

Ténèbre, Lumière, et Beauté: *La Théologie Mystique* I-II de Ps-Denys l'Aréopagite

Jean-Michel Charrue

This article was originally published in  
*Platonism Through the Centuries, Selected Papers from the 20th Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*

Edited by R. Loredana Cardullo, John F. Finamore and Chiara Militello

ISBN 978 1 898910 541

Published in 2025 by The Prometheus Trust, Chepstow, UK.

**This article is published under the terms of Creative Commons Licence BY 4.0**

Attribution —You must give appropriate credit, and indicate if changes were made. You may do so in any reasonable manner, but not in any way that suggests the licensor endorses you or your use.

No additional restrictions —You may not apply legal terms or technological measures that legally restrict others from doing anything the license permits.

The Prometheus Trust is a registered UK charity (no. 299648)

[www.prometheustrust.co.uk](http://www.prometheustrust.co.uk)

## Ténèbre, Lumière, et Beauté: *La Théologie Mystique* I-II de Ps-Denys l'Aréopagite

Jean-Michel Charrue

“Le divin Moïse reçoit l’ordre de se purifier lui-même et ensuite de se séparer de ceux qui ne sont pas purs, qu’après toute purification, il entend les trompettes aux multiples voix et perçoit de nombreuses lumières étincelantes de rayons purs, se diffusant de tous côtés, qu’ensuite il se sépare de la multitude et, avec les prêtres choisis parvient au sommet des ascensions divines: même là il ne rencontre pas Dieu lui-même et ce qu’il contemple ce n’est pas lui car il est invisible, mais le lieu où il se tient”<sup>1</sup>.

Telle est la première étape de la montée de Moïse sur le mont Sinaï, de son ascension ou anabase vers Dieu. On notera que ce texte est directement encadré par les Ecritures saintes, à savoir l’Exode 19,19-20 dont nous citons l’essentiel:

“La montagne du Sinaï était toute fumante parce que Dieu y était descendu dans le feu. Le son de la trompe allait en s’amplifiant/ Moïse parlait et Dieu lui répondit dans le tonnerre. Yahvé descendit sur la montagne du Sinaï au sommet de la montagne. Yahvé appela Moïse au sommet de la montagne et Moïse monta”<sup>2</sup>.

L’épisode de la montée de Moïse sur le Sinaï, et ses conséquences, sa rencontre avec Dieu occupe une large place dans l’Exode, sa première rencontre, sa descente admise par Dieu pour avertir et purifier le peuple, la descente de Yahvé du sommet, sa remontée figurent en 19,6-20, reprise en 20, 21, où seul, il se rend à l’invitation de Dieu, puis encore

---

<sup>1</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1000 CD, tr. Y. De Andia.

<sup>2</sup> Exode 19, 18-20, tr. la Bible de Jérusalem.

l'arrivée dans le lieu où le Dieu d'Israël se tient, est encore évoquée en 24, 10 et 33, 21-22<sup>3</sup>.

Ps-Denys en présente la première étape de manière extrêmement résumée, ne voulant retenir que la purification<sup>4</sup>, sa séparation d'avec le peuple, le fait qu'il ne rencontre pas Dieu à ce moment, mais contemple le lieu où il se tient<sup>5</sup>. Cette phase n'était pas au centre de son propos, qui sera sa rencontre avec Dieu. L'ascension était sans doute pour lui spirituelle comme chez Grégoire de Nysse<sup>6</sup>. Il insistera seulement sur la libération du monde sensible et des choses que l'on voit, pour parler d'une contemplation d'un autre ordre qui va laisser en arrière "les nombreuses lumières étincelantes de rayons purs", s'attendant à voir en Dieu une lumière d'un autre genre, à la mesure de sa **Beauté**. L'ascension de la montagne était ainsi préfigurée par la théologie, mais la mystique véritable sera celle de la rencontre avec Dieu, dans l'union<sup>7</sup> avec sa "ténébreuse lumière".

La *Théologie Mystique* est à la conjonction de deux mots, sinon opposés, quelque peu contradictoires, cette Théologie qui, pour Denys était dans la Bible, et une expérience mystique dont Moïse fut le paradigme comme modèle de toutes les expériences, dans cet ensemble à la fois, théorique et pratique, car comme Origène le voulait il allait maintenir la continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament, que les Lettres 1 et 5 expliquent, entre elle et celle de Paul. Et sans doute est-ce la vigueur de cette approche qui le fera apprécier au Moyen-Âge, comme la Mystique, par excellence, aussi, on ne peut s'étonner que l'on ait vu son émergence, comme point de référence de la patristique, avant

---

<sup>3</sup> Sur les différents épisodes, cf. Y. de Andia, *Henosis, l'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, New-York, Köln, Brill, 1996. p. 303-371.

<sup>4</sup> Le thème de la purification préalable est essentiel, et parallèle à la fois chez Grégoire de Nysse cf. J. Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 1953, p. 75-105, aussi chez Denys, et chez Plotin.

<sup>5</sup> Cf. le tableau d'Y. de Andia, *Henosis*, p. 371.

<sup>6</sup> Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse, op. cit.*, II, 152-161, p. 201-209.n, et J. Daniélou, *op. cit.*, p. 235-266.

<sup>7</sup> Le but de la mystique c'est l'union, ce que note E. S. Mainoldi, *Ecstasy and deification in dionysian mystical and hierarchical theology, Lo Sguardo - rivista di Filosofia*, 33, 221, II, p. 31, avec la plupart des auteurs, c'est le titre même retenu par Y. de Andia, cf. supra n. 3.

même celle de Grégoire<sup>8</sup>. Moïse était devenu ce modèle de l'union avec Dieu.

“Et alors Moïse se libéra même des êtres visibles et voyants et il pénétra dans la Ténèbre réellement mystique de l'inconnaissance selon laquelle il fait taire toutes les appréhensions cognoscitives et se trouve en ce qui est totalement impalpable et invisible, appartenant tout entier à celui qui est au-delà de tout, et à nul autre, ni à lui-même, ni à un autre, mais uni, selon un mode supérieur, à celui qui est complètement inconnaissable et, par le fait qu'il ne connaît rien, connaissant au-delà de l'intellect”<sup>9</sup>.

La libération de Moïse du monde intelligible et du monde sensible va aussitôt le livrer à cette Ténèbre qui tombe tout à coup sur lui<sup>10</sup>. Il ne s'agit pas de cette nuée qui l'entoure, lorsque Moïse se déplace, pour le conduire, comme le note Grégoire de Nysse<sup>11</sup>, qui en faisait cette sorte de nuage objectif que l'on ne peut voir. Ni non plus d'une nuit intérieure suivie d'une expérience psychologique comme le décriront les mystiques qui vont suivre<sup>12</sup>, car il n'y a pas à ce niveau chez Denys d'expérience vécue qui la précède et l'explique, comme ce sera le cas par la suite dans cette grande continuité des mystiques dont on lui donnera pourtant la paternité. La vision qui est révélée n'en n'est même pas une puisque celui-ci va être livré à ce monde du “rien”. La contemplation espérée et attendue livra Moïse et tous ceux qui vont pratiquer la mystique à cette révélation soudaine.

La Ténèbre ainsi révélée à Moïse, à la suite de sa montée, de façon aussi abrupte, devient le modèle d'une expérience mystique vouée à ces à coup, dans lequel Denys veut voir le butoir qui s'oppose à tous ceux qui se préparent à voir Dieu, en espérant apprendre ce qu'il est. En ce sens, elle prend valeur d'un symbole, mais c'est comme le note H.-C.

---

<sup>8</sup> E. Fiori, *Il nous e l'altare. La teologia mistica di Dionigi l'Areopagita al di la di Evagrio, L'anti-Babele: Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Y. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, Genova, Il Melangolo, 2017, p. 186.

<sup>9</sup> Ps-Denys, *MT*, I, 3, 1001A.

<sup>10</sup> R. Roques, *Contemplation, extase et Ténèbre chez le Pseudo-Denys, Dictionnaire de Spiritualité*, 2, 2, 1953, col. 1897 note qu'il s'agit “d'une dialectique de rupture”.

<sup>11</sup> Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse, op. cit.*, II, 117-119.

<sup>12</sup> “Il n'y a pas chez Grégoire, comme chez ceux qui vont suivre de “nuit des sens et de l'esprit”, note J. Daniélou, *op. cit.*, p. 209, ce que l'on peut dire aussi de Denys.

Puech un “symbole à rebours”<sup>13</sup>, parce que la mystique dépasse l’ordre des symboles.

Elle n’était pas seulement cette “image imposée du dehors par toute une tradition” dont la source serait l’Ecriture, selon l’expression employée par le même auteur<sup>14</sup>. La Ténèbre se trouve réellement en face du sujet qui veut voir et contempler, comme elle s’était alors présentée, comme cette découverte qui s’impose avec toute la force de l’expérience mystique, après la coupure que Denys introduit dans le récit entre l’arrivée au sommet, et l’entrée dans la Ténèbre<sup>15</sup>.

De deux choses l’une: ou la Ténèbre est une chose, ou elle est un fait. Il n’y a que deux alternatives, mais nous avons vu qu’elle ne saurait être identifiée à la nuée qui accompagne Dieu dans la révélation scripturaire, à ce titre, elle ne saurait représenter une obscurité réelle, que dans les autres textes dionysiens on rencontre d’ailleurs comme un affaiblissement et une retombée dans le monde sensible, mais il s’agit d’une toute autre Ténèbre. Ou bien, elle est un fait, qui met alors en valeur le côté expérimental de cette mystique, telle qu’elle est interprétée par Denys, lorsque le rideau tombe, en quelque sorte, qui s’abat sur le croyant: il n’y rien, rien d’autre que cette Ténèbre.

La Ténèbre, γνόφος, a, ainsi qu’on l’a dit, à la fois “une signification subjective concernant l’attitude de l’âme qui contemple, et une signification objective relative au caractère inaccessible, à l’absolue transcendance de la lumière contemplée [...]. C’est parce que Dieu reste inconnaissable, que l’état du sujet sera inconnaissance”<sup>16</sup>. Le texte de l’Exode, à l’origine de tout le passage est bien, en effet, Exode 20, 21: “Moïse entra dans la Ténèbre où Dieu était. Mais Denys ne se contente pas de le réciter et d’en présenter l’histoire, il nous en donne une interprétation qu’il va appliquer à la manière de considérer la mystique, et cette interprétation qui se joue dans l’ambivalence du subjectif et de l’objectif, conduira à une révélation: le mot δείκνυται qui va arriver à la fin de son commentaire, est significatif lorsque “sa présence supérieure à toute saisie intellectuelle *se montre* reposant sur les sommets

---

<sup>13</sup> H.-C. Puech, *art. cité*, p. 120, Sur l’idée de symbole, cf. aussi E.S. Mainoldi, *art. cité*, p. 36.

<sup>14</sup> H.-C. Puech, *art. cité*, p. 119.

<sup>15</sup> Cf. Y. de Andia, *Henosis* p. 359.

<sup>16</sup> H.-C. Puech, *art. cité*, p. 122.

intelligibles de ses lieux les plus saints ”<sup>17</sup>. Ce n’est pas Moïse qui va voir de son propre chef et à lui seul dans l’union, mais Dieu qui se révèle à lui, comme il s’était montré à Moïse dans la première ascension.

Le voyant ne voit pas d’abord lorsqu’il entre dans la Ténèbre du γνόφος, vision qui n’en est pas une, contemplation qui fait voir ses limites dans “la Ténèbre réellement mystique de l’inconnaissance” par laquelle l’inconnaissance deviendra une manière de connaître, où peut-être, on peut voir un souvenir de Proclus lorsqu’il fallait éviter la double ignorance<sup>18</sup>, appliquée à un autre niveau, purement théologique et mystique ? Le savoir de Moïse, en effet, n’est plus qu’un non-savoir: à ce stade “la Ténèbre devient *agnosia*”<sup>19</sup> de la part du sujet qui voit momentanément ses espoirs de connaître et de s’unir à Dieu obscurcis et annihilés, comme le dit alors le texte: cette inconnaissance révèle tout à coup au contemplateur que celui qu’il voulait connaître “est complètement inconnaissabl”<sup>20</sup>, et “la suspension de toute connaissance, par le fait qu’il (le contemplateur) ne connaîtra rie”<sup>21</sup>.

Le *Lettre I* explique:

“La Ténèbre est invisible à la lumière et davantage encore à une forte lumière; l’inconnaissance est cachée par les connaissances, et davantage encore lorsque celles-ci sont nombreuses ”<sup>22</sup>.

La lumière et le trop plein de lumière qui étaient déjà le fait du monde sensible et du monde intelligible, ce qui ferait penser à la caverne, où les hommes sont éblouis à regarder la lumière<sup>23</sup>, mais on est à niveau plus élevé, dans la mystique où il constate que l’afflux de lumière était tel que celui qui était à même de voir ne voit plus, et Denys précise:

“que demeure cachée à ceux qui ont la lumière au niveau de l’être, et la connaissance des êtres, l’incognoscibilité de Dieu, et que sa

---

<sup>17</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1001A

<sup>18</sup> Proclus, *In Alc.*, Paris, BL, C.U.F., 2003, 174, 2-5 et 189, 2-3, cf. J.-M. Charrue, Proclus, *Commentaire sur le Premier Alcibiade de Platon: l’éducation d’Alcibiade, La Philosophie néoplatonicienne de l’éducation*, Paris, 2019, p. 199-200.

<sup>19</sup> H.-C. Puech, *art. cité*, p. 122.

<sup>20</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1001A.

<sup>21</sup> Ps-Denys, *ibidem*.

<sup>22</sup> Ps-Denys, *Lettre 1*, 1065A, tr. M. Cassingena et M.-H. Congourdeau, Paris, Migne. 1991.

<sup>23</sup> Platon, *R.*, VII, 515c.

Ténèbre transcendante se cache à toute lumière et obscurcit toute connaissance ”<sup>24</sup>.

Mystique veut dire “caché”, “ce qui est à l’origine le sens profond du mot dans l’Ecriture”<sup>25</sup>, et la montée de Moïse et la mise en présence de la Ténèbre avaient pour fin de révéler cette incognoscibilité de Dieu, inconnaissable à toute intelligence. Et un passage de la *Lettre III* parlera du “mystère de Jésus qui est resté caché dont aucune raison n’a pu venir à bout”<sup>26</sup>. Dans un passage du début, après une allusion à *qui a fait de la Ténèbre sa retraite*<sup>27</sup>, Denys parle de ces “mystagogies divines” qui en matière de mystique, veulent en rester à leur propre savoir<sup>28</sup>. Comme le remarque Y. de Andia, ce sont des initiations aux mystères<sup>29</sup>. Aussi toute une tradition chrétienne parlait-elle du “Dieu inconn”<sup>30</sup>, à laquelle Denys se rattache, en évoquant l’incognoscibilité et l’inconnaissance révélée par le symbole de la Ténèbre. Ainsi, à côté de l’ignorance mystique, lorsqu’il se trouve en présence de celle-ci, inondé en quelque sorte par elle, et comme arrêté dans son mouvement pour aller vers Dieu, il faut situer l’autre sens dont la Ténèbre est la révélation, celui de la nature de Dieu. Dieu est Ténèbre, γνόφος, c’est-à-dire qu’il est à la fois ce silence qui fait taire toutes les appréhensions cognitives et impalpable et invisible. Dans sa nature, il n’est pas un être tel qu’on pourrait l’entendre dans l’ontologie des êtres sensibles et intelligibles, en sorte que la lumière qui se trouvait au niveau de l’être, nous explique-t-il dans la *Lettre 1*, ne peut pas être la même lumière que la sienne, invisible qu’il est. Le sens de la Ténèbre exprime “la résistance opposée par

---

<sup>24</sup> Ps-Denys, *Lettre 1*, *ibid.*

<sup>25</sup> C. A. Bernard, La doctrine mystique de Denys l’Aréopagite, *Gregorianum*, 68, 1987, p. 525-526.

<sup>26</sup> Ps-Denys, *Lettre III*, 1069B, cité par Y de Andia, *Henosis*, p. 405.

<sup>27</sup> Ps. 17,12

<sup>28</sup> Ps-Denys, *MT*, I, 2, 1000A.

<sup>29</sup> Y. de Andia, *Henosis*, p. 446. A. Golitzin, *Et Introibo ad Altate Dei*, Thessaloniki, 1994 p. 49-165 ne fait pas allusion à ce passage, ne parle d’ailleurs pas de la *Théologie Mystique*, mais relie cette *initiation aux mystères* en général: Mystagogie n’est pas synonyme de mystique. Il ne cite qu’une fois la *MT*-la notion de mystique est plus précise, dans l’union vécue avec Dieu- il n’aborde pas vraiment la question de la Ténèbre et de sa transcendance, pour la mystique elle-même, et il n’est question que de l’extase, qu’ en un court passage (p. 112-116)

<sup>30</sup> Cf. A.-J. Festugière, *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, IV “Le Dieu Inconnu et la gnose”, Paris, 1953.

l'essence de l'être divin"<sup>31</sup>, et sa transcendance: il est cette "Ténèbre transcendante qui se cache à toute lumière et obscurcit toute connaissance".

Et celle-ci se fait à la suite du mouvement ascendant opéré par Moïse, où tout mystique se voit opposer cette "résistance de l'être divin à une pénétration complète de l'intelligence humaine"<sup>32</sup>. En ce sens, elle est conforme et explique le propos du *Psaume* 17, 12: "Celui qui a fait de l'obscurité sa retraite"<sup>33</sup> dont Denys s'est inspiré, qui donne au fait même de la Ténèbre un sens objectif, lorsqu'il dit: "Dans la Ténèbre où se trouve réellement ( ὄντως ἐστίν ) comme le disent les Ecritures celui qui est au-delà de tout"<sup>34</sup>, interprétant ce passage de l'Exode 20, 21, et en tirant toutes les conséquences sur le statut ontologique de Dieu qui dépasse tout être réel de par la nature de son être: il est ainsi hors de portée, paraissant inatteignable par l'union au mystique qui pensait l'atteindre. La Ténèbre (γνόφος) opère comme une sorte de voile rendant impossible l'union, en raison des limites dont souffre la nature humaine par rapport à l'infinité divine, là où la Ténèbre, lumière supérieure à toute lumière connue, se révèle comme cet obstacle quasi définitif.

La *Théologie mystique* comme la *Lettre I* expriment cette transcendance par le terme même d'ἐπέκεινα qu'avait utilisé le platonisme à propos du Bien<sup>35</sup>, en l'employant ici dans un texte purement théologique pour désigner Dieu ainsi, "appartenant tout entier à celui qui est au-delà de tout"<sup>36</sup>, ce que la *Lettre I* commente: "Car lui, c'est au-delà de l'intelligence et au-delà de l'essence qu'il a sa demeure" [ ... ] Celui qui transcende tout ce qui est connu"<sup>37</sup>.

Ainsi la transcendance se décline en inconnissance, autre sens pris par la Ténèbre mystique. Elle est le résultat de ce fait de l'au-delà de Dieu, un au-delà toujours plus grand, toujours plus élevé d'un Dieu totalement hors de portée de celui qui voulait le contempler. Et l'on peut même dire

---

<sup>31</sup> H.-C. Puech, *art. cité.*, p. 125.

<sup>32</sup> H.-C. Puech, *ibidem*.

<sup>33</sup> Cf. supra n.27

<sup>34</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1000C.

<sup>35</sup> Platon, *R.* VI, 509b, cf. J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Belles Lettres, C.E.A., p. 244-250.

<sup>36</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1001A.

<sup>37</sup> Ps-Denys, *Lettre I*, 1065 A.

qu'elle est voulue par Dieu comme l'indique l'expression de Rayon de Ténèbre: "Tu seras soulevé vers le rayon suressentiel de la Ténèbre divine, τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα"<sup>38</sup>. Ainsi, c'est le fait même de la transcendance qui conduit de plus en plus le mystique à s'approcher de Dieu: la transcendance amène de la sorte l'inconnaissance.

Cette inconnaissance s'approfondit à mesure que la Ténèbre s'approfondit, car celle-ci devient toujours plus grande. En ce sens, nous hésiterons, pour notre part, à parler de métaphore pour la Ténèbre. Tout se fait dans le clair-obscur et l'ambivalence de la notion. La Ténèbre est ce fait extérieur voulu par Dieu pour exprimer sa transcendance, et d'autre part, ce fait intérieur éprouvé dans son vécu par le mystique à mesure que celui-ci avance dans son élévation, l'inconnaissance s'accroît, et c'est même plutôt l'inconnaissance qui le fait s'élever: "élève-toi, autant qu'il est possibles dans l'inconnaissance"<sup>39</sup>.

Cela peut faire penser que l'Inconnaissance exprime le fait même de la Ténèbre, traduit cette réalité nouvelle qui s'offre alors à celui qui veut dans l'expérience mystique s'élever vers Dieu: il fallait d'abord se débarrasser de tous les points de repère du sensible, puis du νοῦς, de l'intelligence qui n'opère plus pour ce nouveau mode de connaissance de Dieu qui sera réalisé lors de l'union, ce qu'exprimait le § 3 de *MT*, 1: "uni à celui qui est complètement inconnaissable par la suspension même de toute connaissance, et par le fait même qu'il ne connaît rien au-delà de l'intellect"<sup>40</sup>.

Ainsi, à mesure que l'Inconnaissance s'accroît, s'élève-t-on davantage vers Dieu, dans une "inconnaissance non point au sens privatif du mot, mais au sens transcendant"<sup>41</sup>, dans cette élévation de plus en plus grande. Et ce, en raison de cette "double inadéquation: l'inadéquation (par éminence) de l'inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du νοῦς, et l'inadéquation [...] de cette même inconnaissance eu égard au but qu'elle est incapable d'atteindre"<sup>42</sup>. Car ce que l'irruption de la Ténèbre représente pour le mystique, c'est cette sorte de différence infranchissable entre lui et Dieu qu'il lui est quasi

---

<sup>38</sup> Ps-Denys, *MT* I, 3, 1001, cf. Y. de Andia, *Henosis* p. 372.

<sup>39</sup> Ps-Denys, *MT* I, 1, 997B.

<sup>40</sup> Ps-Denys, *MT* I, 3, 1001A. Sur ce dépassement du νοῦς cf. aussi E. Fiori, *art. cit.*, p. 208.

<sup>41</sup> Ps-Denys, *Lettre* 1, 1065A, tr. M. de Gandillac.

<sup>42</sup> H.-C. Puech, *art. cité*, p. 128, repris aussi par Y. de Andia, *Henosis*, p. 367.

impossible de combler, si ce n'est en s'élevant dans l'Inconnaissable: une sorte de gouffre les sépare. En accroissant l'Inconnaissance, l'expérience mystique et la rencontre de Dieu sera-t-elle possible? Denys le pense, c'est pourquoi l'union et l'extase procède directement de l'Inconnaissance, les deux démarches n'en faisant plus qu'une, et étant étroitement associées<sup>43</sup>. Ainsi, c'est au travers et au moyen de la Ténèbre que le mystique appréhende quelque chose de divin: l'âme pénètre dans la Ténèbre<sup>44</sup>, et l'union se fait alors selon la Nuée (κατὰ τὸν γνόφον)<sup>45</sup>.

En sorte que la transcendance divine apparaît-elle comme la raison pour laquelle, "il faut taire toutes les appréhensions cognoscitives" d'une Inconnaissance qui se révèle comme négation dans un discours mystique qu'il est convenu d'appeler apophatique, là où l'apophase (ἀπόφασις) est cette négation qui s'oppose à l'affirmation, en est la forme la plus générale, alors que l'ἀφαίρεσις, est une négation transcendante<sup>46</sup>. En sorte que l'on peut dire que l'Inconnaissance qui devient toujours plus profonde dans le but d'atteindre Dieu, est l'expression à la fois comme célébration et dévoilement de la Ténèbre<sup>47</sup>, célébration parce qu'elle est elle-même ce respect de la Ténèbre qu'elle prolonge par son acte même de nier, et dévoilement parce qu'elle vise l'au-delà de Dieu. Mais la transcendance de celui-ci subsiste précisément pour cela, parce qu'il est toujours plus élevé, et qu'il est cette Cause inatteignable qui reste toujours supérieure<sup>48</sup>. C'est cette Causalité qui sera essentielle dans les *Noms divins* comme le verra saint Thomas dans son commentaire<sup>49</sup>. De la négation, on peut dire qu'elle n'est donc pas ultime, puisqu'il faut toujours rechercher cette positivité de la cause: "Lumière en soi interdite, mais dont la Nuée (la Ténèbre), paraît marquer à la fois le mode et la relativité"<sup>50</sup>, faut-il préciser parce que la négation n'est, elle-même que relative. On pourrait dire que la

---

<sup>43</sup> Cf. Y. de Andia, *Henosis*, p. 352, p. 416.

<sup>44</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3 1000C et 1001A.

<sup>45</sup> Cf. H.-C. Puech, *art. cité.*, p. 127-128, Ps-Denys, *MTI*, 1 997B, I, 3, 1001a. II, 1025.

<sup>46</sup> Y. de Andia, *Henosis* p. 380.

<sup>47</sup> Y. de Andia, *Henosis* p. 383.

<sup>48</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1000C.

<sup>49</sup> Cf. J. Elders, *Les Noms divins du Pseudo-Denys l'Aréopagite selon Thomas d'Aquin*, Paris, P.U.IPS, 2019.

<sup>50</sup> H.-C. Puech, *art. cité.*, p. 128.

mystique se sert d'elle comme d'un instrument pour s'élever. Car l'Inconnaissance n'est jamais entière et définitive, et l'on a pu la qualifier d' "ignorance savante"<sup>51</sup>.

Aussi la négation fruit de l'Inconnaissance qui s'étend et s'élève toujours plus dans la mystique, n'est pas encore celle de la théologie négative dont il parlera au c. III, elle est seulement, dans la mystique consacrée à la Ténèbre et à la lumière. Car la théologie négative comme cela a été dit, à juste titre, "se constitue à partir d'une série d'opérations rationnelles qui n'ont rien à voir avec la mystique"<sup>52</sup>, et "le fait que Denys ait appelé théologie mystique, un petit traité consacré (aussi) à la théologie négative, a eu pour résultat que l'on a tendance à confondre théologie négative et expérience mystique"<sup>53</sup>. Nous avons ajouté *aussi*, car Denys parle bien de l'expérience mystique, dans les c. I et II auxquels nous nous sommes limité. Et si Denys semble traiter à la fois des deux, c'est qu'il y avait été amené à le faire, entraîné par la négation, qui dans un cas comme dans l'autre, trouvait en partie sa source dans un dialogue de Platon: le *Parménide*.

Les termes sont nombreux, déjà dans ce début, qui en évoquent le souvenir, tels cette "Inconnaissance" ou "Inconnaissables", de ce "silence" qui va initier le secret, puis dans la prière à Timothée, de "tout ce qui n'est pas et tout ce qui est", de "e qui est au-dessus de toute essence et connaissance", de "suresstantialit" au-dessus des êtres, puis en I, 2 de ce qui est "au-dessus de toute affirmation aussi bien que de négation", qui devient en I, 3 "ce qui est au-dessus de tout", "de ne voir ni de connaître" ou encore de cette "négation des étants", au c. II, dans lesquels on peut voir une exégèse de la première hypothèse du *Parménide*, telle qu'elle était présentée dans le néoplatonisme, pour décrire l'Un, ou le Bien comme l'avait fait Plotin qui en avait réalisé une exégèse quasi complète en forme de puzzle, dans ses traités des *Ennéades*<sup>54</sup>. Aussi en VI, 7 (38) parlait-il de ce qui "en lui, il n'y avait rien de ce qui appartient aux autres choses, pas même l'essence"<sup>55</sup>, et en VI, 9 (9) retrouvait-il le *Parménide* 142a2-6, qui affirmait "il n'y a en lui, ni définition, ni science, ni opinion, il n'y a donc personne qui

---

<sup>51</sup> H.-C. Puech, *art. Cite.*, p. 127.

<sup>52</sup> P. Hadot, Plotin, *Traité 9*, (VI,9), Paris, Cerf, 1994, p. 48.

<sup>53</sup> P. Hadot, Plotin, *Traité 38*, Paris, Cerf, 1987, p. 44-45.

<sup>54</sup> Cf. J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon, op. cit.*, p. 70-79.

<sup>55</sup> Plotin, *Enn.* VI, 7 (38), 41, 34-36, tr. Bréhier

l'exprime, le conjecture ou le connaisse", en disant en VI, 9 (9): "nous ne le comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle comme les autres intelligibles, mais par une présence supérieure à la science [...], il faut donc surmonter la science et ne jamais sortir de notre état d'unité"<sup>56</sup>.

Si la mystique et la théologie négative peuvent paraître à ce point parentes, c'est qu'elles dérivent toutes deux de cette même source: le *Parménide* de Platon. Mais l'on ne peut s'y méprendre, la négation de la *Théologie mystique* du Pseudo-Denys ne porte jamais sur Dieu lui-même, mais sur l'opération mystique, qui est le fait de celui qui veut contempler Dieu. Et Dieu n'est jamais qualifié de néant, que ce soit dans la *Théologie mystique* ni dans les *Lettres* 1 et 5 qui tentent de l'expliquer, et si l'on peut y voir l'expression d'une théologie négative en germe, c'est seulement au c. III, qui sera prolongé par d'autres auteurs de la fin de l'antiquité et du moyen-âge<sup>57</sup>. Car pour lui "la réalité divine est au-dessus de toute négation et de toute affirmation"<sup>58</sup>, en sorte qu'au chapitre III, il mettra sur le même plan les théologies négatives et les théologies affirmatives, ainsi lorsqu'il s'agit de la bonté de nature divine, disant qu'elle est trine, que le Christ suressentiel a pris substance, ou encore que Dieu a pu être aussi Être, Vie et Sagesse en puissance<sup>59</sup>, s'agit-il de ces dernières.

Selon E. Corsini, il revient à Pseudo-Denys d'avoir montré que "la fusion des deux premières hypothèses (du *Parménide*) et leur réduction aux deux moments apophatiques et cataphatiques de la connaissance humaine de la divinité, doivent être considérés comme un apport original de cet auteur"<sup>60</sup>. Ce dont Salvatore Lilla se fait l'écho en citant ce passage où Denys déclare: "qu'il convient à la fois de poser (καταφάσκειν) et d'affirmer d'elles en tant que cause de toutes choses .... et de les nier (ἀποφάσκειν) toutes en tant que Dieu est supérieur à tout"<sup>61</sup>. Et l'on pouvait voir cette juxtaposition de l'apophase de la

<sup>56</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9, (9), 4, 1-8, tr. Bréhier

<sup>57</sup> Cf. J. Miernowski, *Le Dieu néant*, Leiden, Brill, 1998.

<sup>58</sup> Ps-Denys, *MT* I, 2, 1000B.

<sup>59</sup> Ps-Denys, *MT*, III, 1033A.

<sup>60</sup> E. Corsini, *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962, p. 121.

<sup>61</sup> S. Lilla, Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius, dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, op.cit. (Congrès de Paris), p. 119.

première hypothèse et de la cataphore de la seconde présente dans l'*In Parmenidem* attribué à Porphyre. S. Lilla notait que “si la méthode négative revenait à la première hypothèse, et à l’interprétation qui en est donnée dans le néoplatonisme, la méthode positive s’explique en tenant compte autant des conclusions positives de la deuxième hypothèse que de son interprétation néoplatonicienne”<sup>62</sup>.

Mais puisque Denys avait décidé de relier l’Inconnaissance à la Ténèbre du récit biblique, celle-ci sera suivie immédiatement dans l’expérience mystique de l’union extatique, puisqu’il n’y a pas trois moments, mais bien deux seulement<sup>63</sup>, et que l’on passe directement de l’un à l’autre, ce qui fait que l’Inconnaissance, cette partie négative symbolisée par la Ténèbre est suivie par l’extase, ce qui fait que l’on a l’*ἀγνωσία*, puis après l’*ἔνωσις*. Non pas qu’il y ait continuité dans le vécu de cette expérience, nous avons vu qu’au contraire, la Ténèbre avait introduit “une dialectique de rupture”<sup>64</sup> lors de cette sortie des conditions humaines pour se mettre au diapason du divin, puisque l’Inconnaissance qui dépasse toute connaissance ordinaire, se situe au-delà de l’intelligence<sup>65</sup>. Mais peut-on dire qu’elle va donner lieu à un autre type de connaissance, qui sera le résultat de son expérience ? L’extase est d’abord amour : “L’*ἀφαίρεσις τῶν ὄντων* ne suffit pas, elle doit elle-même se nier dans la négation de tout discours (*ἀλογία*), de toute activité noétique (*ἀνοησία*) pour s’achever dans l’extase”<sup>66</sup>. Elle n’est nommée qu’une seule fois dans le début, lorsqu’évoquant la transcendance et le dépassement, il dit : “c’est par une extase purement détachée de tout et de toi-même que tu seras soulevé vers le rayon sursésentiel de la Ténèbre divine”<sup>67</sup>, et c’est suffisant pour y voir le terme et la consécration de la mystique, son apogée dans l’union.

L’extase elle-même est difficilement descriptible en termes de langage humain, on peut seulement voir quelques détails ou allusions qui la laissent percer ou imaginer, car Denys est peu prolixe sur cet état, et l’on pourra distinguer les aspects négatifs, apophases ou aphérèses et positifs

<sup>62</sup> S. Lilla, *Ps-Dionigi l’Areopagita, Gerarchia Celeste, Teologia mistica, Lettere*, Roma, 1986, p. 97-98, cf. Y de Andia, *Henosis*, p. 389.

<sup>63</sup> Cf. Y. de Andia, *Henosis*, p. 417.

<sup>64</sup> Cf. supra note 120 p. 175.

<sup>65</sup> Cf. Ps-Denys, *DN VII 872A*.

<sup>66</sup> Y. de Andia, *Henosi*, p. 426.

<sup>67</sup> Ps-Denys, *MT I*, 1, 1000A.

de celle-ci. Elle apparaît comme un état momentané, bien qu'il ne soit à peu près pas question de temps et qu'il faut joindre un être temporel, à un Dieu, en principe éternel, mais le fait qu'elle succède comme deuxième moment à la Ténèbre initialement, la situe dans cette succession, comme moment sans doute indépassable. Le terme même d'*ek-stasis* veut bien dire en effet sortie de soi, et il semble que Denys soit resté attaché à ce sens puisque c'est "purement détaché de tout et de toi-même" que tu pourras, dit-il, être soulevé "et pris dans le rayon suressentiel de Dieu"<sup>68</sup>. C'est alors qu'il va être abandonné à Dieu, ou plutôt s'abandonne lui-même à celui-ci: "appartenant tout entier à celui qui est au-delà de tout, à nul (autre), ni à lui-même, ni à un autre mais uni à un autre, selon un mode supérieur"<sup>69</sup>. C'est alors que l'extase devient union (ἔνωσις)<sup>70</sup>. Devenue union, on peut penser qu'elle ayant quitté la Ténèbre, elle pourra devenir lumière ou au moins connaître cet autre versant qui lui restait caché et inconnu, celui de la lumière puisque Dieu était cette Ténèbre plus que lumineuse du silence"<sup>71</sup>, et qu'elle verra et contempera dans l'invisible en "emplissant de splendeurs de toute beauté ses yeux clos"<sup>72</sup> dans le silence pur de l'extase. Mais comme celle-ci est devenue union, les négations ont fait place à quelque chose de plus, d'éminemment positif, l'amour, l'amour parfait, l'amour pur celui qui n'est point délire ou ivresse, comme dans cette *Lettre 9*<sup>73</sup> car elle s'est laissée toute entière à Dieu, et cet abandon total l'en préserve, à Dieu, lui-même amour, et qu'ainsi livré dans cette extase amoureuse, et à l'union dans l'amour qu'il lui voue et l'accompagne au moment où elle aboutit, comme tout amour, mais de façon différente des amours humains, dans la pureté qui est la sienne, et qui donne toute sa valeur à l'union mystique, elle qui a pu "sortir d'elle-même et être toute entière à Dieu"<sup>74</sup>; a alors dû, dans l'extase<sup>75</sup> accéder à ce qui est "cette Ténèbre

---

<sup>68</sup> Ps-Denys, *Ibidem*.

<sup>69</sup> Ps-Denys, *MTI*, 3, 1001A.

<sup>70</sup> Sur l'extase comme mystère de l'amour de Dieu A. Golitzin, *op. cit.*, p. 116-117, E. S. Mainoldi, *art. cité*, p. 36

<sup>71</sup> Ps-Denys, *MTI*, 1, 997B

<sup>72</sup> Ps-Denys, *ibidem*.

<sup>73</sup> Ps-Denys, *Lettre 9*, 1105B.

<sup>74</sup> Ps-Denys, *DN VII*, 1, 815D. C'est sans doute pourquoi, l'on a parlé de déification, cf. E.S. Mainoldi, *art. cité*, p. 25.

<sup>75</sup> E. Fiori, *art. cité*, p. 203, après son parcours patristique, introduit Denys, avec ces mots "Denys l'extase comme réaction". Contre qui, contre quoi ? La Gnose qui

plus que lumineuse”, et sans voir ni connaître, voir et connaître *autrement* dans l’invisible et le silence, cette “Beauté en soi et par soi qui y était dissimulée”<sup>76</sup>.

o

La *Lettre V* avait été à la fois une révélation et un dénouement. Une révélation, parce qu’elle avait utilisé de façon inaugurale le texte de l’*Épître à Timothée*, pour dire que Dieu, dans l’intemporalité qui est la sienne et qui sied aux textes bibliques “habite une lumière inaccessible que nul d’entre les hommes n’a vu ni ne peut voir”<sup>77</sup>. Un dénouement, parce que selon toute vraisemblance cette lumière va permettre au mystique, au sein de l’extase et de l’union, et à l’intérieur de ses conditions même qui sont celles de l’invisible, de contempler, et de voir. Ainsi opère-t-elle le dévoilement qui malgré le caractère canonique du texte en fixe les limites, et qui peut faire parler d’une expérience à laquelle la contemplation a pu alors accéder, révélant que la Ténèbre n’était, en fait, que cette lumière inaccessible<sup>78</sup>.

“La Ténèbre divine est l’inaccessible lumière où Dieu habite. Elle est invisible à cause de la clarté transcendante, Elle est inaccessible à cause de la surabondance de la Suresentielle effusion de lumière”<sup>79</sup>.

Ainsi, elle nous apprend dans ce dévoilement non pas de Dieu car il n’était pas possible d’en voir la face, mais du lieu même où il est, le rocher que Moïse en ce qui le concerne avait franchi, et d’une manière générale du lieu où Dieu habite, que la contemplation ait pu se faire: la Ténèbre avait pu paraître Ténèbre, parce qu’elle n’était que ce trop-

---

voulait séparer l’Ancien du Nouveau testament ?, d’où le recours à Moïse comme modèle? Mais, nous l’avons exprimé, le problème nous paraît être plus *pédagogique*, que dogmatique: Denys viserait à encadrer la mystique, comme pratique, celle-ci dans son but d’Union avec Dieu, et sa transcendance n’est pas une entrée dans le mystère comme les autres, (à l’encontre de Golitzin, supra n. 29). D’où le recours implicite au néoplatonisme qui va suivre et à Plotin. Ce n’est pas la seule fois qu’il revient aux Grecs: dans les *Noms Divins* à propos de l’extase (DN, IV, 13-14, 712A-713A), il préférera *Erôs* à *Agapê*. Pour lui, l’Union à Dieu ne pouvait pour arriver à une transcendance exprimée ici par la Ténèbre, trouver un équivalent que dans l’apophase qu’exprimait Plotin, comme on va le voir. .

<sup>76</sup> Ps-Denys, *MT* 1025A - B.

<sup>77</sup> Paul, *Épître à Timothée*: 1Tim, 6, 16.

<sup>78</sup> Cf. H.-C. Puech, *art. cité*, p. 130.

<sup>79</sup> Ps-Denys, *Lettre V*, 1073A., tr. M. Cassingena modifiée.

plein de lumière, là où l'on retrouve cette transcendance du sursensuel qui dépasse l'humain.

“En elle naît tout homme qui est digne de connaître et de voir Dieu. Et c'est par le fait même de ne Le voir, ni Le connaître, qu'il s'élève vraiment dans ce qui est au-delà de la vue et de la connaissance”<sup>80</sup>.

Se développe l'affirmation de ce qu'a pu apprendre l'extase, dans cet aspect incomparable de son expérience, puisqu'il était digne de connaître et de voir Dieu.<sup>81</sup> Mais Denys a besoin de l'aide et du secours de la théologie seule à même d'expliquer dans cette logique pure: le fait de ne pas le voir ni le connaître symbolisé par la Ténèbre était ce voir et ce connaître accordé à ce qui est au-delà, c'est-à-dire transcendant. Ainsi la non-vision était une vision, et le connaître résidait dans la reconnaissance de l'inconnaissance.

La mystique culminait avec l'extase qui révélait dans la transcendance qui était déjà celle des *Psaumes*: “Merveilleuse science qui me dépasse, Hauteur que je ne puis atteindre” que la *Lettre V* retrouve et évoque<sup>82</sup> dans l'énoncé même de l'Écriture qui faisait que le non savoir et l'agnosticisme restaient précaires, et dépassé par la connaissance qui était celle de Paul “dont on disait qu'il a connu Dieu parce qu'il LE savait au-delà de toute intellection et connaissance”<sup>83</sup>. Denys retrouvait le Paul des *Actes des Apôtres*, celui qui avait retrouvé l'autel avec l'inscription: “Au Dieu inconnu”<sup>84</sup>, et savait “les voies sont impénétrables” “ses dons inexprimables” “ue la paix surpassait toute intelligence”<sup>85</sup>, d'une mystique irrationnelle qui avait trouvé rationalité dans l'Aréopage d'Athènes.

o

“Nous souhaitons nous aussi accéder à cette Ténèbre plus que lumineuse, et grâce à l'absence de vision et de connaissance voir et connaître Celui qui dépasse la Vision et la connaissance par le

---

<sup>80</sup> Ps-Denys, *Lettre V*, 1073A.

<sup>81</sup> Sur le concept d'extase avant Denys, chez Origène et Grégoire de Nysse, cf. E. Fiori, *art. cité*, p. 190-196.

<sup>82</sup> Ps-Denys, *Lettre V*, 1073A, Ps 139 (138), 6-7.

<sup>83</sup> Ps-Denys, *Lettre V*, 1073A.

<sup>84</sup> Actes des Apôtres, 17, 23.

<sup>85</sup> Rm, 11, 33; 2 Cor 9, 5; Ph, 4, 7.

fait même de ne voir et de ne connaître –car cela est réellement voir et connaître et célébrer ...le Surrentiel par la négation... Ainsi ceux qui réalisent une statue préformée enlèvent tout le superflu qui fait obstacle à la pure vision de la forme cachée et manifestent par cette seule suppression la beauté en soi et par soi qui y était dissimulée”<sup>86</sup>.

Ce texte du C.II de la *MT* est capital, pour comprendre totalement la mystique du Ps-Denys, car c’est une élucidation de celle-ci qu’il nous propose. On peut en effet penser que son apport réside uniquement dans l’élucidation de la négation, car “ne pas voir et connaître” c’est d’abord “voir et connaître” ce qui sera opéré en disant que l’ἀφαίρεσις sera comparée à l’enlèvement du superflu par la statuaire<sup>87</sup>, mais il ne s’agit pas que de cela: le texte de Denys est d’une toute autre facture: il définit ce qu’est pour lui la Vision mystique: qu’est-ce que la Vision, ce n’est pas une vision comme une autre, en un sens ce n’est même pas une vision, c’est une toute autre vision. Ainsi c’est alors à une théorie nouvelle de la vision qu’il nous confronte, la sienne parfaitement originale dans la transformation opérée par le mystique.

Cette vision mystique, comme autre manière de voir<sup>88</sup>, autre vision ne se joue ainsi pas seulement dans la juxtaposition des négations: voir, c’est ne pas voir, connaître, c’est ne pas connaître, cette partie négative qui serait comme un déni de la mystique plotinienne qui se joue essentiellement à partir de la vision pour aboutir à l’union<sup>89</sup>, et qui en sera l’essentiel, même si elle doit être transformée, pour être quelque peu différente. Différente ou autre, la vision dionysienne, telle qu’elle apparaît en cette fin, l’est entièrement. Et elle tire toute son originalité, et paradoxalement son caractère propre de cette comparaison avec le sculpteur qui était due à Plotin, dans un autre traité, le traité I, 6 (1), Sur le Beau<sup>90</sup>, “qui enlève le superflu qui fait obstacle à la pure vision de la forme cachée”, ainsi que le note Denys. Ce qui fait que la comparaison ne s’arrête pas là, **la vision du Beau** est pour la mystique comme pour

---

<sup>86</sup> Ps-Denys, *MT* II, 1025.

<sup>87</sup> Cf. Y. de Andia, Ps-Denys, *Théologie Mystique*, traduction, Paris, Cerf n. 2, p. 305.

<sup>88</sup> J. Daniélou, *op. cit.* p. 210, notait à propos de Grégoire de Nysse, chez les mystiques, ce “caractère inépuisable de la vision de Dieu”, sur la vision/contemplation chez Denys, cf. aussi E.S. Mainoldi, *art. cité*, p.33.

<sup>89</sup> Cf. Plotin, *Enn.* VI, 9, (9), 9, 47-53; 7, 07; VI, 7(38), 34, 13-16.

<sup>90</sup> Plotin, *Enn.* I, 6(1), 9, 9-12.

la statuaire, une fabrication. En ce sens, la vision mystique n'est pas le moins du monde apparentée à la vision sensible ou intelligible, elle a été fabriquée petit à petit par celui qui s'apprête à l'extase par un travail sur soi et par soi qu'il opère, il n'a pas fait que subir la Ténèbre: il s'est transformé lui-même, ainsi que le sculpteur transforme la statue, et a joint à ce non voir, un voir un connaître à un non connaître, ainsi que celui qui fait des coupes dans la pierre finit par aboutir à la pure vision de la forme cachée", ce travail n'est pas que négatif, il est éminemment positif, de la même façon que le non voir et le non connaître est aussi un voir et un connaître.

Denys, peut-on dire, aboutit ainsi, dans cette comparaison à une vision qui n'est pas une vision, mais qui est une toute autre vision, qui est une création, et cette autre vision qui est alors celle du mystique est le fruit de tout un travail de fabrication, qui avait été faite, comme l'art fabrique pour sa création. Ce parallèle avec l'art qui avait été fait au départ sur le plan de la mystique et de la théologie pure, afin d'enrichir celle-ci et de l'exprimer, va être riche de conséquences, parce qu'elle avait joint la théologie mystique à l'art permet d'apercevoir le côté esthétique de sa pensée d'une part à l'intérieur même de sa théologie, et sera d'autre part, riche de conséquences pour les siècles suivants et au moyen-âge, où l'art pourra prolonger la mystique, et où la Ténèbre pourra devenir lumière, puisque déjà elle était "plus que lumineux" dans ces édifices où l'art permettra de rejoindre Dieu, mettant ainsi la "**beauté en soi et par soi**" à la portée du monde.

o

Lorsqu'on lit les traités mystiques de Plotin, VI, 9 et VI, 7, après avoir étudié comme nous l'avons fait la *Théologie Mystique* de Ps-Denys l'Aréopagite, on ne peut manquer d'être frappé à la fois par les ressemblances et les différences thématiques entre Plotin et Denys. Puis, quand, nous avons consulté l'ouvrage de Vladimir Lossky, *La Théologie mystique de l'Eglise d'Orient* qui situe l'apophase comme le caractère foncier de toute cette église d'Orient, nous avons vu que nous n'étions pas le seul à avoir eu cette impression, qu'il semble avoir partagée, au moins en ce qui concerne le traité VI, 9, où après avoir dit que l'on a souvent voulu faire de Denys un néoplatonicien, il remarque que "les ressemblances lui paraissent frappantes avec cette fin de la VIème *Ennéade*"<sup>91</sup>, et ce, même si le grand orientaliste déclare que "tout ce que l'on a pu dire jusqu'ici sur la dépendance du Pseudo-Denys

---

<sup>91</sup> V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, chapitre II, Les Ténèbres divines, p. 27, de l'édition Paris, Cerf, 1990.

à l'égard du néoplatonisme ne va pas jusqu'au fond de la doctrine"<sup>92</sup>. Les mêmes concepts ne nous paraissent, en effet, pas toujours avoir le même sens dans un contexte différent. Et avant d'avoir consulté son ouvrage, nous tenions le traité VI, 9, (9) comme l'une de ses sources principales pour ce qui concerne la mystique, avec, en outre le traité VI, 7, (38), à ceci près, qu'après les reprises, il voulait arriver à une mystique chrétienne dans cette "Ténèbre plus que lumineuse" de Dieu.

La mystique de Plotin que V. Lossky avait lu dans la traduction d'E. Bréhier, d'*Ennéade VI, 9 est cette mystique de la lumière quand "il se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière spirituelle; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, on devient, ou plutôt, on est un Dieu, embrasé d'amour"*<sup>93</sup>. Le mouvement en avait été imprimé par Plotin: ainsi lorsque celui-ci disait au chapitre 3 du traité VI, 9 (9): "Il n'est pas une chose – il s'agit de la nature de l'Un, qui pour lui est un dieu - ; elle n'a ni qualité ni quantité; elle n'a *ni intelligence ni âme; "elle n'est ni en mouvement, ni en repos; elle n'est pas dans le lieu ni dans le temps"*<sup>94</sup>; elle est en soi, essence isolée des autres, ou plutôt, elle est sans essence, puisqu'elle est avant toute essence, avant le mouvement et le repos; "*car ces propriétés se trouvent dans l'être et le rendent multiple*"<sup>95</sup>. Les italiques sont de V. Lossky: pour lui, il y a bien là une théologie négative, qui, dans son inspiration plotinienne va, chez Denys, devenir l'instrument de l'élaboration de sa propre mystique.

Nous avons vu, en effet, comment le *Parménide* avait été la source de la négation qui s'opérait à ce propos, ce qu'avait remarqué E. Corsini, puis S. Lilla, dans son article sur Porphyre et Damascius<sup>96</sup>, ces auteurs néoplatoniciens, et il n'est pas étonnant de le voir dans la citation de Lossky du chapitre 3, du traité de Plotin. Denys l'Aréopagite avait pu prendre ses sources sur l'ensemble des auteurs néoplatoniciens qu'il pratiquait à merveille, et aussi chez Proclus, lui aussi familier du thème de la lumière tel qu'il le trouvait dans le *Phèdre* qu'il commentera dans sa *Théologie Platonicienne*<sup>97</sup>. C'est tout un pan de Denys qui est là: Proclus est mort en 485, et c'est le moyen de dater Denys, qui après sa mort, vers les années 500 et plus, il écrivait en grec, mais on a retrouvé

---

<sup>92</sup> V. Lossky, *op. cit.*, p. 30

<sup>93</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 9, 57-60, tr. E. Bréhier.

<sup>94</sup> Platon, *Prm.*, 139b, 138b, 141b, note d'E. Bréhier.

<sup>95</sup> Plotin, *Enn.* VI 9 (9), 3, 39-45, traduction E. Bréhier.

<sup>96</sup> Cf. supra n. 60 et 61, p. 7.

<sup>97</sup> Proclus, *PT*, I, 24, Saffrey-Westerink, I, 108.

assez tôt des textes traduits en syriaque<sup>98</sup>, qui était, ce dont personne ne doute son origine.

V. Lossky voyait dans la négation de la mystique, cette apophasis, si caractéristique pour lui, de l'Orient chrétien, non pas seulement une théologie négative, mais dans ce mouvement, et cette description de l'expérience mystique du divin, sur la fin du traité plotinien, puis dans le texte de MT I-II, et ce, même si le thème de la Ténèbre, d'origine biblique, n'est pas présent chez Plotin, celui-ci avait pu être, dans ce brassage des cultures, dirons-nous, une des sources du texte dionysien, et deviendra, dans sa négation apophatique, le propre des mystiques d'Orient.

Beaucoup de choses le rapprochaient du texte de VI, 9, à commencer par le thème du **Beau** que l'on trouve dès le chapitre 1, lorsqu'il déclare: "Il y a santé, lorsqu'il y a unité de coordination dans le corps, **beauté** lorsque l'unité vient unir les parties"<sup>99</sup>. Le chapitre 4 dira que "nous ne le" comprenons ni par la science, ni par une intuition intellectuelle ... mais par une présence supérieure à la science"<sup>100</sup>, avant de dire qu' "il faut abandonner toute cette contemplation, même celle du Beau, car le Beau est postérieur, à lui"<sup>101</sup>.

Et, au chapitre 7, il dira

"Ainsi, et bien plus encore, l'âme doit être dépourvue de toutes les formes (ἀνείδεον τὴν ψυχὴν γίνεσθαι) pour que ne s'y loge aucun obstacle qui l'empêche d'être remplie et éclairée par la Nature Première. S'il en est ainsi, qu'on se retire du monde extérieur, et que l'on se tourne totalement vers le monde intérieur; qu'on ne se penche pas vers les choses du dehors; qu'on ignore tout, d'abord en y disposant son âme, et au moment de la contemplation en en chassant toute forme,<sup>2</sup> ignorons (ἀγνοήσαντα) même que nous sommes en train de contempler, après s'être uni à lui et avoir eu un commerce avec lui "<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> Des trois traductions syriaques, la première celle de Serge de Reshaina, de 533, vu sa proximité avec la présentation de Jean de Scythopolis des œuvres, semble le mieux l'attester, cf. M. Van Esbroek, *La triple préface syriaque de Phocas, dans Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, op. cit.*, p. 167.

<sup>99</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 1, 15.

<sup>100</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 4, 1-3.

<sup>101</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 4, 9-10.

<sup>102</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 7, 14-21.

Le passage est capital pour être mis en parallèle avec la première étape du Pseudo-Denys, qui correspond à l'ascension de Moïse, où celui-ci se détache des choses sensibles et des choses intelligibles qu'il laisse en arrière: ici, chez Plotin, le décrochage du monde sensible et du monde des formes, annonce la première étape de la mystique, le retour avec soi-même qui en est la condition; il n'est même que l'ignorance qui figure chez Denys – rappelons qu'H.-C. Puech avait parlé d'ignorance savante, pour montrer que celle-ci n'est jamais totale<sup>103</sup>. Plotin avait, lui aussi, pour réaliser cette pureté préalable, éloigné tout ce qui pouvait s'opposer à l'union.

Ce n'est que comme cela qu'il pouvait, après, être en contact avec l'Un, après avoir poursuivi le retranchement total (ἀπόφασις), dans le seul à seul avec l'Un

“Il lui faut dépasser tout le reste, et s'en tenir à lui seul; il lui faut devenir lui tout seul, en retranchant toute addition; alors nous nous efforçons de sortir d'ici; nous nous irritons des liens qui nous attachent aux êtres; nous nous replions sur nous-mêmes et nous n'avons aucune part de nous-mêmes qui ne soit en contact avec Dieu”<sup>104</sup>.

Il s'agit bien du divin, Plotin ne parle même plus de l'Un, mais de Dieu. Pouvons-nous dire que son contact avec lui est analogue avec celui que Ps-Denys décrira? Il y a la lumière, puisqu'il n'a jamais parlé de Ténèbre, il va être rempli de cette lumière spirituelle:

“Ici, on peut le voir et se voir soi-même, autant qu'il est permis d'avoir de telles visions; ou se voir éclatant de lumière et rempli de lumière intelligible; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière”<sup>105</sup>.

La présence de la lumière est comparable à ce que sera l'extase mystique de Ps-Denys, et il y avait bien cette sortie de soi qu'est extase mystique, et que la Ténèbre dionysienne n'était que la résistance opaque du divin, qui était en fait, la plus éclatante lumière. Mais Plotin ne s'est jamais départi de la vision, même si l'on sait que sa vision était, à ce stade en fait une union, il la garde d'un bout à l'autre, alors que Denys parle d'un “ne pas voir” qui va devenir un “voir” ou une autre manière de voir.

---

<sup>103</sup> Cf. H.-C. Puech, *art. cite*, p. 127.

<sup>104</sup> Plotin, *Enn.*, VI, 9 (9), 9, 51-55.

<sup>105</sup> Plotin, *Enn.*, VI, 9 (9), 9, 55-59.

“On peut le voir et se voir soi-même, autant qu’il est permis d’avoir de telles visions”. C’est Plotin qui parle, et la vision était au cœur de sa mystique. C’est elle qui va faire l’unité avec l’Un:

“Il se verra semblable à son objet dans son union avec lui-même [...] Mais peut-être ne faut-il pas employer l’expression il verra,[...] l’objet qu’il voit, donc, il ne le voit pas en ce sens qu’il le distingue de lui et qu’il se représente un sujet et un objet; il est devenu un autre, il n’est plus lui-même”<sup>106</sup>

Au chapitre 11, les initiés n’étaient pas, comme ils le seront chez Pseudo-Denys, les chrétiens, qui avaient pu l’apprendre dans la Bible, mais les tenants du culte des mystères<sup>107</sup>, mais malgré de grandes différences dans l’approche, la mystique procédait, dans sa recherche du Beau et de l’union, d’un même mouvement général qui avait un certain nombre de points communs, jusqu’à l’amour extatique, qui, dans son fond n’était pas le même que l’amour du Dieu chrétien, mais qui de l’apophase et de la négation à son achèvement pouvait, sur certains points, dans ce brassage des cultures, être à l’origine de la nouvelle mystique qu’allait inaugurer Denys.

## Bibliografie

- Bernard, C. A. 1987. “La doctrine mystique de Denys l’Aréopagite,” *Gregorianum*, 68, 3-4, 523-566.
- Charrue, J.-M. 2019. *La philosophie néoplatonicienne de l’éducation: Hypatie, Plotin, Jamblique, Proclus*. Paris, L’Harmattan.
- Corsini, E. 1962. *Il trattato de divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. G. Giappichelli, Torino.
- Daniélou, J. 1953. *Platonisme et Théologie Mystique, Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Paris, Aubier: Éditions Mouton.
- de Andia, Y. 1996. *Henosis: l’Union à Dieu chez Denys l’Aréopagite*, Leiden, New-York, Köln, Brill.
- A.-J. Festugière. 1953. *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, IV “Le Dieu Inconnu et la gnose”. Librairie LeCoffre, Paris.
- Fiori, E. 2017. *Le Nous et L’Altare, la teologia mistica di Dionigi l’Areopagita al di la Evagrio, L’anti-Babele: Sulla mistica degli*

---

<sup>106</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 10, 9-15.

<sup>107</sup> Plotin, *Enn.* VI, 9 (9), 11, 1-3.

*antichi e dei moderni*, Y. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, Genova, Il Melangolo.

Golitzin, H. A. 1994. *Et Introibo ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with special reference to its predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: Πατριάρχων Ίδρυμα Πατερικών Μελετών.

Lilla, S. 1986. *Ps-Dionigi l'Areopagiti, Gerarchia Celeste, Teologia mistica, Lettere*. Città Nuova, Roma.

——— 1997. "Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius," dans Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident (Actes du colloque international, Paris, 21-24 septembre 1994)*, Institut d'études augustiniennes (Collection des études augustiniennes, série Antiquité; 151) 119.

Lossky, V. 1944. *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Édition Mouton.

Mainoldi, E. S. 2021. "Estasi e deificazione nella teologia mistica e gerarchica dionisiana." *Lo Sguardo- rivista di Filosofia*, 33, 25-38.

Miernowski, J. 1998. *Le Dieu néant*, Leiden, Brill.

H.-C. Puech, 1978, La Ténèbre mystique chez le Pseudo Denys L'Aréopagite et dans la tradition patristique, *Études Carmélitaines*, 23, 1938, 2, 33-53, repris dans H.-C. Puech, *En Quête de la Gnose*, I, Paris, Gallimard, p. 119-141.

Roques R., 1952, « Contemplation, Extase et Ténèbre chez le Pseudo-Denys », *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV-XV, col. 1885-1911.