

3488 pdf
PLACES, E. DE S
1981

DHA	7	1981	323 - 332
-----	---	------	-----------

LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, SES PRÉCURSEURS ET SA POSTÉRITÉ.

Dans l'histoire du platonisme, le pseudo-Denys l'Aréopagite occupe une place à part. Depuis la fin du XIXe siècle, de longues discussions ont renouvelé l'intérêt qui s'attache à sa physionomie; si celle-ci demeure obscure, autant que son époque, il s'est établi une sorte de consensus : trop d'indices le rapprochent de Proclus, qui a pu être son maître en philosophie, même si Denys lui-même était chrétien, pour que sa vie puisse être antérieure au milieu ou à la fin du Ve siècle de notre ère ; les dates de Proclus, en effet, sont certaines : 412-485.

Les rapports qui, à travers Jamblique et Proclus, relient Denys aux *Oracles chaldaïques*, donc aussi à Numénios et naturellement, par delà le platonisme moyen, à Platon lui-même, formeront la première partie de cet exposé. Dans la seconde, nous verrons Denys annoncer Maxime le Confesseur, Jean Scot (Erigène), puis Albert le Grand, Thomas d'Aquin, la mystique rhénane et la Renaissance florentine.

Me sera-t-il permis de dire comment je suis venu à Denys ? Vers la fin de la seconde guerre mondiale, j'eus à recenser pour la *Revue des études grecques* de 1944 (p. 280-281) les *Indices* de A. van den Daele ; le livre datait de 1941, le compte rendu ne parut qu'en 1946 : décalage dû aux circonstances. La décennie suivante fut bénéfique aux études dionysiennes, avec l'ouvrage de W. Völker (1958) et les articles du *Dictionnaire de spiritualité* (Irénee Hausherr, René Roques), celui de René Roques dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* et surtout son *Univers dionysien* de 1954, auquel renvoie constamment l'édition de 1958 de la *Hiérarchie céleste*. Ma recension de ce volume des Sources chrétiennes, dans la *Revue des études grecques* encore, en 1960, aurait été mon dernier contact un peu prolongé avec l'Aréopagite si, quelques années plus tard, le *De mysteriis* de Jamblique ne me l'avait fait retrouver à travers Proclus, et si un rapide survol du platonisme dans ses rapports avec la tradition chrétienne ne m'avait une fois de plus ramené à lui ⁽¹⁾ *Platonismo e tradizione cristiana* lui consacre un chapitre ⁽²⁾.

I. LES PRÉCURSEURS DE DENYS.

A. Platon.

Parmi les précurseurs de Denys, il faut rappeler en premier lieu Platon, bien que Denys ne l'ait guère connu que par le moyen et le néoplatonisme. La conception platonicienne de démon intermédiaire, fixée dès le *Banquet*

Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité

In: Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 7, 1981. pp. 323-332.

Citer ce document / Cite this document :

Des Places Edouard. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité. In: Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 7, 1981. pp. 323-332.

doi : 10.3406/dha.1981.1438

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/dha_0755-7256_1981_num_7_1_1438

DHA	7	1981	323 - 332
-----	---	------	-----------

LE PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, SES PRÉCURSEURS ET SA POSTÉRITÉ.

Dans l'histoire du platonisme, le pseudo-Denys l'Aréopagite occupe une place à part. Depuis la fin du XIX^e siècle, de longues discussions ont renouvelé l'intérêt qui s'attache à sa physionomie; si celle-ci demeure obscure, autant que son époque, il s'est établi une sorte de consensus : trop d'indices le rapprochent de Proclus, qui a pu être son maître en philosophie, même si Denys lui-même était chrétien, pour que sa vie puisse être antérieure au milieu ou à la fin du Ve siècle de notre ère ; les dates de Proclus, en effet, sont certaines : 412-485.

Les rapports qui, à travers Jamblique et Proclus, relient Denys aux *Oracles chaldaïques*, donc aussi à Numénios et naturellement, par delà le platonisme moyen, à Platon lui-même, formeront la première partie de cet exposé. Dans la seconde, nous verrons Denys annoncer Maxime le Confesseur, Jean Scot (Erigène), puis Albert le Grand, Thomas d'Aquin, la mystique rhénane et la Renaissance florentine.

Me sera-t-il permis de dire comment je suis venu à Denys ? Vers la fin de la seconde guerre mondiale, j'eus à recenser pour la *Revue des études grecques* de 1944 (p. 280-281) les *Indices* de A. van den Daele ; le livre datait de 1941, le compte rendu ne parut qu'en 1946 : décalage dû aux circonstances. La décennie suivante fut bénéfique aux études dionysiennes, avec l'ouvrage de W. Völker (1958) et les articles du *Dictionnaire de spiritualité* (Irénee Hausherr, René Roques), celui de René Roques dans le *Reallexikon für Antike und Christentum* et surtout son *Univers dionysien* de 1954, auquel renvoie constamment l'édition de 1958 de la *Hiérarchie céleste*. Ma recension de ce volume des Sources chrétiennes, dans la *Revue des études grecques* encore, en 1960, aurait été mon dernier contact un peu prolongé avec l'Aréopagite si, quelques années plus tard, le *De mysteriis* de Jamblique ne me l'avait fait retrouver à travers Proclus, et si un rapide survol du platonisme dans ses rapports avec la tradition chrétienne ne m'avait une fois de plus ramené à lui ⁽¹⁾ *Platonismo e tradizione cristiana* lui consacre un chapitre ⁽²⁾.

I. LES PRÉCURSEURS DE DENYS.

A. Platon.

Parmi les précurseurs de Denys, il faut rappeler en premier lieu Platon, bien que Denys ne l'ait guère connu que par le moyen et le néoplatonisme. La conception platonicienne de démon intermédiaire, fixée dès le *Banquet*

(202 c-e), développée dans l'*Epinomis* et reprise, entre autre, par Plutarque ou Apulée, est une des sources de l'angélologie dionysienne (3). La terminologie de l'âme s'applique également aux anges; un passage des *Noms divins* (10, 937 c) réunit les «termes techniques par lesquels Platon caractérise l'âme par opposition au corps» (4). L'apophase de la théologie négative, déclarée supérieure aux affirmations en *Hiér. Cél.* II 3 (141 a), remonte à la *République* (VI 509 b) et au *Parménide* (141 e) (5). La «manifestation immédiate du feu», sous l'effet d'un «frottement qui est comme une sollicitation» (*Hiér. Cél.* XV 2; 329 b), reprend l'*exaiphnès* du *Banquet* (210 a 4) et de la *VIIe Lettre* (341 c 7). Par delà ces rapprochements, c'est toute la doctrine platonicienne de la connaissance qui restera celle de Denys, avec l'idée que «tout être ne tient son propre être limité que de sa participation à la plénitude et à la totalité de l'être, et qu'il aspire à une participation toujours plus entière à l'Absolu, si bien que la fin et la perfection spécifique de chaque être spirituel est l'intuition, la contemplation du Dieu infini, par une connaissance suprationnelle» (6).

B. Numénius.

Parmi les platoniciens moyens dont le pseudo-Denys a pu subir l'influence, il faut nommer tout d'abord Numénius. On a pu hésiter sur les rapports de Numénius avec les *Oracles chaldaïques*, et les croire contemporains; mais, comme les *Oracles* sont l'oeuvre de Julien le Chaldéen, aidé peut-être de son fils Julien le Théurge, vers la fin du IIe siècle de notre ère, ils ne peuvent avoir inspiré Numénius que si celui-ci écrivait également à la fin du siècle. Or, certains indices amèneraient à remonter la date de Numénius. Déjà R. Beutler et J.H. Waszink le plaçaient dans la première moitié du IIe siècle (7), et l'on admet assez généralement la priorité de Numénius (8). Maintenant, c'est Atticus qui ferait assigner à Numénius une date haute; deux de ses images pourraient lui venir de Numénius: celle de la seiche qui se dissimule dans son encre, à propos d'Arcésilas chez Numénius, d'Aristote chez Atticus; celle de Penthée déchiré par les Bacchantes: c'est Platon pour Numénius, la philosophie antéplatonicienne pour Atticus (9).

Trouverait-on chez Denys quelque trace d'une influence directe de Numénius? Ce serait encore plus difficile que pour un néoplatonicien beaucoup plus proche dans le temps comme Porphyre (10). Mais, si Denys a connu par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, qui nous l'a conservé, le fragment 2 de Numénius (11 Leemans), il n'a pu rester insensible à cette appréhension intuitive du Bien solitaire et souriant (11). De même, à l'égard du feu qui se transmet sans se diminuer, de la lampe qui communique sa flamme sans s'appauvrir (12); métaphore qui remonte d'ailleurs beaucoup plus haut que Numénius, jusqu'au mythe de Prométhée et au *Philèbe* de Platon

(16 c 6-7) - cité par Numénios à la fin du fragment- reparaît dans la *Hiérarchie céleste*, où elle couronne une phrase d'une belle venue : «Le feu sensible... se communique à toutes les substances qui s'approchent de lui ne subissant aucune diminution, tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse» (13), et dans les *Noms divins* (2, 641 a-c), «pour traduire sensiblement la coexistence dans les Personnes divines de l'unité et des distinctions» (14).

C. Oracles chaldaïques.

Après Numénios, si c'est lui qui détient la priorité, les *Oracles chaldaïques*.

La comparaison entre le vocabulaire des *Oracles* et celui de Denys est longtemps restée difficile, faute d'index complets des deux langues. Mais en 1941 paraissait à Louvain, nous l'avons dit, l'Index de A. van den Daele; et dès 1944 une recension de W. Theiler en montrait l'intérêt pour l'étude des *Oracles* (15). En 1977, un colloque organisé à Neuchâtel par le «Centre d'études sur les pensées antique et médiévale » m'a donné l'occasion de présenter une note sur «Denys l'Aréopagite et les *Oracles chaldaïques* » (16). En voici l'essentiel.

La théologie négative s'exprime par des attributs de Dieu communs aux *Oracles* et à Denys. C'est également le cas d'*aphthegktos*, «inexprimable»; mais les *Oracles* ont seuls, par deux fois, le synonyme *aphrastos*. Soit encore *atupôtos*, qui fait *oxymoron* avec *tupoûsthai* au fr. 144 : «ce qui était sans forme prend forme», avec *tupos* en CH II 2, 140 a : «les figures de ce qui est sans figure».

Des mots apparentés *bathos* et *buthos*, qui pourraient être de même racine d'après le *Dictionnaire étymologique* de P. Chantraine, le premier, *bathos* se trouve de part et d'autre; mais les *Oracles* ont seuls, par deux fois, *buthos*, qui, chez Denys, est remplacé par *gnophos*, «ténèbres», peut-être en souvenir d'*Exode*, 20, 21. La ténèbre mystique, une des notions dionysiennes qui ont connu la plus durable fortune, a suscité toute une littérature, depuis l'article de H.-C. Puech dans les *Etudes carmélitaines* jusqu'à ceux de R. Roques dans le *Dictionnaire de spiritualité* (17).

Chez Denys comme dans les *Oracles* le feu et la lumière jouent un grand rôle. La parole de Dieu a l'irrésistible impétuosité des fleuves de feu, *askhétôy rhoizôy* (*Hiér. Cél.*, XV 2, 329 a); de ce vocable onomatopéique et théurgique, *rhoîzos*, les *Oracles* ont aussi un exemple (fr. 107, v. 5) (18). La fleur du feu, *puros anthos*, qui revient plusieurs fois dans les *Oracles*, nous introduit à la «fleur de l'intellect» *noû anthos*, dont H. Koch faisait le «principe matériel» du système de Proclus, comme de la fidélité aux *Oracles* son «principe formel» (19). Ce *flos intellectus*, *apex mentis*, deviendra avec Guillaume de

Saint-Thierry la *principalis affectio* du moyen âge (20). Cependant, l'expression *noû anthos* ne paraît pas se trouver telle quelle chez Denys.

Nous allons retrouver, avec Jamblique, d'autres emprunts de Denys à la langue des *Oracles* dont certains ont pu lui être suggérés par le *De mysteriis*. Numénios, les *Oracles chaldaïques*, le *De mysteriis* : tout cela confluera chez Proclus, le maître ou tout au moins un des principaux inspirateurs de l'Aréopagite. Il y a là un platonisme moyen, puis un néoplatonisme marginal qui ont eu peut-être plus d'influence que Plotin lui-même.

D. Jamblique.

Le Jamblique du *De mysteriis* est, à travers Proclus, une source importante du pseudo-Denys. Il lui a fourni, tout d'abord, les multiples intermédiaires dont avait besoin l'univers hiérarchisé de l'Aréopagite; avec la théurgie, essentielle à sa religion (21), c'était sa principale innovation par rapport à Plotin. Chez celui-ci, les intermédiaires étaient peu nombreux, et les hypostases primitives se réduisaient à trois : l'Un, l'Intelligence, l'Âme (22). En multipliant les intermédiaires, Jamblique et Proclus n'ont d'ailleurs pas modifié la notion même de *proodos* (23). Chez Denys, le rôle des intermédiaires est plus humble et plus uniforme (24). Et sa *proodos*, christianisée, concilie la générosité du Dieu «sans envie» du *Phèdre* et du *Timée* avec la «philanthropie» paulinienne du Dieu Sauveur (25).

Le vocabulaire du *De mysteriis* emprunte beaucoup aux *Oracles chaldaïques*. Jamblique les a sûrement connus; J. Bidez écrivait en 1919 «c'est... parce qu'il est l'adepte de la théurgie des oracles chaldaïques qu'il met les oracles au tout premier rang des révélations devant lesquelles la pensée doit s'incliner» (26). On s'étonne un peu qu'une vingtaine d'années plus tard Bidez ait pu assigner le *De mysteriis* à «une période où Jamblique n'aurait pas encore découvert les *Logia khaldaïka*, qu'il ne cite pas dans son traité» (27). Mais l'absence, dans le *De mysteriis*, de citations expresses, déjà remarquée par W. Kroll en 1894, oblige-t-elle à nier toute influence des *Oracles* sur le traité de Jamblique (28) ?

Denys, lui, a connu le *De mysteriis*, sinon directement, du moins par l'intermédiaire de Proclus. Dès 1900 Hugo Koch relevait de nombreux parallèles et emprunts. Voici quelques rapprochements. Les anges *prostatai* ou *épistatai* de la *Hiérarchie céleste* (IX 3-4) viennent du *De mysteriis* (II, p. 79, et ailleurs). L'*egkardiaïon phôs* de *De mysteriis*, II, 7, p. 84, devient chez Proclus «cordiale bonitatis lumen» et chez Denys *ta egkardia tès agathotêtos... phôta* (*Myst. theol.* 3; 1033 a). Les trois voies purgative, illuminative, unitive, désignées chez Jamblique (X 5, p. 291-292) par *hagneia psukhès*, *katartusis eis théan*, *hénôsis*, dominant tout le système de Denys. L'éloge de la prière (V 26, p. 237-248; c'est le plus beau chapitre du *De mysteriis*) revient, avec

des similitudes frappantes, dans *Eccl. hier.*, III 1, 1 (29).

II. DENYS AU SEUIL DE LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

Si, dans l'oeuvre de Denys, les influences néoplatoniciennes sont évidentes, elles ne doivent pas faire oublier que l'auteur est d'abord un chrétien. L'Écriture Sainte reste sa source principale et sa grande inspiratrice. La manière dont se fondent chez lui les divers éléments bibliques et profanes n'est pas sans rappeler d'autres réussites semblables : Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse. Il est par rapport à eux ce qu'est Proclus par rapport à Plotin, Jamblique et Syrianus (30). Dans son oeuvre, le paganisme se purifie d'apports troubles et la doctrine proclienne se libère de la magie et de la théurgie : «Chez Denys, comme chez Proclus, union à Dieu et foi sont finalement identiques; mais l'abîme entre immatériel et matériel que Proclus doit combler par ses propres efforts théurgiques l'est maintenant par Dieu grâce à la Révélation» (31). La mystique de Proclus est passée en Occident par l'intermédiaire du pseudo-Denys; nous avons déjà vu le succès des métaphores tirées du feu et de la ténèbre (32).

Sur l'influence de Denys en Orient et surtout en Occident, il existe des exposés détaillés : celui de A. Rayez et de ses collaborateurs dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, III, 1957, s.v. «Denys l'Aréopagite», p. 286-318 (Orient) et 318-429 (Occident); celui de W. Völker, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, p. 218-263; l'un et l'autre vont jusqu'au XVII^e siècle.

En Orient, bien que Denys soit «un représentant authentique de la théologie et de la spiritualité orientales..., nous nous heurtons... à une grande pauvreté de documents sur l'influence des écrits de l'Aréopagite» (33). L'auteur le mieux étudié de ce point de vue est S. Maxime le Confesseur (v. 580-662) (34). Polycarpe Sherwood retrouve chez lui l'influence dionysienne moins dans la technique de l'ascèse et de la vie contemplative, héritée par Évagre de la tradition alexandrine, que dans la théorie de la contemplation (35).

Au VIII^e siècle, Jean Damascène (v. 675-749) exploite largement la théologie du pseudo-Denys. Mais à celui-ci la spiritualité orientale doit finalement assez peu (36).

En Occident, au contraire, son empreinte est fortement marquée. Jean Scot (Érigène, v. 820-870) doit beaucoup à Denys et à Maxime le Confesseur (37). La découverte de ces deux maîtres, dont il traduisait plusieurs ouvrages, fut déterminante dans la formation et l'évolution de sa pensée. Non content de traduire Denys, il commente la *Hiérarchie céleste* (38). C'est la seule oeuvre dont l'*Homélie sur le Prologue de Jean* contienne une citation; mais

celle-ci est de première importance. Denys avait écrit τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (CH IV 1; P.G. 3, 177 d 1-2; S.C. 58, p. 93-94). M. de Gandillac traduit : «Car l'être de tout est la Déité qui est au-dessus de l'être»; et il commente (p. 94, n. 1) : «Si la Déité se situe pour lui 'au-dessus de l'être', c'est dans le même sens où le Bien platonicien, encore que tout ce qui est connaissable lui doive 'être et essence', reste cependant transcendant à l'être des intelligibles (Platon, *Rép.* 509 b)». Or, voici la traduction de Jean Scot : «Ut ait magnus Dionysius Areopagita, esse omnium est peressentialis divinitas» (ch. 10, l. 36-37 Jeauneau). A cette citation, E. Jeauneau consacre un appendice (p. 323-326), où il montre comment l'homélie, désignée par son «incipit» *vox spiritualis*, a été tout récemment encore attribuée à Origène, et comment la présence d'une citation de Denys chez «Origène» a renforcé la légende de l'origine «apostolique» du *Corpus*. Ce qui nous intéresse le plus, c'est la façon dont Jean Scot a corrigé ses premières traductions, nées de l'absence de l'article en latin : «esse enim omnium est super esse divinitas (ou : divinitatis); il a d'abord inséré, dans ses *Expositiones*, un pronom relatif : «esse omnium est divinitas quae plus est quam esse»; puis, dans l'*Homélie*, l'adjectif *superessentialis*.

Au XII^e siècle, «on ne peut douter que Richard (de Saint-Victor) ait connu, directement ou indirectement, les écrits dionysiens» (39). L'influence dionysienne, malaisée à délimiter chez S. Bernard, est plus manifeste chez les cisterciens Guillaume de Saint-Thierry (40) et Isaac de l'Étoile (41).

Au XIII^e siècle, S. Albert le Grand (mort en 1280, six ans après son disciple Thomas d'Aquin) emprunte à Denys la plupart de ses thèmes néoplatoniciens. Dans ses traités le mot *Dionysius* revient à peu près 1200 fois. Pour sa théologie mystique, l'idée de l'*exitus* et du *reditus* est aussi fondamentale que dans les écrits aréopagitiques (42) : toutes choses sortent de Dieu comme de leur principe et se rapportent à lui comme à leur fin.

C'est par Albert le Grand que Thomas d'Aquin a connu Denys. «Son commentaire aux *Noms divins* se place dans la tradition ouverte par Maxime le Confesseur, qui devait rendre Denys intelligible au monde occidental» (43). La *Somme théologique* «est une construction à fond néoplatonicien sur le thème de l'*exitus-reditus*» (44).

Au XIV^e et XV^e siècles (45), les maîtres sont les mystiques rhénans : Eckhart (vers 1327), Tauler († vers 1361) (46), Ruysbroec (mort en 1381), et le chancelier de la Sorbonne Jean Gerson (+ 1429), pour qui Denys «est le premier à avoir spéculé sur la mystique» (47). Je cite ici André Combes, le spécialiste de Gerson, qui termine ainsi sa notice du *Dictionnaire de Spiritualité* : «Plus Gerson change, plus sa pensée se rapproche simultanément de l'expérience mystique la plus consciente de sa spécificité, et du texte même du 'divin Denys'» (48). Avec Gerson, nous sommes entrés dans le XV^e siècle; à ce XV^e siècle, qui va connaître la Renaissance italienne, appartiennent encore

Nicolas de Cues (1401-1464) (49) et Marsile Ficin (1433-1499).

Arrêtons-nous à ce grand nom (50).

Pour Ficin, Denys est à la fois «*christianae theologiae columen*» et «*platonicae disciplinae culmen*». «J'aime Platon en Jamblique, je l'admire en Plotin, mais je le vénère en Denys». «Je suppose que les platoniciens antérieurs à Plotin, tels qu'Ammonius et Numénios, peut-être même de plus anciens, ont lu les livres de Denys avant qu'ils ne fussent cachés, par suite de je ne sais quelle calamité de l'Eglise. De ce premier contact les étincelles vraiment platoniciennes de Denys rejaillirent sur Plotin et sur Jamblique, et c'est l'origine de cet embrasement» (51).

Si les emprunts à Denys sont nombreux chez Marsile, bien que le plus souvent anonymes, les citations littérales sont plus rares. Dans la *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, pour laquelle nous disposons d'une édition critique et d'une traduction française complète (52), je retiens la plus longue, tirée du ch. 4 des *Noms divins* (709 d-712 a) : elle adapte la fin du Par. 12 et le début du 13; seule la dernière phrase traduit assez exactement le grec : «(divina unitas) inferiora... propter indigentiam ad superiora convertit fruendi cupiditate, superiora propter abundantiam ad inferiora deflectit studio providendi, quo divinam providentiam imitentur»; ce que R. Marcel traduit : «(L'unité divine) tourne vers les supérieurs, grâce à leur désir d'en jouir, ceux que leur indigence rend inférieurs, penche vers les inférieurs ceux que leur abondance rend supérieurs, grâce au désir d'exercer leur providence qui leur permet d'imiter la divine Providence» (53).

Un mot, pour finir, sur Pic de la Mirandole (1463-1494). Le P. de Lubac a montré que ses relations avec Marsile Ficin «ne semblent pas avoir jamais été très intimes (54). Leur interprétation de Denys n'était pas tout à fait la même; celle de Pic est plus «thomiste», et Marsile reprochait au *De ente et uno* de son émule (de trente ans plus jeune !) d'aligner Platon sur Aristote. Mais «pour n'être pas néoplatonicienne, la doctrine du *De ente et uno* n'en a pas moins son couronnement mystique» et s'engage finalement dans la «grande voie» ouverte par Denys. Cette place de l'Aréopagite dans la Renaissance florentine marque peut-être un sommet de son influence (55).

Edouard des PLACES, S. J.

NOTES

1. E. DES PLACES, *Platonismo e tradizione cristiana a cura di Pier Angelo Carozzi*, Milan 1976.
2. *Ibid.*, p. 215-218 et (notes) 239 - 241.
3. Cf. R. ROQUES, ap. Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste* (Sources chrétiennes, 58), Paris 1958, p. LXI et n. 1. Sur les chœurs angéliques chez Denys, E. VON IVANKA, ap. *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, p. 11.
4. R. ROQUES, *ibid.*, p. LXXIV et n. 1.
5. M. DE GANDILLAC, *ibid.*, p. 78, n. 1; cf. p. 82, n. 1; p. 89, n. 3 fin; et voir la conférence de R. ROQUES, Symbolisme et théologie négative chez le pseudo-Denys, BAGB, mars 1957, p. 97-112.
6. E. VON IVANKA, ap. *Recherches de science religieuse*, 36, 1949, p. 23.
7. Cf. NUMENIUS, *Fragments*, (CUF), Paris 1973, p. 7, n. 2.
8. Cf. *Oracles chaldaïques*, Paris 1971 (*ibid.*), p. 11, n. 1-2, où j'ai compté à tort H. Lewy parmi les tenants de l'antériorité des *Oracles*; en réalité, celle-ci a surtout pour elle E.R. Dodds.
9. Cf. ATTICUS, *Fragments (ibid.)* Paris 1977, p. 19 et n. 4-5.
10. NUMENIUS, *Fragments*, p. 27-28.
11. *Ibid.*, p. 43-44; et voir G. MARTANO, *Numenio d'Apamea* ², Naples 1960.
12. Fr. 14 (23 L.) et n. 4-5.
13. *Hiér. Cél.*, XV 2, 329 b-c.
14. Cf. M. DE GANDILLAC à *Hiér. Cél.*, XV 2 (p. 169, n. 3), qui cite encore, outre le fragment de Numénios, la *Lettre à Herminos* d'Isidore de Péluse (1124 a).
15. A. VAN DEN DAELE, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941; cf. W. THEILER ap. *Theologische Literaturzeitung*, 69, 1944, c. 71-72.
16. Publiée, avec les travaux du colloque, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 24, 1977, p. 187-190. Voir aussi ma contribution à *Néoplatonisme, Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Fontenay-aux-Roses 1981, p. 291-295 : « Les *Oracles chaldaïques* et Denys l'Aréopagite ».
17. H. - C. PUECH, La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys, ap. *Etudes carmélitaines*, 23. 2, octobre 1938, p. 33-53; R. ROQUES, ap. *Dict. de Spiritualité*, surtout II, 1953, s.v. « Contemplation », c. 1903-1904 : « Le vocabulaire de la ténèbre ».
18. Cf. CRAI, 1964, p. 181.
19. Cf. H. KOCH, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mayence 1900, p. 154.
20. E. VON IVANKA, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, p. 362 et n. 2; W. BEIERWALTES, ap. *Gnomon*, 41, 1969, p. 133-134.
21. Cf. E. DES PLACES, La religion de Jamblique, ap. *Entretiens sur l'antiquité classique*, XXI, 1975, p. 69-94.
22. *Ennéades*, V 1; cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien*, p. 71 et n. 1-2.

23. R. ROQUES, *ibid.*, p. 77, n. 5; cf. p. 78, n. 3.
24. Id., *ibid.*, p. 78-81.
25. Id., *ibid.*, p. 316, n. 1.
26. J. BIDEZ, *REG*, 32, 1919, p. 36. Cet article, intitulé «Le philosophe Jamblique et son école», en allemand dans *Die Philosophie des Neuplatonismus*, herausg. von C. Zintzen, Darmstadt 1977, p. 281-293; il y précède ma communication de 1964 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (*ibid.*, p. 294-303).
27. J. BIDEZ, *ap. Mélanges A.M. Desrousseaux*, Paris 1937, p. 17; cf. *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1936, I, p. 90; et R. ROQUES, *L'univers...*, p. 49, n. 1.
28. Cf. *Les mystères d'Égypte*, 1966, p. 15; *Oracles chaldaïques*, 1971, p. 25.
29. On trouvera d'autres parallèles et les références à H. Koch dans la *Notice du De mysteriis*, p. 24-26.
30. Cf. J. DANIELOU, *ap. Recherches de science religieuse*, 48, 1960, p. 644.
31. J.M. RIST, *Plotinus, The Road to Reality*, Cambridge 1967, p. 246.
32. Cf. La conférence précitée de R. ROQUES, Symbolisme et théologie négative, *ap. BAGB*, mars 1957, p. 97-112, résumée *ap. Platonismo...*, p. 217-218.
33. *Dict. de spir.*, III, c. 286.
34. Cf. *Platonismo...*, p. 217-218 et (notes) 280.
35. *Ap. Dict. de spir.*, III, c. 295-300, surtout 299.
36. Cf. les conclusions du *Dict. de spir.*, III, c. 316-318.
37. Cf. *Dict. de spir.*, III, c. 319-323; *Platonismo...*, p. 266-267 et (notes) 280-281.
38. Cf. E. JEAUNEAU, *ap. Jean SCOT, Homélie sur le Prologue de Jean* (S.C. 151), Paris 1969, p. 24-34 (pour le Commentaire de Denys sur la *Hiér. Cél.*, p. 28 et n. 4) et 67-70 («ce que l'homélie doit au pseudo-Denys et à Maxime le Confesseur»).
39. *Dict. de spir.*, III, c. 325 (G. Dumeige).
40. *Ibid.*, c. 335.
41. *Ibid.*, c. 339.
42. *Ibid.*, III, c. 348 (J. Turbessi).
43. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin*, Montréal et Paris 1950, p. 195, cité par J. TURBESSI *ap. Dict. de spir.*, III, c. 352.
44. J. TURBESSI, *Ibid.*, c. 354.
45. *Ibid.*, c. 358 *sq.*
46. Sur Eckhart et Tauler, cf. *Platonismo...*, p. 278 et (notes) 284.
47. A. COMBES, *ap. Dict. de spir.*, III, c. 368.
48. Id., *ibid.*, c. 375.
49. Cf. *Dict. de spir.*, III, c. 375-378 (M. DE GANDILLAC); *Platonismo...*, p. 279-280 et note 284.
50. Cf. R. MARCEL, *ap. Dict. de spir.*, III, c. 383-386, et surtout dans son *Marsile Ficin*, Paris 1958; *Platonismo...*, p. 285-296 et (notes) 300-301.
51. *Ficini opera*, Bâle 1561, p. 1013 et 925, citées par R. MARCEL, *ap. Dict. de spir.*, III, c. 384.
52. MARSILE FICIN, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, texte

établi et traduit par R. Marcel, Paris, I-II, 1964; III, 1970.

53. *Ibid.*, XVI 6, p. 130 Marcel.

54. H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Paris 1974, p. 272-280, surtout p. 272 et 279.

55. Quelques ouvrages importants sur Denys n'ont pas eu l'occasion d'être cités au cours de l'exposé. Voici les principaux :

J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite*, Bruges et Paris 1959;

M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo nello pseudo Dionigi*, Milan 1963;

P. SCAZZOSO, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello pseudo-Dionigi Areopagita*, Milan 1967;

B. BRONS, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976.