les mêmes termes partout d’une façon constante : on a vu que l’équivalent de la “procession de manifestation-de-lumière” de *CH*. I. 1 fut l’“amour” en *EH*. I. 2. Or, l’“amour” est ailleurs également appelé “puissance

48. Plus haut, à la p. 86, nous avons déjà remarqué cette correspondance.

49. *DN*. I. 3. 589 B-C, p. 111, 11-112, 6. Cf. Jean 11, 25 : “Je suis la résurrection et la vie”.

50. *DN*. I. 4. 589 D, p. 112. 7-10 : Καὶ πᾶσαν ... τῶν θεολόγων ὑμολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθουργοῦς τῆς θεαρχίας προόδους ... τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν.

51. *Ibid.* 10-14 : ὅθεν ἐν πάσῃ σχεδὸν τῇ θεολογικῇ πραγματείᾳ τὴν θεαρχίαν ὁρώμεν ἱερῶς ὑμνουμένην, ὡς μονάδα μὲν καὶ ἐνάδα, διὰ τὴν ἀπλότητα καὶ ἐνότητα τῆς ὑπερφυοῦς ἀμερείας· ἐξ ἧς ὡς ἐνοποιῶ δυνάμει ἐνιζόμεθα, καὶ τῶν μεριστῶν ἡμῶν ἑτεροτήτων ὑπερκοσμίως συμπτυσσομένων, εἰς θεοειδῆ μονάδα συναγόμεθα καὶ θεομίμητον ἔνωσιν· (ponctuation nôtre, d’après le manuscrit *Metochii* 642 de la *Bibliothèque Nationale* d’Athènes, XI^e siècle, Gb selon les sigles de B. R. Suchla).

unifiante”⁵². Ainsi, “la simplicité et l’unité” mentionnées ici rappellent également celles de *CH*. où elles appartenaient en quelque sorte au Père, mais aussi l’“unique unité” et “simplifiante union” qui était celle du “rayon divinisant” que nous avons identifié avec le Verbe. Nous avons rencontré les mêmes notions dans *EH*. où elles étaient appelées “stabilité et inaltérabilité”. Selon notre interprétation donc, Jésus est appelé *monade* et *hénade* d’après son constituant transcendant, renfermé par un élément immanent, la “sublime indivisibilité”. C’est donc ce constituant immanent qui agit entre les êtres raisonnables en tant que “puissance unifiante”, les ramenant à leur centre transcendant.

Enfin, si nous identifions ainsi “simplicité et unité” et leurs semblables au Verbe, nous comprendrons également ce que signifie l’“unité-et-simplicité divinisante du Père” au début de la *CH*. En substituant le mot “Verbe” à son équivalent, on obtient l’expression familière “Verbe du Père”. Ce déchiffrement du terme “unité et simplicité” permet en fait de comprendre maintes expressions difficiles. Ainsi “simplicités célestes et déiformes” (ταῖς οὐρανίαις καὶ θεοείδεσιν ἀπλότησι)⁵³ dénote simplement les “êtres raisonnables” (τὰ λογικά) qui sont ainsi appelés à cause de leur similitude à la Raison, ou au Verbe (Λόγος), divine ; la “nudité” (! – τὸ γυμνόν) des anges et le fait qu’ils ne portent pas de chaussures (τὸ ἀνυπόδετον) montre leur “capacité de s’assimiler, autant que possible, à la simplicité divine” (τὸ πρὸς τὴν ἀπλότητα τὴν θεϊαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν)⁵⁴, ce qu’on traduira en langue théologique de la façon suivante : les anges, dans la mesure où ils s’approchent de l’état des “intellects nus” – c’est-à-dire, incorporels – s’assimilent au Verbe divin (souvenons-nous de ce qu’en *EH*. I. 2 le modèle de cet assimilation était la “stabilité-et-inaltérabilité”), etc. Mais retournons à notre passage analysé.

On rencontre ici, comme au début d’*EH*, l’allusion à Gen. 1, 26, la création de l’homme. La “sublime indivisibilité” nous rassemble dans une “*monade* déiforme”, c’est-à-dire “à l’image de Dieu”, et dans une “union imitant Dieu”, c’est-à-dire “à la ressemblance de Dieu”. Θεοειδής et θεομίμητος correspondent donc en quelque façon aux κατ’ εἰκόνα et καθ’ ὁμοίωσιν de Gen. 1, 26 et leur conjonction avec μονάδα et ἔνωσιν suggère que la *monade* et l’“union” doivent être mises en rapport avec l’“image” et la “ressemblance” de ce verset scripturaire. La doctrine impliquée est que la création originale de l’homme à l’image et la ressemblance de Dieu était dans une *monade* exempte de toute division et altérité, et que l’activité de la “puissance unifiante” de Jésus consiste en le rétablissement de tous les êtres raisonnables dans cette création originale. Enfin, si l’on considère que Denys se réfère ici non seulement au livre de la *Genèse*, mais aussi au *Timée*, où Platon dit que le Créateur de l’univers a mélangé la substance de l’âme à partir de la substance indivisible et toujours

52. *DN*. IV. 12, 709 D, p. 158. 13. De même, la “puissance unifiante” est l’aspect immanent, partout présent, de “la totalité de la paix pleine” (*DN*. XI. 2, 952 A, p. 219, 14-16) ; les intellects supérieurs qui se trouvent autour de Dieu sont illuminés par la “plus unifiante donation-de-lumière” (*CH*. X. 1, 272 D, p. 40, 1-5).

53. *CH*. II. 2, 137 C, p. 10, 20 ; cf. *ibid*. IV. 1, 177 C, p. 20, 6.

54. *CH*. XV. 3, 332 D, p. 54, 18-19.

identique à elle-même, et de celle qui devient divisible dans les corps⁵⁵ où – selon l'exégèse néoplatonicienne – la “substance indivisible” est celle de l'intellect (cf. Plotin IV. 1 et IV. 2), on comprendra que la “réduction des altérités divisibles”, que nous avons interprétée, en commentant le début de *EH*, comme une suppression des individualités, est également une suppression de l'état corporel. Il s'agit donc dans les deux textes de l'*EH*. et des *DN.*, en toute probabilité, d'une doctrine de rétablissement ou *apocatastase* dans la substance primordiale de l'humanité, opérée par l'intellect du Christ. Enfin, nous interpréterons cette substance déformée comme l'âme universelle qui fut originalement – avant qu'elle devienne divisible dans les corps – une et unique, et qui, à la fin des temps, le deviendra de nouveau.

Il est à noter ici, que ce texte qui ne parle que de l'unité, présente une structure triadique, similaire à maints autres fragments que nous venons d'analyser. Le Principe-de-divinité a d'abord son moment transcendant, “la simplicité et l'unité” : son “Un” ou “hénade”, ou le Verbe ; puis sa “sublime indivisibilité” ou “puissance unifiante” : sa “substance-intellect” ; et enfin, la “monade déformée et l'union imitant Dieu” : la nature humaine, ou âme universelle, assumée par lui.

La traduction de Serge de Reshaïna présente dans le texte de *Noms divins* I. 4 une variante importante. Au lieu de “saintement célébré en tant que monade et hénade”, nous y lisons : “le Principe-de-divinisation est saintement confessé comme un et comme seulement un” *aykh ḥdō waykh balḥūdayāh ḥdō*⁵⁶, ce qui peut correspondre à un original grec *ὡς μίαν καὶ μόνην* ou, peut-être, *ὡς ἓν καὶ μόνον*. Si l'on accepte cette variante, en tenant également compte de notre observation que le terme “Principe-de-divinisation” signifie le Christ ; en se souvenant aussi de ce que, selon le Prologue de la *Hierarchie céleste*, l'action unificatrice de la “donation-de-lumière” dépend de son “unité unique” et “union simplifiante” qu’ “elle ne quitte jamais”, on peut déjà mieux comprendre le sens théologique de ce texte mystérieux qu'est *DN.* I. 4. Il semble donc dire que “pratiquement toute la doctrine théologique” célèbre “un et seul” Christ, parce que son “unité et simplicité” – le Verbe – unifie tout premièrement sa “sublime indivisibilité” – son intellect – qui, à son tour, en tant que “puissance unifiante”, réunit toute la nature raisonnable ou humaine dans une unique substance créée à l'image de Dieu. Le texte semble donc dire que l'élément central de l'être du Christ, le Verbe, assemble et réunit en lui-même les deux autres éléments d'une façon si étroite que l'on ne peut parler que d'“un et seulement un” Christ et non pas de deux, trois, ou plusieurs. Cela nous semble être une élaboration spéculative de la définition de Chalcédoine, selon laquelle “le Christ est un et le même” dans ses “deux natures”⁵⁷.

55. Tim. 35 A : Τῆς ἀμερίστου καὶ αἰὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῇ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος ...

56. Ms. BN. syr. 378, fol. 42 r.a.

57. ACO II/1,2, p. 126, 15 : Ἐνα καὶ αὐτὸν Χριστὸν υἱόν, ἐν δύο φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ...

Cependant, cet “un et seul” Christ en deux natures s'épanouit en trois moments, et c'est ce que le passage suivant nous expliquera plus amplement.

3.d. La triade

La *θεαρχία* est également appelée

(2) Triade⁵⁸, à cause de la manifestation en trois hypostases de la Fécondité supersubstantielle, “de laquelle toute paternité au ciel et sur terre tire” son être et “son nom” (Eph. 3. 15)⁵⁹ ...

Si notre interprétation, selon laquelle *θεαρχία* signifie “Sauveur”, est correcte, alors il s'agit ici d'une doctrine pour laquelle le nom “Triade” signifie trois moments englobés par le principe que Denys nomme à plusieurs reprises “Jésus”. Le fait que la “Triade” dont parle ici Denys ne peut pas signifier la Sainte Trinité, est également éclairé par la structure grammaticale de la phrase. “Le Principe de la divinisation” est appelé “Triade” à cause d'une “manifestation” (*ἐκφανσιν*) de la “Fécondité supersubstantielle” (*ὑπερουσίου γονιμότητος*). Il s'agit donc d'un principe appelé “Fécondité”, qui a une manifestation trine⁶⁰. L'identité du principe appelé Fécondité, ainsi que celle de la “manifestation” est indiquée ici, conformément à la stratégie générale de Denys, par une citation scripturaire, Eph. 3, 15, qu'il faut lire conjointement avec le verset précédent pour comprendre : “A cause de cela, je fléchis les genoux devant le Père de Notre Seigneur Jésus Christ, duquel tire son nom toute paternité au ciel et sur la terre”⁶¹. Denys, ce styliste incomparable, préserve même la structure du verset paraphrasé, en substituant “Fécondité supersubstantielle” à “Père”, et “manifestation en trois hypostases” à “Notre Seigneur, Jésus Christ”. Dans cette structure, “de laquelle” (*ἐξ ἧς*), dans la phrase de Denys, correspond à “duquel” (*ἐξ οὗ*), c'est-à-dire, du Père, dans celle de saint Paul.

Puisque Denys vient de mentionner les trois hypostases du “Principe-de-divinisation”, c'est-à-dire de Jésus, et puisqu'il a dit plus haut que “toute l'hymnologie des théologiens prépare les noms divins ... d'après les processions bénéfiques du Principe-de-divinisation”, on peut s'attendre à ce qu'il énumère

58. Cette traduction fut proposée par Ben Schomakers, qui a fondé ce choix sur des raisons bien différentes.

59. *DN*. I. 4. 592 A, p. 113, 1-2 : ὡς τριάδα δὲ, διὰ τὴν τρισυπόστατον τῆς ὑπερουσίου γονιμότητος ἐκφανσιν· ἐξ ἧς “πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς” ἔστι καὶ “ὀνομάζεται”· (ponctuation notre, d'après Gb).

60. Ailleurs, Denys donne une définition claire de *ἐκφανσις* : “les saints initiés de notre tradition théologique ... appellent ... ‘unions divines’ les sur-fondations cachées et non-manifestées de la stabilité plus qu'indicible et plus qu'inconnaissable, et ‘distinctions’ (*διακρίσεις*)” les processions (*προόδους*) et manifestations (*ἐκφάνσεις*) du Principe-de-divinisation [*DN*. II. 4. 640 D, p. 126, 7-11]. “Manifestation” est donc apparentée à “procession” et distinguée de l'acte de demeurer.

61. Je cite le texte biblique ici d'après la version de la majorité des manuscrits, appelée antérieurement la version *koinè*. Denys suit normalement cette version dans ses citations du Nouveau Testament.

maintenant les trois noms du Christ, qui correspondent à ses trois hypostases dans leur ordre hiérarchique. Il ne manque pas en effet de mentionner trois noms avec trois définitions. Le “Principe-de-divinisation” est donc appelé :

(3) Cause des êtres, puisque toutes choses ont été menées à l’existence par sa Bonté créant les substances⁶² ;

(4) Sage et Beau, puisque tous les êtres, s’ils préservent incorruptibles les propriétés de leurs natures, sont remplis de toute harmonie inspirée et beauté sainte⁶³ ;

et enfin,

(5) Ami des hommes par excellence, puisque, dans l’une de ses hypostases, il a totalement et en vérité communiqué à notre nature, rappelant à lui-même et élevant l’extrémité humaine ; [à partir] de laquelle [hypostase⁶⁴] le simple Jésus s’est indiciblement composé, et l’Éternel a reçu une extension temporelle, et celui qui est supersubstantiellement en dehors de tout rang selon toute nature, est entré, avec la fondation inchangeable et sans confusion de ses propriétés, dans notre nature.[ou bien, selon une autre variante: est descendu ...à notre nature]⁶⁵.

62. *Ibid.* 592 A, p. 113, 3-4. A ce point, nous lisons avec trois manuscrits (Pt, Pn, Fa) διὰ τῆς αὐτῆς οὐσιοποιῶν ἀγαθότητος, au lieu de διὰ τὴν αὐτῆς οὐσιοποιὸν ἀγαθότητα qui est la variante attestée par la plupart des manuscrits et acceptée également par B. R. Suchla. Nous justifierons ce choix un peu plus bas.

63. *Ibid.* l. 4-6. La structure de notre traduction correspond à celle de Serge qui dit : “sage et bon, puisque tous les êtres qui préservent incorruptibles les mouvements naturels de leur création, sont rempli de ce qui est l’égalité divine de la voix [c’est-à-dire, l’harmonie divine] et la majesté sainte de la gloire” (*BN. syr.* 378, fol. 42r.b.). Il est clair que dans la doctrine de Denys la participation à l’harmonie divine dépend du mérite personnel des êtres raisonnables. Cf. *EH. VI.* 6. 537 A-B, p. 119, 20-22 : celles d’entre les vertus célestes “qui ont été gagnées par le mal, sont déchues de l’harmonie céleste et sans mélange des intellects divins” ; *DN. IV.* 23. 724 D, p. 170, 19-21 : les êtres “ne se corrompent pas en tant que substance ou nature, mais, par une manque à l’ordre naturel, le principe d’harmonie et de proportion n’a pas la force de rester inchangeable” (cependant, toute la méditation qui constitue le contexte de cet énoncé concerne les démons). Ces deux derniers textes sont, par leur contenu et par leur vocabulaire, des parallèles étroits du texte analysé ici.

64. Nous pensons que la diction demande cette interprétation. La série des cinq affirmations de Denys, citées ci-dessus, a partout la même structure : “Le Principe-de-divinisation est appelé x, à cause de y, de laquelle, ou par laquelle, la création est telle et telle”. La phrase concernant l’harmonie divine (4) n’en est que formellement une exception. Son contenu que nous allons analyser plus bas, correspond implicitement à cette structure. Cette série d’affirmations aboutit à, et culmine dans, celle concernant l’Incarnation. Ce qui plus est, si nous référerions “[à partir] de laquelle” ἐξ ἧς) à l’“extrémité humaine”(τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν) nous aboutirions à une phrase illogique : ‘ce fut à partir de l’extrémité humaine – c’est-à-dire de la nature corporelle humaine – que Jésus est entré dans notre nature humaine’. Par contre, si ἐξ ἧς se réfère à l’hypostase dont il est question, la phrase aura du sens : c’est à partir de cette hypostase que Jésus, le Verbe éternel, est entré dans la nature (corporelle) humaine. Plus bas, nous allons traiter de ce sens en détail.

65. *Ibid.* 592 A-B, l. 6-12 : φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως, ὅτι τοῖς καθ’ ἡμᾶς πρὸς ἀλήθειαν ὀλικῶς ἐν μιᾷ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων ἐκοινώνησεν, ἀνακαλουμένη πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἄνω τιθεῖσα τὴν ἀνθρωπίνην ἐσχατιάν· ἐξ ἧς ἀρρήτως ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη, καὶ παράτασιν εἴληφε χρονικὴν ὁ αἰδιος, καὶ εἶσω

Si l'on pensait que le "Principe-de-divinisation" et la "triade", chez Denys, signifient la Sainte Trinité au sens courant, on en déduirait que l'auteur parle ici du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cependant, bien que le troisième nom mentionné puisse aisément s'appliquer au Fils, et le deuxième au Saint-Esprit, il serait difficile d'interpréter le premier comme étant celui du Père. Par contre, si l'on sait que la "Triade" de Denys est christologique, on reconnaît plutôt les trois principes du début de la *CH.*, c'est-à-dire le "rayon", la "donation de lumière" et la "manifestation de lumière", vus ici du point de vue ontologique plutôt qu'épistémologique.

En effet, il n'est pas difficile de reconnaître dans la "Bonté créant les substances" le Verbe, représenté ailleurs par le "Rayon", étant donné que le texte cité sous no. 1 est une paraphrase de Jean 1, 3 : "toutes choses sont venues à l'existence par lui"⁶⁶.

Il est plus difficile de voir à quoi les noms "sage et beau" se réfèrent, puisque la structure de cette phrase est incomplète. Denys ne dit pas d'après quoi ou quelle hypostase il appelle le "Principe-de-divinisation" "sage et beau", mais seulement que la création qui ne déchoit pas de ses "propriétés" (ou de ses "propres mouvements" selon la version de Serge) est plein d'"harmonie inspirée et de beauté sainte". Cependant, puisque l'"harmonie inspirée" définit la structure hiérarchique de l'univers⁶⁷ et puisque la connaissance de cette structure, selon le Prologue de la *CH.*, nous est donné par la "donation-de-lumière", il n'est peut-être pas trop téméraire de voir dans cette seconde "hypostase" la "donation", c'est-à-dire, la connaissance intellectuelle des êtres créés. Le nom "sage" que Denys associe partout à l'intellect semble confirmer cette conclusion. Nous sommes également enclins à penser que "harmonie inspirée et beauté sainte", dont sont "pleins" les êtres qui préservent leur pureté naturelle, doit être mise en rapport avec l'Esprit-Saint. En effet, "être rempli d'Esprit" est un lieu commun biblique⁶⁸. Plus haut⁶⁹, nous avons proposé l'idée que l'"existence inspirée" (ἐνθεος ὑπαρξίς) que le baptême confère aux fidèles est également à rapporter à l'Esprit. Quoi qu'il en soit, l'"harmonie super-substantielle" est un principe divin dont dérive l'"harmonie inspirée" dans les créatures :

τῆς καθ' ἡμᾶς ἐγεγόνει φύσεως ὁ πάσης τῆς κατὰ πᾶσαν φύσιν τάξεως ὑπερουσίως ἐκβεβηκώς, μετὰ τῆς ἀμεταβόλου καὶ ἀσυγχύτου τῶν οἰκείων ἰδρύσεως. (ponctuation notre, d'après Gb ; ἄνω τιθεῖσα est la variante de six manuscrits selon l'apparat de B. R. Suchla : Pn, Vf, Ve, Vc, Ka, Pg, auxquels on peut aussi ajouter Gb ; les autres manuscrits lisent ἀνατιθεῖσα.

66. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο : c'est un stricte parallèle de πάντα πρὸς τὸ εἶναι παρήχθη διὰ τῆς αὐτῆς οὐσιοποιου ἀγαθότητος ; ce parallélisme est en même temps un argument en faveur de cette dernière variante contre le témoignage de la plupart des manuscrits. Cependant, même si on choisit l'autre variante, le parallélisme reste là, bien que moins accentué.

67. Cf. *CH.* X. 2. 273 A, p. 40, 14-19 ; *EH.* I. 2. p. 65. 6-8.

68. Jn. 1. 4, 16, Eph. 1. 23, Col. 1. 19, 2. 9, etc.

69. Cf. ci-dessus, p. 84.

L'harmonie supersubstantielle de toutes choses a si bien soigné le saint et bon ordre et l'élévation ordonnée de chacun des êtres raisonnables et intelligents, qu'à chacune des hiérarchies elle a imposé des ordres dignes des saints ; et nous voyons que chaque hiérarchie est divisée en puissances premières, moyennes et dernières ; mais elle [l'harmonie divine] a encore divisé par les mêmes *harmonies inspirées* chacun des ordres spéciaux⁷⁰.

D'après ces parallèles, nous pensons donc que dans la phrase analysée des *DN*, il s'agit de ce que le Christ, en tant que "donation" des biens divins, transmet l'Esprit – l'ordonnateur hiérarchique de l'univers – aux êtres raisonnables qui préservent la pureté de leur création.

3.e. *La troisième hypostase*

Enfin, selon notre reconstruction, le troisième moment, ou plutôt "hypostase", d'après laquelle Jésus, "le Principe-de-divinisation" est appelé "ami des hommes", devrait correspondre à la "manifestation de lumière" de *CH*. I. 1-2. Ce principe ne semblait jouer aucun rôle en *EH*. I. 1, tandis qu'en *CH*., il était celui qui montre les hiérarchies à travers les symboles sensibles de l'Écriture. C'est par cette hypostase que le Principe-de-divinité "communie à notre nature" humaine ; c'est par, et dans elle que "le simple Jésus" devient un être composé et l'Éternel acquiert une dimension temporelle. En effet, si notre interprétation, selon laquelle la conjonction "[à partir] de laquelle" (ἐξ ἧς) se réfère à l'"une des hypostases du Principe-de-divinisation" plutôt qu'à l'"extrémité humaine", est correcte, il s'en suit tout naturellement que cette "hypostase", qui est le point de départ de la composition et de la temporalisation du Principe simple et éternel, joue un rôle analogue à celui de l'âme dans les systèmes néoplatoniciens. Il nous semble que, par cette reconstruction, le sens de cette phrase difficile devient tout à fait clair. C'est à partir de son âme assumée (qui, logiquement, doit être préexistante) que le "Principe-de-divinisation", c'est-à-dire, Jésus, est entré en communion avec le genre humain, qu'il est devenu un être composé, c'est à dire corporel, et qu'il est devenu temporel, tout en restant éternel. C'est donc par cette hypostase que "celui qui est supersubstantiellement en dehors de tout rang selon toute nature", c'est-à-dire, le Verbe, se rattache, "ensemble avec la fondation interchangeable et sans confusion de ses propriétés", c'est-à-dire, son substance-intellect, à la nature humaine présente, déchue et corporelle, conformément à la doctrine du *Timée*, selon laquelle l'intellect ne peut être présent dans un corps que par la médiation de l'âme (*Tim*. 30 B).

Enfin, l'analogie avec le passage, analysé ci-dessus, concernant l'unité du "Principe-de-divinisation" semble suggérer que l'âme du Christ n'est autre que "la monade déiforme et l'union imitant Dieu", c'est-à-dire l'âme universelle de laquelle les âmes se sont séparées par le processus de l'individualisation. Nos analyses semblent donc indiquer que la "manifestation en trois hypostases" de la "fécondité supersubstantielle" correspond bien plus à la doctrine néoplatonicienne des "trois hypostases principales", appliquée à la christologie, qu'à la doctrine trinitaire chrétienne.

70. *CH*. X. 2. 273 A, p. 40, 14-19.

3. f. "Le Christ, une personne de la Trinité"

Les expressions de Denys en *DN. I. 4* rappellent en même temps l'expression du *Tome aux Arméniens* de saint Proclus de Constantinople : "Nous confessons que Dieu le Verbe, l'un de la Trinité s'est incarné"⁷¹, ce qui a mené tant les cyrilliens des temps anciens (monophysites et chalcédoniens cyrilliens à la fois) que les interprètes modernes à penser qu'il s'agissait ici d'une doctrine fidèle à l'esprit de saint Cyrille d'Alexandrie⁷². Pourtant, chose curieuse, une formule très proche est condamnée par le "moine scythe", Jean Maxence comme "nestorienne", dans son *Dialogue contre les nestoriens*. Il attribue à l'interlocuteur nestorien de son dialogue les mots suivants :

Enfin, il ne me reste d'autre objection à tes arguments que, selon moi, plutôt que l'un de la Trinité, il est mieux de confesser le Christ, une personne de la Trinité, et surtout, parce que la Trinité comporte trois personnes⁷³.

Cette distinction entre "l'un de la Trinité" et "une personne de la Trinité" paraît, certes, très subtile et incompréhensible à notre oreille. Cependant, on mesurera son importance à partir du contexte de la discussion décrite par Jean. L'une des objections principales du "nestorien" contre la formule "l'un de la Trinité" est que la Trinité, étant incréée, ne comporte pas de nombre, de sorte que

...il n'est pas conforme à la vérité de dire que le Christ est "l'un de la Trinité", étant donné qu'"un" est numéral. En effet, puisque tout nombre implique la division, parler de "l'un" de la Trinité, laquelle existe en unité et non pas en division, équivaut à diviser ce qui est consubstantiel⁷⁴.

Or, il faut noter ici que l'unité numérique ou, autrement dit, *hénadique* de la Trinité (ou de la *triade*) est justement la doctrine de Denys, une doctrine que nous venons d'analyser dans la présente étude et que notre auteur a élaborée,

71. Proclus de Constantinople, *Ad Armenios* 21: "ὁμολογοῦντες τὸν θεὸν λόγον, τὸν ἓνα τῆς τριάδος, σεσαρκῶσθαι". *ACO IV. 2.* p. 192, 7.

72. Le scholiaste du passage ne manque pas de remarquer : "Il exprime bien l'économie, c'est-à-dire que l'un de la Trinité a souffert ... nous avons donc raison de dire que l'un de la Sainte Trinité a été crucifié" (*PG* 4, 196 C). Pour une revue – d'ailleurs bien incomplète – de la littérature savante qui maintient que Denys doit être cherché parmi les cyrilliens, cf. notre «Le pseudo-Denys, lecteur d'Origène», n. 81, cf. ci-dessus, n. 24.

73. *Dialog. c. nestor.*, II. 21, *ACO IV. 2.* p. 41, 23-25 : "Nihil, quod tibi obiciam, occurrit ulterius, nisi, quia non unum ex trinitate, sed, *unam personam christum ex trinitate, melius arbitror confiteri, praecipue quia tres personae sunt trinitatis*". A. Grillmeier attribue cette position au diacre Dioscore (*Jesus der Christus im Glauben der Kirche* II/2, Fribourg-Bâle-Vienne 1989, p. 341, n. 34, traduction française par Sœur Pascale-Dominique, o. p. : *Le Christ dans la tradition chrétienne* vol. II/2, Paris, 1993, p. 430, n. 34). Cependant, Jean Maxence ne nomme pas son adversaire. Grillmeier mentionne également Denys, comme utilisant une formule semblable à celle critiquée par Jean, mais ne tire pas la conclusion que Denys pouvait avoir des rapports avec les "nestoriens" critiqués.

74. *Ibid.* II. 19. P. 39, 29-30 : "... non est omnino veritati congruum unum ex trinitate dicere christum, quia unum numeri constat esse vocabulum. Et quia omnis numerus in divi<si>one est, dividere est <h>omoousion, unum dicere ex trinitate, quam constat in unitate, non in divisione, subsistere".

comme nous l'avons démontré ailleurs⁷⁵, au cours d'une polémique directe contre l'enseignement trinitaire de saint Cyrille d'Alexandrie. Donc, si l'on reconnaît dans l'interlocuteur nestorien de Jean quelqu'un appartenant au milieu de Denys, sinon Denys lui-même, on peut suppléer l'argument cité par Jean par le renseignement obtenu des *Noms divins*, pour mieux comprendre le sens de la différence entre "l'un de la Trinité" et "le Christ, une personne de la Trinité" (ou plutôt de la "Triade"). En effet, par l'addition du terme "hypostase" et par l'omission de la mention explicite de "Dieu le Verbe", Denys opère dans la formule de saint Proclus une correction subtile qui en renverse tout le sens. Loin d'affirmer l'unité de la personne du Christ, il introduit ainsi une distinction radicale entre l'hypostase de celui qui s'est incarné et le Verbe divin. Si donc notre interprétation est correcte, l'Incarnation devient ainsi la descente dans un corps de l'âme préexistente – mais nécessairement créée – du Christ.

3.g. *Conclusions : une triade christologique*

Le long "Prologue" des *Noms divins* correspondant à ceux de la *Hiérarchie céleste* et de la *Hiérarchie ecclésiastique*, ne se termine certes pas ici. Nous croyons cependant avoir confirmé, par les analyses ci-dessus, nos conclusions précédentes: La "triade" de Denys est en fait christologique, ou, autrement dit, le "Jésus" dionysien consiste en trois "hypostases" : le Verbe-unité-simplicité, l'intellect-donation-de-lumière et l'âme-manifestation-de-lumière-monade déiforme. Qui plus est, cette christologie est en même temps une épistémologie et une ontologie, comportant une doctrine de l'*apocatastase*, certes qualifiée, d'après laquelle toutes les distinctions des individualités, liées à l'état corporel, vont disparaître.

II. – UNE CHRISTOLOGIE ET UNE ÉPISTÉMOLOGIE ÉVAGRIENNES

1. La christologie

1.a. *Une structure triadique*

Si nous cherchons une doctrine christologique et eschatologique qui soit similaire en structure à celle observée chez Denys, la pensée la plus semblable entre celles que nous connaissions de l'époque est, à première vue, celle d'Évagre le Pontique. En effet, c'est l'une des marques distinctives de la christologie évagrienne qu'elle pose, à côté du Verbe, un autre principe quasi-divin, l'intellect préexistant, qui est appelé le Christ, et qui joue le rôle du médiateur entre le Verbe et les intellects déchus, tombés dans la matière et devenus âmes. Cette structure dyadique de la christologie d'Évagre, correspondant à l'image présentée par notre texte de l'*EH*, est bien connue. Il est moins connu, cependant, que cette théorie a finalement une structure triadique, similaire à celle

75. Notamment dans notre *Le pseudo-Denys, lecteur d'Origène*, cité ci-dessus, n. 24 et 72.

présentée par les “Prologues” de la *CH.* et du *DN.* Cela devient clair, si nous comparons entre eux les six textes suivants, tirés des *Kephalaia gnostica*⁷⁶ et des commentaires d'Évagre sur les Psaumes, qui s'expliquent mutuellement:

1) VI. 14.

Le Christ n'est pas connaturel à la Trinité, puisqu'il n'est, non plus, connaissance substantielle, mais il est le seul à avoir toujours inséparablement en lui-même la connaissance substantielle. J'appelle “Christ” celui qui est venu avec le Verbe Dieu⁷⁷. Selon l'esprit, ce Seigneur n'est pas séparable de sa chair (cf. I Cor. 6, 17), et selon l'union [ou: selon l'hénade]⁷⁸ il est connaturel à son Père, puisqu'il est aussi connaissance substantielle.

76. Nous citerons les *Kephalaia Gnostica* d'Évagre d'après l'édition d'Antoine Guillaumont, *Les Six Centuries des 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française*, PO 28, Paris 1958. Des deux versions syriaques, publiées dans cette édition, nous utiliserons celle dont Guillaumont a établi l'authenticité en la comparant aux fragments grecs. Cf. A. et C. GUILLAUMONT, «Le texte véritable des 'Gnostica' d'Évagre le Pontique», *RHE* 142 (1952), p. 156-205 et A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et chez les Syriens*, Paris 1965, p. 22-31. Pour désigner cette version, Guillaumont a employé le sigle S2.

77. A. Guillaumont traduit ici : “Mais le Christ, je veux dire celui qui est venu avec le Verbe Dieu et en esprit est le Seigneur”. Notre traduction s'impose cependant, tant à cause de la syntaxe du syriaque qu'à cause du texte grec de la phrase en question. En effet, en *Fragmenta in Psalmos* (commentaire de Ps. 44. 3) on lit : Χριστὸν δὲ φημι, τὸν μετὰ Θεοῦ Λόγου ἐπιδημήσαντα Κύριον, tandis qu'en *Selecta in Psalmos* on trouve la phrase : λέγω δὲ Χριστὸν τὸν μετὰ τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐπιδημήσαντα Κύριον (PG 12, 1588 D, commentaire de Ps. 118 [119]. 3. ; ce texte a été restitué à Évagre d'après un manuscrit de la Vaticane par Marie-Joseph Rondeau, dans «Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique», *Orientalia Christiana Periodica* 26 [1960], p. 345. Manifestement, il s'agit d'une expression favorite d'Évagre qu'il répète plusieurs fois dans son œuvre. Enfin, dans le *Commentaire des Psaumes* (PITRA, *Analecta sacra*, III. 330) on trouve une expression similaire, mais légèrement différente : Χριστὸν δὲ ἐνταῦθά φημι τὴν λογικὴν ψυχὴν τὴν μετὰ τοῦ Θεοῦ λόγου ἐπιδημήσασαν τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων. Les deux derniers parallèles sont mentionnés par Guillaumont, dans *Les 'Képhalaia gnostica' ...*, p. 153, n. 98. Dans les citations qui suivent, nous nous sommes maintes fois écarté des versions françaises de A. Guillaumont. Chaque fois que nous n'indiquons pas son nom, nous citons Évagre dans notre propre traduction.

78. Selon G. BUNGE («Hénade ou monade ? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne», *Le Muséon* 102 (1989) pp. 85-86), le terme grec sous-jacent au syriaque ḥdōyūtō serait “certainement ἕνωσις. Il s'agit en effet de l'union entre le Christ et le Logos, qui est donnée selon VI, 18 avec la genèse même du Christ ..” Or, bien qu'on ne puisse exclure que l'original grec de ḥdōyūtō soit quelquefois ἕνωσις. L'argument de Bunge ne nous semble pas convainquant. En effet, plutôt que de l'union du Christ avec le Verbe, il s'agit ici de la ḥdōyūtō, par laquelle le Christ est consubstantiel avec le Père. Or, selon la doctrine d'Évagre, c'est par le Verbe qui est en lui, que le Christ-intellect, qui, dans son propre être, n'est pas consubstantiel avec Dieu, est pourtant, d'une certaine manière, consubstantiel avec lui. Ḥdōyūtō doit donc correspondre ici au Verbe. Étant donné qu'à d'autres endroits ḥdōyūtō traduit manifestement ἐνάς, comme Bunge l'a très correctement montré dans le même article (pp. 75-80), le plus simple est de supposer qu'il en est ainsi ici aussi. En général, on peut observer que la traduction S2 a une terminologie constante, observation qui m'a été confirmée oralement par

2) VI. 79.

La chair du Christ est connaturelle à notre chair, et son âme est de la nature de nos âmes ; mais le Verbe, qui est en lui substantiellement, est consubstantiel au Père⁷⁹.

3) VI. 16.

Le Christ est celui qui est apparu [ou : s'est levé] à nous à partir de la connaissance substantielle et à partir de la nature qui est incorporelle et corporelle ; et celui qui dit deux Christs ou deux Fils ressemble à celui qui appelle le sage et la sagesse deux sages ou deux sagesse⁸⁰.

4) VI. 17.

La [ou : une] puissance sainte est constituée de la contemplation des êtres⁸¹ et de la nature qui est corporelle et incorporelle.

5) III. 72

L'héritage du Christ est la connaissance de l'Unité, et si tous deviennent cohéritiers du Christ, tous connaîtront l'Unité sainte. Mais il n'est pas possible qu'ils deviennent ses cohéritiers, si auparavant ils ne sont pas devenus ses héritiers⁸².

6) *Selecta in Psalmos* (Ps. 15, 5)⁸³

L'héritage de la nature raisonnable est la contemplation des siècles qui sont et qui seront, et l'héritage du Christ est la connaissance de Dieu.

Or, le premier chapitre cité parle du "Christ", qui a en lui-même inséparablement le Verbe, ensuite il mentionne l'"esprit" du Christ, par lequel il est uni inséparablement à sa chair, et son "hénade", c'est-à-dire le Verbe, par lequel il est consubstantiel au Père. Nous avons ici probablement une triade christologique similaire à celle de Denys. La triade d'Évagre à également un

le RP. Sidney Griffith. Enfin, le traducteur a également un autre mot pour traduire ἔνωσις, à savoir, ḥuyod^hō. Cf. *KG*. IV. 9 : "[L]e Christ [hélite] le Verbe, lequel est l'héritage, parce que quiconque hérite ainsi, s'unit à l'héritage, mais le Verbe de Dieu est libre d'union (ḥūyōd^hō, traduction de A. Guillaumont, légèrement modifiée). D'après ces considérations, nous traduirons ḥdōyūdō partout par *hénade*. Certes, on ne peut pas absolument exclure que l'original grec de ce mot syriaque soit parfois autre que ἐνάς, par exemple ἔνωσις ou ἐνότης, d'autant qu'on vient de voir l'aisance avec laquelle Denys manipule ces synonymes, mais, même dans ce cas, le sens du mot n'en demeure pas moins le même.

79. Traduction de A. Guillaumont, légèrement modifiée.

80. Traduction de A. Guillaumont, modifiée. En effet, Guillaumont traduit ici "à partir de la nature incorporelle et de (la nature) corporelle ..." Cependant, l'addition entre parenthèses n'est pas nécessaire. "La nature incorporelle et corporelle" peut bien être celle de l'âme selon *Timée* 35 A. Cf. ci-dessus, p. 97-98 et n. 55.

81. L'expression originale grec est θεωρία τῶν γεγονότων, comme le montrent maints passages des *Selecta in Psalmos* et des *Fragmenta in Psalmos*, attribués à Origène.

82. Traduction de A. Guillaumont, légèrement modifiée pour la rendre conforme à notre vocabulaire.

83. *PG* 12, 1212, 52-1213, 8 : κληρονομία φύσεως λογικῆς ἐστὶν ἡ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ γενησομένων αἰώνων· κληρονομία δὲ Χριστοῦ ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ.

air "plotinien". Dans ce chapitre, le Verbe semble jouer le rôle de l'Un, le Christ, celui de l'intellect, et l'esprit, celui de l'âme par laquelle l'intellect (universel) s'unit à un corps.

Le chapitre cité en deuxième lieu ne fait que reformuler la même doctrine. Le Christ est connaturel à nous dans sa nature humaine, composée de corps et d'âme⁸⁴ et il est consubstantiel au Père par le Verbe qui est en lui. La troisième citation équivaut aux deux autres : Le Christ-intellect s'est manifesté (ou "s'est levé") pour nous à partir de "la connaissance substantielle", c'est-à-dire le Verbe, et de l'âme, définie ici comme "la nature qui est incorporelle et corporelle". Cette dernière définition rappelle d'ailleurs la fonction de l'âme en tant que médiatrice entre les mondes intelligible et sensible, d'après *Timée* 35 A, cité ci-dessus⁸⁵, à propos de Denys.

Dans ces trois définitions, le Christ est resté à l'arrière-plan. Il est nommé, mais n'est pas défini, l'accent étant mis sur son *hénade*, le Verbe, et son âme. Enfin, notre quatrième texte supplée à cette lacune. Ici, le Christ n'est pas nommé, mais est défini : "la [ou : une] puissance sainte" est constituée de la "nature qui est incorporelle et corporelle", et de la "connaissance des êtres", définition de la vision intellectuelle. Certes, comme le montrent des textes similaires des *Selecta in Psalmos*, il y a plusieurs "puissances saintes" constituées du Christ-intellect et d'une âme raisonnable⁸⁶, mais l'une de ces "puissances", celle qui est seule unie à travers le Christ-intellect au Verbe hénadique, est l'âme du Christ, que mentionnent les chapitres cités ci-dessus⁸⁷. La cinquième citation qui explique le verset biblique Rom. 8, 17, définit "l'héritage du Christ" comme "la connaissance de l'Unité", c'est-à-dire le Verbe. Le même chapitre dit que l'héritage des êtres raisonnables est le Christ, alors que le sixième texte, jumeau de la précédente, définit le même héritage comme "la contemplation des siècles qui sont et qui seront", c'est-à-dire, "la contemplation

84. Souvenons-nous de la phrase finale de Denys en *CH. I. 2* : "En effet, il n'est même pas possible que le rayon du Principe-de-divinisation resplendisse sur nous autrement qu'enveloppé dans la variété des saints voiles et revêtu de par la providence paternelle, d'une façon connaturelle et familière, de ce qui nous appartient", où il faut garder également en esprit que le rayon est identifié à l'"unité unique" et "union simplifiante" de la "donation de lumière".

85. Cf. ci-dessus, p. 97-98 et n. 55.

86. Cf. *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1421 A-B, commentaire de Ps. 42 (43). 3 (Rondeau, *o. c.*, p. 335) : "Envoie ta lumière et ta vérité. Elles m'ont guidé et conduit à ta sainte montagne et à tes tabernacles" (traduction du Père P. Deseille, légèrement modifiée ; P. DESSEILLE, *Les Psaumes. Le psautier des Septante*, Paris YMCA Press, 1979). Évagre y écrit : "'La sainte montagne' de Dieu est le Christ, et ses tabernacles sont les puissances saintes dans lesquelles il habite" (ὁρος ἅγιόν ἐστι Θεοῦ ὁ Χριστός, σκηνώματα δὲ αὐτοῦ, αἱ ἅγαι δυνάμεις ἐν οἷς κατοικεῖ). Cf. encore *ibid.* 1208 B (commentaire de Ps. 14 [15]. 1, Rondeau, *o. c.*, p. 331) : "'la sainte montagne' est la connaissance du Christ, c'est-à-dire la contemplation des êtres" ὁρος ἅγιόν ἐστιν ἡ γνῶσις τοῦ Χριστοῦ, ἥτις ἐστὶ θεωρία τῶν γεγονότων. La comparaison de ces deux textes fournit d'ailleurs un autre indice pour notre identification du "Christ" évagrien avec la "contemplation des êtres".

87. Cf. encore *KG VI. 29* : "Le Père est celui qui a une nature raisonnable qui est unie à la connaissance de la Trinité" ; et *ibid.* 30 : "Le Père est celui qui a une nature raisonnable qui est unie à la contemplation des êtres" (traductions de A. Guillaumont).

des êtres”, identifiant ainsi cette contemplation avec le Christ. Cette structure triadique de la christologie d’Évagre est également confirmée par les fragments suivants :

1) *Sel. Ps.* 1260 B (Ps. 21 [22]. 30)

“Mon âme vit pour lui”, etc. L’âme de Dieu vit uniquement pour Dieu, ayant la connaissance non seulement des êtres, mais aussi de Dieu lui-même⁸⁸.

2) *Ibid.* 1272 B (Ps. 24[25]. 7)

Quand Dieu se souvient de la nature raisonnable, il entre en elle. En effet, il est dit se souvenir de ce qu’il pénètre. Il y pénètre d’abord à travers la contemplation des êtres, et puis aussi à travers sa propre connaissance⁸⁹.

Le premier texte présente l’intérêt non seulement de désigner dans une seule phrase les trois constituants de l’être du Christ, mais aussi de nommer clairement, sans cryptonymes, et l’âme divine du Christ, et Dieu le Père, dont la “connaissance” (γνώσις) est le Verbe, et qui est ailleurs désigné par le terme “Unité” (μονάς). Enfin, la deuxième citation touche un autre aspect de la christologie évagrienne. Il ne parle pas seulement de l’âme du Christ, qui maintenant, selon Évagre, est la seule à connaître Dieu-l’Unité, mais aussi de tous les êtres raisonnables, qui recevront d’abord le Christ, c’est-à-dire “la contemplation des êtres” – ce qui, comme nous l’avons vu, équivaut à l’état angélique – et puis, dans l’apocatastase finale, aussi le Verbe, qui est la “connaissance de Dieu” le Père – ce qui signifie parvenir à l’état du Christ.

1.b. Correspondances dionysiennes

Dans ces définitions, qu’Évagre a dispersées dans les *Kephalaia gnostica* et ses autres œuvres, il n’est pas difficile de reconnaître des similitudes avec certaines notions-clefs de Denys. Ainsi, la ressemblance entre le rôle de la “science et contemplation” de la “Divinité cachée” de *DN.* I. 2, la “science mystique” de *EH.* I. 1 et de leurs correspondants, d’une part, et celui de la “connaissance de l’Unité”, d’autre part, les deux désignant probablement le Verbe, saute aux yeux. La “donation-de-lumière” (φωτοδοσία) du *CH*, correspondant à la “connaissance des objets contemplés” (γνώσις τῶν θεαμάτων) de l’*EH*, lumière ou connaissance qui révèle d’une manière immatérielle les hiérarchies des anges, a une fonction similaire à celle de la “connaissance des êtres” ou le Christ-intellect, chez Évagre. D’autre part, la “manifestation-de-lumière” (φωτοφάνεια) dionysienne, appelée également “illuminations” (ἐλλάμψεις), au pluriel, signifie apparemment un principe analogue à “la contemplation naturelle seconde”, c’est-à-dire l’âme du Christ, chez Évagre. L’identification évagrienne de cette entité à “la sagesse pleine de variété” d’Eph.

88. Καὶ ἡ ψυχὴ μου αὐτῷ ζῇ, κ. τ. ἐ. Μόνῳ ἡ ψυχὴ τοῦ Θεοῦ ζῇ τῷ θεῷ, τὴν γνῶσιν ἔχουσα οὐ μόνον τῶν γεγονότων, ἀλλὰ καὶ αὐτοῦ τοῦ Θεοῦ. Ce commentaire ne se trouve pas dans la liste de M-J. Rondeau, mais son vocabulaire, ainsi que la doctrine qu’il contient, semblent indiquer qu’il est également de la plume d’Évagre.

89. Θεὸς δὲ μνημονεύων λογικῆς φύσεως, ἐν αὐτῇ γίνεται. Τοῦτου γὰρ λέγεται μεμνησθαι ἐν ᾧ χωρεῖ. Χωρεῖ δὲ πρότερον μὲν διὰ τῆς τῶν γεγονότων θεωρίας, ἔπειτα δὲ διὰ τῆς γνώσεως τῆς ἑαυτοῦ (RONDEAU, *o. c.* p. 332).

3, 10, trouve également son écho au début de *CH.*, contenant, comme nous l'avons vu, une allusion au même verset biblique. Le pluriel des "illuminations" s'explique également par la doctrine d'Évagre qui utilise aussi l'expression "contemplations des êtres" au sujet de la contemplation des êtres corporels⁹⁰. Enfin, le passage dionysien concernant le nom divin "ami des hommes", cité ci-dessus⁹¹ – "celui qui est supersubstantiellement en dehors de tout rang selon toute nature, est entré, avec le fondement interchangeable et sans confusion de ses propriétés, dans notre nature" – semble bien contenir une allusion à l'enseignement d'Évagre, selon lequel le Christ-intellect est le Seigneur qui est venu chez nous ensemble avec le Verbe Dieu.

2) L'épistémologie

2. a. *L'Un et l'hénade*

La christologie dionysienne reproduit donc, dans sa structure sinon dans les mots, la structure triadique d'Évagre. Il y a cependant plus que cela. Comme nous l'avons déjà indiqué dans les considérations précédentes, on retrouve, dans les *Kephalaia gnostica*, une épistémologie similaire à celle que nous venons de découvrir chez Denys. Bien qu'Évagre y utilise, tout comme Denys, souvent des noms différents pour un seul et même principe épistémologique, on peut identifier et distinguer ces entités, de sorte qu'on y trouve un système quadruple. Le premier principe du système est l'"Unité" (μονάς), appelée souvent "la sainte Unité", "Celui qui est"⁹², ou, d'une façon bien néoplatonicienne, "l'Un"⁹³, ou encore, par un nom à la fois néoplatonicien et chré-

90. Cf. *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1588 C-D, commentaire de Ps. 118 (119). 3, (RONDEAU o. c., p. 345) : "Les voies du Seigneur sont les contemplations des êtres, contemplations dans lesquelles nous marchons en pratiquant la justice. Et si notre justice est le Christ ... Salomon dit bien dans les *Proverbes* que la Sagesse est le principe des voies du Seigneur, la Sagesse étant le Christ. J'appelle Christ le Seigneur qui est venu avec le Verbe Dieu" ; *Fragmenta in Psalmos*, commentaire de Ps. 83. 3 : "Les cours du Seigneur sont les contemplations des corps qui sont. C'est en celles-ci, en effet, que nous devons entrer d'abord, et ainsi entrer dans le temple de Dieu qui est la contemplation des incorporels". Dans les "contemplations" au pluriel on reconnaît "la contemplation naturelle seconde" des *Kephalaia gnostica*, ainsi que les "illuminations", et la "manifestation-de-lumière" de Denys, alors que dans la contemplation des incorporels, on voit la "contemplation des êtres" et la "donation-de-lumière" qui est appelée "le Christ" proprement dit par Évagre et "Jésus" par Denys.

91. Cf. ci-dessus, p. 93.

92. *KG*. I. 14, 19, II. 5, etc.

93. Cf. *KG*. I. 12 : "L'Un est celui qui est sans médiation (ἡδὲ ἡδ' ἰταῶν ἑλὼ μετ' ὁῦν-τό), et celui-ci, par des médiateurs est en tout". Le chapitre contient une allusion à *Gal.* 3. 20 : "L'un n'a pas de médiateur, et Dieu est un" (ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν, cf. encore Dt. 6. 4.). Dans la *Peshittō* cette phrase est traduite par des mots similaires : meṣ'ōyō den lō hwo dḥad ; alōhō den ḥad hū. Cet "Un" est Dieu le Père, chez saint Paul et chez Évagre également. Cf. encore *ibid.* I. 19 : "... la connaissance de l'Un est la connaissance de celui qui seul est".

tien, “le Père”⁹⁴. Ce principe suprême est imparticipable, et ne s’unit sans intermédiaire à aucun des êtres. Pour se révéler aux créatures raisonnables, il a besoin de médiateurs, dont le premier est la “sagesse de l’Unité”⁹⁵, ou “connaissance de l’Unité”⁹⁶, “de Celui qui est”⁹⁷, “de l’Un”⁹⁸, “de Dieu”⁹⁹, “du Père”¹⁰⁰, ou “connaissance substantielle”¹⁰¹, ou “contemplation première”¹⁰². C’est le Verbe, qui est la pure contemplation de la Monade absolue, ne comportant aucune multiplicité. Évagre l’appelle parfois “Unicité” (*hénade*, ἐνὰς)¹⁰³, ou “Unicité et Unité” (ἐνὰς καὶ μονάς). Que “*hénade et monade*” dénote le Verbe, cela est suggéré par KG. IV. 21 :

Si plus que les autres le Christ est oint, il est évident qu’il est oint de la connaissance de l’Unité. A cause de cela, lui seul est dit “siégeant à la droite” de son Père (Ps. 109 (110), 1, Mc 16, 19), la droite qui ici, selon la règle des gnostiques, indique l’Unicité et l’Unité¹⁰⁴.

94. Cf. KG. VI. 28 : “Le Père est celui qui engendre la connaissance substantielle”. La “connaissance substantielle” (οὐσιώδης γνώσις : MUYLDERMANS, *Evagriana*, extrait de la revue *Le Muséon*, augmenté de *Nouveaux fragments grecs inédits*, Paris, 1931, p. 38) ou “Sagesse substantielle” (οὐσιώδης σοφία : *Fragm. in Ps. 138. 7. 13*) est le Verbe, comme l’a déjà reconnu A. Guillaumont (*Les ‘Kephalaia gnostica’* ..., p. 154-156). Le terme, “connaissance de l’Unité” (ὁ Χριστός ... τῇ τῆς μονάδος κέχρισται γνώσει : *ibid.* 44. 3) équivaut à “connaissance du Père”. Cf. *Fragmenta in Psalmos*, commentaire de Ps. 88. 9 : “Ce n’est pas le Christ qui entoure la connaissance du Père, mais c’est elle qui entoure le Christ” (οὐχ ὁ Χριστὸς κυκλοῖ τὴν γνῶσιν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ’ αὐτὴ κυκλοῖ τὸν Χριστόν). Ainsi, les notions d’“Unité” ou “Un” et “Père” sont des équivalents pour Évagre.

95. *Ibid.* III. 13. “Nous avons connu la sagesse de l’Unité, unie à la nature qui est au-dessous d’elle ; mais L’Unité elle-même ne peut pas être vue, liée à quelqu’un des êtres ; et à cause de cela l’intellect incorporel voit la Trinité sainte en ceux qui ne sont pas des corps” (traduction de A. Guillaumont, légèrement modifiée).

96. KG. I. 77, II. 5, etc.

97. KG. I. 14, 19.

98. KG. I. 19

99. KG. I. 78.

100. *Fragmenta in Psalmos*, commentaire de Ps. 88. 9, cité ci-dessus, n. 94.

101. Cf. ci-dessus, n. 94.

102. KG. III. 19.

103. L’expression syriaque qui correspond à ἐνὰς, ḥdōyūtō, se trouve huit fois dans KG (II. 3, III. 1, 31, 33, IV. 21, 57, 89, VI. 14). Contrairement à l’opinion de G. Bunge (*o. c.*, p. 83-86), selon laquelle ce terme est une traduction de ἐνὰς toutes les fois qu’il est accompagné de ḥdōyūtō, traduisant μονάς, mais rend d’autres mots grecs quand il est employé seul, nous pensons qu’il traduit toujours ἐνὰς, ou au moins un de ses équivalents, et qu’il se réfère toujours au Verbe. Plus haut (p. 23 et n. 77-78) nous avons déjà analysé KG. VI. 14.

104. Trad. de A. Guillaumont, légèrement modifiée.

Ce texte identifie en effet “*hénade* et *monade*” à “la connaissance de l’Unité”, c’est-à-dire le Verbe. En tant que “droite” elle semble être distinguée du Père¹⁰⁵. Plus ambigu semble être à première vue *KG. III. 1* :

Le Père seul connaît le Christ, et le Fils seul le Père (Mt. 11, 27), celui-ci en tant qu’Unique dans l’Unité, et celui-là en tant qu’Unicité et Unité¹⁰⁶,

mais une comparaison avec *Ep. fid. 7. 5* (Pseudo-Basile de Césarée, *Lettre VIII* montre que probablement, ici aussi, ces mots sont employés au même sens: seul le Père connaît le Christ en tant que *hénade* et *monade*, c’est-à-dire en tant que Verbe consubstantiel à lui, puisque tous les êtres le connaissent seulement en tant que “connaissance des êtres”, et puisque, selon *Ep. fid. 7. 5*, même la nature humaine du Christ ne connaît pas “la contemplation de l’*hénade* et de la *monade*” (ὥραν δὲ τὴν ἐνάδος καὶ μονάδος θεωρίαν, ὧν τὴν εἰδησιν μόνω προσένειμε τῷ Πατρὶ)¹⁰⁷.

2.b. La triade christologique

Plus surprenant encore est le fait que c’est ce principe, c’est-à-dire le Verbe, qu’Évagre entend par “Trinité” ou “Triade sainte”, bien qu’apparemment ni les érudits modernes, ni les anciens écrivains antihérétiques ne s’en soient rendu compte. Cet emploi du mot “Trinité”, ou “Triade”, est partout constant chez Évagre. Ainsi, selon *KG. III. 13*, cité ci-dessus¹⁰⁸, “l’Unité elle-même ne peut pas être vue en tant que liée à quelqu’un des êtres”, mais “l’intellect incorporel” peut voir “la Triade sainte” dans les incorporels, ce qui revient à dire que l’Unité, le Père, est complètement transcendant à tous les êtres, tandis que la Triade, le Verbe, est immanent dans les intellects nus (dans les Christs). Ailleurs (*KG. III. 15, 17*), la Triade est définie comme la seule “connaissance” ou “contemplation immatérielle”, ce qui, selon une autre définition d’Évagre (*KG. IV. 81*), signifie qu’elle est la seule contemplation qui n’a pas d’objet sous-jacent, c’est-à-dire qu’elle est une vision ou lumière simple, sans un sujet qui voit ou un objet qui est vu¹⁰⁹. Cette connaissance immatérielle, comme la structure et le vocabulaire de ces chapitres le montrent, est l’équivalent de “connaissance substantielle”. Certes, la Triade comporte la “consubstantialité”. En effet, selon un chapitre attribué à saint Nil et découvert par Muyldermans, “dans la Triade il y a seulement consubstantialité, car il n’y a pas de différents objets sous-jacents comme dans les contemplations”¹¹⁰. En ce sens, la Triade est

105. Cf. encore *Ep. fid. (ps.-Basile, Lettre VIII.) 7. 37* : “Quand il contempera l’*hénade* et *monade* du Verbe” (ὀπηνίκα ἂν θεωρήσῃ τὴν ἐνάδα καὶ μονάδα τοῦ Λόγου).

106. Traduction de A. Guillaumont, légèrement modifiée.

107. Cette doctrine d’Évagre sera suivie plus tard par l’Église nestorienne.

108. Cf. ci-dessus, n. 95.

109. Texte grec chez MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 59 : “Toute contemplation est, selon son propre principe, immatérielle et incorporelle. On appelle cependant contemplation matérielle et immatérielle, celle qui a et celle qui n’a pas d’objets sous-jacents”.

110. *Evagriana* p. 40, “Méditations de S. Nil”, ch. 18., correspondant au ch. 19. du pseudo-supplément des *Kephalaia gnostica* (Frankenberg, p. 439) : ἐν τῇ Τριάδι μόνον ὁμοουσιότης· οὐδὲ γάρ ἐστι διάφορα ὑποκείμενα πράγματα ὡς ἐν ταῖς θεωρίαις.

également le principe de la consubstantialité du Fils au Père, au sens où le premier est consubstantiel au second du fait même qu'il porte l'Hénade-Triade en lui-même (cf. *KG*. VI 14, cité ci-dessus, p. 105). Il semble que la même observation vaut pour l'Esprit-Saint. Cependant, cette compréhension de la consubstantialité, selon un autre chapitre¹¹¹, signifie également qu'il n'y a aucune différence entre les connaissances des intellects incorporels et que leurs "connaissances substantielles" ne font qu'un. Cette consubstantialité de la connaissance implique d'une certaine façon également celle des intellects nus¹¹², surtout parce que, dans la vision finale de la Triade, toute la distinction des personnes disparaîtra¹¹³ et le seul connaissable sera connu du seul connaissant¹¹⁴. Enfin, l'équation de la Triade à la "connaissance substantielle", ainsi qu'à la Sagesse, est explicite en *Fragm. in Ps.* 138. 7. 11-12 :

"Quand l'intellect surpassera les *logoi* de la nature incorporelle, il verra enfin la Sainte Triade, qui est la connaissance infinie et la Sagesse substantielle¹¹⁵".

2.c. La connaissance des êtres raisonnables

Le deuxième médiateur est la "connaissance des êtres raisonnables¹¹⁶", ou la contemplation qui concerne les intellects¹¹⁷, "contemplation seconde"¹¹⁸, "la connaissance de la nature première¹¹⁹", ou "contemplation des incorporels". Cette contemplation était au début, c'est-à-dire avant la chute originelle des êtres raisonnables, "immatérielle", mais "nous la connaissons maintenant liée à la matière"¹²⁰. Évagre identifie ce principe à l'Esprit Saint. En effet, dans bien de textes évagriens l'expression "contemplation spirituelle" (πνευματικὴ

111. *Ibid.* ch. 20., correspondant au ch. 21 du pseudo-supplément (Frankenberg, p. 441).

112. *Ibid.* ch. 18, p. 40 : "... bien que nous les disions [c'est-à-dire les incorporels] également consubstantiels, au sens qu'ils sont réceptifs de la même connaissance" (εἴ γε κακέϊνα ὁμοούσια λέγομεν τῷ τῆς αὐτῆς εἶναι γνώσεως δεκτικά).

113. Cf. *KG*. II. 17 (cité aussi par l'anathème 14 du V^e Concile Œcuménique, Diekamp, p. 95). Cf. aussi les commentaires de A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostica'...*, p. 156-158.

114. Cf. *KG*. I. 20 : "Quand seulement les intellections resteront en nous de tout ce qui a été produit par accident, alors seulement le Connaissable sera connu de celui qui est seulement connaissant". Cf. encore I. 3 (texte grec chez MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 56 : "Toute la nature raisonnable est substance connaissante, et notre Dieu est Ce qui est connu en soi ...").

115. Εἰ δὲ καὶ τοὺς λόγους τῆς ἀσωμάτου φύσεως ὁ νοῦς ὑπερβαίη, ὅψεται παλιν τὴν ἀγίαν Τριάδα, ἥτις γνώσις ἐστὶν ἀπέραντος καὶ οὐσιώδης Σοφία. Cf. encore *ibid.* 144. 3. 1-6 : "La contemplation de tous les êtres est finie, et seulement la connaissance de la Sainte Triade est infinie, puisque la Sagesse est substantielle".

116. *KG*. II. 2.

117. *KG*. III. 6.

118. *Ibid.* III. 19, 21.

119. *Ibid.* III. 24.

120. *KG*. II. 61.

θεωρία) est interchangeable avec “connaissance de la nature première¹²¹”. C’est cette connaissance qui précède à la connaissance directe de Dieu, c’est-à-dire le Verbe : “L’intellect ... va déposer les passions par les vertus, les seules pensées par la contemplation spirituelle, et celle-ci, enfin, quand la lumière se manifestera à lui¹²²”. D’une importance spéciale sont les deux chapitres suivants des *Kephalaia gnostica* :

II. 2. Dans la seconde contemplation naturelle nous voyons “la sagesse pleine de variété” (Eph. 3, 10) du Christ, celle qu’il employa pour créer les mondes; mais dans la connaissance qui concerne les êtres raisonnables, nous avons été instruits au sujet de son hypostase (Jn. 15, 26).

II. 3. La première de toutes les connaissances est la connaissance de l’Unité et de l’Unité, et de toute la contemplation naturelle, la plus ancienne est la connaissance de l’Esprit. Celle-ci, en effet, a d’abord procédé du Créateur (Jn. 15, 26), et elle est apparue ensemble avec la nature qui l’a accompagné.

Or, ces deux chapitres constituent avant tout une paraphrase de Jean 15, 26, où le Christ promet la venue de l’Esprit-Saint : “Quand sera venu le Consolateur, ... l’Esprit de vérité, qui procède du Père, il rendra témoignage de moi”. Ainsi, dans le premier chapitre cité, “la connaissance qui concerne les êtres raisonnables” correspond à l’“Esprit de vérité” dans le verset évangélique, et c’est par cette connaissance que “nous avons été instruits” sur la personne (hypostase) même du Christ (une interprétation de ce que l’Esprit rend témoignage du Christ), alors que dans le deuxième chapitre cité, le même principe épistémologique est appelé “connaissance de l’Esprit”, et il est affirmé, avec le verbe même employé par les versions syriaques de l’Évangile pour traduire le grec ἐκπορεύεται du verset, qu’elle procéda (nep^hqat) du Créateur¹²³. Enfin, “elle est apparue ensemble avec la nature qui l’a accompagné”, ou s’est jointe à elle, c’est-à-dire avec l’âme du Christ¹²⁴. Certes, la distinction de l’Esprit d’avec le Christ pose des problèmes qu’il n’est pas facile de résoudre. Nous pensons en fait, que “Christ”, chez Évagre, peut être le nom de l’ensemble de l’intellect et de l’âme, en tant qu’“oint” par l’hénade, c’est-à-dire qu’il est l’ensemble de la “contemplation naturelle”, première et

121. Cf. *KG*. III. 24 : “La connaissance de la nature première est la contemplation spirituelle dont s’est servi le Créateur en faisant les seuls intellects, qui sont susceptibles de sa nature” (trad. A. Guillaumont, légèrement modifiée ; cf. II. Pierre 1. 4 : “pour que vous soyez des participants de la nature divine”).

122. Ps.-Nil, “Méditations”, ch. 12. MUYLDERMANS, *Evagriana*, p. 16., correspondant au ch. 26 du pseudo-supplément (Frankenberg, p. 451). La “lumière” est celle de la Sainte Trinité, comme indiqué par le texte syriaque du chapitre. Cf. aussi *Evagriana*, ch. 1., p. 15 (= Suppl 2, Frankenberg, p. 425).

123. En effet, entre les traductions de l’Évangile, les expressions d’Évagre ressemblent surtout à celles du *Sinaiticus*. Cf. *KG*. II. 3 : hōde ger lūqdam men bōrūyō nep^hkat, Jn. 15. 26 (*Sin.*) : rūḥō dašrōrō dmen qdam ’ōbhī nep^hkat.

124. Cf. le ch. 5, attribué à saint Nil, dans *Evagriana*, p. 38, et correspondant au ch. 5 du pseudo-supplément aux *Kephalaia gnostica* (Frankenberg, p. 427) : “Le Christ est la nature raisonnable qui a en lui-même ce qui est signifié par la colombe qui est descendue sur lui” (Χριστός ἐστὶ φύσις λογική, τὸ ὑπὸ τῆς καταπτώσεως ἐπ’ αὐτὸν περιστερὰς σημαινόμενον ἔχων ἐν ἑαυτῷ).

seconde, en tant que porteuse de la “connaissance de Dieu”, alors que l’Esprit est l’élément moyen de ce composé tri-hypostatique, c’est-à-dire, la contemplation des incorporels, prise en elle-même. Cette contemplation est encore “matérielle” pour Évagre, au sens où elle comporte des objets sous-jacents, bien qu’elle ne puisse être vue que par un intellect nu (*KG*. III. 17, 19, 21, IV. 81).

2.d. La “contemplation naturelle seconde”

Enfin le quatrième degré de la connaissance est “la seconde contemplation naturelle”¹²⁵, ou “troisième contemplation”¹²⁶, ou “connaissance concernant la nature seconde”¹²⁷ qui fait voir, d’une manière incorporelle, les principes des êtres corporels, et qui convertit l’intellect, à partir de son état déchu, à la connaissance de l’Unité¹²⁸. Ce dernier principe est préexistant et immatériel au début (au sens qu’elle n’a pas de corps, mais non pas selon l’autre sens du mot, à savoir qu’elle ne comporte pas des objets sous-jacents), mais “à la fin, par la matière le Créateur la révèle à la nature des êtres raisonnables”¹²⁹. Nous avons reconnu dans ce principe l’âme du Christ.

2.e. Correspondances dionysiennes

En effet, chaque élément de la quaternité épistémologique d’Évagre a son équivalent chez Denys. Dans la “Divinité supersubstantielle et cachée” de *DN*. I. 2 on reconnaît l’“Unité” ou l’“Un” d’Évagre, c’est-à-dire le Père. Dans “l’unité et la simplicité divinissante du Père rassembleur” de *CH*. I. 1 et “la simplicité et l’unité” de *DN*. I. 4, on voit bien l’“*hénade* et *monade*” d’Évagre. Le simple “rayon qui est Principe-de-divinisation”, étant également “la science et la contemplation” de la “Divinité cachée”, rappelle la définition et la description évagriennes de la “connaissance de l’Unité”, ou “de Dieu”, ou “du Père”, c’est-à-dire le Verbe. Nous avons vu que la *triade* chez Denys était un nom du “Principe-de-la-divinisation”, c’est-à-dire du Sauveur, c’est-à-dire de Jésus. Nous avons rencontré une conception similaire et cependant différente, chez Évagre, où “Trinité” ou *triade* était un autre nom du Verbe. La “donation-de-lumière” ou “connaissance des objets contemplés”¹³⁰, joue le mê-

125. *KG*. II. 20.

126. *Ibid*. III. 21.

127. *Ibid*. III. 26.

128. Cf. *KG*. II. 13.

129. *KG*. II. 20.

130. Elle est appelée également par Denys “science des êtres”, ou même “connaissance des êtres”, dont l’original grec ne diffère que légèrement de l’expression évagrienne, γνῶσις τῶν γεγυότων. Cf. *DN*. VII. 2. 869 C, p. 197, 13-14 : “Dieu connaît les êtres non pas par la science des êtres, mais par sa propre science” (...ὁ θεὸς τὰ ὄντα γινώσκει οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἀλλὰ τῇ ἑαυτοῦ), ainsi que *Ep*. I. 1065 A, p. 156, 6-7 : “l’ignorance selon Dieu, ainsi que son obscurité transcendante échappent à ceux qui possèdent la lumière qui est et la connaissance des êtres (ὅτι λαμβάνει τοὺς ἔχοντας ὃν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος).

me rôle chez Denys que la “connaissance des êtres” chez Évagre : elle est le principe de la connaissance distinctive. Bien qu’elle soit dans sa nature une lumière immatérielle que seulement “les yeux immatériels de l’intellect” peuvent recevoir, elle révèle les ordres des anges, c’est-à-dire des intellects incorporels, en tant que liés à des “symboles” sensibles. Évagre nous aide à résoudre l’énigme que nous avons notée ci-dessus¹³¹. Selon lui, “nous connaissons au début” cette “contemplation des incorporels” “sans matière”, mais “nous la connaissons maintenant liée à la matière”¹³², puisque, selon la doctrine origéniste, après la chute, les anges ont également reçu des corps (de feu ou d’eau)¹³³, et peut-être aussi, parce qu’elle est venue dans le monde par l’Incarnation. “Symbole” sera ainsi un synonyme de “corps” ou plutôt d’image corporelle¹³⁴. Cependant, il n’y a aucun signe que Denys ait identifié ce principe épistémologique à l’Esprit-Saint comme l’a fait – selon notre interprétation – Évagre.

Enfin, la “manifestation-de-lumière” correspondra à la “seconde contemplation naturelle”. Elle “nous manifeste les hiérarchies des intellects célestes ... d’une façon symbolique”, c’est-à-dire, selon notre interprétation, dans les corps, qui “signifient” leurs mérites et leur rangs correspondants, puisque, avant la chute et l’incorporation des intellects, de tels ordres n’existaient pas ; mais aussi “qui nous élève”, parce que, selon la doctrine origéniste, les intellects fidèles ont été enfermés dans les corps pour ramener en haut leurs frères déchus¹³⁵. C’est ce même principe qui, selon notre interprétation, revêt le rayon/Principe-de-divinisation de la variété des voiles de l’Incarnation, ce qui correspond bien à la doctrine évagrienne, qui dit que “la seconde contemplation naturelle qui au début était immatérielle” fut, “à la fin, révélée par la matière”¹³⁶.

2.f. L’interprétation du “Prologue” de la Hiérarchie céleste

Nous pensons donc que c’est dans ce cadre qu’il faut interpréter les textes dionysiens analysés au début de cette étude. Ainsi, le processus de l’auto-révélation de Dieu, décrit au début de la *CH*, reproduit, dans sa structure, la doctrine évagrienne. Selon cet enseignement, nous devons d’abord “lever nos yeux” vers les “illuminations” des Écritures, c’est-à-dire, selon la terminologie

131. Voir ci-dessus. p. 109 sv.

132. *KG*. II. 61, traduction de A. Guillaumont.

133. Cf. *KG*. II. 51.

134. Cette utilisation voilée peut se fonder sur l’étymologie du mot. Σύμβολον est un signe composé de plusieurs éléments, ce qui peut bien s’appliquer aux corps, qui sont composés, et qui semblent être considérés par Denys comme les signes des intellects qui résident en eux. Cependant, l’adjectif τυπωτικός a une source plus directement évagrienne. Dans *Fragm. in Ps.* 140. 2, Évagre donne le rôle d’imprimer l’intellect (τυποῖ τὸν νοῦν) aux pensées liées à des corps sensibles et enseigne que pendant la prière on doit garder l’intellect pur et “non-imprimé” (ἀτύπωτον) de toutes ces pensées.

135. Cf. *Peri archôn* I. 6. 2, 7. 5, 8. 1, *KG*. II. 55.

136. *KG*. II. 20.

évagrienne, nous élever à la seconde contemplation naturelle, pour voir les “mondes” et les ordres, où les intellects devenus âmes sont incorporés. Le degré suivant est de recevoir “par les yeux immatériels et tranquilles de l’intellect, la donation-de-lumière principielle et plus que principielle du Père du Principe-de-divinisation”. Cela correspond chez Évagre, à l’état où l’intellect, déjà devenu incorporel et “nu”, contemple la “connaissance des êtres”, c’est-à-dire le Christ, mais ne se débarrasse pas encore des objets sous-jacents¹³⁷. Enfin, la dernière étape, c’est-à-dire l’extension vers le “rayon simple”, n’est rien d’autre que l’union dans la “connaissance de l’Unité”, correspondant à l’*apocatastase* finale. Cette doctrine est encore plus clairement exprimée en *DN. I. 4. 592 B-C*¹³⁸, où elle est replacée dans un contexte eschatologique, et où les trois étapes sont clairement distinguées. Selon ce texte, dans la résurrection, les bienheureux se débarrasseront des “voiles” et des “symboles divisibles” qui cachent tout ce qui est intelligible et tout ce qui est super-substantiel, c’est-à-dire de toutes les choses corporelles. Ils se rempliront de la visible manifestation divine, c’est-à-dire de l’âme du Christ résidant dans le corps spirituel, selon notre interprétation ; “par l’intellect impassible et immatériel ils participeront à sa donation-de-lumière intelligible”, c’est-à-dire, encore une fois, à la “connaissance des êtres”, selon la terminologie évagrienne ; enfin, ils participeront “à l’union au delà de l’intellect, par des touchers¹³⁹ inconnaissables et bienheureux des rayons superlumineux”, c’est-à-dire qu’ils s’uniront, selon les autres textes que nous avons cités, à la *monade* et l’*hénade* du Verbe.

2.g. Quelques différences

Cependant, malgré les similitudes des deux doctrines, il y a également des différences importantes. Puisque notre étude portait avant tout sur les correspondances, nous avons un peu négligé cet aspect qui demandera encore beaucoup de recherche. Il nous semble cependant que Denys introduit des innovations importantes par rapport à Évagre.

Tout d’abord, selon notre compréhension, Évagre suit de près l’arithmologie néo-pythagoricienne et la métaphysique néoplatonicienne. Le Père est l’Un ou la Monade, le Verbe est Hénade et Monade, mais aussi Triade, l’Esprit-

137. Cf. *KG. III. 17, 19, IV. 81*. Cf. encore *Sel. in Ps. 1668 B* (Ps. 141. 8, RONDEAU, p. 348) : “Il ne convient pas à tous de dire : ‘délivre mon âme de prison’, mais seulement à ceux qui, par leur pureté, peuvent appliquer leur regard, même sans ce corps-ci, à la contemplation des êtres” (Ὁὐ πάντων ἐστὶ τὸ λέγειν “ἔκβαλε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχὴν μου”, εἰ μὴ τῶν δυναμένων διὰ καθαρότητα καὶ χωρὶς τοῦ σώματος τούτου ἐπιβαλεῖν τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων).

138. Ce texte suit presque immédiatement ceux que nous avons analysés ci-dessus.

139. Denys emploie ici l’expression plotinienne, ἐπιβολή, dénotant chez Plotin l’union suprême, où il n’y a plus ni sujet ni objet. En traduisant ce mot par “toucher”, nous suivons P. Hadot (*Plotin, Traité 38 (VI. 7)*, Paris 1988, p. 174). Le verbe ἀνατείνω, utilisé au début du *CH.* et ailleurs, est un synonyme d’ἐπιβάλλω. Sur ἐπιβάλλω, cf. notre article, «L’‘intellect amoureux’ et l’‘un qui est’. Une doctrine mal connue de Plotin», cf. plus haut, n. 2.

“contemplation des incorporels” correspond à la vision intellectuelle chez Plotin, et la “contemplation des êtres corporels”, à l’âme du monde. L’influence plotinienne est sensible jusqu’à la structure même des *Chapitres Gnostiques* qui consistent de six fois quatrevingt-dix chapitres – probablement parce que Évagre voulait suivre le symbolisme arithmologique de l’arrangement porphyrien des *Ennéades* qui consistent de six fois neuf traités. Naturellement, Denys est au moins aussi néoplatonicien qu’Évagre, cela va sans dire, mais – peut-être à cause de ce qu’il vient de l’intérieur de l’école – il utilise les données de cette tradition avec une liberté très grande. Ainsi, “Un” et “Bien” deviennent pour lui des vrais “noms divins”, appliqués à ce qu’il appelle “la divinité entière” (DN. II, passim) qui embrasse non seulement la Trinité du Père, du Fils et de l’Esprit-Saint, mais aussi le quatrième principe divin, leur “fondation” commune, en lequel nous avons reconnu un équivalent structurel du Christ-intellect évagrien. Ainsi, Denys semble vraiment être aux sources de la longue tradition de platonisme chrétien qui intériorise la Trinité au sein de l’Un plotinien.

Dans cette étude, nous avons essayé de démontrer que chez les deux auteurs on rencontre une structure triadique de la christologie. Cependant, il y a des différences significatives quant au traitement du deuxième et du troisième moment de l’être du Christ, à savoir l’intellect et l’âme. Quant à l’intellect, il nous semble que la confusion du Christ-intellect avec l’Esprit, que nous croyons avoir découvert chez Évagre, est absente de la théologie métaphysique de Denys. Encore plus intéressant est peut-être une différence dans le traitement du troisième composant christologique. Comme nous l’avons observé, chez Évagre, ce troisième moment correspond à l’âme chez les néoplatoniciens. Plus précisément, en tant que contemplation des principes de la création corporelle, il semble jouer le rôle de l’âme du monde. Cependant, ce rôle lui est confié par le fait qu’il est le seul entre les êtres raisonnables, qui soit resté étroitement attaché au Verbe *hénadique*. C’est donc uniquement grâce à son mérite pré-cosmique qu’elle est devenue la créatrice de l’univers corporel et le principe de la cognoscibilité de celui-ci. De là vient que dans l’*apocatastase*, cette différence entre les intellects-âmes sera abolie et tous les intellects seront comme est maintenant le Christ. Selon ce que dit Évagre :

lorsque l’intellect recevra la connaissance substantielle, alors il sera appelé aussi Dieu, parce qu’il pourra fonder aussi des mondes variés¹⁴⁰.

Ce qui revient à dire que tous les intellects seront capables de devenir des âmes des mondes variés créés par eux. Cette idée sera plus tard développée par la partie *isochriste* des origénistes de Palestine.

Il en est tout autrement chez Denys. Si notre identification du troisième composant de l’être du Christ au principe appelé “*monade déiforme*” chez Denys est valable, alors ce principe gagne considérablement d’importance dans la nouvelle synthèse dionysienne. Il n’est plus un des êtres raisonnables auquel le rôle d’être l’âme du monde fut assigné en vertu de son mérite pré-cosmique, mais une entité ontologique bien définie, une substance universelle dans laquelle tous les êtres raisonnables ou intellects ont été créés et où tous retourneront

140. KG. V. 81. Traduction de A. Guillaumont, modifiée seulement pour la rendre conforme à la terminologie utilisée dans cette étude.

à la fin – ou retournent déjà dès cette vie dans l'expérience mystique. Bien qu'il joue un rôle analogue à celui de l'âme dans les systèmes néoplatoniciens, son rang ontologique semble être plus élevé. Étant une substance universelle, il montre beaucoup d'analogie avec l'être-un ou être universel des néoplatoniciens. Ce concept ne semble avoir aucun parallèle chez Évagre. En effet, Évagre parle aussi d'une *monade* originelle d'où les intellects sont déchus, mais cela semble bien être Dieu, ou le Père, la contemplation duquel, ou la "connaissance substantielle", constitue l'unité originelle des intellects¹⁴¹. Cela ressort très clairement des trois chapitres suivants¹⁴² :

1) I. 65

Dans la connaissance de ceux qui sont seconds par leur genèse, des mondes variés sont constitués et d'indicibles combats se poursuivent. Mais dans l'Unité rien de cela n'arrive ; c'est une paix indicible et il n'y a que des intellects nus qui toujours se rassasient de son insatiabilité, si, selon la parole de notre Sauveur, "le Père ne juge personne, mais il a donné tout le jugement au Christ" (Jn. 5, 22).

2) III. 22

Le mouvement premier des êtres raisonnables est la séparation de l'intellect d'avec l'Unité (ou : *monade*) qui est en lui.

3) III. 24

L'âme est l'intellect qui, par négligence, est tombé de l'Unité (*monade*) et qui, par suite de sa non-vigilance, est descendu au rang de la pratique.

Selon le premier chapitre donc, l'Unité ou la *monade* est le lieu d'origine et de retour des "intellects nus" qui y vivent dans une paix indicible. Cette Unité est, en même temps, par le verset scripturaire cité, identifiée au Père. Le deuxième chapitre cité dit que la chute est la perte de l'Unité qui fut originellement *dans* l'intellect : en clair, il s'agit de Dieu que l'intellect avait contemplé dans l'état protologique. Enfin, la troisième citation confirme qu'il s'agit toujours de la même Unité ou *monade*. Évidemment, cette théorie permet une certaine consubstantialité originelle et finale des "intellects nus" avec Dieu, au même sens où, par le Verbe *hénadique*, le Christ est toujours consubstantiel au Père.

Par contre, chez Denys, autant que nous puissions le juger, il ne s'agit pas d'une assimilation à Dieu aussi directe que chez Évagre. La *monade* déiforme, ou l'âme universelle dionysienne, qui est le principe et le lieu original et finale des intellects, est une entité créée à l'image et à la ressemblance divines. Sans être Dieu proprement dit, elle est une créature divine, tout comme l'âme du Christ chez Évagre, mais elle semble également posséder une préséance ontologique par rapport à tous les autres êtres. Il nous semble, enfin, que l'in-

141. Une opinion différente est exposée par G. Bunge, selon qui l'unité originelle et finale des intellects, dénotée uniquement par le terme *monade* est à distinguer de la "sainte Monade" qui signifie Dieu. Selon Bunge, la *monade* eschatologique "ne désigne pas la Divinité dans son être en soi, mais un *état protologique et eschatologique* d'unité non-numérique entre ce Dieu ... et les êtres rationnels ..." (BUNGE, *o. c.*, p. 87).

142. Nous citons ces trois chapitres selon la traduction de A. Guillaumont, en la modifiant seulement pour la rendre conforme à la terminologie utilisée dans cette étude.

troduction de ce principe dans le système évagrien a permis à Denys d'élaborer le concept d'une *apocatastase* qualifiée, à laquelle les êtres participent dans la mesure de leurs forces. Il a pu ainsi assurer au Divin une transcendance que celui-ci n'avait pas chez Évagre.

Par ces changements – et par bien d'autres que nous ne pouvions pas analyser ici –, Denys semble avoir pris un pas important vers l'"apprivoisement" de la doctrine radicale d'Évagre, cette pensée que l'Église ne pouvait ni accepter, ni rejeter entièrement. A ce point, nos conclusions rejoignent celles de quelques uns de nos prédécesseurs qui ont reconnu une profonde parenté entre Denys et Évagre, mais qui ont également parlé de "correction" ou de "mitigation" du radicalisme évagrien. Nous pensons aux travaux de David B. Evans et de l'Hiéromoine Alexandre Golitzine. En effet, Evans, dans une étude publiée en 1980, a avancé l'hypothèse que Denys pouvait bien être un représentant ou un ancêtre des *protoclistes* ou *tétradites*, c'est à dire du parti modéré au sein du mouvement origéniste¹⁴³. Quant à Alexandre Golitzine, après avoir établi de nombreux parallèles entre Évagre et Denys, il a conclu à ce que, chez Denys, nous rencontrons une "correction", par la doctrine cappadocienne et aussi par le néoplatonisme, d'Évagre¹⁴⁴. Le Père Golitzine reconnaît dans l'"origénisme corrigé" de Denys un précurseur très proche de la doctrine hésychaste du XIV^e siècle. Il nous semble cependant que la thèse du Père Golitzine que, plus tôt, nous avons également partagé¹⁴⁵, demande d'être nuancée. Certes, la spiritualité évagrienne signifiait quelque chose de valable pour l'Église, que celle-ci a assimilée malgré la condamnation de la personne et de la métaphysique d'Évagre. Apparemment, même la métaphysique de ce "philosophe du désert" a trouvé la voie – par l'intermédiaire de Denys et, peut-être, d'autres auteurs – vers la grande tradition théologique de l'Église.

143. D. B. EVANS, «Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite», *Byzantine Studies/Études Byzantines* 7 (1980), p. 1-34. Evans a parlé d'une "mitigation" du mythe évagrien par Léonce de Byzance dans ces communications lues au *Colloquium Origenianum Septimum*, Marburg-Hofgeismar, août 1997 et au colloque "The Sabbaité Heritage in the Orthodox Church", Jérusalem-Haïfa, mai 1998.

144. H.M. ALEXANDER GOLITZINE, *Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in Eastern Christian Tradition*, Analecta Vlatadon 59, Thessaloniki 1994, p. 340-345. Cf. encore *id.*, «Hierarchy versus Anarchy ? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* vol. 38 (1994/2) pp. 155-157 et surtout note 103.

145. Cf. notre étude, «Denys et les hénades de Proclus», *Diotima. Revue de Recherche Philosophique* 23 (1995), p. 71-76. Plus tard, sous l'influence de notre découverte toute fraîche de l'origénisme marqué de Denys, nous avons écrit que, chez Denys, il s'agissait purement et simplement de l'origénisme condamné au Cinquième Concile œcuménique (I. PERCZEL, «Denys l'Aréopagite et Syméon le Nouveau Théologien» dans Y. DE ANDIA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris 1996, p. 347, n. 20). Cependant, la réalité semble être beaucoup trop complexe pour pouvoir être exprimée par des énoncés aussi sommaires.

Cependant, cette assimilation fut un processus long et pénible, dans lequel l'œuvre du pseudo-Denys, qui porte toujours la marque indélébile de l'origénisme évagrien, ne constituait qu'un moment important.

István PERCZEL
CEU Dep. of Medieval Studies
Nádor u. 9
H – 1051 BUDAPEST
HONGRIE

RÉSUMÉ : L'étude comporte deux parties. La première analyse quelques textes dionysiens sur la révélation de Dieu dans le monde et conclut à une structure triadique de l'épistémologie et de la christologie dionysiennes. La seconde partie démontre que cette structure est très proche de la pensée d'Évagre le Pontique. En effet, on y découvre les échos de la christologie évagrienne et de la doctrine de l'apokatastase. Il s'agit cependant d'une révision de la doctrine d'Évagre, révision qui en a nuancé les conclusions les plus radicales.

ABSTRACT : The present study consists in two parts. The first analyses some Dionysian texts on God's self revelation in the world. This revelation has a triadic structure which is also that of Dionysian epistemology. The second part shows that this structure is very close to Evagrius of Pontus' thought. One finds in Dionysius clear echoes of Evagrian christology and of his doctrine of apokatastasis. However, Dionysius revises Evagrius teaching, thereby mitigating its most radical tenets.