



# **L'Union à Dieu dans le système hiérarchique du Pseudo-Denys l'Aréopagite**

**Mémoire**

**Arianne Lefebvre**

**Maîtrise en Études anciennes**  
Maître ès arts (M.A.)

Québec, Canada

© Arianne Lefebvre, 2013



## RÉSUMÉ

Les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite (fin V<sup>e</sup> siècle) présentent le mariage de deux univers de réflexions concernant le rapport de l'homme avec le divin : le platonisme et le christianisme. Dans un cadre hiérarchique rigoureux où ordres célestes et terrestres collaborent en vue de l'assimilation à Dieu, le Pseudo-Denys développe les modalités de l'union divine non seulement en s'appuyant sur les Écritures saintes, mais en s'inspirant des idées développées par les néoplatoniciens. Chez Denys, la relation avec Dieu est intimement liée aux intermédiaires qui la permettent. Ce sont tantôt les anges, tantôt le rituel ou encore les symboles scripturaires. Certains traités dionysiens laissent pourtant penser qu'il y a plusieurs voies vers l'union : une à l'intérieur de la hiérarchie, et une qui s'en écarte. Explorant le corpus dionysien et différentes lectures de spécialistes, cette recherche propose quelques avenues en faveur d'une compréhension juste de l'union divine dans le système dionysien.

## TABLE DES MATIERES

RÉSUMÉ.....	III
TABLE DES MATIÈRES .....	IV
REMERCIEMENTS .....	VII
INTRODUCTION.....	1
I.1 Brève présentation de la question dionysienne .....	2
I.2 Le <i>corpus</i> dionysien.....	5
<b>1. Le concept de hiérarchie chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite : origines et évolution.....</b>	<b>9</b>
1.1 Présentation générale des traités dionysiens sur la hiérarchie.....	9
1.1.1. Composition .....	9
1.1.2 But et fonctionnement de la hiérarchie .....	13
1.2 L'union divine dans la hiérarchie.....	15
1.2.1 Définition de l'ἔνωσις chez le Pseudo-Denys .....	17
1.2.1.1 Résumé de la définition plotinienne de l'union .....	18
1.2.1.2 L'Unitrinité dionysienne .....	19
1.2.1.3 Union dionysienne et union néoplatonicienne .....	21
1.2.2 L'ἀφομοίωσις dans la <i>Hiérarchie ecclésiastique</i> .....	24
1.2.3 L'union divine hiérarchique au fil de la tradition platonicienne.....	26
1.2.3.1 Platon (427/423 av. C à 348 av. C).....	27
1.2.3.2 Philon d'Alexandrie (40 av. C. à 40 ap. C.).....	30
1.2.3.3 Alcinoos et moyen platonisme .....	32
1.2.3.4 Plotin (205-270 ap. C).....	34
1.2.3.5 Jamblique (242-325 ap. C.) et Proclus (412-485 ap. C.).....	38
1.2.4 Les influences chrétiennes .....	42
1.2.4.1 Les Écritures bibliques.....	43
1.2.4.1.1 Définition de l'objectif poursuivi.....	43
1.2.4.1.2 Les modalités de l'union divine .....	44
1.2.4.2 Premiers penseurs chrétiens .....	48
1.2.4.2.1 Irénée de Lyon (vers 130-202 ap. C.).....	48
1.2.4.2.2 Clément d'Alexandrie (160-215 ap. C.).....	50
1.2.4.2.3 Méthode d'Olympe (mort vers 312 ap. C).....	53
1.2.4.2.4 Grégoire de Nysse (331-395 ap. C.).....	53

<b>2. Le corpus dionysien: thèmes et vocabulaire de l'union hiérarchique</b> .....	59
2.1 De la Déité .....	60
2.1.1 Mesure, analogie et adaptation .....	60
2.1.2 Altérité des participants .....	65
2.1.3 Médiation et similitude .....	71
2.2 Les participants .....	77
2.2.1 Imitation et représentation .....	77
2.2.2 L'effort personnel .....	80
2.2.3 Le concept d'ordre .....	83
2.3 Analyse des métaphores.....	88
2.3.1 Les lampes .....	88
2.3.2 Le feu .....	91
2.3.3 Les parties du corps .....	91
2.3.4 L'accouchement.....	93
<b>3. Analyse des commentateurs</b> .....	97
3.1 Deux voies pour deux types d'union?.....	97
3.2 Conditions de la réalisation de l'union .....	103
3.2.1 L'implication personnelle .....	103
3.2.2 La médiation .....	105
3.3 Réalisation de l'union .....	109
3.3.1 Amour et extase .....	109
3.3.2 Christologie dionysienne .....	112
CONCLUSION.....	118
BIBLIOGRAPHIE.....	124



## REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à remercier Monsieur Paul-Hubert Poirier pour son soutien tout au long de la rédaction de ce mémoire. Non seulement sa grande patience a-t-elle été essentielle à l'aboutissement de ce travail, mais son intérêt et ses conseils ont été grandement appréciés tout au long du processus. J'aimerais aussi remercier Monsieur Jean-Marc Narbonne et son enthousiasme contagieux pour tout ce qui se rapporte au néoplatonisme. Mes remerciements vont aussi à Madame Agathe Roman qui m'a appris le grec en s'adaptant avec joie à mes situations familiales.

Un grand merci à mon père Claude pour ses encouragements et son soutien financier. Merci pour toutes les inquiétudes, elles sont devenues pour moi de véritables sources de défi.

Merci à ma mère Louise et à mes beaux-parents, Constance et Jacques, qui ont toujours offert leurs services pour me libérer du temps.

Tout ce travail aurait certes été impossible sans le soutien et la générosité sans borne de mon mari Steeve. Sans son intérêt, sa patience, sa compréhension et ses encouragements, ce mémoire n'aurait pas vu le jour.

Enfin, un merci tout simple à mes enfants Léo, Jeanne, Madeleine et Agathe qui me transmettent quotidiennement leur joie de vivre et qui ont dû supporter une maman souvent en train de faire ses devoirs.



## INTRODUCTION<sup>1</sup>

« Οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα<sup>2</sup> »

La méthode à emprunter pour entrer en relation avec Dieu a été l'objet d'innombrables travaux de la part de théologiens et de philosophes de toutes les époques et constitue certainement une des plus grandes préoccupations de l'esprit humain. Les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite participent à ce désir d'éclairer la construction du monde et du supra-monde dans le but d'offrir aux lecteurs quelques pistes pour connaître celui que l'auteur appelle tantôt « Déité suressentielle » et tantôt « Théarchie<sup>3</sup> ».

Le cosmos ou l'ordonnement du monde tel que présenté par Denys<sup>4</sup> correspond à ce qu'on a désigné sous le vocable de « vision alexandrine du monde<sup>5</sup> » qui se définit par une succession de niveaux ou de cercles concentriques partant des êtres les plus proches de la Lumière jusqu'à ceux qui en sont le plus éloignés; pour mieux dire et selon les termes de Denys : partant de ceux qui ont la plus grande capacité à recevoir la lumière jusqu'à ceux dont la capacité est la plus faible. Cette vision du monde est le fruit d'une combinaison d'idées provenant de divers milieux notamment des philosophies platonicienne, aristotélicienne et néoplatonicienne, de la gnose et, en particulier, de la pensée de Philon d'Alexandrie<sup>6</sup>. Soulignons qu'il ne faut pas comprendre cette structure graduelle de façon spatiale, puisqu'il ne s'agit pas d'objets concrets, mais plutôt du monde des Idées. Nous parlerons donc plutôt de niveaux de réalités où les entités les plus élevées participent davantage au Principe que celles qui sont plus faibles et qui reçoivent l'illumination par le

---

<sup>1</sup> Dans le but d'alléger le texte, seuls les auteurs et les ouvrages concernés sont mentionnés en notes de bas de page. Les notices complètes se trouvent dans la bibliographie.

<sup>2</sup> PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Noms divins*, 648b; SUCHLA, II, 9, p. 134.

<sup>3</sup> Notamment en 588C suivant la traduction donnée par GANDILLAC dans : PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, p. 69; SUCHLA, I, 2, p. 110.

<sup>4</sup> Nous utiliserons le nom de Denys tout au long de cette étude dans le seul but d'alléger et de diversifier son appellation. Cela ne révèle en rien un doute quant à la pseudépigraphie de l'auteur.

<sup>5</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, p. 29.

<sup>6</sup> *Ibid.*

moyen d'intermédiaires. La vision alexandrine se caractérise par la présence de deux mouvements : celui de la procession (mouvement descendant) d'où découle du Principe les autres entités et celui de l'ascension (mouvement ascendant) où les entités cherchent à s'élever et à retourner vers leur Principe.

La particularité des écrits dionysiens est de s'inscrire à la fois dans cette vision alexandrine du monde et à la fois dans une vision chrétienne. C'est, entre autres raisons, ce qui a mis la puce à l'oreille des lecteurs au sujet de l'identité de l'auteur qui se cache sous ce qui se révélera être le pseudonyme de Denys. Il importe de rappeler brièvement la longue controverse au sujet de la véritable identité de l'auteur du corpus dionysien afin de mieux cerner la réception qui a été réservée à celui-ci tout au long du Moyen Âge.

### I.1 Brève présentation de la question dionysienne

Si les écrits du Pseudo-Denys ont joui d'une influence remarquable tant chez les penseurs spirituels de l'occident (Thomas d'Aquin, Bonaventure, Eckhart, Gerson, Nicolas de Cues, Jean de la Croix) que ceux d'orient (Maxime le Confesseur, Jean Damascène<sup>7</sup>), c'est que très tôt leur auteur a été identifié à l'Athénien que Paul aurait converti à l'Aréopage dans les *Actes des Apôtres* : « À ces mots de résurrection des morts, les uns se moquaient, les autres disaient : " Nous t'entendrons là-dessus une autre fois." C'est ainsi que Paul se retira du milieu d'eux. Quelques hommes cependant s'attachèrent à lui et embrassèrent la foi. Denys l'Aréopagite fut du nombre. Il y eut aussi une femme nommée Damaris, et d'autres avec eux<sup>8</sup>. » (Act. 17, 32-34) Cette identification avec le converti de Paul repose d'abord sur le fait que l'auteur du corpus dionysien se présente lui-même sous le nom de Denys. Cela étant dit, c'est surtout la première traduction que réalise Hilduin en 854 qui provoque un véritable engouement pour la légende non seulement parce qu'il affirme que Denys l'Aréopagite est l'auteur du corpus, mais aussi parce qu'il compose une biographie<sup>9</sup> dans laquelle il identifie l'Aréopagite au célèbre Denys, premier évêque de

---

<sup>7</sup> P. COCHOIS, « Denys l'Aréopagite » dans : Denis HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, p. 708.

<sup>8</sup> *La Sainte Bible*, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem.

<sup>9</sup> *Passio sanctissimi Dionysii*, PL 106, 23-50.

Paris qui aurait été martyrisé sous Valérien au III<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Bien que la plupart des auteurs médiévaux aient cru cette triple identification, il ne faut pas attendre très longtemps pour que des doutes soient soulevés. Ainsi, en 532, l'évêque d'Éphèse, Hypatius, s'interroge sur la véritable identité de l'auteur du corpus dionysien lorsque les monophysites sévériens utilisent le corpus « pour prouver l'orthodoxie de leur doctrine<sup>11</sup> ». Si le cas d'Hypatius n'est pas isolé, ce n'est qu'à la Renaissance que la confusion entre le disciple de Paul et l'auteur du corpus commence à se dissiper notamment grâce à Lorenzo Valla et Érasme<sup>12</sup>.

Dire que l'auteur du corpus ne peut pas être le personnage des *Actes des Apôtres* est une chose, mais réussir à démystifier qui se cache derrière ces écrits en est une toute autre. À partir de la Renaissance, de nombreux historiens se consacrent à cette tâche. Ce n'est pourtant qu'à la fin du 19<sup>e</sup> siècle que les travaux effectués parallèlement par Joseph Stiglmayr<sup>13</sup> et Hugo Koch<sup>14</sup> éclaireront autant que faire se peut l'identité du mystérieux théologien. Tous deux ont en effet montré de façon précise les similitudes entre les idées dionysiennes et celles de Proclus particulièrement en ce qui a trait au mal. Ainsi, le quatrième chapitre des *Noms divins* apparaît comme une certaine reformulation du *De malorum subsistentia* de Proclus<sup>15</sup>. Si l'on se fie à ces similitudes, il semble qu'il faille situer le Pseudo-Denys sinon postérieurement à l'existence du néoplatonicien du moins à la même époque que celui-ci. Considérant que Proclus est mort en 485, l'auteur du corpus dionysien ne peut avoir vécu avant le Ve siècle de notre ère<sup>16</sup>. De nombreux autres indices laissent penser que les écrits aréopagiques n'ont pas pu être rédigés avant. Pour n'en nommer que quelques-uns, précisons d'abord qu'il n'y a nulle part de citations du corpus pendant les cinq premiers siècles de notre ère<sup>17</sup>. Il faut noter aussi que « la liturgie de la

---

<sup>10</sup> Au sujet de la légende de saint Denys, voir Jean-Marie LE GALL, *Le mythe de Saint-Denis : entre Renaissance et Révolution*.

<sup>11</sup> S. LILLA, « Denys l'Aréopagite » dans Angelo di Berardino dir., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, p. 652.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Voir notamment J. STIGLMAYR, « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), p. 253-273 et 721-748.

<sup>14</sup> Voir notamment H. KOCH, « Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen », *Philologus*, 54 (1895), p. 438-454.

<sup>15</sup> S. LILLA, *op. cit.*, p. 653.

<sup>16</sup> Édouard DES PLACES, « Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité », *Dialogues d'histoire ancienne*, Volume 7, 7 (1981), p. 323.

<sup>17</sup> André RAYEZ *et al.*, « Denys l'Aréopagite », dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 247.

messe décrite au chapitre 3 de la *Hiérarchie ecclésiastique* comporte le chant du Credo : or c'est là une nouveauté introduite en 476 par Pierre le Foulon<sup>18</sup>. » Enfin, la signification de la figure du Christ semble être influencée par « l'hénotique de l'empereur Zénon<sup>19</sup> » qui vécut en 482.

S'il est dès lors possible de situer chronologiquement le Pseudo-Denys, son identité n'en demeure pas moins mystérieuse. Celle-ci a été l'objet de toutes les suppositions de la part des critiques qui avaient fait tomber la légende. Sans prétendre faire le tour de toutes les hypothèses avancées, signalons quelques-unes d'entre elles<sup>20</sup> : en 1712, Lequien propose comme auteur Pierre le Foulon; en 1739, Veyssère la Croze suggère Synésius; en 1740, Jean-Philippe Baratier identifie le Pseudo-Denys à Denys d'Alexandrie; certains ont cru reconnaître le Pseudo-Denys en Étienne Bar Sudaïli puisque celui-ci éditait à la même époque le livre mystique de Hiérophane, personnage à qui Denys s'adresse dans ses écrits. Toutes ces tentatives d'identification ont cependant de trop lourds arguments contre elles pour être validées : différence dans les époques concernées ou encore divergences au niveau de la doctrine. Stiglmayr, quant à lui, propose Sévère d'Antioche comme auteur du corpus dionysien. Cette proposition a été réfutée par J. Lebon lequel affirme qu'on ne trouve pas de trace néoplatonicienne dans les écrits sévériens<sup>21</sup>. Pour Honigmann, il s'agirait plutôt de Pierre l'Ibérien (411-491) dont les écrits regorgent de similitudes doctrinales avec le corpus dionysien. René Roques refuse cependant d'admettre cette identification en soulignant que si Pierre l'Ibérien était « un monophysite militant », il en va tout autrement pour Denys l'Aréopagite<sup>22</sup>.

Que peut-on conclure de toutes ces tentatives d'identification? Il faut admettre que jusqu'à ce jour, l'identité de l'auteur du corpus dionysien demeure inconnue. Il semble impossible de situer la rédaction des écrits aréopagiques avant le Ve siècle étant donné l'influence évidente de Proclus, mais là s'arrêtent les données certaines sur la situation de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, col. 248; ROQUES se reporte à STIGLMAYR.

<sup>19</sup> *Ibid.*, col. 248; ROQUES se reportant toujours à Stiglmayr.

<sup>20</sup> Les détails de ces hypothèses se trouvent chez Stiglmayr. Pour notre part, nous retenons essentiellement les données fournies par René ROQUES dans son article du *Dictionnaire de spiritualité*, col. 250-252.

<sup>21</sup> *Ibid.*, col. 252.

<sup>22</sup> *Ibid.*, col. 254.

Denys. En d'autres termes, pour comprendre les écrits du Pseudo-Denys, impossible de s'appuyer sur quelque forme de biographie ou de mise en contexte qui éclairerait son contenu parfois ambigu.

## I.2 Le corpus dionysien

Le corpus dionysien comporte quatre traités et dix lettres : *Les Noms divins*, *La Théologie mystique*, *La hiérarchie céleste* et *La Hiérarchie ecclésiastique*. Denys mentionne d'autres écrits qu'il aurait rédigés et que nous avons perdus ou qui ne furent jamais vraiment réalisés. Plusieurs autres écrits se sont fait connaître comme provenant du même auteur, mais leur authenticité n'a pas été reconnue. Quoi qu'il en soit, c'est le corpus réputé comme strictement pseudo-dionysien qui a fait la renommée de l'auteur et qui fait l'objet de notre étude.

Le traité sur les *Noms divins* se caractérise par le fait de montrer qu'il est louable, dans un premier temps, d'affirmer la beauté et la grandeur de Dieu en employant le langage des hommes à condition que, dans un deuxième temps, tous les attributs qui ont été donnés à Dieu soient ensuite niés parce qu'aucun terme ne lui convient : la Dèité est au-dessus de la catégorie de l'être. Il s'agit bien là de théologie négative, celle-là même qui aura une influence considérable tant sur la spiritualité occidentale qu'orientale.

Le traité intitulé la *Théologie mystique* ne comporte même pas dix pages. L'auteur y traite de l'Inconnaissance dans l'union à Dieu en insistant sur le fait que la véritable extase n'a rien à voir avec l'intelligibilité. Malgré sa brièveté, ce traité a fait l'objet des plus nombreux commentaires.

Les deux autres traités qui suivent portent sur le système hiérarchique. Nous verrons plus loin le détail de leur contenu.

Enfin, le corpus dionysien se termine par dix lettres adressées tantôt à un moine, tantôt à un ministre ou à un prêtre. Ces lettres sont composites. Elles précisent certaines

règles de fonctionnement de la hiérarchie dans des cas concrets de litige et dénoncent certaines façons d'agir qui sont inappropriées (par exemple, faut-il souhaiter la damnation de ceux qui refusent les voies de Dieu ou prier pour leur salut).

Étant donné l'autorité dont ont joui très tôt les écrits dionysiens à cause de l'identification de l'auteur avec le converti de l'Aréopage, l'intérêt des commentateurs et des théologiens pour le corpus ne s'est jamais démenti. Le grand nombre d'ouvrages consacrés à interpréter ces écrits pourraient laisser croire que tous les aspects des traités de Denys ont été analysés. Cependant, une nette préférence des commentateurs pour le traité sur les *Noms divins* et pour la *Théologie mystique* a peut-être creusé un certain fossé entre ces traités et ceux portant sur la hiérarchie. Tant et si bien que plusieurs historiens de la pensée ont considéré que Denys ne parlait pas de la même chose dans ces deux groupes de traités. Le premier groupe (*Noms divins* et *Théologie mystique*) porterait sur un certain type d'union à Dieu sans intermédiaires, alors que le second (*Hiérarchie céleste* et *Hiérarchie ecclésiastique*) porterait sur un type d'union théurgique avec intermédiaires. La plupart des auteurs se sont attachés à comprendre l'union à Dieu dans le premier groupe. Ainsi, vers 1250, Albert le Grand compose son commentaire de la *Théologie mystique* en n'effleurant qu'ici et là les traités du deuxième groupe; l'influence de Denys sur Thomas d'Aquin vient plutôt des traités du premier groupe que du second (notamment la théologie négative); Hugues de Balma (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) s'intéresse surtout à comprendre l'importance de l'amour dans les traités du premier groupe. Plus près de nous, en 1959 est publié un livre traitant de la doctrine mystique de Denys rédigé par Jean Vanneste. Dans son introduction, l'auteur y exprime clairement la distinction entre les deux voies d'union à Dieu et précise qu'il ne s'intéresse pour l'instant qu'à la voie dont traitent les écrits du premier groupe :

Le pseudo-Denys indique ainsi deux manières distinctes de retourner à Dieu. La première, dans la « théologie », aboutit à l'union avec Dieu, après toutes les affirmations et les négations des formes intelligibles et des réalités sensibles : la démarche faite par l'âme (ou par l'intelligence) se réalise « individuellement », quoique, çà et là, il reste des traces de certains rapports vagues avec les anges. La seconde manière de revenir à Dieu, dans la « théurgie », aboutit, elle aussi, à l'union avec Dieu, mais par l'intermédiaire nécessaire des ordres supérieurs. Cette démarche vers l'union divine – le but de la hiérarchie si elle n'est pas impersonnelle, est certainement le fait de la communauté comme telle : l'union se réalise par les êtres qui sont au sommet de ce corps complexe. Mais l'âme et Dieu ne communiquent guère de personne à personne<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Jean VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, p. 34-35.

Faut-il penser, avec Jean Vanneste<sup>24</sup>, que l'auteur du corpus dionysien développe deux types d'union à Dieu? Les quelques traces qui restent des rapports avec les anges dans le premier groupe de traités sont-elles vraiment insignifiantes? Si l'attention s'est surtout portée sur ces écrits, il ne faudrait pas penser que le second groupe est demeuré vierge de commentaires. En effet, au XIII<sup>e</sup> siècle, Thomas Gallus écrit un *Explanatio sur la Hiérarchie céleste*. Cela étant, il semble que ce ne soit que beaucoup plus récemment que l'intérêt pour les deux traités portant sur la hiérarchie soit devenu important. En 1954, René Roques publie un très riche ouvrage<sup>25</sup> portant sur la structure hiérarchique du monde dans lequel il passe au peigne fin une multitude de points concernant le fonctionnement interne de la hiérarchie (ordre, activité, science, constitution). Bien que les différents chapitres touchent chacun à leur façon au problème de l'union à Dieu dans la hiérarchie, aucune partie n'y est proprement consacrée. Ce n'est peut-être finalement qu'Ysabel de Andia qui se penche pleinement sur cette question d'union, autant dans les traités du premier groupe que du second. Dans son livre intitulé *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, l'auteure cherche à comprendre le fonctionnement de la pensée dionysienne par rapport à l'union divine sans jamais se limiter à tel ou tel traité. Elle utilise tout le corpus et alimente ses propos avec les sources néoplatoniciennes et chrétiennes ayant possiblement influencé Denys.

Après un bref balayage des divers commentateurs du *Corpus dionysiacum*, il est possible de constater que la plupart d'entre eux ont admis de façon consciente ou non le fait qu'il y ait une séparation entre le type d'union proposé dans les traités du premier groupe et ceux du second. Il semble qu'Ysabel de Andia soit la première à analyser la pensée dionysienne comme un tout cohérent. Cependant, comme elle s'intéresse au problème d'union chez Denys de façon générale, elle passe rapidement sur cet aspect d'union

---

<sup>24</sup> L'idée de Jean VANNESTE n'est certes pas nouvelle. Elle se trouve exposée dès 1938 par Jules GROSS dans le chapitre intitulé « Mystique de la divinisation » dans son livre *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Nous en parlerons plus loin.

<sup>25</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien*.

hiérarchique et, tout en prenant brièvement position en faveur d'une seule voie d'union dans tout le corpus, elle n'argumente pas exhaustivement son idée.

Le présent travail se voudrait une tentative de compréhension de l'union à Dieu dans la hiérarchie. Pour ce faire, nous explorerons les idées principales en rapport avec l'union divine hiérarchique de quelques penseurs de la tradition platonicienne. Nous nous attacherons ensuite à l'analyse des termes et formulations employés par le Pseudo-Denys. Enfin, nous étudierons les lectures et les analyses de quelques spécialistes du corpus dionysien de façon à obtenir un maximum d'indices en vue d'une compréhension juste et éclairée de l'union divine dans le système hiérarchique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

## 1. Le concept de hiérarchie chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite : origines et évolution

Il serait ambitieux de prétendre relever toutes les influences qui ont poussé le Pseudo-Denys l'Aréopagite à développer une structure hiérarchique grâce à laquelle anges et humains entrent en relation avec Dieu. C'est qu'elles sont nombreuses et en provenance de milieux philosophiques divers. Néanmoins, on ne peut bien comprendre le contenu des écrits aréopagitiques que si on prend conscience de toute la tradition cachée derrière la structure rigide du concept de hiérarchie chez Denys. C'est en ce sens qu'il nous semble nécessaire sinon de relever avec précision tous les passages des auteurs antiques qui font allusion au type de hiérarchie que proposera Denys, au moins de donner quelques lignes directrices. Nous pensons en effet que c'est à la lumière de ce que concevaient les prédécesseurs de Denys que peut s'éclairer la pensée de celui-ci en ce qui a trait au fonctionnement de la hiérarchie en général, et en particulier en ce qui concerne l'union mystique à l'intérieur de celle-ci.

### 1.1 Présentation générale des traités dionysiens sur la hiérarchie

#### 1.1.1. Composition

Le concept de base de la hiérarchie dionysienne provient certainement des écrits platoniciens eux-mêmes<sup>26</sup>. En effet, elle se divise d'abord en deux formes de réalité : le monde des Idées pures (anges et autres créatures spirituelles) et le monde des humains. Cette division n'est pas absolue puisque le monde inférieur des humains est fait à l'image (εἰκὼν) du monde supérieur et que celui-ci constitue pour celui-là le passage de remontée vers la Divinité<sup>27</sup>.

Dès les premières pages du traité sur la *Hiérarchie céleste*, on trouve quelques passages prouvant bien cette idée que le monde inférieur est l'image d'un monde

---

<sup>26</sup> La distinction des deux mondes, celui des Idées et celui des Phénomènes, est notamment présentée dans le chapitre VI de la *République*. Cette notion est sous-jacente à toute philosophie qui se dit platonicienne.

<sup>27</sup> René ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 68.

supérieur : « C'est ainsi que pour quiconque exerce sa réflexion, les apparences de la beauté deviennent les figures d'une invisible harmonie. [...] Les lumières matérielles signifient cette effusion de lumière immatérielle dont elles sont l'image<sup>28</sup>. » Par les images, les hommes peuvent connaître les réalités immatérielles. Elles sont donc nécessaires parce qu'elles sont proportionnées à la capacité de réception des hommes. La hiérarchie ecclésiastique devient donc, de ce fait, la nécessaire image de la hiérarchie céleste comme Denys l'indique lui-même : « Il est tout à fait impossible, en effet, que nos esprits d'hommes puissent atteindre de façon immatérielle à l'imitation et à la contemplation des hiérarchies célestes, sans user pour cela de moyens matériels capables de nous guider en se proportionnant à notre nature<sup>29</sup>. » Voyons un peu de quoi il en retourne. La hiérarchie céleste est composée de trois triades qui se déploient comme suit en partant des plus proches<sup>30</sup> du Principe<sup>31</sup>:

1. Séraphins (ceux qui brûlent)	1 <sup>ère</sup> triade
2. Chérubins (effusion de sagesse)	
3. Trônes (porteurs de Dieu)	
4. Dominations (élan libéré de toute servitude),	2 <sup>e</sup> triade
5. Vertus (imitent la Vertu suressentielle)	
6. Puissances (imitent la Puissance divine)	
7. Principautés (peuvent se convertir au Principe)	3 <sup>e</sup> triade
8. Archanges (ont le caractère de principes et d'anges)	
9. Anges (messagers auprès des hommes)	

Si la structure première de la hiérarchie dionysienne remonte à la Platon, l'idée et les termes d'une médiation hiérarchisée semble plutôt provenir de la tradition chrétienne,

<sup>28</sup> *La Hiérarchie céleste*, 121cd; GANDILLAC, p. 186; SUCHLA, I. 3, p. 8.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 121c.

<sup>30</sup> Il ne faut pas comprendre la hiérarchie selon un mode spatial, mais plutôt en fonction de la capacité plus ou moins grande de chacun à recevoir la Lumière. Le vocabulaire employé ici n'est qu'une question de commodité.

<sup>31</sup> Le tableau suivant est grandement inspiré du schéma de René ROQUES dans son introduction à : DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, p. XLVIII-XLIX.

notamment dans les écrits suivants : la *Catéchèse* 23 ([Myst. 5], 6[PG33, 1113B]) de Cyrille de Jérusalem, le traité anonyme pseudo-athanasien intitulé *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti* et les *Constitutions apostoliques*<sup>32</sup>. En ce qui concerne le fonctionnement en triades de la hiérarchie dionysienne, elle provient plutôt du néoplatonisme. En effet, il semble qu'il faille situer l'origine de la structure triadique d'abord chez Plotin (Un-Intellect-Âme) et ensuite chez Jamblique et Proclus<sup>33</sup>. La première triade se caractérise par le fait d'être immédiatement liée à la Divinité. L'étymologie des noms qui la composent indique bien la fonction qu'occupe chacune des entités : les premiers en liste, les Séraphins, sont ceux qui brûlent, c'est-à-dire que, « selon le symbolisme même du feu, [ils] consomment toute impureté pour se conformer pleinement à Dieu et se porter vers Lui avec amour, dans un élan parfaitement généreux<sup>34</sup>. » Les Chérubins, quant à eux, se distinguent par leur capacité à connaître et à transmettre cette connaissance. Enfin, les Trônes sont caractérisés par le fait d'être tendus vers Dieu et de le porter. Comme les trois ordres qui constituent la première triade sont en contact direct avec Dieu, il s'agit de la seule triade de toute la hiérarchie à ne pas avoir besoin d'intermédiaires pour la relier à la Théarchie<sup>35</sup>.

Nous croyons nécessaire de préciser ici un détail de la plus haute importance puisqu'en lui repose pratiquement toute la raison d'être de cette étude. La description du fonctionnement de la hiérarchie est une affaire complexe puisqu'elle nécessite que l'on emploie des termes qui ont une signification précise pour dire, par le moyen d'images, des concepts difficilement exprimables autrement. Ainsi, comme nous l'avons précisé plus haut, le champ lexical de la proximité et de l'éloignement est le plus commode pour exposer la situation propre de chacune des entités dans la hiérarchie. Mais comme Denys l'indique lui-même, « tous les noms attribués aux intelligences célestes signifient leurs aptitudes respectives à recevoir la forme divine<sup>36</sup> ». La hiérarchie est donc intrinsèquement liée à l'aptitude, non à la distance. L'erreur la plus facile est certainement d'oublier que

---

<sup>32</sup> René ROQUES, introduction à : DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, *op. cit.*, p. LIX et suivantes.

<sup>33</sup> René ROQUES, *Dictionnaire de spiritualité*, *op.cit.*, col. 266. Voir aussi à ce sujet : René ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 76-78.

<sup>34</sup> René ROQUES, introduction à : DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, *op. cit.*, p. LI.

<sup>35</sup> *Ibid.*, nous reprenons en substance les propos de René ROQUES, p. LII.

<sup>36</sup> *Hiérarchie céleste*, 205b. (GANDILLAC)

l'on emploie ce langage erroné faute d'avoir un meilleur outil. Nous croyons que c'est à force d'employer de telles images et de s'y accoutumer que la compréhension des écrits dionysiens devient ardue ou déformée. Ainsi, par exemple, quand René Roques écrit que nous sommes « habitués à ne recevoir l'illumination divine qu'à travers de multiples intermédiaires (qui sont autant d'écrans<sup>37</sup>) » ou encore que « la deuxième triade, par sa position même, donne ainsi des lumières théarchiques un éclat second, un éclat indirect, dérivé ou réfracté, parce qu'il a dû franchir d'abord les trois ordres de la première triade<sup>38</sup> », nous pensons qu'il s'agit d'une interprétation qui peut devenir problématique. La difficulté réside ici dans le fait que, sauf erreur, en aucun endroit Denys ne fait mention de ce genre d'épaisseur entre la Divinité et les diverses entités. Il n'apparaît effectivement nulle part que la lumière ait de la difficulté à passer, mais il s'agit plutôt toujours de ramener la raison des divers ordres et de la plus ou moins grande proximité avec Dieu au fait que certaines entités ont une plus grande capacité que d'autres à recevoir la lumière. « Cette inégalité tient à la mesure que Dieu fixe à chacune d'elles (ἀναλογία, συμμετρία), en lui assignant un rang déterminé dans la hiérarchie et en fixant les limites de son essence<sup>39</sup>. » Certes, René Roques est bien conscient du risque puisqu'il prévient ses lecteurs contre l'imagerie mentale qu'engendre un tel champ lexical de lieu. Cependant, nous pensons qu'il ne s'en écarte pas lui-même complètement. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

La seconde triade (Dominations, Vertus et Puissances) participe à la Théarchie par le moyen de la première triade. Il en est de même pour la troisième (Principautés, Archanges et Anges) qui reçoit la lumière grâce aux deux triades qui la précèdent. Ici s'arrête la hiérarchie des êtres célestes. La transmission de la lumière aux hommes se fait par l'entremise des anges. Le monde humain apparaît ensuite comme une image du monde céleste bien qu'il ne suive pas tout à fait la structure triadique angélique. La hiérarchie ecclésiastique se décline comme suit<sup>40</sup> :

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, L.

<sup>38</sup> *Ibid.*, LIII.

<sup>39</sup> René ROQUES, *Dictionnaire de spiritualité, op.cit.*, col. 265

<sup>40</sup> *Ibid.*, col. 270.

1. Évêques	Triade initiatrice
2. Prêtres	
3. Ministres	
1. Moines	Triade initiée
2. Peuple saint	
3. Ordres purifiés	

La hiérarchie ecclésiastique se veut l'image de la hiérarchie céleste. Elle ne se divise cependant qu'en deux grandes triades : la première joue le rôle de la transmission de la Lumière par divers moyens, notamment les sacrements; la seconde reçoit la Lumière suivant sa capacité et son obéissance. Il est fort probable que Denys souhaitait exposer la structure de l'Église de son époque et qu'il lui fallait bien admettre qu'elle ne reflétait pas précisément la structure angélique triadique qu'il venait d'exposer. C'est, en tout cas, ce qui expliquerait la différence entre le modèle céleste et son image humaine qui ne se décline qu'en deux triades.

### 1.1.2 But et fonctionnement de la hiérarchie

Deux concepts sont fondamentaux lorsqu'on aborde la question hiérarchique du Pseudo-Denys : l'ordre et l'analogie. Contrairement aux platoniciens, à qui l'idée de création est étrangère, la hiérarchie s'impose par le bon vouloir de la Théarchie qui a voulu que chacun, selon sa capacité, puisse connaître la communion avec Dieu et, de ce fait, atteindre la perfection selon sa nature :

Car, pour chacun des êtres dont le lot est d'appartenir à la hiérarchie, la perfection consiste à s'élever, selon que ses propres forces le lui permettent, jusqu'à l'imitation de Dieu et, ce qui est assurément plus divin que tout, à devenir, selon l'expression des Dits, *coopérateur de Dieu* et à montrer l'opération divine se manifestant en lui-même autant que faire se peut<sup>41</sup>.

L'ordre consiste donc en la prise par chacun de la place qui lui est dévolue par la Divinité. Contrairement à l'ascension plotinienne et gnostique pour lesquelles il s'agit de

<sup>41</sup> *Hiérarchie céleste*, 165b. Traduction de M. GANDILLAC dans : DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, *op. cit.*, p. 90; SUCHLA, III. 2, p. 18.

remonter les niveaux jusqu'au Principe, ce que la hiérarchie dionysienne propose à l'ordre subordonné, c'est une connaissance de Dieu qui « n'est rien d'autre ni rien de plus que connaître l'ordre qui le précède et qui, comme tel, lui manifeste tout ce qui, de Dieu, lui est actuellement connaissable. [...] Car le Bien (Ἀγαθότης, Ἀγαθόν) ou l'Un (Ἕν) ou la Théarchie (Θεαρχία) adapte toujours ses dons à la réceptivité des intelligences (ἀναλογία, συμμετρία) qui doivent le recevoir<sup>42</sup>. » L'harmonie de la hiérarchie se révèle donc par le fait que chaque entité tend vers l'ordre qui lui est immédiatement supérieur tout en ne dépassant jamais son essence propre.

Tout le fonctionnement de la hiérarchie repose sur le fait que la capacité de réception est différente pour chacun des ordres. Cette différence s'explique d'une part par la nature de l'entité concernée, d'autre part par sa fonction. En effet, la hiérarchie dionysienne n'est pas unidirectionnelle au sens où tous les ordres ne regarderaient que vers le haut. Ils balancent continuellement entre l'imitation de l'ordre supérieur et la transmission de leur lumière à l'ordre inférieur. C'est ce balancement qui est cause d'harmonie. Mais pourquoi est-il si crucial que la transmission de la lumière divine se fasse à tous les niveaux selon les capacités de chacun? Parce que c'est grâce à cette participation à la divinité que chacun peut tendre à sa propre perfection et qu'ultimement, c'est cette perfection qui, tout en étant le fait de la Théarchie, permet de s'unir à Dieu « sans sacrilège », pour reprendre les termes de Denys<sup>43</sup>. Pourquoi la hiérarchie? Denys lui-même l'exprime clairement : « Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et union à Dieu<sup>44</sup>. » Si la hiérarchie encadre rigoureusement cette imitation de la divinité par le fait, par exemple, que certains purifient alors que d'autres reçoivent cette purification et que certains illuminent alors que d'autres reçoivent cette illumination, même chose pour le perfectionnement, il est évident que c'est selon le mode propre à chacun que les entités se rendent semblables à Dieu<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> René ROQUES, introduction à la *Hiérarchie céleste*, *op. cit.*, LXVIII.

<sup>43</sup> Notamment dans en 1088c de la *Lettre VIII*, Denys utilise souvent cette expression. (selon la traduction de GANDILLAC).

<sup>44</sup> *Hiérarchie céleste*, 165a, GANDILLAC, *op. cit.*, p. 89; SUCHLA, III. 2, p. 17.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 165b (κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν); SUCHLA, III. 2, p. 18.

L'importance de l'analogie a été révélée par les travaux de Vladimir Lossky qui répertorie six emplois<sup>46</sup> de l'expression κατ'ἀναλογίαν dans les écrits aréopagiques. Nous en retenons trois<sup>47</sup> :

- 1) CH III, 2, 165 B : « Ils reçoivent de lui (Dieu) l'empreinte qui convient proportionnellement à chacun des saints esprits (κατὰ τὴν ἐκάστου τῶν ἱερῶν νοῶν ἀναλογίαν<sup>48</sup>) »
- 2) CH III, 3, 168 A : « chaque ordre de la disposition hiérarchique est élevé, à la mesure de ses propres pouvoirs (κατὰ τὴν οἰκείαν ἀναλογίαν), vers la coopération avec Dieu<sup>49</sup> ».
- 3) DN I, 1, 588 A : « C'est selon la mesure proportionnée à chaque intellect (κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἐκάστου τῶν νοῶν) que les choses divines se dévoilent et se donnent à contempler<sup>50</sup> ».

Le principe est clair : la lumière divine éclaire proportionnellement à la capacité de l'entité qui la reçoit. Ce n'est pas la lumière qui est changeante, c'est la capacité de réception qui varie. Certes, cette capacité est aussi fixée par la Dèité, mais tous les êtres demeurent libres de lever ou non les yeux vers la lumière.

## 1.2 L'union divine dans la hiérarchie

Le titre de cette section pourrait être trompeur. En effet, si l'on parle d'union dans la hiérarchie, cela pourrait sous-entendre qu'il existe chez Denys une autre union qui ne se ferait pas à l'intérieur de la hiérarchie. Tel n'est cependant pas notre propos. Si nous parlons d'union dans la hiérarchie, c'est afin d'étudier le lien étroit qui existe entre les deux

---

<sup>46</sup> Nous suivons ici le travail d'Ysabel DE ANDIA dans son livre : *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p.101 et suivantes. Le travail principal de LOSSKY, sur lequel DE ANDIA s'appuie, est le suivant : V. LOSSKY, « La Notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », AHLDMA, 25 (1930), p. 279-309.

<sup>47</sup> Les trois autres : CH IX, 2, 257 D; DN IV, 2, 696 C et DN IV, 5, 701 A. LOSSKY répertorie par ailleurs 26 emplois du terme ἀναλογία.

<sup>48</sup> DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie céleste*, traduction de GANDILLAC, *op. cit.*, p. 89; SUCHLA, III. 2, p. 18.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 92; SUCHLA, III. 3, p. 19.

<sup>50</sup> DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, traduction d'Ysabel DE ANDIA, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, *op. cit.*, p.102; SUCHLA, I. 1, p. 108.

concepts. Il ne s'agit donc pas de préférer tel ou tel texte de Denys, mais plutôt d'examiner les indices que tout le corpus révèle afin d'en faire ressortir la cohérence ou les points d'ambiguïté.

Dans le traité de la *Théologie mystique*, le Pseudo-Denys reprend le thème de l'ascension de Moïse qui se trouve dans l'*Exode* (chapitre 19 et suivants) pour expliquer ce qu'il entend par « pure extase<sup>51</sup> » ou union :

C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance; c'est là qu'il fait taire tout savoir positif, qu'il échappe entièrement à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par delà toute intelligence<sup>52</sup>.

Nous reviendrons plus loin sur les termes de « Ténèbre mystique de l'inconnaissance ». Notons pour l'instant les étapes franchies par Moïse : dépassement du sensible, pénétration dans la Ténèbre, silence de tout savoir, arrêt de son appartenance propre pour appartenir à Dieu, union divine. Le chemin vers l'union débute donc par le dépassement du sensible, nous retrouvons ce thème dans la *Hiérarchie céleste* :

Élevons nos regards, autant que nous le pouvons, vers les illuminations des Dits très saints que nous ont transmises nos pères et, dans la mesure de nos forces, initiations-nous aux hiérarchies des esprits célestes [...] et, ayant accueilli du ferme regard immatériel de notre esprit le don de lumière fondamental et supra-fondamental venant du Père théarchique, qui nous révèle en symboles figurés les très bienheureuses hiérarchies angéliques, en retour élevons-nous à partir de ce don vers le rayon simple de la Lumière elle-même<sup>53</sup>.

Le rapprochement avec Dieu s'effectue en deux étapes : il s'agit, dans un premier temps, d'approcher les mystères divins par l'entremise des images et des allégories telles que les Écritures les présentent. C'est, nous semble-t-il, ce à quoi fait allusion l'expression « savoir positif ». Cette étape est nécessaire puisque l'homme a besoin de guides

---

<sup>51</sup> *Théologie mystique*, 1000a; GANDILLAC, p. 178; SUCHLA, I, 1, p. 142.

<sup>52</sup> *Théologie mystique*, 1001a; GANDILLAC, p. 179; SUCHLA, I, 3, p. 144.

<sup>53</sup> *Hiérarchie céleste*, 121a; GANDILLAC (Sources chrétiennes), *op. cit.*, p. 71; SUCHLA, I, 1, p. 7.

proportionnés à sa nature<sup>54</sup>. La deuxième étape consiste à dépasser cette connaissance pour s'attacher à la « Lumière en soi. » La participation à la Divinité passe donc par une sorte de purification de tout savoir. C'est alors que la déification est possible. Dans le traité sur la *Hierarchie ecclésiastique*, Denys développe ce qu'il faut entendre par là :

Nous déifier, c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui autant que nous le pouvons. Le terme commun de toute hiérarchie consiste donc dans cet amour continu de Dieu et des mystères divins que produit saintement en nous la présence unifiante de Dieu lui-même. Mais pour atteindre à cette présence, il faut passer d'abord par le dépouillement total et sans retour de tout ce qui y fait obstacle, il ne faut plus connaître des êtres que Celui qui les rend véritablement êtres; il faut contempler et comprendre la sainte vérité, participer, dans la mesure du possible, grâce à une parfaite et déifiante union, à Celui qui est l'unité même, se repaître de cette vision sacrée qui nourrit l'intelligence et déifie quiconque s'élève jusqu'à elle<sup>55</sup>.

Ressembler à Dieu, s'unir à Dieu, aimer Dieu de façon continu, voilà quelles sont les raisons d'être de la hiérarchie dionysienne. Elle joue tour à tour le rôle de la transmission de la connaissance et celui de son dépassement.

### 1.2.1 Définition de l'ἔνωσις chez le Pseudo-Denys

Avant d'aller plus avant dans notre étude sur l'union hiérarchique chez Denys, il nous semble nécessaire de circonscrire la définition du terme ἔνωσις non seulement afin d'écartier des hypothèses qui ne font pas l'objet de notre travail, mais aussi dans le but de mettre en évidence la difficulté du sujet dans un contexte néoplatonicien. En d'autres termes, approcher l'ἔνωσις du Pseudo-Denys suivant une définition néoplatonicienne du terme ne permet pas d'étudier avec justesse ce qui fait l'originalité de notre auteur. Cette originalité, qui éloigne Denys du néoplatonisme, a aussi suscité de nombreux débats dans le monde chrétien<sup>56</sup> et c'est pourquoi nous nous restreindrons ici aux conclusions apportées par Ysabel de Andia dans sa thèse de 1996. S'il est vrai que plus d'une quinzaine d'années

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 121c, p. 72; SUCHLA, I, 2, p. 8.

<sup>55</sup> *Hierarchie ecclésiastique*, 376a; GANDILLAC, p. 248; SUCHLA, I, 3, p. 66.

<sup>56</sup> Nous pensons aux commentaires de Robert Grosseteste sur les textes dionysiens voir Servus de SAINT-ANTHONIS, « DENYS L'ARÉOPAGITE : en Occident; Robert GROSSETESTE » dans M. VILLER, DS, t. 3, colonnes 340-343. Notons aussi, avec J. TURBESSI, qu'« au 13<sup>e</sup> siècle naît et se développe un courant spirituel justement appelé "dionysien", ayant adopté le vocabulaire et quelques-unes des idées fondamentales du pseudo-Denys pour décrire les rapports intimes de l'âme avec Dieu (Voir DS, t. 2, colonnes 1973-1978). Denys entre dès lors comme un élément constructif de la théologie occidentale avec les essais d'élaboration et de systématisation de Bonaventure, Albert le Grand et Thomas d'Aquin. » (DS, t. 3, colonne 343).

nous séparent de sa parution, les démonstrations qui s’y trouvent nous apparaissent toujours d’une pertinence notable.

#### 1.2.1.1 Résumé de la définition plotinienne de l’union

Considérant, avec W. Beierwaltes, que « l’*Henosis*, union avec l’Un comme fondement absolu et origine [...] n’est pas pour la pensée de Plotin quelque chose d’occasionnel, réductible à la ponctualité de l’événement [et que] c’est bien plutôt le but déclaré de la philosophie de Plotin<sup>57</sup> », il nous apparaît tout indiqué d’essayer de définir l’*henosis* dionysienne en signalant ses rapports de similitude et de divergence avec la définition plotinienne. Pour ce faire, nous relèverons les principales caractéristiques de la position du néoplatonicien.

L’union<sup>58</sup> avec l’Un chez Plotin est conditionnelle à l’unification de soi qui se réalise en trois étapes : l’ἀφαίρεσις, c’est-à-dire que l’âme doit s’abstraire du multiple pour chercher « en elle-même quelque chose de plus originel qui [...] est plus simple, plus un<sup>59</sup> ». La deuxième étape consiste en une transformation où l’âme s’intellectualise (νοωθῆναι) et où elle est tournée entièrement vers l’objet de sa contemplation : « La pensée ne fait aucun retour sur elle-même; nous nous possédons nous-mêmes; mais toute notre activité est dirigée sur l’objet contemplé; nous devenons cet objet; nous nous offrons à lui comme une matière; nous prenons forme d’après ce que nous voyons; nous ne sommes plus nous-mêmes qu’en puissance<sup>60</sup> ». Enfin, la dernière étape est la réalisation de l’union avec l’Un entre autres figurée par l’image des amants qui ne sont plus deux, mais un<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> W. BEIERWALTES, *Denken des Einen : Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkingsgeschichte*, « Henosis », p. 128. (Cité et traduit par Y. DE ANDIA dans: *Henosis: L’Union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, p. 5.)

<sup>58</sup> Il est intéressant de noter qu’il ne semble y avoir que quatre emplois du terme ἕνωσις dans toutes les *Ennéades*. Pour le détail voir Y. DE ANDIA, *Henosis : L’Union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, p. 4, note 7.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>60</sup> PLOTIN, *Ennéade IV 4 [28] 2, 4-7*, traduit par Émile BRÉHIER.

<sup>61</sup> Voir *Ennéade VI 7 [38] 34, 8-16*.

La difficile question qui se pose dans cette union finale est de savoir si les identités sont conservées ou si, l'image des amants étant imparfaite, il y a dissolution identitaire. En s'appuyant sur *Ennéade* VI 9 [9] 11, 39-45, Ysabel de Andia écrit :

En s'élançant vers l'Un, l'âme entre en elle-même et, en étant en elle seule (έν αὐτῇ μόνῃ) et non en ce qui est (καὶ οὐκ έν τῷ ὄντι), elle est en lui (έν ἐκείνῳ) qui est au-delà de l'être. Bien plus, elle sera d'autant plus en elle-même qu'elle sera en lui et d'autant plus elle-même qu'elle sera en lui<sup>62</sup>.

Lorsque l'union se réalise, on ne peut plus distinguer l'âme de la lumière qui l'envahit<sup>63</sup>. L'âme ne se souvient plus de ce qu'elle était, « elle ne dit plus qu'elle est quelque chose d'autre que lui : homme ou animal ou être ou tout<sup>64</sup> ».

#### 1.2.1.2 L'Unitrinité dionysienne

La définition de l'union<sup>65</sup> à Dieu chez Denys l'Aréopagite peut être appréhendée par l'étude du concept de trinité puisque, chez Denys, « l'ένωσις signifie d'abord l'Union ou l'Unité de la Trinité avant de désigner l'union de l'intellect avec Dieu<sup>66</sup>. » D'où provient la conception dionysienne de la trinité? Il semble que l'influence principale soit celle de Proclus qui, dans le cadre de réflexions sur l'union et la distinction des Genres, d'une part, et des hénades, d'autre part, développe ce qu'il appelle une « union sans confusion et la distinction sans séparation<sup>67</sup> (ένωσίῳ τε ασύγχυτον καὶ διάκρισιν ἀδιαίρετον). Le même thème se retrouve dans les *Noms divins* alors que Denys expose son idée sur l'unité et la distinction en Dieu :

Les saints initiés de notre tradition théologique appellent unités (ένώσεις) divines ces réalités secrètes et incommunicables, plus profondes que tout fondement, et qui constituent cette Unicité dont c'est trop peu de dire qu'elle est ineffable et inconnaissable. Et ils appellent distinctions divines les procès et les manifestations qui conviennent à la bienfaisante Théarchie. Ils affirment encore, conformément aux saintes Écritures, qu'il existe des attributs propres à l'unité ainsi définie et qu'à la distinction en Dieu correspondent encore des unités et des

---

<sup>62</sup> Y. DE ANDIA, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 10-11.

<sup>63</sup> *Ennéade* VI 7 [38] 34, 8.

<sup>64</sup> *Ennéade* VI 7 [38] 34, 16, traduit par Pierre HADOT.

<sup>65</sup> Pour une étude détaillée des seize occurrences du terme ένωσις dans les *Noms divins*, voir : DE ANDIA, *Henosis, op. cit.*, chapitre XII.

<sup>66</sup> DE ANDIA, *Henosis, op. cit.*, p. 30.

<sup>67</sup> PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide*, traduit par A.-E. CHAIGNET, II, 768-769, cité par Y. DE ANDIA, *Henosis, op. cit.*, p. 50.

distinctions particulières. C'est ainsi, par exemple, que, selon l'unité de la divine Suresstantialité, on doit attribuer à l'Unitrinité fondamentale, comme attributs unitaires et communs : la Substantialité qui dépasse toute essence, la Déité qui est au-delà même de Dieu, la Bonté transcendante à tout bien, l'Identité universellement transcendante d'une propriété entière, elle-même transcendante à toute propriété, l'Unité qui est au-delà du principe d'unité, l'Ineffabilité, la Multiplicité des noms, l'Inconnaissance, l'universelle intelligibilité, l'Affirmation totale, la Négation totale, l'au-delà de toute affirmation et de toute négation, la Subsistance et le Fondement pour ainsi dire mutuels des principes personnels de l'Unitrinité, au sein d'une Unité totale supérieure à toute unité, sans aucun mélange des parties. De la même façon, si j'ose user ici d'images sensibles et familières, les lumières de plusieurs lampes, rassemblées dans une seule pièce, bien que totalement immanentes les unes aux autres, gardent entre elles, mais en toute pureté et sans mélange, les distinctions qui leur sont propres, unies dans leur distinction, et distinctes dans leur unité<sup>68</sup>.

Pour H. D. Saffrey<sup>69</sup>, il est clair que Denys est resté dans le cadre néoplatonicien en ce qui a trait à sa réflexion sur la Trinité. Ce qui intéresse notre auteur, c'est « la distinction entre l'union et la distinction (ἕνωσις-διάκρισις) des Hypostases, du caractère commun (κοινόν) de "ce qui est uni" et des propriétés (οἰκεία) des Hypostases<sup>70</sup> ». L'union que développe le Pseudo-Denys pourrait être résumée en quatre points que nous empruntons à Ysabel de Andia : « 1) l'hénade (ἕνας) divine; 2) l'union et la distinction des Hypostases divines qui sont les unes dans les autres (ἐν ἀλλήλαις); 3) la distinction des Hypostases selon leurs propriétés caractéristiques (τὰ οἰκεία); 4) leur "union suressentielle" (Denys ne parle pas de κοινωνία) et le fait qu'elles soient sans confusion (ἀσυγχυτος)<sup>71</sup> ».

Nous aimerions enfin noter une nouveauté apportée par Denys en ce qui concerne un des attributs de la divinité : l'éros divin. Denys semble avoir été influencé par le *Commentaire sur le Premier Alcibiade* de Proclus. Ce dernier écrit:

C'est là où existent à la fois unité et distinction entre les êtres qu'apparaît l'amour comme médiateur (ὅπου δὲ ἡ ἕνωσις καὶ ἡ διάκρισις τῶν ὄντων, ἐκεῖ καὶ ὁ ἔρως μέσος ἐξέφηνε). Car il est le lien (συνδετικὸς γὰρ ἔστι) des êtres séparés, celui qui unit (συναγωγός) les êtres qui viennent à sa suite à ceux qui le précèdent, celui qui convertit

<sup>68</sup> *Les Noms divins*, 640d-641a; GANDILLAC, p. 81; SUCHLA, II, 4, p. 126. L'exemple des lampes est probablement tiré de Proclus dans son *Commentaire sur le Timée*, Tome III, 254, 13-31. L'expression employée par Denys et Proclus sur la distinction et l'unité se retrouve aussi chez Basile selon ce que rapporte Gandillac dans son introduction à : DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, p. 26, note 44.

<sup>69</sup> Voir son article « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus » dans : *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 247.

<sup>70</sup> DE ANDIA, *Henosis*, op. cit., p. 60.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 52.

(ἐπιστρεπτικός) les êtres de second rang vers ceux du premier, celui qui élève et perfectionne les êtres plus imparfaits<sup>72</sup>.

Si Denys retient la qualité de médiation de l'amour présenté par Proclus de même que son caractère primordial, il est le seul à parler « d'un ἔρως κοινωτικός entre égaux<sup>73</sup> ». Peut-être que cet aspect n'est pas négligeable considérant que Denys semble essayer de joindre une conception chrétienne de l'amour à une vision néoplatonicienne.

### 1.2.1.3 Union dionysienne et union néoplatonicienne

Nous pouvons remarquer l'influence notable de la vision néoplatonicienne sur la conception dionysienne de l'union divine. Mais il importe maintenant de souligner les nombreuses différences entre les deux conceptions tant au niveau de l'objet de l'union qu'au niveau de ses effets.

Le voyage qu'amorce l'âme vers l'union implique, chez Denys, le « renoncement à toute activité intellectuelle [afin que survienne] l'union à la lumière plus que divine<sup>74</sup> » (πρὸς τὸ ὑπέρθρον φῶς ἔνωσις). De ce passage, nous aimerions retenir deux points. D'abord, l'union de l'âme avec Dieu se situe au-dessus de l'intellect. D'autres passages des *Noms divins* le confirment : en 868b et 949, nous retrouvons l'expression ἡ ὑπὲρ νόησιν ἔνωσις; en 872b, nous pouvons lire : ἡ ὑπερ νοῦν ἔνωσις<sup>75</sup>. Ensuite, il est crucial de retenir que l'objet de cette union, « ce n'est pas l'Essence suressentielle qui est "indicible, inconnaissable, totalement inexprimable et dépasse l'union elle-même" (DN 816b), mais les rayons surétincelants que l'âme saisit (DN 592c) ». En d'autres termes, l'union à Dieu chez le Pseudo-Denys se caractérise par le fait qu'une âme est unie aux rayons divins, non pas à l'Essence suressentielle. Mais il y a union. C'est même la justification de la hiérarchie : « Le but de la hiérarchie est donc de conférer aux créatures, autant qu'il se peut,

---

<sup>72</sup> PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, 53, 4-8, traduit par A. Ph. SEGONDS.

<sup>73</sup> DE ANDIA, *Henosis*, *op. cit.*, p. 161. À la page 160, note 48, elle cite J. M RIST : « The first person to combine the Neoplatonic ideas about God as Eros with the notion of God "ecstasy" is Pseudo-Dionysius ». De Andia ajoute : « Plotin parle du premier pincipe comme éros en Enn. VI 8 [39] 15 et de l'ἔκστασις de l'âme dans son union à Dieu, mais il ne dit pas que l'Un aime toutes choses selon un ἔκστατικός ἔρως ».

<sup>74</sup> *Les Noms divins*, 593b; GANDILLAC, p. 73; SUCHLA, I, 5, p. 117.

<sup>75</sup> L'expression n'est pas propre à Denys, elle se trouve chez Proclus dans sa *Théologie platonicienne* I, 3, 14, l. 8-9. Cependant, on ne la trouve pas chez Plotin. (DE ANDIA, *Henosis*, *op. cit.* p. 269).

la ressemblance divine et de les unir (ἔνωσις) à Dieu<sup>76</sup>. » Elle est le terme de l'ascension mystique figurée par la montée de Moïse au Sinai, laquelle constitue une représentation de la montée spirituelle de l'âme par différents degrés d'ascèse qui aboutit à l'entrée « dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance ». Et c'est précisément là que se fait l'union :

[Faisant] taire tout savoir positif, il échappe à toute saisie et à toute vision, car il appartient tout entier à Celui qui est au-delà de tout, car il ne s'appartient plus lui-même ni n'appartient à rien d'étranger, uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette inconnaissance même connaissant par delà toute intelligence<sup>77</sup>.

L'union, qui se réalise par delà toute intelligence, rend possible la connaissance de Dieu. Mais pour que cela advienne, il faut cesser de penser Dieu selon soi :

C'est selon cette (union) qu'il faut penser les choses divines et non pas selon nous (οὐ καθ' ἡμᾶς), mais en sortant tout entiers de nous-mêmes tout entiers et en devenant tout entiers de Dieu, car il vaut mieux être à Dieu et non à soi (ἀλλ' ὅλους ἑαυτοὺς ὅλων ἑαυτῶν ἐξισταμένους καὶ ὅλως θεοῦ γιγνομένους, κρείττον γὰρ εἶναι θεοῦ καὶ μὴ ἑαυτῶν). C'est ainsi, en effet, que les choses divines seront données à ceux qui sont avec Dieu<sup>78</sup>.

L'union implique donc la sortie de soi pour devenir avec Dieu. Il ne s'agit donc pas seulement de quitter tout ce qui fait partie de la catégorie de l'être, mais il faut aussi se quitter soi-même :

La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence, lorsque l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même, s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière même et, grâce à ces rayons, resplendit là-haut dans l'insondable profondeur de la sagesse<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> *La Hiérarchie céleste*, 165a; GANDILLAC, p. 196; SUCHLA, III, 2, p. 17.

<sup>77</sup> *La Théologie mystique*, 1001a; GANDILLAC, p. 179; SUCHLA, I, 3, p. 144. (Καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων καὶ εἰς τὸν γνώφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομύει πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὧν τοῦ πάντων ἐπέκεινα καὶ οὐδενός, οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου, τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῇ πάσης γνώσεως ἀνευρηγισίᾳ κατὰ τὸ κρείττον ἐνούμενος καὶ τῷ μηδὲν γινώσκειν ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.)

<sup>78</sup> *Les Noms divins*, 865d; traduction d'Y. DE ANDIA dans : *Henosis, op. cit.*, p. 269; SUCHLA, VII, 1, p. 194.

<sup>79</sup> *Les Noms divins*, 872b; GANDILLAC, p. 145; SUCHLA, VII, 3, p. 198.

En d'autres termes, « il n'y a de connaissance de Dieu que dans l'union, la divinisation et l'extase dans cet unique mouvement de sortie de soi et d'appartenance à Dieu où se joignent amour et connaissance<sup>80</sup> ».

Retrouve-t-on le même type de sortie de soi chez Plotin? Selon V. Lossky, « l'extase de Plotin est plutôt une réduction de l'être à la simplicité absolue<sup>81</sup> ». Ce qui est en jeu, ici, c'est la question de l'incognoscibilité de Dieu. Pour Denys, Dieu est inconnaissable parce qu'il est au-delà de toutes les catégories de l'être c'est-à-dire que son essence, qui est au-delà de toute essence, est, par définition inconnaissable. Toute la théologie négative du Pseudo-Denys travaille à écarter les définitions et les qualificatifs du monde des étants. Chez Plotin, si l'Un est inconnaissable, c'est en vertu du fait que « sa simplicité ne [peut] s'accommoder avec le multiple dont est entachée toute connaissance relative aux êtres<sup>82</sup> ». C'est pourquoi Plotin emploie une autre voie pour la connaissance de l'Un : celle de l'union. Selon Lossky, « ce qu'on écarte dans la voie négative de Plotin, c'est le multiple, et on parvient à l'unité absolue qui est au-delà de l'être, puisque l'être est lié à la multiplicité, étant postérieur à l'Un<sup>83</sup> ».

En somme, bien qu'il soit facile de rapprocher le Pseudo-Denys des néoplatoniciens en ce qui concerne son développement de l'union à Dieu, il est important de considérer que de nombreux éléments diffèrent que ce soit sur le plan de la méthode, de l'objet ou des effets de l'union. Chez Denys, l'union se situe au-delà de l'intellect. Le concept de trinité sert de modèle pour l'union de l'âme avec Dieu en ce qu'elle révèle l'absence de confusion. L'union implique une sortie de soi qui permet la connaissance de Dieu non pas selon les schèmes de pensée humains, mais selon Dieu. Cela a pour conséquence de diviniser l'âme tout entière et non pas seulement la « partie divine de l'âme<sup>84</sup> ». Enfin, il n'y a pas de connaissance de l'Essence de Dieu, ce sont les rayons qui font l'objet de l'union.

---

<sup>80</sup> DE ANDIA, *Henosis*, op. cit., p. 270.

<sup>81</sup> V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, p. 29.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.* Lossky s'appuie sur *Ennéade* VI, 9, 3-4-10. Remarquons, par ailleurs, que Lossky considère que la voie négative « culmine chez Plotin au suicide de la philosophie, à la métamorphose du philosophe en mystique ». Voir sa réflexion dans : V. LOSSKY, *Théologie dogmatique*, p. 27.

<sup>84</sup> Voir l'analyse d'Y. DE ANDIA de *Ennéade* VI 9 [9] 11, 32-33 dans : *Henosis*, op. cit., p. 279.

### 1.2.2 L'ἀφομοίωσις dans la *Hiérarchie ecclésiastique*

Participer à la divinité, nous l'avons vu, c'est chercher à lui ressembler autant que cela est possible. Le thème de la capacité et du mérite est omniprésent dans les textes dionysiens. Le plus souvent, il est lié au terme « ἀφομοίωσις », c'est-à-dire au fait de se rendre semblable à la divinité.

La première apparition du terme ἀφομοίωσις dans le corpus dionysien se trouve dans le traité de la *Hiérarchie céleste* : « Le but de la hiérarchie est donc de conférer aux créatures, autant qu'il se peut, la ressemblance divine et de les unir à Dieu<sup>85</sup> (Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις ». Pour René Roques, le fait que ce terme n'apparaisse que dans les traités sur la hiérarchie indique clairement « qu'aux yeux de Denys, il n'y a pas de divinisation en dehors des cadres hiérarchiques voulus et fixés par Dieu<sup>86</sup>. » René Roques ne souligne pas, cependant, que dans ce même passage le mot ἀφομοίωσις est accompagné du mot ἔνωσις et qu'il est peut-être possible de les identifier l'un à l'autre. Autrement dit, selon cette phrase, l'union comme la divinisation n'auraient lieu qu'à l'intérieur de la hiérarchie. Dans le traité sur la hiérarchie ecclésiastique, cette association des deux termes se retrouve à deux reprises : 1) ἡ δὲ θέωσις ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις. « La divinisation est l'assimilation et l'union à Dieu autant que possible<sup>87</sup>. » 2) ἡ πρὸς θεὸν ἡμῶν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις. « [Le but de la hiérarchie] est l'assimilation et l'union à Dieu autant que nous sommes capables<sup>88</sup> ». Divinisation, assimilation et union à Dieu se voient ainsi réunis comme définissant le but même de la hiérarchie. Cette assimilation ne se fait cependant pas sans effort de la part de ceux qui y tendent. En effet, certaines occurrences décrivent clairement que celui qui veut s'unir à Dieu doit demander d'en être digne et accomplir certaines actions : Εἶτα τῆς θεομιμήτου ταύτης ἱερουργίας ἄξιος αἰτήσας γενέσθαι καὶ τῇ πρὸς αὐτὸν Χριστὸν ἀφομοιώσει τὰ θεῖα τελέσαι. « Ensuite, il [le grand prêtre] demande de devenir digne d'accomplir ce sacrifice à la ressemblance de Dieu et de terminer cette chose divine par son assimilation au

---

<sup>85</sup> *Hiérarchie céleste*, 165a, GANDILLAC (Sources chrétiennes), *op. cit.*, p. 87; SUCHLA, III, 2, p. 17.

<sup>86</sup> René ROQUES, *L'Univers dionysien*, p. 92.

<sup>87</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 376a; GANDILLAC, p. 248; SUCHLA, I, 3, p. 66.

<sup>88</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 392a; GANDILLAC, p. 251; SUCHLA, II, p. 68.

Christ même<sup>89</sup>. » Ce passage se situe dans une description du rite de la communion. Le grand prêtre doit prier pour devenir digne de préparer les offrandes et de le faire à la ressemblance de Jésus. La prière apparaît ainsi comme nécessaire à l'assimilation à la divinité.

Un peu plus loin, un autre passage souligne l'importance du désir de se rapprocher de Dieu pour devenir son associé : εἴπερ ἐνωθῶμεν αὐτοῦ τῇ θειοτάτῃ ζωῇ τῇ πρὸς αὐτὴν ἡμῶν κατὰ δύναμιν ἀφομοιώσει καὶ ταύτῃ πρὸς ἀλήθειαν κοινωνοὶ θεοῦ καὶ τῶν θείων ἀποτελεσθησόμεθα. « À condition toutefois que nous fassions un avec sa vie très divine [de Jésus], que nous l'imitions autant qu'il est en notre puissance, que nous devenions assez parfaits pour entrer véritablement en communion avec Dieu et les mystères divins<sup>90</sup>. » La communion divine implique donc concrètement une imitation de la vie de Jésus que les rites liturgiques sont sensés rappeler.

Enfin, notons la présence continue de la seule limitation à la possibilité de s'unir à Dieu : l'aptitude de chacun. Tout au long des traités sur la hiérarchie, l'aptitude ou l'analogie est omniprésente. Lorsqu'il est question de divinisation ou d'assimilation, la précision de l'aptitude est presque toujours présente : ταῖς τε μακαρίαις καὶ ἡμῶν κρείττοσιν οὐσίαις ἐμφανέστερον ἅμα καὶ νοερώτερον ἐλλάμπει καὶ πρὸς τὸ οἰκεῖον αὐτὰς ἀφομοιοῖ κατὰ δύναμιν φῶς. « Il [Jésus] illumine tout ensemble de façon plus claire et plus intellectuelle les essences bienheureuses meilleures que nous et il les assimile selon leur aptitude à sa propre lumière<sup>91</sup>. » et aussi : ἀναγωγὴν ἡμῖν ὑπερκόσμιον ὑποδείξασα καὶ πολιτείαν ἔνθεον ἐν ταῖς πρὸς αὐτὴν ἡμῶν ἱεραῖς κατὰ τὸ δυνατὸν ἀφομοιώσεσιν. « Elle [la Bonté divine] nous révéla une élévation au-delà du monde et une vie en Dieu grâce à une sainte assimilation à elle selon notre capacité<sup>92</sup>. » La hiérarchie apparaît ainsi non pas comme posant des intermédiaires entre un Dieu et un être inférieur à la façon d'un mur, mais plutôt comme rendant possible la

---

<sup>89</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 444a; GANDILLAC, p. 278; SUCHLA, III *Theoria* 12, p. 92.

<sup>90</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 444c; GANDILLAC, p. 279; SUCHLA, III *Theoria* 13, p. 93.

<sup>91</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 372b; GANDILLAC, p. 245; SUCHLA, I, 1, p. 64

<sup>92</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 441c; GANDILLAC, p. 277; SUCHLA, III *Theoria* 11, p. 91-92. Voir aussi en 376a et 392a.

relation entre une immense lumière et une petite capacité de la recevoir. Les intermédiaires sont donc en quelque sorte des messagers qui proportionnent le message divin à la capacité humaine. La lumière divine est toujours la même pour tous, mais ce ne sont pas toutes les entités qui ont la même capacité de la recevoir.

Les nombreuses occurrences du mot ἀφομοίωσις permettent de voir que l'union à Dieu, identifiable à la divinisation, est centrale dans le fonctionnement et la raison d'être de la hiérarchie et que, comme elle « enveloppe toutes les réalités saintes », l'existence d'une autre voie menant à l'union ne semble pas nécessaire. Le concept hiérarchique trifonctionnel tel que présenté par Denys apparaît ainsi comme le moyen nécessaire pour unir les êtres finis à ce qui est infini. Ce sont toutes les activités des diverses entités de la hiérarchie qui permettent à chacun d'être apte à recevoir au maximum de ses capacités la lumière divine. Le caractère des intermédiaires ne nous semble pas être une épaisseur au sens où plus il y aurait d'intermédiaires, plus le mur serait épais entre une entité inférieure et la Théarchie. Il nous semble plutôt que ce sont ces intermédiaires qui rendent possible l'union à Dieu; que par eux la lumière divine, qui est au-dessus de tout, devient accessible aux hommes selon leur capacité. Certes, il ne s'agit là que d'un premier point. Il importe maintenant de retracer le parcours du concept d'union divine depuis sa conceptualisation chez Platon afin de pouvoir en éclaircir le sens. Plus précisément, il s'agit de voir quel est le rôle joué par les intermédiaires dans la divinisation des entités.

### 1.2.3 L'union divine hiérarchique au fil de la tradition platonicienne

Il serait ambitieux de vouloir retracer chez tous les auteurs platonisants les passages qui auraient pu inspirer de loin ou de près l'idée que Denys l'Aréopagite a pu se faire de l'union divine dans la hiérarchie. Nous nous bornerons donc à indiquer les principaux auteurs influents en ce qui a trait aux concepts associés à l'union divine hiérarchique, c'est-à-dire les rapports avec la similitude (ἀφομοίωσις), l'analogie, le rôle des intermédiaires et la relation entre les entités et la Dèité. Pour ce faire, nous procéderons de façon chronologique en abordant les sources qui rendent compte de l'évolution du concept d'union hiérarchique.

### 1.2.3.1 Platon (427/423 av. C à 348 av. C)

À quand et à qui faut-il faire remonter l'origine du concept d'union divine chez le Pseudo-Denys? Comment faut-il définir cette union : une union de connaissance ou d'inconnaissance? Les plus proches précurseurs sont certes les néoplatoniciens comme Plotin et plus encore Proclus, mais c'est certainement Platon qui, tout en accouchant du concept de philosophie, s'interroge sur le but à poursuivre. Le problème de l'union divine ne se pose évidemment pas dans les mêmes termes chez Platon et chez le Pseudo-Denys. Non seulement il y a un millénaire de philosophie qui les sépare, mais la confession chrétienne de Denys bouleverse les données. Néanmoins, Platon décrit en maints endroits quel est le sens de la philosophie en employant des formulations que reprendra notre auteur. À quoi bon aimer la sagesse, suivant l'étymologie, s'il n'est pas possible de l'embrasser? Est-il possible pour le philosophe de se débarrasser du mal et de faire face sans voile aux Idées? Car c'est bien cela le problème tel que Platon le suggère dans l'allégorie de la caverne comme dans le développement général de la dualité entre le monde des Idées et celui des phénomènes. En 176ab du *Théétète*, Platon écrit :

Il n'est possible, Théodore, ni que le mal s'abolisse, car il est forcé qu'il y ait toujours quelque chose qui soit à l'encontre du bien, ni qu'il y ait chez les dieux son siège; mais c'est nécessairement à l'entour de la nature mortelle qu'il circule, ainsi que du monde d'ici là-bas. Or la fuite consiste à se rendre, dans la mesure du possible, semblable à la divinité; et se rendre semblable à elle, c'est être devenu juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée<sup>93</sup>. »  
(Φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.)

Si Platon parle de fuite, c'est que la nature mortelle représente précisément pour lui le mal dont il faut s'évader. Dans un premier temps, le philosophe doit donc se détacher des phénomènes afin d'être apte, dans un second temps, à devenir semblable à la divinité, dans la mesure du possible. Ce sont là, à quelques détails près, les termes mêmes que reprendra le Pseudo-Denys lorsqu'il abordera l'assimilation ou l'union à Dieu. Que signifie cette assimilation à la divinité? Platon indique que c'est d'être devenu juste et pieux avec l'accompagnement de la pensée. La première idée est celle d'une transformation intérieure qui se traduit par la piété et la justice. Ce changement intérieur se produit grâce à un

---

<sup>93</sup> PLATON, *Théétète*, dans *Œuvres complètes*, traduit par Léon ROBIN, p. 135-136.

détachement du monde sensible et un attachement à la pensée, idées qui ne sont pas étrangères à Denys.

En ce qui concerne l'idée d'intermédiaire, c'est certainement dans le *Banquet* que se trouvent les premières traces de ce qui deviendra central chez le Pseudo-Denys :

Dans ces conditions, qu'est-ce qu'il est Diotime? [parlant de l'amour], –Un grand Démon, Socrate; et de fait, tout ce qui est démonique est intermédiaire entre ce qui est mortel et ce qui est immortel. –Avec quelle fonction? demandai-je. –Celle de faire connaître et de transmettre aux Dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des Dieux [...] étant intermédiaire entre les uns et les autres, ce qui est démonique en est complémentaire, de façon à mettre le Tout en liaison avec lui-même<sup>94</sup>.

Ce passage montre très clairement le rôle que joue l'intermédiaire chez Platon à savoir qu'il permet une communication entre ce qui est immortel et ce qui est mortel. L'intermédiaire n'ajoute pas une distance, il est le lien nécessaire qui permet une plus grande participation à l'Absolu. Ce que Platon appelle la « liaison du Tout avec lui-même », c'est chez Denys par l'harmonie qu'elle se manifeste : harmonie entre les entités qui s'entraident dans la quête de la perfection. « La fonction des intermédiaires est de séparer les contraires en les reliant cependant, de créer jusque dans la région des ombres une certaine unité par un harmonieux mélange d'oppositions<sup>95</sup>. » Précisons que par essence, les contraires sont séparés. C'est dans l'optique de les unir que les intermédiaires jouent un rôle. Ce qui est très bas ne peut atteindre ce qui est très haut sans s'élever toujours un peu plus vers lui :

Car ce n'est pas sans préparation, que le philosophe se dégagera du sensible pur, source d'ignorance, ce n'est pas par une intuition subite et immédiate, qu'il montera jusqu'à la région lumineuse de l'être sans mélange : une longue discipline est nécessaire, et certains êtres sont ainsi disposés par nature, qu'ils aident, si on en use avec discernement, à franchir les étapes, à diriger les ascensions partielles conduisant jusqu'aux termes supérieurs : *episteme* et *nous*<sup>96</sup>.

Lorsque Platon aborde le thème de l'assimilation à la divinité, il n'est jamais question que cela se fasse spontanément. Au contraire, l'ascèse, la piété et la justice sont les

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, *Banquet*, 202d-e, trad. Léon ROBIN, tome I, p. 735.

<sup>95</sup> J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, p. 204-205.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 76.

fidèles compagnes de quiconque espère s'élever. La raison, ou pour reprendre les termes de Platon, « l'accompagnement de la pensée », permet de mettre en lumière leur nécessité.

Bien que presque toute l'œuvre de Platon soit parsemée ici et là de références à l'idée d'élévation et au fait de se rendre semblable à la divinité selon notre capacité, nous ne citerons qu'un dernier passage provenant du *Timée* qui nous permettra de mieux comprendre la conception platonicienne de l'être humain :

En ce qui concerne la sorte d'âme qui est en nous la principale, il faut s'en faire l'idée que voici : c'est qu'elle est un démon que Dieu a donné à chacun de nous; elle est ce principe dont nous disons qu'il habite en nous au sommet du corps et que vers le ciel, où réside l'élément de même nature, au-dessus de la terre il nous élève; car nous sommes une plante, non point terrestre, mais céleste. [...] Celui qui a mis son zèle à la connaissance et aux pensées vraies, et qui a exercé principalement en lui ces activités, il a des pensées immortelles et divines, chaque fois qu'il a contact avec la vérité; c'est là un résultat pleinement nécessaire; et dans la mesure où il est possible à la nature humaine de participer à l'immortalité, il n'y manque pour aucune part<sup>97</sup>.

Ainsi, selon Platon, bien qu'il soit manifeste qu'il y a dans l'homme un élément céleste, il n'en demeure pas moins que la participation à l'immortalité est limitée par la nature humaine. L'être humain est donc foncièrement limité. Son élévation dépend de l'orientation de ses pensées, mais même bien orienté, l'humain demeure un être humain. Il s'agit encore une fois de l'idée de proportion. L'humain cherche à s'élever dans la mesure de son possible. Continuons la lecture du *Timée* :

Lors de notre naissance, les circuits établis en notre tête ont été saccagés; on les redressera par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions du Tout; à l'objet de l'intellection, le sujet de l'intellection sera rendu semblable, et conforme à son antique nature; avec cette assimilation, on atteindra le terme suprême de la vie excellente proposée aux hommes par les Dieux, pour la durée présente et pour celle qui viendra<sup>98</sup>.

Nous trouvons ici l'idée que celui qui intelligne un objet en vient à s'assimiler à cet objet. Dans le cas présent, l'objet d'intellection étant le Tout, l'humain revient à sa nature avant le saccage qui a eu lieu à sa naissance. On peut dire que « l'accompagnement de la pensée », dont parle Platon dans l'extrait cité plus haut du *Théétète*, c'est certainement le

---

<sup>97</sup> PLATON, *Timée*, 90a-c, Léon ROBIN, vol. II, p. 520.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 90d, p. 521.

fait d'orienter sa raison vers le Bien au sens où elle se dégage des appétits terrestres pour ne se concentrer que sur les pensées vraies. Sans trop s'éloigner, le fait de devenir juste et pieux n'est peut-être que la conséquence ou le symptôme de l'orientation des pensées vers le Tout et du zèle accordée à la connaissance vraie.

#### 1.2.3.2 Philon d'Alexandrie (40 av. C. à 40 ap. C.)

L'œuvre considérable de Philon d'Alexandrie ne saurait être passée sous silence lorsqu'il est question de l'évolution de la pensée par rapport à l'union divine hiérarchique. C'est avec Philon que le sens cosmologique d'intermédiaire est délaissé au profit du sens relationnel ou culturel intrinsèquement lié à Dieu. Rappelons d'abord que pour le juif qu'il est, la Bible constitue le document par excellence pour élaborer ses théories. En réalité, Philon l'emploie surtout dans un but allégorique de la même façon que les textes homériques ont été utilisés par les Grecs. Ainsi, par le moyen du livre de la *Genèse*, Philon présente la chute de l'homme dans le monde sensible d'où il faut ensuite s'évader de façon à communier de nouveau avec Dieu. « Les patriarches notamment signifient les trois modes possibles de ce retour, par l'exercice ascétique (Jacob), par l'enseignement (Abraham), ou par une grâce spontanée et naturelle (Isaac)<sup>99</sup>. » Étant donné le caractère transcendant de Dieu que Philon s'efforce de souligner, le retour de l'homme vers la Divinité ne peut se faire que grâce à des intermédiaires : le Logos, les anges et les autres puissances. Ces intermédiaires ont donc pour fonction de proportionner les bienfaits de Dieu à la capacité de réception des êtres humains :

Un ange est une âme intelligente ou un être entièrement spirituel, totalement incorporel, fait ministre de Dieu, consacré à répondre aux besoins variés de la race mortelle, puisque celle-ci était incapable, à cause de sa nature corruptible, de recevoir les dons et les bienfaits répandus par Dieu. Car elle n'était pas capable d'accueillir la multitude des bienfaits (divins). D'où la nécessité du Verbe, placé comme juge (et) médiateur qui est aussi appelé « Ange » (*ex necessitate tamquam arbiter ac mediator constitutum est Verbum, quod vocatur Angelus*). (Dieu) l'a établi « devant la face », là où se trouvent les yeux et les sens, afin qu'en voyant et en recevant les impressions de celui qui conduit à la vertu, on puisse le suivre librement et non pas involontairement<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie : Tome I Antiquité et Moyen Âge*, p. 386.

<sup>100</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in Exodum I et II*, introduction, traduction et notes par Abraham Terian, Paris, Éditions du Cerf, 1992, II, 13, p. 125.

Les anges, et spécialement ici le Logos, sont présentés comme des figures nécessaires à la relation entre Dieu et les hommes à cause de la faiblesse de ces derniers. On retrouve cette même idée dans un autre traité de Philon intitulé *De Somniis* :

C'est pour avoir pris conscience de cette force que nous avons jadis adressé à l'un de ces médiateurs cette demande : « Parle-nous, toi, et que ce ne soit pas Dieu qui nous parle, pour que nous n'allions pas mourir une fois ou l'autre! » (EX. 20, 19). Car nous ne pourrions pas recevoir ses bienfaits, immenses et sans mélange, s'Il nous les dispensait lui-même de sa propre main, sans passer par ses serviteurs<sup>101</sup>.

Le fait qu'il soit impossible d'entrer en contact direct avec Dieu sans être foudroyé sur place n'est pas nouveau. Elle est omniprésente dans les Écritures, notamment dans le récit de l'ascension de Moïse au Sinaï<sup>102</sup>.

Que faut-il retenir de la nature et de la fonction du Logos et des autres puissances?

Les interprètes sont loin de s'accorder sur ce point [...] Pour les uns [Heinze], Philon a introduit les puissances pour concilier le panthéisme stoïcien avec la transcendance divine; il est impie d'affirmer que Dieu touche le monde, que le pur est en contact avec l'impur. [...] Pour d'autres [Drummond], les puissances dérivent non pas de la nécessité d'expliquer le rapport de Dieu au monde, mais de la conception même de Dieu; elles sont les attributs qui déterminent chacune son essence sans jamais l'épuiser; elles se distinguent de Dieu non pas essentiellement, mais grâce à l'imperfection de notre intelligence, qui, trop faible, ne peut embrasser l'être divin que par fragments<sup>103</sup>.

Pour Émile Bréhier, la combinaison de ces deux hypothèses constitue l'essentiel de l'idée philonienne des intermédiaires. En effet, ils sont le lien rendant possible la relation entre deux entités opposées, à savoir Dieu et le monde, mais ils permettent aussi une juste proportion des dons divins face à la capacité humaine de réception qui est limitée. Ainsi les hommes les plus forts contemplent les entités les plus hautes alors que les plus faibles « s'arrêtent à la connaissance des puissances divines, inférieures au logos<sup>104</sup>. »

---

<sup>101</sup> PHILON D'ALEXANDRIE, *De Somniis I-II*, introduction, traduction et notes par Pierre Savinel, I, 143, p. 83-85.

<sup>102</sup> Exode 19, 1-25 dans *La Bible*, « Exode », traduit par Émile Osty et Joseph Trinquet.

<sup>103</sup> Émile BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 136.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 137.

En somme, avec Philon d'Alexandrie, la hiérarchie cosmologique qui se trouvait chez Platon prend une tournure essentiellement religieuse ou spirituelle. Le monde des Idées tel que présenté par Platon développait essentiellement des niveaux de réalité et d'être. Chez Philon, « il ne s'agit plus d'une explication du monde, mais du culte divin<sup>105</sup>. »

### 1.2.3.3 Alcinoos et moyen platonisme

Si les écrits aréopagiques témoignent d'une profonde influence du néoplatonisme, il importe de rappeler que les idées principales qui intéresseront les philosophes comme Plotin ou Proclus sont déjà en train de se cristalliser aux deux premiers siècles de notre ère. C'est notamment le cas du concept d'union divine qui, s'il n'est pas propre aux moyen-platoniciens, trouve chez des auteurs comme Numénios et Alcinoos une nouvelle façon de s'exprimer qui se rapproche de plus en plus de la vision dionysienne.

Avant d'arriver à toute forme de contemplation que ce soit, Numénios expose sans trop d'étonnement l'importance de l'engagement : « En réalité, il faut pour cela une méthode non pas aisée mais plus qu'humaine; le mieux, c'est de négliger le sensible, de s'éprendre pour les sciences d'un enthousiasme juvénile, de considérer les nombres, pour apprendre, à force d'attention, l'objet de la science suprême : ce qu'est l'Être<sup>106</sup>. » La méthode de Numénios se divise donc en quatre étapes : purification (en se détournant du sensible), amour des sciences, concentration sur les nombres, constituant une sorte d'intermédiaire permettant la dernière étape qui se définit par la contemplation de l'Être. Si nous retrouvons ici un thème cher à Denys, à savoir la purification de l'intelligence qui permet le rapprochement de l'Être, la méthode de Numénios semble préconiser une relation d'immédiateté avec le divin. En effet, une fois le détachement du sensible complété et le passage de la science des nombres à la science suprême, plus rien ne semble restreindre l'âme dans sa relation avec son Principe. C'est certainement ce que veut exprimer

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>106</sup> NUMÉNIOS, fragment 2, 19-23, traduction d'Édouard DES PLACES.

Numénios lorsqu'il écrit que l'expérience suprême est le fait de « s'entretenir avec le Bien seul à seul (ὁμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνον<sup>107</sup>) ».

Pour Alcinoos (vers 150), qu'on a souvent identifié à Albinus, la contemplation de Dieu semble avoir le même sens que l'assimilation divine. Dans son étude des textes platoniciens rédigée sous le titre d'*Enseignement des doctrines de Platon*, Alcinoos reprend plusieurs passages des textes platoniciens dans l'optique de souligner l'importance que joue la vertu dans l'assimilation à Dieu. Ainsi, il écrit :

En conséquence de tout cela, Platon proposait comme fin (de la vie humaine) l'assimilation à dieu dans la mesure du possible (ὁμοίωσιν θεῷ κατὰ δυνατόν); cette fin il la présente de façon variée. Tantôt il déclare que s'assimiler à dieu, c'est être sensé, juste et pieux, comme dans le *Théétète* : aussi faut-il s'efforcer de s'évader au plus vite d'ici-bas vers là-haut. L'évasion, c'est s'assimiler à dieu dans la mesure du possible : or s'assimiler c'est devenir juste et pieux avec intelligence. Tantôt il déclare que s'assimiler, c'est seulement être juste comme dans le dernier livre de la *République* : il n'est pas possible que les dieux négligent quiconque s'efforce de devenir juste et de se rendre, par la pratique de la vertu, aussi semblable à dieu qu'il est possible à l'homme<sup>108</sup>.

Alcinoos reprend ici les propos de Platon où l'éthique et la vertu sont mises au premier plan dans la quête de l'assimilation à Dieu. Alcinoos introduit cependant une précision lorsqu'il identifie le dieu concernée dans l'assimilation à celui qui est dans le ciel : « s'assimiler à Dieu (ἐξομοιωθῆναι θεῷ), au Dieu évidemment, qui est dans le ciel (τῷ ἐπουρανίῳ) et non pas, par Zeus, au Dieu supracéleste (ὑπερουρανίῳ), qui n'a pas de vertu, mais qui est meilleur qu'elle<sup>109</sup>. » En soulignant le fait que c'est au Dieu qui est dans le ciel que l'on doit s'assimiler, Alcinoos cherche à révéler le caractère transcendant du divin. La vertu et les autres figurations que l'homme peut se faire ne sauraient correspondre à ce que Dieu est dans son essence puisque ce serait englober la divinité dans nos conceptions humaines. Le sujet qu'Alcinoos ne fait qu'effleurer sera l'objet de descriptions approfondies chez les néoplatoniciens Plotin<sup>110</sup> et Porphyre.

---

<sup>107</sup> NUMÉNIUS, fragment 2, 11-13. La formule a été rendue célèbre par PLOTIN, *Ennéade* VI 9, 11, 50 : « φυγὴ μόνου πρὸς μόνον ».

<sup>108</sup> ALCINOOS, *Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par John WHITTAKER, traduit par Pierre Louis, 181, 19 (XXVIII), p. 56.

<sup>109</sup> *Ibid.*, 28, p. 181, 43-45, cité par Marco ZAMBON dans *Porphyre et le moyen-platonisme*, p. 304.

<sup>110</sup> PLOTIN, *Ennéade* I 2, 1, 30-31; 3, 31; 6, 14-15; 7, 1-3. Nous suivons ici les idées de Marco ZAMBON, *op. cit.*, p. 305.

Les explications que donne Alcinoos révèlent non seulement que le thème de l'imitation de Dieu par le moyen de la vertu est demeuré central dans la tradition platonicienne, mais aussi qu'il subit progressivement des changements au niveau de la méthode. Certes il faudrait une étude plus poussée pour bien voir si les moyen- platoniciens préconisent une immédiateté de vision du Divin ou si celle-ci s'effectue de préférence grâce à des intermédiaires. Retenons essentiellement que l'idée de la transcendance de Dieu est mise de l'avant et que le rapprochement avec le divin s'effectue par une purification et un détachement du monde sensible.

#### 1.2.3.4 Plotin (205-270 ap. C)

Nous l'avons souligné au passage, les réminiscences de l'œuvre de Plotin sont omniprésentes dans celle du Pseudo-Denys l'Aréopagite. C'est en effet chez Plotin que l'on retrouve la structure triadique qui servira de base à Denys. Il suffit de lire les traités 9, 10 et 11 pour s'en convaincre.

Chez Plotin, la procession se décline sur trois niveaux : l'Un, l'Intellect et l'Âme; pas question d'allonger la liste des intermédiaires comme le feront Jamblique et Proclus : « Telle est la chose précieuse et divine qu'est l'âme : recherche Dieu avec assurance à l'aide d'un tel principe et remonte jusqu'à lui; il n'est pas du tout loin et tu y parviendras : les intermédiaires ne sont pas nombreux<sup>111</sup>. » Ce passage révèle toute la proximité de la divinité en même temps que la nécessité des intermédiaires. Le but de la philosophie plotinienne n'est nul autre que l'union à Dieu (ou l'Un) et celle-ci s'effectue grâce aux entités qui permettent la remontée. Si l'Un de Plotin est le Transcendant par excellence, il n'en demeure pas moins que c'est jusqu'à Lui que l'humain est appelé à remonter puisque c'est de là que provient son âme. Les intermédiaires servent à sa divinisation : « L'unification des divers ordres par les ordres qui les précèdent est une loi fondamentale du néoplatonisme. Chez Plotin, le νοῦς unifie la ψυχή, de même que l'έν unifie le νοῦς. Cette unification n'est possible que par la conversion du terme inférieur au terme

---

<sup>111</sup> PLOTIN, *Ennéade* V I [10] 3 1, traduit par Émile BRÉHIER.

supérieur<sup>112</sup>. » La divinisation se réalise grâce aux ordres supérieurs vers lesquels il faut se tourner. L'essentiel du fonctionnement de la hiérarchie plotinienne se retrouvera dans la hiérarchie dionysienne bien qu'il faille noter la grande différence suivante à savoir que chez Denys, il ne s'agit pas tant de remontée que de devenir pleinement ce que notre nature propre commande.

Nous avons vu jusqu'à présent que deux concepts occupent une place prépondérante dans la tradition platonicienne lorsqu'il est question d'union divine : celui de similitude et l'importance de la vertu. Les écrits de Plotin témoignent de la pérennité de ces idées. Ainsi, en ce qui concerne la similitude, Plotin écrit : « il saura, lui [le prêtre sage] que c'est par le principe [l'âme] qu'on voit le Principe [l'Un] et que c'est au Semblable que s'unit le semblable<sup>113</sup>. » Tout en affirmant que ce n'est que ce qui est semblable qui peut s'unir au semblable, le néoplatonicien précise que c'est un élément particulier dans l'être du sage qui permet de voir l'Un. Cet élément, c'est l'âme. Et l'âme est en quelque sorte semblable à l'Un parce que c'est de Lui qu'elle provient :

Car certes, l'Un n'est absent de rien et pourtant il est absent de tout, en sorte que, présent, il n'est pas présent, sinon pour ceux qui peuvent le recevoir et qui s'y sont bien préparés, de façon à ce qu'ils puissent venir coïncider et, en quelque sorte, être en contact avec lui, le toucher grâce à la ressemblance, c'est-à-dire à la puissance que l'on a en soi et qui est parente avec lui, parce qu'elle vient de lui : c'est seulement lorsqu'on est dans l'état où l'on était, lorsqu'on est sorti de lui, qu'on peut le voir, de la manière dont il peut être objet de vision<sup>114</sup>.

Si l'âme vient de l'Un, elle n'est plus dans l'état où elle était au moment de sa génération puisqu'elle est mélangée avec le sensible. Pour retourner à l'Un, l'âme doit effectuer une épuration de façon à se dissocier à nouveau du monde sensible. L'élément à retenir ici, c'est que, pour entrer en contact avec l'Un, il faut lui ressembler. Comment se réalise cette ressemblance, c'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

---

<sup>112</sup> René ROQUES, *L'Univers dionysien, op. cit.*, p. 109, n. 9.

<sup>113</sup> PLOTIN, *Traité 9*, 11, 31, introduit, traduit et commenté par Pierre HADOT, p. 113.

<sup>114</sup> *Ibid.*, *Traité 9*, 4, 24-29.

Dans le traité 19, Plotin affirme que c'est par le moyen de la vertu que l'homme peut atteindre la ressemblance avec Dieu. L'affirmation n'est certes pas une nouveauté puisque c'est le thème non seulement de *Théétète* 176b (cité plus haut), mais aussi de toutes les réflexions à tendance platonicienne concernant l'union divine. Plotin introduit néanmoins certains points dignes d'être mentionnés :

Si donc on accorde que nous pouvons ressembler à Dieu, même par des vertus différentes des siennes (car s'il en est autrement dans les vertus, nous avons du moins des vertus qui ne sont pas semblables à celles de Dieu, à savoir les vertus civiles), rien n'empêche d'aller plus loin et de dire que nous devenons semblables à Dieu par nos vertus propres, même si Dieu n'a pas de vertus<sup>115</sup>.

Cet extrait rappelle le caractère essentiellement transcendant du divin et en tant que tel, Dieu ne saurait avoir de vertu parce qu'il est au-delà de ce genre de catégorie. Quoique soit Dieu en lui-même, l'homme peut lui ressembler en développant ses vertus propres. Plotin explique pourquoi :

En quel sens disons-nous donc que les vertus sont des purifications et que par la purification surtout, nous devenons semblables à Dieu? N'est-ce pas parce que l'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge d'accord avec lui, tandis qu'elle est bonne et possède la vertu si cet accord n'a plus lieu, et si elle agit toute seule (action qui est la pensée et la prudence), si elle n'est plus en sympathie avec lui (et c'est là la tempérance), si le corps une fois quitté, elle ne ressent plus la crainte (c'est le courage), si la raison et l'intelligence dominant sans résistance (c'est la justice). L'âme, ainsi disposée, pense l'intelligible et elle est ainsi sans passion. Cette disposition peut être appelée, en toute vérité, la ressemblance avec Dieu; car l'être divin est pur de tout corps et son acte également; l'être qui l'imité possède donc la prudence<sup>116</sup>.

La ressemblance avec Dieu, c'est penser l'intelligible sans entrave. Pour ce faire, les vertus sont l'outil par excellence permettant de purifier l'âme du sensible. Comme il est possible de le constater avec ces extraits, le dualisme plotinien est absolu. C'est parce que l'homme est mêlé dans le sensible qu'il peine à voir Dieu. En effet :

Dans le cas de Celui-là aussi, il faut savoir que si l'on a, dans l'âme, l'empreinte (*tupos*) d'autre chose, il n'est pas possible de Le penser, tant que cette empreinte est active, et qu'il n'est pas

---

<sup>115</sup> PLOTIN, *Ennéade* I, 2 [19] 1, 26, traduit par Émile BRÉHIER.

<sup>116</sup> PLOTIN, *Ennéade* I, 2 [19] 3, 10-23. (BRÉHIER, *op. cit.*)

possible non plus à l'âme, si elle est possédée et dominée par d'autres choses, d'être modelée par l'empreinte de l'objet contraire<sup>117</sup>.

La vertu ne consiste pas dans le fait de s'efforcer à pratiquer la justice, la tempérance et le courage; toutes ces vertus sont les symptômes d'un arrachement au sensible grâce auquel l'âme est tout à fait libérée des chaînes des passions sensibles. Pour que l'Un modèle l'âme à son image, il ne faut pas que l'âme soit déjà modelée par autre chose. Cette autre chose, c'est toute pensée qui détourne de la pure réception.

Nous pouvons voir que la ressemblance divine dépend entièrement de la pureté de l'âme réalisée par la vertu. C'est donc de la capacité de réception dont il est question. En d'autres termes, nous recevons la lumière proportionnellement à notre capacité de nous purifier au moyen de la vertu : « Ainsi, du début à la fin de la période, la providence nous vient d'en haut; elle est égale, non parce qu'elle fait à tous des dons numériquement égaux, mais parce qu'elle les proportionne (κατὰ ἀναλογίαν) aux diverses régions de l'univers<sup>118</sup>. »

En somme, les intermédiaires chez Plotin servent la divinisation par le fait que chaque entité se tourne vers son supérieur afin d'en être unifié. Le retour étagé à Dieu s'explique par le fait que ce n'est que le semblable qui peut s'unir au Semblable. Ainsi, l'âme cherche à ressembler à l'Intellect comme celui-ci converge vers l'Un. Pour l'homme qui est composé ici-bas d'une âme et d'un corps, la ressemblance divine se caractérise spécialement par une purification du sensible rendue possible par l'acquisition de la vertu. La capacité de purification (par la vertu) de chaque être humain joue donc un rôle central dans la ressemblance avec Dieu et, par le fait même, dans l'union divine.

---

<sup>117</sup> PLOTIN, *Traité 9*, 7, 11 (HADOT, *op. cit.*)

<sup>118</sup> PLOTIN, *Ennéade III 3* [47] 5, 1-4. (BRÉHIER, *op. cit.*)

### 1.2.2.5 Jamblique (242-325 ap. C.) et Proclus (412-485 ap. C.)

De nombreux éléments de la structure hiérarchique dionysienne se trouvent chez les derniers néoplatoniciens. En fait, il ne nous semble pas exagéré d'affirmer qu'une véritable métamorphose s'opère entre Plotin et ses successeurs. Ce n'est pas l'endroit ici pour détailler tous les changements et les nouveautés que Jamblique et Proclus apportent à la compréhension des textes platoniciens. Leurs apports sont nombreux et complexes. Pour notre part, nous nous bornerons à souligner les aspects qui ont pu influencer le Pseudo-Denys dans le développement de sa hiérarchie et de son concept d'union divine.

Les philosophes post-plotiniens délaissent la structure triadique rigoureusement trine des Principes que Plotin avait développée (Un-Intellect-Âme) :

La tendance à cette multiplication [...] est le trait distinctif de cette période ultime du néoplatonisme inaugurée par Jamblique : il donne la méthode et l'exemple, dont Proclus s'inspirera, si bien que, au lieu de la simple triade plotinienne, la réalité suprasensible se composera d'un grand nombre de ternaires, étagés les uns au-dessus des autres. [...] Le ternaire de Jamblique isole cette triple condition [parlant de la procession plotinienne] de toute production; toute production a pour principe un ternaire qui comprend ce qui reste (τὸ μένον), ce qui procède (τὸ προϊόν), ce qui fait que ce qui procède se convertit (τὸ ἐπίστρεφον). [...] De plus cette triple condition qui, chez Plotin, ne faisait que dessiner la forme générale de toute production devient, chez Jamblique, toute la réalité; il n'y a que des systèmes ternaires ou diacosmes étagés les uns au-dessus des autres, chaque système inférieur étant comme une forme spécialisée du système supérieur<sup>119</sup>.

Contrairement à l'affirmation de Plotin selon laquelle Dieu n'est pas loin puisque les intermédiaires ne sont pas nombreux, il semble que la multiplication de ceux-ci chez Jamblique crée une sensation d'épaississement. Il faut noter que pour lui, il ne s'agit pas d'ajouter simplement des entités à celles déjà déclarées par Plotin, mais qu'il s'agit carrément de substituer une certaine compréhension de la réalité à une autre. Ainsi :

Tous les ordres de la réalité se divisent en trois termes (εἰς τρία γὰρ νοῦς εἶπε πατὴρ τὸς τέμνεσθαι ἅπαντα) [formule empruntée aux *Oracles chaldaïques*]. Chaque terme a un rôle bien déterminé : le premier est proprement imparticipable et reste en soi-même (ἀμέθεκτος); le deuxième est participable (μεθεκτός); le troisième est participant du second (μετέχων)<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie : I Antiquité et Moyen âge*, p. 418-419.

<sup>120</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien, op. cit.*, p. 73.

Nous retrouvons ici la multiplication de la forme triadique à tous les ordres de la réalité. La structure est partout la même et son fonctionnement aussi. Chaque triade forme en quelque sorte un système uni et fermé où les trois éléments sont reliés par leur participation.

Si les textes platoniciens, tout comme ceux qui s'en réclament, sont empreints d'une certaine religiosité, ce n'est véritablement qu'avec Jamblique que la théurgie fait son introduction dans la philosophie comme étant un moyen non négligeable pour entrer en relation avec le divin.

[La théurgie] imite l'ordre des dieux, leur ordre intelligible, et celui qu'ils réalisent dans le ciel ». La divinisation n'est en effet possible que par la sympathie de tous les éléments que rattachent entre eux les liens les plus étroits. [...] Le but de la prière et des sacrifices n'est pas de troubler l'ordre du monde ni l'ordre des dieux, mais de nous y conformer<sup>121</sup>.

Jamblique est l'initiateur d'un grand changement dans la pensée philosophique et religieuse. Il affirme que le fait de rendre un culte aux dieux et d'offrir des sacrifices permet de se conformer à l'ordre divin ou, en d'autres termes, de se rendre semblable aux dieux. Les révélations divines sont perçues comme un moyen autrement plus efficace pour entrer en contact avec le divin que les réflexions philosophiques dont la provenance est humaine. Ainsi, la relation à Dieu et l'union divine qui avaient été théorisées depuis Platon sous un mode rationnel ne peuvent plus dès lors se passer de la théurgie.

Nous le constatons, ce ne sont pas des modifications secondaires qu'effectue Jamblique :

Ainsi conçues, les triades constituent des ordres (διάκοσμοι); et ces ordres représentent des réalités fixes, dont toute la tâche est de se maintenir dans leur état. Le *Livre des Mystères* nous permet de constater qu'à cette systématisation abstraite de la notion de triades peut correspondre toute une hiérarchie d'intelligences qui sont causes de l'harmonie universelle dont elles relient graduellement les extrêmes [...] c'est par leur conversion aux ordres supérieurs que

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p.49. Citation du *De Mysteriis* (éd. Th. Gale, Oxford, 1678, p. 37, 13-14), aussi *De Myst.*, III, 16 (p.79-81) et *De Myst.*, I, 5 (p. 9, 1. 17-22) et *De Myst.*, V, 3 (p. 118,1. 18-24)

les inférieurs peuvent subsister. Ainsi se trouvent conciliées philosophie, théologie et théurgie<sup>122</sup>.

Selon René Roques, chez Jamblique les ordres sont donc fixes et leur objectif est de se maintenir dans leur état. Pas question ici de gravir les échelons mais de subsister et, par le fait même, de permettre aux inférieurs de subsister grâce à eux. Les intermédiaires jouent clairement le rôle de lien entre deux pôles, ils sont le canal transmettant des données qui leur sont supérieures. C'est l'harmonie universelle qui justifie ce lien, concept qui n'est pas étranger au Pseudo-Denys. À ce propos, René Roques note deux changements de la plus haute importance dans le concept de hiérarchie lorsqu'il passe des derniers néoplatoniciens à Denys :

D'une part, tous les attributs positifs, que le néoplatonisme accordait en propre à tel ou tel terme de la hiérarchie, sont référés à Dieu, comme à leur cause transcendante, où ils se réalisent en leur plus haute perfection. D'autre part, par une démarche inverse et corrélative, les degrés de la hiérarchie dionysienne se trouvent considérablement rapprochés les uns des autres, en ce sens que les uns et les autres ne possèdent rien en propre, mais n'ont de réalité que participée d'en haut et constamment rapportée à Dieu<sup>123</sup>.

En d'autres termes, comme les intermédiaires dionysiens ne possèdent rien en propre mais servent, selon une fonction donnée, à la transmission du divin, l'impression d'épaississement que laissaient les textes des derniers néoplatoniciens est effacée au profit de celle de la linéarité. Chaque entité s'efforce de demeurer dans son état de perfection propre de façon à transmettre le maximum de lumière aux entités qui lui sont inférieures.

Si le dualisme plotinien, qui considérait la matière comme étant le mal, pouvait difficilement admettre l'utilité de la matière dans la relation avec le divin, la notion de la matière que Jamblique propose révèle une ouverture nouvelle : « Il faut en croire les doctrines secrètes : au moyen des visions bienheureuses, une certaine matière est livrée par les dieux qui est, je suppose, connaturelle (συμφυής) à ceux mêmes qui la donnent<sup>124</sup>. » Une certaine matière serait donc divine. L'idée est cruciale dans le contexte où c'est d'elle

---

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>124</sup> JAMBLIQUE, *De Mysteriis* V, 23, cité par J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme selon Proclus*, p. 185.

que la théurgie se sert. Ce changement au niveau de l'intensité du dualisme permet ainsi de légitimer les actes cultuels chez Jamblique de même que la pratique sacramentelle que détaillera le Pseudo-Denys.

Le concept de ressemblance<sup>125</sup> selon lequel seul le semblable peut s'unir au semblable demeure omniprésent chez Proclus. De nombreuses propositions des *Éléments de théologie* en témoignent, nous ne citerons ici que la proposition 175 : « Nulle part, en effet, les processions ne s'effectuent sans médiations, mais à travers des termes connaturels et semblables, qu'il s'agisse de substances ou de degrés de perfection dans les activités<sup>126</sup>. » Proclus réaffirme ainsi la nécessité de la médiation en ce qui concerne la procession à partir du terme supérieur. Mais il s'agit d'un concept tout autant valable au niveau du perfectionnement qui s'effectue progressivement grâce à des termes semblables. Nous retrouverons cette proposition chez Denys avec la différence notable que ce n'est pas d'un dieu connaturel que procède chaque entité, mais bien de la Théarchie<sup>127</sup>.

Tributaires d'une tradition platonicienne riche en réflexions sur la méthode à employer pour entrer en relation avec Dieu, les écrits aréopagitiques sont loin de dévoiler tout leur mystère par le simple rappel des penseurs qui les ont précédés. Néanmoins, il est possible de noter quelques constantes. D'abord, l'élément de base est bien sûr que, chez tous les platoniciens, il existe deux mondes, celui des Idées et celui des phénomènes. Le fonctionnement demeure le même, à savoir que le monde ici-bas est l'image de celui d'en haut. Par le moyen de l'image, l'humain peut prendre conscience de l'existence du modèle. C'est précisément ce que Denys cherche à faire lorsqu'il indique que la hiérarchie ecclésiastique est l'image de la hiérarchie céleste : grâce à la première, le monde humain s'harmonise au monde céleste.

---

<sup>125</sup> Datant de Platon et peut-être aussi de l'orphisme et du pythagorisme selon ROQUES, *op. cit.*, p.205 n. 1.

<sup>126</sup> PROCLOS, *Éléments de théologie*, traduit par Jean TROUILLARD, prop. 175.

<sup>127</sup> Nous faisons allusion à la proposition 123 de Proclus : « L'ordre divin entier est en lui-même ineffable et inconnaissable pour tous ses dérivés en raison de son unité suressentielle, mais il est compréhensible et connaissable par ses participants. C'est pourquoi seul le premier est totalement inconnaissable en tant qu'il est imparticipable. [...] Et ni chaque être ne participe au divin tout entier, puisqu'il est impossible de former un seul ordre avec des êtres dissemblables sous tous ses rapports, ni n'importe quel sujet ne participe au hasard à n'importe quel dieu, mais à chaque dieu est attaché ce qui lui est connaturel et c'est de ce dieu qu'il procède. » (TROUILLARD)

Le concept d'analogie est omniprésent dans la tradition platonicienne : la raison d'être des niveaux de proximité avec le divin ne tient pas au fait que la lumière divine soit changeante, mais repose plutôt sur le fait que certaines entités soient plus aptes que d'autres à recevoir la lumière. Cette capacité de réception est liée à la purification de chaque entité. Cette purification se réalise de plusieurs façons : dès Platon, on parle de l'importance de la vertu et de la piété. Ces deux éléments seront respectivement développés par Plotin et Jamblique (théurgie). Ainsi, progressivement, nous assistons à la cristallisation d'une méthode : dépassement du sensible (l'image), silence, union.

Les intermédiaires jouent le rôle central de rendre possible la communication entre ce qui est infini et ce qui est fini. C'est afin de faciliter cette communication que chaque entité doit s'efforcer de devenir autant que possible ce à quoi elle est appelée. La transcendance de Dieu étant aussi certaine que la faiblesse humaine, c'est par le culte que l'homme peut se conformer au monde divin.

#### 1.2.4 Les influences chrétiennes

Si le christianisme des premiers siècles ne forme pas un tout imperméable aux diverses philosophies de l'époque et que ses fondateurs ne peuvent, en conséquence, être considérés comme indépendants par rapport aux philosophes grecs, il n'en demeure pas moins que la figure de Jésus-Christ est omniprésente dans les réflexions chrétiennes, que ce soit celles des écrits néotestamentaires, celles de la littérature gnostique ou encore celles de ceux qu'on appellera plus tard les Pères de l'Église. Cette figure de Jésus-Christ étant bien présente dans le corpus dionysien, il ne serait pas approprié de passer sous silence tous ces penseurs qui ont possiblement influencé Denys sous prétexte que l'influence néoplatonicienne serait prépondérante. En effet, si le concept de hiérarchie dionysienne provient surtout du monde grec, les philosophes chrétiens ont fait leurs les modalités de l'union divine d'abord présentées par les Grecs notamment en ce qui a trait aux concepts d'imitation et de vertu. S'ils établissent aussi quelques nouveautés, par exemple au niveau de l'importance du baptême, c'est surtout l'adaptation des idées grecques à une vision chrétienne qui nous intéresse ici. Mais avant de plonger dans ce que les penseurs chrétiens

ont pu développer, il faut d'abord étudier le rapport entre les écritures bibliques et le corpus dionysien. Les écrits aréopagitiques regorgent en effet d'une foule de citations tirées tant de l'Ancien Testament que du Nouveau. Dans le cadre de notre étude, nous nous limitons à celles qui ont un lien avec l'union divine dans la hiérarchie, que ce soit dans la définition de l'objectif poursuivi ou dans ses modalités.

#### 1.2.4.1 Les Écritures bibliques

Le Pseudo-Denys se réfère sans cesse aux Saintes Écritures. Il s'y réfère d'abord lorsqu'il donne le nom des anges des divers ordres, sujet qui pose d'ailleurs problème lorsqu'on juxtapose les dénominations bibliques aux interprétations dionysiennes. René Roques s'est appliqué à clarifier le tout dans son ouvrage portant sur le concept de hiérarchie chez le Pseudo-Denys<sup>128</sup>. Si celui-ci utilise les Écritures pour asseoir ses idées, il s'y réfère précisément pour expliquer ce en quoi consiste le résultat de l'ascension mystique et quelles sont les modalités permettant d'y parvenir.

##### 1.2.4.1.1 Définition de l'objectif poursuivi

Denys utilise continuellement les Saintes Écritures pour appuyer ses propos. En effet, par ce moyen il souhaite signaler à son lecteur qu'il n'invente rien, mais qu'il ne fait que dévoiler ce que les Écritures affirment déjà. Si l'union divine est la quête ultime de nombreux philosophes, Denys tient à montrer que c'est aussi cela que le chrétien recherche. Dans les *Noms divins*, Denys explique le résultat de l'ascension mystique grâce à diverses citations. En 592b, il cite : « nous serons entièrement avec le Seigneur<sup>129</sup> » de sorte qu'aucune part de nous-mêmes ne sera laissée dans l'ombre. Nous participerons ainsi à une « imitation toujours plus divine des intelligences supra-célestes; comme le dit, en effet, la sainte Écriture, "nous serons alors égaux aux anges et fils de Dieu, étant fils de la Résurrection<sup>130</sup>. "» En réponse à l'impureté, la filiation divine sera rétablie<sup>131</sup> par le moyen de la Résurrection qui implique une mort et une renaissance. En d'autres termes, celui qui

---

<sup>128</sup> René ROQUES, *L'Univers dionysien*, op. cit., p. 150-151.

<sup>129</sup> I Thessaloniens, 4, 17; traduction de GANDILLAC, p. 71; SUCHLA, I, 4, p. 114.

<sup>130</sup> *Noms divins*, 592c, citation de Luc 20, 36; GANDILLAC, p. 72; SUCHLA, I, 4, p. 115.

<sup>131</sup> Au sujet de l'importance de la réconciliation, voir dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, 428b; SUCHLA III, *Theoria*, 1, p. 81.

s'unit à Dieu ne s'appartient plus, il appartient à Dieu. Il ne vit plus sa propre vie ainsi qu'il est écrit dans l'Épître au Galates que Denys cite : « Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi<sup>132</sup>. » L'union divine implique donc le fait de ne plus vivre sa vie propre, mais plutôt celle de l'être aimé.

En somme, l'objectif poursuivi par le chrétien selon les passages bibliques cités par Denys est une union divine entière où la filiation divine est rétablie, filiation grâce à laquelle celui qui s'unit ne vit plus puisque c'est le Christ qui est devenu tout en lui<sup>133</sup>.

#### 1.2.4.1.2 Les modalités de l'union divine

Quels sont les moyens d'atteindre l'union divine selon les passages bibliques cités par Denys? Il y a en plusieurs que nous regroupons ici en six grandes catégories. D'abord, Denys justifie l'augmentation de l'illumination avec un passage de Luc : « parce qu'elles [les âmes] ont beaucoup aimé<sup>134</sup>. » Avant de chercher à s'élever et de penser goûter à la lumière divine, les âmes doivent être amoureuses. L'importance de l'amour est soulignée à un autre endroit, cette fois, c'est dans la *Hiérarchie ecclésiastique* que nous trouvons une citation qui s'y rapporte : « Celui qui m'aime gardera mes Paroles, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous demeurerons en lui<sup>135</sup>. » L'amour permet l'ouverture nécessaire à la venue de la Lumière.

Le deuxième point que nous souhaitons relever est celui de l'importance du détachement dans l'ascension divine. Denys passe une bonne partie du traité sur les *Noms divins* à expliquer les raisons qui ont motivé les auteurs des Saintes Écritures à employer diverses images et symboles pour représenter Dieu. Un des points centraux est que si ces images sont employées, c'est en raison de notre faiblesse, afin que nous soyons capables de comprendre les révélations célestes. Une fois la compréhension de ces images réalisée, il ne faut pas s'y attacher, mais bien plutôt les dépasser. C'est suite à cette réflexion que Denys

---

<sup>132</sup> Galates, 2, 20, cité par Denys dans les *Noms divins*, 712a; GANDILLAC, p. 107; SUCHLA, IV, 13, p. 158.

<sup>133</sup> Denys cite I Corinthiens, 15, 28 dans les *Noms divins*, 596c; GANDILLAC, p. 75; SUCHLA, I, 7, p. 119.

<sup>134</sup> *Noms divins*, 701a, citation de Luc 7, 47; GANDILLAC p. 99; SUCHLA, 4, 5, p. 149.

<sup>135</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 392a, citation de Jean 16, 23; GANDILLAC, p. 251; SUCHLA II, p. 69.

cite l'Exode : « Je ne t'ai pas révélé ces choses pour que tu t'attaches à elles<sup>136</sup>. » Si les symboles révélés sont nécessaires, ils ne sont pas l'objectif visé, mais un moyen par lequel nous devons nous détacher du sensible. En d'autres mots, s'ils permettent de voir, ils ne sont pas à proprement parler ce qui doit être vu. Ils sont une sorte de canal.

Est-ce que toutes les âmes doivent emprunter le même chemin pour atteindre l'union divine? Dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, Denys répond par la négative en citant la Première épître aux Corinthiens : « il n'y a pas en tous la même connaissance<sup>137</sup>. » L'utilisation de symboles dans le culte est liée au fait d'adapter les mystères à tous puisque ce ne sont pas toutes les âmes qui ont la même capacité de réception. Cette capacité étant propre à chacun, la présence d'intermédiaires paraît une nécessité pour Denys. De nombreuses citations bibliques corroborent sa pensée. Ainsi, l'intervention des anges dans la transmission de la Loi hébraïque constitue son premier argument en faveur de l'utilité des intermédiaires. Dans la *Hiérarchie céleste*, Denys fait allusion à un certain passage de l'Épître aux Galates : « Ainsi donc, comme le dit la Parole de Dieu, la Loi nous fut octroyée par l'entremise des Anges et, avant la Loi comme au temps de la Loi, ce sont bien des Anges qui élevèrent nos glorieux pères<sup>138</sup> ». Ces références servent à souligner le rôle central des anges en tant que guides pour les hommes. En fait, ils jouent clairement le rôle que leur nom indique à savoir celui de messagers de Dieu : ils transmettent les règles divines et aident les hommes s'élever vers Lui. Ils sont le pont entre le monde spirituel et le monde terrestre et c'est pourquoi la notion de hiérarchie apparaît à Denys comme intrinsèque au plan divin. Aussi n'est-il pas bon de s'en écarter soit en voulant exercer une fonction plus élevée ou plus basse que celle qui correspond à son état, soit en refusant d'accomplir la tâche qui lui incombe. Denys souligne la gravité d'un tel comportement en rappelant des passages de l'Ancien Testament. Il note ainsi, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, le cas d'Ozias<sup>139</sup>, celui de Coré<sup>140</sup> et ceux de Nadiab et Abihu<sup>141</sup>. Dans tous

---

<sup>136</sup> *Noms divins*, 825a, citation de Exode, 25, 40; GANDILLAC, p. 136; SUCHLA, V, 9, p. 188.

<sup>137</sup> I Corinthiens, 8, 7 dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, 376c; GANDILLAC, p. 250; SUCHLA, I, 4, p. 67.

<sup>138</sup> *Hiérarchie céleste*, 180b; GANDILLAC (Sources chrétiennes), p. 96; SUCHLA, IV, 2, p. 21. Denys fait référence à Gal 3, 19 et Actes 7, 53.

<sup>139</sup> 2 Chroniques, 26, 16-21.

<sup>140</sup> Nombres, 16.

<sup>141</sup> Lévitiques, 10, 1, 2.

les cas, remarque Denys, c'est le même problème : « il n'est pas sans danger pour des yeux faibles de fixer les rayons du soleil, [de même] on ne saurait toucher sans péché à ces mystères qui nous dépassent<sup>142</sup>. » Enfin, Denys approfondit cette inconvenance de ne pas respecter l'ordre de la hiérarchie dans sa *Lettre VIII* où il multiplie les allusions aux Saintes Écritures. Pour notre auteur, « chaque fois que quelqu'un excède sa dignité propre, même s'il paraît agir de façon convenable, [cela constitue] un abus qui n'est permis à personne<sup>143</sup>. » Il prend encore ici appuie sur l'histoire d'Ozias qui brûle de l'encens en l'honneur de Dieu<sup>144</sup>, et puis sur Saül qui sacrifie<sup>145</sup> et sur les démons qui confessent la divinité de Jésus<sup>146</sup>. Les conséquences d'une telle témérité sont funestes :

C'est pourquoi le Seigneur s'irrita dans son cœur contre la témérité d'Ozias et il donna la lèpre à Marie qui s'était mêlée de régenter le législateur. Les démons maltraitèrent les fils de Scéva et l'Écriture dit [de ces usurpateurs] : "Je ne les ai pas envoyés et ils ont couru. Je ne leur ai point parlé et ils ont prophétisé", et encore : "Quand un impie immole pour moi un veau, c'est comme s'il tuait un chien<sup>147</sup>".

En somme, « il faut que chacun rentre en soi-même et que, sans songer à des tâches plus hautes et plus profondes, il limite ses desseins aux fonctions qui lui ont été assignées, à la mesure de ses mérites<sup>148</sup> ». L'ascension vers Dieu à l'intérieur de la hiérarchie ne consiste donc pas à chercher à dépasser son état initial, mais plutôt à accomplir pleinement les fonctions reliées à cet état. Pour ce faire, la présence d'intermédiaires, que ce soit des symboles, des anges ou encore des prêtres<sup>149</sup>, apparaît une nécessité pour permettre de faire le pont entre deux mondes lointains.

Un cinquième élément est remarquable en ce qui a trait aux modalités de l'ascension divine, il s'agit de l'imitation. Dans la *Hiérarchie céleste*, Denys considère qu'il est

---

<sup>142</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 392bc; GANDILLAC, p. 252; SUCHLA, II, p. 69.

<sup>143</sup> *Lettre VIII*, 1089b; GANDILLAC, p. 340; SUCHLA, 8, 1, p. 177.

<sup>144</sup> 2 Chroniques, 26, 16, 19.

<sup>145</sup> 1 Samuel, 13, 9.

<sup>146</sup> Marc, 3, 12,

<sup>147</sup> *Lettre VIII*, 1089c; GANDILLAC, p. 341; SUCHLA, 8, 1, p. 178. Denys cite Jérémie, 23, 21 et Isaïe, 66, 3.

<sup>148</sup> *Lettre VIII*, 1092a; GANDILLAC, p. 341; SUCHLA, 8, 1, p. 180.

<sup>149</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 564d; GANDILLAC, p. 323; SUCHLA, VII, *Theoria*, 8, p. 129. Denys cite Luc, 10, 16.

important d'expliquer les figures animales que les Écritures emploient pour décrire les créatures célestes. Ainsi, il écrit qu'

En ce qui concerne la forme du lion, on doit penser qu'elle manifeste ce qu'ils ont de dominateur, de puissant, d'indomptable, la façon dont ils imitent, autant qu'ils peuvent, le secret de l'ineffable Théarchie en dissimulant les traces de leur intellection et en enveloppant mystérieusement et sans arrogance cette ascension vers la Théarchie que leur permet une divine illumination<sup>150</sup>.

L'imitation est ici présentée en relation avec la capacité. Cette relation est cruciale puisque, comme nous avons pu le constater plus haut, il ne s'agit pas de dépasser son statut, mais bien plutôt d'atteindre le plus haut niveau de « proximité » avec Dieu, mais sans avoir l'arrogance de s'arroger une hauteur qui ne conviendrait pas à sa nature. S'il en est ainsi avec les créatures célestes, en est-il de même avec les hommes? Voyons ce qu'en dit notre auteur :

Le grand prêtre, qui désire que "tous les hommes, chacun pour leur part, soient sauvés en acquérant la ressemblance de Dieu, et qu'ils accèdent tous à la connaissance du vrai", annonce à tous la véritable bonne nouvelle, savoir que Dieu a fait miséricorde aux habitants de la Terre en vertu de sa Bonté propre et naturelle, qu'il a daigné dans son amour pour l'homme faire l'effort de venir à nous et, en les unissant à lui, de s'assimiler comme fait le feu tous ceux qu'il a admis à son union, dans la mesure de leur aptitude propre à recevoir la déification. "Car à tous ceux qui l'ont reçu il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu, s'ils ont foi en son nom, s'ils ne sont pas nés du sang ni de la volonté charnelle, mais de Dieu<sup>151</sup>" »

Les hommes sont donc appelés à la déification par le moyen de l'acquisition de la ressemblance divine. Cette ressemblance s'acquiert cependant grâce à un autre élément : la foi. En effet, l'homme reçoit, grâce à la miséricorde et aux efforts divins, le pouvoir de devenir fils de Dieu à condition qu'il ait la foi et qu'il ne soit pas né de la volonté charnelle. Il s'agit donc, dans un premier temps, de chercher à obtenir la ressemblance divine et dans un second temps, d'avoir la foi en Jésus, Dieu fait homme afin que les humains soient assimilés à lui. « Généreusement, elle [l'Unité simple et mystérieuse de Jésus] nous a admis à sa communion unifiante, liant notre bassesse à sa stabilité infiniment divine, mais à condition pourtant que nous aussi nous adhérions à elle comme les membres adhèrent au

---

<sup>150</sup> *Hiérarchie céleste*, 337a; GANDILLAC (Sources chrétiennes), p. 184-185; SUCHLA, XV, 8, p. 57.

<sup>151</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 393a; GANDILLAC, p. 252-253; SUCHLA, II, *Musterion*, 1, p. 70. Denys cite Jean, 1, 12-13.

corps entier, par la conformité divine d'une vie sans péché<sup>152</sup>. » Les deux éléments sont clairement présentés : l'adhérence ou la foi en Jésus par le moyen de l'imitation, c'est-à-dire une vie sans péché.

#### 1.2.4.2 Premiers penseurs chrétiens

L'orthodoxie chrétienne n'étant pas apparue du jour au lendemain, sa formation a entraîné de nombreux penseurs chrétiens à développer le thème des modalités de l'union divine. Dans un ouvrage<sup>153</sup> déjà vieilli, Jules Gross dresse un portrait d'ensemble du développement du concept de divinisation chez les philosophes grecs dans un premier temps, et chez les Pères de l'Église, dans un deuxième temps. Bien qu'il soit difficile de déceler avec précision les auteurs ayant probablement influencé le Pseudo-Denys, il nous semble à propos de visiter les premiers penseurs chrétiens de façon à garder bien en vue l'élaboration de la vision chrétienne de l'union divine. Le travail de Jules Gross témoigne de toute l'effervescence autour de ce thème dans les premiers siècles de notre ère. Nous nous contenterons ici de relever les principaux points qui ont pu influencer notre auteur, il n'y faut donc pas chercher une étude exhaustive des idées développées par les Pères de l'Église, mais plutôt un survol.

##### 1.2.4.2.1 Irénée de Lyon (vers 130-202 ap. C)

Il n'y a pas, à proprement parler, de développement systématique des modalités de la divinisation ou de l'union chez les premiers penseurs chrétiens. On trouve plutôt çà et là des références à ce qui doit être recherché pour obtenir la plus haute élévation. Ainsi, dans son ouvrage magistral connu sous le titre de *Contre les hérésies*, Irénée de Lyon écrit :

Autant dire que l'Esprit du Père n'était pas encore avec eux [les Corinthiens] à cause de leur imperfection et de la faiblesse de leur conduite. De même donc que l'Apôtre avait le pouvoir de leur donner de la nourriture solide, [...] mais qu'ils étaient incapables de la recevoir, parce que faibles et inexercées étaient encore leurs facultés leur permettant de tendre vers Dieu, ainsi, dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci,

---

<sup>152</sup> *Hiérarchie ecclésiastique*, 444ab; GANDILLAC, p. 278; SUCHLA, III, *Theoria*, 12, p. 93. Denys fait allusion à 1 Corinthiens, 12, 27.

<sup>153</sup> Jules GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*.

nouvellement venu à l'existence, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la contenir, ou, l'eût-il même contenue, de la garder<sup>154</sup>.

Ce qu'Irénée affirme ici, c'est précisément l'incapacité de l'homme à recevoir Dieu et à tendre vers lui. À cause de cette faiblesse, Dieu a désiré se faire homme en Jésus-Christ de façon à devenir accessible. Irénée cherche ainsi à montrer que Dieu n'est pas en cause lorsqu'il s'agit d'expliquer l'imperfection humaine. Par contre, continue Irénée :

Du côté de Dieu se manifestent à la fois la puissance, la sagesse et la bonté : la puissance et la bonté, en ce qu'il a créé et fait volontairement ce qui n'était pas encore; la sagesse, en ce qu'il a fait avec proportion, mesure et harmonie les créatures, qui, en recevant accroissement et en demeurant de façon prolongée grâce à sa surabondante bonté, obtiendront la gloire de l'Incréé, Dieu leur accordant le bien avec libéralité. Car, en tant qu'elles ont été créées, elles ne sont certes point incréées; mais, en tant qu'elles dureront pendant de longs siècles, elles acquerront la puissance de l'Incréé, Dieu leur donnant gratuitement de demeurer à jamais<sup>155</sup>.

Les idées de proportion, de mesure et d'harmonie sont omniprésentes dans le corpus dionysien. Tout ce qui fait partie du plan divin correspond nécessairement à une démonstration de sagesse et de bonté dont témoigne l'ordre du monde et des créatures. De plus, même si les créatures sont par définition des êtres créés, il n'en demeure pas moins que selon le bon vouloir divin, elles peuvent obtenir la gloire de l'Incréé qui est de demeurer à jamais. Avant d'atteindre l'incorruptibilité que procure la vision divine<sup>156</sup>, Irénée insiste donc sur l'importance d'être d'abord ce que nous sommes, à savoir des « hommes sujets aux passions<sup>157</sup> » afin que « ce qui est mortel [soit] vaincu et englouti par l'immortalité, et ce qui est corruptible, par l'incorruptibilité, et que l'homme [devienne] à l'image et à la ressemblance de Dieu, après avoir reçu la connaissance du bien et du mal<sup>158</sup> ». Une fois cette connaissance obtenue, l'homme apprend aussi la différence entre l'obéissance et la désobéissance. C'est au moyen de l'obéissance que l'homme se rapproche de Dieu, obéissance qui implique d'abord la reconnaissance de son état propre de sorte qu'une fois devenus pleinement ce que nous sommes, nous puissions être aptes à recevoir une plus grande gloire ou, en d'autres termes, l'incorruptibilité et la vision divine.

---

<sup>154</sup> IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, traduit par Adelin ROUSSEAU, Livre IV, 38, 2, p. 949-950.

<sup>155</sup> *Ibid.*, Livre IV, 38, 3, p. 953.

<sup>156</sup> *Ibid.*, Livre IV, 38, 3, p. 957.

<sup>157</sup> *Ibid.*, Livre IV, 38, 4, p. 959.

<sup>158</sup> *Ibid.*, Livre IV, 38, 4, p. 961.

Irénée de Lyon est le premier penseur chrétien à établir les bases de l'ascension divine, bases qui seront reprises et commentées par ses successeurs. Pour l'évêque de Lyon, il importe avant tout de dégager Dieu de la culpabilité que certains seraient tentés de voir dans le fait de l'incapacité de l'homme à recevoir la lumière divine. Ce que dit Irénée, c'est bien plutôt que l'homme se définit par le fait d'être créé et sujet aux passions. Une fois la définition de lui-même acceptée, l'homme peut se défaire de ce qui est corruptible en lui par la connaissance du bien et du mal. L'immortalité engloutit alors ce qui est mortel de sorte que l'homme devient peu à peu à l'image et à la ressemblance de Dieu, à condition, bien sûr, qu'il s'ancre dans une véritable et durable obéissance. Celle-ci permettra ultimement l'objectif poursuivi, à savoir la vision divine.

#### 1.2.4.2.2 Clément d'Alexandrie (160-215 ap. C)

De nombreux éléments de la théologie dionysienne se trouvent déjà dans les écrits de Clément d'Alexandrie. Ainsi, « les sources principales auxquelles le pseudo-Denys puise sa description des lois qui régissent le système hiérarchique des anges sont Clément d'Alexandrie, les Pères cappadociens et Proclus<sup>159</sup>. » Il faut noter, à ce propos, qu'une des lois les plus fondamentales de ce système est le fait que plus on s'éloigne du Principe de la lumière, plus la capacité des êtres intelligibles à recevoir cette lumière diminue.

Par ailleurs, la voie négative comme connaissance de Dieu n'étant pas propre à Denys mais étant omniprésente dans la tradition platonicienne, elle se retrouve aussi chez Clément<sup>160</sup>.

En ce qui nous concerne, le passage le plus significatif est certainement celui qui se trouve dans le *Stromate* VII et qui se lit comme suit :

---

<sup>159</sup> S. LILLA, « Denys l'Aréopagite (pseudo-) », dans Richard Goulet dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, p. 735.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 657. L'auteur renvoie à *Stromate*, V, 71, 3.

Voici donc l'activité du gnostique devenu parfait : converser avec Dieu par l'intermédiaire du grand prêtre (*Hébr.* 4, 14), devenu semblable autant que possible (Platon, *Rép.* X 613b) au Seigneur au moyen du culte rendu à Dieu, qui tend au salut des hommes en vertu de la sollicitude de la bienfaisance à notre égard, c'est-à-dire par le service (sacré), l'enseignement et la charité en acte<sup>161</sup>.

Plusieurs remarques doivent être faites sur ce passage. Notons d'abord que l'activité la plus élevée est ici de converser avec Dieu grâce à un intermédiaire : le grand prêtre. L'Épître aux Hébreux affirme que ce grand prêtre, c'est notamment Jésus-Christ. On trouve également dans cette épître une précision sur la fonction du grand prêtre : « Tout grand prêtre, en effet, pris d'entre les hommes, est établi pour les hommes dans le service de Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices pour les péchés<sup>162</sup>. » Le rapprochement de ces deux textes révèle toute l'importance que recouvre l'idée de médiation. Même l'activité la plus haute qui est à la portée de l'être humain doit passer par le grand prêtre.

Clément précise ensuite que le gnostique s'est rendu semblable au Seigneur autant que possible par le moyen du culte rendu à Dieu. Cela n'est pas anodin. Pour les platoniciens, nous l'avons constaté plus haut, le fait de se rendre semblable à la divinité est essentiellement une affaire de vertu et de justice. À force de se dégager du sensible et d'orienter sa pensée vers le Bien, le philosophe cherche à devenir le miroir de plus en plus clair de la divinité. Dans le cas de Clément d'Alexandrie, le concept de culte rendu à Dieu n'est plus relégué au second ordre, mais il devient fondamental. Si Platon soulignait déjà l'importance de la piété dans le processus d'assimilation divine, notamment dans le *Théétète* tel que vu plus haut, Clément en fait le cœur de la divinisation. Le culte divin, ce n'est pas seulement rendre gloire à Dieu, mais il se réalise aussi en trois activités concrètes : le service sacré, l'enseignement et la charité en acte. Ce sont ces activités mêmes qui conduisent l'homme à la ressemblance divine. Nous verrons plus loin comment ces idées anticipent le développement hiérarchique de Denys.

---

<sup>161</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VII*, traduit par Alain LE BOULLUEC, chap. 3, 2 (13, 2), p. 70-71.

<sup>162</sup> Épître aux Hébreux, 5, 1 dans *La Bible*, « Les Épîtres de saint Paul », traduit par Émile OSTY et Joseph TRINQUET, p. 408.

Il faut aussi noter que pour Clément, la fin de l'homme se situe dans la même lignée que celle proposée par Platon<sup>163</sup>. En effet, dans le *Stromate II*, après avoir cité Platon et rappelé son concept d'imitation, Clément écrit :

Pour nous, il nous est proposé d'arriver à une fin sans fin si nous obéissons aux commandements, c'est-à-dire à Dieu, et si nous vivons conformément à ces commandements, sans reproche, éclairés par la connaissance de la volonté divine; ressembler au droit Logos autant que possible, c'est notre fin, comme d'être rétablis dans la parfaite adoption filiale par l'intermédiaire du Fils<sup>164</sup>.

Nous retrouvons ici l'idée d'obéissance chère à Irénée de Lyon. Il s'agit d'une obéissance à la volonté divine qui se traduit par le respect des commandements divins dans un premier temps, mais surtout, dans un deuxième temps, par l'imitation du Logos selon la capacité de chacun afin d'être rétabli comme fils de Dieu. Un peu plus loin, Clément précise quel est le fruit de cette filiation : « L'Apôtre, donnant un bref aperçu de notre fin dans l'*Épître aux Romains*, dit ceci : "Maintenant qu'affranchis du péché vous êtes devenus esclaves de Dieu, vous avez pour fruit la sanctification, et pour fin la vie éternelle"<sup>165</sup> ». Sanctification et vie éternelle apparaissent donc comme le résultat d'une pleine obéissance à Dieu.

En s'appuyant sur l'*Épître aux Hébreux*, Clément d'Alexandrie introduit un aspect essentiel de la théologie chrétienne en ce qui concerne la divinisation du chrétien : la perfection, qui consiste à converser avec Dieu, se réalise par le moyen d'un grand prêtre de même que par le culte rendu à Dieu. La nécessité du grand prêtre s'explique par la présence du péché; afin de contrer ses effets, le grand prêtre offre dons et sacrifices. Pour ce qui est de l'importance du culte, Clément l'explique par le fait que c'est lui qui permet la ressemblance grâce à l'exercice de trois activités, à savoir le service sacré lui-même, l'enseignement et la charité en acte. Ce culte implique nécessairement l'obéissance aux commandements divins, laquelle affranchit du péché et rend esclave de Dieu. Le fruit de cet esclavage, c'est la sanctification et la vie éternelle.

---

<sup>163</sup> Notamment *Théétète*, 176b.

<sup>164</sup> CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate II*, introduction et notes de P. Th. CAMELOT, texte grec et traduction de Cl. MONDÉSERT, XXII, 134, 1-2, p. 135.

<sup>165</sup> *Ibid.*, XXII, 134, 3, p. 135. Clément cite Romains, 6, 22.

#### 1.2.4.2.3 Méthode d'Olympe (mort vers 312 ap. C)

Cette obéissance trouve des échos chez plusieurs auteurs chrétiens. C'est notamment le cas chez Méthode d'Olympe, auteur d'un ouvrage intitulé *Le Banquet*, lequel, comme son nom l'indique, se veut une imitation du *Banquet* de Platon mais christianisé. C'est probablement Méthode d'Olympe qui, à cette époque, insiste le plus sur l'importance de l'imitation de Jésus-Christ comme étant la voie de perfection et de salut la plus sûre.

C'est pour amener à perfection cette ressemblance que le Verbe fut envoyé dans le monde, et qu'il a commencé par revêtir notre forme avec toutes les marques qu'elle porte de tant de péchés, afin que nous puissions, nous pour qui il l'a prise, recouvrer la forme divine. Car s'il nous est permis d'être "à la ressemblance" très exacte de Dieu, c'est lorsque vraiment nous fixons en nous, comme des peintres habiles, les mêmes traits qui furent ceux de sa conduite humaine, et que nous les conservons intacts en nous faisant ses disciples sur le chemin qu'il a lui-même révélé<sup>166</sup>.

L'incarnation de Dieu en homme permet aux humains de connaître clairement comment se réalise une pleine obéissance à Dieu. Il suffit pour cela de considérer la vie divine de Jésus réalisée dans un être qui est aussi pleinement humain.

#### 1.2.4.2.4 Grégoire de Nysse (331-395 ap. C.)

Grégoire de Nysse est certainement l'auteur chrétien auquel il faut accorder le plus d'importance lorsqu'il s'agit d'étudier les écrits du Pseudo-Denys et en particulier son concept d'union hiérarchique. De même que Philon d'Alexandrie avait accordé au récit de la montée au Sinaï par Moïse une symbolique cruciale en rapport avec l'ascension mystique, Grégoire développe ce thème dans plusieurs de ses écrits. S'il s'intéresse à la montée de Moïse, c'est afin d'en dégager le cheminement de la connaissance mystique et c'est à bon droit que certains ont voulu reconnaître en lui le fondateur de cette susdite connaissance.<sup>167</sup> En fait, Jean Daniélou pousse l'influence de Grégoire de Nysse sur Denys

---

<sup>166</sup> MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, introduit par H. MUSURILLO et traduit par V.-H. DEBIDOUR, Discours 1, IV, 23-24, p. 63-65.

<sup>167</sup> Notamment Jean DANIELOU dans son livre : *Platonisme et Théologie mystique*, p. 10.

jusqu'à dire que « la Théologie mystique de Denys sera le simple exposé des idées<sup>168</sup> » de Grégoire. Avant de sauter à une telle conclusion, relevons quelques points saillants chez Grégoire concernant les modalités de l'union divine et son résultat proprement dit.

Le premier souci de Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse* est de faire connaître « ce qu'est pour les hommes la vie parfaite<sup>169</sup> ». Pour cela, il utilise la figure de Moïse afin d'en faire ressortir le sens spirituel. Atteindre la vie parfaite, se questionne Grégoire dans son introduction, cela est-il possible<sup>170</sup>?

Mais celui qui recherche la vraie vertu, à quoi participe-t-il sinon à Dieu, puisque la vertu parfaite est Dieu même. Si par ailleurs les êtres qui connaissent le Beau en soi aspirent à y participer, dès lors que celui-ci est infini, nécessairement le désir de celui qui cherche à y participer sera coextensif à l'infini et ne connaîtra pas de repos. Et donc, il est tout à fait impossible d'atteindre la perfection, puisque, comme on l'a établi, la perfection n'est pas comprise dans des limites et que la vertu n'a qu'une limite, l'illimité. Comment parviendrait-on à la limite recherchée, si elle n'existe pas? [...] En effet, les biens véritables, même s'il n'est pas possible de les acquérir en plénitude, c'est déjà un grand gain pour l'homme de sens de ne pas en être totalement frustré. Il faut donc manifester une grande ardeur à ne pas manquer la perfection dont on est capable et à acquérir tout ce qu'on peut en contenir. Qui sait en effet si la disposition qui consiste à tendre toujours vers un plus grand bien n'est pas la perfection de la nature humaine<sup>171</sup>?

La perfection de l'homme, c'est-à-dire la participation de l'homme à la divinité, consisterait donc en une disposition, une sorte d'état de désir infini du Beau. Au moyen de la vie de Moïse, Grégoire explicite les étapes devant conduire à cet état défini par la vraie Vertu. Le premier élément biographique de Moïse mentionné par Grégoire est sa naissance : « La naissance de Moïse coïncide avec le décret du Pharaon ordonnant la mise à mort de ce qui est "mâle".<sup>172</sup> » Étant donné que l'intention de Grégoire est d'inviter à l'imitation de la vie de Moïse, il semble impossible, à première vue, d'imiter une naissance. En effet, comment pourrions-nous naître à nouveau, cela semble hors de notre portée. Grégoire répond à l'objection :

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>169</sup> GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse*, traduit par Jean Daniélou et présenté par Jean-Yves Leloup, p. 60.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 63.

Chacun sait en effet que tous les êtres soumis au devenir ne demeurent jamais identiques à eux-mêmes [...] Or être sujet au changement, c'est naître continuellement [...] L'enseignement qui en ressort, c'est que, à l'origine de la vertu, il y a cette naissance qui mécontente l'ennemi, je veux dire ce genre de naissance à laquelle préside la liberté. Le mécontentement de l'ennemi est la preuve visible de sa défaite<sup>173</sup>.

Grâce à notre volonté, nous avons la possibilité de naître à nouveau d'une naissance librement désirée. En d'autres termes, cette naissance, c'est la volonté qui s'accroche à la vertu. Nous ne développerons pas ici toutes les explications grégoriennes de la vie de Moïse, cela serait fort long et inapproprié. Mais nous retiendrons quelques passages dignes de mention selon qu'ils sont possiblement en rapport avec le Pseudo-Denys. Notons ainsi un passage portant sur l'homme coincé entre deux adversaires : un ange protecteur et un démon mauvais :

Si l'homme se garde des appâts du mal et s'oriente intérieurement vers le bien en tournant pour ainsi dire le dos au vice, son âme placée face aux biens futurs est comme un miroir où les images et les formes de la vertu, présentées par Dieu, s'impriment dans la pureté de l'âme; et c'est alors qu'un frère secourable se présente à lui et se range à son côté. L'ange en effet peut être appelé le frère de l'homme par la partie raisonnable et intellectuelle de son âme. Comme il a été dit, il apparaît et vient nous assister, quand nous approchons du Pharaon<sup>174</sup>.

La réception de la divinité dépend donc de l'orientation vers le bien. Afin de la permettre, l'ange assiste l'âme de sorte que sa présence lui assure de devenir le miroir des formes de la vertu présentées par Dieu. Il importe ici de ne pas confondre l'état de réceptivité et l'essence de ce qui est reçu. En effet, il pourrait sembler que ce que la divinité transmet à l'âme se limite à la vertu, mais il n'en est rien. Grégoire écrit à ce sujet :

La contemplation de Dieu au contraire ne s'exerce ni dans le domaine de la vue ni dans celui de l'ouïe et elle échappe même à l'activité ordinaire de l'intelligence. [...] Mais celui qui va aborder la connaissance des choses d'en haut doit purifier auparavant sa conduite de tout mouvement sensible et animal<sup>175</sup>.

La montagne que Moïse gravit pour rencontrer Dieu représente la théologie. Une fois purifiée, l'âme peut espérer la gravir, mais ce ne sont pas toutes les âmes qui sont

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 63-64.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 110.

capables de cette montée et c'est pourquoi Moïse, jugé digne de foi parce qu'initié aux secrets divins, est envoyé en tant que transmetteur ou messager : il permet ainsi la relation entre deux extrêmes : la divinité et la foule<sup>176</sup>.

Tout cela nous amène au point le plus central chez Grégoire qui a possiblement influencé le Pseudo-Denys à savoir le concept d'incompréhensibilité (ἀκατάληπτος) de Dieu. Si la connaissance de Dieu n'est pas une affaire de sens ni une activité ordinaire de l'intelligence, en quoi consiste-t-elle donc? En d'autres termes, lorsque Moïse parvient au sommet de la montagne, à quoi accède-t-il? Pour Grégoire, c'est l'entrée de Moïse dans la ténèbre qui révèle ce qu'est la connaissance de Dieu :

Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il tend toujours plus vers l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'effort de l'esprit, jusqu'à l'invisible et à l'inconnaissable et que là il voie Dieu. C'est en cela que consiste en effet la vraie connaissance de celui qu'il cherche et sa vraie vision, dans le fait de ne pas voir, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre<sup>177</sup>.

Ce que Grégoire expose ici, c'est que la connaissance de l'essence divine est inaccessible à toute nature intellectuelle. Le fait de ne pas voir, de ne pas connaître, voilà bien ce en quoi consiste la connaissance de celui qui s'est élevé, parce que la véritable connaissance ne fait pas partie du champ de l'activité intellectuelle. Cette « inconnaissance » est développée par Denys sous forme de théologie négative un peu partout dans son œuvre mais surtout dans les *Noms divins*.

Si cette « inconnaissance » constitue la forme la plus achevée de la connaissance de Dieu par l'homme, que faut-il comprendre de l'union divine? S'unir à quelqu'un qu'on ne connaît pas, cela ne sonne-t-il pas étrange? Grégoire explique ce qui arrive à celui qui s'est élevé autant que Moïse :

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 111-112.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 113.

Et s'étant élevé par de telles élévations, il brûle encore de désir et il est insatiable d'avoir davantage et il a encore soif de ce dont il s'est gorgé à satiété; et, comme s'il n'en avait pas encore joui, il demande à l'obtenir, suppliant Dieu de se manifester à lui, non dans la mesure où il peut y participer, mais comme il est en lui-même. [...]et la demande audacieuse et qui dépasse les limites du désir, c'est de ne pas jouir de la Beauté par des miroirs et des reflets, mais face à face. La voix divine accorde ce qui est demandé par le fait même qu'elle le refuse [...] Et en effet il ne se serait pas montré lui-même à son serviteur si cette vue avait été telle qu'elle eût arrêté le désir du voyant. Car c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer<sup>178</sup>.

Par définition, l'essence divine est illimitée et conséquemment, le désir de l'approcher lui est proportionnel. Or ce qui est illimité ne peut être saisi par l'intellect. C'est pourquoi Grégoire insiste sur le fait que tout en ne posant pas de barrière à sa connaissance, Dieu demeure à la fois accessible et inaccessible : l'homme goûte ce qu'il est capable de goûter, mais s'il goûtait tout, il serait rassasié et ce dont il se serait rassasié ne pourrait être appelé Dieu.

Pour Grégoire de Nysse, la perfection, qui consiste dans le désir infini du Beau, se réalise par le moyen d'une nouvelle naissance, laquelle se définit par le fait que la volonté s'accroche à la vertu. L'orientation vers le bien ouvre la porte à l'atteinte de l'état de réceptivité. Puisque ce ne sont pas toutes les âmes qui sont appelées à cet état de purifié, la présence d'un intermédiaire, ici figuré par Moïse, apparaît comme une nécessité. Quelle est la connaissance ou l'essence pouvant être reçue grâce à cet état de réceptivité? Pour Grégoire, la vraie connaissance c'est de ne pas voir parce que Dieu transcende toujours toute connaissance. Ne voyant pas, l'âme n'est jamais rassasiée et c'est bien ce en quoi consiste la vision divine selon Grégoire, c'est-à-dire un désir infini pour la divinité.

Nous pouvons dire, en somme, que lorsque le Pseudo-Denys l'Aréopagite s'assoit pour rédiger ce qui deviendra le *Corpus dionysiacum* et qu'il s'affaire à expliquer ce qu'il faut entendre par « union divine » et par « hiérarchie », le terrain de la théologie chrétienne est loin d'être vierge. Il ne prétend d'ailleurs pas à l'originalité. Bien au contraire, il cherche même à passer pour le simple révélateur de ce qui serait déjà contenu dans les

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 137-138.

Écritures Saintes. Les choses ne sont évidemment pas si limpides comme nous le verrons. Retenons donc les éléments essentiels concernant l'union divine dans la littérature chrétienne qui le précède.

L'objectif de l'union divine telle que présentée par les Écritures selon ce qu'a retenu Denys est de devenir entier avec Dieu de sorte que la filiation divine soit rétablie. Pour y parvenir, Denys relève, entre autres, six moyens ou éléments pigés dans les Écritures : l'amour, le détachement par les symboles, la nécessité des intermédiaires, l'importance d'exercer la fonction assignée à chacun, l'imitation du Christ et la foi. À cela, il faut ajouter les apports des différents penseurs chrétiens : l'évêque de Lyon souligne l'importance de l'obéissance pour atteindre la vision divine; Clément d'Alexandrie et Méthode d'Olympe notent respectivement la nécessité du culte et de l'imitation du Christ; enfin Grégoire de Nysse ajoute que la vraie connaissance est celle qui consiste à ne pas voir et que, conséquemment, la véritable vision divine réside dans un désir infini de Dieu. Le concept de l'infini n'est pas aussi présent chez Denys que chez Grégoire de Nysse. En effet, il semble que Denys soit resté dans le cadre de la première hypothèse du *Parménide* de Platon, où l'Un est au-delà des catégories du fini et de l'infini<sup>179</sup>.

Lesquels de ces éléments sont présents dans les écrits dionysiens? Quel est leur traitement? Comment comprendre le corpus à la lumière de tout ce qui précède Denys? Voilà autant de questions auxquelles nous voudrions nous attarder maintenant. Étant donné l'incertitude concernant les véritables influences subies par le Pseudo-Denys, nous voudrions maintenant tenter de clarifier ce qu'a pu vouloir dire Denys en nous concentrant sur la seule véritable source de réponses, c'est-à-dire le texte original. De cette façon, nous espérons nous approcher de ce que Denys voulait entendre lorsqu'il abordait le thème de l'union divine dans la hiérarchie, considérant que cette union n'est pas seulement une partie d'un système, mais qu'elle en est la justification.

---

<sup>179</sup> S. LILLA, « The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita », *JThS*, 31 (1980), p. 93-103.

## 2. Le corpus dionysien: thèmes et vocabulaire de l'union hiérarchique

Après avoir exploré le développement des modalités de l'union divine au fil des traditions platonicienne et chrétienne, nous sommes à même de constater que les écrits dionysiens ne font pas table rase du passé. Bien au contraire, nous pouvons d'ores et déjà remarquer à quel point le Pseudo-Denys cherche à se fondre dans une double tradition, moyen par lequel il tente de rejoindre un maximum de lecteurs. S'il se réclame de la Bible et prétend ne rien inventer, il effectue subrepticement une fusion entre deux mondes, christianisme et platonisme, fusion qui réclame de notre auteur non seulement une reformulation des idées platoniciennes, mais une véritable originalité dans la pensée. Pour en mesurer l'ampleur, rien de tel qu'une étude proprement dite du corpus dionysien accepté comme un tout cohérent. En effet, dans cette seconde partie, nous nous proposons d'explorer les différents livres comme autant de membres d'un même corps. En d'autres termes, l'étude que nous proposons n'a pas pour objectif d'analyser séparément chacun des livres, mais plutôt de révéler la cohérence d'un système dont chacun d'eux dévoile une partie. Certes, il s'agit là d'une hypothèse qui ne ferait pas l'unanimité des commentateurs (à commencer par Jean Vanneste), mais nous la présentons comme fort probable en considération de la personnalité de notre auteur qu'éclaire son insistance sur certains points que nous voudrions préciser.

Pour ce faire, nous étudierons le concept d'union hiérarchique dans les écrits dionysiens par le biais de trois grands thèmes. Considérant que le système développé par Denys appartient à ce que nous avons nommé dès le départ une « vision alexandrine du monde<sup>180</sup> », laquelle implique un double mouvement, procession et ascension, nous nous intéresserons, dans un premier temps, aux modalités de la générosité divine (mouvement descendant) et dans un deuxième temps, aux modalités de participation des divers ordres (mouvement ascendant). Enfin, dans la dernière partie nous nous concentrerons sur les grandes métaphores qu'utilise Denys pour bien faire comprendre son système.

---

<sup>180</sup> Voir p. 1.

## 2.1 De la D  it  

### 2.1.1 Mesure, analogie et adaptation

Le propre de Dieu, c'est d'être incr  e. De ce fait, son essence ne peut être circonscrite. C'est en quelques mots ce qu'explicite Denys par sa théologie négative : la D  it   ne peut se réduire en aucune manière à nos catégories. Dieu est donc ce qui ne peut être mesuré. Mais c'est encore une erreur de s'exprimer ainsi. En effet, Dieu n'est pas plus mesurable qu'il ne fait partie de la catégorie de « ce qui ne peut être mesuré ». Il transcende toujours toute expression. Considérant la règle, présente depuis Platon et entretenue par toute la tradition platonicienne, selon laquelle le semblable s'unit au semblable<sup>181</sup>, comment Dieu peut-il donc entrer en relation avec ce qu'il crée, à savoir ses créatures, anges et hommes, lesquelles sont, par définition, mesurables et limitées? Denys   crit :

C'est, en effet, une règle universelle qu'il faut éviter d'appliquer témérairement aucune parole, voire même aucune pensée à la D  it   suressentielle et secrète, à l'exception de ce que nous ont révélé divinement les saintes   critures. L'Inconnaissance de cette Suressentialit   même qui dépasse raison, pensée et essence, tel doit être l'objet de la science suressentielle; aussi ne devons-nous lever les yeux vers le haut que dans la mesure où se manifeste à nous le Rayon même des saintes paroles théarchiques, nous ceignant, pour recevoir les plus hautes lumières, de cette sobriété et de cette sainteté qui conviennent aux objets divins. S'il faut faire confiance, en effet, à une théologie toute sage et parfaitement vraie, c'est dans la mesure qui convient à chaque intelligence que les secrets divins se manifestent et se révèlent, puisque c'est la Bonté même de la Théarchie qui, dans sa justice salvatrice, offre divinement aux êtres mesurables, comme une réalité infinie, sa propre incommensurabilité<sup>182</sup>.

Notons d'abord que, s'il est audacieux de dire ou de penser quelque chose au sujet de Dieu, c'est parce que l'être humain, en tant que créature de Dieu, est défini, et qu'il est impossible que le défini puisse comprendre l'Indéfini considérant que c'est le propre de l'Indéfini d'être indéfinissable. Le défini et l'indéfini n'ayant ainsi aucune similitude, impossible pour eux d'entrer en relation si tant est que la règle du « semblable qui transmet au semblable » soit vraie. Pour sortir de cette complète absence de relation, Denys explique que c'est grâce à la révélation divine, à savoir les saintes écritures, que certaines qualités et autres attributs divins peuvent être connus par l'homme (précisons que nous ne parlons pas

---

<sup>181</sup> Nous verrons ce thème plus loin, mais Denys y fait référence dans *La Hiérarchie ecclésiastique*, 504cd; GANDILLAC, p. 296; SUCHLA, V. 4, p. 106.

<sup>182</sup> *Les Noms divins*, 588a-588b; GANDILLAC, p. 67-68; SUCHLA, I. 1, p. 108-109.

de son essence proprement dite). En d'autres termes, pour connaître Dieu, il faut que ce soit Lui qui se fasse connaître selon des modes qui rejoignent l'être humain.

L'objet de la science suressentielle est « l'Inconnaissance de cette Suressentialité ». Qu'est-ce à dire? Le terme que Gandillac traduit par « Inconnaissance » est ἀγνωσία. Est-ce donc dire que l'objet de cette science est le fait de ne pas connaître Dieu? Le terme ἀγνωσία exprime certes le fait de ne pas connaître, mais il exprime aussi une absence de connaissance et même le fait qu'on ne *peut* pas connaître, faute de pouvoir ou de puissance. Cette nuance explique bien cette phrase de Denys où il est dit qu'il ne faut « lever les yeux vers le haut que dans la mesure où se manifeste à nous le Rayon même des saintes paroles théarchiques<sup>183</sup> ». La manifestation divine qu'incarnent les Écritures saintes constitue une sorte de transmission de puissance à l'homme non pas afin qu'il connaisse l'essence divine, domaine qui lui demeure inaccessible, mais afin qu'il mesure son incapacité à la connaître c'est-à-dire son inconnaissance.

Ce qui peut être dit ou pensé de Dieu, c'est uniquement ce qu'il lui plaît de révéler de lui-même. La place qu'occupe la Bible dans la relation qu'entretient Dieu avec l'homme est cruciale chez Denys. Cette importance des Écritures est exprimée avec clarté par Daniel Cohen dans son chapitre consacré à la théorie de la connaissance dionysienne :

Toute connaissance de Dieu, ainsi que toute démarche légitime en vue de cette connaissance, doit dès lors se placer exclusivement dans le cadre de l'interprétation et de l'explication exégétique des textes révélés. Dans ce contexte, il apparaît que la règle suprême consiste à avoir toujours à l'esprit que Dieu seul peut dispenser des enseignements authentiques et sûrs relativement à lui-même. Par ailleurs, Denys insiste aussi lourdement sur l'impossibilité de concevoir une quelconque autonomie des opérations de l'intelligence en dehors du rapport direct aux Écritures, celles-ci manifestant fondamentalement *ce que Dieu dit de lui-même*, et devant constituer, dans l'ordre du savoir théologique, l'unique fondement et la seule source – évidemment inaltérable – de toute cataphase comme de toute apophase<sup>184</sup>.

Toute démarche relative à la connaissance de Dieu est donc irrémédiablement liée à une étude approfondie des Écritures saintes. Par ailleurs, il faut aussi noter que cette

---

<sup>183</sup> *Ibid.*

<sup>184</sup> Daniel COHEN, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite*, p. 183.

révélation divine, que manifestent les Écritures, est le fruit de la Bonté théarchique (ou divine), laquelle s'offre gratuitement dans son incommensurabilité. Cette gratuité de l'offre divine est motivée par la justice de Dieu qui veut sauver les êtres mesurables. L'incommensurabilité offerte par Dieu et adaptée aux êtres définis se présente donc comme le moyen de sotériologie par excellence. Le Créateur engage la relation avec ses créatures par l'unique motivation qu'elles obtiennent le salut.

Bien que la Dêité s'offre pleinement, l'homme n'en reçoit qu'à la juste mesure qui convient non seulement à sa nature, mais aussi à sa sobriété et à sa sainteté. Il importe de constater que cette mesure n'est pas simplement justifiée par une différence de nature. En effet, Denys introduit ici une nouvelle notion : celle du mérite. La notion du mérite sous-entend la présence du libre-arbitre, lequel assouplit l'apparente rigidité du système dionysien. Si la capacité de réception de chaque nature, voire de chaque être, est fixée par la Théarchie, il n'en demeure pas moins que chaque entité peut accueillir la lumière ou s'en détourner. Le résultat n'est donc pas fixé par Dieu dès le départ et c'est suivant cette liberté que le Pseudo-Denys développe le thème de l'existence du mal<sup>185</sup>.

L'objectif de la relation entre le divin et les divers ordres est toujours l'assimilation de ces derniers à la Divinité. Cet objectif est aussi la raison d'être de la hiérarchie<sup>186</sup>, laquelle réalise la divinisation des êtres de la façon qui convient à chacun. Si, comme nous venons de le voir, la connaissance que Dieu propose de lui-même passe, pour les hommes, par un moyen matériel, à savoir la Bible, la réponse humaine ne saurait se dispenser de cette dimension matérielle : « Il est tout à fait impossible, en effet, que nos esprits d'hommes puissent atteindre de façon immatérielle à l'imitation et à la contemplation des hiérarchies célestes, sans user pour cela de moyens matériels capables de nous guider en se proportionnant à notre nature<sup>187</sup>. » Ce passage se situe dans le paragraphe expliquant la raison d'être de la hiérarchie humaine en rapport à la hiérarchie céleste. Denys y justifie la présence des rites en s'appuyant sur le fait que la transmission des hiérarchies immatérielles

---

<sup>185</sup> Au sujet du mal voir *Les Noms divins*, 717a-717d; GANDILLAC, p. 112-113; SUCHLA, IV, 20, p. 164-166.

<sup>186</sup> Voir le début du chapitre III de la *Hiérarchie céleste*.

<sup>187</sup> *La Hiérarchie céleste*, 121c; GANDILLAC, p. 186; SUCHLA, I, 3, p. 8.

ne peut être reçue par l'homme que grâce à un revêtement matériel, lequel permet de saisir, autant qu'il est possible, le modèle de ce dont il est l'image. Comme l'homme n'est pas un être strictement spirituel, sa relation avec le divin ne saurait se limiter à l'esprit. Il faut en effet qu'elle se déploie dans le monde matériel puisque c'est dans celui-là que l'homme évolue et que c'est grâce à lui qu'il peut connaître ce qui est en-deçà de ce qu'il perçoit. Pour Denys, tout ce que perçoivent les sens est un symbole sous lequel se cache un don que reçoivent les essences angéliques. Les hommes accèdent à ce don de façon symbolique par le moyen des rites : « Les ordres et les degrés d'ici-bas figurent les propriétés harmonieuses des divines légions. La réception de la très sainte Eucharistie symbolise la participation à Jésus<sup>188</sup>. » L'imitation et la contemplation de Dieu impliquent une participation à un culte matériel qui représente le monde angélique; impossible d'atteindre les légions célestes sans guide proportionné à la nature humaine. La hiérarchie ecclésiastique se veut donc une imitation de la hiérarchie céleste dans le but d'entrer en collégialité avec les intelligences supracélestes. C'est dans cette optique, écrit Denys, que « nos initiateurs ont dû représenter [...] les intelligences supracélestes par des images sensibles, à travers les saintes allégories que rapportent les Écritures, de façon à nous élever spirituellement du sensible à l'intelligible et à des images sacrées et symboliques aux cimes simples des hiérarchies célestes<sup>189</sup>. » Notons qu'encore une fois, Denys se réfère aux saintes Écritures comme étant cette adaptation faite par Dieu afin de rejoindre l'homme. Les images sensibles qui sont employées dans la Bible pour décrire les êtres célestes ne révèlent pas nécessairement la véritable nature des intelligences célestes, mais elles permettent surtout aux hommes de se les figurer, de les circonscrire en quelque sorte.

Comme nous l'avons dit plus haut, Dieu offre à tous son incommensurabilité. Cela implique que sa sagesse et sa connaissance sont accessibles à tous. En d'autres termes, il y a communauté en ce que tous ont droit à la lumière divine : « La participation générale à la sagesse et au savoir, tel est le caractère commun de toutes les intelligences qui vivent en conformité avec Dieu. Mais ce qui n'est aucunement commun, c'est le caractère plus ou moins immédiat, plus ou moins primordial de cette participation, degré qui se définit pour

---

<sup>188</sup> *La Hiérarchie céleste*, 125a; GANDILLAC, p. 187; SUCHLA, I. 3, p. 9.

<sup>189</sup> *Ibid.*

chaque essence à la mesure de ses capacités propres<sup>190</sup> ». L'immédiateté et la primordialité varient selon la capacité propre à chacun. Si la Divinité transmet sa sagesse à toutes les entités, celles-ci n'y participent pas au même degré dépendamment de leur capacité. Mais cette variation de capacité, d'où vient-elle sinon de ce que c'est Dieu précisément qui l'a fixée? Et si tel est le cas, ne faudrait-il pas parler d'une certaine forme de déterminisme? Ysabel de Andia s'est intéressée à la question :

On peut se demander s'il y a encore une place pour la liberté dans cette détermination de la capacité de chacun à recevoir la lumière divine. Pourtant, dans la *Hiérarchie ecclésiastique* (III, III, 3, 397 D-400 A), Denys précisera qu'en raison de leur libre arbitre, certains intellects, poussés par l'amour du mal, peuvent repousser la lumière divine. Il s'agit des démons. Dans les *Noms divins* (IV, 23, 724 C), Denys précisera que ces anges ont reçu les mêmes dons que les autres, mais ils les ont laissés s'affaiblir pour redescendre au niveau des passions. Au reste, soit que les intellects se détournent de la lumière, soit qu'ils aient l'audace de vouloir la contempler sans purification préalable, ce sont eux qui sont coupables, la Lumière, quant à Elle, étant toujours "divinement prête aux dons de soi-même"<sup>191</sup> »

Bien que la capacité de réception ait été fixée par Dieu, le libre-arbitre des entités consiste, d'une part, en leur acceptation ou leur refus de la lumière divine, et d'autre part, en cette témérité de recevoir l'éclat divin sans la préparation requise.

Par ailleurs, la variation de la capacité explique la variation de proximité avec le divin. Dans la *Lettre VIII*, Denys expose son idée :

Chacun des ordres qui vivent auprès de Dieu est plus conforme à Dieu que celui qui vit plus loin de lui. Or, ceux qui sont plus proches de la vraie Lumière sont tout ensemble plus capables de recevoir l'illumination et plus capables de la transmettre. Ne va pas imaginer qu'il s'agisse de proximité spatiale; j'entends par proximité la plus grande aptitude à recevoir les dons de Dieu<sup>192</sup>.

La multiplicité des positions ne réside qu'en cette question de capacité. Si certaines entités sont plus conformes à Dieu que d'autres, c'est grâce à leur plus grande capacité de réception et aussi de transmission. Étant donné que l'Aréopagite prend la peine de prévenir une mauvaise compréhension qui serait de l'ordre de la localisation, attardons-nous un peu

---

<sup>190</sup> *La Hiérarchie céleste*, 293a; GANDILLAC, p. 225-226; SUCHLA, XII. 3, p. 43.

<sup>191</sup> Ysabel DE ANDIA, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 104-105.

<sup>192</sup> *Lettre VIII*, 1092b; GANDILLAC, p. 342; SUCHLA, *Epistula* 8. 2, p. 180.

sur ce que cela signifie. Les entités qui ont une faible capacité réceptive ne sont pas plus loin, spatialement parlant, que celles qui en ont une plus grande. Ces dernières ne forment donc pas une épaisseur entre la Divinité et les entités les plus faibles, elles ne les repoussent pas. Nous remarquons qu'en aucun cas, Denys n'emploie des termes qui présenteraient les entités supérieures comme autant d'écrans réduisant la Lumière; bien au contraire, comme nous aurons l'occasion de le constater.

En somme, de la même façon que deux personnes qui parlent des langues différentes cherchent une langue commune pour communiquer, de même la Divinité utilise un moyen adapté à l'homme pour entrer en relation avec lui. L'homme, quant à lui, n'a pas la puissance de s'élever vers Dieu, il faut donc nécessairement que ce soit le Divin qui s'abaisse, nécessité qu'implique l'appellation de « Bonté théarchique ». Cet abaissement ou ce moyen employé par Dieu est de l'ordre du monde sensible parce qu'il se veut adapté à la nature de l'homme. Les saintes Écritures correspondent donc à ce que Dieu révèle de lui-même de façon à permettre son imitation et, conséquemment, la divinisation des diverses entités cherchant à se conformer à lui. La lumière divine que reçoivent les humains est fonction de leur capacité de réception, mais elle est aussi relative au mérite et à la sanctification de chacun.

Dieu se donne et se communique entièrement, mais pour le recevoir, il faut un minimum de conformité avec lui. Cette conformité se réalise par une participation plus ou moins grande à sa lumière que concrétise le culte proprement dit. En effet, la réponse que l'homme doit donner à Dieu ne saurait être exempte du monde dans lequel le créateur a voulu qu'il vive et par lequel il a choisi de se révéler.

### 2.1.2 Altérité des participants

La plupart des spécialistes qui commentent le corpus dionysien s'entendent pour dire que son contenu est étroitement lié à la pensée philosophique du néoplatonisme, plus précisément à celle de Proclus. Si cela est vrai à plusieurs égards, sur certains points le Pseudo-Denys s'inscrit clairement en marge de ce qui le précède. C'est notamment le cas

concernant la doctrine des Hénades que développe Proclus en introduisant « entre l'Un et le domaine intelligible (νοητόν) de l'Être, l'ordre unifié des Hénades suressentielles, à partir duquel s'amorce véritablement le mouvement causal de la procession<sup>193</sup> ». Ce qu'il est crucial de retenir ici, c'est le rapport de cause qui caractérise les hénades avec ce qui les suit dans la dérivation. Ce rapport, qui est typiquement hellénique en ce qu'il cherche à rendre compte d'une multiplicité divine, ne s'avérait pas conciliable avec un monothéisme tel que défendu par le Pseudo-Denys. Chez notre auteur, en effet, en Dieu seul réside la puissance créatrice :

On peut ainsi dire que les structures hiérarchiques de l'univers dionysien conservent des hiérarchies du Néoplatonisme hellénique uniquement leur dimension *expressive* et non leur nature *princielle*. En effet, déclare Denys, pour chacun des êtres appartenant à la hiérarchie, la perfection consiste à "*montrer l'opération divine se manifestant en lui-même autant que faire se peut*"[H. C., 165 B]. Comme le résume parfaitement J. Trouillard, "le Dieu de Denys *communique* bien son pouvoir d'unifier et d'illuminer, suscite des médiations, il *ne délègue point* son efficacité créatrice"<sup>194</sup>.

La fonction de chaque entité de la hiérarchie en est donc une de transmission et non pas de création. Les entités reçoivent la lumière divine et leur perfection se réalise dans le fait d'en être les messagers. On peut remarquer à quel point tout est lié chez Denys, pas question de devenir parfait isolément. Ce que les entités reçoivent, c'est donc directement la lumière de Dieu. Il devient clair que ce à quoi elles participent, nous dit Denys, c'est Dieu même :

Ajoutons que c'est une propriété commune, synthétique et unique pour toute la Dèité, que d'être participée pleine et entière par tous ses participants, et non point jamais par aucun d'entre eux de façon partielle, comme le point central d'un cercle est participé par tous les rayons qui constituent le cercle, et comme les multiples empreintes d'un sceau unique participent à l'original, lequel est immanent tout entier et de façon identique dans chacune des empreintes, sans se fragmenter d'aucune manière. [...] On pourrait objecter pourtant : le sceau n'est pas entier et identique dans toutes les empreintes. Je réponds que ce n'est pas la faute du sceau qui se transmet entier et identique, mais c'est l'altérité des participants qui fait dissembler les reproductions de l'unique modèle, total et identique<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Daniel COHEN, *op. cit.*, p. 50.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>195</sup> *Les Noms divins*, 644a-644b; GANDILLAC, p. 83; SUCHLA, II. 5-6, p. 129.

La participation de chacune des entités ne se fait jamais à une partie de la Divinité, mais celle-ci est toujours entière sans aucune forme de fragmentation. L'image du sceau est éloquente puisqu'elle permet de se figurer en quoi le don divin est entier et commun à tous, et que, comme il y a diversité au niveau de la réception, cela ne peut être dû qu'à l'altérité des entités qui le reçoivent; dans le cas du sceau, Denys parle d'une matière plus ou moins capable de recevoir l'empreinte.

Par ailleurs, le fait qu'une entité inférieure soit capable de se tourner vers l'entité qui lui est supérieure n'est pas un pouvoir qui lui appartient en propre. Si c'était le cas, ce serait introduire une causalité dans l'entité qui en suit le mouvement. En effet, « c'est au Bien qu'ils [les êtres] doivent également de s'ordonner entre eux selon une hiérarchie qui n'est pas de ce monde [...] c'est le Bien qui confère aux intelligences inférieures le pouvoir de tendre vers celles qui les surpassent, aux plus anciennes de veiller sur leurs subordonnées<sup>196</sup> ». L'ordonnement hiérarchique, le pouvoir d'élévation de même que la permanence de la tendance vers le Bien<sup>197</sup> sont autant de dons divins que la Divinité transmet communément.

Un peu plus loin dans les *Noms divins*, Denys revient avec insistance sur le caractère dissemblable de la réception de la lumière divine : « Et s'il advient que ceci ou cela n'ait point part à ce rayonnement, n'accusons aucunement l'insuffisance qualitative ou quantitative de la diffusion lumineuse elle-même, mais bien l'impuissance réceptive de ce qui est trop pauvre pour participer à la lumière<sup>198</sup>. » Il y a donc trois éléments qui entrent en ligne de compte. D'une part, la Divinité fixe ou donne une capacité de réception aux entités, d'autre part elle donne le pouvoir de se tourner vers elle. Enfin, les entités ont le choix de se tourner effectivement ou non vers cette lumière.

---

<sup>196</sup> *Les Noms divins*, 696a-696b; GANDILLAC, p. 95; SUCHLA, IV. 2, p. 144-145.

<sup>197</sup> *Ibid.*

<sup>198</sup> *Les Nom divins*, 697d; GANDILLAC, p. 98; SUCHLA, IV. 4, p. 147.

Intéressons-nous maintenant à la façon dont se réalise ce pouvoir à l'intérieur de l'âme qui le reçoit. Le pouvoir de mouvement que transmet la Divinité se subdivise en trois mouvements :

Elle [l'âme] se meut d'un mouvement *circulaire* lorsque, rentrant en soi-même, elle se détourne du monde extérieur, lorsqu'elle rassemble en les unifiant ses puissances d'intellection dans une concentration qui les garde de tout égarement, lorsqu'elle se détache de la multiplicité des objets extérieurs pour se recueillir d'abord en soi-même, puis, ayant atteint à l'unité intérieure, ayant unifié de façon parfaitement une l'unité de ses propres puissances, elle est conduite alors à ce Beau-et-Bien, qui transcende tout être, qui est sans principe et sans fin. L'âme se meut d'un mouvement *hélicoïdal* dans la mesure où l'illuminent selon son mode propre les connaissances divines, non certes par voie d'intuition intellectuelle et dans l'unité, mais grâce à des raisons discursives et pour ainsi dire par des actes complexes et progressifs. Son mouvement enfin est longitudinal lorsque, plutôt que de rentrer en soi et de tendre à l'union intelligible [...], elle se tourne vers les réalités qui l'entourent et prend appui sur le monde extérieur comme sur un ensemble complexe de multiples symboles pour s'élever à des contemplations simples et unifiées<sup>199</sup>.

Le premier mouvement que l'âme effectue est une concentration de ses puissances, après s'être détournée de l'extérieur, qui lui permet de trouver son unité interne et du même coup, de s'unifier au Beau-et-Bien. Le deuxième mouvement procède des connaissances intellectuelles qui permettent des connaissances divines. Enfin, le dernier mouvement, c'est celui où l'âme prend appui sur ce qui l'entoure comme étant autant de symboles révélant des réalités plus hautes. Ces trois mouvements ne s'entrechoquent pas les uns les autres, ils forment plutôt une synthèse permettant de tourner autour d'un centre qui est toujours le même : la Théarchie. Tous ces mouvements autour d'un même centre ne sont pas sans rappeler les mouvements réguliers des astres. Et pour cause, c'est dans le *Timée*<sup>200</sup> de Platon que nous reconnaissons l'explication de ce thème. Plotin<sup>201</sup> reprend le concept selon lequel c'est l'âme qui tourne autour de l'Un, « qui, en tant que centre du cercle, est l'origine du cercle. L'âme tourne autour de son origine en se tournant vers lui et se suspendant à lui<sup>202</sup>. » Lorsque l'âme atteint son centre, elle atteint aussi le centre du cercle, c'est-à-dire que leurs centres coïncident « de la même manière que les centres des grands cercles coïncident avec le centre de la sphère qui les contient<sup>203</sup> ». Nous pouvons, grâce à ces

---

<sup>199</sup> *Les Noms divins*, 704ab; GANDILLAC, p. 102; SUCHLA, IV. 9, p. 153.

<sup>200</sup> *Timée*, 47c.

<sup>201</sup> *Ennéade* VI 9 [9] 8, 1-10.

<sup>202</sup> Ysabel DE ANDIA, *op. cit.*, p. 138. Nous reprenons ici l'essentiel de sa réflexion sur ce thème.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 139.

explications imagées, mieux saisir comment la relation entre la Théarchie et ses entités se réalisent. Pour ces dernières, toute la difficulté réside dans le fait de trouver leur juste centre, de se situer précisément là où se trouve la coïncidence des deux centres.

Cette difficulté pourrait être embêtante pour les âmes si celles-ci étaient laissées à elles-mêmes. Fort heureusement pour elles, ce n'est pas le cas comme l'écrit Denys au début de la *Hiérarchie céleste* :

"Tout don excellent et tout don parfait vient d'en haut, descendant du Père des Lumières". Ajoutons que, lorsque, sous l'impulsion du Père, la Lumière sort de soi pour se répandre et pour nous illuminer de ses dons excellents, c'est elle seule, qui, à titre de puissance unifiante, nous rétablit dans notre état ancien en nous élevant vers le haut, c'est elle qui nous convertit à l'Un et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car, selon la sainte Parole, "tout vient de Lui, tout retourne à Lui"<sup>204</sup>.

Si le mouvement de l'âme consiste à se tourner pour recevoir la Lumière, c'est cette lumière seule qui convertit à l'Un en élevant les âmes. Les divers ordres de la hiérarchie répondent donc à la fonction de canal ou de conduit permettant à la lumière d'atteindre les entités capables de la recevoir. Chez le pseudo-Denys, c'est en cela que les noms des divers ordres trouvent leur justification :

Nous disons que tous les noms attribués aux intelligences célestes signifient leurs aptitudes respectives à recevoir la forme divine. [...] Le mouvement perpétuel tout autour des secrets divins, la chaleur, la profondeur, l'ardeur bouillonnante d'une constante révolution qui ne connaît ni relâche ni déclinaison, le pouvoir d'élever efficacement à leur ressemblance leurs inférieurs en les animant de la même ardeur, de la même flamme et de la même chaleur, le pouvoir de purifier par la foudre et par le feu, l'évidente et indestructible aptitude à conserver identique et leur propre lumière et leur pouvoir d'illumination, la faculté de rejeter et d'abolir toute ténèbre obscurcissante, telles sont les propriétés des séraphins telles qu'elles ressortent de leur nom même<sup>205</sup>.

À cette description des propriétés des séraphins suivent celles des chérubins et des trônes. Nous pouvons remarquer qu'en somme, l'aptitude à recevoir la forme divine se concrétise doublement : intérieurement (ardeur, constance, conservation); extérieurement (élévation des inférieurs et purification). La réception divine n'est clairement pas

---

<sup>204</sup> *La Hiérarchie céleste*, 120b; GANDILLAC, p.185; SUCHLA, I. 1, p. 7.

<sup>205</sup> *La Hiérarchie céleste*, 205b-205c; GANDILLAC, p. 206-207; SUCHLA, VII. 1, p. 27.

imperméable à ce qui se passe chez les différents ordres. De fait, c'est toujours en relation avec la fonction de transmetteur que Denys mesure la capacité de réception divine. Sur ce point, notre auteur s'exprime sans détour :

Que l'objet de toute hiérarchie soit d'imiter constamment Dieu pour recevoir la forme même de Dieu, que toute la fonction hiérarchique consiste à accueillir saintement et à transmettre la pureté sans mélange de la lumière divine et du savoir qui parfait, je pense que nous l'avons déjà dit suffisamment<sup>206</sup>.

La hiérarchie permet donc l'accueil et la transmission de la lumière divine sans que celle-ci ne soit altérée ou mélangée d'aucune façon. Les ordres transmettent les dons divins que seule la Divinité offre sans que jamais les entités n'engendrent d'elles-mêmes quoi que ce soit de nouveau. Tout pouvoir vient toujours d'en haut. Mais si tel est le cas, d'aucuns pourraient se questionner sur la nécessité de la hiérarchie. En effet, si celle-ci ne produit rien par elle-même, les âmes pourraient peut-être recevoir directement la lumière divine puisqu'il n'y a rien, à proprement parler, qui ferait défaut. En réponse à cette proposition, nous avons déjà souligné le lien étroit qui existe entre la capacité de recevoir la lumière et sa transmission aux entités inférieures. Plusieurs autres éléments ont été observés jusqu'à maintenant, mais sur ce thème, nous laisserons le Pseudo-Denys parler pour lui-même puisqu'encore une fois, il s'exprime sans ambiguïté :

Il arrive aussi qu'elles [les intelligences] outrepassent les limites raisonnablement assignées à leur regard et que dans leur audace elles prétendent contempler directement ces Lumières qui sont au-delà même de la lumière en soi. En ce cas la lumière n'agira pas contre sa nature de lumière, mais c'est l'âme même qui, s'étant offerte imparfaite à la Perfection absolue, non seulement n'atteindra pas à des réalités qui lui demeurent étrangères, mais se verra frustrée par son orgueil malsain de la part même qui lui revenait<sup>207</sup>.

Une contemplation directe sans préparation ne conduira qu'à une frustration non pas parce que Dieu refuserait à l'âme de lui offrir sa lumière, mais bien plutôt parce qu'étant imparfaite, ses aspirations apparaissent comme téméraires et ne sauraient, de ce fait, être comblées. La hiérarchie permet la purification et la perfection de l'âme qui cherche à se conformer à la Divinité de façon à devenir apte à en recevoir la lumière. Sans elle,

---

<sup>206</sup> *La Hiérarchie céleste*, 208a; GANDILLAC, p. 208; SUCHLA, VII. 2, p. 28.

<sup>207</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 400a; GANDILLAC, p. 257; SUCHLA, II *Theoria* 3, p. 74.

l'imperfection de l'âme engendre nécessairement sa frustration et lui enlève même la part qui lui revenait.

Les éléments que nous venons d'étudier nous permettent de constater que chez le Pseudo-Denys, la hiérarchie et les ordres qui la composent ont pour objectif la transmission de la Lumière divine en tant que c'est elle seule qui éclaire et donne tout pouvoir. Se transmettant toujours pleinement, c'est seulement l'altérité des participants ou leur libre-arbitre qui peut faire différer son empreinte en eux. Le pouvoir de l'âme d'effectuer divers mouvements (circulaire, hélicoïdal et longitudinal) lui provient aussi de Dieu puisque c'est de lui seul que peut provenir le rapport de causalité. La lumière divine aidant, l'âme cherche à faire coïncider son centre avec le centre divin et c'est précisément grâce à la hiérarchie que sa recherche est facilitée puisque, comme nous l'avons dit, c'est par elle qu'est transmis le rayon divin. La nécessité de la hiérarchie apparaît aussi en ce qu'elle permet la purification, laquelle est un pré-requis pour recevoir la Lumière divine selon la mesure propre à chacun.

### 2.1.3 Médiation et similitude

Nous avons pu constater jusqu'à maintenant que la lumière divine s'offre toujours pleinement aux âmes et que la plus ou moins grande proximité avec le divin dépend de la plus ou moins grande capacité à recevoir cette lumière. Nous avons vu qu'en outre si l'empreinte du sceau diffère de son modèle, ce ne saurait être à cause du modèle mais bien plutôt de la matière qui le reçoit. Dans cette partie, nous nous intéresserons à la façon dont se réalise cette empreinte ou, pour parler plus clairement, à la manière qu'emploie Dieu pour atteindre les âmes et les convertir à lui.

Selon Denys, les entités célestes occupent une place de choix dans la relation que Dieu établit avec les hommes. En effet, c'est toujours par leur biais, nous dit Denys, que la révélation divine s'est transmise aux Pères en prenant même pour exemple la transmission

de la Loi à Moïse<sup>208</sup>. Concrètement, qu'est-ce qui explique la présence des essences célestes dans la relation avec l'humain?

Les saints ordres des essences célestes l'emportent donc et sur les êtres matériels qui se contentent d'exister, et sur les animaux sans raison, et aussi sur notre raison humaine, par la part qu'ils ont reçue des largesses théarchiques. [...] Il est naturel qu'ils aient moins de peine à entrer en communion avec la Théarchie, car ils ne cessent de progresser diligemment vers les sommets, car ils tendent, autant qu'ils le peuvent sans sacrilège, vers le plus haut point d'un indéfectible désir amoureux de Dieu [...] C'est donc eux qui reçoivent de façon primitive et multiple la participation divine et qui révèlent à leur tour [aux autres êtres] de façon primitive et multiple le mystère de la Théarchie. C'est pourquoi ils méritent plus que toutes les autres et de façon éminente l'épithète d'angéliques, puisqu'ils reçoivent les premiers l'illumination théarchique et que c'est par leur entremise que se transmettent jusqu'à nous ces révélations qui nous dépassent<sup>209</sup>.

Nous pouvons remarquer d'abord que la part de largesses théarchiques que les essences célestes ont reçue est plus grande que celle reçue par les êtres matériels. En d'autres termes, elles ont reçue une plus grande capacité de réception. Un nouvel élément vient se greffer à leur supériorité, il s'agit de la présence d'un « indéfectible désir amoureux de Dieu ». Certes, ce désir amoureux pour la Divinité n'est pas le propre des essences célestes, mais dans leur cas, Denys écrit ἀκλινοῦς, c'est-à-dire fermement, sans pencher. Alors que l'homme apparaît comme oscillant sans cesse entre sa conversion et sa division intérieure, les essences célestes, pour leur part, tendent continuellement et sans fléchir vers Dieu de sorte que c'est en vertu de cette constance qu'elles reçoivent les premières l'illumination divine et permettent sa transmission jusqu'à l'humain.

L'omniprésence des intermédiaires est-il un fait avéré par les Écritures? N'y a-t-il pas certains visionnaires qui ont pu jouir d'un contact direct avec Dieu? À ces questions, le Pseudo-Denys développe ce qui suit :

Si quelqu'un répond que Dieu est apparu lui-même et sans intermédiaires à quelques saints, qu'il sache car cette vérité ressort très clairement des plus saintes Écritures, que la substance même de Dieu, en ce qu'elle a de plus secret, personne ne l'a jamais vue ni ne la verra jamais. Dieu, assurément est apparu à certains hommes pieux selon le mode qui convenait à sa divinité, en se révélant par des visions saintes adaptées à la mesure des visionnaires. La toute sainte

---

<sup>208</sup> *La Hiérarchie céleste*, 180b; GANDILLAC, p. 200; SUCHLA, IV. 2, p. 21.

<sup>209</sup> *La Hiérarchie céleste*, 180ab; GANDILLAC, p. 200; SUCHLA, IV. 2, p. 21.

théologie a donc raison d'appeler vision divine cette sorte d'apparition où se reflète la similitude divine selon le mode qui convient à la figuration de l'infigurable, c'est-à-dire en élevant spirituellement les visionnaires vers les réalités divines. Par cette vision, en effet, les visionnaires reçoivent la plénitude de l'illumination divine et une certaine initiation sacrée à quelque chose des mystères mêmes de Dieu. Mais nos illustres ancêtres ne furent initiés à ces visions que par l'entremise des puissances célestes<sup>210</sup>.

La substance même de Dieu ne saurait être connue par personne et cela peu importe le degré de piété ou de similitude avec Dieu. Les visions dites « directes » demeurent, pour Denys, une adaptation que Dieu fait afin de se faire connaître d'une façon qui convienne à la personne concernée. Ainsi, ces visions ne sont pas une vue claire de l'objet de désir, mais plutôt une figuration de ce qui ne peut être figuré puisque, comme nous l'avons vu plus haut, l'Indéfini ne peut, par définition, être défini par une figure. Quand bien même il y aurait une initiation aux mystères mêmes de Dieu, elle ne se réalise, encore une fois, que par le biais des puissances célestes.

Mais qu'en est-il de la Loi qui, selon ce qui peut être lu dans le livre de l'*Exode* (31, 18) aurait été transmise directement de la main de Dieu à celle de Moïse? Le Pseudo-Denys comprend l'événement de la façon suivante :

En vérité la théologie enseigne sagement que ces prescriptions elles-mêmes vinrent à nous par l'entremise des anges (Heb., II, 2), afin que l'ordre même institué par le divin législateur nous apprit que c'est par l'entremise des êtres hiérarchiquement supérieurs que les êtres inférieurs s'élèvent spirituellement vers le divin<sup>211</sup>.

Prenant appui sur un autre texte des Écritures saintes, Denys continue d'affirmer que l'ordre institué par Dieu a primauté en tous les cas et que même arrivée à un haut degré spirituel, la relation que l'homme entretient avec Dieu implique des intermédiaires ou, à tout le moins, une certaine forme d'adaptation faite par la Divinité et qui se concrétise par la transmission angélique.

---

<sup>210</sup> *La Hiérarchie céleste*, 180c; GANDILLAC, p. 201; SUCHLA, IV. 3, p. 22.

<sup>211</sup> *La Hiérarchie céleste*, 181a; GANDILLAC, p. 201; SUCHLA, IV. 3, p. 22.

Le premier ordre que constituent les Trônes jouit d'une relation privilégiée avec Dieu non pas tant parce qu'il n'y a pas d'intermédiaires entre les deux termes, mais simplement parce qu'il est doté de plusieurs caractéristiques permettant une immédiateté :

Tel est donc, autant que je le puisse connaître, le premier ordre des essences célestes, celui qui fait cercle autour de Dieu et dans son immédiat voisinage, qui entoure sa perpétuelle connaissance d'une ronde simple et continue, celui qui, grâce à cette stabilité perpétuellement mouvante qui convient à des anges et qu'il possède au plus haut degré, peut non seulement contempler d'un regard pur une foule de spectacles bienheureux, mais encore recevoir l'illumination des splendeurs simples et immédiates et de se repaître de la manne divine. Ordre multiple grâce à l'effusion des dons qu'il reçoit sans intermédiaires, mais ordre unique pourtant grâce à l'unité sans diversité et elle-même unifiante des dons nourrissants de la Théarchie<sup>212</sup>.

Stabilité, pureté et unité apparaissent donc comme autant de propriétés qui rendent ce premier ordre digne d'une connaissance supérieure de Dieu. Si cet ordre bénéficie d'une relation immédiate avec Dieu, c'est que son essence lui permet une telle proximité. Les ordres qui le suivent n'accèdent à la Divinité que grâce à lui. En ce qui a trait aux hommes, il est évident que leur nature et leur état ne leur permettent pas une telle proximité en-dehors de la transmission hiérarchique. Le supérieur transmet à l'inférieur, Denys est bien clair sur le sujet : « C'est une loi universelle divinement instituée par le Principe divin de tout ordre que les essences du second rang participent par l'entremise de celles du premier rang aux illuminations théarchiques<sup>213</sup>. » Le concept d'ordre est à ce point central chez le Pseudo-Denys qu'il est impossible d'en faire abstraction pour saisir la cohérence de sa pensée. Pour Denys, Dieu a révélé, par le moyen des Écritures saintes, l'existence des ordres angéliques, ces derniers ont à leur tour, selon la volonté divine, transmis la Loi et l'ordre divin aux hommes. L'importance de l'ordre est soulignée par le fait qu'il s'agit d'une institution divine valable universellement. Chez Denys l'Aréopagite, l'ordonnement institué par Dieu n'est donc pas seulement un concept qui relie entre elles les diverses entités qui forment l'univers, mais à l'intérieur même de ces dites entités se trouve un ordre semblable à ce que nous avons observé jusqu'à présent :

Il conviendrait d'ajouter que chaque intelligence, céleste ou humaine, possède quant à soi des ordres et des puissances de premier rang, de rang moyen et de dernier rang, qui manifestent,

---

<sup>212</sup> *La Hiérarchie céleste*, 212a; GANDILLAC, p. 211; SUCHLA, VII, p. 31.

<sup>213</sup> *La Hiérarchie céleste*, 240d; GANDILLAC, p. 215; SUCHLA, VIII. 2, p. 34.

proportionnellement à ses capacités, ces facultés d'élévation spirituelle dont on a parlé et qui correspondent aux illuminations hiérarchiques propres à chacun<sup>214</sup>.

Le système hiérarchique dionysien est, on le voit, au cœur même de toute élévation spirituelle. À la fois intérieur et extérieur, les ordres et les puissances participent à la Purification selon la mesure qui convient à chacun. Cette participation se réalise toujours, chez Denys, par *l'entremise* des entités supérieures. Pour bien faire comprendre son idée, Denys n'hésite pas à personnifier un ange qui s'adresserait à l'intelligence inférieure qu'il serait en train de purifier :

Mais, grands prêtres et souveraines après Dieu, ce sont les essences de l'ordre suprême, celles qui m'ont divinement initié à l'art purificateur, qui, par mon entremise, te purifient. Et c'est par leur entremise à elles que Celui qui est cause et artisan de toute purification a fait sortir de leur mystère les opérations de sa propre Providence pour les faire descendre jusqu'au niveau où elles nous sont accessibles<sup>215</sup>.

C'est donc grâce à cette entremise que les Bontés théarchiques deviennent accessibles aux intelligences concernées. Lorsqu'il s'agit des hommes, l'ordre sacerdotal représente l'ordre supérieur qui transmet au peuple sacré les illuminations divines. La place occupée par les prêtres dans la relation que les hommes entretiennent avec Dieu est donc d'une importance capitale. Pour en souligner l'ampleur, le Pseudo-Denys développe quelques paragraphes non seulement sur leur fonction, mais aussi sur le culte qui joint le monde angélique au monde sensible :

On a déjà célébré la triple vertu liée à la célébration des sacrements : on a montré d'après les Écritures que la sainte naissance de Dieu en nous est une purification et une illumination éclairante; que les sacrements de la communion et de l'huile sainte sont une connaissance et une science parfaites des opérations divines et que par elles s'achèvent saintement et l'ascension unifiante vers la Théarchie et la très sainte communion avec elle. [...] Ne voyons-nous pas que, jusque dans l'ordre sensible, les essences élémentaires s'approchent d'abord de celles qui ont le plus d'affinité avec elles et que c'est par leur entremise qu'elles agissent sur les autres selon la spécificité de leur nature? Rien d'inconvenant par conséquent si le Principe fondamental de toute harmonie, soit invisible soit visible, permet d'abord aux rayons qui révèlent les opérations divines de pénétrer jusqu'aux êtres qui ont atteint un maximum de conformité avec Dieu [...] C'est donc à ceux qui contemplent Dieu les premiers qu'il appartient de révéler à ceux qui occupent le second rang, sans jalousie et dans la mesure qui leur convient, les divins spectacles auxquels ils furent eux-mêmes saintement initiés<sup>216</sup>.

---

<sup>214</sup> *La Hiérarchie céleste*, 273c; GANDILLAC, p. 222; SUCHLA, X, 3, p. 40.

<sup>215</sup> *La Hiérarchie céleste*, 308a; GANDILLAC, p. 233; SUCHLA, XIII, 4, p. 45.

<sup>216</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 504b-505a; GANDILLAC, p. 297; SUCHLA, V, 4, p. 106.

Le moyen ultime par lequel se réalise l'union à Dieu est, pour l'être humain, la réception des sacrements de la communion et de l'huile sainte. De la même façon que les essences élémentaires du monde physique s'approchent d'abord de celles qui ont le plus d'affinités avec elles, de même les prêtres ont pour fonction d'assurer un minimum de conformité entre leurs inférieurs et Dieu. Pour ce faire, l'ordre des prêtres exerce une triple fonction : purification, illumination et perfection. Il faut, en effet, qu'il rende suffisamment parfait « ceux qui viennent à lui pour leur permettre de contempler ces opérations divines et de communier aux saints sacrements<sup>217</sup>. » Un minimum de perfection ou de conformité avec Dieu est exigé pour recevoir le sacrement de la communion afin qu'il n'y ait pas de sacrilège. Et n'entre pas qui veut dans l'ordre sacerdotal. Le pseudo-Denys indique que celui qui cherche à pénétrer cet ordre doit d'abord se soumettre à une purification qui le rendra digne de l'illumination et de toutes les tâches sacrées qui se rattachent à la situation de prêtre :

Ainsi l'ordre des ministres est purificateur, puisqu'il élève les purifiés de manière à les rendre dignes de l'illumination des liturgies sacerdotales; puisqu'il libère les imparfaits de toutes leurs souillures; puisque, tel un accoucheur, il fait naître en eux les lumières et les leçons purifiantes de l'Écriture : puisqu'il écarte enfin les profanes de façon que le sacerdoce reste sans mélange. C'est pourquoi les institutions de la hiérarchie préposent cet ordre à la charge des portes du sanctuaire, montrant par là qu'avant que les postulants aient accès aux saints mystères il leur faut passer par une totale purification, certaines puissances purificatrices étant précisément chargées de les initier, de les faire entrer saintement en communion avec les mystères, afin de n'introduire au sanctuaire que les immaculés<sup>218</sup>.

Qu'est-ce donc qui justifie autant de rigueur au niveau de la hiérarchie? Le sacré. De même qu'on ne touche pas un vêtement blanc avec des doigts sales pour ne pas le salir, de même le sacerdoce doit demeurer sans mélange et conséquemment, ne recevoir que les immaculés.

Pour le Pseudo-Denys, la médiation constitue le moyen privilégié par Dieu pour entrer en relation avec ses créatures. C'est de cette façon que Dieu s'adapte à l'homme et se fait connaître. Puisque les anges jouissent d'une plus grande similitude avec le divin que les

---

<sup>217</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 505c; GANDILLAC, p. 298; SUCHLA, V. 5, p. 107

<sup>218</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 508b; GANDILLAC, p. 299; SUCHLA, V. 7, p. 109.

humains, ils accèdent à une plus grande proximité divine et permettent la transmission de la Lumière aux êtres inférieurs. Cet ordre est voulu et institué par Dieu. Le concept d'ordre est nécessaire afin de préserver le sacré du sacrilège. C'est pourquoi les prêtres ont, entre autres fonctions, le devoir de purifier leurs inférieurs de façon à ce que ces derniers atteignent un minimum de conformité avec Dieu.

## 2.2 Les participants

Nous avons vu que la Divinité met en place de nombreux moyens pour entrer en relation avec les hommes. Elle transmet d'abord les saintes Écritures où elle révèle l'existence du monde angélique par lequel elle passera toujours pour atteindre les êtres inférieurs. Nous voudrions maintenant nous tourner vers ces êtres inférieurs afin de mieux saisir de quelle façon se concrétise la réponse humaine. Nous élaborerons ce thème en trois points. Dans un premier temps, nous allons nous intéresser aux concepts d'imitation et de représentation. Dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur le thème du mérite et de l'effort personnel. Enfin, nous concluons en revenant sur le concept d'ordre déjà abordé dans la dernière partie, mais cette fois en prenant la situation d'une entité inférieure.

### 2.2.1 Imitation et représentation

Chez le Pseudo-Denys, la définition de l'homme implique deux éléments qui l'éloignent de la divinité : le fait qu'il soit mortel et le fait qu'il soit corruptible. La mort qui talonne l'être humain et le fait qu'il soit constamment possible de le distraire de son objectif font en sorte que le mouvement d'ascension vers Dieu, lequel est immortel et incorruptible, apparaît improbable voire impossible. S'il s'agissait pour l'homme de franchir seul cette distance incommensurable qui existe entre le fini et l'infini, entre ce qui a une figure et l'infigurable, ce serait certes peine perdue. Mais comme nous l'avons vu dans la partie précédente, ce n'est heureusement pas le cas puisque c'est Dieu le premier qui s'incline vers les hommes en s'adaptant et en se dévoilant. Les hommes, quant à eux, dans leur position actuelle, bénéficient d'un certain nombre d'outils leur permettant d'atteindre un plus haut niveau spirituel :

Par l'imitation toujours plus divine des intelligences supra-célestes [...] "nous serons alors égaux aux anges et fils de Dieu, étant fils de la Résurrection"(Luc, xx, 36). Pour l'instant, selon les dons que nous avons reçus, nous usons pour atteindre aux réalités divines des symboles qui nous sont propres et ce sont eux, une fois encore, qui nous élèvent, à la mesure de nos forces, à la vérité simple et une des spectacles intelligibles<sup>219</sup>.

Dans ce passage, les outils priorisés par Denys sont d'abord l'imitation des intelligences qui sont supérieures aux hommes. Nous retrouvons ainsi l'idée de se rendre conforme à Dieu grâce aux essences qui lui sont plus semblables et qui réalisent un pont entre lui et l'homme. Ensuite, il s'agit de l'utilisation de symboles, lesquels font en sorte d'élever les âmes qui les emploient. Ces symboles, nous en avons déjà parlé plus tôt, il s'agit notamment des divers noms donnés aux anges, mais il s'agit aussi des rituels. Grâce à l'Eucharistie et aux autres sacrements, l'homme accède à quelque chose qui transcende ce qui est perceptible au plan matériel. Et ces rituels ne constituent pas une fin en soi puisque Denys écrit que...

... si la Cause universelle et bienfaisante s'exprime en beaucoup de paroles, elle n'en exclut pas moins tout raisonnement, puisqu'elle n'est ni rationnelle ni intelligible, puisqu'elle transcende toutes choses de façon sursentielle et ne se manifeste à découvert et véritablement qu'à ceux-là seuls qui vont au-delà de toute consécration rituelle et de toute purification, [...] pour pénétrer ainsi dans cette Ténèbre où, selon l'Écriture, Celui qui est totalement transcendant existe d'une existence absolue<sup>220</sup>.

Le rituel s'avère un moyen de communication entre le Transcendant et l'homme, mais ce qui est transcendant ne saurait, par définition, être compris dans un rituel au sens où l'homme pourrait ainsi le saisir dans son tout. En effet, même lorsqu'il a considéré la transcendance de ce avec quoi il entre en communication, l'homme ne voit pas clairement Dieu, « il n'est pas encore en relation avec Dieu, il ne contemple pas Dieu car Dieu n'est pas visible, mais seulement le lieu où Dieu réside<sup>221</sup> ». Les thèmes de la Ténèbre et du lieu ont fait couler beaucoup d'encre puisque ce sont eux précisément qui se retrouvent dans le récit de Moïse et de son ascension, thèmes qui ont été développés entre autres par Grégoire de Nysse. En ce qui nous concerne, nous voudrions simplement attirer l'attention sur le fait que la relation avec le divin selon la vision dionysienne implique clairement des symboles,

---

<sup>219</sup> *Les Noms divins*, 592b; GANDILLAC, p. 72; SUCHLA, I. 4, p. 115.

<sup>220</sup> *La Théologie mystique*, 1000c; GANDILLAC, p. 178-179; SUCHLA, I. 3, p. 143.

<sup>221</sup> *La Théologie mystique*, 1000d; GANDILLAC, p. 179; SUCHLA, I. 3, p. 144.

paroles et rituels par lesquels Dieu cherche à se rendre accessible, mais il faut retenir qu'en aucun cas Denys ne restreint l'essence divine à ce qui peut être reçu par l'homme. La connaissance de Dieu implique un double mouvement de connaissance et d'inconnaissance des moyens utilisés par la Divinité pour se communiquer. Ce double mouvement n'est pas fortuit, il est le fait de l'amour de Dieu :

C'est l'amour de Dieu qui nous meut d'abord vers le divin, mais lorsque cet amour sacré se manifeste au dehors en inspirant les saintes opérations du culte, ce qui constitue le fondement primitif de ce procès, c'est l'opération parfaitement ineffable par laquelle nous sommes déifiés. Être déifié, c'est faire naître Dieu en soi; personne, par conséquent, ne saurait comprendre, ni moins encore mettre en pratique les vérités reçues de Dieu s'il ne lui a pas été donné d'abord de subsister divinement<sup>222</sup>.

L'homme, mû par l'amour de Dieu, rend à la Théarchie un culte grâce auquel leur relation peut s'émanciper. Par ce culte, l'homme permet la naissance de Dieu en lui et c'est précisément en cette naissance que constitue la déification de l'homme ou, en d'autres termes, son union avec la Divinité. Nous voyons ainsi que si le culte n'est pas recherché pour lui-même, si les symboles demeurent des symboles d'une réalité inexprimable, il n'en demeure pas moins qu'ils sont essentiels à la relation avec Dieu puisqu'ils permettent de faire le pont entre deux univers. Et c'est le désir de connaître les réalités d'en haut qui met en mouvement les participants au culte divin :

Lorsqu'un homme est enflammé par l'amour des réalités qui ne sont pas de ce monde et qu'il est animé du saint désir d'en recevoir sa part, il s'approche d'abord de l'un des initiés; il le prie de le conduire au grand prêtre, promettant une totale obéissance à tout ce qui lui sera prescrit; il lui demande d'accepter la charge de son admission et de tout ce qui concerne sa vie future. L'autre est mû par le désir de sauver celui qui s'adresse à lui, mais quand il met en balance les forces humaines et la sublimité de l'entreprise, il frémit tout aussitôt et l'angoisse l'étreint. À la fin pourtant sa bienveillance l'emporte et il consent à accéder à la demande qui lui est faite<sup>223</sup>.

Le premier pas vers Dieu se concrétise par la demande du baptême. Ce dernier implique non seulement le rejet d'une vie d'impiété, mais aussi le don total de sa personne de sorte qu'il accepte de vivre selon les règles de la vie en Dieu<sup>224</sup>. Le baptême réalise une

---

<sup>222</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 392b; GANDILLAC, p. 252; SUCHLA, II, p. 69.

<sup>223</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 393b; GANDILLAC, p. 253; SUCHLA, II, 2, p. 70.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 393d.

opération ineffable par laquelle l'initié laisse mourir sa vie passée : « C'est ainsi qu'ayant vaincu toutes les opérations et toutes les substances qui font obstacle à sa déification, en mourant au péché par le baptême, on peut dire mystiquement qu'il partage la mort même du Christ<sup>225</sup>. » Pour le pseudo-Denys, une fois le baptême fait, l'initié s'unit mystérieusement à Jésus-Christ et il accède à une certaine conformité avec Dieu, toujours dans la mesure où cela est possible à l'homme.

En somme, l'ascension des participants peut se réaliser grâce à une ouverture faite par la Divinité et qui consiste à informer les hommes de l'existence du monde angélique. La réponse des êtres humains est d'abord de l'ordre de l'amour, c'est-à-dire qu'il y a un désir de connaître Dieu et de s'en rapprocher par l'imitation de ce monde angélique. Pour ce faire, l'homme est appelé à participer à un rituel qui lui ouvre l'accès à Dieu, mais qui ne constitue pas en lui-même la divinité. En effet, le rituel permet d'entrer en relation avec Dieu, notamment par le biais du baptême et des autres sacrements, mais l'homme est appelé à transcender le culte et à reconnaître que ce à quoi il accède par celui-ci ne saurait se réduire à ce qui lui est perceptible.

### 2.2.2 L'effort personnel

Si l'homme, dans un premier temps, est attiré par les réalités célestes grâce à l'amour qui émerge en lui du seul fait d'en connaître l'existence, il doit, dans un deuxième temps, se mettre en mouvement de façon à s'orienter vers sa nouvelle destination. Pour le pseudo-Denys, l'effort personnel est très important pour se disposer à entrer en relation avec Dieu :

Au seuil de toute opération, mais particulièrement s'il s'agit de théologie, il faut commencer par des prières, non pour attirer à nous cette Puissance qui est tout ensemble présente partout et nulle part, mais pour nous mettre entre ses mains et nous unir à elle par des commémorations et des invocations divines<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 404a; GANDILLAC, p. 260; SUCHLA, II, p. 77.

<sup>226</sup> *Les Noms divins*, 680d; GANDILLAC, p.90; SUCHLA, III, 1, p. 139.

Ce passage montre bien qu'avant toute forme d'élévation spirituelle, la première étape est de prier afin de s'abandonner, de s'unir à la Puissance. L'homme n'a pas à appeler la Divinité, puisqu'elle est partout, mais il doit plutôt se disposer lui-même à la recevoir. Une fois que l'âme est ainsi disposée, elle peut recevoir le Bien aussi appelé Lumière intelligible :

Car il chasse toute erreur de toutes les âmes où il pénètre et leur fait don à toutes de sa sainte lumière, car il purifie les yeux de leur intelligence de la brume dont les couvre leur ignorance, [...] car il leur donne d'abord un éclat modéré, puis, lorsqu'elles ont, pour ainsi dire, goûté à la lumière et qu'elles en désirent davantage, il augmente leur part et les illumine excellemment, parce qu'« elles ont beaucoup aimé » (Luc, VII, 47), car enfin il ne cesse de les stimuler sur la voie du progrès à la mesure de leur effort personnel pour élever leur regard vers le haut<sup>227</sup>.

L'âme se dispose donc par la prière à recevoir la Divinité. Une fois cette première étape franchie, elle reçoit la lumière divine qui la libère de l'ignorance selon la proportion qui lui convient. Cette proportion est directement liée au désir de l'âme et à son effort personnel. En d'autres termes, la mesure de lumière divine que reçoit l'âme n'est pas définitive, elle est mouvante puisqu'elle est continuellement en relation avec la disposition de l'âme à recevoir la lumière. L'âme jouit ainsi d'un pouvoir qui consiste à s'ouvrir et désirer davantage l'élévation, mais c'est toujours le Bien qui stimule l'âme dans sa progression. Il s'agit véritablement d'un dialogue où l'âme doit prouver, en quelque sorte, son intérêt pour la discussion. La Divinité, qui se définit aussi par le terme de Justice, « attribue à chaque être ce qui lui convient en raison de sa propre dignité<sup>228</sup> ». La Justice authentique, note Denys, n'est pas celle qui donne de façon égalitaire à tous les êtres, mais c'est bien plutôt celle qui donne selon la nature et les mérites de chacun d'entre eux : « mais loin que tous aient part selon le même mode à Celui qui est identique et unique, chacun n'y participe qu'autant que les décrets divins lui assignent d'y participer, c'est-à-dire à la mesure de ses mérites<sup>229</sup> ». Pour le pseudo-Denys, la hiérarchie ecclésiastique réalise cette mesure puisqu'elle est une imitation de la hiérarchie céleste laquelle est fondée sur l'institution divine du précepte hiérarchique selon lequel il ne faut « toucher que

---

<sup>227</sup> *Les Noms divins*, 700d-701a; GANDILLAC, p. 99; SUCHLA, IV. 5, p. 149.

<sup>228</sup> *Les Noms divins*, 896b; GANDILLAC, p. 151; SUCHLA, VIII. 7, p. 204.

<sup>229</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 373b; GANDILLAC, p. 247; SUCHLA, I. 2, p. 65.

purement à ce qui est pur<sup>230</sup> ». Ce précepte a pour conséquence des règles très rigides qui expriment toute l'importance que Denys accorde à l'effort personnel de bien régler son existence en vue de la déification. C'est ainsi que, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, il énumère tous ceux qui ne pourront prendre part à la sainte liturgie :

Après donc qu'on a fait sortir du temple et exclu d'une célébration sacrée qui dépasse leur mérite, d'abord ceux qui ne sont pas encore initiés ni consacrés sacramentellement, puis ceux qui ont renoncé à mener une vie sainte, ensuite ces hommes sans virilité qui se complaisent aux épouvantails et au phantasmes de l'adversaire, car ils n'ont pas exercé cette tension ferme et constante de tout leur être vers les réalités divines qui les eût conduits à l'effective stabilité d'une déification durable, à leur suite on exclut ceux qui ont renoncé à vivre dans le péché, mais qui ne sont pas encore libérés des imaginations mauvaises parce qu'ils n'ont pas acquis de façon durable le désir amoureux et sans mélange de Dieu, et les derniers rejetés sont enfin ces hommes qui n'ont pas réussi à s'unifier totalement, ceux qui, pour employer le langage de la Loi, ne sont ni totalement irréprochables ni totalement impeccables<sup>231</sup>.

La déification est ici présentée par Denys comme quelque chose qui se mérite. Pour la mériter, il faut d'abord être baptisé. Ensuite, il faut mener une vie sainte, ne pas se complaire dans les erreurs et rester tendu de façon constante vers les réalités supérieures. Enfin, il faut être libéré des imaginations mauvaises et conserver un désir amoureux de Dieu. En d'autres mots, il faut être impeccable. Cette rigidité du système dionysien s'explique par la grande part de liberté qui est laissée à l'homme et la relation entre cette liberté et la justice dite « authentique » de Dieu. Avant toute forme de déification, il faut avoir pris ses dispositions pour être le plus conforme possible à Dieu « car il est impossible de se recueillir pour atteindre l'Un, ni de participer à la pacifique union de l'Un, si l'on demeure divisé d'avec soi-même<sup>232</sup> ». Les âmes se doivent d'être sans cesse orientées vers leur propre union, notamment au moyen de la prière, afin qu'il n'y ait plus de division interne et qu'il devienne alors possible qu'elles s'unissent à celui qui est l'Un.

Chez le pseudo-Denys l'Aréopagite, la déification de l'homme est intrinsèquement liée à l'effort de l'homme pour y tendre. Cet effort naît d'abord du désir de s'unir à Dieu par l'imitation des intelligences célestes. Concrètement, l'effort de l'homme se résume à la

---

<sup>230</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 377b; GANDILLAC, p. 251; SUCHLA, I, 5, p. 68.

<sup>231</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 436b; GANDILLAC, p. 272; SUCHLA, III *Theoria*, p. 87.

<sup>232</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 437a; GANDILLAC, p. 273; SUCHLA, III *Theoria*, 8, p. 88.

prière, la participation au culte (le baptême), la constance dans le désir par une vie sans péché. Ces efforts ont pour fruit la réalisation de l'union interne de l'âme qui permet ensuite l'union divine. Comme nous le voyons, la déification est certes réalisée par la Divinité elle-même, puisque c'est elle qui permet tout, mais être défié, c'est mériter de l'être. La naissance de Dieu en soi ne se fait pas sans un complet désir et assentiment à sa réalisation.

### 2.2.3 Le concept d'ordre

Nous avons eu l'occasion déjà d'observer que le concept d'ordre est d'une importance capitale chez le pseudo-Denys l'Aréopagite. L'ordonnement du monde est en effet voulu par Dieu, que ce soit dans le monde angélique ou dans le monde matériel qui l'imite. Cet ordre, comme nous l'avons vu, Dieu le respecte dans sa relation avec l'homme en s'adaptant à sa nature par divers moyens. Nous nous intéresserons ici au fait que l'être humain doit lui aussi se soumettre à cet ordre de façon à s'accorder à la volonté divine, accord qui est nécessaire à sa divinisation.

L'homme n'a pas accès à tout ce que Dieu a créé, il y a des domaines qui lui sont interdits :

[Ce qui nous a persuadé de connaître les secrets divins à notre portée, c'est] l'excellente institution des lois mêmes de Dieu, qui, tout en nous interdisant de nous mêler indiscrètement de choses qui nous dépassent, qui excèdent nos forces et demeurent inaccessibles, nous prescrivent au contraire, pour celles qui sont à notre portée et qui nous furent accordées en don, de les étudier sans relâche, et de les transmettre à notre tour aux autres hommes<sup>233</sup>.

Selon Denys, ce sont les lois divines qui prescrivent de ne pas se mêler de ce qui excède ses capacités d'une part, et d'autre part de s'attacher sérieusement à l'étude ce qui est à sa portée et d'en être messager. Nous pouvons ainsi noter que le devoir des âmes est d'être à leur place sans prétendre à une autre, c'est-à-dire une soumission à la volonté divine qui se manifeste par les lois de Dieu. Les âmes ne peuvent prétendre à une position supérieure à celle voulue par Dieu pour elles, mais elles peuvent, et même elles doivent, se

---

<sup>233</sup> *Les Noms divins*, 684c; GANDILLAC, p. 93; SUCHLA, III, 3, p. 142.

tourner vers leurs inférieurs afin de leur permettre d'entrer en relation avec Dieu par leur biais :

Ainsi tout tend vers le Beau-et-Bien, il est l'objet de tout désir amoureux et de tout amour charitable. C'est à travers le Beau-et-Bien, à cause du Beau-et-Bien que les êtres sont mutuellement amoureux les uns des autres, que les inférieurs se tournent vers les supérieurs, que ceux de même rang s'unissent à leurs semblables, que les supérieurs exercent leur providence à l'égard des inférieurs, chacun s'attachant en outre à son être propre et se conservant soi-même, et c'est parce qu'ils tendent tous ensemble vers le Beau-et-Bien qu'ils réalisent et décident leurs actes et leurs vouloirs<sup>234</sup>.

Si les lois divines sont instituées par Dieu afin de faciliter l'ascension des âmes vers lui, c'est grâce à l'amour que les âmes ont pour lui qu'elles cherchent à s'en rapprocher. Comme Dieu est aussi appelé Beau-et-Bien par Denys, c'est parce qu'il est bon que Dieu a voulu l'amour mutuel de ses créatures. Cet amour se manifeste concrètement par l'entraide entre les âmes et l'union entre elles. Ainsi, lorsqu'elles tendent toutes vers Dieu, les âmes se font charitables de sorte que chacune participe le plus possible à la Divinité. Cette participation est relative à la proximité qu'il y a entre l'âme et Dieu : « C'est selon qu'une chose est plus ou moins proche du Bien qu'elle devient bonne dans la mesure de cette proximité<sup>235</sup>. » Plus le centre de l'âme s'approche de la « coïncidence » avec le centre divin, plus elle est bonne, plus elle est conforme à Dieu. Les entités supérieures ont le devoir de s'abaisser pour aider les âmes inférieures afin qu'elles atteignent une plus grande proximité avec Dieu, toujours dans la mesure où cela se fait sans sacrilège. En somme, les âmes sont appelées à se conformer à la volonté divine de façon à faire leur devoir sans en excéder ni en déchoir. Le fait de ne pas se soumettre à la volonté divine a pour conséquence de ne pas être orienté vers le bien, c'est-à-dire d'être mauvais. En effet, écrit Denys, « [les démons] sont effectivement mauvais dans la mesure où ils sont privés d'être, et c'est parce qu'ils désirent cette privation que leur désir est mauvais<sup>236</sup>. » La seule façon de se rapprocher de Dieu chez le pseudo-Denys consiste à se conformer à la volonté divine afin de garder son désir orienté vers le Bien. Si cette orientation n'est pas continuellement souhaitée, il se peut que le désir d'être se mute en désir de privation et c'est alors que le mal vient déranger la divinisation de l'âme. Pour Denys l'Aréopagite, le mal positif n'existe

---

<sup>234</sup> *Les Noms divins*, 708a; GANDILLAC, p. 104; SUCHLA, IV, 10, p. 155.

<sup>235</sup> *Les Noms divins*, 717d; GANDILLAC, p. 113; SUCHLA, IV, 20, p. 165.

<sup>236</sup> *Les Noms divins*, 725c; GANDILLAC, p. 120; SUCHLA, IV, 23, p. 172.

pas. Il s'agit toujours d'un défaut, d'une défaillance ou d'une imperfection; c'est une privation du bien.

De quelle façon l'ordonnement du monde aide-t-il les hommes à entrer en relation avec Dieu et du même coup à le connaître? Denys expose en quelques phrases la complexité de cette connaissance de Dieu par l'homme :

Il reste à déterminer comment, pour notre part, nous pouvons connaître Dieu, puisqu'il n'est ni intelligible ni sensible et que rien absolument ne lui appartient de ce qui appartient aux êtres. Il faut dire en vérité que nous n'avons pas de Dieu une connaissance fondée sur sa nature propre (car celle-ci est inconnaissable et elle dépasse toute raison et toute intelligence). C'est à partir de cet ordre que nous découvrons en tous les êtres, parce que cet ordre fut institué par Dieu et qu'il contient des images et des similitudes des modèles divins, que nous nous élevons graduellement et par échelons, autant qu'il est en notre pouvoir, jusqu'à Celui qui transcende tout être<sup>237</sup> ...

Ce que Denys écrit ici est crucial dans sa façon de comprendre la divinisation de l'homme. C'est au moyen de l'ordre qu'il y a dans les êtres que l'homme peut connaître Dieu. C'est parce que cet ordre a été institué par Dieu et qu'il est similaire aux modèles divins que l'homme peut le connaître à travers lui. L'ordre est pour Denys une manifestation divine de premier ordre puisqu'il témoigne de son infinité. En effet, bien que cet ordre permette la connaissance divine, la nature de Dieu demeure inconnaissable puisqu'elle transcende toute forme d'intellection. C'est dans ce sens que Denys écrit que d'une part, « [Dieu] est objet d'intellection, de raisonnement, de science, de contact, de sensation, d'opinion, d'imagination, d'appellation, etc.<sup>238</sup> ... » et d'autre part :

Il n'est rien de ce qui est et on ne peut donc le connaître à travers rien de ce qui est, et il est pourtant tout en tout. Il n'est rien en rien et il est pourtant connu par tout en tout en même temps qu'il n'est connu par rien en rien. [...] Il n'en reste pas moins, comme je l'ai dit, que cette Sagesse est connaissable à partir de toute réalité. Car elle est elle-même, selon l'Écriture, la fabricatrice universelle, l'ordonnatrice perpétuelle et universelle, la cause de l'harmonie et de l'ordre indissolubles<sup>239</sup>.

---

<sup>237</sup> *Les Noms divins*, 869d-872a; GANDILLAC, p. 144-145; SUCHLA, VII, 3, p. 198.

<sup>238</sup> *Les Noms divins*, 872a; GANDILLAC, p. 145; SUCHLA, VII, 3, p. 198.

<sup>239</sup> *Les Noms divins*, 872ab; GANDILLAC, p. 145; SUCHLA, VII, 3, p. 198.

Dieu peut être connu en tant qu'il est la cause de toute organisation. Tout ce qui est ordre et harmonie se trouve donc être la conséquence du principe divin. Mais Dieu n'est pas à proprement parler cet ordre ou cette harmonie puisque sa nature demeure inconnue. Il s'agit bien encore de théologie négative, mais cette fois, Denys souligne l'importance de l'ordre dans la divinisation de l'homme. C'est dans la hiérarchie que se concrétise l'ordre divin nécessaire à cette divinisation :

Qui dit hiérarchie dit, en effet, collection ordonnée de toutes les saintes réalités; de même qui dit « hiérarque » désigne un homme déifié et divin, instruit de toute sainte connaissance, en qui toute la hiérarchie qui dépend de lui trouve le pur moyen de s'achever et de s'exprimer. [...] Mais notre salut n'est possible que par notre déification. Et nous déifier, c'est ressembler à Dieu et nous unir à lui autant que nous le pouvons. Le terme commun de toute hiérarchie consiste donc dans cet amour continu de Dieu et des mystères divins que produit saintement en nous la présence unifiante de Dieu lui-même. Mais pour atteindre à cette présence, il faut passer d'abord par le dépouillement total et sans retour de tout ce qui y fait obstacle, il ne faut plus connaître des êtres que Celui qui les rend véritablement êtres<sup>240</sup>.

C'est donc la hiérarchie qui réalise l'ordre institué par Dieu afin de permettre aux hommes de s'orienter vers le Bien par le biais du hiérarque. La présence de Dieu dans les âmes produit l'amour des mystères divins, mais pour que cette présence soit atteinte, il faut que tous les obstacles soient tombés. En d'autres termes, connaître Dieu, c'est le reconnaître comme étant derrière tout ce qui existe puisqu'il est leur cause. Il faut donc que l'âme soit toujours capable de transcender les symboles, non pas en les négligeant, puisqu'ils sont nécessaires à la nature humaine comme nous l'avons déjà remarqué, mais en considérant Celui qui les utilise pour entrer en relation avec elle.

L'ordre établi par Dieu procède donc d'une volonté divine que les liens entre les âmes et lui-même soient ordonnés. Chercher à se séparer de cet ordre, c'est diminuer sa relation avec la Divinité :

Car c'est également une loi établie par les jugements théarchiques, que les dons divins, selon l'ordre qui convient parfaitement à leur nature divine, sont octroyés à ceux qui méritent de les recevoir, par l'entremise de ceux qui méritent de les distribuer. S'il advient donc qu'on méprise cette sainte ordonnance, et que sous l'empire d'une funeste présomption on se croie capable par soi-même d'entrer en relation avec la Théarchie en dédaignant l'entremise des saints; et de

---

<sup>240</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 373c-376a; GANDILLAC, p. 248; SUCHLA, I, 3, p. 66.

même s'il advient qu'on présente à Dieu des demandes indignes et impies sans éprouver, à la mesure de ses forces, un solide désir des dons divins, – on se prive soi-même des fruits d'une prière malhabile<sup>241</sup>.

Les dons divins viennent aux âmes proportionnellement à leur mérite. Si une âme ose en demander plus que la mesure qui a été convenue pour elle, Denys définit ce comportement comme de la présomption puisqu'il s'agit de se juger soi-même plutôt que de laisser Dieu juger de soi. L'âme affirmerait ainsi la supériorité de son jugement sur celui de Dieu. C'est de cette même présomption qu'il est question lorsque l'âme demande plus que ce qu'elle désire ou, en d'autres mots, que la demande est plus grande que la solidité du désir. Ce dernier implique, comme nous l'avons, un minimum de constance dans le fait de vouloir connaître le monde céleste. Sans cette soumission à l'ordre divin, l'âme se prive elle-même, nous dit Denys, de ce qui était fait à sa mesure. L'importance de respecter l'ordre institué par Dieu est appuyée avec encore plus de sévérité dans la *Lettre VIII* où le pseudo-Denys affirme qu'en aucun cas il ne faut se mêler des choses supérieures à soi, mais qu'il faut plutôt toujours chercher à demeurer dans le devoir qui est assigné à chacun selon son degré de sainteté :

Il n'est pas permis sans sacrilège qu'un sacrificateur ait des comptes à rendre ni aux ministres des supérieurs, ni aux serviteurs ses pairs, parût-il traiter de façon impie les réalités divines, fût-il même convaincu d'avoir violé quelque autre interdit. Si le désordre, en effet, et la confusion violent les définitions et les lois les plus divines, il n'est aucune raison qui autorise, fût-ce en faveur de Dieu, à renverser l'ordre que Dieu a institué<sup>242</sup>.

Ce que nous voulons souligner ici, c'est toute l'importance que Denys accorde au fait de respecter l'ordre parce que la soumission à cet ordre fait partie de la volonté divine et que toute autre façon de faire procède d'un certain désir de renverser l'ordre divin. Les ordres supérieurs n'ont pas à être jugés par les inférieurs, un tel comportement est présenté comme de l'insolence<sup>243</sup> par Denys. Il affirme plutôt qu'il s'agit :

[...] d'un sacrilège, selon la parole de la sainte Écriture, que d'accomplir indignement fût-ce une œuvre de justice. Il faut que chacun rentre en soi-même et que, sans songer à des tâches

---

<sup>241</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 561bc; GANDILLAC, p. 320; SUCHLA, VI *Theoria* 6, p. 127.

<sup>242</sup> *Lettre VIII*, 1088c; GANDILLAC, p. 338; SUCHLA, *Epistula* 8.1, p. 175.

<sup>243</sup> *Ibid.*, 1089b; GANDILLAC, p. 340; SUCHLA, *Epistula* 8.1, p. 178.

plus hautes et plus profondes, il limite ses desseins aux fonctions qui lui ont été assignées, à la mesure de ses mérites<sup>244</sup>.

Même si quelqu'un cherche à faire une œuvre de justice en renversant l'ordre établi, le fait de ne pas se soumettre à cet ordre constitue en lui-même un sacrilège. Ce passage montre bien à quel point l'ordonnement du monde et son harmonie prévalent sur toute autre forme de désir. Et que c'est d'abord en acceptant sa position, ses fonctions et en reconnaissant le niveau de ses mérites que l'âme pourra être divinisée. La hiérarchie constitue le moyen de réaliser cette divinisation grâce aux intermédiaires qui harmonisent la Lumière divine aux diverses âmes concernées.

### 2.3 Analyse des métaphores

Maintenant que nous avons exploré, d'une part, les moyens que prend la Divinité pour entrer en relation avec ses créatures et ceux que les créatures prennent, d'autre part, pour rejoindre la Lumière divine, il nous apparaît utile d'approfondir les métaphores employées par le pseudo-Denys pour clarifier ce qu'il faut comprendre par l'expression « union divine » ou « divinisation ». Jusqu'à présent, nous avons pu constater qu'en somme, les deux membres de l'union, à savoir le créateur et la créature, s'efforcent de parler la même langue de façon à permettre la coïncidence du centre du cercle individuel avec celui de la Divinité. La coïncidence des centres, c'est, en d'autres mots, l'union divine grâce à laquelle les éléments unis apparaissent comme n'en formant qu'un seul, c'est-à-dire l'Un. Pour mieux comprendre cette union, nous proposons une brève étude de quatre images employées par Denys soient les lampes, le feu, les parties du corps et l'accouchement.

#### 2.3.1 Les lampes

La réalisation de l'union à Dieu chez le pseudo-Denys l'Aréopagite pose de nombreux problèmes. Premièrement, dès qu'il est question d'union, il y a lieu de savoir si les différentes parties concernées conservent leur unicité ou si elles la perdent pour se fondre mutuellement. Deuxièmement, est-ce que les parties concernées se connaissent

---

<sup>244</sup> *Lettre VIII*, 1089d-1092a; GANDILLAC, p. 341; SUCHLA, *Epistula* 8.1, p. 179.

pleinement l'une et l'autre ou seulement l'une des deux ou seulement partiellement? Troisièmement, combien y a-t-il de parties impliquées dans l'union : deux, trois ou un nombre incalculable? Enfin, qu'est-ce qui, ultimement, permet ou obstrue la réalisation de l'union? Nous avons eu l'occasion de répondre en partie à ces interrogations lors des deux précédentes parties. Nous voudrions voir maintenant si les métaphores dionysiennes peuvent nous éclairer davantage.

C'est dans le livre des *Noms divins* que Denys utilise l'image des lampes pour expliquer ce qu'il appelle l'« Unitrinité ». Il s'agit ici de démystifier le concept apparemment contradictoire où quelque chose, en l'occurrence Dieu, peut être à la fois un et multiple. Voici ce qu'il écrit :

De la même façon, si j'ose user ici d'images sensibles et familières, les lumières de plusieurs lampes, rassemblées dans une seule pièce, bien que totalement immanentes les unes aux autres, gardent entre elles, mais en toute pureté et sans mélange, les distinctions qui leur sont propres, unies dans leur distinction, et distinctes dans leur unité. Nous constatons bien que si plusieurs lampes sont rassemblées dans une seule pièce, toutes leurs lumières s'unissent pour ne former qu'une seule lumière qui brille d'un seul éclat indistinct, et personne, je pense, dans l'air qui enveloppe toutes ces lumières, ne saurait discerner des autres celle qui vient de telle lampe particulière, ni voir celle-ci sans voir celle-là, puisque toutes se mélangent à toutes sans perdre leur individualité. [...] Comme je l'ai dit, en effet, leur union mutuelle était totale et parfaite, mais sans supprimer leur individualité et sans produire aucune trace de confusion<sup>245</sup>.

Dans ce passage, Denys présente une image matérielle qui se veut une explication de l'« Unitrinité », terme qui fait référence à la relation entre la Paternité et la filiation. Ainsi, les lampes représentent les différentes parties de l'unité qui est figurée par la lumière produite. L'expression « unies dans leur distinction, et distinctes dans leur unité » souligne le fait que tout en étant distinctes, les lampes produisent une lumière de laquelle on ne peut pas distinguer les différentes parts. Elles demeurent distinctes puisqu'il n'est pas question de dire qu'elles se fondent en une seule lampe, ce sont leurs lumières qui se fondent en une seule. Cette image permet de comprendre que pour Denys, l'unité de Dieu n'empêche pas qu'il soit trine. L'union du Père et du fils ne défait pas leur individualité, puisqu'ils conservent leurs caractéristiques propres, bien qu'ils participent tous les deux à l'« Unité parfaitement transcendante ».

---

<sup>245</sup> *Les Noms divins*, 641abc; GANDILLAC, p. 82; SUCHLA, II, 4, p. 127-128.

En quoi ces réflexions sur l'Unitrinité peuvent-elles nous aider à mieux comprendre l'union des créatures à leur créateur? En ce que Denys ne limite pas la validité de ses explications à l'Unitrinité. En effet, il l'admet aussi pour les divers ordres de la hiérarchie.

Or tout cela se produit dans un air corporel, et il s'agit d'une lumière produite par un feu matériel. Que dire alors de cette Unité suessentielle dont nous affirmons qu'elle se situe non seulement au-delà des unités corporelles, mais au-delà même de celles qui appartiennent aux âmes et aux intelligences et que ces dernières possèdent déjà sans mélange et selon un mode qui dépasse ce monde, lumières conformes à Dieu et supra-célestes, entièrement immanentes les unes aux autres dans la mesure, proportionnelles à leurs forces, où elles participent à l'Unité parfaitement transcendante<sup>246</sup>.

Ce qu'il faut retenir, dans un premier temps, c'est que les âmes et les intelligences possèdent déjà l'Unité suessentielle c'est-à-dire qu'en elles-mêmes, puisqu'elles ont une unité, elles participent à l'Unité suessentielle de la même façon que la lumière d'une lampe participe à la lumière d'un ensemble de lampes. Les âmes et les intelligences sont donc à la fois unes intérieurement, multiples extérieurement, mais unies dans leur distinction.

Dans un deuxième temps, il faut remarquer que les lampes participent à cette Unité suessentielle de façon immanente les unes aux autres dans la mesure proportionnelle à leur force. Qu'est-ce à dire? C'est parce que les âmes participent toutes à la lumière qu'elles forment une unité. Il n'y a pas de dépendance entre elles : si une lampe s'éteint, les autres n'arrêtent pas pour autant de participer à l'Unité parce que leur relation avec les autres passe par leur relation avec cette Unité suessentielle. En réalité, remarque René Roques, « les liens qui rassemblent entre eux les fidèles ne sont pas leurs propres liens; ils viennent d'ailleurs et se nouent plus haut. C'est de l'Un suprême que découlent toute unité et toute paix<sup>247</sup>. » L'Unité suessentielle, représentée par la lumière de l'ensemble des lampes, les divers ordres y participent par le moyen du sacrement de l'Eucharistie. Ce passage difficile rend compte d'une double relation : d'une part, l'âme entre en relation avec Dieu par l'intermédiaire de son supérieur; d'autre part, cet intermédiaire semble permettre une

---

<sup>246</sup> *Les Noms divins*, 641c; GANDILLAC, p. 82; SUCHLA, II, 4, p. 128.

<sup>247</sup> René ROQUES, « Denys l'Aréopagite », dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 277.

relation directe avec Dieu puisque c'est cette dernière qui rend possible la communion avec les autres entités. De même dans la métaphore des lampes, c'est la participation à la lumière de l'ensemble qui réalise l'unité entre les diverses lampes.

### 2.3.2 Le feu

Nous avons déjà parlé de la distance incommensurable qui existe, pour le Pseudo-Denys, entre l'infinité de Dieu et la définition de l'homme. Nous avons vu que, si Dieu permet à l'homme d'entrer en relation avec lui, c'est au moyen de multiples adaptations auxquelles se rattachent les Écritures saintes et les hiérarchies céleste et ecclésiastique. Pour exprimer l'importance de ces intermédiaires entre Dieu et l'homme, Denys utilise la métaphore du feu :

De même la chaleur du feu se transmet mieux dans les corps qui sont plus aptes à la recevoir et qui, par leur mouvement interne d'ascension, approchent davantage de sa ressemblance. Mais lorsqu'il se heurte à des substances réfractaires, son activité brûlante demeure sans effet, ou du moins ne laisse parfois qu'une trace légère. Disons mieux encore : le feu n'agit sur les substances qui ont de l'affinité avec lui que par l'entremise de corps déjà familiarisés avec lui, de façon, si c'est possible, à mettre d'abord le feu à des objets facilement inflammables, et ensuite seulement, par l'intermédiaire de ces objets, à chauffer, selon leur capacité, l'eau ou telle autre substance rebelle à l'ignition<sup>248</sup>.

De même que le feu passe par des objets inflammables pour atteindre des objets plus réfractaires à son action, de même la chaleur divine réchauffe d'abord les êtres familiarisés avec les choses divines. Étant donné que, dans le système dionysien, les entités célestes ont une plus grande ressemblance avec la Divinité que les hommes, c'est par leur biais que s'établit la relation entre Dieu et les humains. Nous remarquons qu'encore une fois, les intermédiaires permettent et facilitent cette relation de façon à ce que la lumière reçue soit toujours proportionnelle à la capacité de réception.

### 2.3.3 Les parties du corps

Toujours dans la *Hiérarchie céleste*, le pseudo-Denys utilise une autre métaphore pour aider le lecteur à comprendre en quoi consiste la réalisation de la ressemblance divine

---

<sup>248</sup> *La Hiérarchie céleste*, 301b; GANDILLAC, p. 228-229; SUCHLA, XIII. 3, p. 45.

chez les êtres célestes. Il énumère les différents sens et parties des corps humain et angélique en précisant chaque fois quel est le pouvoir qui lui est relié. Nous proposons ce petit tableau pour résumer le passage que nous pouvons retrouver en 332a-d<sup>249</sup> :

Sens et parties du corps	Représentations
Yeux	Tendance à s'élever en pleine clarté
Odorat	Saisir et discerner les suaves émanations qui dépassent l'intelligence
Ouïe	Tirer le savoir de l'inspiration théarchique
Goût	Plénitude des nourritures intellectuelles et l'art de s'abreuver à la fécondité des canaux divins
Paupières et sourcils	Soin de conserver les visions divines
Adolescence et jeunesse	Constante floraison des puissances vitales
Dents	Perfection dans la division de la nourriture pour élever spirituellement l'essence inférieure
Épaules, bras et mains	Pouvoir de faire, d'agir et d'opérer
Cœur	Vie conforme à Dieu qui répand sa puissance vitale sur les êtres soumis à sa Providence
Poitrine	Rempart d'un cœur généreux qui répand ses dons vivifiants
Dos	Rassemblement des puissances qui engendrent la vie
Pieds	Caractère mobile et rapide de la course perpétuelle vers les réalités divines
Ailes	Élan total et pur, exempt de toute pesanteur
Nudité des pieds	Dégagement et libération de toute superfluité extérieure

Ce passage permet de mieux définir quels sont les fruits de la ressemblance divine. Le champ lexical utilisé par Denys est révélateur des différents thèmes que nous pouvons relever : clarté, discernement, dépassement, plénitude, conservation, constance, puissance, perfection, générosité, rapidité, pureté, dégagement et libération. Tous ces éléments rappellent les propriétés divines par leur caractère transcendantal. Celui qui veut s'unir à Dieu obtient cette union au prix d'un véritable détachement de tout ce qui lui est extérieur de façon à ce qu'il devienne pleinement réceptif à la Lumière divine. Par ailleurs, nous pouvons remarquer que, lorsque Denys décrit les métaphores des dents, du cœur et de la poitrine, la relation entre Dieu et la créature qui s'y unit ne se limite pas à ces deux entités; elle implique, en effet, une générosité et un épanchement vers les êtres inférieurs. En d'autres termes, pour ressembler à Dieu et s'y unir, l'activité, qu'on pourrait dire charitable, de transmission des dons vivifiants, est au cœur même du processus. Ressembler à Dieu, c'est se pencher vers l'inférieur.

<sup>249</sup> *La Hiérarchie céleste*, 332a-d; GANDILLAC, p. 238-239; SUCHLA, XV. 3, p. 53.

#### 2.3.4 L'accouchement

C'est dans la *Hiérarchie ecclésiastique* que se trouve l'image de l'accouchement pour figurer la naissance de Dieu dans les entités qui se préparent pour l'union divine. Après avoir expliqué le symbolisme du baptême, Denys effleure le thème de la connaissance de soi comme étant un premier pas possible en vue des choses divines :

S'étant considéré soi-même en toute rectitude dans sa propre nature et d'un regard sans passion, il échappera ainsi aux crasses ténèbres de l'ignorance. Mais n'étant pas encore assez initié pour s'unir et pour participer à la Perfection divine, ce n'est pas spontanément qu'il en éprouvera le désir, mais c'est progressivement qu'initié par l'entremise de ceux qui sont plus avancés que lui jusqu'à un niveau plus haut encore, puis par l'entremise de ceux qui appartiennent à ce plus haut niveau jusqu'au rang des tout premiers, il accèdera alors selon les saintes règles de l'ordre jusqu'au Sommet théarchique<sup>250</sup>.

Nous pouvons remarquer ici que, si cette intériorisation permet de se libérer de l'ignorance, elle ne suffit pas pour purifier et faire éprouver le désir de la perfection divine et que ce n'est que progressivement que ce désir se développe grâce à la réception des sacrements. Chez le pseudo-Denys, c'est clairement le sacrement de la communion qui permet la naissance de Dieu dans les âmes :

Il en est de même pour le saint sacrement qui produit en nous la naissance de Dieu : puisqu'il est le premier introducteur de la lumière divine, nous avons raison de le célébrer d'après son opération propre sous le nom d'illumination. Car bien qu'il appartienne en commun à toutes les opérations hiérarchiques de transmettre aux fidèles la lumière divine, c'est bien ce sacrement qui le premier m'a ouvert les yeux et c'est sa lumière originelle qui m'a permis de contempler la lumière que répandent les autres sacrements<sup>251</sup>.

Après la purification réalisée par le baptême vient le sacrement de la communion qui illumine les âmes en introduisant la Lumière divine en elles. Qu'advient-il de ceux qui ne participent pas à ce sacrement? Denys les distingue en trois catégories : les catéchumènes, les possédés et les pénitents. Les premiers nommés se trouvent en bas complètement de la hiérarchie parce qu'ils ne veulent pas connaître. Les deuxièmes, ce sont les possédés parce qu'ils ont connu et refusé. Enfin, les plus élevés des non-initiés sont les

---

<sup>250</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 400c; GANDILLAC, p. 258; SUCHLA, II *Theoria* 3, p. 75.

<sup>251</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 425a; GANDILLAC, p. 263; SUCHLA, II *Theoria* 6, p. 78.

pénitents, c'est-à-dire ceux qui ont refusé la connaissance et s'en repentent. Dans tous les cas, Dieu ne naît pas en eux parce qu'ils refusent la communion :

Ils [les non-initiés] ne sont pas admis pourtant à la célébration des mystères [...] Parce qu'elle se conforme à Dieu, la hiérarchie est pleine d'une sainte justice; aussi répartit-elle, selon les mérites de chacun, et en vue de leur salut, la part de mystères qui leur convient en propre [...] Or les catéchumènes n'ont obtenu que le dernier rang car, n'ayant reçu aucune initiation, ils n'ont part à aucun sacrement hiérarchique. Puisque Dieu n'est pas encore né en eux pour faire d'eux de façon durable des hommes de Dieu, ils restent au stade de l'accouchement, sous la direction paternelle des Écritures. Recevant des formes unifiantes, ils se façonnent à mesure que s'accomplit en eux la bienheureuse naissance divine, principe de vie et de lumière. De même donc que les enfants selon la chair, s'ils sortent avant le temps convenable pour l'accouchement, imparfaits et informes, tels des avortons morts-nés, tombent à terre sans avoir reçu la vie ni vu le jour, en sorte qu'il serait fou de se fonder sur les apparences et de dire qu'ils sont venus à la lumière parce qu'ils ont échappé aux ténèbres du sein maternel [...] ainsi la science très sage des saints accouche d'abord les catéchumènes grâce à cette nourriture spirituelle des Écritures qui leur confère forme et vie et c'est ensuite seulement, lorsque leur être est achevé et qu'en eux maintenant Dieu peut naître à terme, qu'elle leur accorde pour leur salut et selon les règles de l'ordre d'entrer en communion avec les vérités qui les illumineront et qui les perfectionneront<sup>252</sup>.

C'est parce qu'elle est conforme à Dieu que la hiérarchie est juste. L'idée de proportion et celle de justice sont omniprésentes chez Denys par ce qu'elles accentuent toujours l'importance de faire les choses dans l'ordre. C'est dans la même suite d'idées que Denys explique comment le sacrement de la communion permet la naissance de Dieu en soi. Ce sacrement, donné par un supérieur, apparaît comme un intermédiaire nécessaire à cette naissance puisque la relation avec Dieu chez l'Aréopagite est continuellement liée à l'ordonnement du monde. L'image de l'accouchement d'un mort-né est révélatrice de la préparation requise à la mise au monde d'un bébé vivant, c'est-à-dire une naissance pleinement réussie de Dieu en soi. Cette préparation se résume par une fréquentation des Écritures comme nourriture spirituelle afin de devenir apte à entrer en communion. Impossible, en somme, de sauter des étapes puisque le fruit d'une telle prétention est un échec ou, à tout le moins, un résultat loin de ce qu'il aurait pu être si l'ordre avait été respecté.

Dans cette deuxième partie, nous avons exploré le *corpus dionysiacum* afin d'en relever les passages les plus éclairants sur la réalisation de l'union divine selon le pseudo-

---

<sup>252</sup> *La Hiérarchie ecclésiastique*, 432c-433a; GANDILLAC, p. 269-270; SUCHLA, II *Theoria* 6, p. 85.

Denys. Dans un premier temps, nous avons pu constater que la mise en place d'une relation entre Dieu et les hommes est le fruit de la Bonté divine qui, par générosité, dévoile l'existence du monde céleste pour faciliter le salut de toutes les âmes. Étant donné le caractère foncièrement éloigné de Dieu par rapport aux hommes, la Divinité doit utiliser différents moyens pour s'adapter à sa créature notamment en se révélant dans les saintes Écritures. Bien que le don divin soit toujours total, l'altérité des entités qui le reçoivent empêche que la réception divine soit totale. Nous avons vu à quel point Denys répète les formules sur le thème de la proportion : « selon la mesure », « proportionnel à la capacité », « selon le mérite » ou « autant qu'il est possible ».

Dans un deuxième temps, nous avons pu mesurer l'importance de respecter l'ordre établi parce qu'il est conforme à la volonté divine. Ainsi, la réponse de l'homme doit se faire selon l'ordre suivant : désir de connaître les choses divine, se disposer à cette connaissance au moyen de la prière, réponse concrète par le culte et la réception des sacrements, constance et persévérance dans une vie sans péché jusqu'à la transcendance du rituel.

Enfin, nous avons remarqué à quel point il est crucial de se rendre conforme à Dieu pour faciliter sa réception. Cette déification passe non seulement par le culte, mais aussi par le fait de participer à la Providence divine en se penchant vers son inférieur pour lui permettre une relation avec le divin. Le sacrement de la communion permet la réalisation de l'union divine en ce qu'il introduit la lumière divine dans l'âme, lumière grâce à laquelle la naissance de Dieu en soi devient possible.

Nous voudrions conclure en relevant l'ouverture faite par Denys dans la métaphore des lampes. Si notre auteur ne s'exprime pas clairement sur le rapport entre l'Unité suessentielle et l'unité des diverses entités qui en découlent, nous pouvons tout de même faire quelques hypothèses. D'abord, puisque tout rapport de causalité ne peut que provenir de Dieu, la cause de la communion entre les âmes est certainement le fait de la Déité. La possibilité de la communion existe donc parce qu'avant tout, c'est Dieu qui est Un. Pour que cette possibilité devienne réalité, il faut cependant que les entités participent à cette

Unité. Chez Denys, cette participation se concrétise par la réception des sacrements nécessairement donnés par un supérieur. En d'autres termes, il est possible de supposer, malgré la contradiction apparente dans les termes, une relation médiate entre Dieu et les âmes par le biais de la communion.

### 3. Analyse des commentateurs

Dans les deux premières parties de notre mémoire, nous avons exploré les différents développements philosophiques et théologiques qui ont pu influencer le pseudo-Denys pour la rédaction du *Corpus* dans lequel nous nous sommes ensuite plongée afin d'étudier le concept d'union dans la hiérarchie. Si nous avons relevé de nombreux éléments qui pointent en faveur de la cohérence d'un système où les deux voies dont avait parlé Jean Vanneste se résorbent en une seule étant donné leur interdépendance, nous voudrions, dans cette dernière partie, laisser parler quelques spécialistes du pseudo-Denys. La question de savoir s'il y a une ou deux voies pouvant mener à l'union est fort complexe et plusieurs commentateurs se la sont posée. Nous aurions pu, à la limite, énumérer tous les commentaires sur le sujet depuis l'écriture du *Corpus* jusqu'à aujourd'hui. Cela est impossible et hors de propos pour ce qui nous occupe ici puisque, d'une part, il s'agirait d'un travail de longue haleine et, d'autre part, notre travail ne se veut pas une revue historique, mais nous nous limitons plutôt à comprendre le contenu des écrits aréopagitiques. Or, au cours de nos recherches, nous avons pu constater que les « successeurs » de Denys ont bien souvent cherché à définir ce que pouvait être, *dans l'absolu*, la relation entre Dieu et les hommes et n'ont pas travaillé avec la méthode historique qui prévaut aujourd'hui. C'est pourquoi nous nous intéressons ici à des spécialistes du siècle dernier et d'aujourd'hui, non sans constater que certains utilisent toujours une grille de lecture où ils cherchent, avec quelques acrobaties, à faire dire au texte ce qu'il ne dit pas. Nous ne prétendons pas mettre en lumière toutes ces interprétations puisqu'il est évident que nous ne ferons qu'effleurer différentes compréhensions du *Corpus*. Néanmoins, cela nous permettra de mesurer l'ampleur de la question et peut-être de retenir quelques pistes de solution.

#### 3.1 Deux voies pour deux types d'union?

Étant donné que, depuis le début de ce travail, nous nous sommes appuyée sur l'hypothèse selon laquelle il ne se trouve, chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite, qu'une seule voie pouvant mener à l'union, il nous paraît naturel de présenter les arguments qui ne sont

pas favorables à cette position. Comme nous l'avons déjà souligné et comme le rappelle Ysabel de Andia, « la question posée par la plupart des commentateurs de Denys est celle-ci : n'y a-t-il pas deux voies pour conduire à l'union, la voie hiérarchique et la voie mystique<sup>253</sup>? » Les différents spécialistes formulent aussi la question en prenant clairement position : « Ses écrits [ceux de Denys] contiennent, en effet, la description de deux voies conduisant à l'union déifiante avec Dieu : l'une par l'amour extatique, l'autre par les moyens de la hiérarchie ecclésiastique. Pas un mot sur les rapports que ces voies peuvent avoir entre elles<sup>254</sup>. » Jean Vanneste, quant à lui, s'exprime tout aussi clairement sur la question comme nous avons pu le constater dans notre introduction<sup>255</sup>. Sur ce sujet, notons qu'il ajoute qu' :

Il est de la plus haute importance de ne pas confondre ces deux lignes : le rôle qui, dans la démarche mystique, est assigné à l'amour, ne pourrait être compris si on omet de les distinguer. La teneur exacte de l'extase dionysienne en est conditionnée. Pareillement, toute "union à Dieu" n'est pas du fait même une union "mystique" selon les schèmes de la *Théologie mystique*. Car le même terme peut couvrir plusieurs réalités : *hénosis* en est un exemple frappant<sup>256</sup>.

Chez Jean Vanneste, il est non seulement hors de question de confondre ces deux voies, mais celles-ci mènent à des unions différentes. Faisant la lecture du traité de la *Théologie mystique*, il dégage trois « moments » d'une démarche mystique, à savoir un abandon, un non-connaître et une union, lesquels moments sont illustrés chez Denys par l'ascension de Moïse au Sinai<sup>257</sup>. Il explique ensuite l'importance de ne pas identifier ces trois moments au trois « voies » dont parle le pseudo-Denys dans les *Hiérarchies*, c'est-à-dire la purification, l'illumination et la perfection. « On ne peut nier une certaine analogie avec les trois voies, telles que nos manuels de spiritualité les présentent, mais il ne faudrait jamais oublier que la démarche de Denys n'évolue pas dans le domaine moral des vertus et des passions<sup>258</sup>. » La démarche telle que présentée par Denys dans la *Théologie mystique* et dans les *Noms divins* n'aurait donc rien à voir avec la morale. Elle serait distincte, elle évoluerait parallèlement à l'autre voie ou encore elle se situerait à un autre niveau. Pour

---

<sup>253</sup> Y. DE ANDIA, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, p. 437.

<sup>254</sup> J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, p. 307.

<sup>255</sup> Voir la citation à la page 6.

<sup>256</sup> J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, p. 35.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>258</sup> *Ibid.*, p. 49.

Vanneste, cette démarche mystique est clairement détachée des considérations d'ici-bas et s'effectue distinctement. Commentant les *Noms divins*, Vanneste écrit :

Malgré les affirmations assez vagues du pseudo-Denys que notre vie est "à l'imitation de celle des anges" et que notre connaissance est "à la manière des anges", nous ne percevons plus ce lien concret lorsque l'auteur procède dans les *Noms divins* à l'application de sa théorie de la connaissance. Tout ce qu'il décrit, traduit exactement la démarche d'une psychologie individuelle et autonome : en quête d'une connaissance directe de Dieu, elle se passe de tout intermédiaire angélique<sup>259</sup>.

L'imitation des anges et la connaissance à la manière des anges ne sont, pour Vanneste, que des indications vagues et sans importance par rapport à tout le reste du texte. Est-ce bien le cas? Ne faut-il pas plutôt souligner l'importance de ces passages dans la quête de la connaissance de Dieu? Pas selon Vanneste qui affirme à maintes reprises qu'il y a deux voies, la voie mystique des négations et celle des affirmations<sup>260</sup>. Cette dernière, c'est celle des *Hiérarchies*, c'est celle qu'il faut abandonner pour ne se fier qu'à la montée par les négations car « dans le "retour à Dieu" : toute l'activité de l'âme est une quête personnelle de Dieu<sup>261</sup>. En d'autres termes, ce que défend Jean Vanneste dans sa thèse, c'est que la démarche mystique de Denys s'apparente plutôt à une mystique naturelle qu'à une mystique chrétienne : « Si cette vue est exacte [à savoir deux voies vers deux unions], l'expérience de l'Aréopagite, dans la *Théologie mystique*, et, par conséquent, sa doctrine mystique, se rattachent à l'extase plotinienne<sup>262</sup> ».

Alors que pour Jean Vanneste, les deux voies mènent à deux types d'union, chez Jules Gross, elles sont distinctes mais aboutissent au même but : « L'union à Dieu, la perfection ou la divinisation – expressions identiques pour notre auteur – voilà le terme de la voie hiérarchique. Or, puisque l'union déifiante se présente comme un contact sans intermédiaire entre l'Un divin et l'"un" de l'âme, elle mérite le qualificatif de mystique<sup>263</sup>. » Un peu plus loin il ajoute : « La voie mystique ne soutient qu'un rapport lointain et très vague avec la foi et la morale chrétiennes. [...] Plus nettement marquée du

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>263</sup> J. GROSS, *op. cit.*, p. 315.

sceau chrétien, sa théorie hiérarchique de la divinisation se trouve compromise par le concept du  $\epsilon\nu$  humain qui en constitue un élément essentiel<sup>264</sup>. » Autrement dit, Jules Gross distingue deux voies de divinisation : la voie mystique, qui lui semble loin de la morale chrétienne, et la voie hiérarchique, qui ne s'en rapproche pas davantage à cause de la théorie du  $\epsilon\nu$  humain. Ysabel de Andia s'est arrêtée sur ce mystérieux  $\epsilon\nu$  de l'âme qui entrerait en contact immédiat avec l' $\epsilon\nu$  divin. Pour elle, il ne s'agit que d'une erreur de lecture, voici son analyse :

Selon J. Gross, l'*unio mystica* chez Denys serait l'union entre le  $\epsilon\nu$  humain ou « l'un de l'âme » (expression qui n'est pas dionysienne mais proclienne) avec le divin, union qui compromettrait la théorie hiérarchique et cacherait un danger de résorption panthéiste. [...] Denys nomme, dans les *Noms divins* (IV, 9), le « mouvement circulaire » : « Le mouvement de l'âme est circulaire quand elle rentre de l'extérieur en elle-même (ή εις εαυτήν εισοδος από των έξω) » (DN 705 A). Nous retrouvons la même expression que dans le passage controversé : εις τὸ ἐν ἑαυτοῦ νοεράν ποιησάμενος εισοδόν, (EH 429 B). Il ne s'agit pas de l' « un de l'âme », mais du mouvement d'involution par lequel l'âme rentre en elle-même et se conforme à l'Un. Par ce mouvement d'unification de soi dans le retour à soi, l'âme unifie le multiple dans sa propre unité ou son propre un. [...] Il n'est nullement question de l'union déifiante entre l'un et l'un de l'âme, mais de l'unité d'une multiplicité dans l'unité propre du sujet qui a la science de cette multiplicité, analogue à l'unité des rayons dans le centre du cercle ou des idées dans l'intellect<sup>265</sup>.

Une fois ce problème de lecture accepté comme tel, que reste-t-il chez Gross pour appuyer l'existence de deux voies de divinisation? Il reste la différence entre les moyens préconisés pour arriver à l'union divine. Parlant de la voie mystique, Jules Gross écrit ceci :

Chose curieuse, comme moyens pour acquérir la "théosophie" notre mystique n'indique que la prière [réfère à DN 680 BC] et l'ascèse. Son silence par rapport au Christ et aux sacrements de l'Église semble étrange, même si l'on admet – ce qui est probable – que ses deux premiers écrits s'adressent exclusivement à des chrétiens. Serait-ce pour combler cette lacune que, dans le dernier de ses traités, Denys trace une seconde voie qui, celle-là, mène à l'union déifiante au moyen des ministres et des rites sacrés de la hiérarchie ecclésiastique<sup>266</sup>?

On le voit, ce qui embête le plus Jules Gross, c'est le fait que dans le premier groupe de traités, Denys parle de prière et d'ascèse alors que dans le second groupe, il est surtout question des rites de l'Église. Gross n'arrive pas à comprendre quelle est la relation entre

---

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>265</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 283, 285, 286 et 287.

<sup>266</sup> J. GROSS, *op. cit.*, p. 311-312.

ces deux voies. « En tout cas, écrit-il, nulle part on ne voit [Denys] tenter de faire le moindre essai d'harmonisation<sup>267</sup>. » C'est ce manque d'harmonie qui le pousse à faire l'hypothèse que la différence entre les deux voies en est peut-être une de point de vue :

On a l'impression, en effet, que, dans les deux premiers traités, c'est surtout le philosophe chrétien qui parle, pour montrer que le christianisme est une « théosophie » et une ascèse de la divinisation qui ne le cèdent en rien à celles de la philosophie alors en vogue. Dans la *Hierarchie ecclésiastique*, au contraire, on croit entendre avant tout l'homme d'Église, soucieux de présenter cette dernière comme une institution divinement établie pour conduire les hommes au salut, savoir à l'union défiante avec Dieu. Ceci dans le but d'évincer la théurgie de Proclus<sup>268</sup>.

Ce qui est intéressant avec cette hypothèse, c'est qu'elle ne pose pas d'emblée qu'il y aurait un problème de cohérence interne dans le système dionysien. Ce sont peut-être des raisons extérieures liées au contexte de rédaction qui poussent le pseudo-Denys à se faire insistant sur des points différents selon les traités. S'il n'est pas question de *éϋ* humain qui s'unit au divin, les différences entre les deux voies se résument aux moyens concrets employés pour atteindre l'union et la question est de savoir si ces moyens, qui sont certes différents, sont incompatibles ou encore s'ils ne se succèderaient pas ou même s'ils ne seraient pas intimement liés. Ysabel de Andia, en conclusion de son chapitre portant sur l'amour divin, écrit que :

Le mouvement hélicoïdal de l'amour unit à la fois la simplicité de la puissance et les étages de la hiérarchie qui semblaient s'opposer. C'est pourquoi on ne peut pas dire qu'il y a deux aspects incompatibles de la pensée dionysienne : la vision hiérarchique de l'univers et la simplicité dynamique de la puissance. L'éros qui enlace le haut avec le bas et le bas avec le haut ainsi que l'égal avec l'égal noue les rangs hiérarchiques dans l'unité de sa force unitive<sup>269</sup>.

Ce qui semble s'opposer dans les lectures que font Vanneste et Gross, ce sont peut-être des éléments qui s'unissent grâce à d'autres données qui n'ont pas été suffisamment considérées. Ces « petites traces d'ange<sup>270</sup> », dont parlait Vanneste, occupent sans doute une place non négligeable dans la cohérence du système dionysien.

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 316.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 316-317.

<sup>269</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 158.

<sup>270</sup> Voir note 21.

La question qui nous occupe, à savoir s'il y a une seule voie ou plusieurs menant à l'union, « c'est une question, écrit Ysabel de Andia, que Denys lui-même ne se pose pas et il n'est pas sûr que la séparation des deux voies fût son intention<sup>271</sup>. » Il est bien certain que si Denys avait clairement pris position sur le problème, toute la littérature sur le sujet n'aurait pas pris une telle ampleur. Mais c'est bien évidemment l'ambiguïté de notre auteur qui pousse René Roques à formuler lui aussi son hésitation :

Une question se pose donc : si la médiation hiérarchique est universelle et nécessaire; si, en particulier, toute intelligence humaine ne peut atteindre Dieu que par l'entremise successive de tous les ordres angéliques (CH XIII), l'extase reste-t-elle possible et, si elle le reste, peut-on dire encore qu'elle soit une rencontre immédiate de Dieu, un contact, un ravissement divinisateur qui arrachent vraiment l'intelligence à ses conditions sensibles, mais encore à sa condition noétique elle-même<sup>272?</sup> »

Les thèmes de l'extase et de la rencontre immédiate avec Dieu seront abordés un peu plus loin. Nous voudrions pour l'instant retenir que René Roques suppose l'universalité de la hiérarchie comme étant la source du problème. Si tout ce qui existe participe à une structure, c'est cette dernière qui est gênante dans une relation qui ne semble impliquer que deux termes. Mais mettre en doute l'universalité de la hiérarchie, n'est-ce pas mettre en doute la cohérence du système dionysien? Il est difficile de trancher sur ces questions, mais il y a certainement quelque chose à tirer des quelques pistes laissées par Ysabel de Andia :

Faut-il faire une distinction entre l'illumination divine, reçue sans intermédiaire, et les décisions divines, dont les anges sont les messagers? Il n'y a pas d'intermédiaire entre le Rayon divin et l'intellect qu'il touche, mais cette union est au-delà de l'intellect, c'est-à-dire sans connaissance, tandis que toute connaissance passe par des intermédiaires<sup>273</sup>.

Si l'universalité de la hiérarchie est admise, c'est donc à l'intérieur de celle-ci qu'il faut chercher à comprendre les différents éléments de la divinisation présents dans le corpus dionysien. La relation partant de Dieu vers l'homme et celle partant de l'homme vers Dieu se réalise-t-elle selon les mêmes modalités? C'est en lisant le début de la *Hiérarchie ecclésiastique* que De Andia trouve une amorce de réponse : « "le terme

---

<sup>271</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 437.

<sup>272</sup> R. ROQUES, « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys », *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1908-1909.

<sup>273</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 438.

commun de toute hiérarchie, c'est l'amour contigu de Dieu" (προσεχῆς ἀγάπησις) (EH 376 A). C'est l'amour qui fait l'unité et la substance de la hiérarchie, l'amour reçu, l'amour donné. En ce sens il semble que la doctrine de Hiérothée sur l'amour soit la pièce maîtresse de la pensée de Denys<sup>274</sup>. » La hiérarchie dionysienne n'étant pas une structure dans laquelle sont imbriqués divers éléments, mais ceux-ci formant plutôt eux-mêmes cette structure, c'est dans leur rapport à l'unité qu'il nous semble falloir chercher l'éclairage nécessaire à une juste compréhension de la relation entre l'homme et Dieu et vice versa chez Denys.

### 3.2 Conditions de la réalisation de l'union

#### 3.2.1 L'implication personnelle

Après avoir clairement distingué les deux voies menant à l'union divine, Jean Vanneste s'intéresse à ce qu'il appelle la voie de la « montée par les négations ». Cette voie, c'est celle qui est présentée dans le traité de la *Théologie mystique*, traité sur lequel s'appuie principalement toute son argumentation :

La doctrine spirituelle du pseudo-Denys se détache sur le fond des grands courants de la spiritualité orientale : malgré quelques affinités avec les enseignements des Cappadociens, elle présente d'emblée un développement assez personnel du premier moment. À suivre l'initiation du petit traité, on n'a guère l'impression d'une exigence de perfection morale<sup>275</sup>.

Pour Jean Vanneste, Denys ne s'inscrit pas dans la tradition patristique en ce qui concerne la démarche mystique devant mener à l'union divine. Contrairement à ce que Grégoire de Nysse a identifié comme étant le premier moment de cette démarche, la purification, héritage de la catharsis platonicienne, ne correspondrait pas au premier moment chez le Pseudo-Denys. Chez ce dernier, écrit Vanneste, il s'agirait plutôt d'« une opération logique de négations successives de tous les attributs divins<sup>276</sup>. »

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>275</sup> J. VANNESTE, *op. cit.*, p. 52-53.

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 53.

Pourquoi Vanneste considère-t-il que, lorsque Denys parle d'« abandon des sensations » et du « dépouillement de tout » pour atteindre la « pure extase », il ne s'agit pas de la même purification que celle-là même qui fait partie de la plupart des écrits des traditions platonicienne et chrétienne? Parce que, d'une part, Jean Vanneste passe rapidement sur certains passages et, d'autre part, parce qu'il ne trouve pas Denys assez insistant sur l'aspect moral de la démarche mystique dans le traité qu'il étudie. Pourtant, nous pouvons constater non pas que le traité de la *Théologie mystique* regorge d'allusions à la morale, mais à tout le moins qu'il n'en est pas exempt et qu'il est loin d'en nier l'importance. La prière qu'adresse Denys à Timothée est une exhortation à l'exercice des contemplations mystiques par le moyen de l'abandon des sensations et de toute opération intellectuelle<sup>277</sup>. Car, écrit Denys, « c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite (ἀπολύτῳ) que tu t'élèveras dans une pure (καθαρῶς) extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine Surescence<sup>278</sup> ». S'il n'est pas question de vertu, à proprement parler, le détachement du monde sensible est nécessaire afin d'arriver à une extase que Denys qualifie de pure. Comment s'effectue ce détachement? Denys ne donne pas une réponse claire dans ce traité, mais peut-être faut-il élargir la recherche à l'autre livre qui est considéré par Jean Vanneste comme traitant de la même démarche mystique, à savoir celui des *Noms divins*. Dans ce livre, Denys mentionne à quelques endroits l'importance de la sobriété et de la sainteté<sup>279</sup> et souligne le fait que les âmes saintes doivent s'efforcer de ressembler à la Dêité<sup>280</sup>. Nous pouvons aussi y lire que « ces âmes qui, de façon ferme et constante, tendent les yeux vers le rayon qui les illumine, et qui, dans un élan amoureux proportionné aux lumières qu'elles ont reçues, avec une prudence sacrée, prennent leur vol vers lui [Dieu] sagement et saintement<sup>281</sup> ».

Enfin, Jean Vanneste considère que « ce serait dépasser les énoncés de la doctrine dionysienne que de désigner l'amour comme force de propulsion de cette extase [étant

---

<sup>277</sup> *Théologie mystique*, 997b; GANDILLAC, p. 177; SUCHLA, I, 1, p. 142

<sup>278</sup> *Ibid.*

<sup>279</sup> *Noms divins*, 588a, GANDILLAC, p. 68; SUCHLA, I, 1, p. 109

<sup>280</sup> *Noms divins*, 588d, GANDILLAC, p. 69; SUCHLA, I, 2, p. 110.

<sup>281</sup> *Ibid.*

comprise comme celle résultant de ce qu'il appelle la "négation abstraite"]<sup>282</sup> ». Bien que le thème de l'amour soit présent dans les livres étudiés par le jésuite, il ne l'associe pas à la démarche mystique.

### 3.2.2 La médiation

Le terme de médiation peut avoir de nombreux sens chez le pseudo-Denys : il s'agit tantôt des saintes Écritures, tantôt des différents ordres angéliques et ecclésiastiques qui forment la hiérarchie, et tantôt il s'agit de la liturgie. Nous aimerions ici nous attarder aux analyses de différents spécialistes sur la question de la médiation pour savoir s'il faut ou non comprendre les médiateurs comme autant d'écrans épaississant la distance entre l'âme et Dieu. Le travail effectué en 2010 par Daniel Cohen sur les *Formes théologiques et [le] symbolisme sacré chez (pseudo-) Denys l'Aréopagite* est un outil d'étude précieux pour comprendre le sens dionysien d'intermédiaire. Pour Cohen, il est clair que Denys ne cherche pas à faire de la théologie spéculative dans le sens où il développerait des idées sur Dieu en partant de sa propre réflexion<sup>283</sup>. L'ambition philosophique de Denys se résume en un mot : exégèse. Cette étude des Écritures saintes se veut un dévoilement non seulement de ce qui est écrit dans le texte, mais surtout de la lecture que la tradition humaine a faite. En effet, il ne s'agit d'aucune façon d'interprétation personnelle :

Denys aborde et étudie les Écritures d'une façon qui se veut strictement « traditionnelle », c'est-à-dire [...] de façon interne à la hiérarchie humaine, et en ne s'écartant jamais, pour parler des choses divines, de l'enseignement des textes sacrés et de celui des grands maîtres de la tradition, tels que Hiérothée<sup>284</sup>.

Le passage par le texte saint auquel se juxtaposent ses interprètes semble alourdir la relation entre Dieu et l'âme. Pourtant, pour Denys, il s'agit d'une médiation nécessaire et voulue par Dieu. Les Écritures se veulent le symbole d'une réalité avec laquelle il est très difficile d'entrer en contact. Mais ce symbole, ce n'est pas seulement une allégorie, au sens

---

<sup>282</sup> J. VANNESTE, *op. cit.*, p. 212.

<sup>283</sup> Voir D. COHEN, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite*, p. 101. Cohen note par ailleurs que la construction théologique spéculative détachée du seul commentaire n'est pas antérieure à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 100.

platonicien du terme; le symbolisme dionysien appartient à une autre catégorie que Cohen essaie de définir :

L'enseignement symbolique scripturaire y est envisagé comme une modalité particulière de la « présentification » immanente de l'unité supra-sensible au sein même de la multiplicité sensible et de ses conditions d'existence spécifiques. On peut en effet comprendre que la signification du symbolisme sacré est et demeure une en tant que le symbole constitue une entité archétypale, mais que la qualité de la compréhension (connaissance herméneutique) et de la participation (activité rituelle) qu'une intelligence humaine peut atteindre dépend du degré de sa propre capacité à en accueillir le contenu sémantique cognitif et opératif, tout comme l'empreinte du sceau dépend de celle de la matière qui lui sert de support<sup>285</sup>.

Sous ce rapport, les Écritures apparaissent comme une façon choisie par Dieu de se rendre présent à l'âme. Par ce moyen, Dieu devient immanent, mais c'est la capacité réceptive de l'âme qui limite la présence divine auprès d'elle. Malgré cela, la « présentification » se réalise car chez Denys, le symbole n'a pas le simple sens de signifiant en rapport avec le signifié. En effet, bien qu'il ne perde pas sa nature référentielle, il n'est pas seulement cela : « Le symbole dionysien n'est donc pas un signe conventionnel ou "métaphorique", c'est-à-dire le simple "substitut" de la réalité qu'il exprime, mais bien cette réalité elle-même telle qu'elle se manifeste en se communiquant<sup>286</sup>. » Le fait que les Écritures révèlent, dans un premier temps, de nombreux attributs divins, et que, dans un deuxième temps, ces attributs soient absorbés par l'âme qui les reçoit, réalise ce que Cohen appelle une « véritable théophanie<sup>287</sup> » c'est-à-dire qu'il y a une sorte de profusion polysémique jointe à un mouvement d'unification. Cette réflexion sur le symbole dionysien est appuyée par Jean Borella qui, dans son ouvrage consacré à l'historique et au développement du signe depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, consacre quelques pages à Denys l'Aréopagite. Borella fait remarquer la différence entre le terme *allègoria*, lequel est absent du corpus dionysien, et le terme *symbolon*. Pour Borella, l'origine du terme *allègoria* est trop profane pour figurer dans les textes de Denys et ne saurait rendre la complexité du terme *symbolon*, lequel signifie une « théophanie

---

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>286</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>287</sup> *Ibid.*, p. 130.

immédiate<sup>288</sup> ». Cette conception est valable non seulement pour le symbolisme scripturaire, mais aussi en ce qui a trait à la liturgie :

[...] le *symbolon* est véritablement le lieu où se réalise l'unité du signifiant et de la réalité signifiée, unité dynamique plutôt que statique, en sorte que le *symbolon*, adéquatement connu et contemplé, conduit l'âme illuminée vers l'archétype qui se révèle en lui. Le mouvement d'émanation révélatrice et de retour apophasique vers l'Un, qui caractérise toute la pensée dionysienne, vaut éminemment pour les symbola : ni idolâtrie du créé, ni idéalisme contempteur du sensible, mais, dans les réalités symboliques, un perpétuel mouvement de révélation et d'absorption, qui révèle en absorbant et qui absorbe en révélant<sup>289</sup>.

Les symboles scripturaire et liturgiques apparaissent donc non pas comme des agents externes de communication entre Dieu et l'âme, mais ils rendent plutôt possible la présence *immédiate* de Dieu. Les symboles ne témoignent pas seulement de la réalité divine, ils participent eux-mêmes à cette divinité. La connaissance de Dieu qui passe par les symboles et qu'on peut définir comme étant de la théologie affirmative ne semble donc pas facultative. Autant Jean Vanneste la désignait comme un mode de connaître devant être abandonnée au profit de la théologie négative<sup>290</sup>, autant Cohen refuse ce genre de coupure draconienne entre les deux modes :

[...] l'acte de la négation ayant pour véritable finalité non pas simplement de rejeter le contenu positif de tout attribut conceptuel, mais plus fondamentalement, après en avoir *intégré* le contenu intelligible, de dépasser l'altérité et les limitations que la théologie cataphatique [connaissance de l'aspect causal de Dieu] aurait indûment projetées en Dieu. Comme l'indique à juste titre J. Borella, « la théologie négative n'est nullement le contraire de la théologie affirmative, elle en est l'anagogie<sup>291</sup> ».

Suivant ces réflexions, non seulement les deux voies, avec et sans intermédiaire, ne seraient pas distinctes, mais elles seraient simultanées et complémentaires. La démarche mystique impliquerait un mouvement allant de la connaissance à son abandon, mais les deux *moments* étant essentiels puisque chacun rendrait compte de la Divinité. Ultimement, de toutes façons, ces deux méthodes sont appelées à être dépassées :

---

<sup>288</sup> J. BORELLA, *Le Mystère du signe : histoire et théorie du symbole*, p. 41.

<sup>289</sup> *Ibid.*

<sup>290</sup> J. VANNESTE, *op. cit.*, p. 197.

<sup>291</sup> D. COHEN, *op. cit.*, p. 152.

[...] pour Denys, ni la théologie affirmative, ni l'apophatisme et l'inconnaissance ne possèdent leur finalité en eux-mêmes, puisque le but ultime de la théologie n'est ni la connaissance, qui est relative, ni l'ignorance, qui est simple privation de connaissance, mais l'*union*, qui est à la fois connaissance absolue et anéantissement de toute connaissance<sup>292</sup>.

Pour Cohen, il est clair que les deux méthodes ont le même objectif qui est d'atteindre l'union. La théologie affirmative permet d'orienter, en quelque sorte, ce qui doit être l'objet de désir, c'est-à-dire Dieu et ses attributs. La deuxième théologie laisse place à une purification de la connaissance afin d'endiguer toute forme d'idolâtrie. Les théologies sont donc intimement liées. Cette implication réciproque des deux démarches est aussi appuyée par René Roques pour qui :

La liaison de ces diverses méthodes ne tient pas seulement à leur succession dans les démarches de l'esprit. Et leur valeur n'est pas simplement provisoire, comme si chacune d'elles devait rendre successivement inutiles celles qui l'ont rendue possible et préparée. [...] *Il ne faut en aucune manière opposer entre elles les diverses théologies dionysiennes*. Il ne faut même pas leur assigner un sens et une portée strictement limités à une phase déterminée de nos démarches spirituelles. *C'est ensemble qu'elles valent, dans leur corrélation, dans leur correction et jusque dans leur immanence réciproques, qui découlent en chacune d'elles d'une présence transcendante qui secrètement les suscite, les ajuste et les promeut*<sup>293</sup>.

Ce que Roques affirme ici n'est pas seulement valable en ce qui a trait aux théologies affirmative et négative relatives à l'exégèse dionysienne, mais ces réflexions gardent leur même valeur lorsqu'il s'agit de la liturgie. Le rite est un symbole qui oriente, qui a sa valeur divine en lui-même, mais qui est aussi appelé à être transcendé :

En effet, les symboles sacrés sont en quelque sorte pleinement *actualisés* dans le cadre des pratiques liturgiques, et permettent ainsi de délivrer, tant à l'humble croyant ignorant des enseignements théologiques qu'au fidèle versé dans l'exégèse spirituelle, non plus une simple connaissance théorique des mystères divins, mais bien, comme l'avait indiqué Denys évoquant son maître Hiérothée, un rapport spirituel de *participation* effective et déifiante, et donc de réelle *proximité* entre l'homme et Dieu<sup>294</sup>.

Les intermédiaires, c'est-à-dire les Écritures saintes, la liturgie et, par extension, la hiérarchie, n'apparaissent pas comme un épaissement entre Dieu et les hommes, mais ils

---

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>293</sup> R. ROQUES, « Note sur la notion de *theologia* chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite », *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), p. 212-213.

<sup>294</sup> D. COHEN, *op. cit.*, p. 187.

concrétisent plutôt une sorte de lieu ou de terrain d'entente entre deux pôles. Les ordres ecclésiastique et angélique permettent la transmission de la lumière divine, notamment par les rites, mais ils participent eux-mêmes à la divinité de la même façon que les symboles réalisent un lieu d'unification entre ce qu'ils *sont* et la réalité qu'ils *représentent*.

### 3.3 Réalisation de l'union

#### 3.3.1 Amour et extase

Pour Jean Vanneste, il est clair que le Pseudo-Denys décrit deux méthodes d'ascension qui mènent à deux unions différentes. La première union est le fruit d'un travail purement rationnel :

Quiconque réussit à ne plus rien connaître par l'inconnaissance – résultat de la négation abstraite – connaîtra au-delà de l'intelligence. Or, par cet acte de connaissance au moyen de « l'unité mystérieuse au-delà de l'intelligence », l'union à Dieu, tel qu'Il est en Soi, sera réalisée<sup>295</sup>.

La lecture de Vanneste définit donc la démarche mystique comme une démarche philosophique naturelle où l'union à Dieu tel qu'il est en lui-même est possible grâce à une complète épuration de la connaissance. Toutes les fois où le pseudo-Denys s'adonne à parler de l'amour sont ainsi occultées : « Ce serait dépasser, nous semble-t-il, les énoncés de la doctrine dionysienne que de désigner l'amour comme force de propulsion de cette extase<sup>296</sup>. » Les analyses de Vanneste mettent aussi de côté les allusions à saint Paul ou à Hiérothée<sup>297</sup> et isolent ainsi cette démarche dionysienne de toute forme de mystique chrétienne. En d'autres termes, pour le jésuite :

Il ne reste que la seule expérience du pseudo-Denys [...] : l'intuition profonde de la transcendance et de l'incognoscibilité de Dieu. Projetée dans une vue plotinienne de l'émanation des Formes intelligibles, cette intuition ne voit d'autre moyen d'atteindre le Transcendant inconnaissable que la négation<sup>298</sup>.

---

<sup>295</sup> J. VANNESTE, *op. cit.*, p. 210-211.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>297</sup> Voir notamment à la page 222 de ce même livre.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 222.

Arrivant aux conclusions, Vanneste est sur le point de qualifier le pseudo-Denys d'agnostique. Cependant, il suspend son jugement pour souligner le *vécu* chrétien de l'Aréopagite. Pour lui, la démarche mystique de Denys telle que décrite dans la *Théologie mystique* est essentiellement le fruit d'une expérience qui n'a ni plus ni moins de valeur qu'un témoignage.

Pour ce qui est du deuxième type d'union qui, toujours selon Vanneste, a lieu dans la hiérarchie, le commentateur écrit peu de choses, puisque ce n'est pas le sujet de son livre, mais il note quand même ceci :

L'extase, dans la théurgie, c'est l'activité de la hiérarchie [...] Si une déduction était permise à partir de l'ontologie du Bien et de l'amour, c'était bien celle-là : elle nous conduit à une extase de l'être humain, il est vrai, mais qui définit exclusivement la « fonction » des êtres dans la « Hiérarchie<sup>299</sup> ».

La sortie de soi est relayée à une simple fonction hiérarchique. Qu'est-ce qui explique cette exclusivité? Vanneste n'argumente pas davantage.

Cette lecture des deux types d'union est bien différente de celle que fera Ysabel de Andia, quelques trente ans plus tard. Pour elle, répondre au problème des deux voies est impensable sans parler de l'amour et de la théorie des motions divines :

Denys, en effet, distingue une motion interne et une motion externe. La motion externe passe par la hiérarchie et les sacrements, la motion interne affecte directement l'éros, puissance extatique qui met en mouvement le Bien lui-même et le pousse à sortir de lui pour se diffuser. [...] C'est l'amour qui fait l'unité et la substance de la hiérarchie, l'amour reçu, l'amour donné. En ce sens, il semble que la doctrine de Hiérothée sur l'amour soit la pièce maîtresse de la pensée de Denys<sup>300</sup>.

L'amour jouirait ici d'une place cruciale dans la compréhension de l'union divine dionysienne. Non seulement les allusions à l'éros ne seraient pas négligeables, mais ce seraient elles qui détiendraient les clés du problème. En remplaçant le thème de l'amour dans

---

<sup>299</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>300</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 438-439.

le contexte « émanation et conversion », Ysabel de Andia essaie de montrer en quoi il ne s'agit pas d'un élément facultatif de la pensée dionysienne, mais qu'il réalise une sorte de réconciliation entre la multiplicité et l'unité :

Ce double mouvement de l'éros apporte une solution à l'opposition entre la conception hiérarchique de l'univers dionysien et la conception dynamique de l'éros, grâce à la vision d'enroulements successifs qui conjuguent hiérarchie et anagogie, stabilité et dynamisme. Le mouvement hélicoïdal de l'amour unit à la fois la simplicité de la puissance et les étages de la hiérarchie qui semblaient s'opposer<sup>301</sup>.

L'amour permet donc un rapprochement, il réalise une proximité en liant ce qui est en haut avec ce qui est en bas. Cette réflexion n'est pas sans rappeler celles de Cohen et Borella dont nous venons de parler. Cette fois-ci, cependant, le rapprochement n'est pas réalisé par le symbole, mais plutôt par l'amour qui pousse le supérieur à se tourner vers l'inférieur et l'inférieur vers le supérieur. Pour Ysabel de Andia, ce mouvement implique clairement qu'il ne faut pas penser l'union à Dieu comme un fait ponctuel et isolé<sup>302</sup>. L'union à Dieu se situe *en* Dieu<sup>303</sup> et non pas selon les schèmes que l'esprit humain pourrait se figurer. Elle suppose ainsi non seulement une sortie de soi, mais surtout une dépossession de soi<sup>304</sup>. C'est le concept de propriété qui, selon de Andia, définit le mieux le type de relation qui unit l'âme à Dieu. Sans perdre d'aucune façon son individualité<sup>305</sup>, l'âme ne s'appartient plus, mais elle est tout entière la propriété de la Divinité. Cette idée de propriété distinguerait la mystique païenne de la mystique chrétienne :

Denys pose ici [voir DN VII, 1, 865 D- 868 A] la relation entre ἔνωσις, ἔκστασις, θέωσις : la divinisation est le fruit de l'extase et de l'union. Ceux qui sont unis à Dieu sont « devenus [la propriété] de Dieu » (θεοῦ γιγνομένους) et « sont avec Dieu (μετὰ θεοῦ γιγνομένους). L'union à Dieu est définie par des relations d'appartenance et de proximité. Devenir Dieu ou plutôt l'être, voilà la mystique païenne; devenir la propriété de Dieu ou être totalement à Dieu (εἶναι θεοῦ), voilà la mystique chrétienne<sup>306</sup>.

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 157-158.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 428.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 427.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 429.

La dépossession de soi est la concrétisation de l'amour providentiel, d'une part, et de l'amour des choses divines, d'autre part. C'est précisément en ce mouvement de va-et-vient que pourrait être définie l'union divine.

### 3.3.2 Christologie dionysienne

Serait-il possible de parler de l'union divine chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite sans mentionner le nom de Jésus-Christ? À en croire la conclusion de Jean Vanneste<sup>307</sup>, les allusions au Christ sont trop peu significatives pour être considérées dans la doctrine mystique de notre auteur. Cette lecture est bien loin de celles de René Roques et d'Ysabel de Andia pour qui, s'il ne faut pas chercher une doctrine du maître intérieur<sup>308</sup> ou encore une union mystique au Christ telle qu'elle sera développée par Maxime le Confesseur<sup>309</sup>, il faut néanmoins reconnaître qu'en tant que « Chef de la hiérarchie céleste, chef de la hiérarchie ecclésiastique, principe divinisateur qui ordonne, illumine et parfait l'une et l'autre, le Christ opère vraiment, selon le mot de saint Paul, "toute chose en tout".<sup>310</sup> »

Pour René Roques, il est clair que Jésus est au centre de toute démarche d'ascension au cœur de la hiérarchie. Ce qui est moins sûr, c'est de savoir si cette ascension et l'union qui lui est liée sont à mettre en relation avec la démarche mystique telle qu'elle peut être lue dans le traité de la *Théologie mystique*. Cette *fusion* entre les deux méthodes ferait en sorte que « la discipline hiérarchique, loin de s'opposer à l'expérience mystique, en sauvegarde[rait] et en prépare[rait] les conditions d'accomplissement<sup>311</sup> ». Quoi qu'il en soit, René Roques reste très prudent pour ce qui est de faire cette fusion puisque, d'une part, le Pseudo-Denys n'a pas cru bon clarifier ce problème qui ne semblait pas se poser pour lui et que, d'autre part, une telle fusion entraînerait des difficultés notamment en ce qui concerne l'union dite directe des âmes au Christ<sup>312</sup>.

---

<sup>307</sup> J. VANNESTE, *op. cit.*, p. 222.

<sup>308</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien, op. cit.*, p. 328.

<sup>309</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 21.

<sup>310</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien, op. cit.*, p. 322-323.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>312</sup> *Ibid.*, p. 329. Le chapitre IX est entièrement consacré à la christologie dionysienne.

Bien que les écrits dionysiens ne présentent pas une relation de type intime entre l'âme et Jésus, la place qu'occupe la figure du Christ dans la divinisation et dans l'union de l'homme à Dieu est centrale pour Ysabel de Andia. Et c'est celui-là même qui en constitue le fondement par son incarnation. C'est la philanthropie de Dieu qui l'a poussé à « se faire homme pour que l'homme soit fait Dieu<sup>313</sup> ». C'est en imitant, dans un premier temps, la philanthropie divine du Père et, dans un deuxième temps, la vie et la personne de Jésus-Christ, que l'homme peut espérer être divinisé. Grâce à l'incarnation, écrit De Andia<sup>314</sup> :

L'action de la Bonté théarchique est double : [1] « elle opéra... » notre salut. [2] « elle nous révéla... » les conditions pour recevoir ce salut. Le salut est un don de la Bonté divine, mais il comprend une part de la volonté humaine. [...] Car la réception du don divin, ou le pâtre des choses divines, suppose une « aptitude » à recevoir et une synergie de la volonté humaine<sup>315</sup>.

Nous pouvons ici reconnaître les deux mouvements, descendant et ascendant, qui se concrétisent par le don divin du salut et la réponse de l'âme qui reçoit ce don. C'est l'aptitude à recevoir qui varie selon la volonté de la providence divine et selon l'acceptation de ce don par l'âme. Concrètement, pour qu'il y ait divinisation, il faut que l'âme réponde positivement à ce qu'elle reçoit de Dieu par le moyen d'« une conformité divine d'une vie sans péché, la résistance aux passions corruptrices, l'harmonisation aux membres du corps divin qui vivent d'une vie unique et la pureté parfaite<sup>316</sup>. » Tous les éléments qui appuient l'importance qu'accorde Ysabel de Andia à l'ascèse sont tirés de la *Hiérarchie ecclésiastique*. La spécialiste y voit une sorte de traité ascétique comparable au *De Perfectione* de Grégoire de Nysse dans lequel « la perfection chrétienne est définie à partir des noms du Christ<sup>317</sup> ». C'est donc par l'imitation du Christ, écrit De Andia, que la divinisation est possible, imitation qui se réalise à la fois par le biais de l'ascèse, mais aussi par le biais des sacrements de l'Église.

Pour être assimilé à la Divinité, il faut que l'homme se rende le plus possible conforme à elle. Et c'est cette conformité, qui dépend largement de la volonté humaine, qui

---

<sup>313</sup> IRÉNÉE DE LYON, repris par Athanase d'Alexandrie et cité par Ysabel DE ANDIA, *op. cit.*, p. 289.

<sup>314</sup> En s'appuyant sur *Hiérarchie ecclésiastique* III, *Théorie* 11, 441 A.

<sup>315</sup> Y. DE ANDIA, *op. cit.*, p. 290

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 292.

permet de *pâtir les choses divines*. Pour Ysabel de Andia, de qui nous tirons cette expression francisée, l'union divine de l'Aréopagite est à situer dans une longue tradition du μαθεῖν-παθεῖν qui remonte à la littérature grecque. Il n'y a pas d'opposition, par exemple dans les tragédies, entre le fait de connaître et celui de souffrir. La souffrance est une des voies de connaissance<sup>318</sup>. Le rapprochement que fait De Andia entre Denys et cette tradition s'appuie sur une phrase tirée du traité des *Noms divins*. À propos de son maître Hiérothée, Denys écrit : οὐ μόνον μαθῶν ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα<sup>319</sup> c'est-à-dire, suivant la traduction de De Andia, que « non seulement [il] savait, mais aussi [il] pâtissait les choses divines ». Présentée de cette façon, la connaissance apparaît inférieure au *pâtir*, lequel appartient plutôt au domaine mystique qu'au domaine théorique, mais l'opposition n'est pas aussi nette que celle que l'on peut trouver dans un passage d'Aristote qu'étudie Ysabel de Andia et qui serait l'ancêtre de la formule dionysienne : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν δεῖ ἀλλὰ παθεῖν (Les initiés ne doivent pas apprendre quelque chose, mais éprouver des émotions<sup>320</sup> ». Selon la lecture d'Ysabel de Andia, le Pseudo-Denys n'oppose pas la voie de la connaissance à la démarche mystique, il ne les considère même pas comme deux chemins distincts. Le fait que Denys répète le terme εἶτε lorsqu'il énumère les activités de Hiérothée qui lui ont permis de connaître les choses divines « n'indique pas trois possibilités, mais plutôt [leur] succession<sup>321</sup> ». Ces trois façons de connaître les choses divines sont les suivantes : 1) par les livres saints transmis par les théologiens; 2) par l'exégèse et l'activité intellectuelle; 3) par l'initiation par l'inspiration divine<sup>322</sup>. Ces trois méthodes complémentaires mènent à l'union, c'est-à-dire à ce que Denys appelle une « sympathie interne » où l'âme [en l'occurrence celle de Hiérothée] « assume pour ainsi dire la forme de cette Unité et de cette Foi qui ne s'apprennent pas, mais qui se vivent de façon mystérieuse<sup>323</sup> ». Pour Ysabel de Andia, la sympathie envers les choses divines est centrale dans la réalisation de l'union. Mais que faut-il comprendre par ce terme? Littéralement, il signifie *souffrir avec*, mais pour l'âme ici concernée, quel est l'état auquel

<sup>318</sup> Y. DE ANDIA, « Pâtir les choses divines » dans Y. DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite : tradition et métamorphoses*, p. 17.

<sup>319</sup> *Noms divins*, 648b; SUCHLA, II, 9, p. 134.

<sup>320</sup> ARISTOTE, fragment du Περὶ φιλοσοφίας rapporté par Synésius de Cyrène en *Dion* (10.48a), cité par Y. DE ANDIA, « Pâtir les choses divines », *op. cit.*, p. 18.

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> *Noms divins*, 648b; GANDILLAC, p. 86; SUCHLA, II, 9, p. 134.

elle doit tendre pour atteindre cette sympathie? Ysabel de Andia répond qu'essentiellement, plus l'âme sera libérée des passions humaines, plus elle sera disponible à recevoir la lumière divine. L'ἀπαθεία, qui est généralement l'apanage des anges qui n'ont pas à composer avec les désirs terrestres, apparaît ainsi comme le lieu qui permet la sympathie. De Andia fait une distinction claire entre « le désir passionnel (ὄρξις) des êtres sans raison et le désir impassible (ἔφεισις) des êtres intelligents<sup>324</sup>. » Ce n'est pas parce que l'âme a atteint l'état d'apathie pour les passions humaines qu'elle ne désire plus rien. Au contraire, cet état laisse place au désir d'une communion et d'une union avec les choses divines.

Quelle est la méthode pour atteindre cet état? La lecture que fait De Andia indique que ce serait par le moyen du culte que les hommes, imitant ce qu'a réalisé Jésus-Christ, pourraient se libérer des passions puisque les sacrements ont, entre autres fonctions, celles de la catharsis et de l'anagogie. Les trois méthodes pour connaître les choses divines dont nous avons parlées un peu plus haut se retrouvent précisément dans les sacrements. Nous suivons toujours Ysabel de Andia qui les présente ainsi :

- a) les « figures allégoriques » ou les « symboles »,
- b) la « science divine » que nous dispensent Écriture et hiérarchie – c'est le moment du μαθεῖν,
- c) et le mouvement anagogique vers la contemplation « sous l'inspiration de l'Esprit théarchique » – c'est le moment qui correspond au παθεῖν en DN 648B<sup>325</sup>.

L'ἀπαθεία, qui est la condition de l'union, nécessite donc indubitablement l'entrée dans l'Église par le moyen des sacrements. Symboles, connaissance, travail intellectuel, rien n'est à négliger ou à dissocier de la démarche mystique. Quant à l'union, proprement dite, elle n'est pas seulement le point culminant de tous ces efforts, mais dans toutes les étapes de la transmission des choses divines, la proximité divine est réalisée. Pour bien comprendre sa réalisation, il est crucial de reconnaître que :

L'extase n'est pas un ravissement passager ni un transport affectif, mais l'exigence et l'on pourrait dire la loi constitutive de l'amour divin qui ne laisse pas « les amants s'appartenir à

---

<sup>324</sup> Y. DE ANDIA, « Pâtir les choses divine », *op. cit.*, p. 27.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 30.

eux-mêmes, mais à ceux qu'ils aiment ». La « preuve » de la force extatique de l'amour, c'est qu'il pousse les êtres à sortir d'eux-mêmes pour être la providence (πρόνοια) des inférieurs, la cohésion (συννοχία) des égaux entre eux et la conversion (ἐπιστροφή) des inférieurs envers les supérieurs<sup>326</sup>.

Pour Ysabel de Andia, il ne faut pas comprendre l'union comme un phénomène ponctuel isolé du reste des êtres, mais il faut plutôt la comprendre comme foncièrement liée à l'harmonieuse structure voulue par la Divinité. Faut-il pour autant considérer qu'il n'y a pas lieu de parler de relation immédiate avec le divin chez le Pseudo-Denys? Non, répond de Andia, car si « la recherche et la connaissance scientifique progresse par raisonnements, mais ne peut atteindre Celui qui est au-delà de tout discours et connaissance [,] le pâtre, au contraire, est une relation immédiate de Dieu à l'homme, et non de l'homme à Dieu<sup>327</sup>... » En d'autres termes, c'est Dieu qui, tout en passant par de multiples intermédiaires, entre mystérieusement en relation directe avec l'âme. Cette dernière doit cependant s'efforcer de se purifier autant que faire se peut afin d'atteindre l'ἀπαθεία, lequel état lui permet enfin de *pâtir les choses divines*.

En somme, il faut admettre que c'est le silence du Pseudo-Denys qui laisse place à de multiples réflexions et interprétations. Non, Denys ne se demande pas s'il y a une ou deux voies pour s'unir à Dieu. Jean Vanneste considère que la démarche mystique dionysienne n'est pas suffisamment liée à la morale pour être considérée comme chrétienne et qu'il vaut mieux la situer dans le domaine de la mystique naturelle. Jules Gross, de son côté, pense aussi qu'il y a deux voies, mais il essaie de comprendre leur harmonisation. René Roques s'interroge sur l'universalité de la hiérarchie et cherche à y comprendre l'union divine directe tout en restant prudent sur une possible fusion entre les deux voies.

Quant à Borella, Cohen et Ysabel de Andia, ils nous offrent des données intéressantes en vue d'une certaine compréhension harmonieuse du système dionysien, laquelle se traduirait par une mystérieuse relation directe entre Dieu et les hommes par le biais de différents intermédiaires. Le symbole comme théophanie immédiate, l'amour

---

<sup>326</sup> Y. DE ANDIA, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, op. cit., p. 150-151.

<sup>327</sup> Y. DE ANDIA, « Pâtir les choses divines », op. cit., p. 34.

comme agent de rapprochement, le Christ comme modèle à imiter et l'atteinte de l'état d'ἀπαθεία, voilà autant de lieux de rencontre possibles avec le divin.

## CONCLUSION

Le mystère du Pseudo-Denys l'Aréopagite ne tient pas seulement à son identité, mais il se situe au cœur même de ses écrits, là même où se justifie tout son système : l'union à Dieu. Car s'il n'y a pas possibilité d'union, il n'y a pas de hiérarchie. Or cela est bien clair pour Denys, non seulement il y a une hiérarchie, mais celle-ci résulte de la volonté divine de se faire connaître à ses créatures par le biais de l'ordre, de l'harmonie et de l'unité de sa création. Ce qui est moins clair, ce sont les modalités de la réponse humaine face à la révélation divine. Y a-t-il une ou deux voies vers l'union? Denys ne se pose peut-être pas la question, mais tous ses commentateurs la lui posent. S'il existe autant de réflexions sur le sujet, cela est certainement imputable à l'ambiguïté des écrits dionysiens. Peut-être que la clarification du problème se trouvait dans les prétendus traités perdus, ou peut-être faut-il comprendre le silence de Denys comme le témoignage de l'évidente cohérence de son système. Quoi qu'il en soit, nous demeurons dans le domaine de l'hypothèse.

Étant donné que jusqu'à ce jour il n'a pas été possible d'identifier l'auteur derrière le pseudonyme de l'Aréopagite, nous ne disposons pas de beaucoup d'indices contextuels pour nous aider à comprendre l'union à Dieu dans le système dionysien. C'est certainement le fait de rattacher le *corpus areopagiticum* aux traditions platonicienne, néoplatonicienne et judéo-chrétienne qui nous aide le plus à distinguer les concepts fondamentaux sous-jacents au système hiérarchique du Pseudo-Denys.

Comprendre l'union à Dieu dans le cadre de la hiérarchie dionysienne, c'est d'abord comprendre la vision cosmologique dans laquelle elle s'inscrit. Le cosmos, littéralement l'ordre du monde, représente le modèle idéal d'harmonie à atteindre non seulement politiquement, mais à l'intérieur de chaque âme humaine. La plupart des réflexions philosophiques de l'Antiquité grecque témoignent de ce désir d'ordre duquel résultent

« l'harmonie réciproque des parties et la cohésion de l'ensemble. Par là se constitue une véritable unité, source et condition de toute beauté véritable<sup>328</sup>. »

Chez Platon, les concepts de similitude avec le divin, de justice et de piété sont au cœur de toute démarche philosophique sérieuse. Avec Philon d'Alexandrie, l'ordonnement du monde n'est plus seulement extérieur ou cosmologique, mais il s'intègre au culte divin dans lequel les intermédiaires proportionnent les bienfaits de Dieu. Avec Alcinoos, on assiste à une sorte d'éloignement de Dieu qui accentue l'importance de la purification des âmes. L'ordre du monde métaphysique adopte ensuite la structure triadique qui a été mise en valeur par Plotin. La triade fera place à une accumulation d'intermédiaires avec Proclus, et Jamblique, de son côté, insère la théurgie dans la démarche des âmes en la définissant comme une véritable imitation des dieux. Le statut de la matière, qui, jusqu'alors, appartenait au domaine du mal, change progressivement pour faire place à une matière divine<sup>329</sup>. Bien qu'il demeure hasardeux d'identifier avec précision les influences qu'il a subies, l'évolution de la pensée grecque au sujet de l'ordre et de l'harmonie a certainement nourri le Pseudo-Denys.

Mais Denys n'est pas le premier à réfléchir sur l'ordre du monde dans le cadre du christianisme. Les réflexions des Pères de l'Église ont probablement orienté sa compréhension des mondes angélique et humain. Les idées d'Irénée de Lyon sur le concept d'obéissance, les développements sur la médiation et la similitude par le culte de Clément d'Alexandrie de même que le concept d'incompréhensibilité de Dieu qui pousse Grégoire de Nysse à affirmer que la véritable connaissance est de ne pas voir, tous ces éléments prennent place de différentes façons dans le système dionysien.

Essentiellement, la relation entre Dieu et les hommes chez le Pseudo-Denys se caractérise par l'omniprésence de la proportion. Dieu se donne pleinement, mais l'ordre du monde ajuste sa lumière proportionnellement à la similitude, à la purification, au culte et à

---

<sup>328</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien, op. cit.*, p. 35.

<sup>329</sup> Voir la note 88.

l'obéissance de l'âme qui le reçoit. Nous chercherions en vain l'idée augustinienne du Dieu intérieur<sup>330</sup>. Chez Denys, tout comme Dieu respecte l'ordre qu'il a voulu, la réponse de l'homme doit se faire en harmonie avec le reste de la structure. Par le moyen des saintes Écritures, Dieu révèle ce qui peut être connu de lui en passant par des symboles que l'humain peut saisir.

Dans le corpus dionysien, nous avons pu remarquer que le respect de l'ordre est intimement lié au respect du sacré. Pour toucher au sacré, il faut d'abord le mériter par la constance du désir du divin. Cette constance se traduit par la réception des sacrements, la prière de même que par une vie conforme à la volonté divine c'est-à-dire une vie sans péché. Nous avons constaté que large place est laissée au libre-arbitre même si au départ, le système hiérarchique dionysien pouvait sembler prédéterminé. Il l'est effectivement dans une certaine mesure : l'homme n'est jamais appelé à changer de nature et à devenir un ange, par exemple. Il est appelé à remplir pleinement les devoirs qui lui sont assignés et à ne jamais aspirer à une position plus haute sous peine d'apparaître prétentieux et ainsi de nuire à l'harmonie de tout le système. La soumission à l'ordre établi permet de recevoir et de transmettre la lumière divine. Ce ne sont jamais les intermédiaires qui génèrent cette lumière, mais ils permettent plutôt son passage. L'Eucharistie incarne ainsi le moyen par excellence grâce auquel Dieu entre en relation avec l'âme. Si c'est par la main du prêtre que les fidèles reçoivent la Divinité, il n'en demeure pas moins que c'est bien Dieu qui, sans aucune diminution, est reçu par l'âme. En d'autres termes, c'est bien une forme d'immédiateté divine que Denys affirme dans le sacrement de la communion.

Le corpus dionysien a parfois été taxé de manquer de clarté<sup>331</sup>. Pourtant, si ce n'est pas de façon systématique que Denys s'explique, il utilise des métaphores extrêmement riches qui donnent une bonne idée de la cohérence de son système hiérarchique notamment en ce qui concerne l'union divine. L'image des lampes révèle l'individualité de chaque âme qui participe à l'unité; l'image du feu définit clairement le rapport entre ce qui est

---

<sup>330</sup> AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6, II : « Tu autem eras interior intimo meo » (éd. P. de Labriolle, I, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1947, p. 54), cité par R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, *op. cit.*, p. 328.

<sup>331</sup> Notamment par Jean VANNESTE à la page 31 de son livre *Le mystère de Dieu*, *op. cit.*, où il affirme que le Denys philosophe ne s'est pas donné la peine de proposer une doctrine cohérente.

éloigné de nature en rappelant l'idée platonicienne que le semblable s'unit d'abord au semblable; la métaphore des parties du corps confirme le fait que chaque entité participe au même tout et que cette participation implique une forme d'entraide entre les parties supérieures et les parties inférieures; enfin, la métaphore de l'accouchement met en évidence l'importance de fréquenter les saintes Écritures afin de devenir apte à la naissance de Dieu en soi. En somme, l'union à Dieu dans le système hiérarchique dionysien témoigne de la persistance de l'individualité, du fait de participer à un tout grâce aux membres qui sont les plus similaires à soi et surtout qu'elle ne saurait se réaliser si l'âme ne s'est pas suffisamment préparée à la vivre.

Que Denys soit explicite sur certains points de sa doctrine n'empêche pas que sa méthode d'écriture est bien loin d'un exposé rigoureux et sans ambiguïté. Ce n'est pas sans raison que les commentateurs du corpus se sont demandé s'il y avait une ou deux voies vers l'union. Pourquoi le traité de la *Théologie mystique* aborde-t-il si peu les thèmes de la morale, de l'ascèse, du culte et de l'obéissance à l'Église? Faut-il voir les traités dionysiens comme traitant d'unions différentes ou comme autant de points de vue sur la même union? Nous avons pu constater que Denys a laissé le champ libre à de nombreuses hypothèses. Pour Jean Vanneste, la mystique dionysienne est à classer parmi les mystiques naturelles et sa valeur se limite à celle du témoignage d'une expérience. Pour Jules Gross, soit il y a deux voies vers l'union, soit il s'agit de voies successives. Mais ce qui est clair pour lui, c'est qu'il n'y a pas d'harmonisation explicitée par Denys. Pour René Roques, le problème se situe dans le fait que « le Christ n'est pas immédiatement présent à la conscience de tous les Chrétiens<sup>332</sup> » et que pour résoudre cette difficulté, il faudrait fusionner les deux voies. Mais sur cette fusion, Denys « ne s'est pas formellement expliqué<sup>333</sup> ».

Certes, le Pseudo-Denys est demeuré vague sur la question. Néanmoins, au terme de nos recherches, nous sommes à même de constater qu'il existe plusieurs pistes de solution pour comprendre de façon harmonieuse l'union à Dieu dans le cadre du système hiérarchique dionysien. Avec Cohen et Borella, nous avons vu que l'exégèse des écritures

---

<sup>332</sup> R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, op. cit., p. 328.

<sup>333</sup> *Ibid.*

bibliques ainsi que la transmission de la tradition à travers la pratique du culte peuvent être compris comme des symboles rendant disponibles à la nature humaine les réalités divines. Ces symboles, loin d'être de simples allégories témoignant d'une réalité lointaine, constituent en eux-mêmes un véritable terrain d'entente, un lieu où se rejoignent la réalité signifiée et le terme le signifiant. Grâce au symbole, Dieu se fait si proche de l'âme que Jean Borella a qualifié cette présence de « théophanie immédiate<sup>334</sup> ». Le symbole, qu'il soit rituel ou exégétique, permet la réalisation de l'union divine par un double mouvement : le premier oriente l'âme vers ce qu'elle désire (théologie affirmative), et le second (théologie négative) transcende la connaissance ainsi obtenue en purifiant l'âme de ce qu'elle-même pourrait se figurer connaître. Les deux voies vers l'union se trouvent ainsi impliquées réciproquement.

Les travaux d'Ysabel de Andia sur la question de l'union divine chez le Pseudo-Denys mettent en lumière de nombreux éléments qui ont pu échapper aux commentateurs précédents dans leur compréhension du système dionysien. Selon sa lecture, c'est l'amour qui agit comme force d'unification des diverses entités de la hiérarchie et qui rend possible la proximité divine. Mais cette proximité ne se réalise que proportionnellement à l'imitation de Jésus-Christ par l'atteinte d'une vie sans péché. En d'autres termes, pour arriver à pâtrer les choses divines, il faut que l'âme se détache de toutes passions sensibles pour n'être plus intéressée que par son désir du divin. Ce détachement s'effectue grâce à la pratique de rituels qui permettent d'atteindre l'état d'*ἀπαθεία*. De toutes ces démarches résulte une relation immédiate entre Dieu et les hommes, mais non pas nécessairement entre les hommes et Dieu.

Enfin, peut-être faut-il le rappeler une dernière fois, le Pseudo-Denys n'affirme pas clairement qu'il n'y a qu'une seule voie vers l'union. Mais il y aurait certaines difficultés, à la lumière de nos recherches, à situer d'autres voies dans l'univers dionysien. L'ordre et la hiérarchie des mondes angélique et ecclésiastique sont, pour lui, universels. Par quel raccourci se ferait donc les autres types de relation avec le divin? Nous l'avons dit, il n'y a

---

<sup>334</sup> J. BORELLA, *Le mystère du signe, op. cit.*, p. 41. Voir aussi la citation 251.

nulle part l'idée du Christ intérieur à soi chez Denys. Dieu se fait toujours connaître avec mesure et selon la volonté de l'âme concernée. Et l'union à Dieu, l'extase, pourrait-elle être qualifiée de divine s'il ne s'agissait que d'un moment ponctuel? L'infinité du divin nous semble indiquer non seulement un état de réceptivité immense de la part de chaque âme, mais aussi un débordement amoureux qui s'étend à la fois vers les ordres supérieurs et les ordres inférieurs. Somme toute, cette union est assez éloignée du « Fuir seul vers le Seul<sup>335</sup> » de Plotin.

---

<sup>335</sup> PLOTIN, *Traité 9*, traduit et commenté par Pierre HADOT. Voir aussi note 71.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Sources

- ALBERT LE GRAND, *Commentaires de la « Théologie mystique » de Denys le pseudo-aréopagite suivi de celui des épîtres I-V*, introduction et traduction par Édouard-Henri WÉBER, Paris, Éditions du Cerf, 1993. Collection « Sagesse chrétienne ».
- ALCINOOS, *Enseignements des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par John WHITTAKER, traduit par Pierre LOUIS, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1990. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.
- LA SAINTE BIBLE, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1956.
- LA BIBLE, traduite par Émile OSTY avec la collaboration de Joseph TRINQUET, Paris, Éditions Rencontre, 1970-1973.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies : dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, traduit par Adelin ROUSSEAU, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate II*, introduction et notes par P. Th. CAMELOT, texte grec et traduction par Cl. MONDÉSERT, Paris, Éditions du Cerf, 1954. Collection « Sources chrétiennes », 38.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate VII*, introduction, traduction et notes par Alain LE BOULLUEC, Paris, Éditions du Cerf, 1997. Collection « Sources chrétiennes », 428.
- DAMASCIUS, *Traité des premiers principes*, texte établi par Leendert Gerrit WESTERINK et traduit par Joseph COMBÈS, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1986-. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.
- DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, traduction et notes par Maurice de GANDILLAC, introduit par Renée ROQUES, Paris, Éditions du Cerf, 1958. Collection « Sources chrétiennes », 58.
- DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-), *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite*, introduites et traduites par l'abbé DARBOY, Paris, Éditions Sagnier et Bray, 1845.
- DENYS L'ARÉOPAGITE (PSEUDO-), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, traduction, préface et notes par Maurice DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943. Collection « Bibliothèques philosophique ».

- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse de Grégoire de Nysse ou L'être de désir*, traduit par Jean DANIELOU et présenté par Jean-Yves LELOUP, Paris, Éditions Albin Michel /Cerf, 1993. Collection « Spiritualités chrétiennes », 112.
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, traduit par Édouard DES PLACES avec une préface de François VIERI, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1993. Collection « Aux sources de la traditions ».
- MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, introduction et texte critique par Herbert MUSURILLO et traduction par Victor-Henry DEBIDOUR, Paris, Éditions du Cerf, 1963. Collection « Sources chrétiennes », 95.
- NUMÉNIUS, *Fragments*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2003. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.
- ORACLES CHALDAÏQUES : *avec un choix de commentaires anciens*, texte établi et traduit par Édouard DES PLACES, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1971. « Collection des Universités de France ».
- PHILON D'ALEXANDRIE, *De Somniis I-II*, introduction et notes par Pierre SAVINEL, Paris, Éditions du Cerf, 1962. Collection « Philon, le Juif. Œuvres de Philon d'Alexandrie », 19.
- PHILON D'ALEXANDRIE, *Quaestiones et solutiones in exodum I et II : e versione armeniaca et fragmenta graeca*, introduction, notes et traduction par Abraham TERIAN, Paris, Éditions du Cerf, 1992. Collection « Philon, le Juif. Œuvres de Philon d'Alexandrie », 34.
- PLATON, traduction nouvelle et notes par Léon ROBIN avec la collaboration de M. –J. MOREAU, Paris, Éditions Gallimard, 1950. Collection « Bibliothèque de la Pléiade », 64.
- PLOTIN, *Ennéade I*, introduction par Jérôme LAURENT et traduction par Émile BRÉHIER, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1997. Collection « Classiques en poche ».
- PLOTIN, *Ennéade III*, texte établi et traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1925. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.
- PLOTIN, *Ennéade IV*, texte établi et traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1927. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.
- PLOTIN, *Ennéade V*, texte établi et traduit par Émile BRÉHIER, Paris, Éditions des Belles Lettres, 2003. Collection « Classiques en poche ».

PLOTIN, *Traité 38*, introduit, traduit et commenté par Pierre HADOT, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

PLOTIN, *Traité 9*, introduit, traduit et commenté par Pierre HADOT, Paris, Éditions du Cerf, 1994.

PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide : suivi du commentaire anonyme sur les VII dernières hypothèses*, traduit... par A.-E. CHAIGNET, Paris, Frankfurt am main, 1900-1903.

PROCLUS, *Éléments de théologie*, traduction, introduction et notes par J. TROUILLARD, Paris, Éditions Montaigne, 1965. Collection « Bibliothèque philosophique ».

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A. J. FESTUGIÈRE, Paris, Vrin, 1966-1968. Collection « Bibliothèque des textes philosophiques ».

PROCLUS, *Sur le premier Alcibiade de Platon*, texte établi et traduit par A. Ph. SEGONDS, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1985-86. « Collection des Universités de France », Association Guillaume BUDÉ.

PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus dionysiacum*, herausgegeben von Beate Regina SUCHLA, Berlin, W. de Gruyter, 1990-. Collection « Patristische Texte und Studien », 33 et 36.

## II. Études spécifiques

COCHOIS, Paul, « Denys l'Aréopagite » dans Denis HUISMAN (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 708-710.

COHEN, Daniel, *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite*, Bruxelles, Éditions Ousia, 2010. Collection « Mythe, religion et philosophie ».

DE ANDIA, Ysabel, *Henosis : L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New York, E. J. Brill, 1996. Collection « Philosophia antiqua », 71.

DE ANDIA, Ysabel, « Pâtir les choses divines » dans Ysabel DE ANDIA, *Denys l'Aréopagite : tradition et métamorphoses*, Paris, Librairie philosophique J, Vrin, 2006, p. 17-35. Collection « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

DES PLACES, Édouard, « Le Pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité », *Dialogues d'histoire ancienne*, volume 7, 7 (1981), p. 323-332.

- HATHAWAY, Ronald F., *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius : a Study in the Forme and meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, The Hague, Netherlands, Martinus, Hijhoff, 1969.
- HORN, G., « Amour et extase d'après Denys l'Aréopagite », *Revue d'ascétique et de mystique*, 6 (1925), p. 278-289.
- HORNUS, J.-M., « Quelques réflexions à propos du Pseudo-Denys l'Aréopagite et de la mystique chrétienne en générale », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, 27 (1947), p. 37-63.
- KLITENIC WEAR, Sarah et John DILLON, *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition : despoiling the Hellenes*, Aldershot, England, Burlington, VT, Ashgate, 2007. Collection « Ashgate studies in philosophy & theology in late antiquity ».
- KOCH, Hugo, « Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen », *Philologus*, 54 (1895), p. 438-454.
- LILLA, Salvador, « The Notion of Infinitude in Ps. Dionysius Areopagita », *Journal of Theological Studies*, 31 (1980), p. 93-103
- LILLA, Salvador, « Denys l'Aréopagite » dans Angelo DI BERARDINO dir., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, volume 1, p. 652-659.
- LILLA, Salvador, « Denys l'Aréopagite (pseudo-) » dans Richard GOULET dir., *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, Éditions du Centre national de recherche scientifique, 1989, volume 2, p. 727-242.
- LOSSKY, V., « La notion des analogies chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 25 (1930), p. 279-309.
- LOUTH, Andrew, *Denys the Areopagite*, London, G. Chapman: Wilton, Conn: Morehouse-Barlow, 1989. Collection « Outstanding Christian thinkers ».
- PERA, C., « Denys le Mystique et la Theomachia », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25 (1936), p. 5-75.
- PERL, Éric D., *Theophany : the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, Albany, State University of New York Press, 2007. Collection « SUNY series in ancient Greek philosophy ».
- RAYEZ, André *et al.*, « Denys l'Aréopagite (le pseudo-) » dans Marcel VILLER *et al.*, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1957, volume 3, colonnes 243-429.

- ROQUES, René, *L'univers dionysien : structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, Éditions Aubier, 1954. Collection « Théologie (Paris, France) », 29.
- ROQUES, René, « Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys » dans Marcel VILLER et al., *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Éditions Beauchesne, 1953, volume 2, colonnes 1885-1911.
- ROQUES, René, « Notes sur la notion de *theologia* chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite », *Revue d'ascétique et de mystique*, 25 (1949), p. 200-212.
- ROQUES, René, « La notion de hiérarchie selon le Pseudo-Denys », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, 17 (1949), p. 183-222 et 18 (1950-51), p. 5-44.
- SOUILHÉ, Joseph, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, Paris, Éditions Alcan, 1919. « Collection historique des grands philosophes ».
- STIGLMAYR, J., « Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen : Dionysius Areopagita in der Lehre vom Uebel », *Historisches Jahrbuch*, 16 (1895), p. 253-273 et p. 721-748.
- THÉRY, Gabriel, *Études dionysiennes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1932-1937. Collection « Études de philosophie médiévale », 16, 19.
- VANNESTE, Jean, *Le Mystère de Dieu : essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959. Collection « Museum Lessianum », « Section philosophique ».

### III. Ouvrages généraux

- ARNOU, René, « Platonisme des Pères » dans Alfred VACANT et al., *Dictionnaire de Théologie catholique : contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1933, volume 12, colonnes 2258-2392.
- ARNOU, René, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Presse de l'Université grégorienne, 1967.
- BEIERWALTES, Werner, *Denken des Einen : Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkingsgeschichte*, « Henosis », Frankfurt am Main, 1985, p. 123-154.
- BORELLA, Jean, *Le mystère du signe : histoire et théorie du symbole*, Paris, Éditions Maisonneuve & Larose, 1989. Collection « Métalangage ».

- BRÉHIER, Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1950. Collection « Études de philosophie médiévale », 8.
- BRÉHIER, Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, Volume 1 : Antiquité et Moyen Âge. Collection « Quadrige ».
- CHEVALIER, Jacques, *Histoire de la pensée*, Paris, Éditions Flammarion, 1955-1966.
- DANIÉLOU, Jean, *Platonisme et théologie mystique : essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1944. Collection « Théologie (Paris, France) ».
- GROSS, Jules, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs : contribution historique à la doctrine de la grâce*, Paris, Librairie Lecoffre, 1938.
- LARCHET, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, Éditions du Cerf, 1996. Collection « Cogitatio fidei », 194.
- LE GALL, Jean-Marie, *Le mythe de Saint Denis : entre renaissance et révolution*, Seyssel, Champ vallon, 2007. Collection « Époques ».
- LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, Éditions du Cerf, 2005. Collection « Patrimoines : Orthodoxie ».
- LOSSKY, V., *Théologie dogmatique : édité par Olivier CLÉMENT et Michel STAVROU*, Paris, Éditions du Cerf, 2012. Collection « Patrimoines : Orthodoxie ».
- LOT-BORODINE, M., « La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle », *Revue de l'histoire des religions*, 106 (1932), p. 525-574.
- GRUPE D'ÉTUDES SPIRITUELLES COMPARÉES (ed.), *Hierarchies et traditions : colloque tenu à Paris les 27 et 28 mai 2001*, Milan-Paris, Archè-Édidit, 2001. Collection « Cahiers du Groupe d'études spirituelles comparées », 9.
- RIST, J. M., « Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism », *Hermes*, 92 (1964), p. 213-225.
- SAFFREY, Henri-Dominique, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990. Collection « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 14.
- SAFFREY, Henri-Dominique, *L'héritage des anciens au Moyen Âge et à la Renaissance*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002. Collection « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 28.

TROUILLARD, Jean, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris, Éditions des Belles Lettres, 1972.  
« Collection d'études anciennes ».

TROUILLARD, Jean, *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, Paris,  
Institut catholique de Paris, Faculté de philosophie, 1973.

ZAMBON, Marco, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin,  
2002. Collection « Histoire des doctrines de l'Antiquité classique », 27.