



La logique de la lumière chez Pseudo-Denys l'Aréopagite

Marilena Vlad

Volume 79, numéro 2, 2023

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1105986ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1105986ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Vlad, M. (2023). La logique de la lumière chez Pseudo-Denys l'Aréopagite. *Laval théologique et philosophique*, 79(2), 257–273. <https://doi.org/10.7202/1105986ar>

Résumé de l'article

Cet article se focalise sur le concept de lumière dans les traités du Pseudo-Denys l'Aréopagite *Sur les noms divins* et *La théologie mystique*. Le but de l'analyse est de montrer que la lumière n'est pas seulement un nom divin, mais qu'elle a un rôle beaucoup plus complexe dans la pensée de Denys. Premièrement, c'est la lumière qui rend possible le déploiement de tous les noms divins. En outre, elle explique le sens et le fonctionnement du nom divin de « bien ». La lumière est l'essence de ce nom, aussi que de tous les autres noms divins, qu'elle parcourt et unit en une structure originare. Enfin, son ultime suppression — qui identifie la lumière à son contraire absolu, la ténèbre — engage la suppression de tous les autres noms divins et lumières théologiques, ce qui ouvre vers les plus hauts mystères de la théologie.

LA LOGIQUE DE LA LUMIÈRE CHEZ PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE

Marilena Vlad

Institut d'Études Sud-Est Européennes
Bucarest

RÉSUMÉ : Cet article se focalise sur le concept de lumière dans les traités du Pseudo-Denys l'Aréopagite *Sur les noms divins* et *La théologie mystique*. Le but de l'analyse est de montrer que la lumière n'est pas seulement un nom divin, mais qu'elle a un rôle beaucoup plus complexe dans la pensée de Denys. Premièrement, c'est la lumière qui rend possible le déploiement de tous les noms divins. En outre, elle explique le sens et le fonctionnement du nom divin de « bien ». La lumière est l'essence de ce nom, aussi que de tous les autres noms divins, qu'elle parcourt et unit en une structure originare. Enfin, son ultime suppression — qui identifie la lumière à son contraire absolu, la ténèbre — engage la suppression de tous les autres noms divins et lumières théologiques, ce qui ouvre vers les plus hauts mystères de la théologie.

ABSTRACT : This article focuses on the concept of light in Pseudo-Dionysius the Areopagite's treatises *The Divine Names* and *The Mystical Theology*. The aim of the analysis is to show that light is not only a divine name, but has a much more complex role in Dionysius' thinking. First of all, light makes possible the unfolding of all divine names. Furthermore, it explains the meaning and function of the divine name of "good". Light is the essence of this name, as well as of all the other divine names, permeating them all and uniting them together in an originary structure. Finally, in its ultimate suppression — which identifies light with its complete opposite, the darkness — all names and theological lights are also suppressed and surpassed, opening towards the highest mysteries of theology.

Dans la pensée de Pseudo-Denys l'Aréopagite, la lumière est un concept pluri-voque. Elle est utilisée comme nom d'une réalité intelligible, mais aussi comme nom d'une réalité sensible. Elle est également utilisée comme nom angélique¹. Pourtant, de manière prééminente, la lumière est un nom divin, appliqué soit à la divinité entière, soit aux hypostases de la Trinité². Nous allons démontrer que, pour Denys, la

1. Voir par exemple *Hiérarchie céleste*, II, 3, p. 13.10-11 (éd. Heil), où les êtres célestes sont décrits comme ayant la forme de la lumière (φωροειδείς). Les anges sont « des miroirs [...] aptes à recueillir le rayon primordiallement lumineux de la Théarchie » (III, 2, p. 18.3-4, traduction par M. de Gandillac), tandis que la transmission de la lumière est une des tâches de la hiérarchie céleste (III, 2-3). Sur les hiérarchies angéliques comme lumière et transmission de la lumière, voir Louth (2002), p. 38-40. Sur l'unité de la lumière qui parcourt la hiérarchie sans affaiblissement, voir Lashier (2006).

2. Voir *Hiérarchie céleste*, I, 1-2, p. 7.4-11, où le Père est appelé « Père des lumières » (πατὴρ τῶν φώτων) et « Lumière primordiale » (τὸν ἀρχίφωτον πατέρα) ; tandis que le Fils est appelé « Lumière du Père » (τὸ πατρικὸν φῶς). Sur ce passage, voir Perczel (1999), p. 79-85, qui propose une lecture christologique, liant toutes les occurrences de la lumière à la présence et à la manifestation de Jésus (p. 101). Sur les deux ex-

lumière ne se réduit pas à ces utilisations ponctuelles et n'apparaît pas seulement comme une simple dénomination symbolique. Au contraire, à ce nom divin correspond une réalité divine de l'ordre de la lumière, qui se manifeste à travers la totalité des noms divins et qui les lie tous ensemble, dans une structure unitaire, avant de se renverser et s'identifier ultimement à la ténèbre. De la sorte, même si le nom primordial analysé par Denys est celui du « bien », qui « manifeste toutes les processions de Dieu³ », pourtant, du point de vue gnoséologique, de la mise en scène des noms divins, ainsi que de notre capacité à les comprendre en tant que tels et à suivre leur enchaînement, c'est la lumière qui reçoit une certaine prééminence.

Pour démontrer ce statut spécial de la lumière, nous analyserons *premièrement* la relation entre la lumière et le bien. Nous essayerons de montrer que la lumière ne succède pas au bien, tel un nom inférieur, mais qu'elle a une sorte de précédence logique par rapport au nom du bien, parce qu'elle explique le fonctionnement de ce nom divin fondamental. *Ensuite*, nous élargirons cette analyse, afin de mettre en évidence comment la lumière précède et fonde tous les noms divins, se constituant dans une réalité divine primordiale. *Finalement*, nous montrerons que la suppression du nom de la lumière concerne non seulement ce nom de « lumière » isolé, mais qu'elle engage la suppression de tous les noms divins qui se manifestent à partir de la lumière. Nous montrerons ainsi que la lumière fonde tous les noms, explique leur déploiement à partir du bien, qui est la source de la procession, et finit par les resserrer tous, dans sa suppression finale.

I. LE NOM DE LA LUMIÈRE ET LE NOM DU BIEN

L'analyse de Denys concernant le bien joue sur une certaine dualité : d'un côté, on parle directement du bien lui-même et, d'un autre côté, on parle de « la dénomination de bien » (ἀγαθωνυμία). Puisqu'il est au-delà de l'être et au-delà de la raison, le bien est indicible. Il est « absence de parole, d'intelligence et de nom⁴ ». Le bien en soi n'a pas un nom proprement dit, parce qu'il est au-delà de la pensée qui nomme. Pourtant, malgré son indicibilité, il se communique à tous les êtres⁵. C'est la raison pour laquelle nous pouvons louer le bien indicible dans des hymnes et le nommer par des noms divins. Le premier nom analysé par Denys sera précisément celui du « bien », ce qui crée une sorte de circularité. Ce nom du bien représente la première

pressions (ἀρχιφωτον πατέρα et πατρικὸν φῶς) et leur circulation dans des textes qui ont pu influencer Denys, voir Lilla (1986), p. 524. Dans les *Noms divins*, II, 7, p. 132.3 (éd. Suchla), le Fils et le Saint-Esprit sont considérés comme des « lumières surséssentielles » (ὑπερούσια φῶτα). Pour les *Noms divins*, nous utilisons la traduction par Ysabel de Andia, avec de mineures modifications.

3. *Noms divins*, III, 1, p. 138.1-2.

4. *Noms divins*, I, 1, p. 109.11-110.1. Sur ce point, Denys se rapproche de la tradition néoplatonicienne du principe inaccessible. Voir en ce sens Lilla (1997), spécialement p. 128-129. Cependant, chez Denys, cette absence de nom qu'est le principe se nomme par tous les noms possibles. Tandis que le discours de Proclus, ou Damascius, sur le principe supprime toute indication et finit dans un silence total, pour Denys, le silence est l'état à partir duquel on peut déployer tous les noms divins, avant de donner au discours affirmatif une tournure apophatique, et de le résorber de nouveau dans le silence. Voir Vlad (2015).

5. *Noms divins*, I, 2, p. 110.11 : « le bien n'est pas totalement incommunicable à aucun des étants ».

manière dont la divinité elle-même nous illumine et nous montre comment il convient de parler du bien. Celui-ci est le nom le plus compréhensif et il est un nom parfait.

Il y a, cependant, une certaine hésitation dans la manière dont Denys introduit ce nom. Celui-ci est annoncé dans le deuxième chapitre des *Noms divins* en tant que « la bonté par excellence » (αὐτοαγαθότης), qui est célébrée par les Écritures parce qu'elle manifeste « ce que peut bien être l'Existence théarchique entière⁶ ». Mais le chapitre se dirige vers un autre problème, notamment celui de la différence entre noms distincts et unifiés. Le bien est ensuite repris dans le troisième chapitre et proposé comme sujet de l'analyse⁷ ; or, de nouveau, Denys passe à d'autres sujets, notamment le rôle des noms divins et le type de discours requis par une telle analyse. Au début du quatrième chapitre, le bien est repris comme sujet central de l'analyse. Toutefois, même dans ce contexte, l'analyse ne porte pas directement sur le bien, mais elle se focalise sur la lumière.

Par rapport au bien, la lumière semble être un deuxième nom, qui le précise davantage⁸. Pourtant, à une analyse plus détaillée, la lumière semble avoir un rôle beaucoup plus complexe que celui d'une simple dénomination enchaînée à celle du bien. Elle n'est pas un attribut qui succède au bien, dans un sens d'infériorité. Au contraire, il y a une sorte d'antériorité d'ordre logique de la lumière par rapport au bien. La lumière explique le nom du bien et le lie aux autres noms divins. Ainsi, dès qu'il introduit le nom du bien, Denys prend le modèle de la lumière pour montrer comment le bien se manifeste, en quel sens il est la source de tout ce qui existe. Ce nom de la lumière n'est pas un détour qui nous éloignerait du nom proprement dit du bien, mais au contraire : il montre précisément comment « fonctionne » le bien et pourquoi il est le nom le plus compréhensif, qui correspond à la procession totale, des êtres et des non-êtres à la fois.

1. La lumière sensible

Denys explique le nom du bien, utilisant deux sens de la lumière : sensible et intelligible. Dès qu'il annonce le nom du bien, il le met en liaison avec la lumière. La seule chose qu'il précise concernant le nom du bien en lui-même, avant de parler de lui à travers la lumière, c'est que les théologiens réservent ce nom pour la « Dêité supra-divine » (τῆ ὑπερθέω θεότητι), indiquant ainsi que « l'Existence théarchique » est bonté (τὴν θεαρχικὴν ὕπαρξιν ἀγαθότητα λέγοντες)⁹. Ensuite, cette bonté est immédiatement expliquée par le fait que le bien étend sa bonté en tout être¹⁰, tout comme le soleil étend le rayon de sa lumière sur toutes les choses qui y participent. La lumière est dès le début présente dans l'analyse du nom du bien. Il faut remarquer que, même

6. *Noms divins*, II, 1, p. 122.1-2.

7. *Noms divins*, III, 1, p. 138.1-2 : « et d'abord, s'il te semble bon, examinons la dénomination parfaite de bien qui manifeste toutes les processions de Dieu ».

8. Voir, par exemple, Schäfer (2006, p. 26), qui considère la lumière comme « one of Good's cognates » (p. 83).

9. *Noms divins*, IV, 1, p. 143.10-11.

10. *Noms divins*, IV, 1, p. 143.12-144.1.

si nous sommes dans le contexte des noms divins *intelligibles* et que le bien est le premier de ces noms, il est expliqué en utilisant premièrement la lumière *sensible*. Le bien est loué par le nom de la lumière¹¹, parce que le modèle, à savoir le bien, se montre dans l'image qui, dans ce contexte, est le soleil, donc, la lumière sensible. Les quatre premiers paragraphes du quatrième chapitre des *Noms divins* insistent sur cette analogie et sur cette louange du bien par le nom de la lumière sensible du soleil, dont il est le modèle. Le soleil illumine, nourrit et fait croître les choses sensibles, dont il est la source. De la même manière, le bien est la source qui illumine et rend parfaites toutes les choses, intelligibles ou sensibles.

Le sens de ce nom consiste dans la correspondance qui s'institue entre la réalité et sa source. La réalité, qui offre le nom divin proprement dit — à savoir la lumière en ce cas — n'est que l'effet de la source qui reçoit le nom divin ; inversement, la réalité est capable de recevoir la manifestation de la source, elle réagit et s'institue précisément parce qu'elle est réceptive. Le soleil renvoie ses rayons et fait tout exister, jusqu'aux dernières réalités. De même, le bien étend sa bonté à partir des êtres intelligibles, jusqu'aux êtres inanimés. Or, l'une de ces choses auxquelles le bien étend sa bonté est le soleil lui-même, avec son rayon de lumière, qui est l'image de la bonté. Dieu est appelé « bien » parce que, tout comme le soleil, il renvoie ses rayons jusqu'aux dernières réalités et il fait tout exister, y compris la lumière sensible — le soleil, qui est son image.

On remarque la circularité des deux noms : le bien reçoit le nom de lumière à partir de l'image (c'est-à-dire le soleil) ; mais, inversement, le soleil même (à savoir l'image) existe par le bien, qui illumine tout et fait tout exister. La circularité est importante et inévitable. Vu que Dieu est cause de toutes les choses et que toutes les choses se trouvent en lui, on ne saurait trouver aucune chose hors Dieu pour le louer, mais on va toujours le louer par des choses qui sont en lui, à partir de lui, et dans lesquelles on retrouve la présence constante de Dieu. En fait, Denys loue Dieu et lui applique des noms, afin non pas de le décrire, mais de nous faire saisir la relation de toutes les choses avec la cause divine, leur totale inclusion dans cette cause dont elles dépendent complètement.

C'est précisément ce que suggère ce nom divin de la lumière sensible et du soleil. Denys n'insiste pas sur un rapport d'antériorité causale, comme dans le livre VI de la *République* de Platon, où le soleil donne le fait d'être connu, tout en restant au-delà du visible. Il insiste plutôt sur la *relation* entre la réalité et le soleil. Par sa lumière, le soleil fait exister toute la réalité visible, tandis que tout le visible participe de la lumière¹². Dans le domaine du visible, *exister* c'est participer au rayon de lumière du soleil. Celui-ci est responsable de la génération des choses sensibles et les fait retourner vers lui. De la même manière, la bonté passe par tous les êtres, de haut en bas de

11. *Noms divins*, IV, 4, p. 147.3 : φωτωνομικῶς ὑμνεῖται τὰγαθόν.

12. *Noms divins*, IV, 4, p. 148.1-2.

la réalité, engendrant et illuminant cette réalité¹³. Le bien est loué par le nom de la lumière sensible, pour montrer que toutes les choses, y compris le soleil, ne sont ultimement que cette bonté transmise par le bien, tout comme les choses visibles consistent ultimement dans la lumière du soleil. Dans une double inclusion, si les choses visibles sont subsumées à la lumière du soleil, toutes les choses — y compris le soleil visible — sont subsumées et incluses dans la bonté du bien. Pourtant, Denys conclut que ces indications relèvent de la *Théologie symbolique* et il passe à la lumière intelligible.

2. La lumière intelligible

On parle de « la dénomination intelligible de lumière donnée au bien » (τὴν νοητὴν τὰγαθοῦ φωτωνυμίαν)¹⁴, tout comme auparavant Denys disait qu'il faut louer le bien par la lumière sensible. Le schéma sur lequel fonctionne le nom divin est le même : le bien reprend la logique de la lumière, à savoir le fait que celle-ci assimile les choses illuminées, qu'elle fait en même temps exister. Ce nom présente la même circularité observée dans la lumière sensible, et même encore plus forte. Dieu est appelé lumière intelligible, parce qu'il illumine tous les intellects¹⁵. Pourtant, être intellect c'est précisément être capable de recevoir cette lumière intelligible, tout comme le visible est ce qui participe de la lumière sensible. Ainsi, les choses auxquelles il transmet cette lumière sont de l'ordre de la lumière. Cette circularité est plus évidente dans le cas des anges. Dieu est appelé lumière, parce qu'il donne la lumière intelligible aux intellects célestes¹⁶. Pourtant, les anges sont explicitement décrits comme « manifestation de sa lumière invisible¹⁷ ». Toute la réalité a la lumière intelligible en elle, à un certain degré : l'âme humaine, qui comprend les choses, mais aussi les choses elles-mêmes, dans la mesure où elles peuvent être reflétées par l'âme humaine, dans l'acte de la connaissance. Ce que nous saisissons dans l'acte de penser chaque chose est cette lumière intelligible, qui correspond à la raison de chaque chose. Le bien est appelé lumière intelligible, parce qu'il engendre des êtres qui *sont* lumière intelligible et parce qu'il les remplit de lumière intelligible.

Cette lumière n'appartient pas seulement au bien, comme un attribut, mais elle intègre les choses illuminées, à savoir les intellects, mais aussi les sensibles, à savoir les choses qui sont connues par cette lumière. C'est une lumière active et mobile, qui

13. *Noms divins*, IV, 4, p. 147.4-9. Sur l'illumination divine et l'arrière-plan conceptuel de cette idée — tant dans la tradition néoplatonicienne que dans la tradition chrétienne —, voir par exemple Lilla (1986), p. 519-520.

14. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.9-10.

15. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.1-3 : « on appelle donc 'lumière intelligible' le bien qui est au-dessus de toute lumière, car il est rayon fontal et effusion de lumière super-jaillissante, illuminant de sa plénitude tout intellect qui est au-dessus du monde, autour du monde et dans le monde ».

16. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.9-12 : « le bien est appelé lumière intelligible parce qu'il emplit de lumière intelligible tout intellect supracéleste ».

17. *Noms divins*, IV, 22, p. 170.1 : φανέρωσις τοῦ ἀφανοῦς φωτός. Concernant la manière dont les anges révèlent la lumière divine, voir Vlad (2022). La circularité est aussi présente dans le cas de l'intellect humain, qui est intellect par la lumière intelligible qu'il reçoit. En ce sens, Lilla (1982) remarque que l'union de l'intellect humain avec la lumière divine se réalise directement, sans l'intervention des anges (p. 565).

parcourt la réalité, la fait exister et la rend parfaite. Nous voyons une certaine circularité s'installer, car c'est précisément parce que la réalité reçoit cette lumière, que toutes les choses qui s'y trouvent peuvent avoir un sens et devenir image du bien, pour lequel elles servent de noms divins, dont l'un est précisément le nom de la lumière. En outre, recevoir la lumière *intelligible* fait que les anges et les humains sont des *intellects*, capables de retourner vers Dieu la lumière intelligible qu'ils reçoivent de lui. Alors, le bien est ce « quelque chose » d'indescriptible, qui, en se manifestant, fait exister des êtres qui sont des intellects précisément par le fait qu'ils voient la lumière du bien. Autrement dit, être intellect signifie voir la lumière intelligible du bien. Il n'y a pas d'intellect, sauf dans la condition de cette transmission d'une lumière intelligible. Le nom du bien est donc expliqué en tant que lumière, parce qu'il fait que les intellects sont des intellects proprement dits, et donc, parce qu'il engendre des êtres capables de le percevoir en tant que lumière intelligible. Le bien est cette transmission (et la lumière est par excellence un exemple de transmission) qui fait que les intellects fonctionnent comme des intellects. Le bien est ainsi le repère de tout intellect, précisément parce qu'il est lumière.

3. Circularité et réactivité de la lumière

Mais la circularité de la lumière intelligible est encore plus grande. Le bien est appelé ainsi parce qu'il éveille les yeux intelligibles des âmes et « il leur donne part d'abord à un éclat modéré, puis, quand elles ont, pour ainsi dire, un avant-goût de la lumière et qu'elles désirent davantage, (l'éclat) se livre davantage et brille avec plus d'abondance¹⁸ ».

Le nom de la lumière indique le fait que le bien donne le pouvoir de *recevoir* la lumière et de la *désirer* encore plus. Les choses produites ne sont pas indifférentes par rapport à leur cause, mais réagissent à sa présence¹⁹. Cela veut dire que le nom de la lumière n'est pas emprunté à la réalité et transféré artificiellement sur le principe, mais le nom lie Dieu avec la réalité, dans une seule lumière unitaire. Il établit un cadre dynamique, dans lequel la lumière divine engendre la lumière intelligible, qui désire en recevoir encore davantage. Le bien est appelé « lumière », par le nom d'une réalité, mais seulement en tant que la réalité elle-même est illuminée par lui. D'ailleurs, Denys précise que le principe est l'illumination de ceux qui sont illuminés²⁰. En dehors de cette lumière, il n'y a pas de réalité qui puisse ensuite recevoir la lumière de l'extérieur. Au contraire, le nom divin indique une seule lumière, qui engendre la réalité et la traverse. La réalité elle-même est alors vue comme une lumière qui se répand et requiert cette lumière qui se répand.

18. *Noms divins*, IV, 5, p. 149.16-18.

19. Menelaou (2017) surprend cette réactivité dans le cas de la hiérarchie ecclésiastique : « Someone who belongs to the priestly hierarchy responds to God's invitation to the divine beauty. The divine light through the hierarchies is a kind of personal assimilation to God, in such a way that the theophany of the order is perfected. So, the order becomes perfect manifestation of God and includes members who not only understand God, but they commonly share his love and manifest it in their lives » (p. 8).

20. *Noms divins*, I, 3, p. 111.17-112.1 (τὸν φωτισζομένων ἑλλαμψις).

Cette réactivité implicite dans le nom divin suggère aussi que le nom n'a pas le sens passif d'une définition. Ce n'est pas un simple attribut que nous appliquons au bien. Pour comprendre le nom divin de la lumière, il faut concevoir la lumière comme un pouvoir dans lequel nous sommes intégrés. L'explication de ce nom englobe et implique la lumière de notre intellect. C'est un nom qui se reflète sur celui qui le profère. Le nom divin inclut notre intellect et requiert un effort pour prendre conscience de cette lumière en nous et en toute la réalité, ainsi qu'un effort pour transmettre plus loin la lumière reçue.

La lumière bénéficie d'un statut tout à fait particulier, qui l'aide à concentrer en elle tout le paradoxe d'un nom divin. Elle apparaît tant comme nom divin sensible, que comme nom intelligible ; dans les deux cas, la lumière se manifeste circulairement, comme réactivité de toute la réalité (tant sensible, qu'intellective) à la lumière du bien. Il y a une parfaite symétrie qui s'instaure entre la lumière sensible, la lumière intelligible et le bien. Le soleil fait que les choses se rapportent constamment à sa lumière, existant par elle, se développant par elle et la cherchant. De même, le bien est loué par le nom de la lumière sensible parce que, semblable au soleil, il fait toute chose exister par et envers sa bonté. De plus, il est nommé « lumière intelligible » parce qu'il fait que tout le registre intelligible (et intellectif) existe par lui et en vue de lui.

Ainsi, le bien, le premier et le plus compréhensif des noms divins analysés par Denys, n'est pas expliqué en lui-même, de manière isolée, mais il est loué par la lumière sensible et par la lumière intelligible. C'est la lumière qui explique la présence du bien dans la réalité. Le bien consiste dans cette lumière qui l'explique. Il fonctionne comme lumière. Il y a donc une sorte d'antériorité d'ordre logique de la lumière par rapport au bien. La lumière n'est pas un nom subséquent, mais elle surprend le sens même du bien en tant que nom divin. En outre, la lumière impose une dynamique circulaire à la réalité : celle-ci est instituée par la lumière du bien et se manifeste en tant que désir de recevoir la lumière. La lumière n'est pas un symbole qui décrit la présence divine en tant que telle ; elle surprend plutôt la structure, le fonctionnement et le contenu de toute la réalité par rapport au divin. Cela montre pourquoi toutes les choses dans la réalité peuvent ensuite être utilisées comme des noms divins : précisément parce que leur réalité consiste finalement dans la manifestation de la lumière divine.

II. LA RÉALITÉ DE LA LUMIÈRE, RÉVÉLATRICE DE TOUS LES NOMS DIVINS

En ce sens, la lumière joue aussi un rôle essentiel au niveau gnoséologique, à savoir dans l'acte même de connaître et de louer la présence divine. Elle est celle qui, d'un côté, met en mouvement tout le processus de connaissance et de louange et, ultimement, elle est celle qui constitue le contenu même de tous les noms divins et, donc, de toute la louange adressée à Dieu. En effet, c'est par la lumière que se révèlent tous les noms divins, dans un processus complexe. Ainsi, avant même d'expliquer le nom du bien en tant que tel, Denys montre pourquoi il est en général possible

de parler de la divinité, bien que la divinité suressentielle soit inaccessible aux êtres et malgré le fait que « le bien au-dessus de la parole [soit] indicible pour toute parole²¹ ». La raison en est que le bien n'est pas complètement incommunicable, mais, « ayant fermement fondé sur lui-même le rayon suressentiel, il apparaît par des illuminations proportionnées à chacun des étants²² ». La divinité peut être appelée par toute la série des noms divins, y compris par le nom du bien, précisément grâce à ce rayon qui illumine toute chose, donc, grâce à la lumière que la divinité transmet dans toute la réalité²³. Réciproquement, les intellects qui sont élevés à la contemplation du bien sont ceux qui tendent vers ce rayon qui les illumine.

Cependant, non seulement la connaissance concernant le bien se fait par l'intermédiaire de son rayon qui nous illumine, mais, en outre, le contenu de cette illumination n'est pas laissé à la merci de notre compréhension et de notre capacité interprétative. Au contraire, par les Écritures, la divinité suressentielle a transmis tout ce que l'on peut penser à son sujet et elle a transmis cela d'une façon qui convienne au bien (ἀγαθοπρεπῶς)²⁴. C'est le rayon des Écritures théarchiques, par ses « splendeurs plus sublimes²⁵ », qui révèle ce qu'il est permis de dire concernant la divinité. Le bien, à savoir l'indicible, nous envoie son rayon suressentiel et nous révèle, par le rayon des Écritures, ce qu'il est permis de dire sur la divinité ou, finalement, sur le bien même, qui est indicible et au-delà de la raison, mais qui pourtant se communique. Il est indicible en lui-même, mais il communique ce qu'il faut en dire, par le rayon qui nous illumine.

Ce que l'on indique effectivement par les noms divins, qui se rapportent tous au bien, ce n'est pas le bien en lui-même, parce que celui-ci est indicible, mais c'est ce rayon du bien, qui se montre proportionnellement en toute chose et qui nous illumine aussi par les Écritures. Cela explique pourquoi, comme nous l'avons montré plus haut, le nom du bien n'est pas expliqué en soi, mais son explication consiste à dire qu'il étend sa bonté pareillement au soleil qui étend sa lumière. Autrement dit, le nom du bien indique finalement le rayon ou la lumière que le bien indicible déploie sur nous et sur toutes les choses.

Mais la lumière a un rôle encore plus profond en ce qui concerne la manière dont nous recevons, comprenons et proférons les noms divins. Une fois illuminés par l'éclat des Écritures, nous sommes conduits par la lumière (φωταγωγούμεθα) vers les hymnes théarchiques, ces hymnes nous illuminent (φωτιζόμενοι), pour que nous puissions voir les lumières théarchiques (θεαρχικά φῶτα)²⁶ et louer le principe dona-

21. *Noms divins*, I, 1, p. 109.12-13.

22. *Noms divins*, I, 2, p. 110.12-14.

23. Comme le remarque Cohen (2010), « la procession des Noms divins s'identifie à la manifestation de Dieu 'hors' de lui-même, dans la Création, comprise comme constituant fondamentalement une 'théophanie' » (p. 138).

24. *Noms divins*, I, 2, p. 110.5.

25. *Noms divins*, I, 1, p. 109.1 : τὰς ὑπερτέρας ἀγὰς.

26. Les hymnes théarchiques, ainsi que les lumières théarchiques, qui concernent le principe divin (θεαρχία) sont transmises par la théarchie. Sur ce concept, voir par exemple O'Rourke (2006), p. 65-84.

teur de bien de toute manifestation de lumière (τὴν ἀγαθοδότην ἀρχὴν ἀπάσης ἱερᾶς φωτοφανείας ὑμνεῖν), comme il a lui-même transmis²⁷.

Pour accéder aux noms divins et pouvoir les proférer, il faut premièrement entrer dans la logique de la lumière qui rend l'intellect capable de percevoir une certaine réalité (soit celle sensible, soit celle intelligible). Tout comme le soleil rend les choses capables de percevoir et de chercher la lumière, tout comme la lumière intelligible (qui explique le nom du bien) rend les intellects capables de comprendre et de désirer encore plus la lumière intelligible (donc, capable de désirer de comprendre davantage), de même, ici, on découvre une nouvelle lumière à l'œuvre : la lumière des Écritures qui nous rend capables de comprendre et de proférer les noms divins, y compris le nom du bien ou le nom de la lumière. Il s'agit donc d'un niveau supérieur de lumière, superposé, qui rend même les noms intelligibles accessibles à notre intellect.

La lumière des Écritures est précisément la lumière par laquelle la divinité se montre tout en se voilant, grâce à son amour pour les hommes²⁸. Mais alors, la lumière n'est pas réduite au statut d'un simple nom divin (sensible et intelligible), inclus dans une liste de noms. Au contraire, elle est avant tout une réalité théarchique, c'est-à-dire une réalité d'ordre divin, notamment la réalité qui précède et rend possible l'acte même de nommer Dieu. On a une sorte de dualité dans cette perspective, parce que, d'un côté, la lumière rend possible l'acte même de nommer, tandis que, d'un autre côté, elle apparaît comme un nom divin.

Mais la lumière n'est pas seulement la source ou le véhicule des noms divins. Bien plus, pour Denys, les images utilisées comme des noms divins sont elles-mêmes pleines de lumière théologique²⁹. En outre, il décrit tous les noms divins comme des lumières théurgiques (θεουργικὰ φῶτα)³⁰, dans lesquelles nous sommes initiés par les Écritures et par la tradition. Ces lumières — qui se révèlent maintenant sous forme symbolique, parce qu'elles enveloppent les choses sursensuelles dans les êtres³¹ — ont pour rôle de nous préparer à participer au « don de lumière intelligible³² » et à l'union au-delà de l'intellect. De nouveau, circulairement, participer à ce don de lumière se fait par la réception ou l'intuition des « rayons surétincelants » (τῶν ὑπερφανῶν ἀκτίνων)³³. L'acte même d'expliquer et de comprendre les noms divins est un

27. *Noms divins*, I, 3, p. 111.7-11 : « Par leurs lumières, nous sommes entraînés vers les hymnes théarchiques, en étant éclairés par elles, d'une manière qui dépasse ce monde, et en recevant une empreinte en vue des saintes hymnologies, à la fois pour voir les lumières théarchiques qui, à travers elles, nous sont accordées, d'une manière mesurée, et pour chanter le principe bénéfique de toute sainte illumination ». Perczel (1999), p. 95-96, analyse ce passage en détails.

28. *Noms divins*, I, 4, p. 114.2-3.

29. *Lettre IX*, 1, p. 196.10-12 (éd. Heil) : « au point que l'on pourrait voir la beauté cachée à l'intérieur de ces images et les trouver toutes mystiques, à la ressemblance de Dieu et remplies de lumière théologique ». Pour les *Lettres*, nous suivons la traduction de Madelaine Cassingena.

30. *Noms divins*, I, 4, p. 113.12 (« lumières déifiantes », dans la traduction d'Ysabel de Andia).

31. *Noms divins*, I, 4, p. 114.4 : τοῖς οὔσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτοῦσης.

32. *Noms divins*, I, 4, p. 115.1 : τῆς δὲ νοητῆς αὐτοῦ φωτοδοσίας.

33. *Noms divins*, I, 4, p. 115.2.

acte par lequel on retourne à la lumière : nous utilisons les symboles, à savoir les noms divins et, ainsi, « nous nous élançons [...] vers le rayon suressentiel³⁴ ».

Avant d'être un nom divin proprement dit, la lumière semble être l'essence de tous les noms divins, le moyen par lequel ces noms nous sont révélés, mais aussi ce que ces noms nous montrent, et ce vers quoi ils nous amènent. Elle est aussi la nature intime des noms divins. En effet, on ne peut nommer que dans le cadre de cette lumière théarchique qui se répand sur nous et nous englobe³⁵. En ce sens, le nom proprement dit de la lumière — et finalement n'importe quel autre nom — n'est que la trace de cette réalité lumineuse, sa manière de se manifester. Le sens des autres noms divins revient finalement à un phénomène de l'ordre de la lumière, qui se répand sur nous afin que, tout en désirant plus, nous puissions remonter vers la source de tout nom et de toute lumière.

Nous pouvons recevoir les noms divins et louer le principe, seulement parce que les Écritures nous illuminent (φωταγωγούμεθα) et nous font voir les « lumières théarchiques » (θεαρχικά φῶτα)³⁶. Les Écritures sont une manifestation de lumière qui nous conduit vers le principe de toute manifestation de lumière. Les deux manifestations sont liées, car non seulement Dieu est le principe de la manifestation de lumière, mais, par les Écritures, il nous découvre cela et il nous donne la capacité de recevoir cette manifestation de lumière et de retourner vers lui (en guise de louanges) ce que lui-même nous a transmis, à savoir ces « lumières théarchiques ». Ainsi, le nom n'est pas appliqué de l'extérieur, mais il est reçu en tant que lumière et dans le cadre de cette lumière qui nous est transmise et qui, une fois reçue par nous sous la forme des hymnes théarchiques, peut être de nouveau retournée vers Dieu.

La lumière — ou ce qui correspond à ce nom divin — gouverne la réalité : son déploiement, sa connaissance et sa finalité. Elle se reflète dans la réalité, afin que la réalité elle-même devienne un phénomène de l'ordre de la lumière : une réalité réactive, qui reçoit la lumière, la désire et la transmet. Toute la réalité fonctionne dans le cadre de ce nom, de sorte que la lumière peut être considérée comme la loi de fonctionnement de la réalité et non seulement comme un attribut réservé au principe³⁷. Elle correspond à la manière dont cette réalité se développe. Chaque niveau de la réalité reçoit un degré de lumière. Ce que nous appliquons à Dieu à partir de diverses réalités est ce reflet de la divinité dans chaque chose, ce que Dieu a mis en chaque réalité. Le nom de la lumière saisit finalement le lien subtil entre Dieu et la réalité.

34. *Noms divins*, I, 4, p. 115.9-10.

35. En ce sens, Louth (2007) note : « Denys' theology is not concerned primarily with intellectual, academic matters (though his *Divine Names* was used as a textbook on analogical predication of God in the medieval West) ; rather it is concerned with the creature's response of praise and worship to the Love of God » (p. 161).

36. *Noms divins*, I, 3, p. 111.10.

37. Perczel (2015) remarque que même les traités de Denys « tell the same story from three different angles — that of the descent of the divine Light in the world and the manner in which it imparts on the world a sacred structure » (p. 212). « If the *Divine Names* describes generally the manifestation of the divine Light through the gifts given to the universe, the two Hierarchies are treating the descent of the same Light through the structured order of the rational beings, constructed upon the model of the Neoplatonist metaphysics » (p. 215).

Par ce nom, ce n'est pas Dieu qui est décrit, mais c'est la réalité même qui est réinterprétée et remise en relation avec son principe qui reste inconnu³⁸. En effet, Denys nous avertit dès le début que les noms divins ne décrivent pas la divinité en elle-même. C'est seulement la providence de la théarchie qui doit être louée par les noms de toutes les choses qui en dérivent³⁹.

Le nom divin de la lumière n'est que l'effet de la manière dont la réalité lumineuse se manifeste. Cette réalité nous illumine afin que nous puissions voir la lumière. Or, le nom divin de la lumière (tant sensible, qu'intelligible) indique la même chose : à savoir cette manifestation qui éveille en toute la réalité — sensible et intelligible — une certaine sensibilité et une certaine conscience. Ainsi, la réalité (à savoir la lumière) rend possible le nom (de la lumière) qui, à son tour, consiste à devenir capable de recevoir la lumière (tant réalité, que nom). On remarque finalement une sorte de coïncidence entre le nom et la réalité. Le nom ne nomme pas de loin, dans une pure extériorité, mais il est et agit précisément comme la lumière divine. Son rôle est celui de la lumière divine : il se donne afin d'en éveiller l'intérêt. Le nom se donne en tant que lumière.

Chaque nom divin lie ainsi trois registres : la *réalité* proprement dite, à laquelle fait référence le nom, la *cause* de toute la réalité, qui illumine toute chose, y compris cette réalité déterminée, et l'*intellect* humain qui, par cette même lumière qui traverse toute chose, est un intellect, capable de percevoir cette lumière qui traverse toute chose. Autrement dit, nous pouvons nommer Dieu, non pas de manière directe et descriptive, mais parce que nous sommes capables de percevoir la lumière que Dieu a mise dans la réalité, et parce que nous sommes du même ordre que cette lumière, nous sommes cette lumière intelligible dans l'exercice même d'intelliger. Nommer Dieu par un nom ou un autre revient finalement à retourner vers lui la lumière qu'il a répandue dans chaque réalité. C'est reconnaître qu'il n'y a pas de réalité isolée, mais que toute réalité possible — et finalement toute chose (sensible ou intelligible) — comporte une rencontre et une interaction entre la lumière intelligible qui donne le sens de l'objet, la lumière intelligible qui est capable de reconnaître cet objet et, surtout, la lumière qui brille et se manifeste dans la chose et dans l'intellect également, qui les lie ensemble, mais qui reste au-delà des deux, en tant que source de la lumière.

Que se passe-t-il lorsqu'on applique les noms de la réalité à Dieu ? L'effet n'est pas de voir Dieu en tant que tel comme une partie de la réalité, mais, au contraire, de voir la réalité différemment, remplie d'un sens qui, de prime abord, n'est pas évident. Il s'agit finalement de saisir cette puissance qui illumine tout, contient et rassemble

38. Comme le note Copp (2007), à propos du nom de la lumière : « [...] considering attributes of God, we only come to a partial awareness of a still hidden God » (p. 49).

39. *Noms divins*, I, 5, p. 117.5-13. En ce sens, Lashier (2008) affirme que « for Dionysius, naming God through symbols is a concession to the lowly, uninitiated state of some humans. The Scripture writers are inspired teachers who have partaken of the divine light, and they use symbolic names of God to initiate the 'lower strata' and 'the remainder' into the true knowledge of God, wherein no names are used » (p. 105). Pourtant, Denys veut que Dieu soit à la fois innommé et infiniment nommé, et que les noms divins ne soient pas proférés par nous, faute de mieux ou faute d'une initiation plus profonde, mais qu'ils soient ceux par lesquels la divinité même parle d'elle-même.

tout en elle, se voit et se connaît elle-même en toute la réalité, mais qui, en définitive, dépasse toute la réalité. De la sorte, chaque chose peut être comprise comme un nom divin, à savoir comme un nom du degré de lumière et de bonté qui se trouve en lui. Le nom divin n'a pas d'effet sur Dieu lui-même, mais sur nous, sur la manière dont nous percevons la réalité : sans ou avec Dieu, hors de lui ou en lui. Le nom divin renoue le lien entre les choses et leur cause. Il remet en chaque chose la cause, ou la présence de la cause. On nomme Dieu « lumière », parce que nous recevons Dieu en tant que lumière et nous sommes alors nous-mêmes cette lumière ou intégrés à cette lumière. Nous le nommons lumière, par la lumière qu'il nous rend.

En conséquence, le nom de la lumière correspond précisément à la réalité de la lumière divine qui transmet ces noms par l'intermédiaire des révélations scripturaires. Tout comme le nom de la lumière — sensible ou intelligible — suggère que Dieu engendre des réalités qui le cherchent en tant que lumière, la réalité de la lumière théologique ou théurgique fait la même chose : elle se transmet par les noms divins des Écritures, qui font que l'on retourne à Dieu toutes ces lumières théologiques des noms divins et que l'on cherche Dieu en tant que source de la lumière, mais aussi en tant que point final auquel toute la lumière se réfère et se retourne. Ce que l'on retourne à Dieu en tant que lumière théologique est la lumière que lui-même nous a transmise.

III. SUPPRESSION DU NOM DIVIN DE LUMIÈRE

Dans ces conditions, la lumière n'est pas tout simplement un nom isolé, une définition, une parole que l'on applique à Dieu, mais elle est primordialement une réalité qui englobe tout et qui nous englobe, tout en nous rendant réceptifs à sa présence. Elle indique tout cet engrenage mis en mouvement par Dieu et dans lequel nous sommes aussi intégrés. La lumière n'est donc pas un simple concept. C'est la raison pour laquelle le nom de lumière est transgressé.

Or, le nom divin de la lumière est exceptionnellement supprimé et dépassé de deux manières. Dans un premier sens, Denys supprime toute signification limitative de la lumière, lorsque celle-ci se transforme en une indication superlative, à savoir en « principe de lumière et au-dessus de (toute) lumière » (ἀρχιφωτος καὶ ὑπέρφωτος)⁴⁰, puisque Dieu est la lumière qui dépasse tous les lumières et les êtres capables de recevoir la lumière intelligible⁴¹. Ce nom divin indique une « lumière inaccessible », qui ne peut être reçue que par des intuitions dépourvues de vue (ταῖς ἀνομμάτοις ἐπιβολαῖς)⁴². Ce n'est pas une lumière externe, mais une lumière qui, pour être vue,

40. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.6-7.

41. Comme le remarque Riggs (2022), Dieu est « so far beyond the intellectual capacities of created beings that He cannot even be represented faithfully as light » (p. 40).

42. *Noms divins*, IV, 11, p. 156.18-19. Voir aussi *Théologie mystique*, I, p. 142.2-4 (éd. Heil). En ce sens, Ysabel de Andia (2022) note : « Dionysius desires to enter into this Darkness which he defines as 'the most stupendous light' — Darkness by excess of light — and this light 'swells the intellect's whose eyes are closed with the splendours of all beauty (τοὺς ἀνομμάτους νόας)' (MT 997 B). Ἀνομμάτος, the one whose eyes have closed or who is without eyes : this term which Dionysius has borrowed from Plotinus and Proclus characterizes among the Greeks the love that is blind. In the *Mystical Theology* the knowDaring sub-

requiert que nous nous unifiions à elle, transgressant les facultés plurielles de la connaissance intellectuelle. Les intellects qui reçoivent cette lumière au plus haut point, à savoir les anges, sont décrits comme une « manifestation de la lumière invisible⁴³ ». Par eux, la lumière se montre, bien qu'elle soit une lumière inaccessible et invisible, qui dépasse le sens habituel de la lumière. Cette lumière ne se concrétise pas en quelque chose de vu, qui la limiterait. Au contraire, la lumière désignée par le nom divin est paradoxalement « une lumière toute brillante », mais elle est en même temps invisible, car le nom de « lumière » — ainsi que tous les autres noms, finalement — se réfère à Dieu qui est dépourvu de nom⁴⁴.

Mais la lumière est aussi supprimée et dépassée en un deuxième sens, encore plus radical. Cette fois, elle n'est pas renversée dans un sens superlatif, mais elle s'identifie tout simplement à son contraire, à savoir à la ténèbre (γνόφος). La lumière est le seul nom divin qui est dépassé non seulement en vue d'atteindre une supériorité — lorsque Denys, dans un seul contexte, explique la lumière comme « principe de lumière et au-dessus de (toute) lumière⁴⁵ » — mais surtout en direction de son contraire, à savoir vers la ténèbre. Les autres noms — la vie ou l'intellect, par exemple, et même le bien — sont dépassés seulement dans le sens superlatif d'une surabondance qui montre que le nom a un sens transcendant, plutôt qu'un sens limitatif⁴⁶. En revanche, la lumière est doublement dépassée. Comme tous les autres noms, elle possède aussi un sens transcendant, non limité, suggéré par le superlatif. De surcroît, en tant que réalité lumineuse — qui révèle tous les noms divins et qui se montre à travers chaque chose —, la lumière est encore une fois dépassée, afin de montrer que la lumière n'est pas tout simplement composée de toutes ces « lumières théologiques » des noms divins qu'elle déploie, mais qu'elle est au-delà de tout ce qui peut se voir et se dire. Elle est au-delà de toutes les lumières qu'elle rend possibles. C'est sur le fond de cette lumière que tous les autres noms divins se nomment, à partir du bien et continuant avec les autres niveaux de la procession divine. Mais alors, la divinité qui est lumière, sur-lumière, principe de la lumière et source de toutes les lumières, est ultimement ténèbre, parce qu'elle est une réalité qui fonde tous les autres niveaux de réalité, mais reste au-delà de tous.

Cette double suppression produit un effet d'opposition : la lumière est à la fois sur-lumière et ténèbre. Entre lumière et ténèbre, il y a un jeu très intéressant. Le sens ultime du nom de la lumière est donné par son contraire : la ténèbre. Pourtant, cette ténèbre n'est pas vraiment opposée à la lumière, malgré le fait que notre pensée les distingue et les oppose. Au contraire, la lumière *est* ténèbre, tandis que la ténèbre est

ject, whom we shall designate the Moses-intellect, becomes 'blind'. The entry into the Darkness is accompanied by that which the later mystics will call the 'binding of the senses' » (p. 661-662).

43. *Noms divins*, IV, 22, p. 170.1.

44. *Noms divins*, VII, 1, p. 194.1-2 : « la lumière toute brillante est invisible, et Celui qui peut se célébrer et se nommer de multiples façons est indicible et sans nom ».

45. *Noms divins*, IV, 6, p. 150.6 : ὡς ἀρχιφωτος καὶ ὑπέρφωτος.

46. La seule autre exception pourrait être celle de la « folie divine » (*Noms divins*, VII, 1, p. 193.11), qui indique, de manière prééminente, la sagesse divine, cette « sagesse irrationnelle, inintelligente et folle » (*Noms divins*, VII, 1, p. 194.16).

surlumineuse (ὑπέρφωτον)⁴⁷ : « La divine ténèbre est l'inaccessible lumière (ἀπρόσιτον φῶς) où Dieu est dit habiter. Elle est invisible à cause de sa clarté transcendante (ὑπερέχουσιν φανότητα), elle est inaccessible à cause de la surabondance de sa suessentielle effusion de lumière⁴⁸ ».

Dans son sens ultime, la lumière est la ténèbre⁴⁹, parce qu'elle est une lumière qui ne relève plus du visible — ni du sensible, ni de l'intelligible — mais plutôt du dépassement de tout sensible et de tout intelligible. Inversement, la ténèbre est la lumière par excellence : c'est une lumière à part, qui n'est pas à confondre avec le sens habituel de la lumière. La ténèbre correspond à la connaissance ultime et à la vue ultime : celles qui se réalisent par l'inconnaissance et par la non vue⁵⁰.

Le premier dépassement, celui qui conduit vers la sur-lumière, est une suppression du concept et du nom précis de la lumière. En revanche, le deuxième dépassement — celui qui mène vers la ténèbre — montre que la lumière divine, qui est la source de tous les noms divins, n'a pas un sens limité, et qu'elle ne doit jamais être comprise comme une réalité déterminée, mais que toute réalité déterminée associée à cette lumière doit être supprimée. En effet, le but de cette lumière n'est pas celui de montrer la divinité, mais celui de suggérer que la présence de la divinité est saisie par le dépassement de toutes les lumières des noms divins et par l'arrêt de toute activité intellectuelle.

En ce sens, le dépassement envers la ténèbre engage la suppression de tous les noms divins, tant affirmatifs que négatifs et même superlatifs⁵¹. Tandis que chaque nom est dépassé par un superlatif, tous les noms ensemble sont supprimés dans la ténèbre. Celle-ci indique la suppression finale de toutes les lumières des noms divins. Cette lumière identifiée à la ténèbre — qui est aussi appelée ténèbre surlumineuse (τὸν ὑπέρφωτον [...] γνόφον)⁵² — n'a pas de nom. Elle ne peut être comprise par aucun concept, mais elle est une réalité divine, le lieu où habite la divinité, ainsi que le sommet des Écritures, ce qui veut dire qu'elle est aussi le sommet des lumières théarchiques que sont les noms divins. La seule expression de cette lumière identifiée à la ténèbre est la suppression systématique de tout nom, dans la fin de la *Théologie*

47. *Théologie mystique*, I, 1, p. 142.2-3 (ou « ténèbre plus que lumineuse », d'après la traduction de Y. de Andia). En revanche, Denys voit une vraie opposition s'installer entre l'obscurité transcendante et les lumières associées à la connaissance (*Lettre*, I). Perl (2008) décrit cette relation en disant que : « Dionysius sees the whole of reality as a hierarchically ordered array of mirrors, receiving and passing from one to another the light that in revealing conceals and in concealing reveals the divine darkness » (p. 557).

48. *Lettre*, V, p. 162.1-3.

49. Cf. Turner (1995) : « [...] the metaphors negate each other as metaphors, just as 'God is dark' is a negative metaphor in relation to 'God is light'. In fact, we can say that they are one and the same metaphor » (p. 37).

50. *Théologie mystique*, II, p. 145.1-3. Voir en ce sens Perl (2007) : « Not to see is to see darkness. To leave darkness invisible, to conceal it, is thus to reveal it as darkness, and only so can it be revealed » (p. 104).

51. Carabine (1995) remarque : « The two ways of theological analysis come together dialectically in pointing towards the unknown quality of the divine nature, and finally disappear in the darkness of unapproachable light » (p. 297).

52. *Théologie mystique*, II, p. 145.1.

mystique, qui s'achève avec la suppression de la lumière et de l'obscurité (σκότος), ainsi qu'avec la suppression de l'attribution et de la suppression même⁵³.

CONCLUSION

Avec cette dernière suppression, la lumière apparaît comme une réalité qui intègre tout : elle se révèle par toutes les choses, mais, en même temps, elle dépasse tout et intègre aussi la suppression de toutes les choses. Elle est au fondement de tous les noms divins, mais elle est aussi le but ultime, en direction duquel se dirige la suppression de tous les noms possibles. Loin d'être un simple nom divin incorporé à une structure descendante, un nom second après celui du bien, la lumière est un nom-cadre, dans lequel tous les autres noms trouvent leur place, tant pour leur affirmation, que pour leur suppression finale.

Si le bien semble être le nom divin primordial, analysé le premier, la lumière, quant à elle, donne au bien même son sens. Par elle s'explique le fonctionnement du bien. En outre, le nom divin du bien, ainsi que tous les autres noms divins, sont des lumières théologiques, de sorte que la lumière apparaît à un niveau encore plus fondamental : elle n'est pas seulement un des noms divins, mais elle apparaît en tant que l'essence commune à tous les noms divins. Elle est une réalité divine, source des noms divins, y compris du nom de la lumière. Par les Écritures, la lumière nous illumine en vue de comprendre et de louer les noms divins, afin de recevoir ces lumières théologiques et de les retourner à Dieu. Mais cette lumière divine ne se concrétise jamais en une réalité limitée et ne peut jamais être comprise par un nom déterminé. C'est la raison pour laquelle le nom de la lumière se renverse en sur-lumière et principe de la lumière, tandis que la lumière complète, source de tous les noms, s'identifie finalement avec la ténèbre, dans laquelle toutes les lumières théologiques des noms divins sont ultimement supprimées.

Ainsi, dans la perspective de Denys, la lumière a pour rôle d'*unifier* toute la réalité, à partir de la réalité divine et jusqu'à celle sensible, de donner un sens unitaire à tous les noms qui indiquent des réalités précises et par lesquels on loue Dieu, mais aussi de *dépasser* tout sens limité de la réalité et des noms divins correspondants. La lumière montre ainsi que la divinité, qui est cause de toutes choses, se manifeste à travers toute la réalité, sans que la réalité puisse la limiter et la saisir. La lumière est une réalité totale : à la fois source de toutes les lumières possibles et sommet invisible, vers lequel toutes les lumières se tournent, et dans lequel toutes sont finalement dépassées. Ce jeu de la lumière qui éclate en toute chose, pour se restreindre en définitive dans la ténèbre, dévoile alors tout l'enjeu de la pensée de Denys : Dieu, la cause de toutes les choses, illumine toutes les choses, se manifeste à travers la lumière qui se trouve dans toutes les choses, mais n'est pas illuminé et révélé par toutes les choses. Au contraire, en lui, toutes les lumières s'éteignent, car il est suggéré non

53. *Théologie mystique*, V, p. 150.4-5. Miernowski (1998) considère que Denys propose « une théologie de la négation qui célèbre par son mutisme le Non-être inconnaissable, Dieu qui a choisi la Ténèbre pour son séjour » (p. 20).

seulement par toutes les lumières, mais aussi, et encore davantage, par la suppression de toutes les lumières⁵⁴.

Bibliographie

Éditions et traductions :

- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum I. De divinis nominibus*, hrsg. Beate Regina Suchla (Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1990).
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Corpus Dionysiacum II. De coelesti hierarchia. De ecclesiastica hierarchia. De mystica theologia. Epistulae*, hrsg. G. Heil, A.M. Ritter (Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1991).
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Les noms divins. La théologie mystique*, traduction par Ysabel de Andia, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 578-579 (Paris, Cerf, 2016).
- Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste*, traduction par Maurice de Gandillac, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 58bis (Paris, Cerf, 2013).
- Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La théologie mystique. Lettres*, traduction par Madelaine Cassingena (Paris, Migne, 1991).

Littérature secondaire :

- Carabine, Deirdre. 1995. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition : Plato to Eriugena* (Louvain : Peeters).
- Cohen, Daniel. 2010. *Formes théologiques et symbolisme sacré chez (Pseudo-) Denys l'Aréopagite* (Bruxelles : Ousia).
- Copp, John Dixon. 2007. *Dionysius the Pseudo-Areopagite. Man of Darkness/ Man of Light* (New York : The Edwin Mellen Press).
- De Andia, Ysabel. 2022. « Dionysius as a Mystic », in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (éd.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 653-669 (Oxford : Oxford University Press).
- Lashier, Jackson. 2006. « The Mediated and Undiluted Divine Light : Hierarchy, Mediation, and the Vision of God in the Works of Dionysius Areopagita », *Greek Orthodox Theological Review* 51 : 45-70.
- . 2008. « Thomas and Dionysius on the Naming of God », *Greek Orthodox Theological Review* 53 : 103-124.
- Lauritzen, Delphine (éd.). 2022. *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance* (Paris : Centre d'études sur l'Histoire et la Civilisation de Byzance, Collège de France).
- Lilla, Salvatore. 1997. « Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius », in Y. de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, 117-152 (Paris : Institut d'Études Augustiniennes).
- . 1986. « Note sulla gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 26 : 519-570.
- . 1982. « Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi l'Areopagita », *Augustinianum* 22 : 533-577.
- Louth, Andrew. 2002. *Denys the Areopagite* (London, New York : Continuum).

54. Cette étude a été réalisée dans le cadre du projet PN-III-P4-PCE-2021-0417, financé par CNCS-UEFISCDI.

- . 2007. *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys* (Oxford : Oxford University Press).
- Menelaou, Iakovos. 2017. « An Analysis of Dionysius' Hierarchy in the *Divine Names* and His Other Works », *Journal of Religious Culture* 227 : 1-10.
- Miernowski, Jan. 1998. *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes* (Leiden : Brill).
- O'Rourke, Fran. 2006. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Notre Dame, Indiana : University of Notre Dame Press).
- Perczel, István. 1999. « Une théologie de la lumière. Denys l'Aréopagite et Évagre le Pontique », *Revue des Études Augustiniennes* 45 : 79-12.
- . 2015. « Dionysius the Areopagite », in K. Parry (éd.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, 211-225 (Oxford : Wiley Blackwell).
- Perl, Eric. 2007. *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany : SUNY Press).
- . 2008. « Announcing the Divine Silence », *American Catholic Philosophical Quarterly* 82 : 555-560.
- Riggs, Tim. 2022. « Content of the Dionysian Corpus », in M. Edwards, D. Pallis, G. Steiris (éd.), *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*, 33-47 (Oxford : Oxford University Press).
- Riordan, William. 2008. *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite* (San Francisco : Ignatius Press).
- Schäfer, Christian. 2006. *The Philosophy of Dionysius the Areopagite. An Introduction to the Structure and the Contents of the Treatise On the Divine Names* (Leiden, Boston : Brill).
- Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God : Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge : Cambridge University Press).
- Vlad, Marilena. 2022. « Dionysius' Concept of Hierarchy », in D. Lauritzen (éd.), *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance*, 189-203. (Paris : Centre d'études sur l'Histoire et la Civilisation de Byzance, Collège de France).
- . 2015. « Damascius and Dionysius on Prayer and Silence », in J. Dillon, A. Timotin (éd.), *Platonic Theories of Prayer*, 192-212. (Leiden, Boston : Brill).