

EXPRESSIONS DE LA TRANSCENDANCE CHEZ DENYS L'ARÉOPAGITE

Mihaïl NASTA

Professeur à l'Université Libre de BRUXELLES

I. Parcours triadiques

Plusieurs degrés de la transcendance trouvent leur énonciation dans le discours théologal de "l'Aréopagite": un philosophe croyant (Denys de l'Aréopage, initiateur *théophilès*) a réinterprété les propositions d'une approche néoplatonicienne pour affermir les assises de l'ésotérisme chrétien. Les néophytes guidés par la main (durant le parcours d'une *cheiragogia*) devront s'acheminer vers l'appréhension de l'absolu. Au seuil de l'initiation, un *adyton* abrite l'indescriptible présence de Dieu, dans le rayonnement de la Trinité «*suresentielle et plus que divine*».

Pour honorer la mémoire de Couliano, subtil interprète de la gnose et des doctrines dualistes, le thème de nos analyses fait référence au titre de son premier ouvrage, repris symboliquement par les organisateurs de ce colloque. Il convient toutefois de préciser que la tension spirituelle de l'*anodos* chez les Cappadociens — et d'autant plus chez "Denys" — se démarque nettement de la *psychanodia* des mages ou des chamans, car même dans ses rapports avec un *raptus*, vécu ou expérimenté, la séparation de soi-même (ou du '*self*') ne coïncide plus avec les transports favorisés par un sommeil divin, aboutissant au voyage de l'âme à travers les cieux planétaires. Cela ne veut pas dire que les perspectives d'un *excessus mentis* ne seraient pas envisagées avec ferveur. Mais le plus souvent cette élévation devient chez l'Aréopagite une hyperbole de l'Esprit; il ne s'agit guère des anciennes pratiques rituelles ou de la théurgie accréditée par les hiérophantes chaldéens. L'état de perfection présuppose une ascèse de purification; les illuminations progressives nous acheminent, par leurs dons, vers la présence ineffable du Christ, lorsque l'amour suprême habitera l'initié¹.

Les énoncés que nous tenterons d'analyser réfractent les sémies de la transcendance dans le champ lexical du terme (néo-) platonicien *epekeina*. La plupart des co-textes dominés par ce concept nous permettent d'appréhender les cheminements d'une métaphysique de la Trinité, qui s'élaborait dans les milieux néo-chalcédoniens à partir du V^e siècle. Chez l'Aréopagite le parcours de l'initiation mystique se précisait par

¹ La disposition contemplative (ou *diathesis*) qui s'exprime dans les textes dionysiens fut caractérisée avec bonheur par Basile TATAKIS: «*Il n'y a pas, pour le chrétien orthodoxe, cette bienheureuse contemplation d'idées comme chez Platon; on trouve, à sa place, la vue mystique de Dieu qui existe, qui est "au-delà de tout beau, au-dessus du bien", qui est l'existence par excellence, le sujet primordial*». Quand il s'agit du projet hiérarchique, le but est celui «*d'éveiller dans l'âme la disposition amoureuse pour Dieu et les choses divines; pour y arriver, il faudra abandonner d'une manière définitive les contraires, afin de connaître les êtres en tant qu'êtres <...> de participer à la perfection pleine de Dieu que confère l'Un, voire participer à l'Un lui-même. C'est là du pur langage néoplatonicien, au service de l'ascension de l'âme chrétienne*». – *La philosophie grecque patristique et byzantine. Première période (IV^e-VII^e siècles): L'attitude des Cappadociens*, (p. 969) et *La mystique du Pseudo-Denys et de Maxime*, dans l'*Encyclopédie de la Pléiade*, vol. I, Paris, 1983, pp. 974-975.

homologie, car il convenait d'invoquer la transcendance à l'image d'une élévation de l'âme (*anodos* spirituelle) qui se laissait guider par les rapports de médiation tissés dans le domaine hiérarchisé des intelligences angéliques. Autrement dit: la tension de l'esprit était configurée par une *mimèsis* plus que noétique, orientée vers l'au-delà (*hyperkosmios*) des hiérarchies célestes. Et dans la sphère des purs esprits angéliques, le mouvement processif décalquait une *proodos* platonicienne, mais il subsistait uniquement par référence constante au Transcendant, principe divin, WN (=Existant) suprême ou *théarchie*, source de tout ce qui accède à l'être. Une pareille démarche adoptait ainsi un parcours triadique inspiré par le néoplatonisme, mais orienté d'après les impératifs de la déification dans le Christ. Après avoir déterminé le positionnement hiérarchique des trois ordres célestes qui procèdent de l'Un, la *proodos* s'étend graduellement à tous les ordres hiérarchiques, en leur conférant l'activité divinatrice qui doit les transfigurer². Deux mouvements processifs sont raccordés à l'Univers hiérarchique. Le premier détermine l'engendrement des purs esprits et leur condition inaltérable de gardiens angéliques, *hyperouranioi*, situés dans le ciel pur des ordres qui se transmettent la vision suprême (par un étagement hiérarchisé, depuis les séraphins jusqu'aux "messagers" qui veillent aux relais à l'intérieur du *kosmos* humanisé, dans l'ordre "légal"). Le second mouvement processif sera justement celui que l'abbé Roques désigne par le terme de «*médiation descendante*». Finalement, revitalisée par le projet du Salut, rendue efficace par la grâce divine, une médiation de sens opposé se manifeste pour certains êtres «*dans une remontée des intelligences à leur principe (anagogè)*» et celle-ci, en tant que troisième terme du parcours, «*correspond au mouvement de leur conversion (epistrophè)*»³.

Tout aussi étranges que les «*ressemblances dissemblables*»⁴ – dont l'Aréopagite donnera la définition dans la *Hiérarchie céleste* – s'avéraient les distances terribles qui nous séparent de la déité suprême, cause de notre subsistance, mais en même temps «*instance suressentielle*» (transcendant le principe de toute vie!), capable néanmoins de se manifester à nous dans l'humanité du Christ, «*qui s'avança vers nous à partir du secret de son être (ex occulto supersubstantialis processit)*»⁵, afin de proposer un modèle insurpassable, «*dans son extrême amour des hommes, à la fois plus qu'humain et parfaitement humain*»⁶.

Il faut méditer la *parousie* dans les ténèbres, afin d'accéder aux grâces imparties par

² Pour comprendre la doctrine de l'Aréopagite il convient de se rapporter à l'exposé magistral de René ROQUES, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1983. Voir notamment, concernant les parcours triadiques, la I^{ère} Partie, le chapitre II: *Les caractères constitutifs de l'ordre hiérarchique*, pp. 77-81.

³ V. *L'Univers dionysien*, ch. III, section III, pp. 102-103, avec les notes qui donnent les renvois aux principales théories du néoplatonisme.

⁴ Pour la géniale théorie de cette modalité abstraite des *anomoioi homoiotetes* (que De Gandillac appelle «*similitudes dissemblantes*») voir *Hiérarchie céleste*, ch. II, § 4, 141 C. Quant à l'examen des strates génétiques des traités dionysiens on se rapportera à notre étude *Quatre états de la textualité dans l'histoire du Corpus Dionysien*, publiée dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident*. (Actes du Colloque international. Paris 21-24 septembre 1994, édités par Y. de ANDIA), *Etudes Augustiniennes* (vol. 151), 1997, pp. 31-65.

⁵ Cf. *Ep. III*, 1069 B: τὸ ἐκ τοῦ κρυφίου τὸν ὑπερούσιον... προεληλυθῆναι. La version française nous appartient; la formulation latine est celle de Traversari.

⁶ *Ep. IV*, 1072 A-B. Là où ne figure pas une autre référence pour les équivalences françaises, il s'agit de la version proposée par Maurice de GANDILLAC (*Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943).

LA TRANSCENDANCE CHEZ DENYS L'ARÉOPAGITE

Jésus, qui s'est manifesté soudainement (ἐξαίφνης), dans le miracle de son incarnation, véritable ré-insertion du divin dans l'homme (une *deihumanatio* selon les interprètes latins du Moyen Age), dont les circonstances furent évoquées à plusieurs reprises par les Cappadociens⁷. Dans leur sillage, celui qui se proclame "Denys l'Aréopagite" voudrait approfondir le caractère mystérieux et paradoxal de l'union trinitaire. La *filiolitas* (ὐιότης) du Christ suessentiel n'est pas une simple "filiation", qui se laisserait interpréter selon nos intelligences (κάθ' ἡμᾶς). Deuxième personne co-substantielle (ὁμόστοιχος et ὁμοταγής), Jésus a dû vaincre le monde pour sauver les hommes, ce qui entraîne des anomalies, sur le plan de sa condition humaine, car

«il est sorti de son mystérieux sanctuaire divin pour prendre une forme correspondant à notre nature et pour s'incarner totalement sans se mélanger d'aucune façon <...> il est descendu processivement mais sans altération de son unité naturelle jusqu'au niveau de notre divisibilité»⁸.

Il se manifeste dorénavant par le biais du Verbe; toutefois son message transcende chaque fois les expressions du langage naturel; il agit en fait comme «une force, par un mouvement de l'Esprit Saint» (πνευματοκίνητος δύναμις).

*

* *

La triade païenne *Un - Intellect - Âme* qui sous-tend les concepts néoplatoniciens de la procession subira chez "Denys" un éclatement⁹, avant de se recomposer dans le rayonnement de la *deihumanatio*. Cet événement tient en échec les disparités de la condition historique, menacée depuis le début des vicissitudes humaines. Le Christ *pantokrator* harmonise par son insertion dans le temps et dans l'espace les alternances du multiple et de la division, étant donné qu'il maintient sa parfaite unité au faite d'une "manence" (*monè*), à l'intersection des trois mouvements: circulaire, ascendant et en spirale¹⁰. Il existe néanmoins depuis toujours un ordre cosmique inaltérable, antérieur, une Bonté génératrice, substance même de la Théarchie, qui «dépasse le soleil, comme dépasse une image imprécise l'archétype transcendant considéré dans sa propre substance»; cette Dété supra-divine veille sur la stabilité de tous les êtres angéliques intelligibles dont elle assure «la garde vigilante et le foyer de leur bien propre»¹¹. En dernière instance

⁷ Voir par exemple Didyme l'Aveugle, *De Trinitate*, ch. 3, 22 (PG 39, 901), un passage qui montre comment le Christ accepte «toutes les conséquences de son incarnation». Il était important d'étayer ainsi la doctrine des deux natures par une méditation sur les souffrances du Sauveur, endurées dans son corps humain, ayant une incidence sur la partie affective de son âme (cf. Basile de Césarée, *Ep.* 261, 3). Par suite, Grégoire de Nazianze, dans sa lutte contre l'apollinarisme, plaidera lui aussi avec force pour la vraisemblance de cette approche: «Ce qui n'a pas été assumé ne peut être guéri; c'est ce qui a été uni à Dieu qui est sauvé» (*Ep.*, 101, 7).

⁸ Cf. *Hiérarchie ecclésiastique (EH)*, 444 C — version M. de GANDILLAC, p. 279. Nous avons opté pour un texte qui se rapproche de *M.*

⁹ Après Plotin, c'est surtout chez Jamblique, dont on connaît l'engouement pour la théurgie, que l'on trouve le terroir favorable aux développements d'un vocabulaire de l'initiation, imité littéralement par le Pseudo-Denys (voir aussi les nombreux parallèles signalés par Koch et Lilla).

¹⁰ Cf. R. ROQUES, *L'Univers...*, pp. 305-313.

¹¹ Ces formules (que nous avons traduites le plus exactement possible) appartiennent aux énoncés de *DN*, ch. IV (*Du Bien, de la Lumière, du Beau...*), §§1. 693 B – 696 A. On trouve ici même les termes coalescents *phoura kai hestia*, «garde et foyer», empruntés semble-t-il au langage mystérieux des sectes pythagoriciennes (cf. Philolaos, fr. 7 D-K: τὸ πρῶτον ἁρμοστέον, τὸ ἐν, ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας ἐστία καλεῖται «Le premier composé harmonieux, l'Un, qui

l'Aréopagite s'efforçait de concilier la manence (*moné*) des Personnes trinitaires, qui était le garant de leur distinction hypostatique (lat. *inconfuse* – ἀσύγχυτος et ἀσύγκριτος), avec le mouvement processif inhérent non seulement aux trois états de toute hiérarchie, mais aussi aux trois opérations de l'activité hiérarchique: purification, illumination, perfection (κάθαρσις, ἑλλάμφοις, τελείωσις).

Un long parcours énonciatif de la transcendance s'est articulé dans le discours dionysien à partir de sa christologie, «*l'un des points délicats de la doctrine*» (Roques). L'auteur du traité *Sur les Noms divins*, qui se présente comme un dernier disciple des apôtres, valorisait une tradition sacrée qu'il attribuait à son maître, Hiérothée, pour signifier la centralité du *pantokrator*, clef de voûte et lieu de clivage. Dans les propos de Hiérothée, «*tirés de ses Éléments de Théologie*», le qualificatif de *pantokrator* n'est pas utilisé, car il s'agit de valoriser la divinité de Jésus «*cause universelle et total achèvement*». Sa divinité «*parfaite dans les imparfaits, en tant que principe de perfection n'est pas moins parfaite dans les parfaits, en tant que supérieure et antérieure à toute perfection*». Ce que nous avons désigné par les termes "lieu de clivage" se rapporte au paradoxe de l'incarnation, «*Jésus ayant condescendu par amour pour l'homme à assumer sa nature*» [EP. IV, 1072 A-B]. L'irruption du principe divin dans la finitude provoque l'effroi et le disciple virtuel se résigne, comme si l'anomalie divine était justement un signe rédempteur: «*que daignent nous protéger ces mystères, célébrés au-delà de toute intelligence et de toute raison*»¹².

La Théarchie qui décide le cheminement de toute chose règne par la volonté du *proboleus*, "ordonnateur de l'Univers", et se manifeste par le Christ, engendré pour marquer un accomplissement dans l'histoire de l'humanité, car il viendra encore à la fin des siècles, comme le proclame la vision centrale du Seigneur sur la toile de fonds de l'Apocalypse. Or, le statut de *monogenes*, la souveraineté même du Sauveur, les titres ou les "noms" d'une théologie "commune et discrétive" seront exprimés le plus souvent par une référence triadique. Par exemple:

«*C'est à la Dèité entière qu'appartient l'universelle seigneurie. On ne saurait dénombrer les passages où la théologie [i. e. "le langage qui énonce Dieu"] attribue tant à la dèité "engendreuse" de Dieu (περὶ τῆς θεογόνου θεότητος) qu'à la dèité du Fils le nom de Seigneur (Kyrios). Et l'Esprit lui aussi n'est pas moins <de son côté> Seigneur*»¹³.

Pour protéger les formules dogmatiques de l'Unitrinité, le *monogenes* («*unigenitus*») est toujours signifié, comme dans cette citation, indirectement. Le théologien a serti la dignité suprême de l'hypostase filiale à l'intérieur d'un terme supraordonné (comme *theogonos theotès*, (*loc. cit.*), ou *hyperousios theogonia*, (641 D). De surcroît, il a évoqué les effets de l'eucharistie, qui font rejaillir sur l'humanité les bienfaits de cette filiation:

occupe le centre de la sphère, s'appelle Hestia [=f o y e r, comme hypostase divine, qui correspond à la déesse Vesta des Romains]. — Voir encore la version annotée de D. DELATTRE dans les *Présocratiques*, coll. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988, pp. 505 et 1363). La théologie d'un Proclus contient d'autres références à *hestia*.

¹² Cf. DN, ch. II, § 10, 648 C. Ce type d'effroi mimé avec emphase justifie le constat du poète «*Das Schaudern ist des Menschen bester Teil*». Nous citons les œuvres de l'Aréopagite en utilisant les abréviations des titres latins. Ainsi: *De D(ivinis) N(ominibus)*= Des Noms divins. Seulement pour les citations de cette première partie nous avons eu recours directement aux équivalences proposées par M. de GANDILLAC, dans sa traduction accompagnée d'une préface et de notes: *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, Aubier, 1943.

¹³ Cf. DN ch. II, § 1, 637 B.

LA TRANSCENDANCE CHEZ DENYS L'ARÉOPAGITE

«*Jésus très saint nous dispense généreusement les fruits de son sacrifice comme à des fils-de-Dieu (ὡς θεογεννήτους)*»¹⁴.

Pareillement, animé par le même souci <unitarien>, dans un passage qui mentionne le Christ *pantokrator* de l'*Apocalypse*, il s'insurge contre les insensés qui voudraient «*faire violence aux paroles*», pour circonscrire la portée de l'hymnologie sacrée à une seule partie de la déité:

«*Comment pourront-ils entendre alors ceci: "Voilà ce que dit Celui qui est, qui fut et qui viendra, le Tout-puissant"*»¹⁵.

Des arcs-boutants jaillissent de partout et rejoignent l'hypostase du *pantokrator*, Dieu le Père «*qui-tient-l'Univers*», célébré dans le X^e chapitre des *Noms divins*¹⁶.

En relation avec ces énoncés, deux autres passages nous proposent les figures complémentaires qui délimitent ou représentent le concept diffus de la Trinité-Unitaire: les images du cercle et du sceau, corrélatives avec celle de la déité-source dont Jésus et le Saint Esprit sont les divines ramures (lit. *blastoi*, "pousses"), comme des floraisons et des luminaires suessentiels [cf. *DN*, II, §7, 645 B]. Pour compléter le tableau des formules définitionnelles on pourrait encore mentionner cet aveu fondamental d'inconnaissance dans le dernier chapitre des *Noms divins*, qui revient encore sur le thème du mystère insaisissable:

«*L'Un suessentiel définit tout ensemble l'être un et le nombre quel qu'il soit. <...> C'est pourquoi la Déité transcendante se célèbre tout ensemble et comme Unité et comme Trinité. Mais en fait elle n'est connaissable ni de nous ni d'aucun être, ni comme Unité ni comme Trinité*».

[*DN XIII*, 980 D suiv.]

Malgré ces avertissements destinés aux néophytes, l'exégèse parvient à cerner une gradation des valeurs accordées aux énoncés de la transcendance, articulés sur trois paliers hypostatiques, inhérents au dogme de la *Triade* "suessentielle" contemplé par l'Aréopagite:

[1^{er} palier] En tant que théarchie du Père, la Trinité contient et manifeste «*une fécondité suessentielle d'où toute la paternité, au ciel et sur terre reçoit son être et son nom*» [*DN I* § 4, 592 A]. Ainsi, en tant qu'individus, nous accédons à l'être *diffusius* (terme "érigénien"!), depuis le palier des rapports causatifs, «*parce que c'est sa bonté faiseuse d'essence qui a produit l'être de toute chose*». Un rapport hyperonymique "régit" la dépendance et rattache le Père au monde créé, qui est l'œuvre de cette divinité — un perpétuel engendrement auquel participent les créatures, par la volonté du *proboleus*, «*peremanator et genitor*»¹⁷, car «*seul, il est absolument et en soi Beau-et-Bon*,

¹⁴ *De Ecclesiastica Hierarchia* IV, 485 A. Notre exposé s'occupera principalement de la doctrine dionysienne qu'on retrouve dans les traités *Des Noms divins* (dorénavant: *DN – de Divinis Nominibus*) et *De la Théologie mystique* (dorénavant: *MTh – De Mystica Theologia*).

¹⁵ *DN* II, § 1, 637 A.

¹⁶ Le Père figurait d'ailleurs (indépendamment) dans la série des hypostases (une triade sacrée) chez les néoplatoniciens et sa transcendance était un objet de méditation pour Plotin.

¹⁷ Les équivalences latines sont celles proposées par la version de Robert GROSSETESTE — cf. Dom Ph. CHEVALLIER (et collaborateurs), *Dionysiaca*. Recueil donnant <...> l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, Bruges-Paris, 1937, t. I p. 220 et la microfiche du *Thesaurus Pseudo-Dionysii Areopagiteae*, curantibus M. NASTA et CETEDOC, Turnhout, 1993, s. v. προβολεύς (selon les interprètes latins *peremanator*).

manifestation de soi-même, bienfaisant procès de l'Unité transcendante» [DN, IV, § 14, 712 C]. Les êtres sont ainsi co-naturés depuis le commencement du monde, repris dans une mouvance cosmique de l'ontogenèse circulaire, qui lotit amoureusement leurs individualités distinctes, comme elle assure l'individuation de chacune des trois hypostases divines.

[2^{ème} palier] La filiation de la seconde Personne "théandrique" a frayé pour nous la voie d'un rapprochement, parce que

*«c'est en toute vérité que le Principe divin [θεαρχία, perçu étymologiquement: **the-arkhia**] s'est communiqué à notre nature, appelant et haussant jusqu'à lui cette bassesse de l'homme, que Jésus dans son absolue simplicité assuma d'une manière ineffable, pour devenir <un être> composé».*

[DN I, § 4, 592 A]

Rares sont les interprètes modernes qui osèrent traduire l'oxymoron ὁ ἅπλους Ἰησοῦς συνθετή, placé au point culminant de cette phrase, parfaitement restituée par les traductions du Moyen Age latin:

«dum nos ad veritatem totaliter in una ipsius hypostasum communicavit, reuocans ad seipsam et reponens humanam ultimam ex qua ineffabiliter simplex Iesus compositus est».

On mesure ici l'envergure paradoxale de cet événement. Un rameau de la Trinité s'est déployé portant la lumière, jaillissement «d'un amour très spécial envers les humains» (φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως) et le Christ, «simple» (c'est à dire: "celui qui transcende l'être des créatures par son absolue simplicité monadique") se donne dès lors en partage, pour assumer la vulnérabilité d'un être «composé».

[3^{ème} palier] Un dernier positionnement corrélatif devrait se rapporter à l'hypostase biblique du Saint Esprit. Mais l'identité de substance s'accomplit sans diminuer l'apport des qualités distinctes; l'Esprit («dominus et vivificans») sera toujours connoté par les deux autres paliers. Comme il appert à l'issue du grand débat conciliaire, la consubstantialité (*homoousia*) produit un croisement des termes, dont chaque référent reste impliqué dans les deux autres.

Augustin a défini rigoureusement la réciprocité de cet enchaînement: toute attribution absolue faite à chacune des Personnes s'entend non dans un pluriel collectif mais au singulier. Ainsi,

«on dit du Père, comme du Fils et pareillement du Saint-Esprit "qu'il est Dieu" et par là même on affirme que la souveraine Trinité est un seul Dieu»¹⁸.

Les écrits dionysiens attestent l'effort d'obtenir une médiation qui soit acceptable aux antagonistes des controverses suscitées par le statut de la *theotokos*, «mère du <Christ>-Dieu». Alors que l'on trouve une seule fois la mention de «celle-qui-a-reçu-Dieu» (θεοδόχος – cf. DN 681C), aucune concession n'est admise sur le terrain de l'*homoousie* et le thème de la *theogenesia* («l'engendrement divin») investit plusieurs aspects du mystère de la Trinité.

La christologie des écrits dionysiens se rattache étroitement aux propos énigmatiques du Sauveur rapportés par le Quatrième Évangile (celui de Jean), d'où proviennent les attributs donnés à l'Esprit, insérés dans les passages qui ont trait aux relais trinitaires.

¹⁸ Littéralement: «*Quemadmodum enim deus est pater et filius deus est, quod secundum substantiam dici nemo dubitat, non tamen tres deos, sed unum deum dicimus eam ipsam praestantissimam trinitatem*». – Augustinus, *De trinitate* V, 8, 9 (nous citons le texte donné par l'édition de la série *Corpus Christianorum SL*, vol. 50, Turnhout, 1968, p. 215).

II. — L'ineffable sur-déterminé

Quoi qu'il en soit, lors d'une saisie des rapports déterminants de la Triade, même si « nous savons bien que le Père représente au sein de la Dèité l'élément producteur, que Jésus et l'Esprit sont pour ainsi dire les pousses divines » de cette théarchie, comme il s'agit chaque fois de « figures » transmises par l'Écriture Sainte, « le mode de ce mystérieux engendrement il n'est possible ni de le dire ni de le concevoir »¹⁹. Au seuil de l'adyton un parcours d'initiation doit encore maintenir l'écart et poser les fondements de la singularité unitaire. On évite ainsi les travers des formules équivalentes qui pourraient appauvrir (ou « annihiler ») la différence, au profit d'une théologie païenne. Dès le stoïcisme (mais avec prudence chez Plotin), les sages n'hésitaient pas à louer sur plusieurs niveaux l'éternelle *auto-génération* du principe divin, qui prendra chez Proclus les dimensions plurivalentes de « l'autodétermination » : *authypostaton*. Comme l'a montré John Whittaker²⁰, ce concept jouait un rôle important dans la littérature gnostique (à l'enseignement de l'Adonai *autogenètor* des papyrus magiques); d'où aussi la méfiance qu'il provoqua chez les défenseurs chrétiens du dogme trinitarien. Pour certains, taxés d'hérésie, le « Père depuis l'éternité, tout comme il est cause de son être, <au même degré> il engendre le Fils ». Mais alors on aboutit au paradoxe de type sabellien: une divinité héraclitienne serait en même temps « père et fils pour elle-même »²¹.

Or, les écrits dionysiens évitèrent soigneusement l'attribut *authypostatos*, tout en diversifiant par dizaines (plus de cent occurrences) l'emploi des termes composés avec le même préfixe abstrait « auto- », véritable racine de la signification. Dans ce champ sémantique la pluralité des vocables est arrimée au thème central de « l'être-en-soi » (αὐτοεἶναι = *ipsius se esse*) et de la « vie-en-soi » (αὐτοζωή). Ainsi, la Cause vivifiante « permet d'abord à la vie en soi d'être vie et à la vie en général et à chaque vie en particulier d'être objet d'intellection »²². Le vocabulaire de l'Aréopagite, d'une grande redondance au ras des entrées lexicales (<formes-lemmes>), tendait à maintenir l'étrange immanence du principe de vie souverain (*zoarchia*), lequel se désengage des autres liens pour devenir auto-subsistant (*autexousios*), grâce à la coupure du transcendantal. Celle-ci assure à la divinité un statut de créateur-incréé: « auctor » et « ancien des jours », « l'être en soi des durées perpétuelles » surplombe la temporalité²³. Il faut s'accoutumer à de pareils marquages oscillants. Un même superlatif trouve un emploi nuancé, capable d'induire plusieurs opérations distinctes:

« Il se présente de diverses manières, les unes classiques, les autres moins évidentes comme dans les cas de *huperousios* (<suressentiel>), l'adverbe *hyper* pouvant préfixer n'importe quel terme à connotation qualitative, qu'il s'agisse d'essence, ou de perfections, intellectuelles, morales, spirituelles. Le superlatif en *hyper* pourrait, cependant, indiquer une excellence qui déborde toute pensée, et rejoindre, par là les théologies positives de la sublimation »²⁴.

¹⁹ Cf. *DN* ch. II, 645 B suiv.

²⁰ V. John WHITTAKER, *The historical Background of Proclus' Doctrine of the AUTHYPOSTATA*, dans le volume *Neoplatonism and Early Christian Thought*, New-York, 1982, pp. 193-230.

²¹ Cf. WHITTAKER, *op. cit.*, pp. 210-211: « the one supreme God is self-generated and therefore both father and son to himself ».

²² Cf. *DN*, ch. VI, § 2, 856 C.

²³ Cf. *DN*, ch. X, 936 C—940 A.

²⁴ Stanislas BRETON, « Superlatif et négation. Comment dire la transcendance? », in *Rev. Sc. ph. th.* 78 (1994), pp. 197-198. L'auteur cite ensuite *DN* I § 5, 593 B (de GANDILLAC, p.

Aux *superlatifs* d'intensité ou de comparaison (“très bon”, “le plus...”) la méditation dionysienne associe un parcours complémentaire, paradoxal, des négations et de la “raison abstractive” (*aphairesis*). On emprunte alors une voie ascendante, qui permet d'approximer ou d'approcher la suréminence divine:

«cette subsistance intégrale du principe divin que sa propre bonté délimite quand elle parvient à le montrer dans les dits [logia] de l'Écriture qui l'exaltent».

[DN II, §1, 636 C]

En fait il s'agit de faire fonctionner une dialectique des raisonnements privatifs et de l'ascension théologale. Le Dieu Très Haut devient aussi celui qui n'est rien de tout ce que nous disons de lui, vu qu'il n'est rien de ce qui est, comme le suggérait une expression paradoxale, familière à la mystique médiévale qui le nommait «le Néant par excellence» (*Nihil per excellentiam*)²⁵.

Plusieurs interprètes modernes (historiens de la philosophie et connaisseurs du discours théologal) ont refait le parcours des formules utilisées, par étapes, tout le long de cette ascension *per viam negationis*, au-delà même du rien, vers la zone du néant actif, qui est *surdéterminé*, «selon le meilleur»²⁶.

Vanneste insiste sur l'aboutissement de cette démarche: la force «qui pousse l'esprit dans l'au-delà de l'Éminent présente le même visage que le mouvement qui anime l'aphairesis dans la succession des négations ordonnées. C'est dire qu'on retrouve la terminologie de la démarche mystique en son troisième moment: l'union à Dieu»²⁷. Les passages très importants choisis par Vanneste pour illustrer le «mystère d'Union» (*henosis*) contiennent presque chaque fois l'expression *to epekeina*, démarquage spécialisé de “l'en-haut-qui transcende”.

Dans ce qui suit nous examinerons l'emploi du mot invariable *epekeina* (préposition et adverbe), terme compact, qui désigne strictement la *transcendance*, appréhendée aux alentours d'une locution: < *cime*, *coupure* et *limite* >, elles-mêmes placées au centre de plusieurs parcours énonciatifs.

III. —L'empreinte platonicienne

Comme nous l'avons indiqué dès le début, dans le réseau conceptuel du corpus dionysien l'emploi du désignatif <τὸ> *ἐπέκεινα* (orthographié comme un mot unique) porte l'empreinte des spéculations néoplatoniciennes. Après l'examen des principales données d'une métaphysique trinitaire, on s'occupera maintenant d'une autre zone particularisée du sémantisme qui a valorisé plusieurs thèmes traditionnels de la théologie négative.

La concordance lemmatisée du *Thesaurus Pseudo-Dionysii* nous donne accès au

73). La terminologie dionysienne met à profit tous les degrés possibles de valorisation qui séparent le superlatif absolu de son emploi relatif et n'hésite pas soit à superposer les préfixes (*hyperhyperparxis*), soit à renforcer encore les dénotations, comme pour le <trop-plein> (*hyperplerès*), le <tout-à-fait-puissant> (*hyperdynamos*), etc.

²⁵ S. BRETON, *art. cit.*, p. 194.

²⁶ Conf. BRETON, *art. cit.*, p. 195 et “Sens et portée de la théologie négative”, in *Actes du Colloque international «Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident», Septembre 1994*, publiés dans la série *Études Augustiniennes*, Paris, 1997, pp. 640 suiv.

²⁷ J. VANNESTE, *Le Mystère de Dieu*, Bruxelles, 1959, *La montée par les négations*, p. 109. Voir également le chapitre suivant: *La voie ascendante des négations*, (*ibid.* pp. 111 sqq.) et l'étude du même auteur: *La doctrine des trois voies dans la théologie mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, dans *TU* 93, Berlin 1966, pp. 462-464.

regroupement de toutes les occurrences du vocabulaire dionysien, accompagnées de leur contexte grec et des cinq versions latines exemplaires qui proposent chaque fois les différents *interpretamina*, depuis la ferveur médiévale (dès les hagiographes, au X^e siècle), jusqu'aux nouvelles traductions de la Renaissance. Dans l'ordre du décodage, ces versions présentent le contrepoids littéral des énoncés grecs traduits, c'est-à-dire remis en place par un transfert (inter-lingual) *verbum e verbo*. Sur plusieurs niveaux la teneur des écrits dionysiens — leur textualité même — a subi l'épreuve d'une véritable diffraction sémique. On appréhende ainsi l'objet même du discours, restitué le plus fidèlement possible (autant qu'il serait loisible au lecteur-néophyte), afin d'interpréter correctement pour chaque phrase le contour des signifiés, avec la portée du sens figuré — ce qui fournit les préalables de toute une stratégie du sacré.

Pour surprendre le sémantisme global du lexème abstrait *epekeina* nous avons examiné toutes les occurrences de ce lemme chez l'Aréopagite, analysées dans l'ordre du texte ainsi que dans leurs rapports avec une série de co-textes. Par ce biais, on obtient aussi la possibilité d'isoler un support d'hypertextes, à partir du réseau offert par la *Concordance* lemmatisée, qu'on rapportera aux signifiés repris dans un lexique global (qui s'est formé depuis les premières attestations de l'appellatif spécialisé).

Au niveau de la structure grammaticale et morphématique, τὸ [ou τὰ] ἐπ' ἔκεινα se présente au début comme une locution prépositionnelle (construite avec le génitif) de type adverbial, formule invariable qui désigne ponctuellement "le surpassant"; premièrement "au-delà de..." (région ou espace), ensuite "<un> au-delà de <...>" (la souche des figurations abstraites!). Dans l'usage courant, τὸ [ou τὰ] ἐπ' ἔκεινα apparaissait en distribution complémentaire (par opposition!) avec τὸ [ou τὰ] ἐπὶ τάδε, "de ce côté-ci" (la plupart du temps sous-entendu), pour référer à une région "de là-bas", par contraste avec tel autre territoire où se trouve le locuteur (conf. par exemple Hécatée, cité par Strabon, XII 3, 23). Dès le V^e siècle des auteurs classiques – notamment les historiens, mais aussi les poètes – n'hésitèrent pas à employer cet adverbe pratique (d'où aussi les formes compactes avec crase τοῦπέκεινα et τὰπέκεινα). Chez Hérodote il s'agit de situer ainsi une mer énigmatique, aux confins du monde connu, dans la zone qui s'étend "là-bas", c'est à dire «*au-delà de l'Europe*»²⁸. Dans Euripide, (*Hipp.* 1999), la locution désigne un lieu désert, «*hors de cette terre*» (par-delà un territoire d'origine), alors que dans Thucydide (VI 63) τὰ ἐπ' ἔκεινα τῆς Σικελίας (en trois mots!) fait référence aux mouvements des troupes qui allaient opérer "de l'autre côté" de la Sicile.

Nous distinguons donc deux mouvements dissociatifs. L'un relativise la désignation spatiale, tandis que l'autre met en relief la séparation totale, d'où aussi l'ouverture métaphorique vers un "au-delà". Ce dernier emploi n'exclut presque jamais son arrimage avec un déterminant – en syntaxe, son régime (ou complément de nom) au génitif –, et de ce point de vue il ne saurait comporter une connotation vague, comme "l'au-delà" de la religion populaire (ou des superstitions ataviques). Tout au plus pouvait-on dire d'un événement inattendu qu'il survenait «*par-delà <tout> espoir*» (ἐλπίδος ἐπέκεινα).

D'après les attestations de nos textes, Platon est le premier philosophe qui a su tirer profit des corrélations spatiales inhérentes au terme dissociatif *epekeina*, pour des images concrètes et par suite dans une projection métaphorique, destinée à marquer pour l'avenir tous les parcours ontologiques de la transcendance. Un passage du *Phédon* (112 b) fait jouer les rapports concrets de spatialité, lors d'une évocation des fleuves qui traversent le Tartare informel, hanté par un souffle inquiétant, mêlé de brume (*pneuma* et *aër*). Ces courants de matière humide «*accompagnent l'eau, aussi bien lorsqu'elle se lance de ce côté-là de la*

²⁸ Voir Hérodote VI, 115 «...τάλασσά ἐστι τὰ ἐπέκεινα τῆς Εὐρώπης» (= «/ je ne puis... trouver un témoin... qui me confirme/ l'existence d'une mer au-delà de l'Europe»).

terre [eis to epekeina, c'est-à-dire, dans ce contexte, “aux antipodes”] que lorsque c'est dans la direction de par ici [eis to epi tade]». Le projet métaphorique reçoit ses lettres de noblesse au VI^e livre de la *République* (509 b), dans un développement sur le principe du Bien, «*beauté inimaginable*», Soleil vrai, «*savoir et réalité*», qui «*donne aux visibles non seulement la propriété d'être vus mais encore celle de venir à l'existence*». Dans cette formulation les attributs imposent avec solennité l'image-prototype, purifiée, d'un concept abstrait et l'envolée socratique arrache à Glaucon une exclamation admirative. L'effigie du principe transcendant surgit à la pointe de cette initiation:

«— Eh bien! pour les connaissables aussi, ce n'est pas seulement, disons-le, d'être connu qu'ils doivent au Bien, mais de lui ils reçoivent en outre et l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit pas essence [ouk ousias ontos tou agathou], mais qu'il soit encore au-delà de l'essence [all' eti **epekeina** tès ousias], surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir»²⁹ !

Chaque unité phraséologique de cette ample définition (véritable “dit” solennel ou *eulogia*) sera utilisée pour édifier avec des pierres vives le modèle à trois degrés de la transcendance qui fondera l'Univers conceptuel et le réseau pan-cosmique des néoplatoniciens: premièrement, le système de Plotin, Porphyre et Jamblique; ensuite l'architecture de Proclus (soutenue par la *dia-kosmesis*) et la spirale du *panta-hen*, médité par Damascius.

Deux particularités sont encore à retenir pour bien comprendre l'infrastructure de l'énoncé que nous venons de cerner chez Platon.

En première ligne, principe qui «*procure la réalité aux objets de connaissance*», le *Bien Suprême* surpasse toute réalité (*hyper-ekhei*, depuis sa hauteur il “transcende”), de même qu'il dépasse tout savoir, toutes les sources du connaissable dont il nous a fait don. Afin d'agir ou de se maintenir comme principe causal et source des paradigmes, il reste *au-dessus* de l'Univers. Prétendre qu'il serait “en-dehors” du cosmos aboutirait à dénaturer ou à schématiser ce raisonnement qu'il ne faudrait pas assimiler au mentalisme ou à l'idéalisme subjectif des penseurs modernes, apparentés à Kant ou à Berkeley. Le principe transcendant de l'*epekeina* (dans *République* 509 b) se définit par rapport à la *res transcendens* ; il est là parce qu'il donne l'existence au subsistant, comme à l'essence, mais il reste séparé de leur horizon; d'une manière absolue (*haplôs*), il “s'annonce” par sa “capacité de dominer” (*presbeia kai dynamei tou hyper-ekhontos*) toute essence (prestige secret de l'*epekeina*, “lieu de la transcendance”).

En deuxième ligne, le développement aboutit à la formulation du Bien “super-éminent”, parce qu'il est axé sur l'image centrale d'un Soleil source de vie, rejeton «*que le Bien a justement engendré dans une relation semblable à la sienne propre*» (508 b-c), ce qui le pose «*dans le lieu intelligible [en tô noêtô topô] par rapport à l'intelligence [pros noun], comme aux intelligibles [les “noumènes”]*», d'une manière analogique, car on le perçoit ainsi «*dans le lieu visible, par rapport à la vue comme par rapport aux visibles*». D'ici provient le sondage dans les deux directions et la nécessité d'établir un axe des trois principes de toute subsistance pour donner à notre Cosmos une assise de vérité: (*i.*) le Bien

²⁹ Je cite la version de Léon ROBIN. Par cette formulation, Socrate veut forcer l'assentiment de son interlocuteur (néophyte qui doit accepter l'énoncé comme s'il découvrait son propre aveu). Ainsi, l'énonciation impose au niveau grammatical le thème de la *transcendance totale* du bien dans la phrase finale (de *Rép.* L. VI, 509 b) comme un prédicat suprême. Ce qui entraîne une construction avec tous les verbes dans un mouleage infinitif-objet: «*Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*».

suprême, (*to agathon*) transcendant — *epekeina tès ousias*; (ii.) l'Intelligence (*nous*), matrice de toute intellection, et (iii.) l'Âme (*psykhè*) qui trouvera sa projection dans l'Âme du monde contemplée par le Socrate du *Timée*, mais qui sous-tend aussi dans le registre des opinions valorisées les principes de vie (tout ce qui ressortirait d'un constat "d'animation").

Une difficulté majeure s'interpose néanmoins, car le Bien suprême, principe universel, ne livre jamais son essence; il offre les points d'appui aux hypothèses, pour s'élancer en avant, mais l'âme, tout comme le raisonnement y accèdent sans pouvoir "y participer". On se heurte au paradoxe d'un principe fondateur "an-hypothétique" (cf. 511 a-d). D'où la référence, par proximité, aux notions de la géométrie (l'impair et le pair, les trois espèces d'angles, les figures, modèles schématiques de ce qui deviendra chez un Euclide la spécificité des axiomes indémontrables).

Je me vois obligé d'abrégier ici mon examen des parcours néoplatoniciens qui ont transformé le modèle de la Triade. Une riche moisson d'études ont traité cette problématique, surtout après le regain d'intérêt suscité durant les dernières décennies par l'histoire des doctrines et l'évolution de la religiosité vers la fin de l'antiquité et au début du Moyen Âge. Il nous faudra donc laisser de côté les grands thèmes de la procession, des triades intermédiaires et des monades, — rapportées à "l'hénologie" —. Pour cerner convenablement la fortune de quelques termes néoplatoniciens de la transcendance chez l'Aréopagite, on se bornera à rappeler qu'il a hérité d'une conceptualisation imposée par les commentaires du *Parménide*, qui avaient fait école dans la mouvance du néoplatonisme. Le Bien suprême, assimilé à l'Un de la première hypothèse, domine l'édifice triadique, en divinité suprême: Dieu énigmatique, rayonnant, mais en fait *anhypostatos*. Il y aurait même une tendance à poser la transcendance absolue comme un principe qui précède la monade, inabordable dans sa "manence", mais capable d'engendrer sans participer au cycle du devenir. Le deuxième degré était occupé par l'Être (chez Plotin «*to einai*», donné ou engendré par l'Un) ou par la Vie (*zôè*). Enfin, une troisième hypostase "procède" ou s'épanche à partir de l'Âme, comme un relais de son "autovivification". Le sujet pensant accède au trajet de l'*anodos* (celui d'une connaissance par élévation) seulement après avoir accompli les parcours du déploiement *sensitif* (descendant ou par immersion dans la matérialité).

La correspondance frappante qui s'établit entre l'ordre du *macrocosme* et son extrapolation dans un *microcosme* caractérise les "diakosmèses" d'un Proclus et met son empreinte sur l'image christianisée de l'Univers dionysien ramené à la bipolarité: d'un côté le projet divin du réel avec ses transcendants supra-cosmiques (*hyperkosmia*), de l'autre l'ordonnance de notre *kosmos*, avec ses dimensions temporelles (une vision qui préfigure peut-être la *divisio naturae* d'Érigène). La réflexion proclienne avait introduit le critère d'une cause primordiale rattachée par un *nexus* direct à l'effet produit ou *res causata* (*aitiatón*). Dans les *Eléments de théologie*, le pivot de causalité fonctionne au centre du théorème de la grande triade Être (*to on*) — Vie (*zôè* et *autozôn*) — Intellect (*noësis* et *nooumenon*). Proclus découvre la série produite par démiurgie sur le plan causal (*trias noëtiké*) lorsque son analyse refait le parcours des êtres vivants dotés d'intellection³⁰.

Comme on l'a vu, l'Aréopagite reprend à sa manière, dans la partie centrale du traité *Sur les Noms divins*, l'architecture de la grande triade. Le très long chapitre IV se propose d'expliquer (ἐξηγημένως, c.-à-d. *remote* et *excellenter*) la dénomination du Bien, «*par laquelle les théologiens définissent la déité supra-divine*». Une fois achevée la dissertation laborieuse sur les causes du Mal (adaptation maladroite d'un traité proclien), le théologien retrouve son élan dès le chapitre V (816 A-857 B), lorsqu'il s'en tient au schéma triadique:

³⁰ Cf. Proclus, *The Elements of Theology*, ed. with transl., intr. and comm. by E. R. DODDS, Oxford 1963 (2^{ème} éd.), le théorème 101.

[i.] célébrer *l'Être* en tant qu'être, principe divin qui donne rang d'essence à tout existant; ensuite, dans l'ordre de la série ternaire, aborder le volet suivant, [ii.] la *Vie* perpétuelle, d'où procèdent la-vie-en-soi et toute vie (ch. VI 856 A-857 B); enfin, sur un palier d'achèvement [iii.], coupler d'une manière paradoxale un éloge de la *Sagesse-en-soi*, transcendante à toute sagesse (ch. VII 865 A-868 B), avec les apories de l'Intelligence divine (868 C-873 A). Un développement graduel s'est modulé avec les accents d'une démonstration hymnologique.

IV. — *EPEKEINA* et les degrés de la transcendance

Quoi qu'il en soit, l'adaptation des séries ternaires dans l'ontologie de l'Aréopagite n'est pas seulement un produit de compilation. Le principe de la "Déité" (*theotès* : sagesse, intelligence, principe cosmique de toute chose) domine et soutient par un monadisme sans commune dénomination la Triade suprême. On ne saurait sous-estimer l'importance du parcours structuré par la *filiolitas* du Christ, un mystère central de la *deihumanatio* qui transcende lui-même la série des rapports ternaires et l'imbrication multiple de toute *diakosmesis* proclienne. Néanmoins, formé par une fréquentation des néoplatoniciens, l'auteur des cinq traités "dionysiens" a consacré le terme clé de "hiérarchie" (ἱεραρχία), mis à l'honneur en tant que notion catégorielle dont il est le premier "authentique" inventeur et théoricien. Dans les replis d'un langage décanté, il a réinstauré ce principe d'un ordre cosmique, divin et social, pour sauver ou légitimer une mise à jour du pouvoir chrétien, qui relevait ainsi l'incontournable défi lancé par la métaphysique et par les doctrinaires du monde gréco-romain (ultime héritage des "païens" civilisés!). L'abbé Roques a caractérisé avec beaucoup de discernement l'architecture dionysienne de ce nouvel Univers, qui nous accueille avec ses triples ogives. Selon la rédaction primordiale du corpus trois hiérarchies sont "exaltées" ostensiblement dans l'ordre de l'histoire: «*légale*» (préfigurée par *l'Ancien Testament*), «*céleste*» ou *super-cosmique* et *en-cosmique* (celle des anges) et, enfin, pour faire le salut des hommes, la hiérarchie «*ecclésiastique*», ordre idéal d'un pouvoir spirituel sanctificateur. Les présupposés de la transcendance chez l'Aréopagite rejoignent ainsi l'ordre ineffable des trois dispositions (*taxeis* et *diakosmeseis*) théarchiques :

[a et w] *Dieu-sans-nom*, loué dans les prières (ἐναρμονίως ὑμνεῖται — DN, ch. I, 58 A) avec tous les appellatifs domine *diffusive* — selon la terminologie d'Érigène —

[b et... w] les trois *hiérarchies des anges*. Hypostasiées comme autant de pures *intelligences (noes!)*, celles-ci veillent, à leur tour, sur les *intelligibles* et sur le cheminement des nations. Une "diakosmèse" pareille assure

[g et... w] la bonne intelligence des *humains*, qui retrouvent le *principe de toute vie (zoarchia)* et récupèrent une lumière infuse, malgré leur limitation, imposée par les frontières de la germination vitale, disparate au gré d'une matérialité dont l'Aréopagite se méfie (car il doit discipliner la *pankosmie* des théurges, dont le prestige faisait encore des ravages parmi les chrétiens d'Orient).

*
* *

Dans tous les passages du *Corpus Dionysien* marqués par l'emploi spécifique du désignatif *epekeina* nous sommes confrontés à une gradation des relais et des attributs de la *transcendance*, qui se positionne à l'intérieur de la vision hiérarchique, afin de préserver un mouvement de *l'anodos* intellectif et spirituel, sans neutraliser les harmoniques du parcours néoplatonicien.

Pour échelonner les valeurs dans un réseau d'intertextualité, on partira encore des prémisses que nous avons dégagées auparavant: la voie des *négations abstractives* impose

dès le départ une limite infranchissable quand on approche la divinité avec les ressources de l'intelligence humaine. Cependant, cette coupure prélude aux effets surprenants de la double procession: effort d'analyse, immersion dans les multiples raisons causatives (*descensus* des raisonnements et des épreuves sensorielles), auquel répond un *ascensus* et un retour (*epistrophé*) vers l'absolu, guidés par le rayonnement d'une lumière qui dégage l'entendement. C'est alors qu'interviennent les *Epîtres*, pour calmer la perplexité à l'issue du *proodos* («*procession*»), par un effort d'abandon volitif. Comme les sermons d'un miracle qui se propose à l'intellection, la soudaineté (*exaiphnès*) du mystère d'union christologique ranime encore les virtualités du salut, aux abords «*de la ténèbre lumineuse*», où le Christ accueille notre humanité.

Quant au sémantisme des énoncés, une ligne d'émergence qui pourrait coïncider avec la genèse du projet dionysien nous est donnée par la succession logique des traités dans plusieurs manuscrits anciens: *DN*, *Mth*, *CH*, *EH*, *EP*³¹. Du point de vue des co-textes thématiques, *epekeina* figure chaque fois dans une locution standardisée, vestige important de la phraséologie pratiquée par les néoplatoniciens, *terminus technicus* associé (ou adapté) aux empreintes trinitaires de la théologie chrétienne. Dix-sept occurrences (sur l'ensemble qui en compte 21) précisent l'idée de la «*transcendance intégrale*» (*ejpevkeina* avec un déterminant au génitif: soit *πάσης οὐσίας* ou *πάντων*, soit *ὅλων* = «*le tout*» ou «*l'Univers entier*», «*la totalité des êtres*»).

[1] Trois fois le propos de la *transcendance* trouve sa mise en valeur sous l'emprise du Rayon suressentiel, inconnaissable, qui possède néanmoins en lui d'avance les définitions de toute chose. On remarque ici la volonté de préserver fidèlement les attaches avec la formulation primordiale du Bien suprême dans la *République* (“l'icône” abstraite du Soleil que nous venons d'analyser). Mais, en même temps, des notes supplémentaires introduisent le paradoxe de l'inconnaissance, pour surclasser la thématique platonicienne, sur la voie d'une perception mystique.

N.D. I § 1. [588 A-B] Le rayonnement provient de la gnose chrétienne; tout ce que nous pouvons connaître respendit à partir des «*logia sacrés*» (588 A). Il faut s'accoutumer chez l'Aréopagite à la dissonance des termes niés qui sont plus forts que les affirmations. Une certaine *agnosie* (mystique) peut devenir connaissance infuse et le rayon (*aktis*) des énoncés sacrés «*se livre à nous, qui demeurons dans l'espoir des clartés plus hautes*». Parmi les initiés un dévoilement des choses divines par *épopie* se laisse appréhender, à condition qu'ils acceptent, «*selon une proportion analogique de vérité, que l'infinité des substances soit posée au-dessus de la substance, tout comme l'union (henôsis) des esprits [ou «des intelligences» = noes] est au dessus de l'intellect (ἡ ὑπὲρ νοῦν ἐνότης)*». Dans ces conditions, «*l'Un absolu, super-substantiel [hénas] est générateur d'unité, <mais il reste> impensable, car il domine toute pensée discursive (ὑπὲρ διανοίαν) et le Bien ineffable surpasse toute parole*». Chacune des négations abstraitives renforce ainsi la position de ce qu'elle nie. Et le chapelet des couplages se clôt par un prédicat démonstratif, rapporté à une *latens deitas* qui *se fait voir* elle-même:

[588 B] ... ἀλογία καὶ ἀνοησία καὶ ἀνωνυμία κατὰ μηδὲν τῶν ὄντων οὐσα καὶ αἴτιον μὲν τοῦ εἶναι πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μὴ ὄν πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ ὡς ἂν αὐτὴ περὶ ἑαυτῆς κυρίως καὶ ἐπιστητῶς ἀποφαίνοιτο.

³¹ C'est-à-dire, comme dans l'édition polyglotte des *Dionysiaca*, ouvrage bénédictin de référence: *De divinis nominibus* (Des noms divins), *De mystica theologia* (De la théologie mystique), *De celesti hierarchia* (De la hiérarchie céleste ou traité concernant les “ordres hiérarchiques des anges”), *De ecclesiastica hierarchia* (De la hiérarchie ecclésiastique), *Epistulae*.

«...sans se dire, sans se concevoir, sans se nommer, puisqu'elle ne saurait exister selon les êtres [secundum nihil entium existens], pour tous cause de leur être, celle qui n'est pas un existant dépasse toute substance, selon qu'elle se manifeste d'elle-même avec maîtrise et sciemment».

DN I § 4. [593 A] Εἰ γὰρ αἱ γνώσεις πᾶσαι τῶν ὄντων εἰσὶ καὶ εἰς τὰ ὄντα τὸ πέρασ ἔχουσιν, ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστὶν ἐξηρημηνένη.

«Car si toutes les connaissances sont celles des existants et si elles s'arrêtent là où s'arrête leur existence, le Rayon qui dépasse toute substance, transcende toute connaissance».

Le principe suprême défini par Platon (v. *supra*) a été replacé dans une textualité qui ne s'appuie plus uniquement sur la primauté du Bien sur-essentiel, mais aussi sur une structure de totalité (dans l'esprit du questionnement des principes chez Damascius). Chez l'Aréopagite *epekeina*, connectif, détermine au niveau grammatical le *rayon*, terme sous-entendu, signalé dans la phrase par l'insertion de l'article anaphorique ἡ (sc. ἀκτίς).

On pourrait aussi traduire «*transcendant par rapport à tout essence (ousia)*». Grosseteste a très bien démarqué le noyau du raisonnement: «*Si enim cognitiones omnes entium sunt, et in entia terminum habent, qui ultra omnem substantiam [pris absolument!] et ab omni est cognitione superelevatus*». Ce propos ouvre la perspective des catégories scolastiques de la transcendance, mais il débouche aussi par plus d'un aspect, sur l'horizon moderne des “cognoscibles”. On ne saurait limiter le domaine du cognoscible aux seules frontières des *entités* connues...

Avec solennité, au fronton du IV^{ème} chapitre (le plus long du traité), on voit se déployer la thématization du Souverain Bien, qui manifeste la démiurgie de la Dèité comme un Soleil de perfection (697 B-701 B). Maintenant les attributs qu'on trouvait chez Platon se déplacent dans la sphère du *plérôme*, ils s'appliquent à la divinité dans son ensemble, car «*c'est trop peu que de l'appeler lumière, puisqu'elle rassemble en soi et unifie toutes les natures douées d'intelligence et de raison*». La définition figurative a superposé plusieurs registres pour affermir en même temps le seuil d'élévation et les arcs-boutants:

«*Et que dirons-nous du rayon solaire pris en lui-même? Car c'est du Souverain Bien que nous vient la lumière, elle est l'image de la bonté et c'est pourquoi les hymnes la nomment lumière, et Il se manifeste en elle comme l'archétype en sa copie. Car en tant que bonté du principe-Dieu [dèité] qui transcende toutes choses [ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος αγαθότης], il pénètre toutes les substances, les plus hautes et les plus précieuses comme les moins nobles, sans cesser d'être au-dessus d'elles, sans que les plus relevées atteignent son excellence, sans que les inférieures puissent échapper à son circuit, puisqu'il éclaire, produit en démiurge, vivifie, conserve et perfectionne tout ce qui en est capable et pour tout existant <il donne> la mesure, la durée, le nombre, l'extension, la cause et la fin. Ainsi donc cette image manifestée [eikôn] de la divine Bonté, ce grand soleil tout lumineux dont l'éclat ne cesse jamais, comme une résonance du Bien, illumine tout ce qui est capable de recevoir sa clarté et répand sa lumière pour envelopper d'un coup le monde visible dans sa totalité du haut en bas avec les feux de son propre rayonnement*».

DN IV § 3. [697 B-D]

On atteint avec cette description explicite le degré maximal d'une transcendance qui est irradiation, depuis les fondements cosmiques et le seuil d'inconnaissance (*agnosia*), utilisés pour assurer la grandeur illimitée (*aoristia* et *apeiron*) du principe de la théarchie, jusqu'aux enveloppements de la *photodosia*, dons de lumière dispensés avec amour par un Dieu “encosmique”, capable non seulement de vivifier, mais — implicitement — de se

manifester à l'échelle des natures intelligentes (dont il est un *telesiourgos*).

[2] Les expressions dionysiennes de la transcendance que nous venons d'analyser se regroupent autour de la métaphore du *rayon*, seuil supérieur, limite – *epekeina*, et source d'illumination qui attire l'esprit, vivifie l'être, sans décourager les âmes qui tendent vers le "surpassant", orientées vers la contemplation de Dieu.

Une deuxième classe d'expressions reprend certains éléments et plusieurs syntagmes communs à l'ensemble de ces propos, mais la tendance à sur-déterminer les termes prévaut sur la dénotation sobre, comme si la *coupure transcendante* préludait au parcours des abstractions négatives. Pour la seule sphère des mots composés avec le 'préfixoïde' **hyper-** (ὕπερ-) ce lexique à connotation superlative dépasse un total de 850 vocables (y compris leurs formes-occurrences, mais sans compter les nombreuses constructions dans lesquelles un effet hyperbolique est obtenu par l'usage des prépositions *hyper* et *peri*).

De ce point de vue le Pseudo-Denys est sans doute un des auteurs les plus redondants de la littérature patristique. Sa fougue lui fait admettre parfois une double composition des préfixes, comme pour ὑπερύπαρξις (une «*hyper-subsistance*») ou pour ὑπερένδοξος, les hyperboles de l'abstraction privative ou celles de la plénitude, comme pour ὑπερπλήρης et ὑπεραπλόομαι (cf. *infra*). Vers la fin du V^e chapitre la simplicité absolue de l'Être suprême s'énonce au-delà des opposés; les superlatifs découpent la plénitude, conçue par limitation, "en abyme", pour donner la mesure de cette transcendance du contenant:

«D'avance il possède tout en soi, dans une sublime simplicité [κατὰ μίαν ἀπλότητος ὑπερβολήν], très loin de toute duplicité; il contient tout d'une même façon dans son infinité, simple au suprême degré [κατὰ τὴν ὑπερπλωμένην αὐτῆς ἀπειρίαν]; aussi se donne-t-il à tous en partage d'un coup, telle une seule voix, demeurant la même dans son unicité, qui n'en est pas moins participée comme unique par une foule d'auditeurs»³².

Au II^e chapitre (§1, 641 A), dans la péricope qui traite de la distinction à l'intérieur de l'union trinitaire, une hyperbole désigne la super-transcendance du principe d'identité, qualifié par la formule à reduplication **ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα** — littéralement le «*transcendant de la transcendance*»³³ ! Comme nous l'avions déjà indiqué, la gamme des valorisations est très ample et la signifiante peut alors s'orienter dans les deux directions: soit vers la montée des affirmations élatives, soit vers celle qui enlève trait par trait les attributs positifs. Nous présenterons ci-dessous d'une manière succincte ce degré-limite de la transcendance absolue.

³² DN, V § 9, 824 D. Nous citons la version des *Dionysiaca*, plus directe. Pour expliciter, M. de GANDILLAC (p. 136) a traduit *hyperéplomène apeiria* par «*la mesure infinie de cette plénitude qui est sienne et qui transcende toute plénitude*». Mais en grec "tout" et "tous" se rapporte aux *existants*. L'ambiguïté se creuse au niveau de la *supersimplificata infinitas*, que Scot Erigène interprète comme une *multiplicitas* (voir maintenant dans le *Thesaurus Pseudo-Dionysii...—Versiones latinae... SERIES A-B*, pp. 174-78 et *Concordantia lemmatum post A.D. 550 testatorum*, pp. 467-494 et, notamment, s.v. *supersimplifico* 490-491 (lemmes et contextes).

³³ En grec: «*ἢ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ιδιότητος ταυτότης, ἢ ὑπερ ἐπαρχίαν ἐνότης*», — traduit par Erigène: «*omnium summitas summitatum omnium totius proprietatis immutabilitas, superprincipalis unitas*». L'hyperbole devient chez Traversari «*totius proprietatis identitas omnia superans*» (formule d'une splendide concision). Concernant l'emploi des superlatifs, on se rapportera encore à l'observation pertinente de Stanislas BRETON, cité dans la note 26. Du même auteur on peut consulter "Sens et portée de la théologie négative", dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et Occident*. (Actes... cités dans la note 4), *Études Augustiniennes* (vol. 151), 1997, pp. 628-643.

[3] Même si nous la situons sur un troisième palier (après les transcendants du rayonnement divin et le dépassement hyperbolique), il serait vain de considérer la *via negationis* comme une étape corrélatrice ou tout simplement comme l'équivalent de l'antithèse dans le parcours d'une dialectique de type hégélien, qui aboutirait à la synthèse. Le type de transcendance qui s'énonce par les négations — la voie royale d'une *théologie apophatique* — comporte au moins deux aspects majeurs. Le recours à la négation des propriétés communes ou des qualités positives, de même que la tendance à nier les superlatifs (à les rendre vains) ne font qu'affermir la démarche du théologien. Il doit souvent atténuer l'emphase ou ménager un détour, pour ne pas donner l'impression qu'il voit partout des miracles ou les manifestations directes d'une Providence inépuisable.

Le prototype de cette "inconnissance" qui s'accompagne d'un "manque de paroles" (*alogia*), tout en se manifestant d'une manière miraculeuse, nous l'avons déjà rencontré dans une des premières formules de la transcendance [DN ch. I, § 2, 588 B — voir *supra*], au départ d'un exposé sur les connaissances révélées imparties par les Saintes Écritures. La transcendance, les limites de "l'énonçiable", la négativité protègent ici les âmes saintes, repoussent les arrogants, veillent sur le prestige de la Parole ineffable, signalent la proximité d'une «*Monade unificatrice de toute monade*».

Sur le plan de l'expression la principale figure qui s'ajoute ou qui sert de relais au discours de la négativité c'est l'oxymoron. Tout le VII^e chapitre des *Noms Divins* exhorte le néophyte à pénétrer les arcanes de la sagesse divine qui donne témoignage d'elle-même dans son éternité, corollaire de la connaissance immanente (*autosophia*), sur un itinéraire auquel nous accordons notre foi. Traversari rend avec précision le sous-titre inséré, semble-t-il, par un des premiers rédacteurs: «*de sapientia*, sensu [une acception particulière de *voûς*], *ratione, veritate, fide*». Le paradigme conceptuel est offert par un oxymoron recueilli dans un passage célèbre de la I^{ère} *Épître aux Corinthiens* (I, 25): τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων [«*La folie de Dieu est plus sage que les hommes*»]. Pour motiver cette diffraction dans la contiguïté du *môron*, 'ce qui semble > fou' et du *sophon*, 'ce qui est > sage', le théologien enchaîne:

«cela est vrai non seulement parce que toute délibération humaine est une manière d'errance, par rapport à la stabilité et au maintien ferme des intelligences divines parachevées, mais encore parce que c'est l'usage des théologiens d'énoncer négativement à rebours [antipeponthotôs apophaskein] les attributs de privation en les appliquant à Dieu»³⁴.

Une fois tracé le parcours énonciatif, les exemples abondent.

«L'Écriture déclare invisible une splendeur de la Lumière tout brillante, indicible et sans nom ce qui s'exalte souvent et par des multiples noms».

Quant aux modalités choisies par l'apôtre quand il "hymnifie" la folie de Dieu, elles qualifient ainsi ce qui paraît en elle "atopie" et "paralogisme" pour nous élever (par *anogôgè*) à la hauteur d'une vérité qui précède tout langage (*prò lógô*). Dans une avancée vers le seuil de transcendance, pour la saisie d'une vérité supérieure, antérieure aux procédures dissociatives de nos raisonnements, le disciple des néoplatoniciens reprend le thème du trésor sapientiel suprême, Cause et levier d'intelligence, qui produit toute sagesse, l'intellection même et la connaissance particulière (*autosophias tes holès kai ... tes kat'*

³⁴ Cf. DN ch. VII, § 1, 865 B. En grec: «σὺννήτες ἐστὶ τοῖς θεολόγοις ἀντιπεπονητότως ἐπὶ θεοῦ τὰ θῆς στερήσεως ἀποφάσκειν». C'est un commentaire à l'oxymoron de l'apôtre, cité ci-dessus.

hekaston hypostatis)³⁵.

Cependant, sur ces hauteurs nous sortons “de nous-mêmes”. Cette union par *ek-stasis* s'apparente plutôt à la capacité de se dépouiller d'une rationalité particulière. On doit concevoir les réalités divines (ou tout bonnement la pluralité du divin: *ta theia*) par «*l'union qui surélève la nature de l'intelligence pour la rattacher au transcendant d'elle-même*» (*henôsin hyperairousan tèn nou physin, di' hès synaptetai pros ta epekeina heautou*). Je traduis ainsi très exactement la formule centrale d'une très longue péricope qu'on a interrompue par la ponctuation. Dans la deuxième partie de cette phrase le théologien précise qu'on devient alors «*intégralement à Dieu car il vaut mieux être à lui que <d'appartenir à> nous-mêmes*»³⁶. La négativité débouche au gré de ces dépassements sur un désir d'union mystique, sans que le philosophe s'enhardisse à condamner toute rationalité. Il continuera d'ailleurs avec un éloge des anges et de leurs bienheureuses intellections, n'oubliera pas de mentionner les sensations, échos de la Sagesse, sans omettre les démons et leur déchéance de la sagesse. Mais, au terme de tous les développements il y a le thème récurrent de l'indicible Ténèbre qui transcende toute lumière. Après les plus anciennes cosmogonies, il fallait encore défendre sa dignité, qui est celle d'un *Leit-motiv* avec plusieurs tonalités, dans la gnose chrétienne, comme chez les Cappadociens.

[4] Le deuxième aspect de la théologie apophasique relève d'une *transcendance qui n'admet plus un recours explicite au langage verbal*. La coupure, le dépassement absolu s'énoncent aux frontières du silence de plusieurs manières. Le silence peut s'acquérir par une ascension, après avoir épuisé tous les échelons de la négativité, dans un néant de pure absence. Malgré tout, il procure au sujet une sensation de dépassement: le souvenir même déteint sur le vide, suggère à l'Aréopagite les fantasmes d'une ivresse (*κραϊπάλη = crapula*) qu'on parvient à renier, saisi par l'étourdissement des hauteurs; il y a oscillation entre la pierre, l'opacité, le “rien” ou l'envol. Stanislas Breton établit un constat de métaphysicien:

*«d'une part l'hypothèse husserlienne d'une destruction du monde <...> analogue au “néant selon le pire” dans la terminologie de Damascius, d'autre part le vide actif d'une émergence-transcendance, à quoi correspond “le néant selon le meilleur” du même Damascius»*³⁷.

Une autre modalité fait jouer le contraste des symboles figuratifs et anagogiques. L'aspiration de plénitude, comme le sceau même du silence suscitent les images corrélatives de la source et des ténèbres qui rayonnent d'une lumière indescriptible. Au chapitre XI des *Noms Divins* l'éloge insiste sur les «*providences et les bienfaits qui s'offrent à la participation des êtres, surgissant de Dieu par une effusion riche, sources d'un foisonnement surabondant, afin que la Cause de tout ce qui existe demeure totalement transcendante, qu'elle puisse subsister au-dessus de toute nature et de toute essence*»³⁸. Par contraste avec la générosité des participations, l'entrée dans la Ténèbre lumineuse du silence coïncide avec les reflets multiples des oxymorons qui coupent les attaches aux abords de la *Théologie mystique*. Non seulement l'initiation est *cachée*, mais l'obscurité primordiale (*gnophos*) «*brille d'une lumière inabordable à l'intérieur même d'une ambiance d'invisibilité et d'impalpable*». Cet involucre de nuit «*remplit de splendeurs plus que belles les intelligences qui n'ont pas leurs yeux*»³⁹. Malgré la démesure hyperbolique, le discours maintient sa cohésion. Timothée, destinataire du traité doit se préparer pour un scénario du

³⁵ *DN, ibid.*, 868 A.

³⁶ *DN*, ch. VII, § 1, 865—868 A.

³⁷ *Superlatif et négation*, (*art. cité*), page 200.

³⁸ *DN*, ch. XI, § 6, 956 B.

³⁹ Cf. *MTh*, ch. I § 1, 997 A-B.

recueillement, comme si on allait revivre la rencontre de Moïse avec ce lieu «où Dieu réside» (cf. *Ex.* XIX, 10, 20 et XXXIII, 20-28). Par un *excessus mentis*, un néophyte sera transporté vers un nouveau stade:

«Car c'est par l'ek-stasis en toute pureté, libératrice de toute chose, sans retenue, hors de toi, que tu seras élevé pour approcher le rayon issu de la Ténèbre, après avoir tout enlevé, libéré totalement»⁴⁰.

La péricope finale du premier chapitre rassemble tous les accords antérieurs et, d'une manière surprenante cette fois, la transcendance (*pantôn epekeina*) implique une personnification:

«Et alors <Moïse> se libère des choses qu'on voit et de ceux qui voient et s'immerge dans la ténèbre vraiment secrète [“mystique”] de l'inconnaissance, selon laquelle ses yeux excluent toute appréhension cognitive [Grosseteste: “secundum quam excludit eadem cognoscitivas susceptiones”] et il devient dans l'intériorité de l'impalpable, de l'invisible, un être qui appartient totalement à Celui qui transcende tout [pas ôñ tou pantôn epekeina] sans plus tenir de personne, ni de lui-même, ni d'un autre, mais, dans le désœuvrement de toute gnose, uni pour le meilleur à celui tout à fait inconnu; donc par une connaissance de rien, il connaît par-delà même l'intelligence»⁴¹.

Les emprunts à Grégoire de Nysse sont intégrés dorénavant dans le cérémonial d'un parcours initiatique destiné au perfectionnement des nouveaux convertis⁴², harcelés par des philosophes païens⁴³ ou engagés dans une polémique avec le *De mysteriis*.

Le petit traité *De la Théologie mystique* s'achève sur un dernier accord du principe de transcendance, lorsque la contemplation vient de remplacer un double tracé, qui marie la (re-)montée par les négations et la fragilité des thèses assertives, pour établir enfin une inaltérable distance dans l'équilibre qui surplombe le savoir. Il y a encore une fois retournement de tout geste affirmatif, l'un des plus hardis qu'on ait jamais tenté dans un écrit de théologie. Depuis la censure philologique, amorcée vers la fin du Moyen Âge, la silhouette de l'Aréopagite se tient à l'écart, respectée (tardivement) par les Orthodoxes d'Orient sur les traces de Maxime, au seuil d'un *adyton* abordable par la voie des symboles incorporés. Partout néanmoins, d'Orient en Occident, les interprètes de tout bord sont astreints, pour l'analyse de la paradoxie, à redécouvrir ou à dé-construire la théorie des “ressemblances dissemblables”. Et l'on dira d'elles, comme des négations qui signalent l'absolue transcendance, qu'elles ne facilitent guère les repérages,

«car le Dieu inconnaissable n'est ni ténèbre, ni lumière; ni fausse doctrine, ni vérité; il n'y a pas de thèse qui l'énoncerait; <... > quand nous posons des assertions ou des formules détractives se rapportant à ce qui viendrait après Lui, nous n'affirmons, ni ne nions rien, car la Cause unique et parfaite de tout <existant> demeure au-dessus de toute position, et, au-dessus de toute négation, la hauteur de l'absolu délié de toutes les choses et transcendant tous les entiers [ἡ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀλολελυμένου καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων]»⁴⁴.

Sur le même plan dans la V^e Epître, où il explique à nouveau la parfaite adéquation du

⁴⁰ *Ibidem*, 997 B-1000 A.

⁴¹ *MTh*, ch. I § 3, 1001 A.

⁴² Voir pour des affinités significatives, Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, 376 A suiv.

⁴³ Tels ces “acteurs” d'une polémique imaginaire avec le «sophiste Apollonaphane» dans la VII^e Epître (1080 A-B).

⁴⁴ *MTh*, ch. V, 1048 A-B.

LA TRANSCENDANCE CHEZ DENYS L'ARÉOPAGITE

symbole iconique de la Ténèbre divine, qui est une Lumière inaccessible où Dieu habite, le théologien renvoie à l'exhortation de l'apôtre Paul (dans Philippiens IV, 7) et d'après ce contexte «*Celui qui est totalement transcendant, l'auteur de toute chose*» illumine l'esprit depuis les hauteurs d'un arc de la Trinité, car la paix divine «*gardera vos cœurs et vos pensées en Jésus-Christ*».

Ainsi les *diakosmèses* triadiques de Proclus et la mise à jour d'une spiritualité veillée par les Pères Cappadociens se rencontrèrent dans les méditations d'un doctrinaire hardi, capable d'envisager la transcendance comme une épure destinée aux icônes abstraites des intelligences angéliques (hiérarchisées) et au sanctuaire d'une Trinité que l'esprit doit appréhender par-delà toute les formes d'un réductionnisme binaire.