

συν ἱεραρχίαν ἠρῶμεν εἰς πρῶτας καὶ μέσας
καὶ τελευταίας δυνάμεις διηρημένην, ἀλλὰ καὶ αὐ-
15 τὴν ἐκάστην ἰδικῶς εἰπὲν διακόσμησιν ταῖς αὐταῖς
ἐνθεαῖς ἀρμονίαις διέχειν. Διὸ καὶ αὐτοὺς τοὺς θεο-
τάτους Σεραφίμ οἱ θεολόγοι φασὶν ἕτερον πρὸς τὸν
ἕτερον χειραγέειν, σαφῶς ἐν τούτῳ καθάπερ οἴμαι
20 δηλοῦντες ὅτι τῶν θεολογικῶν γνώσεων οἱ πρῶτοι
τοῖς δευτέροις μεταδιδάσκων.

C (3) Προθεὶν δ' ἂν καὶ τοῦτο οὐκ ἀπεικόντως ὅτι
καὶ καθ' ἑαυτὸν ἕκαστος οὐράνιος τε καὶ ἀνθρώπινος
νοῦς ἰδικῶς ἔχει καὶ πρῶτας καὶ μέσας καὶ τελει-
ταίας τάξεις τε καὶ δυνάμεις πρὸς τὰς εἰρημένους

MVαQ N O PBW

13 post εἰς add τὰς v || 14 διηρημένης O || εἰπὲν om Sin || 19 δι-
λοῦντος W || 22 αὐτῶν QNBv || ἀνθρώπινος v || 23 post πρῶτας inserat
lye W

273,17 : Cf. Is. 6, 3.

1. C'est-à-dire, au sens étroit où « disposition » ne désigne qu'un
des trois ordres de chaque groupe ternaire.

2. Il semble bien qu'il faille entendre : « de façon ternaire » (*vide*
infra, 273 c). Mais, puisque le nombre des Anges est quasi infini
(*vide infra*, XIV, 391 a), saint Trézkas, qui invoque l'antonomasie de
ce texte pour démontrer que, si chaque ordre angélique consti-
tuait une « espèce », on ne pourrait le diviser lui-même sur le mode
du supérieur, de l'inférieur et du médian (*Syn. th.*, Ia, qu. I, art. 4),
ne pourra concevoir chez des êtres immatériels qu'une hiérarchie
comportant autant d'ordres que d'individus (qu. CVIII, art. 3).

3. « Et ils se criaient l'un à l'autre ces paroles : Saint, saint, saint
est Yahvé Sabaoth, sa gloire remplit toute la terre » (*Is.*, VI, 3).
Les secrets que se transmettent les Séraphins dépassent évidemment
l'énoncé verbal du Trisagion : leur diffusion s'accompagne d'une
« fumée » (verset 4) qui symbolise la nuée du Sinai, sainteté et gloire
sont des termes inadéquats, proportionnés à la faiblesse humaine.
Le cri qui se propage d'échelon en échelon s'oppose chez Denys au
silence de l'apophase : au terme de la remontrée mystique, dans la

voyons toute hiérarchie se diviser en puissances premières,
médianes et dernières. Mais en outre chacune même de ces
dispositions, à proprement parler¹, Elle l'a divisée selon
les mêmes harmonies divines² ; c'est pourquoi des Séra-
phins eux-mêmes, qui sont les esprits les plus divins, les
porte-parole de Dieu déclarent qu'ils *crient l'un à l'autre*³,
montrant par là de façon claire, ce me semble, que les
connaissances qu'ils ont de Dieu, les premiers les commu-
niquent aux seconds.

C Ordonnance (3) On ajouterait encore ceci, non
hiérarchique sans raison : en lui-même également
ternaire chaque esprit, céleste et humain, pos-
sède des ordres et des pouvoirs premiers,
médians et derniers⁴, qui se manifestent, à la mesure de

mystère d'union, la créature sera « totalement muette » (*Myst. th.*,
III, 1033 c).

4. En tant que créatures, les « esprits » se situent au niveau inter-
médiaire que les néo-platoniciens appellent « psychique » (car l'âme
seule — au-dessous du *voûc* — se meut dans le temps). Plotin insis-
tait surtout sur la double nature des âmes, l'une regardant vers le
haut, l'autre vers le bas (*Enn.*, II, 3, 15 ; III, 8, 6 ; V, 1, 3, etc.),
mais le schéma ternaire, systématisé par ses successeurs, est déjà
nettement indiqué en I, 8, 14 (« L'âme a des puissances multiples
et elle occupe le commencement, le milieu et la fin ». Cf. II, 9, 2).
Chez Grégoire de Nyssa (*De l'âme et de la résurrection*, PG XLVI,
61 b), ces trois puissances sont identifiées aux trois parties de l'âme
platonicienne, l'hégémonie du *λόγος* permettant au *θυμὸς* de « pro-
duire le courage » et à l'*ἐπιθυμία* de tendre au « plaisir divin et
incorruptible ». Bien que la « colère » et la « concupiscence », enten-
dus au sens supérieur, appartiennent, on l'a vu, aux êtres intel-
ligents (*vide supra*, II, 4, 141 d), la division que suggère Denys à
l'interieur de chaque esprit reste ici indéterminée et ne correspond
pas plus à la tripartition platonicienne qu'aux trois fonctions de
pureté, de lumière et de perfection. Certains auteurs médiévaux
appliqueront ce texte à la distinction entre « l'homme extérieur »,
« l'homme rationnel » et « l'homme intérieur », et rompaient avec
le schéma gradueliste cher à Denys, ils prêteront à chacune des
trois hiérarchies angéliques une fonction protectrice particulière
pour chacun de ces trois « hommes » (cf. TAULIER, *Prédigien*,
LXVIII, éd. Vetter, p. 372, trad. Corin, III, p. 129).

25 τῶν καθ' ἕναστον λειτουργικῶν ἐλλάμψεων οικείας ἀνα-
γωγᾶς ἀναλόγως ἐφαρμογένης, καθ' ἃς ἕκαστος ἐν
μετουσίᾳ γίνεται κατὰ τὸ αὐτῷ θεμιτὸν τε καὶ ἐπι-
κτὸν τῆς ὑπεραγορεύτης καθάρσεως, τοῦ ὑπερπλήθους
φωτός, τῆς προτελείου τελειώσεως. Ἐστί γὰρ οὐδὲν
30 αὐτοτελές ἢ ἀπροσδέξ καθόλου τελειότητος εἰ μὴ τὸ
ὄντως αὐτοτελές καὶ προτέλειον.

284,17 B XI (1) Τοῦτων δὲ διωρισμένων ἐκείνο ἔγνωξιον ἐνωστῆσαι,
δι' ἣν αἰτίαν ἀπάσας ἡμῶς ἀγγελακᾶς οὐσίας δυναί-
μεις οὐρανίας καλεῖν εἰώθαμεν. Οὐ γὰρ ἔστιν εἰρη-
20 ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγέλων δεῖ πασῶν ἔστιν ἐσχάτη δια-

MVaQ N O PBW

25 τῶν — ἐλλάμψεων : ταῖς καθ' ἕναστον λειτουργικῶν ἐλλάμψεων Sin ||
lειτουργικῶν M || inter dva-et-γυνῆς lacuna 3 lit. O || 26 post ἐπα-
γωγῆς add τε καὶ ἀναγορεύτης Sin || ἕκαστον MVa || 27 καθὰ τὸ αὐτῷ
MVa N (corr in mg N²) B || 28 ἐπερ ἀγούσε B || 31 ἀτὰρ ἐπὶ M

284,17 δια τὴ πᾶσαι αὶ οὐρανίαι (-οι N) οὐσίαι (τάξις Sin) κατὰ κοινὸν
δυναμίς οὐρανίαι καλοῦνται (ἀπόστα OPB) praemis. codd || δι : δὲ
N δὴ Sin || 19 οὐρανίως QN || 20 ἐσχάτη : σ δελει in M

284,18 : Cf. Ps. 23, 10 ; 79, 5 ; 102, 21 ; 148, 2.

1. De cette « imperfection », propre à toute créature, GÉLÉONS DE NYSSÉ tirait sa théorie de l'épécasse : même pour l'âme purifiée, la fruition de Dieu est « le point de départ d'un plus grand désir (πλεονεξ ἐπιθυμία) » ; unie à Dieu, si elle ignore la satisfaction, c'est que son ardeur ne cesse de « se tendre » et qu'elle trouve toujours un aliment nouveau à son désir (*Vita Moysi*, 777 b-d). La vision dionysienne semble bien plus statique, puisque chaque être doit se fixer à un certain niveau de participation, avec la double limite de ce qu'il « peut » faire (ἐπικτὸν) et de ce qu'il est « habité » qu'il fasse (θεμιτὸν). Encore que la perspective mystique soit d'un tout autre ordre, la « connaissance sans voiles » de la « Ténacité suressentiel » (*Myst. th.*, II, 1025 c) exclut, elle aussi, le progrès infini de la créa-

leurs forces, pour permettre les élévations propres qu'on a dites, correspondant aux illuminations hiérarchiques de chacun d'eux, et selon lesquelles chacun devient participant, autant qu'il lui est permis et qu'il le peut, à la Purification qui dépasse toute pureté, à la Lumière surabondante, à la Perfection qui précède toute initiation perfective. Car rien n'est parfait de soi, c'est-à-dire non privé de la perfection totale, sinon ce qui est véritablement parfait de soi et antérieur à toute perfection ¹.

284 B XI (1) Ayant établi ces défini-
Pourquoi tions, il est bon de se demander
nomme-t-on Vertus pourquoi nous avons accoutumé
toutes d'appeler indistinctement toutes
les essences célestes ? les essences angéliques des Vertus
célestes ? On ne peut dire, en effet, comme dans le cas des

ture vers le Créateur. En deçà de l'extase, même dans la communauté retrouvée entre les Anges et les bienheureux devenus leurs « égaux » (*vide supra*, IX, 4, 261 b et la note *ad loc.*), la hiérarchie paraît se conserver de façon définitive. Elle n'empêche sans doute pas cette « harmonieuse communion » qui permet aux inférieurs d'avoir part, de façon limitée, aux pouvoirs des supérieurs (*vide infra*, XII, 292 d), mais Denys insiste moins que Grégoire de Nyssé sur ce Pléonème où Anges et bienheureux seraient comme des cyrinales consonnantes, formant autour de Dieu un seul chœur circulaire (Cf. DANÉLON, *Plat. et théol. myst.*, p. 164-171).

2. Dans tous ces textes de louange, le titre traditionnel de Yahvé Sabaoth est rendu par les Septante sous la forme « Seigneur des Vertus ». Ce dernier terme sert souvent, chez les Pères grecs, de nom commun pour désigner les Anges (cf., par ex., saint JEAN CHRYSOSTOME, *Incompréhensibilité de Dieu*, II, 713 a et 714 c). L'idée que Dieu se révèle par ses « Puissances » (nous traduisons ici « Vertus » pour les raisons qu'on a dites) est, au temps de Denys, « commune à la pensée chrétienne et païenne » (Cf. MARTINKA, *The Roman « Virtues »*, *Harvard Theol. Review*, XXX, 1937, p. 114). Pour les Stoïciens, les Dieux étaient les constituants mêmes de Dieu ; les moyens-platoniciens en font plutôt les ministres de la volonté divine (cf. FÉSTOUCHE, *La révélation*, III, p. 163 sq.). Les deux aspects

C κόσμησις ἡ τῶν ἀγίων δυνάμεων καὶ τῆς μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἀγοσπεροδὲ ἐλατάμειως αἱ τῶν ὑπερχειμένων οὐσιῶν διακοσμῆσεις μετέχουσιν, αἱ τελευτάται δὲ τῶν πρώτων οὐδαμῶς καὶ τοῦτου χάριν οὐράνιαι μὲν δυνάμεις ἀπαντὲς οἱ θεοὶ νόες ὀνομάζονται, Σεραφίμ δὲ καὶ θεοὶ καὶ κυριότῳτες οὐδαμῶς (ἀμύθητοι γὰρ αἱ τελευταὶ τῶν ὑπερτάτων εἰσὶν ὀλικῶν ἰδιοτήτων). Οἱ γὰρ ἀγγελοὶ καὶ πρὸ τῶν ἀγγέλων ἀρχάγγελοι καὶ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι μετὰ τὰς δυνάμεις ὑπὸ τῆς θεολογίας ταυτοῦμενοι κατὰ κοινῶ πολλακίως ὑφ' ἡμῶν ἡμῶν ταῖς ἐλλείπει ἀγίας οὐσιας οὐράνιαι δυνάμεις ἀποκαλοῦνται.

D (2) Φαμέν δὲ εἶτι κοινῶς ἐπι πάσαις κεχρημένοι τῆ τῶν οὐρανίων ἐρωνημῆα δυνάμεων οὐ σύγχυσθιν τινα τῶν ἐκαστης διακοσμῆσεως ἰδιοτήτων εἰστρομεν, ἀλλ' ἐπειδὴ εἰς τρία διήρηθηται τῶ κατ' αὐτοῦς ὑπερκοσμίω λόγῳ πάντες οἱ θεοὶ νόες, εἰς οὐσίαν καὶ οὐσίαν καὶ ἐνέργειαν, ὅταν ἔπαντας ἡ τινὰς αὐτῶν

MVαQ N O PBW

21 τῆς — ἐρωνημῆαδὲ ἐλατάμειως : τῶν — ἐρωνημῆαδὲ ἐλατάμειων Sin || 24 οὐδαμῶς : καθόλου Sin || post χάριν add καὶ P || 25 νόες B || 27 post θεοῖται M || 28 ἀμύθη : ἄμυθη καθ' ἑαυτὴν Sin || post τῶν : τοῦτων B || 29 post ἐξουσίαι add καὶ P || 30 ταυτοῦμενοι : Va || 33 ὅτι : ὅτι Sin || κοινῶς om Sin || κατὰ MVα Q (corr Q²) || 34 οὐδαμῶς ante ταυτοῦμα coll. OB (traiectione ommissa hiatus exstat) || 35 ἐκαστης B || 37 αἱ om PB || 38 ante ὅταν add ὅτιν ἴτι Sin

coexistaient dans le *Poimandres* : la Lumière originelle s'y multiplie en « puissances » et les élus doivent se transformer à leur tour en « puissances » pour pénétrer en Dieu (9, 16) : la prière finale loue cependant le « Dieu saint dont le vouloir est accompli par ses propres puissances » (34). Le *Traité XIII* du *Corpus hermeticum* les identifie

C Aporte Hés au principe hiérarchique.

anges¹, que puisque, de toutes les dispositions celle que constituent les saintes Vertus est la dernière, les dispositions formées des essences supérieures ayant part à la sainte illumination des inférieures, tandis que les dernières ne participent aucunement à celles de leurs supérieures, nous pouvons nommer tous les esprits célestes Vertus célestes mais non point Séraphins, Trônes et Dominations (car les inférieurs n'ont point part à toutes les propriétés des supérieurs). Les anges, en effet, et, avant les anges, les Archange et les Principautés, que la Parole de Dieu situe après les Vertus, nous les appelons communément des Vertus célestes au même titre que les autres saintes essences.

D Solutio : (2) Cependant, nous l'affirmons, usage paraphrastique en désignant toutes ces essences du nom de Vertus célestes nous n'introduisons aucune confusion entre une propriété.

les propriétés de chaque disposition, mais, puisque c'est selon trois modes que la raison supramondaine qui les concerne divise tous les esprits divins, — selon l'essence, la vertu et l'opération² — chaque fois que, tous ou quelques-uns d'entre ces esprits, sans

¹ autant de vertus capables de chasser les vices correspondants (*vide supra*, p. 121, n. 2). Philon connaît déjà les deux traditions et varie assez maladroitement de les unir, faisant des *Avvayic* tantôt des hypostases divines, tantôt des créatures. Pour Denys il ne saurait s'agir que d'anges, mais cette dénomination générale le gêne, en raison de la place précise qu'il attribue aux Vertus dans la deuxième hiérarchie.

² Cette considération « supra-mondaine » de catégories, nettement philosophique, évoque plutôt un Logos platonicien que le Dieu de la Bible. Pour Julien, c'est en Dieu seul qu'*ουσιας, δυναμεις et τῆς φύσεως* restent indissociables : avec substitution d'*ἀγελόν* à *ουσία*, on trouve la même doctrine au *Traité XIV* (4) du *Corpus hermeticum* (*cf. Psephoriké*, loc. cit., p. 159).

ἀπαρτηρήτως οὐρανίας οὐσίας ἢ οὐρανιας δυνάμεις
 283,1 ἁ ἀποκαλώμεν, αὐτοὺς περιφραστικῶς τοὺς περὶ ὧν
 ὁ λόγος, ἐμπαίνευεν ἡμᾶς οὐκ ἐπιτόν ἐκ τῆς καθ' ἕκαστον
 αὐτῶν οὐσίας ἢ δυνάμεως, οὐδὲ [γὰρ] τὴν ὑπερκειμέ-
 νην ιδιότητα τῶν ἡδὴ καλῶς ἡμῖν διακεκριμένων
 5 ἀγίων δυνάμεων καὶ ταῖς ὑφειμέναις δὴλῶς προσ-
 ἄρτειν οὐσίαις ἐπ' ἀναρροπῇ τῆς ἀσυγχύτου τῶν
 ἀγγελικῶν διακόσμων ταξιαρχίας. Κατὰ γὰρ τὸν
 πολυλόχως ἡμῖν ὀρθῶς ἀποδοθέντα λόγον αἱ μὲν
 10 ὑπερβέδηκυλαι διακοσμῆσεις περισσῶς ἔχουσι καὶ
 τὰς τῶν ὑφειμένων λεγὰς ιδιότητας, αἱ δὲ τελευταταὶ
 τὰς τῶν πρεσβυτέρων ὑπερκειμέναις δόξαστας οὐκ
 ἔχουσι μερικῶς εἰς αὐτὰς τῶν πρωτοφανῶν ἐλλείψε-
 ων διὰ τῶν πρώτων ἀναλόγως ἀνταίς διαπορθμευο-
 μένων.

MVAQ N O PBW

39 ἀπαρτηρήτως (feret) Sin || οὐρανιας pr : οὐρανίων N || οὐρανιας
 alt : οὐρανίων N

283,1 ἀποκαλώμεν MVA QB (corr. Be u. v.) || 3 τὴν οὐρανιας ||
 5 δὴλῶς om Sin || 7 τῶν O (e l. 6 intrusum) || 8 ὀρθῶς post λόγον
 coll N || 11 ὑπερκειμέναις om N, sed in mg add. man. schollastice

1. Pour saint Thomas, en appelant Vertus tous les esprits célestes, on indique seulement que chez eux, comme dans toutes les substances, la *virtus* lie l'*essentia* à l'*operatio* ; les Vertus que Denys situe dans la seconde hiérarchie, et Grégoire le Grand dans la troisième, sont des agents d'exécution qui ne se distinguent des autres esprits que par un certain *excessus fortitudinis* (*Sum. th. Ia, qu. CVIII, art. 5*). En raison de sa thèse bien connue sur la composition d'essence et d'existence, saint Thomas ne peut suivre entièrement

Y prendre garde, c'est Essences célestes ou Vertus célestes nous désignons ceux dont nous parlons à partir de ce que chacun d'eux possède d'essence ou de vertu¹, mais non point que cette sublime propriété des saintes Vertus, que nous avons déjà définie comme elle doit l'être, serait entièrement attribuée par nous aux essences inférieures aussi, au risque de subvertir le rigoureux principe ordonnateur qui régit les formations angéliques². Car, selon la raison que maintes fois nous avons correctement exposée³, les dispositions supérieures possèdent, elles aussi, à un plus haut degré, les saintes propriétés de leurs subordonnées, mais ces dernières ne possèdent point toutes les propriétés supérieures des plus vénérables, car c'est de façon partielle que leur parviennent les illuminations primordiales, par l'entremise des premières et proportionnellement à leurs propres aptitudes.

¹ L'écrit de Maxime le Confesseur qui justifiait l'emploi « périphrastique » du mot « vertu » comme nom propre des Anges en déclarant que les esprits purs n'ont point leur vertu, à titre accidentel, mais « sont » cette vertu même, comme le feu sa vertu ignitive. Dans ses *Adnotationes* (Migne, col. 284-288), Conrard renvoie aux textes où Denys montre le caractère « immuable » des « vertus déiformes » qui procèdent, chez les Anges, de la « Vertu suressentielle » (*Div. nom.*, VIII, 4, 892 b-c). Il ne s'agit pourtant que d'habitus acquis, puisque, si les démons conservent « l'être, la vie, l'intelligence et un certain désir », le péché les « affaiblit » dans leur « opération » et produit en eux une véritable *dyvoquia*, ou privation de vertu (*Ibid.*, IV, 23, 795 b).

² Même si elle demeurerait sur le plan des « dénominations », une telle subversion de l'ordre-ordonnance (τέξις) serait une grave déshérence à l'ordre-décision (θεσις). Cf. ROQUES, *Univ. don.*, p. 38-40.

³ Vide *supra*, V, 196 b.

292,20 C XII (1) Ζητεῖται δὲ καὶ τοῦτο τοῖς τῶν νοσητῶν λογίων φιλοθεάμοισιν· εἰ γὰρ ἀμέθεκτα τῶν ὑπερέρων βλοτητῶν εἰσι τὰ τελευταῖα, δι' ἣν αἰτίαν ὁ καθ' ἡμῶν ἐπάγγελος ἂν Ἀγγελος κυρίου παντοκράτορος ὡς τῶν λογίων ἀνέμασται.

25 (2) Ἔστι δὲ οὐκ ἐναντίας ὁ λόγος ὡς οἴμαι τοῖς προδιωρισμένοις. Φαίνεται γὰρ ἔστι τῆς δαικῆς καὶ ὑπερχειμένης τῶν πρεσβυτέρων διακόσιων ἀνόμεως ἀπο-

M^{va}Q N O PBW

292,20 διὰ τί οἱ κατὰ ἀπόδοκον ἐπάγγελται ἔγγελοι καλοῦνται πρᾶξις codd || 20 ἐστὶν τῶν N || 21 εἰ : καὶ v || ἐστὶν τῶν P || 24 ἀνέμασται B || 25 ἐναντίας B || τοῖς om v || 26 καὶ om W || 27 διακόσιων Va (-τες expunct)

292,23 : Mal. 2, 7 ; 3, 1.

1. Dans le Nouveau Testament *λόγια* signifie simplement « ce qui est dit » et requiert un complément : voir *hebr* (Rom., III, 2 ; Hebr., V, 12 ; 1 Petr., IV, 11. Dans Act., VII, 38, où le complément est sous-entendu, il s'agit évidemment des paroles reçues sur le Sinai et transmises par Moïse). Denys aime ce terme dont usent Porphyre, Jamblique, Proclus pour désigner des textes de Platon et des Oracles chaldaiques qui recèdent, pour eux, au-delà des apparences, une signification esotérique et « intelligible » (cf. Koch, *loc. cit.*, p. 39-44). S'il est vrai, comme le notait Origène pour justifier la méthode allégorique (cf. H. de Lysiac, *Intr. aux Homélies sur la Genèse*, p. 32-33), que saint Paul oppose l'esprit à la lettre, le mystère justement est, pour lui, bien plutôt « pneumatique » que « notique ». Denys use deux fois du terme *πνευματικός* ou *πνευματικῶς*, pour désigner, soit la participation immatérielle des « esprits déformés » à la Paternité et à la Filiation divines (*Div. nom.*, II, 8, 645 c), soit le « culte spirituel » auquel prépareraient en images les sacrifices de l'ancienne Loi (*Ecol. hier.*, V, 1, 2, 501 c. Sur l'usage du terme *πνεῦμα* lui-même, *vide infra*, XV, 6, 333 c). — Mais le plus souvent, comme Pailon appelant « simulacres intelligibles » ces images qui élèvent l'âme au-dessus du sensible (*De sobr.*, I, 6d.

292 C

Pourquoi
le grand prêtre
est-il appelé Ange ?
part à la totalité de ce qui appartient aux supérieurs, pour-
quoi le grand prêtre de notre hiérarchie est-il nommé par
les Dits Ange du Seigneur tout-puissant ?

Participation limitée
des inférieurs
aux propriétés
des supérieurs.
(2) Cette dénomination n'est pas
contraire, je crois, aux définitions
précédemment posées. Nous disons,
en effet, que la vertu totale et émi-
nente des formations supérieures fait

Mangey, I, 392). Denys appelle *voπτός* tout ce qui est l'objet ou le médium d'un savoir « analogique » d'ordre supérieur (et c'est pour-
quoi, encore que Πατριάρχης, dans sa *Paraphrase*, en 296 c,
oppose les « Dits intelligibles » aux « esprits intelligents », les Anges
eux-mêmes, intelligents par rapport à ce qu'ils comprennent, sont
intelligibles pour ceux qui les comprennent, *vide supra*, II, 4, 141 c
et la note *ad loc.*). Mais le mystère théologique transcende toute
« intelligibilité » (*Div. nom.*, I, 5, 533 a ; *Myt. th.*, V, 1045 d sq.) et
les Anges, qu'ils soient recueillis par écrits ou qu'ils se transmettent
oralement « d'esprit en esprit », ne sont jamais plus que des « sym-
boles sacrés » (*Ecol. hier.*, I, 4, 376 b-c).

2. *Mal.*, II, 7 : « Car c'est aux lévites du prêtre de garder le savoir
et c'est de sa bouche qu'on recherche l'instruction (Sept. : la loi) :
il est le messager de Yahvé des armées (Sept. : du Seigneur tout-
puissant) ». Dans ce verset le prophète, qui vient de critiquer la
négligence des lévites et qui leur rapporte la menace faite par Yahvé
de dénoncer l'alliance avec Lévi (*Densonom.*, XVIII, 1-8 et
XXXIII, 8-11), rappelle la mission qui « devrait être » celle des
prêtres. Dans la *Lettre VIII* (1088 c), Denys leur appliquera la
double dénomination de « messagers » et d'« intèrprètes », mais
ici, comme en *Ecol. hier.*, VII, III, 7, 561 c, c'est au « hiérarque »
qu'il réserve la formule de Malachie. On notera que le καθ' ἡμῶν peut
« entendre des hommes en général et vaut pour la hiérarchie « lé-
gale » comme pour la hiérarchie « ecclésiastique » ; c'est cependant
à l'évêque de la nouvelle Loi que convient le plus éminemment la
fonction « angélique » (cf. *Apoc.*, II, 1 : « Écris à l'Ange de l'Église
d'Éphèse... » ; II, 8 : « Et écris à l'Ange de l'Église de Smyrne »).

Δέουσιν οἱ τελευτάτοι· τῆς γὰρ μερικῆς καὶ ἀναλόγου
 μετέχουσι κατὰ τὴν μίαν ἀπάντων ἐναρμόνιον καὶ
 30 συνδερτικὴν κοινωνίαν. Οὗτοι ἢ τῶν ἀγίων Χερουβίμ
 τάξις μετέχει σοφίας καὶ γνώσεως ὑψηλοτέρας, αἱ δὲ
 D τῶν ὑπ' αὐτοῦς οὐσιῶν διακοσμητικαὶ μετέχουσι μὲν
 καὶ αὐταὶ σοφίας καὶ γνώσεως, μερικῆς δὲ ὅμως ὡς
 πρὸς ἐκείνουσ καὶ ὑπειμένης, καὶ τὸ μὲν ὅλως ἐν
 35 μετουσίᾳ σοφίας εἶναι καὶ γνώσεως κοινὸν ἔστι πᾶσι
 τοῖς θεοειδέσι τῶν νοερῶν, τὸ δὲ προσεγγῶς καὶ πρῶ-
 293,1 A τως ἢ δευτέρως καὶ ὑπειμένως οὐκέτι κοινὸν, ἀλλ'
 ὡς ἐκαστῷ πρὸς τῆς οικείας ἀναλογίας ὄρωσται. Τοῦτο
 δὲ καὶ περὶ πάντων τῶν θείων νόων οὐκ ἐν τισί τιμαρ-
 τημένως ὀρίσταιτο· καὶ γὰρ ὅσπερ οἱ πρῶτοι πρῶτος-
 5 σῶς ἔχουσι τὰς τῶν ὑπειμένων ἀγιοπρατείας, ἰδιόσητας,
 οὕτως ἔχουσιν οἱ τελευτάτοι τὰς τῶν προτέρων, οὐ
 μὴν ὁμοίως, ἀλλ' ὑπειμένως. Οὐδὲν οὖν ὡς οἴμαι τὸ

MVAQ N O (def 293,7) U (suppletur a 293,7) BVW

28 μέσης M || 29 πάντων VW || ἐναρμόνιον om M || 30 συνδερτικὴν Va
 (sed x delet) || 33 αὐταὶ NOH || μερικῆς — ὡς om Va || ὡς om M ||
 34 πρὸς ἐκείνουσ om O || 35 post γνώσεως add θεῶν B (sed expunx)
 293,1 ἢ : καὶ Sin || οὐκέτι : οὐκ ἔστιν Sin u. v || 2 πρὸς : πρὸ M || 3 δε
 καὶ : γὰρ Sin || 4 ἐναρμόνιος Q || πρώτους Sin || 7 post οὐσιῶν
 add ἢ γὰρ κατὰ τὸ μέτρον τῆς τῶν ἀγιομένων δυναμείας καὶ τὰς ἐλλεί-
 ψας κτλ. Sequuntur scholia ad loc. Textus continuatur 301,20
 τῶν O || ὡς οἴμαι om Sin

1. Joint à une proposition du *Liber de causis* (d'origine prodomine),
 ce texte sert de « sed contra » à l'art. 3 de la qu. LV dans la *La para-*
de la Somme théologique, où saint Thomas critique ceux qui sou-
 tiennent que « les Anges supérieurs ne comprennent pas par des
species plus universelles que les inférieurs ». L'objection prin-
 pale est fondée sur le caractère imparfait d'une connaissance gram-
 male qui n'atteindrait pas les réalités spécifiques et singulières.
 Le Docteur Angélique répond qu'en Dieu « toute la plénitude de la

défiant aux inférieures; car elles n'y participent que de
 façon restreinte et à la mesure de leurs aptitudes, selon
 la communion unique qui les lie toutes de façon harmo-
 nieuse les unes aux autres. Ainsi l'ordre des saints Chéru-
 bins a part à une sagesse et à une connaissance plus hautes
 D et les dispositions que constituent les essences qui leur
 sont subordonnées ont leur part, elles aussi, de sagesse et
 de connaissance, mais cependant limitée et inférieure en
 comparaison de celle des Chérubins¹, et dans l'ensemble
 la participation à la sagesse et à la connaissance appar-
 tient en commun à tous ceux des êtres intelligents qui
 293 A sont déiformes, mais qu'elle s'opère de près et primordia-
 lement ou bien secondairement et à un degré inférieur,
 cela n'est plus commun à tous et se définit pour chacun à
 la mesure de ses propres aptitudes. En étendant cette défi-
 nition à tous les esprits divins, on ne ferait point erreur;
 de même, en effet, que les premiers possèdent à un plus
 haut degré les saintes propriétés de leurs subordonnés,
 ainsi les derniers possèdent celles de leurs supérieurs, non
 point de façon égale, mais à un moindre degré². Il n'est

connaissance intellectuelle est contenue en une seule réalité, c'est-
 à-dire dans l'essence divine par laquelle Dieu connaît tout ». Les
 Anges supérieurs sont ceux qui participent le mieux à cette simpli-
 cité et peuvent « appréhender l'universalité des intelligibles par un
 plus petit nombre de *species* ». Il semble bien, comme le fait obser-
 ver Courdier (*Adnot.*, col. 295-296), que Denys ne pose pas ici le
 problème gnoséologique dont traite saint Thomas, mais oppose seu-
 lement des connaissances supérieures à celles qui demeurent plus
 partielles. Il reste que le principe thomiste, qui lie la perfection de
 la saisie intellectuelle à une croissance « simplifiée », est parfaite-
 ment conforme à l'enseignement dionysien selon lequel la Lumière
 descendante et remontrante « convertit » les créatures « à l'unité et
 à la simplicité déifiante du Père » (*vide supra*, I, 1, 121 a).

2. Ce principe, qui a été indiqué en V, 196 a, précise utilement
 les affirmations dionysiennes concernant la non-participation des
 inférieurs aux privilèges des supérieurs (196 b). Il n'est aucune
 fonction, dans la hiérarchie, à quoi tous les membres n'aient part,
 mais les uns davantage et les autres à un moindre degré. Doctrine

ἔτροπον, εἰ καὶ τὸν καθ' ἡμᾶς λεράρχην ἀγγέλων ἡ
 θεολογία καλεῖ τὸν κατὰ δύναμιν οἰκίαν μετέγοντα
 10 τῆς τῶν ἀγγέλων ὑποφωτιστικῆς ιδιότητος καὶ πρὸς τὴν
 ἐκφαντορικὴν αὐτῶν θμολοσίαν ὡς ἐμφικτὸν ἀνθρώπου
 ἀνατετινόμενον.

B (3) Εὐρήσεις δὲ ἔρι καὶ θεοὺς ἡ θεολογία καλεῖ τὰς τε
 οὐρανίας καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίας καὶ τοὺς παρ' ἡμῶν
 15 φιλοθεωτάτους καὶ λερούς ἀγῶνας καίροι τῆς
 θεαρχικῆς κρυφίτητος ὑπερουσίας ἀπάντων ἐξηγη-
 μένης τε καὶ ὑπεριδυμένης καὶ μαγευθὸς αὐτῆ τῶν
 ὄντων ἐμπεροῦς ἀνομάζεσθαι κυρίως καὶ δαίκιως ὀυ-

MVAQ N U PBW

8 kai om W || 9 μεταστονάζει P || 10 υποφωτιστικῆς : λεράρ Sin ||
 14 οὐσίας : τρέφει Sin || 16 ὑπερουσίας : ὄντως Sin

293, 13 sqq. : Cf. Ex. 7, 1 ; Ps. 81, 1, 6 (Io. 10, 34 sqq.).

essen telle, qui sera développée par Nicolas de Cues et par Leibniz, mais qui ne s'applique chez Denys que là où il n'est point de « profanes » (*vide supra*, III, 2, 165 a, et la note *ad loc.*).

1. Cf. *Eccl. Hist.*, VII, III, 7, 561 d-564 a (à propos des rites funéraires) : « [Le grand prêtre divin] a appris, en effet, des Dits transmis par Dieu, qu'à ceux qui ont saintement vécu la vie la plus brillante et divine est accordée selon leur mérite... Telles sont donc les vérités que le grand prêtre sait avoir été annoncées par les Dits véritiques... Interprète de la justice théarohique, le grand prêtre aurait garde de rien souhaiter qui n'agrèât point totalement à Dieu... »

2. *Ibid.*, 561 d : « Le grand prêtre divin est révélateur, selon les Dits, des jugements théarohiques... ». *Ibid.*, III, III, 4, 429 a-b : « De la même façon déiforme [que la Théarohie et que le sacrement eucharistique], s'il transmet avec bonté à ses inférieurs la science unifiée de la hiérarchie qui lui appartient, usant de la multiplicité des symboles sacrés, en retour, comme affranchi et libéré des réali-

donc, je crois, aucunement absurde que notre grand prêtre, lui aussi, soit nommé Ange par la Parole de Dieu, lui qui a part, selon sa vertu propre, à la propriété intermédiaire des Anges¹ et qui tend à s'assimiler à leur fonction révélatrice autant que le peuvent des hommes².

B Application de l'épître aux Anges et à certains hommes. (3) Tu constateras que la Parole de Dieu nomme aussi dieux tant les essences célestes et qui nous dépassent³ que les hommes qui sont parmi nous les meilleurs amis de Dieu et des saints⁴, encore que la secrète Théarchie soit suressentiellement séparée de tout et transcendante et qu'aucun, parmi les êtres, ne puisse proprement

des inférieures, il est rétabli sans diminution dans son propre principe.⁵

3. Les commentateurs renvoient ici à *Gen.*, XXXII, 29 (« On ne l'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu ») et 31 (« J'ai vu Dieu face à face ») et au *Ps.* LXXXV, 3 (« Car c'est un Dieu grand, Yahvé, un roi sur tous les dieux »). En ce cas, il faut admettre que l'être mystérieux auquel réside Jacob est, comme le dit *Ode* (XII, 4-5), un Ange de Dieu (mais on ne comprend guère alors que le fait d'« avoir vu Dieu face à face et d'avoir en la vie sauve » paraisse exceptionnel) et que le Palmiste évoque Yahvé supérieur à ses Anges et non point aux « dieux » des autres nations (dans la perspective que suggère pourtant le verset 7 : « Il est notre Dieu et nous le peuple de sa bergerie »).

4. *Ex.*, IV, 16 (« [Aaron] adressera la parole au peuple en ton nom et il en sera comme s'il était ta bouche et que tu fusses le dieu qui l'inspire ») et surtout VII, 1 (« Yahvé dit à Moïse : Vois, je fais de toi un dieu pour Pharaon »). Dans le verset 6 du *Psaume* LXXXII, cité en *Jo.*, X, 34 (« Moi j'ai dit : Vous êtes des dieux... »), la formule s'applique aux juges. Elle désigne ailleurs des rois (*Ps.* XXXV, 7 : « Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais »). On retrouve ces usages (qui révèlent des influences syro-phéniciennes) dans *Ex.*, XXII, 7, 8 (où « aller devant Dieu » signifie plus vraisemblablement « s'adresser aux juges » que « recourir à des oracles ») et 27 (où l'interdiction de blasphémer Dieu n'aurait guère de sens, accolée à une interdiction identique concernant les chefs de tribu, s'il ne s'agissait là encore d'une application du terme *Elohim* à des juges humains).

Hérarchie céleste.

ναμένον. Πλὴν ὅσα τῶν νοερῶν τε καὶ λογικῶν πρὸς
20 τὴν ἑνώσει αὐτῆς ὅση δύναμις ὀλικῶς ἐπέστραται
καὶ πρὸς τὰς θείας αὐτῆς ἐλπίσεις ὡς ἐπιπρὸν
ἀκαταλήπτως ἀνατείνονται, τῇ κατὰ δύναμιν εἰ θέμις
εἶπεν θεομιμησίᾳ καὶ τῆς θεικῆς θυαυθυμίας ἤξιωται.

300,8 B XIII (1) Ἄγε δὴ καὶ τοῦτο κατὰ δύναμιν ἐπιστρατήσω-
μεν ἔτου ἔνεκα πρὸς ἕνα τῶν θεολόγων ὁ Σεραφίμ ἀπο-
10 στέλλεσθαι λέγεται. Καὶ γὰρ ἀπορήσει τις ὅτι
μὴ τῶν ὑφαιμένων τις ἀγγέλων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ταῖς
πρεσβυτέραις οὐσιαῖς ἐναρθῆμος ἀποκαθαλαί: τὸν
ὑποφήτην.

MVaQ N U PBW

20 ὅση : ὡς ἡ B || ὀλικῶς om Sin || 21 αὐτῆς om Sin || 23 καὶ : ἐ-
ξηρῶσται Sin

300,8 διὰ τὴν ἐπιπρὸν τῶν (τοῦ Sin cf. 1 9) Σηραφίμ λέγεται καθάφῃται ὁ
προφήτης Ησαίας praem codd || ἐπίπρην Q (corr Q?) || 9 ἕνα om
MVa || 12 ἐναρθῆμος Va NU ἐναρθῆμος M

300, 9 sq. : Cf. Is. 6, 6 sqq.

1. Pour Origène, créés à l'image de Dieu, les hommes, comme les
Anges, peuvent être appelés « dieux », mais *lato sensu* (καταχρη-
στικῶς) et sans oublier que même la formule de *I Jo.*, III, 2 (« Vous
serez semblables à Dieu ») ne doit pas être prise littéralement. Sous
ces réserves l'homme « logique » participe de multiples façons au
Logos divin et « faiseur de dieux » (θεοποιεῖ). (Cf. Henri Chouret,
Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris, 1956, p. 162-175).
Chez Denys, si l'application à Dieu même des noms de Père et de
Fils justifie qu'on appelle les intelligences déiformes « dieux, fils de
dieu » et pères de dieux, la Cause suressentielle transcende infi-
niment les effets au niveau desquels se produit cette participation
(*Div. nom.*, II, 8, 645 b-c).

2. C'est-à-dire tous ceux, Anges et hommes, qui participant à
Dieu « sur le mode du savoir » (*vide supra*, X, 2, 273 a, et la note
ad loc.).

et pleinement être appelé d'un nom semblable au sien¹.
Cependant tous ceux des êtres intelligents et raisonnables²
qui se sont tournés entièrement, autant qu'ils en ont le pou-
voir, vers l'union avec Elle et qui tendent sans cesse, dans
la mesure du possible, vers ses divines illuminations, en
imitant Dieu, si l'on ose dire³, à la mesure de leurs forces,
ont été jugés dignes, eux aussi, de recevoir le même nom
que Dieu⁴.

300 B Le Séraphin XIII (1) Or donc examinons ceci
encore, autant qu'il est en notre pou-
10 voir : pourquoi est-il dit qu'à l'un des
porte-parole de Dieu un Séraphin est envoyé⁵ ? On pour-
rait s'embarrasser en voyant que non point l'un des Anges
subordonnés mais celui même qui a rang parmi les essences
les plus vénérables purifie l'interprète⁶ des secrets divins⁷.

3. Cf. PLATON, *Thét.*, 176 a, et *vide supra*, III, 1, 164 d.

4. Il va de soi que cet usage possible n'implique rien quant à la
« déification » d'ordre mystique, qui ne semble réalisable que par
un dépassement des hiérarchies avec toutes les limitations qu'elles
imposent aux capacités réceptives de chacun (sur le problème ainsi
posé, *vide supra*, X, 3, 273 a, *in fine*, et la note *ad loc.*).

5. *Is.*, VI, 6-7 : « L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en
main une brasse qu'il avait prise avec des pincettes sur l'autel. Il m'en
toucha la bouche et dit : Vois donc, ceci a touché tes lèvres, ton
péché est effacé, ton iniquité a disparu. »

6. Le mot « interprète » n'est substitué qu'ici à « prophète » pour
désigner Isate : en II, 5, 145 b, il était appliqué au Psalmiste. On
a vu au chapitre précédent (XII, 2, 293 a) que le grand prêtre s'as-
suaie autant qu'il peut à la fonction interpréte des Anges ;
aussi sera-t-il appelé lui-même « interprète » en *Ecd. hier.*, VII, III,
7 (565 b) et le titre sera étendu jusqu'aux prêtres dans l'*Épist.* VIII,
1 (1088 c). D'usage constant d'Homère à Jamblique, le terme a
incontestablement une saveur païenne ; Stiglmayr fait observer
que Eusèbe l'a employé dans un discours de louange en l'honneur
de Constantin (*De laude Const.*, X, PG XX, 1373).

7. On a vu que la fonction des hiérarchies supérieures est essen-
tiellement de « faire cercle autour de Dieu » (VI, 2 et VII, 2-4). Il

(2) Τινές μὲν οὖν φασιν ἑρι κατὰ τὸν ᾄδῃ προαπρόδο-
 15 θέντα τῆς πύργων τῶν νόων κοινωνίας ἔρον οὐχ ἕνα
 τῶν περὶ θεὸν πρωτίστων νόων δογματίζει τὸ λόγιον
 ἐπὶ τὴν τοῦ θεολόγου κέλευσιν ἐληλυθέναι, τινὰ δὲ
 τῶν ἡμῶν ἐφεστηκότων ἀγγέλων ὡς ἱερωργὸν τῆς
 τοῦ προφήτου καθάρσεως τῆ τῶν Σεραφίμ διμωνυμίας
 20 χληθῆναι διὰ τὴν προσηγορίαν τῶν εἰρηγμένων ἀμαρ-
 τῶν ἀναίεσιν καὶ τὴν τοῦ καθαρθέντος ἐπὶ τὴν
 θέλειαν ὑπακοὴν ἀναζωπύρησιν, καὶ τὸ λόγιον ἕνα
 τῶν Σεραφίμ ἀπλῶς εἰρηγένοι φασιν οὐ τῶν περὶ

ΜΥα Q N U PBW

14 ante κατὰ add τὰ Va || 15 τῶν om W (add m rec) || 18 ἡμῶν
 om Q (add in mg Q²) post ἐφεστηκότων coll W || δεσ om MYa ||
 19 τῶν : τῶν Sin || 20 ante εἰρηγμένων add ἁρεσίη Sin || 21 τὴν pr :
 τῆ M (corr m rec u v) || 22 ἀναζωπύρησιν W || καὶ : καὶ PW

serait donc surprenant qu'un Séraphin fût délégué à une fonction qui est normalement celle du dernier ordre. En fait cette hypothèse, qui serait une véritable subversion de l'ordre, est exclue par Denys, comme par Grégoire le Grand et saint Thomas. Pour ce dernier, malgré l'autorité d'Hebr., I, 14, qui définit tous les Anges comme des « esprits accomplissant une opération sacrée et envoyés en mission », et bien que le Fils, qui dépasse toutes les hiérarchies célestes, ait été envoyé aux hommes, l'ordre de la divine Providence, non seulement chez les Anges, mais dans l'univers entier, requiert que les inférieurs soient administrés par les supérieurs. Les seules réserves relatives de la grâce divine qui peut se substituer aux causes secondes ; mais il n'est pas « raisonnable » de penser que les Anges supérieurs puissent « par quelque dispensation divine » être envoyés aux hommes en place de leurs subordonnés ; car l'ordre angélique appartient au règne de la grâce et ne peut comporter, comme celui qui appartient au règne de la nature, des exceptions qui lui viendraient d'un ordre supérieur et qui n'auraient de sens ni pour les Anges, puisqu'elles ne viseraient pas à les confirmer dans leur loi, ni pour les hommes, à qui elles demeureraient invi-

Première solution : (2) Certains répondent qu'en ver-
 un Ange a été tu de cette communion déjà invoquée
 appelé Séraphin. entre tous les esprits ; ce n'est point
 l'un des esprits de premier rang, l'un des esprits de Dieu, que désigne le Dit comme celui
 qui vient purifier le porte-parole de Dieu, mais plutôt que
 la sainte charge de purifier le prophète, a été appelé du
 même nom que les Séraphins, puisque c'est à la manière
 C d'un incendie ; qu'il effaça les péchés rapportés par les
 Dits ; et puisqu'il revivifia celui qu'il purifiait en le réta-
 blissant dans l'obéissance de Dieu, et ils ajoutent qu'en
 parlant simplement de l'un des Séraphins les Dits ne
 désignent point l'un de ceux qui siègent autour de Dieu

abile (*Sum. th., Ia, qu. XCII, art. 2*). Tirant exemple des Cours
 royales, l'Angélique distingue quatre dispositions d'esprits « assis-
 tants » et cinq d'esprits « administrateurs » dont seuls les deux
 dernières ont une mission « annonciatrice » (*Ibid., art. 4*). On a
 ici un exemple frappant de « vision du monde » (de caractère en
 partie profane) invoquée par des théologiens pour refuser l'inter-
 prétation la plus obvie d'un texte scripturaire.

1. Si des hommes sont appelés Anges et même dieux (*vide supra*,
 chap. XII), « fortiori » l'Ange peut recevoir par périphrase la déno-
 mination de Séraphin.

2. L'épiscopat est la fonction des « Incendiaires » qui « en-
 flamment leurs subordonnés pour les élever à la même valeur
 qu'eux » (*vide supra*, VII, 4, 205 c). Mais s'ils « purifient » comme la
 « fondre » ou l'« holocauste », c'est aux esprits immédiatement infé-
 rieurs, non aux hommes, que s'applique cet « incendie ».

3. Dans le texte biblique, le « péché » qu'efface le charbon ardent
 est parfaitement involontaire. Si le prophète s'écrie : « Malheur à
 moi, je suis perdu », c'est parce que ses « yeux ont vu le roi, Yahvé
 Sabaoth » (*Ia., VI, 5*). Mais l'intéressé semble lié par ce même verset
 à l'impureté du peuple juif, et tout le début du livre est consacré à
 fantasmer la « nation pécheresse » qui a « abandonné Yahvé » (I, 4), qui
 offre sacrifices et prières, mais néglige la veuve et l'orphelin (I,
 11-15), « appelle le mal un bien et le bien un mal » et, « moyennant
 pourbore, acquitte le coupable » (V, 20-23).

θεὸν ἰδρυμένων, ἀλλὰ τῶν ἡμῖν ἐφειρηκυῶν καθαρο-
25 τικῶν δυνάμεων.

(3) Ἐπεὶ δὲ οὐ σφόδρα ἀποτόν τινα παρέσχετό μοι
τὴν ἀπολογία ὑπὲρ τῆς παρούσης ἐνοήσεως. Ἐφη
γάρ φη τὴν οὐκ εἶναι καθαριστικὴν λειτουργίαν ὁ μέ-
30 γας ἐκεῖνος (ὅστις ποτὲ ἦν ὁ τὴν βραβύτιον διακλάσας
θεὸν καὶ μετὰ θεὸν ἐπὶ τὴν πρωτοπυργίον λειτουργίαν
D ἀνέθηκεν. Καὶ μῆποτε ἀρα οὗτος ὁ λόγος ἀληθεύεται ;
Ἐλεγε γάρ ὁ αὐτοφώτιστος ὡς ἡ θεαρχικὴ δύναμις
:01,1 Δ ἐπὶ πάντα φοιτῶσα χωρεῖ καὶ διὰ πάντων ἀσχετῶς
διήκει καὶ πᾶσιν αὐθιχῶς ἐστὶν ἀφανῆς οὐ μόνον ὡς
πάντων ὑπερουσίως ἐξηρημένη, ἀλλὰ καὶ ὡς κρυφίως
ἐπὶ πάντα διεῖσα τὰς προνοητικὰς αὐτῆς ἐνεργείας.

MVa Q N U PBW

24 ὑπερουσίως Sin ut vid || 26 post ἀποτόν duae lit. eras N || τὴν
post μοι coll Q (sed corr) v || 27 παραίτης : αἰσῆς MVa || 33 supra ὁ
add εἰ M

301,4 πόρτας NPBW^v

301,1 sq. : χωρεῖ — διήκει cf. Sap. Sal. 7, 24 ;

1. Bien que l'ordre des Anges soit essentiellement « révélateur »
et « messager », la mission qui leur est dévolue auprès des peuples
et des individus comporte à la fois « purification », « illumination »
et « perfection » (*vide supra*, IX, 2, 260 a-b, et X, 1, 272 d-273 a).
L'idée d'une « fonction cathartique » qui, venant de la « Dété »,
même, se manifeste à tous les niveaux de l'être, est commune
ans le néo-platonisme, et Proclus (*Insl. th.*, CXLV) l'attribue
même aux plantes et aux pierres. Pour Denys elle s'arrête
exactement à l'ordre des « ministres » (ou diacres), qui, dans la hié-
rarchie ecclésiastique, sont plus spécifiquement « purificateurs » que
les Anges dans la hiérarchie céleste (*Ecol. hier.*, V, 1, 6, 508 a). Au-
dessus d'eux, on ne trouve plus que des « purifiés » ou des pêcheurs
(VI, 1, 1, 532 a, III, 5, 536 d).

mais l'une des Puissances purificatrices qui nous sont assi-
gnées¹.

Deuxième solution : (3) Un autre exégète m'a
l'Ange purificateur fourni une solution qui ne
a retardé son opération manque point de pertinence
à l'ordre des Séraphins. pour répondre à l'objection que
nous examinons en ce moment.

Il disait, en effet, que ce grand personnage (quel qu'il pu
être l'Ange qui produisit la vision par laquelle le porte-
parole de Dieu devait être initié aux secrets divins), référé
à Dieu sa propre opération sacrée de purificateur, et,
après Dieu, à la hiérarchie qui accomplit les opérations
D primordiales. Ce raisonnement ne serait-il pas conforme
à la vérité ? Celui qui parlait de la sorte

301 A
D
Universalité
soutenait que la Puissance théarchique,
de la procession en visitant toutes choses, s'avance vers
providentielle. tous les êtres et ne cesse de se répandre

à travers tous et qu'à tous cependant Elle demeure invi-
sible ; non seulement parce qu'Elle est sursensuellement
séparée de tous², mais aussi parce que c'est de façon
secrète³ qu'Elle exerce sur tous son activité providen-

2. *Vide supra*, I, 2, 121 b. Mais Denys insistait, dans le premier
chapitre, sur l'« unité » de la Théarchie dans son mouvement pro-
cessif : il ajoute ici le caractère d'« invisibilité », qui est essentiel
dans la perspective de la *Théologie négative*.

3. Ce terme est classique dans le néo-platonisme pour indiquer
la transcendence (*cf.*, entre un très grand nombre de textes, Pro-
clus, *Insl. th.*, CXXIV, *In Alc.*, II, 240, etc.). Aussi, lorsque « sé-
paré » est équivoque ou forcé, nous le traduisons simplement par
« transcendant » (par ex., ci-dessous, en 305 b, comme épithète de
« causes »).

4. Sur la relation paradoxale du « secret » et du « manifeste »,
vide supra, X, 1, 272 d. Bien qu'elle soit un don de lumière, l'action
de Dieu, même *ad extra*, demeure toujours cachée. On a vu (I, 2,
140 b) que, dans la mesure où les Anges participent aux opérations
divines, leur sainte unité reste « secrète » ; le thème mystérieux
du secret qu'on ne doit point profaner ne concerne pas seule-
ment la nature divine elle-même, mais toutes les « liturgies » des

5 Ἄλλα μὴν καὶ πᾶσι τοῖς νεοποῖς ἀναλόγως ἐπιγραφί-
ται καὶ τὴν οὐκείαν φωροδοσίαν ἐγχειρίσουσα ταῖς
προσδύραταις οὐσίαις δι' αὐτῶν ὡς πρώτων εἰς τὰς
ὑποθετηχίας αὐτῆν εὐλόγως διαδίδωσι κατὰ τὴν
ἐκείτης διακοσμήσεως θεωρητικὴν συμμετρίαν. Ἦντα
10 σαφέστερον εἶπω καὶ δι' οὐκείων παραδειγμάτων εἰ
καὶ ἀποδόντων θεοῦ τοῦ πᾶντων ἐξηρημένου, πλὴν
ἡμῶν ἐμφανεστερίων ἢ τῆς ἡλικτικῆς ἀκτινὸς διαδο-
σις εἰς πρώτῃν δὴν εὐδιαδότως χυρεῖ τὴν πᾶσῶν

MVaQ N U PBW

5 ἀναλόγως : supra -ω- add o M || 6 post φωροδοσίαν add πρώτων
Sin || 7 αὐτῶν : τῶν M (sed corr) || 8 αὐτῆν MVaQ (sed del) P Sin :
αὐτῆν N U αὐτῆν W αὐτῆ Bv || post οὐκ. add ἐκείνην (sed e postea del)
Q || 9 ἢ : ἦν M || 10 δ. : vix legi potest in Q || 11 post ἀποδόντων
rasura 2 litt N || 12 ante ἢ add ἔν : N || ἢ post ἀκτινὸς coll P ||
post ἀκτινὸς add et MVa || 13 sic om M Va

deux « hiérarchies » (cf. *Ecdl. hier.*, I, 1, 372 a). D'autre part c'est dans le « secret » des cours que Dieu opère (cf. *Ibid.*, III, m, 11, 441 b).

1. Sur le thème d'une Providence également bienfaisante pour tous les êtres, et qui va être comparée à la diffusion de la lumière solaire, *vide supra*, p. 134, n. 1 et p. 137, n. 1.

2. Il a été dit à l'instant que Dieu est « invisible ». La suite précise que, plutôt que de « voir » Dieu, il s'agit de le « connaître » et de le « désirer » (*vide infra*, 301 c).

3. Ni l'image de la lumière ni celle du feu n'échappent à l'insubordination foncière de tous les « noms divins », mais la Lumière est la première dénomination du Bien, c'est-à-dire de la Dété « supradyvne » (*Div. nom.*, IV, 1, 693 b, et IV, 4, 697 c, où le soleil est dit l'« image manifeste » — ἑμφανὴς εἶκον — de la Bonté divine). Sur le réalisme de la Lumière incréée chez les commentateurs byzantins de Denys, cf. par ex., Georges Palamas, *Défenses des Héngistes*, éd. Meyendorff, Louvain 1958, p. 584 sq.

4. *Vide supra*, chap. IX, p. 134, n. 3 et 4. Malgré l'apparence l'image ne contredit pas à la définition des Anges comme « esprits immatériels » (*Div. nom.*, IV, 1, 698 c). A la différence de Plotin parlant des « dieux sensibles » (de caractère astral), Denys n'attri-

tielle : Or c'est bien ainsi qu'Elle illumine tous les êtres intelligents à la mesure de leurs aptitudes et qu'après avoir transmis son propre don de lumière aux essences du plus haut rang, par l'entremise de ces mêmes substances, en tant qu'elles sont premières, Elle répartit ce don, suivant un ordre harmonieux, entre les essences subordonnées, selon l'aptitude de chaque disposition céleste à voir Dieu : Ou encore, pour parler plus clairement, en

usant d'images propres, inadéquates assurément à Dieu qui est séparé de l'image de la toutes choses, mais plus évidentes à nos yeux, disons que la diffusion du rayon solaire traverse sans difficulté la première matière⁴, la plus

bue pas aux Anges une « matière » (au sens technique du mot *ἄν*) qui impliquerait un « mal » (un *κακό*), ce mal ne se distinguant du nôtre (d'après *Enn.*, I, 8, 5) que parce que, harmonieusement dominé, jamais il ne dégènererait en « méchanceté » (*κακία*). Il semble, que la matière platonicienne — surtout, il est vrai, dans le *Traité sur l'origine des malx*, difficilement conciliable avec le *Traité contre les Gnostiques* — ne soit pas simple privation mais opposition réelle au Bien, authentique « nature du mal » (I, 8, 6) ; engagée dans la matière, une forme, en effet, « change de caractère » ; la matière « s'empare de la forme et la corrompt » (I, 8, 8) ; elle est donc bien, en un sens parfois aristotélicien, une sorte de substrat substantiel (cf. *Enn.*, II, 4, 1 et 3). Pour Denys (qui s'inspire probablement de Proclus, *De mal. subst.*, ou qui dépend du moins de sources communes), la matière est (dans l'image de la lumière) un écran plus ou moins transparent, ou (dans l'image du feu) un matériau plus ou moins réceptif, mais elle ne constitue, en aucun cas, un « mauvais en soi » (*κακότατον*). Si les esprits purs ne laissent filtrer qu'une partie de la lumière divine, cela tient avant tout, comme le précisera plus techniquement Maxime le Confesseur (*vide supra*, p. 109, n. 3), à leur caractère de créatures (on sait que saint Thomas, *Sum. Th.*, Ia, qu. I, art. 2, et surtout *De ente et essentia*, chap. V, refusent d'appliquer aux esprits purs, comme le faisait Ibn Gebriol, suivi par plusieurs docteurs chrétiens, la doctrine aristotélicienne sur la matière des astres, ne leur attribuant qu'une composition d'essence et d'existence). — On doit cependant noter que, si, pour Denys, la matière n'est pas « mauvaise » (*Div. nom.*, IV, 28, 729 a-b) — ce qui permet aux images matérielles de servir de voie d'accès vers l'im-

διειδέεσσαν και δι' αὐτῆς ἐμπανέστερον ἀναλάμπει
 15 τὰς οὐκείας μαριμαρυγάς, προσέχλιδουσα δὲ ταῖς πα-
 Β χυτέρας ὕλαις ἀμυδροτέραν ἔχει τὴν διαδοχικὴν
 ἐπιφάνειαν ἐκ τῆς τῶν φωτισμένων ὕλων πρὸς φω-
 τοδρασίας διαπορθμευτικὴν ἔξιν ἀνεπιτηδείατητος
 και κατὰ σμικρὸν ἐκ τοῦτου πρὸς τὸ τελείως σχεδὸν
 20 ἀδιάδοτον συστέλλεται. Πάλιν ἡ πρὸς θεριμότητος
 μάλλον ἐλευτὴν διαδίδωσιν εἰς τὰ δεκτικώτερα και
 πρὸς τὴν αὐτῆς ἀφομοίωσιν εὐεῖκτα και εὐάγωγα,
 πρὸς δὲ τὰς ἀντιτυπεῖς ἢ ἐναντίας οὐσίας ἢ οὐδὲν ἢ
 ἀμυδρόν τι τῆς ἐκτυρωτικῆς ἐνεργείας ἴχνος ἀνα-
 25 φαίνεται, και τὸ τοῦτου γε πλεον ὄτι ταῖς μὴ συγγε-

MVaQ N O (inc 301, 20 πάλιν) U (a 301, 20 omissitur) PBW

18 φωροδοσαν v || 19 τοῦτου : τοῖ P || τῶν : W || 20 post πάλιν add
 δι Sin || 21 εἰς : ἐκ B || 22 ἐπέγραφα v || 23 δι τὰς in rasura W || ἀντι-
 τυπεῖς Va QPBWv : ἀντιτυπὸς N ἀντιτυπὸς N O || ἢ πρῶτον : om Va
 εἰς M || ἢ tertium om M || 24 ἐκτυρωτικῆς M || 25 τὸ om B (sed supra
 add) || ante τοῦτου lacuna 3 litt Q || μὴ om v

matériel (*vide supra*, I, 3, 121 c) — H. Kocer souligne à bon droit
 (*loc. cit.*, p. 220) que la « passion » n'est possible que là où il y a
 « matière ». D'où l'usage fréquent de termes comme πρόσολος (semblin
 à la matérialité) dans un sens péjoratif que nous avons déjà souli-
 gné (*vide supra*, II, 3, 141 b ; VII, 2, 208 b ; et cf. *Ecol. Hist.*, III,
 III, 7, 433 d ; *Epiet.*, VII, 2, 1080 h, etc).

1. Le « à peu près » suggère un affaiblissement graduel, mais non
 une limite absolue, celle qui justement, pour PLOTIN, représenterait
 la matière au sens propre et dont il fait dialectiquement la nécessité
 à celle de la procession (*Cf. Enn.*, I, 8, 7 : « Puisque le Bien n'est pas
 seul, il est nécessaire que, dans ce qui sort de lui ou, si l'on préfère
 ainsi parler, dans ce qui descend de lui et s'en écarte, il y ait le der-
 nier — τὸ ἔσχατον — et ce après quoi plus rien ne puisse devant,
 o'estr-à-dire le mal. Or, il y a nécessairement quelque chose après
 le Premier : donc il y a nécessairement aussi le dernier ; et cela, c'est
 la matière qui n'a, plus rien du Bien : et telle est la nécessité du mal »).

2. La notion de corps « réfractaires », ayant moins d'« affinité »
 avec la nature du feu, suggère une certaine « substañtialisation » de

transnauide de toutes, et, à travers elle, fait briller plus
 lumineusement ses propres resplendissements, mais que,
 B dès qu'elle se heurte aux matières plus opaques, plus
 réduite est sa manifestation diffuse, en raison de l'ina-
 pitude des matières éclairées à posséder un habitus trans-
 metteur du don de lumière, et elle décroît peu à peu de ce
 niveau jusqu'à ce que finalement la transmission devienne
 à peu près impossible¹. De même la chaleur du feu se
 Image du feu transmet mieux aux corps plus récep-
 tifs, dociles à prendre sa ressemblance et
 et de la chaleur. bons conducteurs, mais, lorsqu'elle ren-
 contre des substances résistantes ou réfractaires, ou bien
 rien n'apparaît, ou seulement une faible trace de son acti-
 vité échauffante, et certes la chose est plus manifeste
 lorsque c'est à des substances sans affinité avec elle² que,

cette matière qui apparaissait, dans l'image précédente, comme un
 simple écran. Mais c'est plutôt, semble-t-il, le « nombre des inter-
 médiaires », et par conséquent la structure hiérarchique elle-même,
 qui détermine l'« épaisseur » des matières (ROQUES, *Urv. dion.*,
 p. 106-107). Bien que cette structure ne doive pas s'entendre, pré-
 tend Denys, en un sens « spatial » (*Epiet.*, VIII, 2, 1092 b), l'« affi-
 nité » dont il est question ici (et dont le thème est repris, plus expli-
 citemment, en *Ecol. Hist.*, V, 1, 4, 504 c-d) se définit, en fait, par la
 « proximité » et en fonction d'un don unique reçu plus « primordia-
 lement ». Sur ce point le vocabulaire dionysien dépend étroitement
 de ceux de Jamblique et de Proclus (*cf.* ROQUES, *loc. cit.*, p. 107,
 n. 2, avec renvoi, pour le thème de « l'affinité », dans le monde
 hellénistique, à FESTUGIÈRE, *La révélation*, I, p. 88 sq.). On sait
 que saint PAUL parlait moins d'« affinité » que d'un « droit à héri-
 tage », acquis en Jésus et par Jésus (sur le plan de la grâce rédemp-
 trice), et d'une « conformation à l'image du Fils », réservée aux
 prédestinés (*Rom.*, VIII, 17 et 29. *Cf. Phil.*, III, 21). Saint JEAN
 dépassait au contraire la « ressemblance » (affirmée dans un contexte
 eschatologique, *Ep.*, III, 2) pour invoquer (*Jo.*, XVII, 21-23) une
 véritable « unité » (de caractère mystique) de tous ceux qui, par
 grâce, seront « réunis en moi » : εἰς ἐν. Ce type de relation, analogue d'une
 certaine façon à celle qui lie le fils au Père, dépasse indiscutable-
 ment la plus parfaite « transparence » ou « affinité » des premières
 essences réceptives.

νέσι διὰ τῶν οικείως πρὸς αὐτὴν ἔχόντων προσβί-
λαι, πρῶτον εἰ τύχοι πυρῶδη ποιούσα τὰ πρὸς
ἐκτύπων ἐναλλοίωτα, καὶ δι' αὐτῶν ἡ ὕδωρ ἡ ἔτε-
ρὸν τι τῶν οὐκ εὐκόλως ἐκτυπωμένων ἐναλλοίως
30 C θερμαίνουσα. Κατὰ τὸν αὐτὸν οὖν τῆς φυσικῆς εὐτα-
ξίας λόγον ὑπερφυῶς ἡ πίσις εὐχοσμίας ἡρατῆς
καὶ κοράτου ταξιαρχία τὴν τῆς οικείας φωτοδοσίας
λαμπρότητα πρωτοφανῶς ἐν πανοδείαις χύσειται ταῖς
ὑπερέταϊς οὐσίαις ἀναφαίνει καὶ διὰ τούτων αἱ μετ'
35 αὐτάς οὐσίαι τῆς θείας ἐκτίνας μετέχουσιν. Αὐταὶ

MVAQ N O PBW

36 οὐκίτων MW² (corr ex delatō) || προσβίλαι — τὰ (27) om W
(add W²) || 28 ἐναλλοίωτα Q (corr Q²) || ἡ pr. om W² || 31 post λόγων
add ἔτερος δὲ καὶ Sin || 34 μετὰ ταύτας Q² (corr e μετ' αὐτῶν) PB uita
τὰ MVA (corr m rec) || 35 post οὐσίαι iterat ταῖς — ἀναφαίνει (33/4) O
(sed del)

1. « Natural » ne s'oppose pas, ici, à « merveilleux », comme, pour une théologie plus élaborée, s'opposeraient « naturel » et « surnaturel ». Dans un texte qu'on a lu plus haut (III, 3, 168 a), Denys dit que les Anges et les hommes, « par une grâce (*γὰρ*) et une vertu qui est un don de Dieu », coopèrent aux œuvres que la Théologie accomplit elle-même « merveilleusement et naturellement ». Il s'agit donc de la « nature merveilleuse » de Dieu, de celle qui dépasse nos forces mais qui s'exprime *dans* la nature créée (et non sur un autre registre); ainsi s'explique une comparaison (théologiquement surprenante) entre la diffusion « naturelle » de la lumière ou de la chaleur et un don proprement « gratuit » de l'Amour divin. — En fait *ὑπερφυῶς* et *ταξιαρχία*, qu'il serait à la fois équivoque et anachronique de rendre par « surnaturel » et « surnaturellement », qualifient tantôt l'« indévissabilité de l'Unité divine » (*Div. nom.*, I, 4, 589 d et 592 d), l'absence « transcendante » du « Sursensuel » (*ibid.*, XI, 6, 956 b), l'action providentielle de la Sagesse, « à la fois mobile et immobile » (*Epist.*, IX, 3, 1109 b), la « Vérité cachée derrière les symboles » et qui échappe aux non-initiés (*vide supra*, II, 2, 140 a, et cf. *Epist.*, IX, 1, 1105 c et 2, 1108 c), les « secrets » divins (*Div. nom.*, III, 3, 684 c), la « nature simple du Beau » (*ibid.*, IV, 7, 704 a) — tantôt

par l'entremise de corps naturellement disposés à la recevoir, elle se heurte, s'il advient qu'elle ait d'abord rendu incandescents les corps facilement inflammables et que, par leur entremise, l'eau ou quelque autre substance de celles qui ont peine à s'enflammer soit chauffée proportionnellement à ses aptitudes. Ainsi

C
Application des paradigmes à Philonastan divine. Príncipe ordonnateur de toute harmonie visible et invisible manifeste l'éclat de son propre don de lumière par une apparition primordiale, dans des effusions bienheureuses, aux essences de l'ordre le plus haut, et, par leur entremise, les essences qui viennent ensuite ont part au rayonnement divin. Elles-mêmes, en effet, qui sont les

la « naissance virginale » de Jésus (*Epist.*, IV, 1072 b), la « nature » du Dieu-homme (*Div. nom.*, II, 9-10, 648 a-d), les « dons » que fait le Christ aux hommes (*ibid.*, XI, 6, 953 b) et, dans une acception voisine, mais qui concerne plutôt la « gloire » que proprement la « grâce », l'« Illumination des déifiés » (*ibid.*, I, 5, 593 c), — tantôt les miracles qui manifestent la puissance divine (l'éclipsé de la Passion, *Epist.*, VII, 2, 1081 b, ou l'ombre qui recule de dix degrés pour l'édification d'Ézéchiél, *ibid.*, 2, 1080 c), — tantôt enfin (par application de ce qui définit la nature divine aux écrits de ceux qui sont pour Denys, sans souci des limites précises du Canon scripturaire, les « porte-parole » de Dieu) la « parole » de saint Paul sur la foie de Dieu plus sage que la sagesse humaine (*Div. nom.*, VII, 1, 865 b), la « pensée » de saint Barthélémy sur la « Parole de Dieu à la fois abondante et concise » (*Myst. th.*, III, 1000 c) et le « recueil » des éléments théologiques attribués par Denys à son maître supposé « Hiéroméas » (*Div. nom.*, III, 2, 681 a).

2. Encore que les textes de GÉORGE DE NARIVANE (*Orat.*, XI, v-vii, éd. Ciemannet-Cailhau, I, 693-695), qui montrent la transmission par les Anges jusqu'aux baptisés d'une Lumière de soi inaccessible et ineffable, soient bien proches de ceux de Denys, IVANAKI (*Zum Problem des christlichen Neoplatonismus II, Scholastik*, XXXI, 3, p. 390-391) les oppose au passage qu'on vient de lire et pense qu'ils renvoient plus explicitement à une « matière », qui « caractériserait » de façon plus ou moins parfaite la même « forme

γάρ ἐπιγυνοῦσαι πρῶται θεὸν καὶ θείας ἀρετῆς
ὑπερχειμένως ἐφειμένα, καὶ πρωτοουργοὶ γενέσθαι
τῆς ὡς ἐφικτὸν θεομιμητοῦ δυναμέως καὶ ἐνεργείας
ἡξίωται καὶ τὰς μετ' αὐτὰς οὐσίας αὐταὶ πρὸς τὸ
40 ἐφ' ἡμίλλῳν δση δύναμις ἀγαθοειδῶς ἀνατείνουσαι,
ἀφθόνως αὐταῖς μεταδίδουσαι τῆς εἰς αὐτὰς ἐπιφοι-
τησάσης ἀγγέλης, καὶ αὐθις ἐκείναι ταῖς ὑφειμέναις,
καὶ καθ' ἐκείστην ἢ πρῶτη τῇ μετ' αὐτὴν μεταδίδουσι
τοῦ δωρουμένου καὶ εἰς πάσας ἀναλόγῳ προνοεῖα
45 D διαφορετῶντος θείου φωτός. Ἔστω οὖν ἔτασαι τοῖς
φωτιστομένοις ἀρχῇ τοῦ φωτισέσθαι θεὸς μὲν φύσει
καὶ ὄντως κυρίως ὡς φωτὸς οὐσία καὶ αὐτοῦ
τοῦ εἶναι καὶ ἔργῳ αἰτίου, θέσει δὲ καὶ θεομιμη-
τῶν

MVa Q N O PBW

37 ἐφειμένα — εἰς (38) om W (add W²) || 39 μετὰ ταῖς; N (sed
corr) P parit τὰς MVa || αὐταῖς manvult Lang² || 40 δση : εἰς ἢ MB ||
42 post ταῖς add ἀπολοῦ; Sin || 43 καὶ om W || μετὰ ταῖς MVa Q
(sed τ secundum del) N || 44 τοῦ δωρουμένου : τὸ δωρὸν οὐσίαν M ||
ἀναλόγῳ MVa Q (corr Q²) NBW (corr W²) v || προνοεῖ; om M ||
45 θείου φωτός om MVa || ante θείου add τοῦ W² || 46 ante θεῖ; add
ὁ P || 47 ante κυρίως una litt εἰς Q add καὶ v || 48 post τοῦ add φῶς
Sin || θεσι δὲ : τὸ θεοειδῶς MVa (corr m rec) Q (sed postea corr)

essentielle ¹, ou à une « dignité personnelle ², qui signifierait, au sein
de la même humanité, une aptitude plus grande à recevoir les dons
divins. Le professeur de Vienne pense voir chez Denys une équi-
voque grave : « Dès lors, écrit-il, que la *forme essentielle* elle-même,
qui conditionne les diverses aptitudes à recevoir le rayonnement
divin, n'est pas déterminée par l'acte créateur de Dieu et se tire au
contraire de la différenciation qui résulte nécessairement de la
transmission graduelle et médiate de l'illumination divine, encore
égale à son origine, c'en est fait du concept de création. En vain
affirmera-t-on que Dieu confère également et de même façon l'être
à toutes les essences, et que seul l'*déterminement* est lié à la communi-
cation hiérarchique et à la succession ordonnée des degrés. En réalité
cet être n'est que la présence sans forme qui ne reçoit que de la

premières à connaître Dieu et qui désinent au suprême
degré la vertu divine, ont mérité aussi de devenir les pre-
miers instruments de la puissance et de l'opération par
quoi se réalise, autant que faire se peut, l'imitation de
Dieu, — et pour permettre aux essences qui leur sont
subordonnées de rivaliser avec elles, autant qu'il est en
leur pouvoir, c'est avec bonté qu'elles les élèvent, leur
communiquant sans envie la splendeur qui les a visitées,
— et, à leur tour, celles-là transmettent cette splendeur
à leurs inférieures, et, à chaque niveau, la première fait
part à celle qui suit de la lumière divine qui lui a été
octroyée et qui les visite toutes selon une Providence
proportionnée à leurs aptitudes. Pour tous les êtres qui
D reçoivent la lumière, Dieu est donc principe d'illumina-
tion, par nature, réellement et de façon souveraine, en tant
qu'il est substance de la lumière et cause de l'être même
et du voir, mais, par position ¹ et à l'imitation de Dieu,

forme essentielle déterminée sa structure d'être particulier, cette dé-
termination ne provenant pas d'une décision créatrice de Dieu,
mais de la logique immanente au processus de transmission gra-
duelle et médiatisante ². — Éclairant les textes dionysiens les uns par
les autres et renvoyant en particulier à *Div. nom.*, V, 8, 824 a (« Le
Suressentiel a d'avance défini et produit tous les êtres »), Roques
(*Univ. dion.*, p. 62) admet au contraire que, pour Denys, la dignité
de chaque être et par conséquent son rang hiérarchique sont pré-
déterminés par le Créateur. Pour justifier son interprétation,
Franka invoque des textes de Proclus (comme *Element. th.*,
CXXII) on n'intervient, semble-t-il, aucune décision divine. Mais,
sans prétendre nier certaines ambiguïtés du dionysisme, il semble
légitime de corriger les formules néo-platoniciennes par les affirma-
tions créacionistes qui les accompagnent. Si, comme le dit le même
critique, la logique du dogme conduit Denys à des formules cor-
rectes en ce qui concerne la hiérarchie ecclésiastique (*loc. cit.*, p. 390,
n. 16), il serait surprenant que cette logique fût entièrement
absente des développements consacrés à la hiérarchie céleste.

¹ Le mot *être* (opposé à *épigénèse*) signifie le plus souvent chez
Denys « affirmation ² (par opposition à « négation ², et l'un et l'autre
étant dépassés dans la Ténacité mystique, cf. *Myth. th.*, II, 1000 b).
Dans les *Div. nom.*, VIII, 5 (893 a), il paraît désigner l'existence

τως ἡ κατὰ μέρος ὑπερκείμενη τῇ μετ' αὐτὴν ἐκά-
 50στη τῷ τὰ θεῖα φῶτα δι' αὐτῆς εἰς ἐκείνην ἐποχε-
 τεύεσθαι. Τὴν οὖν ὑπερτάτην τῶν οὐρανίων νόων δια-
 κόσμησιν αἱ τῶν λοιπῶν ἀπάντων ἀγγέλων οὐστὶ
 κατὰ τὸ εἶδος μετὰ θεῶν ἀρχὴν ἡγούμεναι πύσης
 304,1 Δ ἱερῶς θεογνωσίας τε καὶ θεομιμνήσας ὡς δι' ἐκείνων
 εἰς πάσας καὶ ἡμέρας τῆς θεαρχικῆς ἐλαττώσεως
 διαδιδουμένης. Διὸ καὶ πᾶσαν ἱερὰν καὶ θεομιμνήστον
 ἐπέγραψαν ἐπὶ θεῶν ὡς αἴτιον ἀναφέρουσιν, ἐπὶ
 5 Δὲ τοῦ πρώτου θεοειδέος νόας ὡς πρωτογενεῶς
 τῶν θείων καὶ διδασκάλους. Οὐκὼν ἡ πρώτη τῶν
 ἀγγίων ἀγγέλων διακόσμησις μάλλον ἀπασῶν ἔχει τὴν
 ἐμπύρεον ιδιότητα καὶ τὴν κεχυμένην τῆς θεαρχικῆς
 σοφίας μετάδοσιν καὶ τὸ γνωστὸν τῆς ὑπερτάτης
 10 τῶν θείων ἐλαττώσεως ἐπιστήμης καὶ τὴν θρονίαν

MVaQ N O PBW

49 κατὰ μένος M || μετὰ ταύτην M || 52 τῶν λοιπῶν : τῶν ἄλλων Va
 λοιπῶν Sin || post ἀπείρων add τῶν Sin || inter ἀπείρων.. et τῶν in fine
 versus nonnulli lit. eras P || ἀγγέλων om M
 304,2 καὶ om B || post καὶ add εἰς Q v || 3 καὶ om Sin || 7 ἀπασῶν
 om Sin || 8 τὴν om MVa || 9 γνωστῶν : γνωστῶν M || 10 ἐλαττώσεως Q

(ce qui ne participe d'aucune manière à la puissance divine ne peut être « posé »). A propos des ailes des Séraphins (*Eccl. hier.*, IV, m, 7, 481 a), il a le sens physique de « situation » (l'une des catégories aristotéliciennes). Ici il semble qu'il faille entendre plutôt : « en vertu du principe métaphysique de la hiérarchie », que « par libre décision divine » : mais on peut comprendre : « par sa situation d'essences supérieures ».

1. Selon IVANKA (*loc. cit.*, p. 396, n. 34), ce passage exclurait toute reconnaissance effective d'une causalité seconde. Dieu agit « par nature », l'Ange « par position » seulement, comme simple transmetteur d'une puissance reçue. Mais n'est-ce pas minimiser la « synergie » affirmée en 168 a ? La phrase suivante précise que les inférieurs réfèrent à leurs supérieurs comme à des « ouvriers pre-

Pensée partiellement supérieure est, elle aussi, principe d'illumination pour chacune de celles qui viennent après elle, car les lumières divines sont, par son entremise, dérivées vers cette dernière¹. Quant à celle qui est la plus

Application
 du principe général
 à l'exégèse
 du texte d'Isaïe.
 élevée parmi les dispositions entre
 lesquelles se répartissent les esprits
 célestes, il est donc naturel que les
 essences de tous les autres Anges la
 considèrent comme le principe, après

304,1 Δ Dieu, de toute sainte connaissance et imitation de Dieu, nous-mêmes l'illumination théarchique se répand. En ce qui concerne aussi par conséquent toute action sainte et accomplie à l'imitation de Dieu, elles la réfèrent à Dieu comme à sa cause, mais aussi aux premiers esprits déifiés comme aux premiers artisans des opérations divines et comme à ceux qui ont la charge de les faire connaître. Ainsi la première disposition, parmi celles entre lesquelles se répartissent les saints Anges, possède mieux que toutes les autres la propriété de s'enflammer, la communication infuse de la Sagesse théarchique, le savoir et la plus haute science concernant les illuminations divines², ainsi que la

miers » l'action effective (ἰσχύεις) que ceux-ci accomplissent « à l'imitation de Dieu ». L'expression πρωτογενής est spécifiquement prophétique et implique un « travail » réel (dans la chaîne d'amour d'*In Alc.*, II, 82 sq., les « formations primordiales des dieux » sont « principe unifié et premier ouvrier de l'amour » (*vide supra*, p. 106, n. 1). En parlant lui-même, ainsi que l'impose le texte (304, a), des Anges comme *misthikend*, IVANKA dépasse le plan de la « cause instrumentale », « fortiori » le schème occasionnaliste : on ne pouvait guère s'attendre à trouver chez Denys une définition thomiste de la *causa secunda*, mais la réalité de l'action purificatrice est indéniable et marquée les limites de l'image si équivoque d'une lumière qui se diffuse à travers des écarats.

2. Ce savoir concerne donc l'illumination elle-même et ne se réduit pas à la structure formelle de la hiérarchie (*vide supra*, III, 2, 165 b et la note *ad loc.*).

Hierarchie céleste.

ιδιότητα τὴν ἀναπετραμμένην θεοδοχίαν ἐμφαίνουσαν, αὐτὴ δὲ τῶν ὑφαιμένων οὐσιῶν διακασμηθεὶς τῆς ἐκπαύσεως, τῆς σοφῆς, τῆς γνωστικῆς, τῆς θεοδόχου δυνάμεως μετέχουσι μὲν, ὑφαιμένως δὲ καὶ πρὸς τὰς 15 πρῶτας ἑρῶσθαι καὶ δι' αὐτῶν ὡς τοῦ θεομιμήτου Β πρῶτου ἡξιωμένων ἐπι τοῦ τοῦ θεοειδοῦς ἐπιπέτου ἀναγόμενα. Τὰς εἰρημύνας οὖν ἀγίας ιδιότητας ὧν ἐν μετουσίᾳ διὰ τῶν πρῶτων αὐτῶν μετ' αὐτὰς οὐσιαι 20 ἀνατιθέασιν.

(4) Ἐλέγετο οὖν ὁ ταῦτα φήσας τὴν μὲν ἔρασαν ἐκείνην ὑποδειχθῆναι τῷ θεολόγῳ δι' ἐνὸς τῶν ἔκτατων C τούτων ἡμῖν ἀγίων καὶ μακαρίων ἀγγέλων καὶ πρὸς τῆς φωτιστικῆς αὐτοῦ χειραγωγίας ἐπι τὴν ἐρασαν 25 ἐκείνην θεωρίαν ἀναταθῆναι καθ' ἣν ἕσθρα τὰς ὑπερτάτας οὐσίας ὡς ἐν συμβόλοις εἶπειν ὑπὸ θεοῦ καὶ μετὰ θεοῦ καὶ περὶ θεοῦ ἰδρυμένης καὶ τὴν ἀπάντων καὶ αὐτῶν ὑπεραρότης ἐξηρημένην ὑπεράρχων 30 ὑπεριδρυμένην. Ἐμάνθανεν οὖν τοῖς ἑρωμένοις ὁ θεολόγος ὅτι κατὰ πᾶσαν ὑπερούσιον ὑπεροχὴν ἄστυ-

MVAQ N O PBW

11 ἰσοτήτα PW || 13 τῆς τεντ om MVA || 14 ὄε : ττ MVA || 16 ante ἐκείνην add ὡς VAB || 17 ὡν : ὡς B || 18 ἐν om M || VabN : μετὰ αὐτῆς OBv μετὰ ταύτης MQPW || ὡσια M || 22 ἐκείνης MVA || ἐπιδειχθῆναι M || 23 πρὸ MVA (corr m rec) || 24 ἰερέων : νοσηρ NBv cf. 308, 1 || 25 ἀνατιθέσθαι MVA (corr m rec) || ante καθ' add καὶ Va || καθ' ἣν : καθῆναι M || 26 συμβόλοις Sin || ἐπι θεῶν καὶ om MVA Q (add in mg καὶ πρὸς θεῶν Q¹) || 27 καὶ τὴν — ἐξηρημένην om M || 28 καὶ : ὄσιν Va || 29 ὑπεριδρυμένων VabN : ὑπεριδρυμένων M ὑποδειχθῆναι NOBw ὑπεριδρυμένων P (dicuntur angeli non ut deo inferiores sed ut humana natura superiores cf. l. 38) || 30 ὑπεριδρυμένη M

propriété qui leur appartient à titre de Trônes et qui signifie leur pouvoir d'accueillir largement Dieu ; — quant aux dispositions que constituent les essences subordonnées, elles participent bien au pouvoir de s'enflammer, d'être sages, de connaître, d'accueillir Dieu, mais à un degré inférieur et à condition de regarder vers les essences B de premier rang et de s'élever, par l'entremise de celles qui ont été jugées primordialement dignes d'imiter Dieu, vers le degré de déiformité qui leur est accessible. En ce qui concerne ainsi les saintes propriétés qu'on vient d'énumérer et auxquelles les essences inférieures ont eu part grâce à l'entremise des premières essences, c'est, après Dieu, à ces mêmes essences que, comme à des initiatrices hiérarchiques, les inférieures les réfèrent.

La vision d'Israël : (4) Celui qui parlait de la sorte disait donc que la vision dont il s'agit ici fut transmise au porte-parole de Dieu par l'un des saints

et bienheureux Anges qui nous sont proposés, et que, guidé et illuminé par cet Ange, le porte-parole fut élevé jusqu'à cette sainte contemplation qui lui fit voir les essences les plus hautes siègeant — pour user d'un langage symbolique — au-dessous de Dieu, à côté de Dieu et autour de Dieu, et aussi la Cime plus que principale, séparée plus qu'ineffablement de tout être et de ces essences premières elles-mêmes, au milieu des Vertus supérieures, siègeant plus haut qu'elles ? Par ces spectacles le porte-parole de Dieu apprit ainsi qu'en toute

1. *Vide supra*, VII, 1, 205 c-d.

2. Le texte hébreu d'Is., VI, 2 porte expressément : « Les Séraphins se tenaient au-dessus de lui », mais la trad. des Septante, qui dit « se tenaient au cercle autour de Lui », peut justifier à la rigueur (au supposant toutefois un cercle décalé vers le bas et dont le Seigneur ne serait pas le vrai centre) l'affirmation que Dieu « siège au-dessus » des plus hautes essences (comme un roi dont le trône est surélevé par rapport à ceux de ses vassaux).

κρίτως ὑπερίδρυτο τὸ θεῖον ἀπάσης ἡρατῆς και
 ἀοράτου δυνάμεως και μὴν ἔρι πάντων ἔστιν ἐξήρη-
 μένον ὡς καθόλου μὴ δὲ ταῖς πρώταις τῶν ὄντων αὐ-
 35 σίας ἐμπερές, προσέρι και τὸ πάντων αὐτὸ και ἀρχὴν
 και αἰτίαν οὐσιοποιὸν εἶναι και τῆς τῶν ὄντων ἀδια-
 λύτου μονῆς ἀναλοῖστον ἴδρυσιν ὑφ' ἧς και τὸ
 D εἶναι και τὸ εὔ εἶναι και ἀνταῖς ταῖς ὑπερέβδη-
 κυαῖας ἐστὶ δυνάμεσιν. Εἶτα τὰς αὐτῶν τῶν ἀγνω-
 40 τῶν Σέραφια ἐμυετο θεοειδές δυνάμεις, τῆς μὲν
 ἐπεὶς αὐτῶν ἐπωνυμίας τὸ ἐμπύγιον σημαινούσης
 περὶ οὗ μικρὸν ὕστερον ἡμεῖς ἐροῦμεν ὡς ἡμῖν
 ἐφικτὴν ὑφηγησασθαι τὰς ἐπὶ τὸ θεοειδέ τῆς ἐμπυ-
 ρίου δυνάμεως ἀναγωγάς, τῆς δὲ τῶν πτερόων ἐξα-
 ΜΥαQ N O PBW

32 ὑπερίδρυτο : ὑπερίδρυται QNW Sed simili modo plurquamper-
 factum adhibetur Ez 10,3 Dan 7, 10 Apoc 7, 11 || 34 ἐξηρημένον
 M || 35 και αὐτὸν ΜΥαQNW || 38 ταῖς οἰα ΝV (secor m rec) ||
 39 ἐστὶ : ἐτι P || αἰτίαν ΜΥα || τῶν οἰα ΝV (corr m rec) || 41 οὐσιο-
 ποιὸς οἰα Μ || 43 ἐμυετο : ἐμυετο : Va || τὰς : ταῖς Μ || 44 ἐμπε-
 ρου Μ (sed corr) || ἀνάγει Sin

1. Ici, comme plus has (304 d), « le Divin » équivalait au « Rayon théarhique » décrit en 121 b, à la « Sursumme théarhique » de *Div. nom.*, I, 5 (593 c) qui doit être louée au-delà de toute positum et de toute négation. C'est également par des formules au neutre (το ἴσρι πᾶσιν ἑσιν, τὸ ἴσρι πᾶσιν ἀπαλείων) que Denys désigne, en *Myst. th.*, III (1033 c), l'Ineffable qui est « simplement délié de tout et au-delà de tout » (*ibid.*, V, 1048 b). Il faut se rappeler que, dans la langue du temps, *θεός* ne correspondait qu'à un niveau « relatif-ment » supérieur de « divin » (au-dessus des démons, mais le plus souvent au niveau des astres), « Supra-divin » revêtant dix fois dans le *Corpus dionysien*, et figure dans la prière initiale de la *Theologia mystique* (I, 1, 997 a) à la « Trinité sursummentelle, plus que divine et plus que bonne ». Le neutre *ὄντων* est utilisé par Gascouan de Nyssa dans les textes centraux de sa *Vie de Moïse* (II, 162, 376 d ; 164, 377 b) pour indiquer que le « Divin », atteint par l'« initié » dans

transcendance sursummentelle le Divin 1 domine incompa-
 rablement toute puissance visible et invisible et qu'il est
 en toute vérité séparé de tous les êtres de la manière la
 plus totale puisqu'il n'offre aucune ressemblance même
 avec les premières essences dans l'échelle des êtres, mais
 en outre qu'il est lui-même principe universel et cause
 productrice de toute substance et l'immuable fondement
 de l'indéfectible stabilité des êtres, Lui à qui doivent
 D d'être et de bien être 2 les plus hautes Vertus 3 elles-mêmes.

La vision d'Isaïe :
 les symboles
 séraphiques.

Il fut initié ensuite aux vertus
 déformées des plus saints Séraphins
 eux-mêmes, dont le saint nom
 signifie « ce qui brûle » — symbole
 que nous expliquerons plus loin quand nous monterons,
 à la mesure de nos forces, comment la vertu propre à ce
 qui brûle élève vers le déiforme 4 — et aussi à la représen-

la « Tenière », transcende toute connaissances et toute saisie. Dans sa
Vie de Plotin, PONTREUX usait du masculin au chap. XIII pour
 désigner le Dieu qui est au-dessus de tous 5 (le génitif pluriel pouvant
 signifier : de toutes choses ou, plus vraisemblablement, de tous les
 dieux) et qui n'a ni « forme sensible » ni « forme intelligible ». Cepen-
 dant, au chap. II de la même *Vie*, il prêtait à son maître des paroles
 souvent citées où il s'agit de « faire remonter » le « divin » qui est
 en l'homme dans le « Divin » qui est « en tout ». Qu'il s'agisse —
 suivant le texte qu'on choisit, les manuscrits portant *ἑμῖν* ou *ἡμῖν*
 (cf. HENRY, *La dernière parole de Plotin*, in *Studi classici e orientali*,
 Pisa, 1953) — de conseils donnés par Plotin à ses disciples ou de
 confession personnelle, le « Divin » désigne moins une force cos-
 mique impersonnelle que la Réalité transcendante, l'Un de la
 première hypostase, l'objet du « seul à seul » mystique d'Enn., VI,
 9, 10 (ou *μὲνον* peut très bien être au neutre).

2. Cf. Gen., I, 25. Mais le *εὔ* ἔχει indique surtout que le Créateur
 a créé les essences célestes à leur ordre propre dans la hiérarchie,
 où elles ne peuvent être qu'initiatrices et coopératrices (*vide supra*,
 III, 2, 165 b).

3. Comme en 304 c, nous traduisons *ὄντων* par Vertue, car il
 s'agit d'un nom propre désignant tous les Anges (*vide supra*, chap.
 XI).

4. *Vide infra*, chap. XV, 2, 328 d sq.

45 πλῆθς ἱερολαστίας τὴν ἐπὶ τὸ θεῖον ἐν πρώταις ἐν
 μέσαις ἐν τελευταίαις νοήσεων ἀπόλυτον και ὑπερ-
 τάτην ἀνάστασιν. Ἄλλα και τὸ ἀκριβοῦσιν αὐτῶν
 305,1A και πολυπρόσωπον ὄρων ὁ ἱερός θεολόγος και τὸ
 τοῖς πτεροῖς ἀποδιαστέλλεσθαι τὴν ὑπὸ τοῦς πόδας
 και τὴν ὑπὸ τὰ πρόσωπα θεωρίαν και τὴν ἐν τοῖς
 μέσοις πτεροῖς δεικνυσίαν πρὸς τὴν νοητὴν τῶν
 5 ὄρωμένων ἀνήγετο γῶσιν, ἐκφανισμένης αὐτῶ τῆς
 τῶν ὑπερτάτων νόων πολυπρόρου και πολυθεζύμουσος
 δυναμείως και τῆς ἱερᾶς αὐτῶν εὐλαθείας, ἣν ἔχου-
 σιν ὑπερκοσμίως εἰς τὴν τῶν ὑψηλοτέρων και βα-
 10 θυτέρων αὐθάδη και θρασείαν και ἀνέμικτον ἔρευναν,
 10 και τῆς ἐν συμμετρίᾳ τῶν θεομιμῆτων ἐνεργειῶν
 ἀκαταλήκτου και ὑψητεροῦς δεικνυσίαις. Ἄλλα και
 τὴν θεαρχικὴν ἐκείνην και πολυτίμητον ὑμνωδίαν
 ἔμυσταγωγέτερο, τοῦ τυποῦστος τὴν δρασιν ἀγγέλου
 κατὰ δύναμιν τῶ θεολόγῳ μεταδιδόντος τῆς οἰκίας
 15 ἱερογνωστίας. Ἐβίβασκεν οὖν αὐτὸν και τοῦτο, ὅτι κά-
 B θαρσίς ἐστι τοῖς ὑπωσῶν καθαρῶς ἢ τῆς θεαρχικῆς
 διαγωγείας ἀγνόητος ὡς ἐμικτον μετουσία. Ἀὐτῇ
 δὲ πρὸς αὐτῆς <τῆς> θεαρχίας ἐξηγημέναις αἰτίας εἰς

MVAQ N O PRW

45 παύστος M || 46 ἀπόλυτον και ὑπερτάτην : ἀκτιστογέννην Sin ||
 47 ἀνάστασιν v || πολῶσων Sin

305,1 πολυπρόσωπον : πολῶσων Sin || ἱερός MVA P cf.
 304,94 || 3 ἄνδ MVA P : tantē celt. Sed tant hoc loco significat «cir-
 ca, im Bereich von», quod librarīi non intellexerunt cf. Radler-
 nachter p. 142 Bauer Lex. z. NT 1331 sq || 5 post ἐμφανίαν add ἡ
 M || 6 ὑπερτάτων : νοητῶν Sin || πολυθεζύμουσος MVA ||
 post βαθυτέρων add νοητῶν Sin || 11 ἀκαταλήκτου M ἀκίητου Q
 (mendo per /, significato) || ἀλλὰ om Sin || 12 πολυτίμητων : ὑπερτάτην
 Sin || 14 οἰκίας om Sin || 15 οὖν : om M (sed secr) ἢ Sin ||

tation sacrée des six ailes, qui signifie l'élevation absolue
 et suprême vers le Divin par des intellections premières,
 médianes et dernières, — mais, voyant également leurs
 305 A manombrables pieds et leurs multiples faces, ces ailes qui
 les empêchent de regarder au-dessous de leurs pieds et
 au-dessous de leur visage¹, le mouvement perpétuel qui
 agite leurs ailes médianes, le saint porte-parole de Dieu
 fut élevé à la connaissance intelligible de ces visions, car
 ainsi lui furent manifestés la vertu des esprits du plus
 haut rang, riches en ressources et nourris de maintes
 contemplations, — la sainte circonspection qu'ils gardent
 sur un mode supra-mondain en face de toute tentation de
 scruter arrogamment, audacieusement, de façon impos-
 sible, les plus hauts et les plus profonds mystères², — et
 ce perpétuel mouvement par lequel ils ne cessent de
 s'élever vers le haut pour imiter, dans la mesure qui leur
 convient, les activités divines. Mais il fut initié aussi au
 secret du très illustre chant de louanges en l'honneur de la
 Théarchie³, car l'Ange qui imprimait en lui cette vision
 autant qu'il était en son pouvoir, communiqua au porte-
 parole de Dieu, sa propre connaissance des saints mys-
 tères. Il lui enseigna donc ceci encore :

B La purification.
 que tous les purs, quels qu'ils soient,
 sont purifiés par leur participation, dans la mesure où ils
 peuvent l'obtenir, à la pureté de la transparence théar-
 chique. Or cette purification, que la Théarchie elle-
 même, par des causes transcendantes, opère de façon

16 τῶς : ἐν τοῖς N || ἱεροσῶν : ἰηδῆ Sin || 17 MVAQNBr : διακοπῆς
 PW Sin post διαγωγείας add και O Sed θεαρχικῆς διαγωγείας ab ἀγνόη-
 τος pendet : participatio sanctitatis, quae est divinae cla-
 ritatis propria || αὐτῇ MQW || 18 τῆς supplevi || εἰς : ἦς M

1. *Ia.*, VI, 2.

2. Cf. *Eccl. hier.*, IV, III, 8, 305 a. *Vide supra*, VII, 3, 209 b (et
 la note ad loc.).

3. *Vide supra*, p. 118, n. 4.

πάντας τοὺς ἱεροὺς νόδας ὑπερουσίῳ κρυφιώτητι τελεί-
 30 τουργουμένη, ταῖς περὶ αὐτήν ὡς ὑπερτέλειαις δι-
 νάμεσιν ἐφανερῶτερα πῶς ἔστι και μάλλον ἐκρυπτήν
 ἐκφαίνει και διαδίδωσιν, ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων ἢ τῶν
 λογμάτων ἢ τῶν ἡμῶν νοσῶν δυναμέων ὡς αὐτῆς ἐκρύ-
 35 αὐτῆς ἐλαμψίν συνάγει πρὸς τὸ τῆς οικείας κρυ-
 φιώτητος ἐνιαίον ἀγνώστον. Ἐλαμίπτει δὲ τοῖς καθ'
 ἕκαστον δευτέροις διὰ τῶν πρώτων και εἰ δεῖ συντε-
 μως εἰπεῖν, πρώτως ἐκ τοῦ κρυφίου πρὸς τὸ ἐμφα-
 νές ἀγεται διὰ τῶν πρώτων δυναμέων. Τοῦτο γοῶν ὁ
 30 θεολόγος ἐδιδάσκετο πρὸς τοῦ φωταγωγοῦστος αὐτῶν
 C ἀγγέλου τὸ τὴν χάθαρσιν και πάσας τὰς θεωρητικὰς
 ἐνεργείας διὰ τῶν πρώτων οὐστῶν ἀναλαμψουσας
 εἰς πάσας τὰς λοιπὰς διαδίδοσθαι κατὰ τὴν ἐκείστος
 πρὸς τὰς θεωρητικὰς μετουσίαις ἀναλογίαν. Ἀὐὸ και

MVaQ N O PBW

19 ὑπερουσίαις MVaP || 20 ὡς οἱ M || 22 ἐπι Q || 23 ἢ οἱ Q (add
 QH) || ἢ τῶν οἱ V || ἡμῶν : ἐμῶν MVa μέσων B || 24 τὴν οἱ Va || γεν-
 νήν O || 25 οὐσίαις : οὐσίαις O || 27 διὰ τῶν — ἀγεται (29) οἱ O ||
 28 πρώτος B || 33 διαδίδομαι W (corr W²) || 34 θεωρητικὰς : θεωρη-
 τικὰς O θλας Sin

1. *Vide supra*, p. 130, n. 3 et p. 139, n. 1. Comme plus bas (305 a),
 ἡγεμνίς est ici équivalent de πρῶτος.

2. Au niveau humain Vertu cesse d'être un nom propre et désigne
 simplement les qualités intellectuelles de l'homme. Tout en mettant
 une minuscule, nous conservons le même mot (qui traduit ici ἡγεμνίς
 et non ἐκρύψις).

3. Isolée de son contexte, la formule évoque la conception origé-
 niste suivant laquelle chaque esprit, à la mesure de sa déchâsse
 par rapport à une perfection originelle, se situerait plus ou moins
 loin de Dieu. En fait, pour Denys, la structure hiérarchique corres-

mystérieuse et suressentielle en tous les esprits saints,
 est en quelque sorte plus manifeste¹ dans les Vertus qui
 vivent auprès d'Elle, en tant qu'elles sont les plus hautes
 de toutes, et c'est là qu'elle se montre et se transmet
 davantage, mais, en ce qui concerne les Vertus intellec-
 tuelles de second rang ou de dernier ordre, ou nos propres
 vertus², selon la distance à laquelle chacune d'elles s'est
 située par rapport à la définitivité³, la Théarchie réduit
 plus ou moins sa claire illumination pour revenir à l'unité
 inconnaissable de son propre secret⁴. Elle éclaire, à chaque
 niveau, les secondes par l'entremise des premières et, s'il
 faut parler bref, on est d'abord conduit du mystérieux au
 manifeste par les Vertus premières. Ce qu'enseigna au
 porte-parole de Dieu l'Ange chargé de lui apporter la
 lumière, c'est donc que la purification, ainsi que toutes les
 C activités théarchiques, en se reflétant à travers les essences
 du premier rang, sont transmises à toutes les autres pour
 autant que chacune d'elles participe aux opérations
 divines⁵. Il était donc raisonnable d'attribuer le pouvoir

pond à une Loi fondamentale (celle dont il est question, par exemple,
 en IV, 3, 180 d-181 a) et le seul problème est de savoir si cette théo-
 pœtes dépend d'une exigence métaphysique qui s'imposerait pour
 tant dire à la volonté créatrice elle-même, ou si elle procède d'une
 véritable liberté de choix (Cf. Roques, *Univ. dion.*, p. 106, n. 3,
 et *vide supra*, p. 153, n. 2).

4. C'est précisément de cet inconnaissable secret que le mystique
 s'approche à mesure qu'il pénètre dans la « Ténacité super-lumineuse
 du Silence » (*Myst. th.*, I, 1, 997 b). Ici, tout au contraire, c'est Dieu
 pour ainsi dire qui se retire dans son en-soi à mesure qu'on ne le
 connaît que par des images à la fois plus lointaines et plus « mani-
 festes » (*vide supra*, p. 150, n. 4).

5. Cette phrase est l'une de celles qui peuvent suggérer que le
 « connu » même de la science hiérarchique, transmise d'Ange en
 Ange et jusqu'au Prophète, se réduirait au principe même de cette
 transmission graduelle (*vide supra*, p. 89, n. 3). En fait Denys ne
 négligeait pas qu'Israël ait reçu un message déterminé concernant
 Israël; mais il retient surtout ici du texte biblique ce qui éclaire
 pour lui la structure hiérarchique comme telle.

35 τὴν ἐμπυρίως καθαρτικὴν ἰδιότητα τοῖς Σεραφίμ εὐ-
 κότως μετὰ θεὸν ἀναπέθεικεν. Οὐδέν οὖν ἄρτον εἰ-
 καθάρειν λέγεται τὸν θεολόγον ὁ Σεραφίμ. Ὡς γὰρ
 ὁ θεὸς καθάρει πάντας τῷ πύσης καθάρσεως εἶνα
 αἰρία, μάλλον δὲ (παρὰ τὸν ἰσὶν γὰρ χρῆσται πα-
 40 παδείγματι) καθάρει ὁ καθ' ἡμῶν ἰερόρχης διὰ τῶν
 αὐτοῦ λειτουργῶν ἢ ἰερέων καθάρων ἢ φωτίων
 αὐτοῦ λέγεται καθάρειν καὶ φωτίειν τῶν δι'
 αὐτοῦ καθιερωμένων τάξεων ἐπ' αὐτὸν ἀναρτιθι-
 σῶν τὰς οικείας ἰεράς ἐνεργείας, οὕτως καὶ τὴν
 45 οικείαν καθαρτικὴν ἐπιστήμην καὶ δύναμιν ὁ τὴν
 D κάθαρσιν τοῦ θεολόγου τελευτουμένων ἀγγέλως ἐπι-
 θεὸν μὲν ὡς αἴτιον, ἐπὶ δὲ τὸν Σεραφίμ ὡς πρῶτον-
 γὼν ἰερόρχην ἀναρτιθῶν, ὡς ἐν τῶν φαίη μετ' εὐ-
 λαθείας ἀγγελικῆς τὸν ὕπ' αὐτοῦ καθιερωμένον ἐκδι-

MVaQ N O PBW

35 ἐμπυρίως καθάρσεως Sin || δούτικα O || 36 μετὰ θεὸν post ἀναρ-
 τισαν coll P || 37 ὁ om MVa || 38 τὸ Va || 39 αἰρία v || παραδείγματι
 MB || γὰρ : om P Sin καὶ W || 40 θεὸς om W (sacer m rec) || 41 ἢ
 pr. om Va (sed sacer) Q (add Q^h) || 43 ἰερόρχης Q || tr' αὐτῶν : τὰς
 β' αἰτιῶν tr' αὐτῶν MVaP || ἀναρτιθῶν MVa || 44 τὰς om MVa ||
 45 τοῦ θεολόγου om P (sed in mg add) || 49 τὸν ὕπ' αὐτοῦ om MVa ||
 καθιερωμένον MQ (corr Q^s) παραθεριστων Va

1. Dans la liturgie que décrit la *Hierarchie ecclésiastique*, l'évêque occupe une place absolument prépondérante : c'est lui qui effectue les opérations essentielles du baptême, prêtres et diacres ne jouant pour ainsi dire qu'un rôle instrumental (II, II, 7, 396 c-d). Une fois qu'il a pris place « au centre de l'autel des sacrifices divins », seule l'entourant « avec les prêtres, les plus élevés en dignité parmi les diacres », il « accomplit saintement l'œuvre des plus divins my-
 425 c-428 a). Comme le Séraphin d'Israël, sous la protection de

Caractère
raisonnable
de la
deuxième solution.

de purifier par le feu d'abord à Dieu mais également et en seconde ligne aux Séraphins. De même, en effet, que Dieu purifie tous les esprits parce qu'il est cause de toute purification, ou plutôt (j'usurai, en effet, d'une image qui est plus à notre portée) de même que le grand prêtre de notre hiérarchie, qui purifie ou illumine par l'entremise de ses ministres ou de ses prêtres, est dit purifier et illuminer lui-même, car c'est à lui que les ordres qu'il a consacrés rapportent leurs propres opérations sacrées¹, — ainsi, en ce qui concerne ses propres savoir et pouvoir purifiants, l'Ange qui opère la purification du porte-parole de Dieu les rapporte d'abord à Dieu en tant qu'il est cause, et ensuite au Séraphin, en tant qu'il est le premier initiateur hiérarchique, — comme s'il disait, avec la circonspection qui convient à un messager et pour instruire celui qu'il

donne ailes, il bénit l'huile de l'onction (IV, II, 473 a et IV, III, 5, 480 b-c), et ses « saints assistants », par leur hiérarchie propre, figurent de façon sensible les esprits célestes subordonnés au purificateur par excellence (IV, III, 6, 480 d). C'est de l'évêque que le prêtre tient tout pouvoir sacré (V, I, 5, 505 c) et c'est à lui qu'il « renvoie tous ceux qui aspirent à la science des rites qu'ils contemplent » (V, I, 6, 505 d-508 a). Seul le « hiérarque » est digne de « porter sur la tête les Saintes Écritures ». « Vivant en conformité avec Dieu et participant de façon pleine et entière à la puissance hiérarchique », il transmet aux autres la science des paroles rituelles et des sacrements (V, III, 7, 513 c-516 a), ce savoir qui « lui convient en propre » (III, III, 2, 429 b) et qu'il relate, à la façon des Anges, comme un « second soleil » (III, III, 14, 425 a-b). « Interprète de la Justice théarchique », il intercéde pour les morts (VII, III, 7, 564 a) et, « révélateur des jugements divins », il possède le pouvoir d'excommunier (564 b). Depuis le moyen Âge (en Occident du moins), la place prise par les messes privées et la délégation aux curés d'une partie des pouvoirs épiscopaux ont quelque peu voilé la référence constante de toutes les opérations sacrées au « grand prêtre » lui-même et particulièrement son rôle central dans la consécration eucharistique.

50 δάσκων ἔτι α τῆς εἰς σέ πρὸς ἑμού τελευτουρουμένης
καθάρασεως ἀρχῆ μὲν ἔστιν ἐξηρημαμένη και οὐσία
και δημιουργὸς και ἀτίος ὁ και τὰς πρώτας οὐσίας
308,1 A και πρὸς τὸ εἶναι παραγωγῶν και τῆ περὶ αὐτὸν
ἰδρύσει συνέλγων και διατηρῶν ἀρετέτους τε και
ἀμεταπτώτους και αὐτὸς κινῶν ἐπὶ τὰς πρώτας τῶν
οικείων προνοητικῶν ἐνεργειῶν μετουσίας (τοῦτο
5 γὰρ ὁ ταῦτά με διδάσκων ἔφη τὴν τοῦ Σεραφίμ
ἐμφαίνειν ἀποστολήν), ἱεράρχης δὲ και μετὰ θεῶν
ἡγμένων ὁ τῶν πρωτίτων οὐστῶν διάκισμος, παρ
οὔ τὸ καθαίρειν ἐγὼ θεοειδῶς ἐμυήθην. Ὁστος οὖν
ἔστιν ὁ δι' ἑμού σε καθαίρων, δι' οὔ τὰς οικείας
10 προνοητικῶς ἐνεργείας ἐκ τοῦ κρυφίου και εἰς ἡμῶς
προήγαγεν ἡ πάσης αἰτία και δημιουργὸς καθάρ-
σεως ὁ. Ταῦτα μὲν ἐκείνος ἐδίδασκέ με, σοὶ δ' ἐγὼ
μεταδίδωμι. Τῆς σῆς δ' ἄν εἴη νοεράς και διακρι-
τικῆς ἐπιστήμης ἡ θατέρω τῶν εἰρημμένων αἰτιῶν
15 ἀπολυθῆναι τῆς ἀπορίας και ταύτην τιμῆσαι πρὸ
B τῆς ἐτέρας ὡς τὸ εἰκὸς και εὐλογον και ἰσως
τὸ ἀληθὲς ἔγνοσαν ἡ παρ' αὐτοῦ τι τοῦ ὄντως ἀλη-
θοῦς συγγενέστερον ἐξυρεῖν ἡ παρ' ἐτέρου μάθειν,
θεοῦ ἀγαθῆ διδόντος βήμα και προξενούτων ἀρ-

MVαQ N O PBW

50 εἰς σ πρὸς M (ε super σ add)

308,1 παραγωγῶν Q || 2 διατηρῶν—εἰρήσ om W || 3 και om v || ἐπι-
τὸς κινῶν NO : αὐτοανῶν MVαQPB αὐτὸς κινῶν v Sin u. v. || 6 ἱεράρ-
χη δὲ : ἔτι ἱεράρχης Sin || 9 δι' ὁ M Va || τὰς οὐσίας : πάσης τὰς Sin ||
10 και om Sin || 12 ὁ MO : ἡ cest || 13 νοεράς : ἱεράς Sin ||
14 ἡ θατέρω MOPB Sin Q^a : θατέρω N θατέρω VaQ ἡ ἑτέρα (sic) W ||
τῶν om VaQ (add Q^b) || εἰρημῶν om Sin || 16 ante τὰ ἰσως add
κατὰ τὸ θνατόν Sin || 17 τὸ om Q || τι : τὸ M Va || ὄστος PBW ||
18 ἀληθὲς P ἀληθῶς W || συγγενῆς Sin || 19 βήμα om M

Discours supposé
de l'Ange à Isate.

308 A Cause transcendante, cette Cause qui a conduit jusqu'à
établissant autour d'Elle, les rassemble et les conserve
immuables et constantes, qui les mout pour les faire par-
ticiper les premières à ses propres activités providen-
tielles [car telle fut bien, à en croire celui qui m'enseigna
ces vérités, la mission confiée au Séraphin ¹], mais l'ini-
tiatrice hiérarchique et souveraine — après Dieu — est
cette formation que constituent les essences du tout pre-
mier rang et qui m'initia moi-même de façon déformée à
l'opération purificatrice ². Par mon entremise, c'est donc
cette formation qui te purifie, elle par qui Celui qui est
cause et artisan de toute purification a fait sortir du secret
ses propres opérations providentielles et nous les a com-
muniées. ³

Voilà ce que m'enseigna mon
D'autres solutions maître, je te le transmets à mon
restant possibles. tour. A ta science intelligente et

capable de discernement, je laisse le soin de résoudre la
B difficulté selon l'une des solutions proposées en la préfé-
rant à l'autre et en la tenant pour vraisemblable, plau-
sible et peut-être vraie, ou bien de chercher par toi-même
une explication qui ait plus d'affinité avec la vérité réelle,
ou encore de l'apprendre d'un autre, Dieu parlant et les

308, 6 : ἀποστολήν cf. Is 6, 6. || 19 : Cf. Ps. 67, 12.

1. En tant que Séraphin, sa « mission apostolique » découle de
sa participation première aux activités providentielles ; elle ne se
confond aucunement avec les « messages » que transmettent aux
hommes les Anges subordonnés.

2. Il faut sous-entendre : « par l'entremise des hiérarchies inter-
médiaires ». La communication immédiate du Séraphin à l'Ange
serait aussi contraire à l'« ordre » que la purification directe d'Isate
par un membre de la hiérarchie supérieure.

20 γέλων, και τοίς φιλάγγλοις ήμιν άνακαλύψαι θίαυρή
μάλλον έπερ οϊόν τε εηη και έμοι μάλλον έραστην
θεορίαν.

HIER. CÉL. XIII, 4-XIV (308 B-321 A)

Anges transmettant sa Parole 1, et de nous révéler, à nous
qui sommes amis des Anges, une conception plus claire,
si c'est possible, et que je chérirais davantage.

321,2 A

XIV Και τουτο δε άξιον ώς οίμαι νοερεΰς έπιστασίας
δτι των λογίων ή περι των άγγέλων παραδόσις α Χι-
λας χιλιάδας η είναι φησι α και μυριάδας μυριάς η,
5 τούς παρ' ήμιν άχορτάτους των άριθμών εις ένω-
τούς έπανακχυθούσα και πολυαπλασάζουσα και
διά τούτων έναργώς έμφαινουσα τάς ήμιν άναριθ-
μήτους των ούρανίων ούσιων διατάξεις. Πολλοι γαρ
είσιν αι μακάριοι στρατιαί των ύπερουσμιών νόων
10 τήν άσθενή και συνεσταλήμην ύπερβεδηκυΐαι των
καθ' ήμεις ύλαίων άριθμών συμητηρίαν και πρὸς

321 A

XIV Mais ceci encore, je crois,
mérite réflexion intelligente : la
Tradition des Dies, parlant des
Anges, affirme qu'ils sont « mille
milliers » et « dix mille myriades » ; portant ainsi au carré
et multipliant par eux-mêmes les nombres les plus élevés
dont nous usons, par quoi Elle nous révèle de façon claire
qu'innombrables sont pour nous les formations entre
lesquelles s'ordonnent les essences célestes. Multiples,
en effet, sont les armées bienheureuses des esprits supra-
mondains, qui surpassent l'ordre débile et limité des
nombres matériels en usage parmi nous 4 et ne sont con-

MVaQ N O PBW

20 θιαυρή NO : δι' αϊτοΐν MPB θιαυρή (σ deleto) Q δι' αϊτήν Va
αϊτή W (sed in mg δι' αϊτοΐν VW) || 21 έπερ — μάλλον om M || έπερ
Wx || εηη cont Morel : η codd v (cf. 477 c)

321,2 α' σημαΐται δ παραδόσιμος άγγελικός άριθμός praemis. codd. ||
δίξιων B (sed add. ε) || 3 τό λογίων P εφε θεολογίας Sin || 4 υπεράσας
μυριάς MVaP : μυριάς μυριάδας ad LXX ressit cell. || 5 παρ' ήμιν :
καθ' ήμεις MVa || 6 έαυτούς : ταυτήν MVaQ αϊτοΐν W || επανακχυθούσα
MVaB || 7 υπερως Q || ήμιν om MVa ήμιν P

321,3 : sq. Dan. 7, 10 ; Apoc. 5, 11.

1. La réserve exprimée par le génitif absolu vaut pour les deux
termes de l'alternative : que « Timothée » trouve lui-même une
meilleure exégèse ou qu'il la tiennne d'un autre, elle n'aura de prix
que si elle vient de Dieu, par l'entremise des Anges.

2. Dan., VII, 10. Après la vision des quatre Bêtes, correspondant
à l'empire de Babylone, au royaume des Médas, à celui des Perses
et à l'empire d'Alexandre, Daniel est en présence d'une scène de
Jugement, où l'« Ancien » (qui deviendra le « Fils de l'homme » lui-
même en Apoc., I, 13) siège sur des « Nuages de feu aux roues de
feu ardant ». La traduction la plus littérale du texte grec utilisé par

Denys est, pour le verset 10, « mille milliers le servaient, et dix
mille myriades l'assistaient ». Les anciens commentateurs ont com-
pris qu'il fallait distinguer entre les hiérarchies supérieures qui con-
tempnent Dieu et les hiérarchies inférieures (plus nombreuses) qui
accomplissent ses volontés. Denys ne fait cependant aucune men-
tion ni des verbes λειτουργεί et υπηρετεί et retient seulement
(pour l'ensemble des Anges) l'idée de quantité « innombrable ».
3. ΠΑΡΕΥΡΑΝΕ (Paraphrases, 323 a-b), qui semble assimiler ces
« formations » aux « légions » de Matth., XXVI, 53, s'étonne que
Jésus ne fasse allusion qu'à une si petite partie des innombrables
armées célestes. Il suppose que l'emploi des termes milliers et
myriades, eux-mêmes portés au carré, indique, plutôt qu'une
véritable infimité, l'ignorance » où nous sommes du nombre réel
des Anges.

4. Dans sa deuxième Homélie sur l'Incompréhensibilité de Dieu
(PG XLVIII, 714 b-c, trad. Flacelière, p. 137-138), JEAN CHRYSOS-
TOME, qui professe que, qualitativement, « un seul Ange vaut plus
que toute la création visible », tient que leur nombre est infini
(άπειρος) : « Et pourtant il y a là-haut dix mille myriades d'Anges
et mille milliers d'Archangez, et les Trônes, les Dominations, les
Principautés, les Puissances, les tribus infinies et les peuples indi-
cibles [αίμα άειδίητα] de Vertus incorporelles... » Dans la quatrième
Homélie (729 b-c, trad. citée, p. 215), voulant montrer que, si les

μόνης γνωστικῶς ἐπίδημεναι τῆς καρ' αὐτῆς ὑπερ-
κοσμίου καὶ οὐρανίας νοήσεως καὶ ἐπιστημῆς τῆς
πανοβδίας αὐταῖς δωρουμένης ὑπὸ τῆς θεαρχικῆς
15 ἀπειρογνώστου σφραγισίας τῆς πάντων ἡμῶν τῶν
ἄντων ὑπερουσίως οὐσης ἀρχῆς καὶ αἰτίας οὐστο-
ποιοῦ καὶ συνεχτικῆς δυνάμεως καὶ περιεχτικῆς
ἀποπερατώσεως.

328,1 A XV (1) Φέρε δὴ λοιπὸν ἀναπαύοντες ἡμῶν εἰ δοκεῖ τὸ
νοερὸν ὄμμα τῆς περὶ τὰς ἐνικῆς καὶ ὑψηλῆς θεωρίας ἀγγε-
λοσπεποῦς συντομίας ἐπι τὸ διαίρετόν καὶ πολυμερές
M Va Q N O PBW

12 γνωστικῆς M || καθ' αὐτῆς B car' αὐτῆν M Va || 13 οὐρανία (1 lit.
eras) Q οὐρανίου Va || τῆν M Va || 14 δωρουμένην M Va || ὑπο τῆς
ἐπιστῆς M ἐπι τῆς Va || post θεαρχικῆς add καὶ Q N V || 16 ἀπειρογνώ-
στου Sin

328,1 Τιμὲς αἱ μαρτυροῦνται τῶν ἐγγυλῶν δυνάμεων εἰσόντες καὶ τὰ
ἐξῆς προαιμῆς M Va Q N P W : item, sed add τι τὸ περιεχτικόν, τι τὸ ἐπι-
θετικόν, τίμεις αἱ οὐρανοῦ, τίμεις αἱ γῆρας, τίμεις τὰ ἄνω, τίμεις αἱ ἕνωσις
καὶ τὰ κάτω τῶν κεφαλαίων O τίμεις αἱ γῆρας om τίμεις αἱ ἕνωσις ante
τίμεις coll, post ἄνω add τίμεις τὰ ἐπιθετικὰ B Sin, omnes, quae in capi-
tulo explicantur, angelorum imagines singulas eodem modo enu-
merat usque ad gaudium angelorum v || ὅτι om M Va || 2 ἐνικῆς
καὶ om M Va Q V

Anges ignorent l'essence de Dieu, les hommes l'ignorant bien davan-
tage encore, le même auteur présume : « Il existe d'autres Vertus
dont nous ignorons les noms. Remarquerez l'insanité des hérétiques :
nous ne connaissons même pas le nom des serviteurs (τῶν δοῦλων)
et ils prétendent scruter la propre substance du Maître. En effet, il
y a les Anges, les Archangeles, les Trônes, les Principautés, les Prin-
cipautés, les Dominations, mais ce ne sont pas les seuls peuples qui
habitent les cieux, où il existe encore une multitude infinie de tri-
bus et des races indichables, qu'aucune parole ne saurait représenter. »
— Grégoire de Nyse souligne au contraire le caractère « parfait »
de la « Sainte Centaine », qui ne sera achevée, comme Plérome, que
par le retour des hommes parmi les Anges (cf. DANÉLON, *Plat. et*
Théol. myst., p. 166).

mes et définies que par cette connaissance et science
supra-mondaine et céleste à elles dévolue¹, qu'elles ont
eu l'immense bonheur de recevoir de la Théarchie au
savoir infini, de qui vient toute sagesse, principe suressen-
tiel et cause productrice de toute essence, puissance ras-
semblieuse et définition qui enveloppe la totalité des êtres².

328 A

Retour

XV (1) Et maintenant, si tu
veux bien, reposant notre regard
au symbolisme intellectuel de l'effort qu'exigeaient
des images bigarrées. de lui, sur un mode angélique, des
considérations unitaires et éminentes³, redescendus au

1. Sur la connaissance qu'ont les Anges eux-mêmes de leurs « pou-
voirs » et de leurs « illuminations propres », mais aussi de leur « belle
ordonnance, sainte et supra-mondaine », vide *supra*, VI, 1, 200 c.

2. Commentant ce très bref chapitre, PACHYKÈRE (*Paraphrase*,
323 c-d) attribue à Psellos une objection que semble imposer le
schéma d'une émanation circulaire à partir de l'unité : la nature
angélique, étant la plus proche de Dieu, ne devrait-elle pas conte-
nir le minimum de multiplicité ? Dans un univers qui évoque
l'image d'une Cour, on attendrait que les familiers du prince fissent
moins nombreux que ses sujets. D'autre part la cosmologie aristo-
télienne suggère de limiter le nombre des moteurs immatériels à
celui des sphères célestes. Malgré ces objections, saint THOMAS essaye
d'intégrer le texte de *Deniel* (et le commentaire de Denys) dans le
cadre — assez accommodant — du principe de « perfection » ; ce qui
est plus parfait doit être créé, dit-il, ou selon une plus grande exten-
sion, ou en plus grande quantité ; ainsi le monde des astres occupe
dans l'univers beaucoup plus de place que la sphère limitée du sub-
lunaire : à cet *excessus secundum magnitudinem* — et sans que les
Anges, naturellement, soient faits « pour » les astres — il convient
que corresponde, quant aux êtres immatériels, un *excessus secundum
multiplicitatem* : ni dans un cas ni dans l'autre, on ne doit parler ce-
pendant d'infini au sens propre ; si le nombre des Anges dépasse le
mode humain de décomptement, il n'exécède le nombre des hommes
que de façon « quasi incomparable » (*Sum. th.*, Ia, qu. l, art. 3).

3. Il ne peut s'agir ici du contenu général des chapitres précédents,
mais bien plutôt des dernières considérations sur le savoir que les
Anges reçoivent de la Théarchie, et qui nous reste inaccessible.

Hierarchie céleste.

πλῆθος τῆς πολυειδούς τῶν ἀγγελικῶν μορφωτικῶν
 5 ποικιλίας καταξάντες πάλιν ἀπ' αὐτῶν ὡς ἀπ' εἰ-
 κόνων ἐπὶ τὴν ἀπλότητα τῶν οὐρανίων νόων ἀναλυτικῶς
 ἀνακρίπτωμεν. Ἔστω δέ σοι προδιεγνωσμένου ὡς
 αἰ τῶν ἱεροτύπων εἰκόνων ἀνακαθίσσεις τὰς αὐτὰς
 10 ἔσθ' ὅτε τῶν οὐρανίων οὐσιῶν διακοσμήσεις ἱερα-
 γούσας ἐμφανισοῦσι καὶ αὐθις ἱεραγοιμένας καὶ
 τὰς ἐσχάτας ἱεραγούσας ἱεραγοιμένας τε τὰς
 πρώτας καὶ τὰς αὐτὰς ὡς εἰρηται πρώτας τε καὶ
 μέσας καὶ τελευταίας ἐγούσας δυνάμεις, οὐδενὸς ἀπό-
 15 πσυ λόγου παρεισαγομένου κατὰ τὸν τοῖόνδε τῶν
 11 ἢ ὑπὸ τῶν προτέρων ἐλέγουμεν, εἴτα τῶν αὐτῶν ἱερα-
 γούσας καὶ τὰς προτέρας αὐθις ἱεραγούσας τῶν
 τελευταίων ἱεραγεῖσθαι πρὸς αὐτῶν ἐκείνων τῶν
 20 ἱεραγοιμένων, ἔντως ἀσπρία τὸ πρόβλημα καὶ συγ-
 γένειν τε καὶ ἱεραγεῖσθαι λέγομεν, οὐκέτι δὲ τῶν αὐ-
 τῶν ἢ πρὸς τῶν αὐτῶν, ἀλλ' αὐτῶν ἐκάστην ἱερα-
 γεῖσθαι μὲν ὑπὸ τῶν προτέρων, ἱεραγεῖν δὲ τῶν τε-
 23 λευταίων, οὐκ ἀπειχώς ἀν τις φαίη τὰς ἐν τοῖς
 ὅτε δύνασθαι καὶ πρώταις καὶ μέσαις καὶ τελευ-

MVa Q N O PBW

ἡ μορφωτικῶν M μορφωτικῶν VaPv || 5 ποικιλίας M || ἀπ' πρ. : ἐπ'
 MVa || 6 νόων om v || 7 καταξάντες M καταξάντων B || ἐπὶ τῶν M
 (ἐν-) Va || 8 ἀνακρίσεις M ἀνακρίσεις ... ἐφαίται om || 9 ὅτι :
 ὅτι : O || 10 ἐφαίται N || ἱεραγοιμένας — ἱεραγούσας om PVW (add
 in mg in rec) || 12 ante τὰς add καὶ τῶν Sin || 14 τοῖόνδε Sin || 16 ἀπο-
 πσυ v || 17 καὶ — ἱεραγούσας om Q (add in mg Q?) P || καὶ om M ||
 πρώτας O || 19 ἔσθων Sin || 21 — τι — ὑπὸ (33) om P (sed adscr

niveau de la division et de la multiplicité où se situe la
 hiérarchie multicolore des figures angéliques, rebrous-
 sons ensuite chemin et, prenant appui sur ces images,
 remontons à la simplicité des esprits
 ces images valent les éclaircissements concernant les
 pour tous les Anges. images sacrées montrent les mêmes

dispositions, parmi celles que constituent les essences
 célestes, tantôt hiérarchiquement subordonnées, tantôt
 supérieures, et les dernières exerçant alors le commande-
 ment tandis que les premières reçoivent des ordres, et les
 mêmes comportant, comme il a été dit¹, des puissances
 premières, médianes et inférieures, sans qu'un tel système
 d'explication fasse place cependant à aucun raisonnement
 absurde. Si nous disions, en effet, que certaines sont
^B hiérarchiquement subordonnées à celles qui les précèdent
 et ensuite qu'elles leur commandent, et qu'inversement
 les supérieures, commandant aux inférieures, reçoivent
 des ordres de celles qui dépendent hiérarchiquement
 d'elles, cette affirmation serait véritablement absurde et
 chargée de multiples confusions. Mais si nous affir-
 mons que les mêmes commandent et sont commandées,
 non plus aux mêmes et par les mêmes, mais chacune
 restant hiérarchiquement subordonnée à celles qui la
 précèdent et ne commandant qu'à celles qui lui sont
 inférieures, il ne serait pas malséant de soutenir que les
 mêmes figures sacrées que nous présentent les Dits

in mg) || 25 μορφας MVa || τὰς om M || 26 καὶ τελευταίας post πρώ-
 τας coll MVaP

1. On sait, en effet, que (mise entre parenthèses l'union my-
 tique qui semble ne jouer aucun rôle dans les *Histoires*) l'esprit
 humain ne peut atteindre à l'imitation et à la contemplation de ce
 qui le dépasse qu'à partir d'images matérielles (*vide supra*, 1, 3,
 121 c). A la différence de l'Ange, dont le savoir n'est pas « analy-
 tique » (VII, 2, 208 c), l'homme « remonte » du complexe au simple.

ταίας δύναμειν οικείως και ἀληθῶς περιεσθῆναι, και τὸ πρὸς τὸ ἀναντες οὖν ἐριστοτερικῶς ἀναστεινοθῆναι και τὸ περὶ ἑαυτὰς ἀρεπῶς εἰλασθῆναι τῶν 30 C οικείων οὐσας φρουρητικὰς ἐνδύμεων και τῶ περι τὰ δεύτερα κοινωνικῆ προόδῳ τῆς προνοητικῆς αὐτὰς ἐν μετέξει δυνάμεως εἶναι πύσταις ἀπευ-
MVAQ N O PBW

27 περιεσθῆναι (vel περιεσθῆσαι) Sin Pachym u. v (cf. 344 A) : περιεσθῆναι O περιεσθῆναι celt v || 28 τὸ πρ. om Va || 29 ἑαυτὰς Va Sin : αὐτὰς M (sed s. ssc) αὐτὰς celt v || 30 τῆ : τῆς v || 31 δεύτερα : δεύρα M || καυουρητικῆ P || 32 αὐτὰς : αὐτὸς O

1. Dans ce passage, δύναμις désigne successivement les esprits célestes en général, leurs facultés particulières et la Puissance providentielle. Nous avons conservé le même mot « vertu » dans les trois cas.

2. Dans les textes de Proclus rassemblés par H. Koor (Pa-Dion, p. 84-85), on ne trouve mention que de deux mouvements, le rectiligne qui symbolise la procession, et l'hélicoïdal qui signifié le retour à l'unité (Plat. th., VI, 8-9 : In Temp., éd. Schidl, p. 70). Pour rendre compte du changement dans le monde, Aristote subordonnait au mouvement circulaire des astres le déplacement rectiligne du soleil qui, suivant l'inclinaison de l'écliptique, s'approche et s'éloigne de la terre, provoquant le rythme alterné des saisons (De celo, II, 8, 286 b : Gen. cor., II, 10, 336 a-b). Remoyant à la formule de Porphyre (Lois, IV, 715 e-716 a) : « Le dieu qui a dans ses mains, selon l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, s'avance en ligne droite, progressant parmi eux conformément à sa nature », l'auteur (moyen-platonicien) du De mundo juxtapose à cette procession rectiligne (inassimilable elle-même au mouvement alternatif du soleil) (7, 401 b) l'immobilité du Maître aristotélicien qui « par sa puissance meut tous les êtres et leur imprime un mouvement circulaire » (6, 400 b). — Utilisant un vocabulaire qui vient sans doute des glosses d'Hermas sur le Phédo (cf. Herculier, Citadelle, rectiligne, hélicoïdal, les trois degrés de la contemplation, Rev. sc. phil. stud., 1924, p. 327 sq.), Denys considère le mouvement hélicoïdal non point comme le retour à l'unité vers l'Un, mais comme la combinaison des deux autres, qui permet aux Anges de descendre vers les hommes tout en demeurant autour de Dieu. En Div. nom.,

peuvent s'attribuer proprement et véritablement à la fois aux premières Vertus, aux médianes et aux dernières, — et que la conversion qui les tend vers le mouvement haut, et le mouvement incessant qu'elles accomplissent autour d'elles-mêmes, sans rien perdre de leurs vertus propres, et leur participation à la Vertu : providentielle, par une procession qui se combine aux êtres de second rang, sont des propriétés

IX, 9 (316 b), les trois mouvements sont appliqués analogiquement à la Trinité (dont le mouvement rectiligne est « procession sans retour » et « donne naissance à tout », le mouvement circulaire « identité et enveloppement des intermédiaires et des extrêmes, à la fois contenants et contenus, et en même temps retour à Dieu de tout ce qui est sorti de lui », le mouvement hélicoïdal « procession immobile et immobilité engendreuse ») ; mais c'est avant tout, et plus proprement, aux esprits célestes et aux âmes que Denys prête (en Div. nom., IV, 8-9, 704 d-705 a-b) le schéma des trois mouvements, le circulaire consistant, pour les Anges, à « unir aux illuminations du Beau et Bon qui n'a ni principe ni terme », pour les âmes à « se recueillir en elles-mêmes » et à « unifier leurs propres puissances », le rectiligne étant celui par quoi les esprits purs « s'avancent processionnellement pour exercer leur Providence sur leurs subordonnés », tandis que les âmes « à partir des choses extérieures, comme de symboles variés et multiples, s'élèvent vers les contemplations simples et unifiées », l'hélicoïdal enfin caractérisant l'acte par lequel les Anges, « tout en exerçant leur Providence sur leurs inférieurs, demeurent individuellement dans leur ménét et ne cessent de former un chœur autour du Beau et Bon qui est la cause de cette ménét », tandis que les âmes « reçoivent proprement en elles les illuminations divines, non de façon intellectuelle et unifiée, mais par raisonnement et discernement », et comme par des actes mélangés et fluents ».

Si l'on objecte que la contemplation promise à des êtres bienheureux exigerait plutôt le repos que trois sortes de mouvements, saint Thomas, qui s'appuie sur le texte même de Denys, répond que, selon Aristote, le repos s'attaint précisément par un motus qui est « l'acte du parfait » : chez l'Ange cependant ce triple mouvement est beaucoup moins mêlé d'imperfection que dans les âmes humaines qui « partent de la variété des choses composées », « passent du sensible à l'intelligible » et doivent « raisonner sur les illuminations divines » (Sum. th., IIa IIae, qu. CLXXX, art. 6). Encore qu'il s'agisse d'un mouvement spirituel, les Anges, pour remplir leur rôle de mess-

δὴς ἀργόμενος ταῖς οὐρανίας οὐραίας, εἰ καὶ ταῖς μὲν ὑπερχειμένως καὶ δαίκιως ὡς πολυλάχρως εἰρηγται, ταῖς 35 δὲ μερικῶς καὶ ὑφειμένως.

D (2) Ἀρχτεὸν δὲ τοῦ λόγου καὶ ἕγερτεὸν ἐν πρώτῃ τῶν τύπων ἀνακαθάρσει δι' ἣν αἰτίαν ἡ θεολογία σχεδὸν παρὰ πύσας ἐπιρροεῖται τιμῶσα τὴν ἐκτύπον

MVaQ N O PBW

38 πύσας (add τὰς δάλας) Sin : πύσας B πύσας, celt v

gers, doivent se mouvoir dans le temps et dans l'espace, ce qui est difficilement compatible avec leur immatérialité. Comme Jean Damascène et Jean Philopon (cf. PERRAU, *De Angelis*, I, 13), saint THOMAS admettra que les esprits purs contiennent le lieu plutôt que le lieu ne les contient (formule qui n'a de sens précis que selon la physique aristotélicienne); bien que leur « temps » ne soit pas celui du monde et que leur vitesse dépende, non de leur quantité de force, mais de la simple décision de leur vouloir, ils ne se meuvent qu'à travers une série de moments, selon l'avant et l'après, mais, malgré l'impossibilité où ils sont de se trouver simultanément en plusieurs lieux, ils passent d'un point à l'autre sans parcourir les étapes intermédiaires (de même que nous pouvons songer successivement à la France et à la Syrie, sans que notre esprit ait à considérer l'Italie qui est pourtant située entre ces deux pays, *Sum. th., Ia, qu. LII et LIII*).

1. *Vide supra*, V, 196 b-c.

2. Dans la Lettre à Tite (*Epist.*, LX, 2, 1108 c-1109 a), Denys précisera que, si l'on représente sous des formes ignées non seulement « le Dieu suressentiel », mais « les Dits intelligibles » et même « les dispositions déformées que constituent les Anges tout ensemble intelligibles et intelligents », le feu prend cependant plusieurs significations selon qu'on l'attribue figurativement à « Dieu sur-intelligible », à ses « Providences ou Paroles intelligibles » ou enfin aux Anges; dans le premier cas, il est entendu comme cause, dans le second comme substance, dans le troisième comme simple participation.

Sur cette question, il se peut, comme la suggère Stiglmayr, qu'une des sources de Denys soit la Lettre par laquelle IERONIME DE PÉTROUS, contemporain de saint Jean Chrysostome, répond à un correspondant qui lui demandait pourquoi les « choses divines sont presque

qui convergent réellement à toutes les essences célestes, sous la seule réserve que les unes, comme on l'a dit souvent¹, les possèdent de façon supérieure et pleinement, les autres en partie et à un moindre degré.

D L'Image du feu.

(2) Mais il faut entrer en matière et examiner, grâce à une première élucidation des images, pourquoi il se trouve que la Parole de Dieu privilégiée, presque au détriment des autres, les symboles sacrés du feu ? Tu remar-

1 toujours représentées par des noms tirés du feu » (PG LXXVIII, 1124 a-b). On indiquera plus loin les convergences et les différences entre Irodore et Denys. Bien qu'il s'agisse ici d'éclaircir des images bibliques — parmi lesquelles il est notable que la tradition cabalitique retienne de façon plus centrale l'air et la lumière que le feu (cf. SCHOENAU, *La Kabbale*, 1947, p. 327) — on peut songer à des sources néo-platoniciennes, en particulier au texte (*Enn.*, I, 6, 3) où PROCTER, pour représenter sensiblement la « lumière incorporelle qui est raison et idées » et dont le reflet s'appelle la beauté, invoque le feu qui, « à la différence des autres éléments, est beau par lui-même et a rang de forme »; plus élevé et plus léger, il est « voisin de l'insupportable »; reçu sans recevoir, il chauffe mais ne se refroidit pas (cf., sur le feu céleste, *Enn.*, II, 1, 4 sq; sur les rapports du feu et de la raison, III, 6, 12, etc.). Mais ce ne sont là, pour Plotin, que « des figures et des ombres » (τῶνας καὶ σκῆαι, I, 6, 3). Si le Feu en soi est un Vivant qui seul peut produire le feu sensible, non seulement ce Vivant n'est qu'une participation lointaine à l'Un, mais un raisonnement analogue s'applique aux autres éléments (VI, 7, 11). De même, dans les *Hermética*, l'image platonicienne du Bien comme « Soleil conservateur et nourricier » (*Traité XVI*, 12, éd. citée, II, 295) représente un plus haut symbolisme que celle du feu (lequel, dans le *Poimandres*, 5, I, p. 8, ne « s'élanche hors de la nature humaine » que sous la motion du Verbe né lui-même de la Lumière originelle). Dans les *Oracles chaldaiques* (vraisemblablement composés au temps de Marc-Aurèle), le « Père » (ou « Dieu caché ») est un « Feu premier » qui agit sur la matière par le moyen d'un démiurge-intellect « fait de feu » (éd. Kroll, 1894, p. 13). Mais rien n'indique que le « souffle divin », qui intervient ensuite dans la psychogonie pour former « l'échelle de l'âme » (*ibid.*, p. 26), soit le πνεῦμα σοφίας stoïcien, c'est-à-dire un « air chauffé ». Dans la *Koré Kemour*, le « souffle » est en tous cas antérieur au feu puisque la