

ἑπογραφήν. Εὐρήσεις γούν αὐτῶν οὐ μόνον τροχούς
 40 πυρώδεις διαλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ἕωα πετυρωμένα
 καὶ ἀνόδρας ὡς πύρ ἕξαστράπτουτας καὶ περὶ αὐτῶν
 329,1 Ἀτὰς οὐρανίου οὐσίας σωρούς ἀνθρώπων πυρὸς περ-
 τβείσαν καὶ ποταμούς ἀστέτω βόϊζω πυρὸς ἀεγέ-

MVa Q N O PBW

39 αὐτοῖς MVa || 40 ἀναλάττουσαν Va || 41 ὡς πῦρ : ὠστρερ Vav

328,39 : γογ. cf. Ez. 1, 15 ; 10, 2, 6, 9. || 40 : ἕωα π. cf. Ez.
 1, 14 (A) Ex. 3, 2 ; Ps. 103, 4 al. || 41 : ἀνοδ. ἕ. cf. Dan. 7, 9 ;
 Apoc. 4, 5 ; Math. 28, 3.
 329,1 : σμπ. ἀνοδ. cf. Ez. 1, 13 ; 10, 2 ; || 2 : Cf. Dan. 7, 10.

matière des âmes résulte du mélange « intelligent » d'une partie de ce souffle avec « le feu et d'autres substances inconnues » (Festuriers, *Révélation*, III, p. 39-40). Parmi les formulaires magiques découverts sur des papyrus égyptiens et qui sont à peu près contemporains des textes hermétiques, ceux qui se rattachent à des liturgies mithriaques privilégient naturellement l'igné et invoquent le « gardien du feu », le « dieu au souffle de feu », le « dieu au corps de feu », mais ils précisent que c'est par son « souffle » que le dieu « a fermé les serrures de feu » de la zone solaire ; c'est « avec le feu et le souffle » que l'initié doit prononcer les paroles magiques (texte 20, in Festuriers, *Révélation*, I, p. 305-306) : le plus souvent les quatre éléments apparaissent sans évidence hiérarchisée (*ibid.*, p. 304, et surtout texte 16, p. 298 : Salut, système entier de l'esprit de l'air, salut, Souffle qui pénètre toutes choses depuis le ciel jusqu'à la terre, ... tourbillon des éléments qui jamais ne vous fatiguez de remplir vos fonctions, ... Souffle céleste, inférieur au ciel, éthéré, intérieur à l'éther, aqueux, terrestre, igné, ventoux, lumineux, ténébreux, brillant comme les astres, humide-igné-froid ! »).

On sait que dans la perspective immanentiste du Porfique, le feu divin et artiste, partout répandu, est l'élément par excellence, qui possède sa « fin en lui-même », les autres, air, eau et terre, naissant de sa distension et se résorbant finalement en lui (Aurix, *Fragmenta vel. Stois.*, II, p. 136, fr. 413). Cette primauté du feu — que, sur le plan des transmutations physiques, Istoune DE PÉRIORS semble affirmer de façon bien plus nette que Denys (*Lettre à Euse-*

queras certainement qu'elle représente non seulement des roues incandescentes, mais même des animaux enflammés » et des hommes qui ont l'éclat du feu » et 329 A qu'autour de ces essences célestes elle situe des monceaux de charbons ardents » et des fleuves de feu à l'irrésistible

hanc, loc. cit., 485 a-b) — se rattache, chez les Grecs, à la tradition héraclitienne (cf. fragm. 31, in Diels, *Vorsokratiker*, I, p. 84 : « Chàngements du feu : d'abord la mer, puis, pour moitié la terre, pour moitié l'ouragan ») ; comme dans les représentations indiennes du dieu Agni, elle fait place souvent à l'ambivalence d'un feu à la fois constructeur et destructeur (sur le « jugement du monde » chez Héraclite, cf. fragm. 64, p. 90). Comme Empédocle, qui déclare les quatre éléments « égaux et de même puissance » (fragm. 17, p. 231), Aristote refuse la primauté du feu ; s'il est plus « pur » que l'air, la terre est également moins « mélangée », que l'eau ; composés deux à deux des quatre qualités fondamentales, les quatre éléments se transforment les uns dans les autres sans hiérarchie métaphysique (*Gen. cor.*, II, 3, 330 b). Sous le nom d'éther, Aristote admet cependant une quintessence qui conserve quelque chose de l'ancien feu supra-mondain. Tout en rapportant, sans l'arbitrer, la querelle entre ceux qui font dériver vivre (ζῆν) de bouillir (βρῆν) et ceux qui lient au contraire l'âme (ψυχή) à la qualité du froid (ψυχρόν) (*De anim.*, I, 2, 405 b), à titre de physiologue il attribue au sperme une chaleur venue du feu astral, comme à la partie supérieure de l'âme un élément météorique étranger au monde sub-lunaire (*Gen. anim.*, II, 3, 736 b). — Dans cette note trop longue et très incomplète, on n'a noté que les doctrines où le Pseudo-Aréopagite a pu puiser, directement ou indirectement, quelques éléments essentiels de son exégèse symbolique ; il ne semble pas qu'il faille y inclure la vision pythagoricienne de ce Feu central que Philolaos appelait « Foyer universel, maison de Zeus et père des dieux » (DeLATTRE, *Ét. sur la lit. pyth.*, p. 278).

1. *Dan.*, VII, 9 (« Son trône était flammes de feu aux roues de feu ardents »).

2. *Éz.*, I, 14 (« Et les animaux allaient et venaient, semblables à la foudre »).

3. *Ps.*, XXVIII, 9 (« Une fumée monte à ses narines, et de sa bouche un feu dévorant ») ; *Math.*, XXVIII, 3 (L'Ange qui gardait le tombeau « ressemblait à l'éclair »).

4. *Éz.*, X, 3 (« Et il dit à l'homme vêtu de lin : Va dans l'intervalle des roues, sous le Chérubin, et prends à pleines mains des char-

5 οντας. Ἄλλα καὶ τοὺς θρόνους φησὶ πυρίους εἶναι
 καὶ αὐτοὺς διὰ τοὺς ὑπερτάτους Σεραφίμ ἐμπροσθὰς
 5 ὄντας ἐκ τῆς ἐκωνυμίας ἐμφανίει καὶ τὴν πυρὸς
 ιδιότητα καὶ ἐνέργειαν αὐτοῖς ἀπονέμει καὶ θῶος ἄνω
 καὶ κάτω τὴν ἐμπύριον τιμᾷ ἐκκρίτως τυπολαοσίαν.
 10 Τὸ μὲν οὖν πυρῶδες ἐμφανίειν οἰοῦμαι τὸ τῶν οὐρανίων
 νόων θεοειδέστων. Οἱ γὰρ ἱεροὶ θεολόγοι τὴν ὑπερού-
 σιν ὡς ἔχοντι πολλαῖς τῆς θεσφυχικῆς εἰ θέμις εἰρη-
 15 ιδότατος ὡς ἐν ἑρατοῖς εἰκόνας. Τὸ γὰρ αἰσθητῶν

MVa Q N O PBW

339, 3 πυρίου Q (corr Q¹ πυρίους v || & ἐμπροσθας MVa (corr m
 rec) || 5 ἐφαίνεν MVa (sed v postea daletō) || 7 ἑρατοῦς Q (corr
 Q¹) O || τυπολαοσίαν B || 8 οὖν : ἔσ O || οἴμα P || τὸ.. θεοειδέσ-
 των : τὴν θεοειδέστων καθέσθητα Sin || 11 ἔχοντες MVa || εἰ : ἡ Q ||
 12 ὡς om Q (add Q¹)

3 : θρόνους cf. Dan. 7, 9 ; Apoc. 4, 4 sq.

bons entre les Chérubins... η) ; 7 (« Le Chérubin étendit la main vers
 le feu qui était entre les Chérubins, il le prit et le mit dans les mains
 de l'homme vêtu de lin η).

1. Dan., VII, 10 (« Un fleuve de feu coulait, issu de lui η).

2. Dan., VII, 9 (vide supra, p. 167, n. 1). Ici Denys assimile à des
 esprits de la première hiérarchie ce qui n'est dans le texte biblique
 que le siège du Juge.

3. Vide supra, VII, 4, 205 h. L'affirmation est plutôt liée à l'éty-
 mologie du mot Séraphin qu'au texte d'Is., VI, 6-7, où le purifica-
 teur du Prophète prend des braises avec une pince sur l'autel et
 n'est pas plus assimilé lui-même à une substance ignée que les Ché-
 rubins d'Ézékiel (X, 2-7).

4. Ex., III, 2-6 (l'« Ange de Yahvé » est bien le Seigneur en per-
 sonne puisque Moïse se voile la face « de peur que son regard ne se
 fixe sur Dieu » ; mais Dieu n'est pas « identifié » au Buisson ardent
 dans lequel il se cache : le feu inextinguible est cependant un « sym-
 bole » de l'éternelle théurgie) ; XIV, 24 (« A la veille du matin,

impétoisie ! Mais elle affirme aussi que les Trônes sont
 de feu¹ et elle nous montre les plus hauts Séraphins
 comme des êtres incandescents, selon le nom qu'elle leur
 donne, et elle leur attribue la propriété et la vertu du
 feu² et, en bref, c'est bien, à tous les niveaux, l'imagerie
 tirée du feu qu'elle honore avec prédilection. Ainsi donc
 l'igné manifeste, je crois, l'aspect le plus déformé des
 esprits célestes. Les saints porte-parole de Dieu décrivent
 maintes fois, en effet, l'Essence suressentielle et sans
 forme sous les espèces du feu en tant qu'il contient, s'il
 est permis de s'exprimer de la sorte, maintes images en
 quelque façon sensibles de la propriété théarçhique³. Car

Yahvé regarda de la colonne de feu et de nuée vers l'armée des
 Égyptiens et y jeta la confusion ». La colonne de feu n'est donc pas
 seulement un signe indicateur pour la marche des Hébreux ; Dieu
 lui-même s'y cache comme dans le Buisson ardent ; c'est de là qu'il
 ordonne à Moïse de lever la main pour que se referme la mer Rouge) ;
 XIX, 18 (« La montagne du Sinaï était toute fumante parce que
 Yahvé y était descendu sous forme de feu η) ; Is., IV, 5 (« Yahvé
 vendra se reposer sur toute l'étendue du Mont Sion et sur tous
 ceux qui s'y réuniront, nuage pendant le jour, et fumée, et, la nuit,
 leur d'un feu flamboyant η) ; XXIX, 6 (« Tu seras visitée par Yahvé
 Sabaoth, avec tonnerre, craquement, grand fracas, avec ouragan,
 tempête et flamme d'un feu dévorant η) ; XXX, 30 (« Yahvé fera
 entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans
 l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de
 pluie et de grêle η) ; Deut., IV, 24 (« Car Yahvé est un feu, dévorant,
 et Dieu jaloux η) ; Ps. LXXXIX, 47 (« Jusques à quand brûlera-
 t-elle comme un feu, ta colère ? η). Dans ces derniers textes le feu est
 moins un pyromorphisme archaïque que la foudre destructrice ou
 une simple métaphore morale. — En Ex., I, 4, c'est un « vent de
 tempête » qui annonce l'éclair puis le feu, mais inversement, en
 1 Reg., XIX, 11, la vraie théophanie ne se fait ni dans le feu ni
 dans « une brève » légère. Pour concilier les textes qui privilégient le feu
 et ceux qui mettent en avant l'image du « souffle », PACHYRAKIS
 (Pachyrakis, 342 d-345 a) identifie au *rosheph* stoïcien (qui est de l'ar-
 chante) l'Esprit qui flotte sur les eaux en Gen., I, 2. — Pour l'ap-
 plication à Dieu des propriétés du feu sensible, vide supra, p. 166,
 n. 2, et cf. Div. nom., II, 8 (345 d), où ce feu est dit signifier la

πῦρ ἔστι μὲν ὡς εἶναι ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων
 ἀμύγῳ φοιτᾷ καὶ ἐξήγηται πάντων καὶ παμφορῶς
 15 ὄν ἄμα καὶ ὡς κρύφιος, ἄγνωστον πύρῳ καθ' αὐτὸ
 Β μὴ προκειμένης ὄλης εἰς τὴν ἀνακαίνωσιν τὴν οἰκίαν
 ἐνεργείαν, ἀσχετὸν τε καὶ ἀθεώρητον, αὐτοκατατρεχτὸν
 ἀπάντων καὶ τὰ ἐν οἷς ἐν ἐγγένηται πρὸς τὴν
 οἰκίαν ἐνεργείαν ἀλλοιωτικόν, μεταδοτικόν
 20 ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ἔκαστον πλῆσιάζουσιν, ἀνελευτι-
 κὸν τῇ ζωύρῳ θεομήτρηι, φωτιστικὸν ταῖς

MVaQ N O PBW

15 post κρύφιος add καὶ Sin || 16 post εἶναι add τινός Sin || ἀνα-
 καίνωσιν Mv : ἀνακαίνωσιν VaQNO PW ἀνακαίνωσιν B || 18 γένηται Va || 19 post
 οἰκίαν inser ἔργον W ἔργον OP (sed in ἔργον corr) || 21 ζωύρῳ Bv ||
 θεομήτρηι om M

cause transcendante parce qu'il chauffe sans se refroidir et brûle
 sans se consumer (c'est-à-dire dans la mesure où il s'agit, selon les
 conceptions antiques, d'un feu supra-humain).

1. Cf. PLOTIN, *Enn.*, I, 8, 8 (*vide supra*, p. 151, n. 3). Mais Plotin
 veut souligner le caractère « corrompif » de la matière ; aucune forme,
 dit-il, ne produit par elle-même (dans sa pureté intelligible) les effets
 qui résultent de son union à la matière. Loin que le feu par consé-
 quent révèle, comme pour Denys, sa « vertu propre » dans les ma-
 tières qu'il informe (et qui sont ses créations, voulues comme telles),
 il partage chez Plotin le sort commun de toutes formes qui, descendant
 au niveau de la matière, s'exposent à une véritable « alibération ».

2. Cf. ces réflexions de Félix BURRIAN. (*Les mythes d'Homère et
 la pensée grecque*, Paris, 1956, p. 155-156) : « Le feu d'Héraclite,
 agent infatigable de tous les changements, de toutes les transformations
 qui sont et défont sans cesse l'univers, était un principe immanant
 au monde. Anaxagore, peu après, ébauchait la première idée d'une
 force intelligente qui ordonne le cosmos de l'extérieur, sans se cor-
 fondre avec lui. Joindre ces deux notions essentielles, combiner le
 feu et l'intelligence pour expliquer l'organisation du monde, c'était
 une tentation à laquelle devait aisément conduire l'analogie des
 œuvres humaines ». L'auteur évoque ensuite le bouffier d'Héphaï-
 stos (*Iliade* XVIII, 370 sq.), dont la fabrication représente pour

le feu sensible est pour ainsi dire en tout et respicendit sans
 mélange à travers tout, et il est pourtant séparé de tout,
 étant à la fois totalement lumineux et comme secret,
 inconnaisable en soi s'il ne s'y adjoint une matière où se
 B manifeste sa vertu propre¹, insoutenable et impossible à
 regarder, ayant pouvoir sur tout et modifiant en les assi-
 milant à sa propre activité les substances auxquelles il est
 présent², se communiquant à toutes celles qui, si peu que
 ce soit, s'approchent de lui³, revivifiant par sa chaleur
 vitale⁴, éclairant par ses illuminations sans écran, impos-

les stoïciens « toute la genèse de l'univers » (texte d'HÉRACLITE LE
 RAKÉREUN, cité par BURRIAN, p. 157). Découvrant le rapet du feu
 éternel, ESCURTELL (*Prométhée enchaîné*, v. 253) déclare qu'il a presque
 égalé aux immortels les hommes « éphémères ». — Dans le texte de
 Denys, l'image n'est pas cependant celle du forgeron qui use du feu
 pour assouplir les métaux, mais le feu lui-même, en s'assimilant les
 matières non rétractaires, symbolise l'action créatrice (*vide supra*,
 XIII, 3, 301 a sq.).

3. Cf. LINDOZ DE PÉRIUSE, *Lettre à Herminos* (1124 a) : « Le feu
 est sans envie et riche ; d'un seul flambeau il allume dix mille lampes
 et n'est pas diminué, mais peut encore en allumer autant d'autres
 et de plus nombreuses. » La même image se trouve chez NIKÉTIOS
 (éd. Leaman, fragm. 23, trad. in FERRARIÈRE, *Révélation*, t. III,
 p. 46) : « Ainsi peut-on voir une lampe acquérir la lumière quand
 elle a été allumée à une autre lampe ; elle n'a pas enlevé sa lumière
 à l'autre lampe, mais la mèche qui était en elle a pris flamme au
 feu de l'autre lampe. C'est un objet de cette sorte qu'est la science
 qui, donnée et reçue, reste la même et chez le donateur où elle de-
 meure, et chez le receveur où elle s'établit. » La métaphore se
 retrouve chez Denys (*Div. nom.*, II, 4, 641 a-c) pour traduire
 essentiellement la coexistence dans les Personnes divines de l'unité
 et des distinctions : plusieurs lampes dans une seule pièce forment
 une seule lumière, mais chacune cependant, si on la retire, « n'em-
 porte rien des autres ni ne leur laisse rien d'elles... Or, tout cela se
 produit dans un air corporel et il s'agit d'une lumière produite par
 un feu matériel. Que dire alors de cette Unité suressentielle dont
 nous affirmons qu'Elle se situe non seulement au-delà des unités
 corporelles, mais au-delà de celles qui appartiennent aux âmes et
 aux intelligences » ?

4. Pour ARISTOTELE (*Gen. anim.*, II, 1, 732 a, et III, 7, 736 b-737 a),

ἀρετακάλυπτοις ἐλαμίμεισι, ἀρεάτηρον ἀμυρτε
 διακρυτικὸν ἀναλόδιωτον, ἀνώφορον δέψτορον,
 ὑψηλὸν οὐδεμίᾳ ἀνεχόμενον ὁραξίας ὑφέτωρ,
 28 δεικνύοντα ταυτοκίνητον κινήτικὸν ἔτερον, περιδύ-
 πτικὸν ἀπερδύητον, ἀπροσδέξ ἔτερον, λαμβάνωντας
 αὐξήτικὸν ἑαυτοῦ καὶ πρὸς τὰς ὑποδεχομένους ὄλας
 ἐφαίνον τὴν ἑαυτοῦ μεγαλειότητα, ὁραστήριον ὀυ-
 νητόν, ἀπασι παρὸν ἀοράτως ἀμελούμενον οὐκ
 30 εἶναι δοκῶν, τῇ τριβῇ δὲ καθάπερ τινὶ ζήτησει

ΜΥΑΘ Ν Ο ΡΒΥ

22 περικαλύπτους Μ ἀρετακάλυπτοις Ρ || ἐλαμίμεισι Ν || 24 οὐδεμίᾳ
 ἀνεχόμενον : οὐδεχόμενον ΜΥΑ || 25 ἔτερον Μ || περιδύπτικον Μ ||
 26 ἀπροσδέξιτον Μ || ἔτερον Μ || ἀπροσδέξιτον Β (corr e — τρον) ||
 27 καὶ οὐκ ΜΥΑ || 28 αὐτοῦ Ο || 29 πάσιν Ρ

30 : τριβῇ cf. Plato, resp. 435 a ; ep. VII 344 c sq.

la chaleur « psychique » est engendreuse parce qu'elle vient des
 astres. Elle joue dans la digestion un rôle moteur analogue à celui
 du rayonnement solaire dans la croissance des plantes (*Part. anim.*,
 II, 3, 650 a). Pour l'auteur du *Traité hippocratique des Chèvres* (*éd.*
Littér., VIII, 584-586), le « chaud » est « immortel », il pousse,
 voit, entend et sait tout, « ce qui est et ce qui sera ». Qu'ils
 laissent du l'âme un mélange de chaud et de froid (*Medicines III*,
 VIII, 640, 656, 672, etc.) ou une combinaison d'eau et de feu (*Rh-*
gims, VI, 472), le primat du chaud semble constamment affirmé
 chez les médecins hippocratiques : et s'il est vrai qu'ils lient la santé
 à l'équilibre des quatre qualités fondamentales (cf. *Semaines*, VI,
 648), cette dernière notion caractérisée plutôt les disciples d'Empé-
 docle (BOURGERY, *Observ. et exp. chez les médecins de la coll. hipp.*,
 Paris, 1953, p. 137, n. 9).

4. C'est le point sur lequel insiste le plus longuement Iambros de
 Pérouse, au point d'oublier le mouvement ascendant de l'air : « Le
 feu a abandonné la voie qui mène aux corps et ne s'attache, parmi
 les choses terrestres, qu'à celles d'en haut. Car les autres éléments
 désirent la terre alors qu'il désire le ciel, et les autres connaissent la
 voie descendante, tandis qu'il ne connaît que la voie ascendante »
 (*A Hermionae*, 1124 a).

sible à maîtriser, sans mélange, dissociateur, inaltérable,
 tendant vers le haut, agissant vite, sublime et exempt de
 toute faiblesse pour les réalités basses¹, doué d'un mou-
 vement éternel et moteur de lui-même et des autres²,
 émissant et insaisissable, n'ayant besoin de rien d'autre,
 s'accroissant en secret et révélant sa propre grandeur
 selon les matières qui l'accueillent, actif, puissant, invi-
 siblement présent à tout être, ne semblant pas exister si
 on ne prend pas garde à lui, mais, sous l'effet du frotte-
 ment qui est comme une sollicitation, se manifestant de
 manière soudaine³, spontanément et comme il convient à

2 Cf. PLATON *Tim.*, 37 d (Le Ciel igné est « une imitation mobile
 de l'éternité », une « image éternelle qui progresse selon la loi des
 nombres »). Mais si l'espèce des dieux (astreaux) a été « pour la plus
 grande partie façonnée de feu, afin qu'elle fût la plus brillante et la
 plus belle à voir » (40 a), le Démurge lui a donné deux mouvements
 « dans le même lieu et suivant des rapports invariables », l'autre
 « vers l'avant » qui est « dominé par la révolution du Même et du
 Semblable », 40 a-b). C'est donc l'Âme du monde qui se meut elle-
 même, non la sphère de feu en tant que telle. — Pour ARISTOTELE (*De
 celo*, II, 6-7, 288 a-b), le seul mouvement uniforme et indémi (non
 davantage ipso-moteur, puisqu'il est suspendu à la présence du pre-
 mier Moteur) est celui du Ciel, mais précisément les astres « ne sont
 pas de feu et ne se meuvent pas dans le feu ». Composés d'une quin-
 tessence éthérée, ils ne produisent chaleur et lumière que par le
 frottement de l'air sous l'action de leur mouvement circulaire, mais
 le feu lui-même se meut rectilinéairement et de façon finie. L'image
 démythique renvoie donc à des thèmes plus archaïques, sans doute
 herakléens.

3 Sur la valeur des transformations « soudaines », cf. *Epiq.*, III
 (1069 b) : « On appelle soudain ce qui advient de façon inséparable et
 passe ainsi de l'obscur au clair » (*vide Ie*, XXIX, 5-6 : « Et soudain,
 à l'improviste, tu seras visité par Yahvé Sabaoth » ; *Mal.*, III, 1 :
 « Soudain le Seigneur que vous cherchez entrera dans son temple »).
 Le terme ἔξαπνός, qui vient de ΠΛΑΤΩΝ (*Banquet*, 210 e, *Parm.*,
 156 b), désigne chez ΠΛΑΤΩΝ (*Emm.*, VI, 7, 36) l'instant de l'union
 ineffable, ou « l'objet que l'on voit est la Lumière même », cette
 Lumière « qui engendre l'intelligence et ne s'éteint pas en l'engen-
 drant » (*Cf.* V, 3, 17 et V, 5, 7). ΠΛΑΤΩΝ l'employait déjà dans un
 sens analogue (*De migr. Abr.*, 7, éd. Mangey, I, 441).

C συμφυνῶς καὶ οἰκείως ἐξαίφνης ἀναφανισμένον καὶ αὐθις ἀκαταλήπτως ἀμυττάμενον, ἀμείωτον ἐν πάσαις ταῖς πανοδείαις ἐαυτοῦ μεταδόσσει. Καὶ πολλὰς ἂν τις εὔροι τοῦ πυρὸς ἰδιότητας οἰκειάς ὡς ἐν αἰετῶν εἰδότες οἱ θεόσοφοι τὰς οὐρανιας οὐσίας ἐκ πυρὸς διαπλάττουσιν, ἐμφαίνοντες αὐτῶν τὸ θεοειδές καὶ ὡς ἐπικτῶν θεομίμητον.

(3) Ἄλλὰ καὶ ἀνθρώπων μορφῶς αὐτοῦς ἀναγράφουσι 40 διὰ τὸ νοεῖν καὶ τὸ πρὸς τὸ ἀναντες ἔχειν τὰς ἁπτείας δυνατόμεν καὶ τὸ τοῦ σχήματος εὐθύ καὶ ὀρθῶν καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικὸν καὶ ἡγεμονικὸν καὶ τὸ

M^va Q N O PBW

32 ἀκαταλήπτως M || ἀμυττάμενον Sin n v || 33 πᾶσα M^va v || αὐτοῦ B || post πολλὰς add ἁπτείας Sin || 35 αἰθεροῖς MNBW Sin : αἰθερταῖς VAQP (cf. praef. p. 50) || εἰκότα codd : ταῖς εἰκόται Sin || 39 post ἀμυττάμενον 3 lit eras M || 40 τὸ αὐτὸ om NO (sed sacr) || 41 τὸ om Q || 41 εὐθύ om B εὐθύ M

39 : ἀνθρώπων. cf. Ez. 1, 10 ; Apoc. 4, 7.

1. Sur le mystère du feu, tenant à ses caractères apparemment contradictoires, cf. G. Bacceraud (*Psychanalyse du feu*, Paris, 1938, p. 21) : « Le feu est un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre cœur. Il vit dans le ciel. Il monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour. » Mais l'auteur ne manque pas de souligner une ambivalence qui est ournausement absente du texte dionysien : le feu, dit-il, est « principe de vie et de mort, d'existence et de néant » (p. 146), s'il « brille au Paradis, il brille en Enfer » (p. 22). Il semble que le moine ADRIEN (*Teagoga*, 1921 c), plus familier que Denys avec les visions apocalyptriques, ne connaisse au contraire d'autre exégèse du « feu » que la représentation des châtements divins. Le

Csa nature, et s'envolant derechef de façon incompréhensible, ne subissant aucune diminution tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse. Et l'on trouverait encore maintes propriétés du feu où se manifeste, comme en images sensibles, l'opération de la Théarchie. Assurément les connaisseurs des choses divines le savent bien lorsqu'ils représentent les essences célestes à l'image du feu, montrant ainsi ce qui, en elles, est déformé et, autant que possible, imite Dieu.

(3) Mais ils leur attribuent aussi des formes humaines, utilisant ces anthropomorphiques. propriétés de l'homme que sont l'élévation, l'intellection, l'orientation vers le haut des puissances visuelles, le caractère recilinéaire et régulier de la stature, le fait qu'il lui convient naturelle-

théologie Bossuet dira que, si « le feu prend son origine dans la nature », la lumière vient de la « libre joie qui est la force de la divinité » (*Mégit. magis*, VIII, 16). A la « lumière amoureuse » du Père et au « courant vital » de l'Esprit, il opposera les qualités « dououreuses mouvantes et tourmentées » du « monde igné » ; c'est cependant pour lui du même principe « sans fond » que procèdent à la fois la « flamme du feu d'amour » et la « ténébreuse douleur » du « Dieu jaloux » (*ibid.*, 13).

2. Lorsqu'il décrit, en *Div. nom.*, VIII, 5 (892 d), la puissance indépendante qui assure partout l'union du mouvement et du repos, en notant que Denys ne privilégie aucunement le feu par rapport aux trois éléments : « C'est Elle qui rend inextinguibles les puissances du feu et intarissables les écoulements de l'eau, qui limite la diffusion de l'air, qui assoit la terre sur le vide et qui conserve indistinctibles à sa surface les engendrement d'êtres vivants. »

3. Il semble donc qu'ici l'application aux Anges de l'épithète *εὐαγέ* (*vide supra*, p. 81, n. 2) soit considérée par Denys comme un « anthropomorphisme », en raison sans doute des limites de l'intellect humain.

4. Cf. P. LARON, *Tim.*, 90 a-b (« Au sujet de l'espèce d'âme qui est la plus malheureuse en nous, il faut penser que Dieu l'a donnée à chaque homme comme un démon, dont nous disons qu'il habite au sommet de notre corps, affirmant à très bon droit que, par l'affinité qu'il a avec le ciel, il nous entraîne loin de la terre, comme il sied à l'hérésie céleste. »)

Δ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐλάχιστον ἀς τῆος λόγιας
 τῶν ἀλόγων ζώων ὀυνάμεις, κατ' ἄλλο τὸν δὲ πάντων
 43 τῆ τοῦ νοῦ κατὰ περιουσίαν ὀυνάμει καὶ τῆ κατὰ

MVαQ N O PBW

43 μὲν om Q || λουκῶν Sin

une plante qui n'est point terrestre mais céleste *) et CICÉRON, *Nat. deor.*, II, 56 (« Ayant tiré les hommes de la terre, Dieu leur a donné une taille élevée et une stature droite afin que, regardant le ciel, ils pussent atteindre à la contemplation des dieux. Les hommes, en effet, ne sont point sortis de la terre pour en être les habitants, mais en quelque sorte les spectateurs de choses supérieures et célestes »). Après PRUDON (*Plant.*, 20-22), GÉLÉON DE NÉSS développe à son tour ce lieu commun et note lui aussi que « la stature de l'homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut », mais il en tire des conclusions plus « humanistes » que les Platoniciens : se référant, en effet, comme DENYS, au texte biblique qui donne autorité à l'homme sur le monde vivant, il conclut : « Cette attitude le rend apte au commandement et signifie son pouvoir royal » (*Creat. hum.*, VIII, PG XLIV, 144 b, trad. Daniélou, Sources chrétiennes, 1943, p. 106).

1. Cf. *Gen.*, I, 26 (« Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, comme à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre »). On notera que DENYS évoque seulement la seconde partie du verset et non le début : dans cette apologie de l'homme, il omet, en effet, le thème, si central chez ORIGÈNE et chez les deux GRÉGOIRE, de l'homme « à l'image » des supérieurs de l'homme, ne faisant allusion à la vitesse et à la force des animaux de trait que pour noter la grandeur de celui qui a su les mettre à son service. GRÉGOIRE DE NYSSE (*loc. cit.*, VII, 140 d sq.) souligne sa faiblesse (« L'homme vient au monde dépourvu de protections naturelles, sans armes et dans la pauvreté, manquant de tout pour satisfaire aux besoins de sa vie ; apparemment il mérite plus de pitié que d'en vie. Comme armes, il n'a ni les défenses des cornes ni les pointes des ongles, ni sabots, ni dents, ni aiguillon empoisonné pour donner la mort... »). Comme ORIGÈNE (*Contra Cel.*, IV, 76, PG XI, 1148 b), GRÉGOIRE voit dans cette faiblesse un

ment de commander et de donner ¹, qu'encore qu'il soit le dernier dans le domaine sensoriel, comme pour toutes les facultés qui appartiennent aux vivants privés de raison ², il les surpasse tous cependant par la puissance supé-

encorement au travail : si l'homme avait reçu de naissance les qualités suffisantes pour assurer sa subsistance, il serait resté une bête féroce ; mais il lui a fallu domestiquer les animaux, construire des instruments, mettre la nature à son service (chap. VII à XI). Pour LUCRÈCE, cette infériorité de l'homme n'était pas originelle : dans les premiers temps nos ancêtres furent justement ces bêtes féroces dont GRÉGOIRE refusera l'hypothèse, des animaux comme les autres, bien armés pour la lutte : leur faiblesse est née plus tard d'un amoindrissement de leur vie (*Nat. rer.*, V, 925-1018) et il a fallu, pour la compenser, l'invention du droit et des techniques (*ibid.*, 1068-1157). — Pour défendre la théorie aristotélicienne de la nature qui ne fait rien en vain et qui use toujours des moyens les plus opportuns (par ex., *Phys.*, II, 200 a-b) ; dès le sixième jour de l'Œuvre divine, l'homme a reçu toutes les dispositions corporelles convenables à un fin propre qui est l'opération de l'âme rationnelle (devenue ainsi la raison même de l'apparence faiblesse du corps et non pas seulement un moyen providentiellement prévu pour la compenser). Supérieur aux autres vivants par le volume du cerveau et la puissance des sens intérieurs, l'homme les dépasse aussi par le toucher, lequel est, pour ARISTOTELE, le plus fondamental des sens (*De anim.*, III, 13, 425 a) : si ces supériorités mêmes entraînent, pour des raisons d'équilibre et d'harmonie, une infériorité relative de la vue, de l'ouïe et surtout de l'olfaction, les armes naturelles sont très heureusement remplacées par la raison et par la main, qui est l'organe des organes, comme l'intellect est la forme des formes (cf. *De anim.*, III, 8, 432 a ; CICÉRON, *Nat. deor.*, LX ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Creat. hom.*, VIII, 148 c, où l'accent est surtout mis sur la finalité de la main par rapport au langage). Quant à la stature droite, qui ne rappelle qu'en apparence celle des végétaux (lesquels ont, pour ainsi dire, la tête dans le sol), elle ne se justifie pas seulement par l'orientation vers le haut des puissances visuelles (le seul thème retenu par DENYS) mais par la nécessité que le cerveau échappe au poids du corps, que les membres antérieurs soient dégagés de toute fonction locomotrice, que la bouche enfin s'adapte plutôt à la parole qu'à la saisie des nourritures au sol ou sur les arbres.

λογικῆν ἐπιστήμην ἐκκαρτεία καὶ κατὰ τὸ φῶς
 τῆς ψυχῆς ἀδούλωτον καὶ ἀχράττον.
 332,1 A Ἔστι δὲ καὶ ἕκαστον ὡς οἶμαι τῆς σωμα-
 τικῆς ἡμῶν πολυμελείας εἰκόνας ἐναργιοῦς ἐξευρεῖν
 τῶν οὐρανίων δυνάμεων φάσκαοντας τὰς μὲν ὄντως

MVαQ N O PBW

46 τὸ om MVαQ (add Q²) ante κατὰ coll O
 332,2 πολυμελείας VaQB || εἰκόνας ἰσαριθμῶν om M || 3 τὰς om O

1. Dans ses *Homélies sur la Genèse* (I, 11-16, trad. Doutreleu, Sources chrétiennes, 1943, p. 78 sq.), DENYS considèrerait l'homme comme un « microcosme » qui résume toute la création (cf. aussi GRÉGOIRE DE NYSSE, *Créat. de l'homme*, II, 132 d sq. et VIII, 145 c, trad. Davidlou, p. 90 sq. et 109, — et GRÉGOIRE DE NIZANZE, *Orat.* XXVIII, xxii, éd. citée, I, 513). Insistant sur les thèmes de l'« image » et de la « ressemblance », il interpréterait, avec PARLON (*Leg. alleg.*, II, 4, 11), l'ordre donné à Adam de dominer sur les animaux comme un appel à l'Ascèse, à la lutte contre les « désirs corporels » et les « mouvements de la chair ». GRÉGOIRE DE NYSSÉ, dans son exégèse des mêmes textes, met davantage l'accent sur la liberté du vouloir, comme caractère premier de l'image ressemblante (*loc. cit.*, XVI, 184 b, p. 157). L'indépendance de l'homme par rapport à tous les déterminismes est le signe essentiel de son origine divine (*ibid.*, VI, 136 c, p. 94-95. Cf. DESSCAERTS, *Quatrième Méditation*, § 9) ; elle fait de lui un être véritablement « royal » (sur le passage du libre arbitre comme tel à cette plénitude de connaissance qui s'acquiert par une approche indéfinie de la Beauté divine, cf. GALYK, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953). Pour DENYS le libre arbitre est la priorité la plus caractéristique des esprits de la seconde hiérarchie (*vide supra*, VIII, 1, 237 c-240 a), mais il appartient également aux hommes et aux peuples : on notera cependant que l'auteur des écrits aréopagétiques en fait surtout mention comme d'un pouvoir de se détourner du bien (*vide supra*, IX, 3, 260 c et cf. *Ecd. hier.*, II, III, 3, 397 d-400 a).

2. Les plus explicites descriptions anthropomorphiques des Anges sont celles de *Dern.* X, 5-8 (« Je levai les yeux pour regarder. Voici : Un homme vêtu de lin, ses reins ceints d'or pur, son corps avait l'apparence de la chrysolithe, son visage l'aspect de l'éclair, ses

332 A lui un être libre et sans maître ». Mais on peut en outre, je crois, dans chacune des nom-

breuses parties de notre corps, trouver des images adéquates à la représentation des Vertus célestes¹, en disant que les facultés visuelles qu'on

peut comme des lampes de feu, ses bras et ses jambes comme l'éclat du bronze poli, le son de ses paroles comme la rumeur d'une multitude²). *Éz.*, I, 5-10, mélange les formes animales aux formes humaines (« Au centre je discernai quelque chose comme quatre animaux qui paraissaient avoir une forme humaine. Ils avaient chacun quatre faces et quatre ailes. Leurs jambes étaient droites et leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf, étincelants comme de l'airain poli. Des mains humaines apparaissaient sous leurs ailes ; leurs faces à tous les quatre étaient tournées vers les quatre directions. Leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre ; ils ne se tournaient pas en marchant : ils allaient chacun devant soi. Quant à leur aspect ils avaient une apparence d'homme, et tous les quatre avaient une apparence de lion à droite, et tous les quatre avaient une apparence de taureau à gauche, et tous les quatre avaient une apparence d'aigle. Dans la suite du texte ces êtres composites sont appelés constamment des « animaux ». En X, 14, seul le second a une « face d'homme ». Les versets célèbres d'*Apoc.*, X, 1-5 reprendront les images de *Daniel* (« Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendant du ciel... un arc-en-ciel autour de la tête, le visage comme le soleil et les jambes comme des colonnes de feu. Avant posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre, il poussa une puissante clameur... L'Ange leva la main droite... »). Ces textes impliquent en réalité un tel dépassement de l'anthropomorphisme que JEAN CARRYSOROWE (*Incomp.*, III, 727 d-723 a et 724 a-b) décrit les hommes comme éblouis et même « acrobates » par une vision qui préfigure clairement l'apparition du « Fils de l'Homme » (*Apoc.*, I, 13). Dans les textes antiques par ex. *Gen.*, XVIII, 1-5, XIX, 2-5), on voit les Anges se lever les pieds, manger, provoquer le désir des Sodomites, mais le rédacteur ne décrit pas leur apparence (pas davantage lorsqu'il évoque de façon obscure les « Fils de Dieu » qui s'unissent aux « filles des hommes » pour engendrer la race des Nephilim, *Gen.*, VI, 1-4, que certains ont rapprochés des « Géants » de *Num.*, XIV, 33). — Sur l'attribution à Dieu lui-même d'attributs anthropomorphiques, cf. *Épist.*, IX, 1 (1004 c-1105 c) et les considérations

ἐμφανίσαι δυνάμεις τὴν πρὸς τὰ θεῖα φῶτα δειδῶ-
 5 στάτην ἀνάευσον καὶ ἀβίως τὴν ἀπαλήγην καὶ ὑγρὰν
 καὶ οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ὄξυκίνητον καὶ καθαρὰν καὶ
 ἀναπετραμμένην ἀπαθῶς ὑπόδοχὴν τῶν θεαρχικῶν
 ἐλάγγεμων,

τὰς δὲ τῶν ὀσφρακτῶν διακριτικὰς δυνάμεις τὸ
 10 τῆς ὑπὲρ νοῦν εὐώδους διαδόσεως ὡς ἐφικτὸν ἀντι-
 ληπτικὸν καὶ τῶν μὴ τοιοῦτων ἐν ἐπιστήμῃ διακρι-
 τικὸν καὶ δλιχῶς ἀπορρευτικόν,

τὰς δὲ τῶν ὄστων δυνάμεις τὸ μετοχικὸν καὶ γνω-
 στικῶς ὑποδεκτικὸν τῆς θεαρχικῆς ἐπιτηθείας,
 15 B τὰς δὲ γευστικὰς τὴν τῶν νοητῶν τροφῶν ἀπο-
 πλῆρωσιν καὶ τὸ τῶν θείων καὶ τροφίμων ὄξετων
 ὑποδεκτικόν,

Μ'α Q N O P B W

5 ἐπιγὴν Βα Q P B W sed cf. DN 644 B || 9 ἀπορρευτικῶν V a N ||
 10 post ἐπὶ add πᾶντα Sin || εὐώδης Va (sed corr) || 11 ἀντιληπτι-
 κῶν M || ἐν om P || 14 γευστικὸν M Va (corr m rec)

332, 16 : ὄξετων cf. Joel 3, 1 ; Ps. 64, 10.

d'Omniscience (*In Mat.*, XVII, 6 et 17), qui montre le caractère provi-
 soire de toutes ces images (y compris celle du « fan dévorant », sym-
 bole de la jalousie) destinées à perdre toute valeur dans la vision
 finale (cf. Grouzet, *Théol. de l'Image*, p. 257-260).

1. Cf. *Éz.*, X, 12 (« Et tout leur corps, leur dos, leurs mains et leurs
 ailes, ainsi que les roues, étaient pleins d'yeux tout autour ») ; *Apoc.*,
 IV, 6-8 (« Au milieu du trône... se trouvent quatre êtres consatellés
 d'yeux par devant et par derrière... Ces quatre êtres portent chacun
 six ailes constellées d'yeux tout autour et par dedans »). En *Zach.*,
 III, 9, c'est à Yahvé lui-même que l'Écriture attribue sept yeux.
 Rien n'indique, dans la *Histoire céleste*, que les Anges voient par
 non-vision et « en fermant les yeux » (*Myst. th.*, I, 1, 997 b). Si les
 Séraphins dissimulent leur visage sous leur paire supérieure d'ailes,
 c'est par modestie en présence des « plus profonds mystères » (*Vie*

leur attribue indiquent qu'elles lèvent les yeux¹, de façon
 à les recevoir avec plus de transparence, vers les lumières
 divines, et qu'en retour elles reçoivent avec simplicité,
 humilité, sans résistance, mais dans un mouvement ra-
 pide, pur et large, les illuminations de la Théarchie, — que
 les facultés qui permettent de discerner les odeurs signi-
 fiant, chez elles, autant qu'il est possible, l'accueil qu'elles
 font à l'odorante transmission qui dépasse l'esprit, ainsi
 que leur aptitude à discerner avec sagacité ce qui ne vient
 pas de Dieu et à le fuir totalement², — que les facultés
 auditives qu'on leur prête indiquent qu'elles ont part à
 B l'inspiration théarchique et l'accueillent en toute connais-
 sance³, — les facultés gustatives, qu'elles sont comblées
 des nourritures intelligibles et s'abreuvant aux canaux

supra, VII, 3, 209 b, et XIII, 4, 305 a-b), mais la fonction essentielle
 des intelligences célestes est de recevoir pleinement, pour le trans-
 mettre ensuite autant qu'elles peuvent, le « don de lumière » qui leur
 est d'abord octroyé. — Pour Parion, la « vue » était incontestable-
 ment « le premier des sens ». Si l'homme a été créé vertical, tel une
 « plante céleste » (*vide supra*, p. 171, n. 4), c'est pour que son regard
 « s'élève vers la région la plus pure de l'univers » et qu'« au moyen
 du visible » il « appréhende clairement l'invisible » (*Plant.*, 20-22, in
Enstucians. Révélation, II, p. 560-564). Cette louange des « yeux »,
 qui, « passant instantanément de la terre au ciel », embrassent d'un
 seul regard l'est et l'ouest, le nord et le sud » et « entraînent l'intelli-
 gence vers la contemplation de ce qu'ils ont vu » (*Abrev.*, 161-162 ;
ibid., p. 556-557), s'applique à fortiori aux yeux noétiques des Anges
 (Sur leur « regard aigu », *vide infra*, 8, 337 a). Sur les « yeux de
 l'âme », qu'une vraie gymnastique élève à la contemplation, leur
 révélant la Vérité en soi, sur son trône immaculé, cf. Proclus,
In Parm., IV, 46-47. Pour Adrien, les yeux (et les sourcils) mani-
 festent « le plein dévoilement de la connaissance de Dieu » (*Les-
 songe*, 1277 d).

² *Vide supra*, p. 73, n. 1. Chez Adrien (*Les songe*, 1279 a), l'olfac-
 tion symbolisera la réception des bonnes pensées.

³ *P.*, CIII, 20 (« Bénissez Yahvé, tous ses Anges... attentifs au
 son de sa Parole »). Attribuées à Yahvé lui-même, qui a planté
 l'oreille « comme il a façonné l'œil » (*Ps.* XCIV, 9), les oreilles pour
 Adrien (*Lesong.*, 1279 a) signifieront la miséricorde divine.

τάς ἀπαιτίας δὲ τὸ τοῦ προσφουδῆ ἢ τοῦ βλάπτου-
τος ἐν ἐπιστήμῃ διαγνωστικόν,

20 τὰ βλάβαρα δὲ καὶ τὰς ἁσφύας τῶν θεωρητικῶν
νοήσεων φρουρητικόν,

τὴν ἠδῶσαν δὲ καὶ νεανικὴν ἡλιχίαν τὸ τῆς ἐπακ-
μαζούσης δει ζωητικῆς δυνάμεως,

25 τοὺς ὀδόντας δὲ τὸ διαμερικτὸν τῆς ἐνδοδόμητης
προφίμου τελειότητος (ἐκάστη γὰρ οὐσία νοερά τῆν
διωρημένην αὐτῇ πρὸς τῆς θειοτέρας ἐνοειδῆ νόησιν
προνοητικῆ δυνάμει διαρεῖ καὶ πλῆθύνει πρὸς τῆν

τῆς καταδέσσετέρας ἀναγωγικὴν ἀναλογίαν),
C τοὺς ὄμους δὲ καὶ τὰς ὠλένας καὶ αὐθίς τὰς

30 χεῖρας τὸ παρηρικὸν καὶ ἐρηγηρικὸν καὶ δραστη-
ριον,

MVaQ N O PBW

18 ἀπαιτίας : αἰσθητικῆς Sin || post ἢ add τὸ N || 20 τὰ om Q ||
24 διαφουδῆ || 25 post τελειότητος add εἰδότες Va (del m rec) ||
ἐκάστη Va || 26 τὴν θεωρητικὴν W || 27 NOW : ἀρρηστικὸν καὶ
θεοῦ Va v (cf. Liddell-Scott, Greek-English Lex. II 1418) ||
28 ἀναγωγικὴν M

1. Gen., XVIII, 5-8 (« Abraham dit aux Anges : Que j'aille cher-
cher un morceau de pain, et vous vous réconforterez le cœur avant
d'aller plus loin ». Le patriarche sert aux Anges des gâteaux, du
veau et du lait caillé : « Il se tenait debout près d'eux sous l'arbre,
et ils mangèrent ») : XIX, 1-3 ([Lot]... leur prépara un repas, fit cuire
des pains sans levain, et ils mangèrent »). — En Is., XXV, 6, c'est
Yahvé lui-même qui prépare un festin messianique « pour tous les
peuples » sur la montagne de Sion (« un festin de viandes grasses
juteuses, de bons vins clarifiés »). — Se référant à l'image du « lait »
et de la « nourriture solide » qui, pour Hebr., V, 14, symbolise l'en-
fance et la maturité, Denys donne ailleurs (Epid., IX, 4, 112 a-b)
l'exagèse des formules de Prov., IX, 1-14, où la Sagesse prend figure

divins et nourriciers ¹, — les facultés tactiles, qu'elles
servent vraiment discerner le profitable du nuisible ², —

Les parties les paupières et les sourcils, qu'elles con-
servent leurs visions intellectuelles de
du corps. Dieu, — l'adolescence et la jeunesse,

qu'elles sont assez fortes pour demeurer constamment
dans la fleur de l'âge, — les dents ³, qu'elles divisent la
nourriture parfaite dont il leur est fait don (chaque essence
nourriture parfaite, en effet, divise et multiplie, par une vertu
intelligente, l'intellection unifiante que lui a octroyée
l'essence plus divine, afin que l'essence inférieure puisse
C s'élever à la mesure de ses forces), — que les épaules,
les bras et les mains signifient qu'elles produisent, qu'elles

d'amplification : l'eau fait renaitre à la vie, le lait assure la croissance
des vivants, le vin les ranime, le miel les gâté et les conserve.
Pour ADRIENS (Sag., 1279 a), la manducation signifiera l'empresse-
ment des hommes à répondre au vouloir divin. — Sur le sens des
lettres divines chez Homère et les poètes anciens, cf. PROCIUS, In
Tim., l. 25 sq. et les nombreux renvois de J. DUCKERIN, Pindare,
p. 61, 158, etc. Sur le symbolisme religieux de ce thème dans la
perspective comparative, cf. DUKÉZIR, Le festin d'immortalité,
Paris, 1926.

2. Jug., VI, 21 (« L'Ange de Yahvé... toucha la viande et les pains
sans levain ». Il s'agit d'un toucher indirect, par l'entremise d'un
hôtein). Pour ADRIENS (Sag., 1279 b), le tact symbolisera l'empresse-
ment à agir.

3. Dans l'écriture l'image des dents évoque généralement la féro-
cité des ennemis d'Israël (Is., IX, 14 : « Aram à l'est, les Philistins
à l'ouest, qui dévorent Israël à pleines dents » ; Joel, I, 6 : « Un
peuple est monté contre mon pays, puissant et innombrable ; ses
dents sont dents de lion, il a des crocs de lionne ») ou la voracité des
sauveurs (Apoc., IX, 8 : « Leurs dents sont des crocs de lion »). Il
ne semble pas qu'elle soit jamais appliquée aux Anges de façon expli-
cite : mais, puisque les messagers de Dieu mangent, il faut qu'ils
aient des dents. — Un ancien poème sanscrit à la gloire d'Agni dé-
clare (dans un sens un peu différent, car il ne s'agit point de diviser
la lumière) que le dieu du feu « dévore de ses dents la rude nourri-
ture » (Rg-Veda, IV, 7, in RAYOU, La poésie religieuse de l'Inde ori-
entale, 1943, p. 46-47).

τὴν δ' αὖ καρδίαν σύμβολον εἶναι τῆς θεοειδούς
ζωῆς τῆς τὴν οἰκίαν ζωτικὴν δύναμιν ἀγαθεύως
εἰς τὰ προνοούμενα διαστειρούσης,

35 τὰ στέφνα δὲ αὐθις ἐμφαίνειν τὸ δόγμαστον καὶ
τὸ φρουρητικὸν ὡς ἐπὶ τῆς ὑποκειμένης καρδίας τῆς
ζωοποιοῦ διαδόσεως,

τὰ δὲ νῶτα τὸ συνεκτικὸν τῶν ζωόντων ἀπεσῶν
δυναμίμων,

40 τοὺς πόδας δὲ τὸ κληρικὸν καὶ ἄξι καὶ ἐντραχίς
τῆς ἐπὶ τὰ θεῖα πορευτικῆς δεικνυσίας. Διὸ καὶ
ὑποτέρους ἢ θεολογία τοὺς ἀγίων νόων ἐστῆ
μύρισε πόδας. Τὸ γὰρ πτερὸν ἐμφαίνει τὴν ἀναγω-

MVaQ N O PBW

39 δι εὖ M δι Va || 33 ἑορτυν om Sin || 35 ἡραβετ Q || καὶ om Q ||
36 ἐπὶ : ἐπὶ MVa || 40 κληρικὸν MVa || 43 πτερῶν VaQP ἀρραπτικ
M ad Ez 1, 7 unde hunc intrusum puto. Lectionem vero diffin-
tiorum inventas et ap Max ad loc. cf. Plato Phaedr 246 a al
43 πτερῶν MVa

43 sqq. : cf. Ez. 1, 7.

1. *Jug.*, VI, 21 (« L'Ange... étendit l'extrémité du bâton qu'il tenait à la main ») ; *Ps.* XCII, 13 (« Sur leurs paumes ils se hanteront... ») ; *Éz.*, XI, 8 et 21 (« Une forme de main humaine était sous leurs ailes ») ; *Dan.*, XII, 7 (« L'homme... leva la main ») ; *Apoc.*, X, 5 (« L'Ange... leva la main »), En *Dan.*, XIV, 36, l'image de la main n'est qu'implicite (« L'Ange lui saisit la tête... et l'emporta par les cheveux »). En *Éz.*, VI, 14, c'est Yahvé lui-même qui « étend la main » sur les juifs infidèles, pour faire de la Palestine « une soifride désolée ». Selon *Avramas* (*Isagogé*, 1379 b), la main symbolise toujours (pour le bien ou pour le mal) la « tension de l'énergie ».

2. En *Jér.*, VII, 24 (texte que Denys amalgame avec deux versets d'*Ode*, vide supra, p. 133, n. 2), le cœur est le lieu où naissent les mauvais desirs (cf. *Ps.* CXXI, 5 : « N'incline pas mon cœur à des œuvres de mal »). Il en va autrement au début du *Psalme* XLV (« Mon cœur a frémi d'une parole de paix »), qui symbolise pour Denys l'engendrement du Verbe (*Epist.*, IX, 1, 1104 e).

agissent, qu'elles opèrent¹, — que le cœur est le symbole de leur vie déiforme qui répand généralement sa propre puissance vitale sur tous les êtres soumis à leur Providence², — que la poitrine signifie qu'elles sont inflexibles et protectrices comme elle l'est elle-même à l'égard du cœur sous-jacent qui distribue la vie³, — que le dos⁴ indique qu'elles rassemblent en elles toutes les puissances productrices de vie, — que les pieds⁵ signifient leur mobilité, leur promptitude et la course de leur éternel mouvement vers les réalités divines. Et c'est pourquoi la Parole de Dieu, quand Elle a figuré les pieds des saints esprits, leur adjoignit des ailes⁶. L'aile, en effet,

2. Dans la tradition stoïcienne — qui a marqué à cet égard le vocabulaire de la spiritualité chrétienne — le « cœur » était le centre commun de la raison et des facultés irascible et concupiscible (cf. les critiques de Gallien, *De Hippocr. et Plat. placit.*, III, 4, in *ANNIUS FRAGMENTA*, II, 907).

4. *Éz.*, I, 18 (Septante : « Leurs dos ne se courbaient pas non plus et ils étaient élevés ; et je les regardais, et leurs dos étaient pleins d'yeux... »). Le texte hébraïque porte, d'après la Bible de Jérusalem : « Leur circonférence paraissait de grande taille, tandis que je les regardais, et leur circonférence... était pleine d'yeux ». Mais le passage est difficile et le traducteur avoue son incertitude).

5. *Éz.*, I, 7 (Sept. : « Et leurs jambes étaient droites, et leurs pieds aillés... »), hébreu : « ...et leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf... ») ; *Is.*, VI, 2 (« Des Straphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler »). Dans ce texte les pieds ne devaient pas être entendus au sens propre) ; *Apoc.*, X, 2 (« Ayant posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre... »). Pour *Avramas* (*Isagogé*, 1379 b), les pieds et la marche symboliseront « la promptitude à secourir ceux qui en ont besoin ».

6. Les « pieds aillés » de la Bible grecque évoquent l'imagerie traditionnelle d'Hermès péripode. Sur le symbolisme des ailes dans les figures de Psyché, cf. *Lagarnerie, Les mythes, l'orphisme*, 1937, p. 94. Sur le char ailé des Muses comme symbole d'immortalité, cf. *J. ДУСЕНКАЯ, Пиндар*, p. 197, 258, etc. Sur la chute des ailes dans le mythe platonicien, cf. *Platon, Phédon*, 248, c et *Protagoras*, *Épist.*, VI, 9, 9.

γυχήν δέψτρα καὶ τὸ οὐράνιον καὶ τὸ πρὸς τὸ
 45 ὄναντες ὀδοποιητικὸν καὶ τὸ παντὸς χαμαιζήλου δια
 τὸ ἀνώφορον ἐξηρημένον, ἢ δὲ τῶν περῶν ἐλαφρία
 τὸ κατὰ μηρὸν πρόσγειον, ἀλλ' ὄλον ἀμυγρῶς καὶ
 ἀδραρῶς ἐπὶ τὸ ὑψηλὸν ἀναγόμενον, τὸ δὲ γυμνὸν καὶ
 ἀνυπὸδέστον τὸ ἄφετον καὶ εὐλύτρον καὶ ἄσχετον καὶ
 50 καθάρειον τῆς τῶν ἐκτός προσθήκης καὶ τὸ πρὸς
 τὴν ἀπλότητα τὴν θείαν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιωτικόν.

333.1 A (4) Ἄλλ' ἐπειδὴ αὐθις ἢ ἀπλῆ καὶ ἠολοποιήσιμος
 φία καὶ τοὺς ἀσκεπεῖς ἀμφιένυσσι καὶ σκεύη τινα δίδωσι
 περιφέρειν αὐτοῖς, φέρε καὶ τὰ τῶν οὐρανίων νέων
 ἐπερὰ περιδμήματα καὶ ὄργανα κατὰ τὸ ἦμισιν δυνατὸν
 5 ἀναπτύξωμεν.

MVaQ N O PBW

44 πρὸς τὸ om Va || 49 τὸ om M || 50 καθάρειον MVa || τῆς τῶν :
 πρῶτος Sin || 51 ἀφομοιωματικόν N VW (sed p̄a delecto)

333.1 : πολυτροπ. σοφ Eph. 3, 10 || 2 : σκίση cf. Ez. 9, 1.

1. Dans les quatre paragraphes d'*Excl. hier.* (IV, in, 5-8) comm-
 crés aux Séraphins, à propos des fonctions du hiérarque, Denys, qui
 voit dans la multiplicité des visages et des pieds le signe d'un « éan-
 nent pouvoir contemplatif » et d'un « perpétuel mouvement », précise
 que les six ailes ne correspondent pas à un « nombre sacré » (obscure-
 par exemple, comme le suggère PASCARIAN, *Paraphrase*, 496 b, en
 ajoutant à 1, source de toute numération, le premier nombre pair,
 2, et le premier impair, 3), mais signifient la possession simultanée
 de « trois puissances intellectives » symbolisées chacune par l'une
 des trois paires. Mais le thème essentiel reste celui de l'« anagoge » :
 si les Séraphins « ont des ailes partout », c'est parce qu'ils « possèdent
 au suprême degré le pouvoir de s'élever vers ce qui existe vraiment »
 (481 a). *Ἰεὺν Γαβριήλου* songe d'ailleurs à leur fonction de
 messagers (Si l'on représente Gabriel en train de voler, ce n'est pas

symbolise la promptitude à s'élever, le céleste, ce qui
 D ouvre accès vers le haut et, par l'ascension, le dépassement
 de toute bassesse), — que la légèreté des ailes indique
 qu'elles n'ont aucun penchant terrestre mais s'élèvent en
 toute pureté et sans poids vers les sommets¹, — la
 nudité² et les pieds déchaussés³, qu'elles sont libérées,
 dégagées, sans relation, pures de toute addition extérieure
 et qu'elles s'assimilent autant qu'elles le peuvent à la
 Simplicité divine.

333 A (4) Mais puisque derechef la Sa-
 1 Vêtements gesse simple et « infinie en ressources »⁴
 et équipements. va jusqu'à habiller ceux qui sont nus
 et jusqu'à les munir d'équipements, il faut bien que nous
 fassions aussi, autant que possible, l'exégèse des vêtements
 et instruments sacrés qui sont attribués aux esprits célestes.

que les Anges aient des ailes, mais « pour que tu saches qu'ils quittent
 les régions supérieures... pour s'approcher de la nature humaine »,
Isidore, III, 724 c-d, trad. Flacelière, p. 189-191). En Is., XVIIII,
 1, appliquées aux sauterelles, les « ailes » deviennent un symbole
 multiple.

2 A propos des interprétations stoïco-gyriques de la nudité
 d'Ulysse (en présence de Nausicaa), BARRIÈRE (*Les mythes d'Homère*,
 p. 373-374) cite une homélie de saint Basile qui reprend la thèse
 pélagienne de la vertu comme seul vêtement de l'âme. Inspirateur de
 toute une imagerie mystique du « dépourvillement » spirituel, Denys
 fait de la nudité en tant que telle un symbole de pureté et une voie
 d'approche vers le Dieu « sans modes ».

3 En Gen., XVIII, 4 et XIX, 2, le bain de pieds des Anges sym-
 bolise, avec la nourriture que leur offrent Abraham et Lot, l'hospi-
 talité due au voyageur. Denys ne considère pas le lavement de pieds,
 avec son symbolisme propre, mais la simple dénudation.

4 Épithète attribuée à la Sagesse dans le verset d'Eph., III,
 10, où saint PAUL montre que, par l'Église, le Christ s'est fait
 connaître aux Principautés et aux Puissances. Nous conserverons la
 traduction du P. Benoît dans la Bible de Jérusalem, mais, selon
 le contexte dionysien, πολυτροπικός pourrait bien signifier ici :
 « qui prend beaucoup d'aspects », « qui se manifeste sous des
 figures très hétérogènes ».

Τὴν μὲν γὰρ φανήν ἐσθῆτα καὶ τὴν πυρῶδη σφ-
μαίεν οἰομαὶ τὸ θεοειδὲς κατὰ τὴν πυρὸς εἰκόνα
καὶ τὸ φωτιστικὸν διὰ τὰς ἐν οὐρανῷ λήξεις, ὅπου τὸ
φῶς καὶ τὸ καθόλου νοσητῶς ἐλάμπρον ἦ νοσητῶς
10 ἐλάμπρομενον, τὴν δὲ λεπτακτὴν τὸ πρὸς τὰ θεῖα
καὶ μυστικά θεάματα προσεργαζομένων καὶ τὸ τῆς
δαλῆς ζωῆς ἀφιερωμένον,

τὰς δὲ ζώνας τὸ τῶν γονίμων αὐτῶν δυναμῶν
φρουρητικὸν καὶ τὸ τὴν συνάγωγον αὐτῶν ἔξιν εἰς ἐπι-
15 τὴν ἐνιασίως συνεστράφθαι καὶ κύκλῳ μετ' εὐσε-
βίας τῆ ἡμερατώσῳ ταύτης περὶ ἐαυτὴν συνε-
λάσασθαι,

MVαQ N O PBW

333,6 καὶ om Q (add Q^h) || 7 ante ποῖς add τοῦ Va || καὶ sensu
explicativo stat cf. Blass-Debr. 442, 9 = idique || 9 νοσητῶς : φησὶς
Sin || post νοσητῶς add εἰς τὴν ἢ νοσητῶς M || ἦ : καὶ v ad Peshytm
353 c || 11 ante μυστικά add τὰ VaQBv || 13 τὰς δὲ om Q (add
Q^h) || 13 δυναμῶν post φρουρητικὸν coll Ov || 14 τὸ om W (add
W^h) || συνεργαζομένην O || ταύτης : αὐτῆς Bv || 15 μετ' εὐσεβίας MVα ||
16 τῆς ἡμερατώσῳ Va || ταύτης Va (sed v sacri)

6 : cf. ad 141, 18 adde Apoc 9, 17 ; Is 63, 4 || 10 : igar.
cf. Dan. 7, 9 (= περιβολῆ) similitter Ex. 10, 6 (= 9, 2) || 12 : Casae
cf. Ex. 9, 2 ; Dan. 10, 5 ; Apoc 15, 6

1. Luc, XXIV, 4 («... deux hommes leur apparurent en vêtements
éblouissants »). Siglmayr renvoie à *Éx.*, I, 27, où il s'agit plutôt de
Yahvé (ou de sa « Gloire ») que d'un Ange («... il semblait entouré
de feu depuis ce qui paraissait être ses reins, et, au-dessous, je vis
quelque chose comme du feu »).

2. L'homme « vêtu de lin » qui apparaît à Daniel après une péni-
tence de trois semaines (*Dan.*, X, 5-6) porte, d'après la traduction

Car la robe lumineuse et incandescente¹ signifie,
je crois, la déformité que figure le feu et le pouvoir
illuminant lié à la résidence qui leur est échu dans
le ciel, lieu de la lumière et de sa diffusion pleinement
intelligible ou de sa réception pleinement intelligente,
— la robe pontificale², qu'ils s'approchaient des réalités
divines et des spectacles secrets et y consacrent
leur vie entière, — les ceintures³, qu'ils veillent sur
leurs puissances fécondantes et possèdent un habitus
rassembleur qui leur permet de se retourner sur eux-
mêmes pour s'unifier et de s'enrouler dans un cercle har-
monieux tout autour d'eux-mêmes dans une indéfectible

des Septante, une « haddis », c'est-à-dire, selon JEAN CHRYSOSTOME
(*Incompr.*, III, 722 d), une « sainte étoile ». Plusieurs des traits de
cet important message seront repris dans *Apoc.*, I, 14-15 et II, 18,
pour représenter le « Fils de l'Homme ». — Denys attribue cette
même étoile au Vandangeur d'*Isaïe*, LXIII, 1 et au scribe d'*Éz.*, IX,
2 (que les Septante décrivent vêtu d'un « manteau tombant jus-
qu'à ses pieds »). Il ne parle ni des vieillards « vêtus de robes blanches
avec des couronnes d'or sur la tête » ni des Anges aux « robes de lin
pur, éblouissantes » d'*Apoc.*, IV, 4 et XV, 6. Sur le symbolisme de
l'étoile, *vide supra*, p. 126, n. 1 et 4, et p. 127, n. 2. Renvoyant
au *Ps.* XCIII, 1 : (« Yahvé règne, vêtu de majesté... »), Adrien
interprétera les vêtements divins, comme la manifestation du Dieu
ascendable (*Isag.*, 1283 1).

3. *Éz.*, IX, 2 («... portant à la ceinture une écriture de scribe ») ;
Dan., X, 5 («... Les reins ceints d'or pur ») ; *Apoc.*, XV, 6 (« des robes
sortées à la poitrine par des ceintures d'or »). L'image s'applique, en
Is., XL, 5, mais de façon plus symbolique encore, au « rejeton sorti
du tronc de Jesse » (« Justices est le pagne de ses reins, et l'oyseau
la ceinture de ses branches »). — Pour Proclus, la ceinture de Rhéa
symbolise la puissance génésique (*In Remp.*, éd. Kroll, I, 137). Avec
toute la tradition chrétienne (cf. la prière que récite, avant la
messe romaine, l'officiant qui ceint le cordon sacerdotal), Denys y
voit au contraire un signe de chasteté, mais en même temps le sym-
bole de cette « révolution » que représentent par leur nom même les
« reuses » décrites en *Éz.*, X, 2-6 (*vide infra*, 9, 337 d).

(5) τὰς δὲ αὐτῶν βίβλους τὸ βασίλειον καὶ ἡγεμονίαν
καὶ εὐθεῖα τὰ πύργα περιβίων,
20 τὰ δὲ ὄπλα καὶ τοὺς πελάγεις τὸ τῶν ἀνομιῶν
διακριτικὸν καὶ τῶν διακριτικῶν ἐνυγμένων ἐπι
καὶ ἐνεργῆς καὶ δραστήριον,
τὰ δὲ γεωμετρικὰ καὶ τεκτονικὰ σκεῆνη τὸ θεμε-

MVAQ N O PBW

18 αὐ : om Va εὐ M || 19 post καὶ add εὐθὺ κατὰ πᾶν (vel πύργων)
καὶ Σιν || αὐθὺα PB αὐθὺα Σιν αὐθὺα coni Jahn. ad Plato leg 716 a
(Dionysiaea Altona-Lpz 1889 ad loc.) Sed compressa dictum pro
« omnia dispensare, ut recta eveniant ». || 20 πύργων MVAQ ||
23 τεκτονικὰ B

18 : Cf. Iud 6, 21 || 20 : πύργων cf. Ez. 9, 2 || 23 : Cf. Zach. 2, 5 ;
Amos 7, 7 ; Ez. 40, 3 ; 47, 3 ; Apoc. 21, 15.

1. Jug., VI, 21 (« Alors l'Ange de Yahvé étendit l'extrémité de la verge qu'il tenait à la main »). Stiglmayr renvoie à Ex., XLIX, 11, car il n'est aucunement question d'un bâton porté par un Ange, mais, dans la seconde partie de la « complainte sur les princes d'Israël », de la Vigne féconde « qui produisit un rameau puissant » (Les Septante usent ici du même mot, *πέφυκος*, qui désigne la verge remise à Moïse en signe de commandement, Ex., IV, 17). En Is., X, 5, le « bâton » de la « colère » divine est, dans un tout autre sens, le roi d'Assyrie, Assour (cf. *ibid.*, verset 24 : « Assour qui te frappe de la matraque et lève le bâton contre toi »). Mais à son tour l'instrument de la vengeance divine sera frappé par le foudre de Yahvé et le Seigneur alors retrouvera le geste qu'il eut contre les Égyptiens « lorsque qu'il étendit son bâton contre la mer » (verset 26), en sorte que les deux sens (commandement et vengeance) peuvent se trouver unis. En Is., XI, 4, la « parole » du Messie est comparée au « bâton qui frappe le violent ».

2. *II Mace.*, V, 1-3 (« Pendant près de quarante jours apparurent, courant dans les airs, des cavaliers... des agitations de hommes, des forêts de piques, des épis tirés hors du fourreau, des traits volants, un éclat fulgurant d'armures d'or et des cuirasses de tout modèle »). Les personnages mystérieux qui manient ces armes sont-ils des Anges ? Ne figurent-ils pas plutôt, comme ces êtres « barbares

et même, — (5) les verges indiquent, je crois, leur caractère royal et souverain et qu'ils mènent droitement toutes leurs entreprises à leur terme¹, — les lances² et les haches³, qu'ils discernent ce qui est dissemblable et que leurs puissances séparatrices sont vives, fortes et efficaces, — leurs équipements d'arpenteurs et de constructeurs⁴,

et impénétrables » qui arrivent « des pays du nord », ayant en mains « arc et javalots » (*Jér.*, VI, 22-23), les instruments de la vengeance divine ? Renvoyant à Ps. CXXX, 4 (« Les fleches aiguës du guerrier », Arrière pensera que glaives et traits signifient toujours les châtements de Dieu (*Isag.*, 1291 e). En Is., XLIX, 2, le Messie est appelé cependant l'épée et la fleche de Yahvé. — Pour les sensus scolasticus d'Homère, la lance d'Athènes symbolisait le raisonnement correct, capable par sa vigueur de frapper l'indiscipliné d'après Burylkan, *op. cit.*, p. 288).

2 En Is., X, 15, la hache est évidemment un instrument de destruction plutôt qu'un symbole de discernement (« Fanfarone-t-elle, la hache, contre celui qui la brandit ? la scie, contre qui la manie ? »). Bien que Denys ait assimilé à des haches (*vide supra*, VIII, 2, 241 b, p. 136) les terribles outils que portent les « six hommes » d'Ex., IX, 2 et avec lesquels ils ont mission de frapper « sans pitié », il semble oublier ici le rôle destructeur de ces instruments. Éliminant de son exégèse les éléments apocalyptiques, ne faisant par conséquent aucune mention des moyens par lesquels les Anges châtaient les hommes (par ex., les faucilles, les fléaux, les pierres, les chaînes qui apparaissent en Apoc., XIV, 16-17 ; XV, 1-5 ; XVIII, 21 ; XX, 9), il ne considère, tout au long de ce chapitre XV (à l'exception du bref passage qu'on va lire en 333 e), que le rapport con-vaincant des Anges à la lumière divine, non point leur rôle spécifique de messagers de Dieu auprès des hommes et d'exécuteurs de ses hautes œuvres. Ici encore la prépondérance de l'éternel sur l'historique est un trait essentiel de l'angéologie dionysienne.

4. Zach., II, 5 (« Il y avait un homme dans la main de qui était un cordeau pour mesurer ». Cet homme est chargé de préparer la restauration de Jérusalem) ; Ex., XI, 3 (« Il avait dans la main un cordeau de lin et une canne à mesurer ». Il s'agit encore d'une reconnaissance du temple, mais dans une perspective plus eschatologique) ; Apoc., XXI, 15 (« Celui qui me parlait tenait un roseau gradué, en or, pour mesurer la ville... ». Cette fois-ci, il s'agit expressément de la Jérusalem céleste).

λαυτικὸν καὶ οὐκ οὐρανοῦ καὶ τελευτητικὸν
 25 καὶ ὅσα ἐλάλα τῆς ἀναγωγῆς καὶ ἐπιστησεως
 ἔστι τῶν δευτέρων προνοίας.

C Ἔστι δὲ ὅτε καὶ τῶν εἰς ἡμᾶς θεοκρασιῶν ἔστι
 σύμβολα τὰ πλεονάζοντα τῶν ἀγίων ἀγγέλων ἄγγελια,
 τῶν μὲν δηλούντων ἐπανορθωτικὴν παιδείαν ἢ τρι-
 30 μῶρον δίκαιοσύνην, τῶν δὲ περιστάσεως ἐλευθε-
 ρίαν ἢ παίδεας τέλους ἢ πορείας εὐραθείας ἐπα-
 νάληψιν ἢ προσθήκην ἑτέρων δωρεῶν, μικρῶν ἢ
 μεγάλων, αἰσθητῶν ἢ νοητῶν, καὶ ὅλας οὐκ ἀν-
 ἀπορήσειεν ὁ διορατικὸς νοῦς οὐκ εὐκρίτως ἀξιολογεῖται
 35 τοῖς ἀφανεῖσι τὰ φαινόμενα.

(6) Τὸ δὲ καὶ ἀνέμους ἀντροὺς ὀνομαζέσθαι τὴν ἕξιν
 αὐτῶν ἐμφανίζει καὶ ἐπὶ πάντα σκεδῶν ἀρχόντου διη-
 40 κουσαν πτῆσιν καὶ τὴν ἀνωθεν ἐπὶ τὰ κάτω καὶ

MVAQ N O PBW

24 οὐκ οὐρανοῦ M || ante τῶν αὐτῶν add τὸ QPv || 28 περιστάσεως
 MVA || 30 τιμωρίαν B || πορείας Qv || 31 παιδεία M || ἀξιολογεῖται Sin ||
 32 ἐπανάληψιν M || 34 ἀξιολογεῖται W || 37 καὶ om Sin || 38 πτῆσιν
 OB : κίτην W⁵ πτῆσιν cett || καὶ αὐτῶν — κάτω om M

36 : Cf. Zach. 6, 5 ; Ez. 1, 4 ; 3, 14 al. ; Dan. 7, 2 ; Ps. 103, 4 ;
 Hebr. 1, 7.

1. *Amos*, VII, 7-9 (« Un homme se tenait près d'un mur, un niveau
 de plomb à la main... Et le Seigneur me dit : Je vais passer au niveau
 mon peuple Israël, je ne lui pardonnerai plus désormais »).

2. *Ps.* CIV, 3 (« Yahvé, toi qui marches sur les Vents ailes... »).
 Le caractère angélique des Vents (qui sont ici personnifiés
 à la façon des Trônes) est beaucoup plus improbable dans la vision
 des Chers qui, selon *Zach.*, VI, 5, s'avancent en direction des quatre
 vents du ciel » (cf. *Dan.*, VII, 2 : « Les quatre vents du ciel sem-
 blaient la grande mer ») et dans la description des « quatre Anges »
 qui « retiennent les quatre vents de la terre » (*Apoc.*, VI, 1). Ra-

qu'ils fondent, édifient et achèvent, ainsi que toutes les
 autres fonctions qu'ils exercent afin d'élever et de con-
 50 server providentiellement leurs inférieurs.

C Il advient aussi que les instruments avec lesquels on
 figure les saints Anges symbolisent les jugements de Dieu
 à notre égard, les uns indiquant une correction éducatrice
 ou un châtiement mérité¹, les autres la liberté succédant
 à l'épreuve, le terme de la leçon, le retour à l'ancienne
 félicité ou la grâce de nouveaux dons, petits ou grands,
 sensibles ou intelligibles, et, en somme, un esprit perspi-
 cace ne saurait être en peine pour accommoder comme il
 faut les apparences aux réalités invisibles.

Les Vents leur donne², il manifeste leur prompti-
 tude et leur souffle qui se répand par-

40 tout de façon presque instantanée³, et le mouvement qui

¹ *Reg.* XIX, 12, c'est à travers une « brise » (mais le grec *εἶρος*,
 dont usent les Septante, est souvent synonyme d'*ἀνεμος*) que Yahvé
 apparaît à Elie (cf. *Dir. nom.*, I, 6, 596 b). — Dans l'Hymne à Vâta
 (*Reg. Yoda*, X, 168, in *Renouf, Poésie religieuse*, p. 35), le Vent, qui
 « marche selon sa libre volonté » est à la fois le « roi » et le « germe »
 de l'« univers » (*vide infra*, p. 181, n. 1). Chez *Pindare* (*Pylh.*, IV,
 134 sq.), l'« essor rapide des flots et des vents » était intimement
 associé, dans une même évocation, au « Père des Ouranides, celui
 qui laisse la foudre, Zeus ».

² *Ps.* CIV, 4 (« Toi qui fais de tes Anges des Souffles », d'après
 les Septante, dont la construction implique que *πνεύματα* soit attri-
 but d'*εγγύων* et non sujet) ; *Dan.*, XIV, 36 (« L'Ange du Seigneur...
 se pencha sur le bord de la fosse dans l'impétuosité de son souffle »).
 Ici il s'agit plutôt du souffle de l'Ange que d'un Ange-Souffle) ; *Ex.*,
 I, 4 (« Je regardai : c'était un vent de tempête, soufflant du nord »).
 Ce vent annonce un nuage, puis un éclair ; il en sort « quelque chose
 de brillant » au cœur de quoi apparaissent les Chérubins, mais il ne
 semble pas que le souffle lui-même soit une personification angé-
 lique. — Le plus souvent le terme *πνεύμα* désigne chez Denys le Saint-
 Esprit, soit très explicitement distingué du Père et du Fils, soit sous
 la forme plus indéterminée d'« Esprit théarchique » (*Dir. nom.*, II,
 1, 3 et 6, 637 a, 640 a, 644 a, XIII, 3, 980 b ; *Myst. th.*, III, 1033 a ;
Eccl. hier., passim ; *Epist.*, VIII, 2, 1092 a). Dans la *Lettre IX* (1,

αὐθις ἐκ τῶν κάτω πρὸς τὸ ἔνωτες διαπορευομένην
 40 κίνησιν τὴν ἀνεκείνουσαν μὲν τὰ δεύτερα πρὸς τὸ
 ὑπέρερον ὕψος, κινουσαν δὲ τὰ πρῶτα πρὸς κοινω-
 νικήν καὶ προνοητικήν τῶν ὑπειμένων προόδον. Ἐί-
 ποι δ' ἂν τις τὴν τοῦ ἀέρου πνεύματος ἀνεμιαίαν
 336.1 A ἔκωνυμίαν καὶ τὸ θεοειδὲς τῶν οὐρανίων νόων ἐμφαι-
 νεν. Ἐχει γὰρ καὶ τοῦτο θεαρχικῆς ἐνεργείας εἰδίον
 καὶ τύπον (ὡς ἐν τῇ συμβολικῇ θεολογίᾳ κατὰ τὴν τε-
 τράστοιχον ἀνακάλυψιν ἡμῖν διὰ πλειόνων ἀποδεί-
 5 δεῖκται) κατὰ τὸ τῆς φύσεως κινήτικόν καὶ ζώοντων
 καὶ τὴν ἄξιαν καὶ ἀκράτητον γάργασιν καὶ τὴν
 ἀγνωστον ἡμῖν καὶ ἄορατον κρυφίτητα τῶν κινήσε-
 10 « πῶθεν ἐργεταὶ καὶ ποῦ ὑπάγει ».
 10 Ἄλλὰ καὶ νεφέλης αὐτοῖς ἰδέαν ἢ θεολογία περὶ-
 ΜΝαQ N O PBW

41 ἑσφίσεων : om O ἑσφί αυτῶν Sin

336.1 νῶων om M || 2 καὶ om ΜΝαQ P v || 4 : τρηστόιχον Sin || κρ-
 ἄορατον M || ἡμῖν : om M ante ἀνακάλυψιν coll v || 6 ἀξίαν : supra -α-
 add r B || 8 καὶ : ἢ Sin

336.8 : Jo. 3, 8. || 10 : νεφέλης cf. Ez. 1, 4 ; 10, 3 sq. ; Act. 1, 9 ;
 Apoc 10, 4.

1104 c), le « souffle sortant du cœur » désigne symboliquement l'É-
 gendrement du Verbe ; un peu plus loin le même terme s'explique
 à l'« esprit des justes » (5, 1112 d) ; dans la *Lettre VIII* (2, 1092 a),
 il est question de l'« esprit de douceur et de bonté », sans qu'il soit
 précisé s'il s'agit du Saint-Esprit. — Renvoyant quelque part à
Hebr., IV, 12 (où la Parole de Dieu est dite pénétrer « jusqu'au point
 de division entre l'âme et l'esprit »), Denys semble admettre pour
 sa part, mais sans aucune précision, la distinction entre la *ψυχὴ* pla-
 tonicienne et le *πνεῦμα* paulinien (*Div. nom.*, IX, 3, 912 a). Comme
 « nom divin », le « souffle » figure dans une liste de métaphores natu-
 ralistes, avec le soleil, la rosée, la nuée, le roc, etc. (*Div. nom.*, I, 6,

les fait passer de haut en bas et ensuite de bas en haut,
 élevant les essences de second rang vers le sommet le plus
 élevé et poussant les essences de premier ordre à s'appro-
 cher de leurs inférieures pour entrer en communion avec
 elles en exerçant leur Providence sur elles. On pourrait
 336 A dire encore que le nom de Vent attribué à l'esprit aérien
 manifeste la déformité des esprits célestes. Car il contient
 aussi une image et une marque de l'opération théarchique
 (comme nous l'avons montré plus longuement dans la
Theologie symbolique en éclairant la signification des
 quatre éléments), selon qu'il signifie une nature morte
 et vivifiante, la promptitude indomptable d'une marche
 en avant et le secret, inconnaisable et invisible, des
 origines et des termes de son mouvement, car tu ne sais,
 est-il dit, ni d'où il vient ni où il va¹.

Mais la Parole de Dieu les décrit également comme

536 c), mais, dans la *Theologie mystique* (V, 1048 a), Denys précise
 que la Théarchie transcende le *πνεῦμα*, en quelque sens humain que
 nous le puissions prendre. — Bien que l'Esprit qui plane sur les eaux
 au second verset de la *Génèse* soit assurément bien autre chose qu'un
 Ange, le moine André s'admette, dans son *Isagogé* (1295 b-c), que
 ce terme peut désigner, non seulement les Messagers de Dieu, mais
 sa prévoyance, sa grâce, sa voix, etc. En fait, au sens de la *ruah*
 hébraïque, les commentateurs ont joint tous ceux du *πνεῦμα* stoï-
 cien. — Sur la relation entre « vent », « souffle » et « âme », cf. Por-
 phyre, *Autre des nymphes*, éd., Nauck, XXV, p. 73. Aristote rap-
 portait (*De anim.*, I, 5, 410 b) que, d'après les Orphiques, venant du
 dehors et « portée sur l'aile des vents », l'âme s'introduit dans le
 corps, soit à chaque inspiration, comme le suggère le texte, soit au
 moment de la naissance de l'homme, selon l'interprétation de Ter-
 tullien (éd. Heuzé, p. 35). Ainsi Porphyre explique-t-il que, pour
 Hénoch, le Borée, qui est un vent froid, puise, en soufflant sur Sar-
 pédon, le zaimon, cependant que le Notos, vent chaud, dissocie les
 âmes du corps (*Burrisks, Les mythes d'Hénoch*, p. 455).

1. Le très célèbre verset de Jo., III, 8, où il faut successivement
 rendre *πνεῦμα* par deux termes différents (« Le souffle souffle [τὸ πνεῦ-
 μα... σφύ] ou il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient
 ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit »), joue très
 évidemment sur les deux sens du terme. Dans l'hymne védique au

πλάττει στυμαίνουσα διὰ τοῦτου τοὺς ἱεροὺς νόας
 τοῦ μὲν χρυσοῦ φωτὸς ὑπερσομῖως ἀποπλάτηρου-
 μένους, τὴν πρωτοφανῆ δὲ φωτοφάνειαν ἀνεκ-
 πομπεύτως εἰσδεχόμενους καὶ ταύτην ἀφθόνως εἰς
 15 τὰ δεύτερα δευτεροφανῶς καὶ ἀναλόγως διαπορθ-
 μέοντας καὶ μὴν ὅτι τὸ γένμιον αὐτοῖς καὶ ζωοποιῶν
 καὶ ἀξήγητον καὶ τελειωτικὸν ἐνυπάγει κατὰ τὴν
 νοητὴν διμυροτοκίαν τὴν τὸν ἐκδόγιον κἀλατὸν πα-
 λαιοῖς θεοῖς ἐπὶ ζωτικὰς ὀδῖνας ἐκκαλουμένην.

MVaQ N O PBW

14 τοῦτους W (τοὺς om), sed corr in mg || 12 ἡμπερομῖως :
 om Q-λου Va || ἀποπλάτηρουμένης : ἡμπερομῖως MVaQ (corr in
 mg Q^h) || 13 πρωτοφανῆ OPBW^a πρωτοφανῆ M (cf. 872, 41; 285, 12;
 301, 33;) || QNBW Sin u v : πρωτοφάνειαν MVa OPv || 15 δεύτερα
 om M || 16 διαπορθόμενους M || 17 ἀξήγητον : inter -η et τῶν rasura
 3 lit. N || ἐκφέρει N (in mg add τῶ) W || 18 νοητὴν : νοητ M || τῶν :
 τῶν B || ἐκδόγιον QNOv || 19 θεοῖς N

dieu Vata (*loc. cit.*), on trouve, appliquées au Vent, des formules presque littéralement identiques (« Savamment par les routes de l'espace, jamais il ne repose un seul jour. L'ami des eaux, le premier-né, le possesseur de l'ordre, où donc a-t-il pris naissance, d'où est-il venu ?... On entend sa rumeur, on ne voit pas sa forme... »).

1. *Apoc.*, X, 1 (« Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendant du Ciel enveloppé d'une nuée... »). Dans les autres textes scripturaires, ou bien les Nubes sont le « char » de Dieu et à ce titre peuvent être, comme les Trônes, assimilés à des Anges (*Ps.* CIV, 3; *Dan.*, VII, 13; *Apoc.*, I, 7), ou bien Dieu, qui est lui-même appelé « Nuage » en *Is.*, IV, 5, tantôt chevauché « un léger nuage » pour s'avancer vers l'Égypte (*Is.*, XIX, 1), tantôt s'enveloppe dans la Nuée qui est le signe de sa présence (*Ec.*, XXXIII, 9; *Num.*, XII, 5; *Ps.* XVIII, 12; XCIX, 7). Selon GABRIELS DE NRSSE (*Vita. Mari*

des Nubes¹, signifiant ainsi que les saints esprits sont supra-mondainement comblés de la lumière secrète et qu'ayant reçu avec modestie, par une première illumination, la première manifestation de la lumière, ils la transmettent sans envie, dans leur éclat second, aux esprits de second rang, proportionnellement à leurs aptitudes, — et assurément aussi qu'ils possèdent la fécondité, qu'ils donnent la vie aux êtres, favorisent et achèvent leur croissance en produisant cette pluie intelligible qui, par ses averses fécondantes, appelle le sein qui l'accueille à de vivantes parturitions².

II, 119-121, 361 a-b), de cette Nuée, où « se manifeste la nature transcendante selon la capacité de celui qui reçoit la manifestation », on a pu dire, « à juste titre », qu'elle est « la grâce du Saint-Esprit », « le guide qui dirige les justes vers le salut ». Cette exégèse vient d'Origène et se trouve chez plusieurs autres Pères (*cf.* la trad. Danelou, p. 66, n. 3). Elle n'a aucune place chez Denys, qui ne retient la nuée que comme angélophanie et symbole de pluie féconde. — Ἰεροποιῆς (« qui réside au plus haut des nuées ») était chez Pseudo-Dionysius (*Ogym.*, III, 17) l'épithète de Zeus Sôter. Elle est appliquée à Dieu par le poète chrétien du vi^e siècle, NONNOS DE PAN-NOROSIUS (*Ia Jo.*, éd. Schaindler, 1881, XV, 34).

2. *Job.*, XXXVI, 27-31 (où il ne s'agit aucunement d'Ange, mais du Dieu bienfaisant qui règle le cours des saisons et provoque les pluies au moment opportun : « C'est Lui qui retient les gouttes d'eau, paternelle la pluie en brouillard. Ou bien les nuages la déversent, la font ruisseler sur la foule humaine. Par eux Il sustente les peuples, leur donne la nourriture en abondance ». *Cf. Amos*, V, 8 : « Il appelle les eaux de la mer et les répand sur la face de la terre »). Dans d'autres textes la pluie est celle du Déluge qui « bouleverse la terre » (*Job.*, XII, 15) et fait séjourner les eaux sur les montagnes (*Ps.* CIV, 6). En *Is.*, XXX, 30, elle est un instrument de la vengeance divine (« Yahvé fera entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de pluie et de grêle »). Comme on pouvait s'y attendre, Denys ne retient d'elle que ses bienfaits.

20 (7) *Εἰ δὲ καὶ χαλκὸς καὶ ἡλεκτροῦ καὶ λίθων πο-*
λυχρωμάτων εἶδος ἡ θεολογία ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις
περιτίθῃσι, τὸ μὲν ἡλεκτρον ὡς χρυσοειδὲς ἄμια καὶ
ἀργυροειδὲς ἐμφαίνει τὴν ἀσητόν ὡς ἐν χρυσῷ
καὶ δόξαν καὶ ἀμείνων καὶ ἐχθρῶν διαύρειαν
οὐρανίαν ἀγγέλην,
 C τῷ δὲ χαλκῷ κατὰ τοὺς ἀποδοθέντας λόγους ἡ
 τὸ πυρῶδες ἢ τὸ χρυσοειδὲς ἀπονεμητέον,

MVAQ N O PBW

20 et: ἡ M || καὶ λίθων πολυχρ.: εἰς λίθους πολυχρωμένους Sin ||
 24 καὶ δόξαν om Sin || 27 λόγους om Q (add Q² in mg)

20: χαλκῷ cf. Ex. 1, 7; 40, 3; Dan. 10, 6 || ἡλεκτροῦ cf. Ex. 1, 4,
 27; 8, 2. || λίθων cf. Ex. 1, 26; 10, 1, 9; Apoc. 4, 3.

1. Ex., XI, 3 et VIII, 2 (« Il y avait un homme dont l'aspect ressemblait à celui de l'airain »). Cf. les textes de Dan., X, 5-8 et d'Is., I, 5-10, cités ci-dessus, p. 173, n. 2. Cf. aussi Zach., VI, 1, où les objets sortent d'entre des « montagnes d'airain » (personnages secrets de la mythologie assyro-babylonienne; cf. l'Hymne à Samas, le dieu-solaire). « Quand tu sors de la grande montagne, la montagne de la source... quand tu sors du Dul-Azag où sont fixés les destins, quand tu sors du fondement du ciel où se réunissent le ciel et la terre... » Dronnik, loc. cit., p. 55). En Apoc., I, 15 les pieds du « Fils de l'Homme » sont « pareils à du bronze précéux qu'on aurait purifiés aux creusets ». — En sens inverse, le bronze est parfois symbole de dureté (Is., XLVIII, 4: « ... Ton cou est une barre de fer, ton front est du bronze »).

2. Ex., I, 4 « ... quelque chose de brillant comme le vermeil ». VIII, 2 (« quelque chose comme une liure, comme du vermeil »). Il s'agit de Yahvé lui-même, mais qui a pris la forme de son « Ange ». — Dans l'Épopée de Gilgamesh (éd. Contamin, 1939, p. 105-106), la déesse Ishtar promet au héros un char dont certaines parties seront d'or et d'argent mélangés ». On retrouve cet alliage dans la terre idéale décrite par P. ARON dans le Phédon (110 b sq.).

3. Ex., I, 26 (« une pierre de saphir en forme de trône »), X, 1 et 9 (« les roues avaient l'éclat du chrysolithe »). En Apoc., XXI,

Les pierres encore les essences célestes sous les
 et les métaux. espèces de l'airain ¹, du vermeil ² et des
 pierres multicolores ³, c'est que le vermeil, unissant en lui
 la double apparence de l'or et de l'argent, manifeste la
 pureté incorruptible, inépuisable, indéfectible et intan-
 gible de l'or, et en même temps l'éclat brillant, lumineux
 C et céleste de l'argent, — c'est qu'à l'airain, pour les
 raisons déjà données ⁴, il faut attribuer soit la figure du

18-20, la Jérusalem future a ses assises « rehaussées de jaspé, de saphir, de chalcédoine, d'émeraude, de sardoine, de cornaline, de chrysolithe, de béryl, de topaze, de chrysoprase, de hyacinthe et d'émeraude ». A la rigueur on peut y voir des Anges, encore que la division duodécimale qui règne dans toute la description (à partir des tribus d'Israël) s'adapte mal aux méthodes décennales de répartition. En Apoc., IV, 3, Dieu lui-même est comparé à une « vision de jaspé vert ou de cornaline », son arc-en-ciel étant « comme une vision d'émeraude ». Appliquée à la prostituée de Babylone, les mêmes symboles prennent un sens maléfique (« La femme revêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierres et de perles », Apoc., XVII, 4). — Les dieux égyptiens étaient souvent décorés, avec des « membres d'or » et des « cheveux en lapis-lazuli » (cf. G. LESPEYRER, *Romans et contes égyptiens*, 1949, p. 87-88). Jointe au rubis, cette pierre se retrouve dans la description du char de Gilgamesh et de l'Arbre de Vie assyro-babylonien (Épopée, p. 105-126).

4. Le renvoi ici ne peut concerner que la prétendue (ou perdue) *Théologie symbolique*. Dans ses *Allégories homériques*, le rhéteur Rhéodorus (au premier siècle de notre ère) faisait des quatre métaux dont une Éphésienne pour forger l'armure d'Achille le symbole des quatre éléments, l'or et l'argent signifiant le feu et l'air (ce qui planifierait le vermeil dionysien au *troisième stoïcien*), le bronze et l'étain, l'eau et la terre (éd. Oehlmann, Leipzig, 1910, XLIII, p. 65). Sur le bouclier du héros, les deux plaques d'airain correspondent aux pôles arctique et antarctique, car, symbole de l'eau, ce « métal froid » l'est aussi de la glace. Pour Denys, tout au contraire, l'airain évoque le feu, et, en raison probablement de cette même liaison commentée entre l'or et le feu qu'indiquent aussi l'exégète d'Homère (loc. cit., XLII, p. 74), il s'identifie de façon assez mystérieuse à l'or lui-même.

τάς δὲ τῶν λίθων πολυχρωμάτους ἰδέας ἐμπαίειεν
30 οὐγρότων ἢ ὡς λευκάς τὸ φωτεινῆδες ἢ ὡς ἐρυθράς
τὸ πυρῶδες ἢ ὡς ξανθὰς τὸ χρυσοειδὲς ἢ ὡς
χλοερὰς τὸ νεανικὸν καὶ ἄκατον, καὶ καθ' ἕκαστον
εἶδος εὐρήσεις ἀναγωγικῆν τῶν τυπωτικῶν εἰκότων
ἀνακάθαρσιν.

33 Ἄλλ' ἐπειδὴ ταῦτα κατὰ δύναμιν ἡμῶν ἀραυῶνται
εἰρησθῆαι νομίζω, μετρίων ἐπι τὴν ἱερῶν ἀνάπτουσαν
τῆς τῶν οὐρανίων νόων ἱεροσύρου θρηγομορφίας.

D (8) Καὶ τὴν μὲν λέοντος μορφήν ἐμπαίειεν οὐγρότων τὸ

MVaQ N O PBW

30 ἢ ὡς ἐρυθράς τὸ πυρῶδες om MVa || 31 πυρῶδες B || ἢ alt :
καὶ Sin || 32 χλοερὰς O || 33 VaQBW : τρεῖσιν MINOP (cf. 340, 30) ||
35 ἡμῶν om W || 37 θρηγομορφίας NOPW || 38 καὶ τὴν μὲν λέοντος
μορφήν : λέοντα γὰρ MVa || post μορφήν add λέοντα Q (sed expunct.)

38 : Cf. Ez. 1, 10 ; Apoc. 4, 7.

1. Chez Pindare, le blanc était le symbole même de la lumière (J. DUBREUIL, *op. cit.*, p. 199. Cf., p. 114, les renvois aux usages religieux des peuples archaïques, tels que le sacrifice du coq blanc, le trône de marbre blanc, la toison blanche, etc.). Le jaune et le rouge, associés, comme l'or lui-même, à l'éclat lumineux (et à la pureté) paraissent interchangeable chez les poètes grecs comme dans un grand nombre de traditions primitives (*ibid.*, p. 196 sq.) ; mais, si le rouge signifie souvent le feu, il symbolise aussi le sang (que paraît ignorer Denys). Cf. Mircea ELIADÉ, *Œuvres d'historie des religions*, 1949, p. 136 sq. — Le thème des couleurs se retrouve plus loin à propos des dieux (*vide infra*, p. 187).

2. Ez., I, 10 (« Tous les quatre avaient une apparence de lion à droite », ce qui suggère une division du corps selon un axe longitudinal et correspond mal à la représentation des Chérubim à corps lionin sur pattes de bœuf) ; X, 14 (« Et chacun avait quatre faces, la face du premier était la face du Chérubin, la face du second une face humaine, la troisième une face de lion et la quatrième une face d'aigle », texte obscur, d'ailleurs absent du grec, et qui décrit, soit quatre types différents d'animaux, comme chez Daniel, soit, selon

feu soit celle de l'or, — et, quant aux images multicolores des pierres, il faut penser qu'elles symbolisent, si elles sont blanches, la figure de la lumière, rouges celle du feu, jaunes celles de l'or, vertes la jeunesse et la fleur de l'âme, et pour chaque forme tu trouveras des images symboliques capables d'élever l'esprit.

Mais comme j'ai, me semble-t-il, suffisamment parlé de ces choses, il faut passer à l'exégèse sacrée des figures de bêtes sauvages qui symbolisent samment les esprits célestes.

D (8) En ce qui concerne la forme du lion, on doit pen-

l'indication du verset 21, des êtres à quatre faces) : Apoc., IV, 7 (« Le premier être est comme un lion »). En Dan., VII, 4 (« La première bête était pareille à un lion avec des ailes d'aigle »), il ne s'agit plus d'Anges, mais de l'empire babylonien, symbolisé par un Chérubim païen. Les rugissements du lion évoquent parfois « la terre de débresse et d'angoisse » (Is., XXX, 6), mais Apoc., X, 3 ne craint pas de leur sembler la « puissante clameur » de l'Ange. Yalvé lui-même, quand il « descend guerroyer sur le mont Sion », s'gronde sur sa proie comme un lion » (Ez., XXXI, 4). Chez les Assyro-babyloniens, la tête de lion symbolise le dieu Nergal, lequel ne régnait pas seulement sur les morts, mais présidait à la guerre et à la chasse (DROUOT, *Rel. ass. -bab.*, p. 77). Même lorsque l'image s'applique à Dieu (« plus important que le lion qui lacte les courageux ») ou à Israël (Ez., XIX, 2-7 : « Qui était ta mère ? Une lionne parmi des lions ; couchée parmi les lionceaux, elle nourrissait ses petits. Elle éleva un de ses petits ; il devint un jeune lion, il apprit à déchirer sa proie, il devora des hommes... Elle prit un de ses petits, en fit un jeune lion. Il put aller et venir parmi les lions,.... le pays et ses habitants furent éprouvés au bruit de son rugissement »), elle évoque toujours des images de lutte violente. Dans les *Psalmes* LVII, 5 (« Je suis couché au milieu des lions qui doivent briser leurs dents, écrasés les crocs des lionceaux, Yalvé ! »), elle désigne les ennemis de l'homme et les juges corrompus. — Sur la relation entre le feu et l'image du lion dans les mythologies indienne (le « *narasingha-vatara* ») et iranienne (figures anthropomorphes de Mithra), cf. le vieux ouvrage de CREUZER-CRIGANAU, *Religions de l'Antiquité*, Paris, 1825, I, 1, p. 185 sq., 369 sq., 375 sq. Dans les *Allégories homériques* du rhéteur HÉRACLÈTE (chap. LXV,

ἡγεμονικὴν καὶ βωμολέον καὶ ἀδύμιστον καὶ τὸ
 40 πρὸς τὴν κρυψιότητα τῆς ἀφθίμιανος θεαρχίας θεῶν
 δύναμις ἀφομοιωτικὴν τῆ τῶν νοερῶν ἔχων περιε-
 λύθει καὶ τῆ μυστικῶς ἀνεκπομπεύτῳ περισταλῆ
 τῆς κατὰ θεῖαν ἐλαμψίν ἐπ' αὐτὴν ἀναταρταχῆς πο-
 337,1 A ρείας, τὴν δὲ τοῦ βόθς τὸ ἰσχυρὸν καὶ ἔχματων καὶ τοῖς
 νοερῶς ἀλλοκίας ἀνευρῶνον εἰς ὑποδοχὴν τῶν
 οὐρανίων καὶ γονιμοσιῶν ἡμέδρων, καὶ τὰ κέρματα
 τὸ φρουρητικὸν καὶ ἀκράτητον,

MVαQ N O PBW

39 βωμολέον VaB || 40 κρυψιότητα ἀφθίμιανος τῆς θ. Sin || θση : ἔς
 ἡ Va || 41 ἀφομοιωτικὴν N || 42 τῆς M || ἀνεκπομπεύτῳ M Va
 QN || 43 θεῖαν : τὴν ἑλεῖ αἰφῶς Sin || ἑρ' αὐτὴν om Q

337,1 τῶν βόθς Sin || τὰς νοερῶς · O || 3 γονιμοσιῶν Q || τὰ κέρματα
 om MVα || 4 post ἀκράτητον add ἑκτέρας Sin

41 sq. : ἔχων περιελά. cf. Ps. 76, 20.

337,1 : βόθς cf. Ez. 1, 10 ; Apoc. 4, 7.

p. 85), la métamorphose de Protée en lion symbolise le feu-étier
 (même interprétation chez Esotericus, *Com. sur l'Iliade*, Leipzig,
 1827, p. 1503, d'après Bursian, *Mythes d'Homère*, p. 181 sq.).

1. Selon PACHYMERÈS (*Par.*, 360 d-361 a), le lion, à la différence
 des autres animaux, marche sur le sol sans y laisser de traces : ainsi
 ressemble-t-il aux Anges, qui imitent eux-mêmes la discrétion divine
 [cf. *Ps.* LXXXVII, 20 : « Sur la mer fut ton chemin, et ton sentier
 sur les grandes eaux, et tes traces ne furent pas connues »].

2. *Éx.*, I, 7 (« Leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf »,
 texte inconnu de Denys, puisque les Septantes y substituent la mes-
 sion des pieds allés, *vide supra*, p. 176 n. 5 et 6) ; I, 10 (« ... et tous
 les quatre avaient une apparence de taureau à gauche ») ; Apoc., IV,
 7 (« Le deuxième être est comme un jeune taureau ». Le texte pour le
 μέγος, comme la traduction grecque d'Ézékiel : ce terme, qui
 désigne tous les jeunes animaux, écrit communément appliqué au
 dieu Apis, cf. HéRODOT., *Hist.*, III, 26). Chez les Assyro-Babyloniens,
 le dieu de la lune, Sin, était représenté comme « un jeune tau-
 reau vigoureux » (Code d'Hammourabi, in DROZETZ, *Religion assyro-*

ser qu'elle manifeste ce qu'ils ont de dominateur, de
 puissant, d'indomptable, la façon dont ils imitent, autant
 qu'ils peuvent, le secret de l'ineffable Théarchie en dissi-
 mulant les traces de leur intelligence et en enveloppant
 mystérieusement et sans arrogance cette ascension vers
 la Théarchie que leur permet une divine illumination¹,
 337 A — la forme du bœuf², qu'ils sont puissants, dans la force
 de l'âge, qu'ils ouvrent des sillons intellectuels pour rece-
 voir les pluies célestes et fécondantes³, et les cornes leur
 invincible vertu protectrice⁴, — celle de l'aigle leur

babylonienne, p. 79). — Bien qu'il désigne l'Hécate grecque par
 plusieurs noms d'animaux, Ποσειδάων la lie astrologiquement à la
 constellation du Taureau (*De abet.*, IV, 16). PLUTARQUE, qui parle
 quelque part (*De genio Socratis*, 591 c) du « menagement » de la lune,
 accorde à cet astre « cornu » (dans sa phase croissante) un rôle
 essentiel dans l'ascension des âmes (*De facie lunae*, 945 c). Sur la
 relation entre le dieu Apis et Apollon « taureau noir », cf. SOURY,
La démonologie de Plutarque, Paris, 1942, p. 91-93. — Denys, qui
 ne parle ici que de βοῦς et non de μέγος, ne renvoie assurément
 ni à cette couronne mythologique lunaire ni aux multiples formes qu'a
 prises le culte du taureau dans un grand nombre de civilisations.
 Peut-être même que la figure homérique du bon roi, qui, tel un tau-
 reau, vaille sur ses vaches (*Iliade*, II, 480), son exégèse des Bœufs
 célestes évoque ces bovines paisibles qui arrosaient patiemment et
 de façon précise le parc royal de Suse (PLUTARQUE, *De soll. animal.*,
 947 d-f) ou encore ces bons serviteurs de l'homme que la loi athé-
 nienne interdisait de sacrifier parce qu'ils avaient « peine à tirer la
 charrette ou le char » (ÉLÉN, *Var. hist.*, V, 14, cité par BURSIAN,
Les mythes d'Homère, p. 506).

¹ *Idem supra*, p. 182, n. 2.

² Chez les Sémites, « Les cornes étaient l'emblème de la force et
 de la domination » (DROZETZ, *Religion assyro-babylonienne*, p. 59),
 mais, comme le note le même auteur, ce symbolisme est universel
 et se retrouve dans l'Inde védique. On l'a appliqué à la Lune-taureau
 dans sa phase croissante, mais aussi au dieu Adad, maître de la
 foudre, du vent et de la pluie (*Ibid.*, p. 50), équivalent assyro-babyloni-
 en du dieu aryan Indra, lequel « aigri ses cornes comme un tau-
 reau formidable » (*Rg-Veda*, X, 103, in REMOU, *op. cit.*, p. 53), qui a
 « conquis les vaches » et « libéré les sept fleuves » (*ibid.*, I, 32, p. 56).
 — Dans l'Écriture, s'il est vrai que l'Agneau « comme égaré » porte

5 τὴν δὲ τοῦ ἀεροῦ τὸ βασιλικὸν καὶ ὑψίφωνον
καὶ ταχυτερές καὶ τὸ πρὸς τὴν δυναμοποιὸν τρο-
φήν ὄξυ καὶ νῆφον καὶ ἐντροχέες καὶ εὐμήχανον
καὶ τὸ πρὸς τὴν ἀφθονον καὶ πολύφωνον ἄκτινα τῆς
θεαρχικῆς ἡλιοβολίας ἐν ταῖς τῶν ἑπτακῶν δυνα-
10 μων εὐρύστοις ἀναστάσεσιν ἀνεμποδίστως κατ' εὐθὴ
καὶ ἀκλινώως θεωρητικόν,

τὴν δὲ τῶν ἑπτῶν τὸ εὐπειθές καὶ εὐήγιον, καὶ
λευκῶν μὲν ὄντων τὸ λαμπρόν καὶ ὡς μάλαστα

MVAQ N O PBW

5 ἀεροῖ : αἰροῖ O || τῆρησον P || 8 post τὸ add ὄξυ φασσαῖν τοροφ
Sln || 9 post ἡλιοβολίας add καὶ τὸ Sln || 10 ἀναστάσεσιν om Va ||
κατ' om N || 13 λευκῶν MVA || ὄντων : MVA

5 : Cf. Ez. 1, 10; Apoc. 4, 7 || 12 : Cf. Zach. 1, 8; 6, 2 sq; Joel
2, 4; Apoc. 19, 11, 14 || εὐήγιον cf. Plato, Phaedr. 247 b.

« sept cornes » (Apoc., V, 6), ce symbolisme est généralement
maïefique (Dan., VII, 8 : La « quatrième Bête », qui représente
l'empire d'Alexandre, est « effrayante » : elle a « des dents de fer »
et porte « dix cornes ». — *Ibid.*, VII, 8 : De ces cornes, trois
tomberont, une autre pousse ; VII, 21 : « Et j'avis vu cette corne
qui faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux » : Apoc., XII,
3 : « Puis un second signe apparut au ciel ; un énorme dragon rouge
feu, à sept têtes et dix cornes » ; XIII, 11 : « Je vis ensuite surgir
de la terre une autre Bête, portant « deux cornes comme celles d'un
agneau, mais parlant comme un dragon » ; XVII, 3 : « Et je vis une
femme, assise sur une Bête écarlate, couverte de titres blasphéma-
toires et portant sept têtes et dix cornes, » Synbole des royaumes
asservis à la Prostituée romaine, les dix cornes se soulevèrent
— XVII, 7 — mais ne pouvant plus traquer avec elle, pleure-
ront sur sa ruine — XVIII, 11 sq. — et seront finalement exte-
minés et jetés dans l'étang de soufre, XIX, 20-21).

1. Ez., I, 10 («... et tous les quatre avaient une apparence d'aigle » ;
Dan., XVII, 4 (*vide supra*, p. 184, n. 2) ; Apoc., IV, 7 (« Le dernier
être est comme un aigle en plein vol » ; Ez. Ez., XIX, 4, (« Vous avez
vu comment j'ai traité les Égyptiens, comment je vous ai emportés

caractère royal, leur force ascensionnelle, avec quelle célé-
rité, quelle promptitude, quelle vigilance, quelle vitesse,
quelle ingéniosité ils saisissent la nourriture qui les fortifie,
et comment, dans une vigoureuse tension de leurs facultés
visuelles, ils contemplant, librement, droitement et
sans déclinier, le rayon sans envie et multi-lumineux qui
émane du Soleil théarchique ¹, — celle des chevaux, leur
obéissance et leur docilité ², s'ils sont blancs leur éclat,

sur des ailes de vautour [Septante : d'aigle] et amenés vers moi »),
Dan., XXXII, 11 (« Tel un vautour [Sept : un aigle] qui veille sur
son nid, plane au-dessus de ses pattes, il déploie ses ailes et le [sc :
Jacob] prend, Il le soutient sur son pennage ») et Apoc., XII, 14 (La
Bête de l'enfant mâle « reçut les deux ailes du grand aigle pour
s'élever au désert jusqu'au refuge »), l'aigle est plutôt le symbole du
nigle ³ n'est ni Dieu ni un Ange, mais le roi Nabuchodonosor, et
ensuite l'Égypte. — Emblème d'Ormazd, l'aigle était chez les Ira-
niens l'emblème de la royauté et l'on courbait, dit-on, le nez des
princes pour leur donner figure aquiline (Orxymodor, *In Alc.*,
Becker, I, 340). Dans la Grèce archaïque il était symbole d'im-
mortalité (cf. l'étude de P. WUILLEVERIER sur les chapeaux de
l'antiquité, dans la *Revue archéologique*, 1938, p. 78). « Roi des oiseaux,
à tête crochue » il figurait, selon Pindare (*Olymp.*, I), sur le sceptre
de Zeus. Après avoir orné les enseignes romaines et l'écu des Croi-
sés, l'aigle sera repris au x^ve siècle comme signe impérial.

2. Zach., I, 8-10 (« Un homme était debout... ; derrière lui, des
chevaux... Ce sont ceux que Yahvé a envoyés parcourir la terre »).
II Reg., II, 11 (« Or, comme ils marchaient en conversant, voici qu'un
char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux, et Élie monta
en ciel dans un tourbillon ») ; VI, 17 (« Voilà que la montagne était
couverte de chevaux et de chars de feu autour d'Élisée ») ; *II Mac.*,
V, 2-3 (« Pendant près de quarante jours apparurent, courrant dans
les airs, des cavaliers... des escadrons de cavalerie rangés en ordre
de bataille... ») ; Apoc., XIX, 14 (« Les armées de l'ciel le [sc : le Verbe
de Dieu] suivaient sur des chevaux blancs »). Le « cheval blanc » du
Fils de l'Homme, tel qu'il apparaît en Apoc., XIX, 11, a été assi-
milé, de façon erronée, par certains Pères, à celui de VI, 1-7, sym-
bole de l'empire parthé, qui présède les montures de la guerre, de la
humaine et de la peste ; bien qu'ils aient « reçu pouvoir sur un quart
de la terre », ces cavaliers sont des forces démoniaques, comme le
sont aussi les sauteuses qui « ressemblent à des chevaux » et

τοῦ θείου φωτός συγγενές, κυανῶν δὲ ἔντων τὸ κρῦ-
 15 γιον, ἐρυθρῶν δὲ τὸ πρῶτον καὶ ὄρασιόν, τὸ
 Β στυμμάτων δὲ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος τὸ
 τῆ διαπορευτικῆ ὀνύματι τῶν ἄκρων συνδέσ-
 κῶν καὶ τὰ πρῶτα τοῖς δευτέροις καὶ τὰ δεύ-
 20 τερα τοῖς πρώτοις ἐπισημαστικῶς ἢ προσηγορικῶς
 συνάπτων.

ΜΒΛΘ Ν Ο ΡΒΩ

14 συγγενέτατα Μ || τὸ ομ Q (add Q⁹) || 15 ἐρυθρῶν Μ || 17 ομ-
 δατικῶν ΒΛΩ (corr W⁹) || 19 ἢ προσηγορικῶς ομ Μ (add in marg)

« s'élancent comme des courriers » (Joi, II, 4. Cf. Apoc., IX, 7).
 Même mention de cavaliers maléfiques, chargés des vengeances di-
 vines, en Jer., VI, 23 (« Leur bruit mugit comme la mer, ils montent
 des chevaux ») et Nah., II, 4 (« Les cavaliers s'agitent »; II, 3-8
 « Chevaux au galop... cavaliers à la charge »). En Is., XXI, 9, les
 cavaliers qui se présentent « deux par deux » pour annoncer la chute
 de Babylone ont un rôle mal déterminé; en XLIII, 17, les « chars
 et les cavaliers » qui sont « mis en campagne » par Yahvé lui-même
 évoquent cette armée égyptienne que Dieu ne laisse avancer que
 pour la mieux détruire. — Pour les Stoïciens (Astruc, Pythag., II,
 569-602), les chevaux attribués à Zeus, à Hera, à Poséidon et à He-
 stia représentaient, d'après Dion Chrysostome, les quatre éléments,
 et le triomphe du premier, qui fait fondre les trois autres et se les
 assimile, correspondait à la conflagration finale, où l'univers se
 réabsorbe dans le feu purificateur. On sait que, selon le mythe plato-
 nicien du Phédon (246 a sq.), « les dieux ont des chevaux et des ca-
 chers qui, tous, sont eux-mêmes bons, composés de bons éléments,
 tandis que pour le reste des êtres, il y a du mélange »; l'âme hu-
 maine ressemble à un attelage tiré par deux chevaux mal accordés,
 l'un tirant vers la terre et l'autre vers le ciel (247 b).

1. La formule ne veut que pour les chevaux blancs des armées
 du ciel, qui suivent le Christ lui-même et participent plus ou moins
 aux propriétés de celui dont le cavalier s'appelle « Fiable et Vert »,
 et « fait la guerre avec justice » (Apoc., XIX, 11-16 : « Le mannan
 qui l'enveloppe est trempé de sang; et son nom ? Le Verbe de Dieu...
 Hors de sa bouche sort un glaive effilé pour en frapper les Gentils...
 Un nom est inscrit sur son manteau : Roi des Rois et Seigneur des

aussi parent qu'il se peut de la Lumière divine¹, bleu
 foncé leur caractère mystérieux, rouge leur incandescence
 8 et leur activité, pie l'union qu'ils établissent entre réali-
 tés opposées grâce à leur puissance de transmission, et
 comment ils lient, par conversion ou de façon providen-
 telle, les êtres de premier rang à ceux de second rang et
 les seconds aux premiers².

Signeurs »). Le cheval blanc d'Apoc., VI, 2 présente des traits qui
 ont pu, fausement, le faire assimiler au Christ; même si sa teinte
 est symbole d'une précaire victoire, elle ne signifie pas la réception
 de la lumière divine; le cavalier porte l'arc des Parthes, ce qui in-
 dique qu'il menace Rome et peut servir de « fléau de Dieu » (il est de
 ceux à qui « Dieu a inspiré de réaliser son propre dessein », XVII, 17,
 nullement un Ange au sens dionysien). Les chevaux blancs du troi-
 sième char, dans la vision de Zacharie (VI, 3-6), qui sont des Anges
 chargés des pays de l'Occident, ne semblant jouer d'aucun privilège
 ceux qui jouent le rôle le plus essentiel, dans la perspective du pro-
 phète, sont les chevaux noirs, chargés des pays du nord, qui vont
 ramener les Hébreux exilés pour reconstruire le Temple, verset 8.
 — Dans l'exégèse stoïcienne rapportée par Dion Chrysostome
 (voir supra, p. 186, n. 2), le cheval de Zeus est blanc et lumineux;
 mais il représente le feu, rôle dévolu, pour Denys, au cheval rouge
 (voir infra, n. 2).

2. La liste des couleurs ne correspond ni à celles de Zacharie, elles-
 mêmes discordantes, ni à celle de l'Apocalypse :

ZACHARIE	ZACHARIE	APOCAL.	DENYS
I, 8	VI, 2-3	VI, 3-7	
Blanc (ἄσπρος)	Roux (ἰσπρός)	Blanc (λευκός)	Blanc (λευκός)
Grise (σέρος)	Noir (μέλας)	Roux (ἰσπρός)	Bleu foncé (σίανος)
Pie (κραιβάς)	Blanc (λευκός)	Noir (μέλας)	Rouge (ἐρυθρός)
Blanc (λευκός)	Grise pommelée (ἰσπρός)	Vert d'écaille (ἰλαρός)	Pie (στυμμάτωσ πρὸς λευκοῦ καὶ μέλανος)

[Nous suivons naturellement le texte des Septante pour la nomen-
 clature des teintes; l'hébreu porte, d'après la trad. Gelin, pour
 Zach., I, 8 : roux, alezan, noir et blanc; pour Zach., VI, 2-3 :
 rouge, noir, blanc et pie). Les couleurs de Zacharie ne semblent pas
 susceptibles d'une interprétation symbolique qui mettrait les quatre
 points cardinaux (la « rose des vents ») en relation avec les proprié-
 tés angéliques définies par Denys (mystère, incandescence, union
 Hiérarchie céleste.

'Αλλ' εἰ μὴ τῆς τοῦ λόγου κατεστραχάζομεθα συμ-
μετρίας, καὶ τὰς κατὰ μέρος τῶν εἰρημῶν ζώων
ιδιότητας καὶ πάσας τὰς σωματικὰς αὐτῶν διακρί-
σεις ἐξηγησάμεν ἄν οὐκ ἀπεικόντως ταῖς οὐρανίαις
ἡ δυνάμεις κατὰ τὰς ἀνομοίους δημιουργίας, τὸ μὲν θυ-
μοειδὲς αὐτῶν εἰς τὴν νοερὰν ἀνδρείαν ἧς ἔσται
ἔσχατον ὁ θυμὸς ἀπήχημα, τὴν δὲ αὖ ἐπιθυμίαν
εἰς τὸν θεῖον ἔρωτα, καὶ συλλήδησιν εἶπειν ταύτας
τὰς τῶν ἀλόγων ζώων αἰσθήσεις τε καὶ πολυμερείας
30 εἰς τὰς ἀύλους τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσεις καὶ
ἐνοειδέεις δυνάμεις ἀνάγοντες. Ἄρα καὶ δὲ τοῖς ἐγ-
C φροσιν οὐ ταῦτα μόνον, ἀλλὰ καὶ μιᾶς ἀπειμωμῶ-
σης εἰκόνας ἀνακάθαρσις εἰς τὴν τῶν παραπλήσιων
δημιότροπον διασάφισιν.

35 (9) Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ τὸ ποταμίου εἰρησθαι καὶ
τροχούς καὶ ἄρματα συνημμένα ταῖς οὐρανίαις οὐσίαις.
Οἱ μὲν γὰρ εἰσὶν ποταμοὶ σηματοῦνται τοὺς θεοῦ
30 χινοὺς ὄχτους ἀφθονοὺς αὐταῖς καὶ ἀνέκλειπται
ἐπιφοροῖαν χορηγοῦντας καὶ ζωοποιοῦν θρεπτικὰς

ΜΥΑΘ Ν Ο ΡΒΩ

31 τῆς : τοῖς Ο || ζαττογαμίμθα W || 24 ἐρημώσασιν M || 26 ἡ-
30 δολαν ΝΟΝ || ἔστιν οὐκ Μ post ἔργων coll Ο || 27 αὐ οὐκ ΒΩ ||
28 ἀπάσας ΜΥΑΡ || 29 πολυμερείας Q3B || 30 ἀύλους : ἑρπῆς Sin || οὐσίαις
M || 31 ἐνοειδέεις Q || 32 ταῦτα τὰ Μ (ditto-graphia) || μιᾶς ἐπειμωμῶν
εἰκόνας Sin

35 : Cf. Ez. 47, 1 sqq; Prov. 18, 4; Dan. 7, 10; Apoc. 22, 1 || 36 :
ἀρματα cf. Zach. 6, 1 sqq || τροχούς cf. Ez. 1, 15; 10, 6 sqq; Dan. 7,
9 (θ).

des opposés). Quant à celles de l'Apocalypse, qui ne sauraient com-
cerner que des « Anges de la mort », leur signification est évidente
(le roux évoque le sang, le noir la famine et le verdâtre est la con-

Mais, si nous ne visions à maintenir notre propos dans
de justes limites, nous eussions pu encore adapter aux
Vertus célestes, sur un mode qui n'eût pas été malséant,
selon des similitudes dissemblables¹, chaque propriété
particulière des animaux qu'on vient de citer, et toutes
leurs structures corporelles, leur faculté irascible² signi-
fiant le courage intellectuel (dont la colère est le dernier
écho), leur faculté concupiscible l'amour du divin³, et, en
hief, nous eussions pu référer toutes les sensations des ani-
maux privées de raison et leurs multiples organes aux
intellections immatérielles et aux vertus unifiantes des
essences célestes. Aux hommes de bon sens non seule-
ment ce qu'on a dit suffit bien, mais l'exégèse même
d'une seule image déraisonnable donne une analogie assez
éclairante pour les figures du même type.

(9) Il faut examiner aussi pourquoi
Les fleuves, les Dits hient aux essences célestes des
les roues fleuves, des roues et des chars. — Les
et les chars. fleuves de feu signifient les canaux théar-

chiques qui, sans envie et sans cesse, dirigent leurs flots
vers elles et les abreuvant d'une vivifiante fécondité⁴, —

leur de la chair qui se décompose). Sur l'ambivalence de certaines
concepts, vide supra, p. 184, n. 1.

1 Cette notion a été longuement étudiée au chapitre II.

2 Vide supra, p. 81, n. 4.

3 Vide supra, p. 81, n. 5. Selon ΕΥΣΤΑΘΙΟΣ (Comm. sur l'Odyssée,
Lipzig, 1825, p. 561), les statues d'Ερως, situées dans les gymnases
entre celle d'Hermès et d'Héraclès, signifiaient l'union de la force
et de la raison.

4 Dan., VII, 10 (vide supra, p. 167, n. 5). L'Écclésiastique
[XXIV, 29-31 Vulg. : 35-43] développe poétiquement une image
héraldique, nullement ignée, appliquée à la Sagesse elle-même, qui
abonde comme les eaux du Phison, comme le Tigre à la saison
des fruits, qui fait déborder l'intelligence comme l'Euphrate,
comme le Jourdain au temps de la moisson, qui fait couler la dis-
cipline comme le Nil, comme le Gilbon aux jours de vendange. (Bien
que le texte porte δὲ ἀνέκλειπται et non ὄχετός, les deux mots ayant à peu
près la même signification, on rapprochera des « canaux » théar-

40 γονιμότητος, τὰ δὲ ἐπίματα τὴν συζευκτικὴν τῶν θυμο-
 45 τῶν κοινωνίαν, οἱ δὲ τροχοὶ πεπεωτοὶ μὲν
 ὄντες, ἐπὶ δὲ τὰ πρόθεον ἀνεπιστρόφως καὶ ἀλλυ-
 10 νῶς πορευόμενοι τὴν κατ' εὐθείαν καὶ ὀρθίον ὁδὸν
 τῆς πορευτικῆς αὐτῶν ἐνεργείας δυνάμιν, ἐπὶ τῶν
 45 αὐτῶν ἀκλινῆ καὶ ἰσότρομον οἶμον ἀνάστης αὐτῶν τῆς
 νοεῶς τροχιάς ὑπερακριμῶς ἰθυνομένης.

MVαQ N O PBW

40 συνζευκτικὴν MVα εκζευκτικὴν v || θυμοτῶν : θυμοτῶν MVα ||
 44 post δυνάμιν add περιμένω Sin || ἐπὶ τῶν αὐτῶν W || 45 ἰθυνο-
 Va || οἶμον om W

chiques que mentionne Denys les réflexions du Siracide qui, voulant arroser son jardin, s'aperçoit que, sous l'inspiration d'un haut, son « canal » est devenu un vrai « fleuve », et ce fleuve lui-même un « océan »). Sur le thème biblique de l'eau, cf. *Ex.*, XLVII (« De l'eau sortait de sous le seuil du temple... ») et *Is.*, XI, 9 (« Le pays est rempli de la connaissance de Yahvé comme les eaux combient la mer »). On sait l'importance, dans la tradition assyro-babylonienne, de l'Apogée qui entourait la terre comme l'Océanos grec et qui on a rapproché soit des « eaux » sur lesquelles « planait l'Esprit de Dieu » dans le premier récit de la création (*Gen.*, I, 2), soit, dans le second récit, du « flot qui sortait de la terre et arrosait la surface du sol », on encore du fleuve à quatre branches qui arrosait l'Éden (II, 6-14). Le culte du fleuve fécondant est commun aux Indiens (cf. la « descente du Gange » dans le *Rāmāyaṇa*, I, 43, trad. par RAYOU, *Anthologie sanskrite*, Paris, 1947, p. 130-131) et aux anciens Babyloniens, qui invoquaient « celui qui arde toutes choses » comme un véritable « canal » creusé par les dieux pour répandre leurs bienfaits (« L'Inauguration des grands dieux te creusent, ils placent des faveurs sur ton rivage... C'est toi qui juges le jugement de l'humanité, ô fleuve grand, ô fleuve sublime, ô fleuve des sanctuaires », KARU, *The Seven Tablets of Creation*, p. 200-201, trad. par DROWKE, *Rel. asiat.-bib.*, p. 49). — Dans l'auteur grec, le Phlégon, on « fleuve de feu », symbolisait, au contraire, selon Macrobian (*Somm. Scip.*, I, 10), la flamme intérieure des passions dévorantes.

1. Zach., VI, 1-7 (« Quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes [Sur ces montagnes, vide supra, p. 183, n. 1]... Et les chars

les chars, la communion qui les rattache à celles de même rang 1, — les roues, parce qu'elles sont ailées et roulent vers l'avant, la rectitude du droit chemin, l'aptitude [des esprits célestes] à progresser sur la voie sans déclinaison et parfaitement droite de leur roulement intellectuel, selon une rectitude supra-mondaine ».

parcoururent la terre ») ; *Ps.* CIV, 3 (« Toi qui pris pour chars les roues » — le mot « char » ne figure pas dans le grec) ; *I Reg.*, II, 11 et VI, 17 (textes cités plus haut, p. 186, n. 2). En *José.*, II, 5, c'est l'aveuglement matériel des sauterelles qui évoque un « fracas de chars bondissant sur les sommets des monts » (cf. *Nahum*, II, 4 : « Les chars hannonioient de tous leurs aciers » ; III, 2 : « Chars qui bondissent plus haut [vide supra, p. 183, n. 1 et 2] le don promis à Cyprius d'un char fait de matières précieuses. Chez Pindare (*Olymp.*, VI), Poséidon dote Pélops d'un « char d'or » et de « chevaux aux ailes infatigables » et c'est sur un véhicule du même type que Thémis est conduite auprès de Zeus Sôter (*Hymn.*, t. 30). Dans la tradition homérique, les chars traînés par des centaures « aux pieds de bronze, au vol d'or, dont le front porte une crinière d'or » étaient l'apanage commun de Zeus et de Poséidon (II, VIII, 41-44 et XIII, 23-26).

2. *Ex.*, I, 15-21 (« Je regardai les animaux : il y avait une roue à terre, à côté d'eux, de tous les quatre. Ces roues paraissaient avoir l'éclat de la chrysolithe. Toutes les quatre avaient même forme et paraissaient construites comme si elles étaient au milieu l'une de l'autre. Elles s'avançaient dans quatre directions et ne se détournant pas en marchant... Lorsque les animaux avançaient, les roues avançaient près d'eux, et, lorsque les animaux s'élevaient de terre, les roues s'élevaient. Là où l'esprit les poussait, les roues allaient, et elles s'élevaient également, car l'esprit de l'animal était dans les roues... ») ; X, 9-19 (même description) ; *Dan.*, VII, 9 (« Son trône était flammes de feu aux roues de feu ardent »). — L'image des roues se trouve aussi dans la mythologie indienne : du dieu Indra, qui « tient la foudre dans ses bras » et « commande aux peuples », il est dit qu'« il enveloppe ce monde comme la jante les rais » (*Rg-Veda*, X, 103, in RAYOU, *Poésie religieuse*, p. 56) et du dieu Varuna, qui « a tracé ses chemins au soleil » et qui « fait couler vers la mer le flot des rivières », un hymne déclare que « tous prestiges reposent en lui comme le moyen sur la roue » (VII, 47 et VIII, 41, p. 58). — *Kam.*, chez Denys, le symbolisme de la roue s'applique moins à Dieu

Ἔστι δὲ καὶ κατ' ἄλλην ἀναγωγὴν ἀνακαθάρσει
 τῆν τῶν νοερῶν προχῶν εἰκονογραφήαν. Ἐπεκλήθη
 γὰρ αὐτοῖς ὡς φησιν ὁ θεολόγος Πέλυα· ἐμπει-
 50 νει δὲ τοῦτο καθ' ἑβραϊκὴν φωνὴν ἀνακαθ-
 340,1 ἄσματος καὶ ἀνακαλύψεις. Οἱ γὰρ ἐμπύριοι καὶ θεο-
 δεῖς προχοὶ τοὺς μὲν ἀνακαθαρτοὺς ἔγχευσι τῇ περὶ
 τὸ παύτων ἀγαθὸν κεικνήτῳ κινήσει, τὰς ἀνα-
 καλύψεις δὲ τῇ τῶν κρυφίων ἐκφαντορικῇ καὶ τῇ
 5 τῶν περιπεδέσιων ἀναγωγῇ καὶ τῇ τῶν ὑψηλῶν ἐλα-
 λάμψεων εἰς τὰ ὑφειμένα καταγωγικῇ διαπροβίμεισι.
 Δοκτὸς ἡμῖν εἰς διασάφισιν ἃ περὶ τῆς χαρᾶς
 τῶν οὐρανίων διακοσμῆσεων λόγος. Καὶ γὰρ ἀόρατα
 πάντελῶς εἰσι τῆς καθ' ἡμέρας ἐκπαθῶς ἡδονῆς,
 10 συγχαίρειν δὲ θεῶ λέγονται τῇ τῶν ἀπολωλοστων
 εὐρέσει κατὰ τὴν θεοειδῆ βαστώγην καὶ τὴν ἐπι-
 τῇ προνοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τῶν ἐπὶ θεῶν ἐπιστρέφου-
 ῶν ἀγαθοειδῆ καὶ ἀγρόνον εὐφροσύνην καὶ τῆν

M (dehe 340,13 eiprosinyn) VaQ N O PBW

47 ἡναγωγὴν M || 49 post αὐτοῖς add ἐβακίρι Sin || γὰρ-κατὰ M^τα ||
 ἐμπειρία : ἐμπείρεται : P || 50 καθ' P : κατ' M^QNB^W κατὰ VaQ v || ἀνα-
 καλύψεις QW^τ idem sed x alt erraso MN
 340,2 ἀνακαθάρσει QN^W2 (x alt erraso) || 3 περὶ τὸ παύτων : τὸ om N
 (sed sacro) περὶ ταῦτο W περὶ ταῦτων B || ἀνακαθάρσει : ἀνακαθάρσει NO
 (zathu-) B Sin || 5 ante τῶν add περὶ O || 8 ἀόρατα : ἡδονῆς erraso W.
 Suppl W^τ in lacet in mgr (nonnulla vit legi possunt) : ἀνα τῶν ἀόρατα
 ἀόρατα ἀνακαθάρσει καὶ ἀνακαθάρσει καὶ εἰς φωνῆ οὐ λήγουσιν ἡμῶν τῶν
 οὐρανίων θεῶν ... ὁμοῦ νοῦ ἀγγελοῦ καὶ τριώνυμ ἡμῶν ἡδονῆς πύργου καὶ ὁ
 αὐτῶν ἡμῶν ἵσται. Τοιοῦτοι γὰρ οἱ θεοὶ πάντες τρυφῶσιν ὄντες τῆν φωνῆ
 πύργου τῆν φωνῆ τῶν τι νοῦν καὶ τῆν ἡδονῆν, πύργου καὶ θεοειδῆ καὶ ἀνα-
 καθάρσει διὰ τὸ τοῦτο καὶ συγχαίρειν τῶ θεῶ λέγονται || 10 συγχαίρειν Va ||
 ante θεῶ add τῶ Va || 11 εὐρέσει Q || τῆν alt om W^τ || 13 ἀγρόνον M

49 : Cf. Ez. 10, 13.
340,7 : Cf. Luc. 13, 10.

Mais l'imagerie des roues intellectuelles comporte encore
 une autre explication apte à élever l'esprit. Car, comme
 dit le porte-parole de Dieu, on les a appelées *Gelgel* ; or
 ce terme, en hébreu, désigne des révolutions et des révé-
 10 lutions¹. Les roues incandescentes et déiformes possèdent,
 en effet, tout à la fois leurs révolutions puisqu'elles se
 meuvent éternellement autour du même Bien, et leurs révé-
 lations puisqu'elles manifestent ce qui est secret, élèvent
 ce qui est bas et transmettent, par une descente proces-
 sive, les plus hautes illuminations aux êtres inférieurs.

La joie des Anges.

Il nous reste à éclairer ce qui est
 dit de l'allégresse éprouvée par les
 dispositions célestes². Car elles sont totalement exemptes
 du plaisir passionné que connaissent les hommes, mais
 cette allégresse qu'elles partagent, dit-on, avec Dieu, à
 l'heure où se retrouvent ceux qui s'étaient perdus, est ce
 calme bonheur déiforme, cette joie bienveillante et sans
 envie qu'elles éprouvent lorsqu'elles veillent providentiel-
 lement au salut de ceux qui se tournent vers Dieu et
 cette ineffable félicité à laquelle il est souvent advenu

comme contre de l'univers qu'aux Anges en tant qu'ils unissent à
 la circum-révolution « autour des secrets divins », décrite en VII, 1
 (225 b-c), le mouvement ascensionnel qui correspond à la remontée
 de la lumière telle qu'elle est indiquée dès I, 1 (121 a). On a vu en
 XV, 1 (328 a) qu'en réalité les esprits célestes ont un troisième mou-
 vement (processif), de caractère hélicoidal.

1. Les deux interprétations du mot גֶּלְגֶּל, qui fournissent en latin
 comme en grec un couple allitératif, correspondent à deux racines
 hébraïques et ne peuvent se concilier.

2. Luc. XV, 10 (« Il y a de la joie parmi les Anges pour un seul
 pécheur qui se repent »). Dans la mesure où la joie apparaît comme
 une émotion, elle semble peu compatible avec l'incorporalité des
 Anges. Déjà les exégètes d'Homère, gênés par le rire de ses héros,
 louaient chez Ulysse ou chez Ajax une retenue dans l'expression
 de la joie, qui est le signe d'un calme bonheur (cf. CLÉMENT
 D'ALEXANDRE, *Pedag.*, II, v, 47 : « J'aime bien ce personnage qui
 nous apparaît souriant d'un visage sévère. »)

εὐπράθειας ἐκείνην τὴν ἀρρητον ἥς ἐν μεθέξει παύ-
 15 λάξαις γέρονται καὶ ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ τὰς θεωρη-
 γούς τῶν θείων ἐλαδίμψων ἐπιφοιτήσεις.

B Ἰσοσδρά μοι καὶ περί τῶν ἱερῶν ἀναπλάσεων εἰρη-
 σθω, τῆς μὲν ἀκριβοῦς αὐτῶν ἐκφαντορίας ἀποδει-
 πόμενα, συντελοῦντα δὲ ὡς οἶμαι πρὸς τὸ μὴ τα-
 20 πεινώς ἡμᾶς ἐναπομείναι ταῖς τυπωτικαῖς παρ-
 τασιαίς.

Ei δὲ καὶ τοῦτο φαίης ὡς οὐ πάντων ἐξῆς τῶν
 ἀγγελικῶν ἐν τοῖς λογίοις δυνάμεων ἢ ἐνεργειῶν
 ἢ εἰκόνων ἐπισησάμεθα μνήμη, ἀποκαρνοῦμεθα
 25 τὰ ληθῆς ὄντι τῶν μὲν τὴν ὑπερκόσμιον ἐπιστήμην
 ἠγνοήσαμεν καὶ μᾶλλον ἐπ' αὐτοῖς ἡμεῖς ἐτέρου του
 φωταγωγοῦντος δεόμεθα, τὰ δὲ ὡς τοῖς
 εἰρημένοις θεοδύναμα παραδεδολέκαμεν τῆς τε
 συμμετρίας τοῦ λόγου προνοησιώστες καὶ τὴν ὑπερ-
 30 ἡμᾶς κρυφίωτα σιγῇ τιμησάντες.

MVAQ N O PBW

14 εὐπράθειας W eras et inser πολυμύητων W^s || 17 καὶ οὐκ ὡς ||
 19 μὴ : μηδὲ v || 20 ἀπομείναι W || 22 οὐ : τοῦ O || 23 ἢ : καὶ Sin ||
 24 ἢ om Sin || 27 φωταγωγοῦντος : μωδῶτος QPBW Sin φωταγω-
 γοῦντος καὶ τοῦ μωδῶτος N idem, sed pro καὶ inser ἢ Va καὶ τῶν
 μωδῶτος post δεόμεθα coll O || τὰ : ἔντα Sin || 28 παραδεδολέκαμεν O ||
 τὰ om W || 30 subscriptum in PVa, Annotatio Ἀποστροφῆς κατα-
 κήτου Ἀθηνῶν πρὸς Τιμόθεον ἐπισκόπον Ἐφέσου περί τῆς οὐρανίας
 ἱεραρχίας; in Sin haec sequuntur παραφρασεως καὶ τὸς ἱεροῦ Διοσκουρίου
 τοῦ ἐκ τῶν τῶν Ἀποστολικῶν κειμένων ἐκείνου Ἀθηνῶν ἢ ἡγέρθη ἰσ' αὐτοῦ
 πρὸς Τιμόθεον ἐπίσκοπον περί τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας

qu'eussent part aussi des hommes saints, grâce aux visi-
 B tations par lesquelles Dieu produit en eux de divines illu-
 minations ¹.

Conclusion. les saintes images [concernant les Anges],
 incomplet certes s'il s'agissait de les révéler dans tout leur
 détail, mais suffisant, je crois, pour que nous n'ayons point
 la bassesse de nous attacher au caractère imagé des figures.

Si tu objectes que nous n'avons point rappelé de façon
 systématique toutes les facultés, opérations ou images dont
 parlent les Dits, nous répondons, ce qui est vrai, que
 pour certaines d'entre elles nous n'avons pas reçu la
 science supra-mondaine et surtout qu'il nous a manqué
 un guide capable de nous éclairer sur elles, et que, si nous
 avons laissé les autres de côté, c'est qu'elles étaient du
 même genre que celles dont nous avons parlé et que nous
 évitions souci tout ensemble de maintenir notre propos dans
 de justes proportions et d'honorer par notre silence le
 secret qui nous dépasse.

1. Ja., XVI, 22 (« Vous aussi, maintenant, vous êtes tristes; mais
 je vous reverrai et votre cœur se rejoindra, et votre joie, nul ne pourra
 vous la ravir »), 24 (« Demandez et vous recevrez et votre joie sera
 parfaite »); XVII, 13 (« Mais maintenant je viens à Toi et je dis ces
 choses, encore présent dans le monde, pour qu'ils aient en eux-
 mêmes ma joie en sa plénitude »). — En trois passages de la *Hébraï-
 que ecclésiastique*, Denys évoque la joie du grand prêtre lorsqu'un
 nuité lui présente un candidat à l'illumination, c'est-à-dire au bap-
 tême (II, II, 3, 393 c), celle que symbolise le baiser de paix dans
 la cérémonie d'ordination et qui précède de ce « mutuel amour » par
 lequel est consacrée pleinement, pour toute la hiérarchie, « la par-
 tite splendide de sa déiformité » (V, III, 6, 513 b), celle enfin des
 chrétiens qui, au terme de leur combat terrestre, meurent dans une
 « ineffranchable espérance » (VII, I, 1, 553 b).