

Emiliano Fiori

LA PERTE DE L'ORDRE SACRAMENTEL
ET LE CENTRE DU MONDE

Un point crucial de la réception de Denys l'Aréopagite
chez Marsile Ficin

Le sujet que nous voulons aborder brièvement s'inspire, de façon très générale, d'une lecture du chapitre qu'Hiram Haydn consacrait, dans son livre fameux *The Counter-Renaissance*, à ce qu'il représentait comme « l'idéal chrétien-classique de la limite » à la Renaissance¹ ; une affirmation du savant a particulièrement retenu notre attention, à savoir que le concept « de "degré", ou d'inégalité comme gradation, est fondamental pour la pensée médiévale, et, sous beaucoup de rapports, il est hérité et approuvé par les humanistes de la Renaissance chrétienne. Cette idée fut pleinement développée en tant que part intégrante d'un système par les Néoplatoniciens, et fut reprise et "baptisée" par les penseurs chrétiens, notamment Augustin et le pseudo-Denys »². Notre but est précisément d'approfondir cette suggestion d'un livre déjà ancien pour en vérifier les nuances, du point de vue de la présence de Denys l'Aréopagite, chez un auteur exemplaire tel que Ficin. Cela, dans notre perspective, pourrait jeter un nouveau jour sur l'un des traits les plus importants, bien que non le seul, de la fortune de Denys au xv^e siècle : à savoir, l'affaiblissement progressif de l'intuition du sens profond du corpus dionysien comme célébration de l'ordre cosmique en tant qu'ordre *ecclésiastique*, où le point cardinal de la théologie apophatique (c'est-à-dire, en termes structuraux, la présence de la *Théologie mystique* au cœur du corpus) n'est que le fondement même de cet ordre, rempart solide contre toute tentation panthéiste et confusionniste. La sollicitude pour la vie de l'Église était la raison immédiate

pour l'édification d'un système où Dieu est avant tout le garant de l'équilibre cosmique. Nous allons esquisser dans ce paragraphe un bref aperçu des raisons polémiques qui, selon notre opinion, amenèrent Denys à construire une œuvre centrée sur l'ordre, sur l'*eutaxia*.

Au début du VI^e siècle, plusieurs représentants syriaques de la confession miaphysite (qui avait eu son centre à Antioche jusqu'à 518, et fut persécutée depuis par les empereurs de Byzance) mettent en garde contre les doctrines d'un moine, Étienne bar Sudaili, qui prônait l'idée d'une union eschatologique radicale de toutes les créatures avec Dieu, et de la suppression finale des différences entre les personnes divines mêmes. C'est surtout Philoxène, évêque de Mabboug (au nord-est d'Alep, Syrie), à identifier cette idée d'union avec une grave « confusion ». À ce même moine Étienne est attribué un livre rédigé en syriaque et paru dans la première moitié de ce siècle, le *Livre de saint Hiérophée*, contenant une doctrine qui en effet est très semblable à celle condamnée par Philoxène³. Ce texte contient en outre de claires références aux idées dionysiennes sur la hiérarchie ; d'ailleurs, le nom de l'auteur supposé (Hiérophée) est celui du maître fictif de Denys. Un nouvel élément doctrinal très important dans le *Livre* par rapport à l'exposition de la doctrine d'Étienne par Philoxène est pourtant que la condition finale des créatures raisonnables est décrite techniquement comme un *mélange* avec Dieu, qui est jugé supérieur à la simple « union » avec Dieu. Dans ce traité, la section centrale est consacrée à la montée de l'intellect divinisé à travers les cieux : au sommet de cette montée, il est complètement assimilé au Christ ; de plus, il administre aux anges les sacrements principaux, le baptême et l'eucharistie. L'encadrement théorétique de cette narration définit le but de ce parcours de l'intellect individuel : contribuer à la restauration de l'essence indifférenciée comprenant Dieu et les créatures, qui était perdu dès le début et sera restaurée dans l'*eschaton* par la dissolution de la Trinité même dans l'essence restaurée.

Or, dans le texte grec originel de Denys, l'idée cruciale de l'ordre est toujours définie par la contraposition aigüe des concepts d'union et de confusion : comme si Denys avait été sensible à la mise en garde de Philoxène. Cette contraposition est obtenue par l'exploitation de la polarité typiquement néoplatonicienne de deux concepts de mélange, le bon type (*krasis*), identifié à la condition d'union cosmologique des créatures, et le mauvais (signifié par adjectifs négatifs : *a-miges*, *a-sygychytos*), identifié à la confusion. Et finalement, si l'on lit la fidèle traduction syriaque des *Noms divins* dionysiens par le médecin chef de Reš'aynā (Mésopotamie du Nord), Serge († 536), on voit plus clairement encore (grâce à l'identité de langue avec Philoxène et « Hiérophée ») que cette polarité rend possible pour Denys de séparer les concepts d'union et de confusion qui, chez Étienne (selon Philoxène), étaient si dangereusement assimilés l'un à l'autre. En effet, le terme syriaque identifiant le *mauvais* mélange dans la traduction de Serge est

exactement le même que celui qui indique le mélange mystique (et eschatologique) *suprême* dans le *Livre de Hiérothée*, tandis que le mélange positif, la *krasis*, est traduit par un terme différent⁴.

Ce que voudrait montrer cette digression, c'est que le corpus dionysien contient entre autre une forte tension polémique : d'une part, l'ordre de l'Église dans laquelle tout est distinction et union d'individus qui ne se mêlent jamais, ni entre eux quant à leur rôle ni a fortiori avec Dieu, mais restent dans les limites de leur position hiérarchique, si bien que c'est la hiérarchie qui règle leur union à Dieu par l'administration de sacrements ; de l'autre, une composante anarchique au sein de cet ordre, un élément monastique qui affirme, parfois violemment, l'indépendance du saint qui « administre les mystères aux anges » et qui prêche dangereusement l'égalité eschatologique du tout. Ce conflit est pourtant implicite dans le texte de Denys, et transporté sur un plan théorique assez abstrait, ce qui rendait impossible de le reconnaître encore dans un contexte si foncièrement différent, presque mille ans plus tard.

Ce que nous verrons donc, c'est que la fortune de l'Aréopagite chez les philosophes les plus originaux de la Renaissance n'en est pas vraiment une⁵, mais qu'elle est plutôt un épuisement progressif, car l'œuvre dionysienne, tout en étant utilisée, est progressivement dépouillée de son sens originel. Ce que l'on considère d'habitude comme l'interprétation de Denys à la Renaissance est plutôt une prise de distance de son sens organique : Ficin marque la première étape de ce parcours, et il est particulièrement significatif sous cet aspect, car il est encore sincèrement persuadé d'être un successeur de Denys, tandis qu'il utilise de lui juste ce qu'il lui faut, en négligeant le reste et donc en commençant à trahir son auteur en toute bonne foi. Ce n'est que la première étape d'un parcours qui finira peu à peu par faire du corpus aréopagitique une survivance incompréhensible pour la nouvelle pensée moderne non strictement religieuse⁶.

Chez Ficin, qui se montre pourtant encore, comme le suggérait Haydn, très sensible au message dionysien d'ordre et limite, c'est le sens ecclésial de l'opération spéculative de l'Aréopagite qui se perd : ce n'est pas un hasard si Marsile ne concentre son effort d'interprétation et traduction que sur les *Noms divins* et sur la *Théologie mystique*, et que les hiérarchies qui l'intéressent encore, aussi bien qu'elles intéressent Pico, sont plutôt celles des anges⁷, tandis que la hiérarchie ecclésiastique est essentiellement oubliée⁸. Le but et le sens fonciers des deux systèmes sont si différents qu'on peut bien dire que, malgré la sincère conviction d'avoir trouvé en Denys le plus fort support à sa généalogie du platonisme, qui reçoit sa perfection grâce à la théologie chrétienne⁹, Ficin ne pouvait plus comprendre la raison profonde des *Areopagitica* : et rien ne peut mieux exprimer cette situation que la célèbre affirmation programmatique au début de son commentaire aux *Noms divins* :

« Il n'est pas sage de commenter maintenant chaque détail, mot par mot, mais plutôt, là où l'Aréopage sent l'Académie, d'explorer avec un peu plus de pénétration et de cueillir par ici et par là, à travers les très beaux jardins de notre Denys (bien sûr le prince des Platoniciens), les fleurs platoniciennes »¹⁰.

Bien que la raison formelle en soit que beaucoup d'autres auteurs avaient déjà commenté le corpus dionysien en détail, ce qui rendait inutile un autre long commentaire, si l'on considère la question sous cette nouvelle lumière, on s'aperçoit que Ficin n'aurait de toutes façons eu aucun intérêt à commenter l'œuvre de Denys dans le seul but d'en tirer son sens propre, et encore moins à commenter le corpus dionysien entier, y comprises les hiérarchies – notamment la hiérarchie ecclésiastique. Le paradoxe de Ficin est donc que, tandis qu'il est sincèrement persuadé d'avoir trouvé en Denys le *culmen* du platonisme et le *columen*¹¹ du christianisme en tant qu'il est le platonicien chrétien par excellence, en réalité Denys ne peut entrer dans la spéculation ficinienne qu'à condition d'en laisser tomber certains traits plus spécifiquement chrétiens, à savoir ceux qui en firent proprement un théologien qui pensa le platonisme dans le christianisme. Ce n'est que l'une des nombreuses et bien connues ambiguïtés de Ficin à l'égard de la théologie chrétienne, et la phrase que Ficin plaça au début et à la fin de la *Théologie platonicienne* devient encore plus significatif si on le considère à partir de cette perspective dionysienne : *in omnibus quae aut hic aut alibi a me tractantur, tantum assertum esse volo quantum ab ecclesia comprobatur*¹².

Permanence d'un ordre hiérarchique

Mais, comme nous venons de le dire, chez Marsile Ficin, la structure dionysienne peut encore apparemment s'harmoniser avec la conception de l'univers du penseur moderne, pour la raison toute simple que la structure platonicienne à laquelle il fait appel présente sous certains aspects des caractéristiques communes avec celle sur laquelle s'appuyait Denys. Si l'univers de Ficin n'est pas un univers sacramental comme celui de l'Aréopagite, où le Christ et sa présence dans les mystères de l'Église occupent le centre, et que, de ce point de vue, Marsile marque peut-être un pas en arrière par rapport à Denys¹³ dans la catégorie du « platonisme chrétien », il est vrai aussi que, nous l'avons dit, le cosmos ficinien reste un organisme ontologiquement ordonné au sens classique, dont la structure ne semble pas vraiment contraster avec l'univers dionysien dans la mesure où il se base sur les mêmes prémisses¹⁴ : il s'agit du motif auquel Kristeller consacra un chapitre de son livre sur la philosophie de Ficin, « la perfection de l'univers »¹⁵, cette perfection consistant justement en l'existence d'un ordre nécessaire du monde,

qui « met toutes les choses, selon leur qualité, en un rapport déterminé entre elles »¹⁶. Et cela, d'autant plus que le principe de l'organicité du monde, chez les deux auteurs, est à voir dans l'*eros* divin qui le pénètre : le chapitre des *Noms divins* sur l'amour, le quatrième, est aussi le plus long, et très long aussi le commentaire ficinien. À bien y regarder, l'univers de Ficin, en étant dépourvu de son caractère sacramental, n'est pas vidé du caractère hiérarchique tout court, mais d'une hiérarchie qui vise l'ordre *ecclésiastique* comme moyen exclusif de la divinisation humaine.

L'autel et l'âme : du vieux au nouveau centre

Cette perte du centre ecclésiastique a été perçue par un important interprète moderne tel que Michael Allen, qui a traité ce sujet du point de vue de la disparition de l'ange dans la philosophie de Ficin¹⁷. Le fait que Marsile fasse de l'âme le centre absolu de l'univers, le nœud de son unité ontologique, signifie que « le sens d'une hiérarchie continue graduée est affaibli »¹⁸, car « l'âme passe à travers tous les degrés de la hiérarchie »¹⁹. La centralité de l'âme donne cours à toute une série d'incongruités philosophiques qui affaiblit la position ontologique de l'ange.

On peut voir une confirmation ultérieure de cette perspective, ajoutons-nous, dans le *De religione christiana*, où Ficin s'arrête plus spécifiquement sur la question de l'ordre hiérarchique (au chapitre 14), mais, malgré le sujet du traité, sans mentionner aucunement les hiérarchies ecclésiastiques : il se borne à traiter les ordres angéliques en se référant certes de très près à Denys (aux chapitres VI et XIV de la *Hiérarchie céleste* notamment), mais en sautant aussi directement de ceux-ci aux ordres des âmes bienheureuses, puis en continuant par une brève digression sur l'ampleur du parcours que l'âme humaine peut accomplir dans l'univers, vers le haut aussi bien que vers le bas. C'est là le vrai intérêt de Ficin, la vie de l'âme : l'ordre ecclésiastique, et celui même des anges, ne sont que peu ou point importants. Et c'est dans cette même digression qu'on lit ce qui marque vraiment une rupture de grande importance dans l'ordre hiérarchique tel que Denys le concevait : le fait que l'âme puisse librement « monter à travers tous les esprits bons » et « descendre à travers tous les esprits mauvais » « grâce à la liberté de mouvement de la nature raisonnable » est une nouveauté éclatante par rapport à la conception dionysienne de l'individu dans l'ordre du monde. Mais c'est surtout l'affirmation centrale de ce passage : « car elles [les âmes] sont au centre de toutes les choses » qui marque une distance infranchissable entre lui et Denys, chez qui le centre du monde, loin d'être l'âme, est la présence du Christ sur l'autel (*Hiérarchie ecclésiastique* IV, 2, 12 : « Jésus, consécration théarchique des divins intellects, est notre très divin autel, dans lequel, comme le dit

l'oracle, nous sommes consacrés »²⁰). Indépendamment de la sincérité et de la vocation sacerdotale de Marsile, le concept ficinien de religion, qui a été si bien illustré par Kristeller²¹, ne pouvait en effet se concilier facilement avec l'idée dionysienne selon laquelle il n'y a que la médiation sacramentelle de l'Église chrétienne pour s'approcher de Dieu. On ne trouve, dans le corpus de l'œuvre ficinienne, plus que quelques lignes consacrées aux sacrements, et ce n'est pas un hasard qu'il s'agisse des sermons²².

Aperçu de ces motifs dans le commentaire ficinien aux Noms divins

On peut vérifier la présence de ces motifs dans quelques passages significatifs puisés dans les commentaires dionysiens de Marsile.

L'un des thèmes les plus soulignés dans le commentaire aux *Noms divins* est, précisément, celui de la proportion et de la limite : on peut affirmer en fait, étant donné sa récurrence, qu'il s'agit, sinon du thème de l'ouvrage, d'un de ses motifs conducteurs.

*Distribuit vero lumen Deus suum intellectibus pro sua cuiusque proportionem [...]. Tum vero beate mentes cum divina voluntate concordem mensura dati muneris contente vivant [...] nec affectant ulterius neque decidunt in deteresi*²³.

*divinos radios hinc haurimus nostro ingenio congruentes*²⁴.

Ficin s'aperçoit de l'importance centrale des thèmes, qui s'impliquent réciproquement, de l'harmonie et de la limite dans le XI^e chapitre des *Noms divins*, car il les souligne dans presque chacune de ses interventions :

*divine pacis officium est universi ordinem conservare, huic autem duo pariter necessaria sunt, unio videlicet atque distinctio : divina unitas, dum unitates singulis proprias servat et firmat, distinctionem in ordine servat*²⁵.

et encore, avec presque les mêmes mots :

*Primum in rebus Deo propositum est totus universi ipsius ordo : huic autem duo pariter necessaria sunt, unio videlicet atque distinctio ; utrunque igitur ubique conservat*²⁶.

*Dum res appetunt in ipsa nature sue proprietate perseverare neque cum alienis temere commisceri atque confundi, pacem et ad se et ad alia cupiunt*²⁷.

*varii rerum gradus in universo [...] multi per differentias tam exiguas deinceps dispositi sunt ut, preter id quod varii discernuntur, etiam propter exactissimum contextum videatur non contigui solum, sed etiam esse continui formamque unam preferant universi. Propterea Dionysius absque divisione distantiaque ait hec esse contexta et absque confusione coniuncta*²⁸.

Tous les éléments que l'on vient de voir, en effet, sont centraux chez Denys, mais dans la seule mesure où ils sous-entendent la soumission de l'individu à l'ordre de l'Église hiérarchique ; chez Marsile, ils ont une valeur purement onto-cosmologique, comme le dernier passage l'illustre clairement, puisqu'il est un développement personnel de Ficin.

Or, ce qui est très clair dans toute l'œuvre de Ficin et l'est aussi dans le commentaire dionysien, c'est que la mobilité de l'âme n'est pas une exception dans ce cadre d'ordre qui est, de fait, hiérarchique, mais sans qu'il y ait aucune connotation ou finalité ecclésiale de ce caractère hiérarchique du monde. En effet, l'âme ne fait que respecter la position très particulière qu'elle occupe dans le monde, car il est dans l'ordre des choses qu'elle soit au même temps temporelle et éternelle. Il est donc dans l'ordre des choses que l'âme se divinise de par sa nature même, lorsqu'elle s'aperçoit de son caractère divin et commence un parcours de purification : ordre et limite sont gardés ; nulle part pourtant il n'est question d'un quelconque rôle des sacrements dans ce parcours. Si l'on cherche un texte explicite à ce propos dans le commentaire dionysien, on peut lire par exemple ce passage tiré de la section concernant le chapitre X^e des *Noms divins*, qui traite justement de temps et d'éternité : *Animam denique nostram Dionysius una cum Platonis per essentiam quidem in eternitate, per actionem vero precipue in tempore collocat*²⁹.

Les ressemblances et la cohérence entre les deux auteurs semblent dépasser les différences : la divinisation de l'homme, qui est possible grâce à l'image divine qui a été imprimée dans l'homme dès l'origine, reste le but partagé du corpus dionysien et de l'œuvre de Marsile (Vasoli le rappelait encore dans une contribution récente³⁰). Mais il ne semble pas du tout que la divinisation se fonde exclusivement, chez ce dernier, sur la médiation de l'Église : dans le commentaire dionysien comme dans toute son œuvre, Ficin ne la lie *jamais* aux sacrements. Vasoli le remarquait déjà à la fin d'un chapitre important sur la *deificatio* chez Marsile : « cet amour » (de l'âme pour la beauté divine) est le « centre véritable de la "pia philosophia" théorisée plus tard dans le *De christiana religione*, à savoir d'une religion qui n'a plus aucune connotation institutionnelle ou hiérarchique, aucun vrai dogme ou *rite nécessaire* »³¹. Il est vrai que ce n'est pas l'âme qui se divinise soi-même, mais qu'il est toujours nécessaire qu'elle soit envahie par une force divine qui la transpose au dehors de soi ; il est vrai aussi, toutefois, que l'intervention de cette force n'est pas du tout limitée au contexte de la célébration sacramentelle. Il faut toujours se rappeler, comme on le disait plus haut,

que le centre de l'univers (l'autel chez Denys, l'âme chez Marsile) est changé de façon irréversible.

Il reste encore à éclaircir un point important : nous ne voulons pas nier que le platonisme de Ficin ait été un « platonisme chrétien », mais il faut bien comprendre que ce qui est « chrétien » dans le platonisme de Ficin n'est pas du tout ce qui donne vraiment organicité à son système de pensée (c'est-à-dire son concept de l'âme) ; chrétien est plutôt le concept, que Marsile accepte de Denys et qui a été admirablement illustré par Eugenio Corsini dans un livre magistral³², de la coïncidence dans le même Dieu de l'un-qui-est et de l'un-qui-n'est-pas des commentaires néoplatoniciens sur les deux premières hypothèses du *Parménide*, ce qui permet de garder la spécificité du Dieu créateur biblique tout en ne renonçant pas à le caractériser par les traits platoniciens de l'Un au-delà de l'être³³. C'est une innovation que Marsile avait bien comprise, en la regardant dans le contexte de sa deuxième controverse avec Pic de la Mirandole comme la seule interprétation correcte du *Parménide* qu'un philosophe platonicien n'eût jamais donné³⁴. Que l'on lise par exemple dans le commentaire aux *Noms divins* :

Mysteria Dionysii sententia illa Mercurii ter maximi confirmantur : Deus, inquit, nihil est omnium, Deus est omnia ; Deus nullum nomen habet, Deus habet omne nomen. Ita ferme res omnes in Deo sunt pariter atque non sunt [...]. Merito igitur Parmenides Pythagoricus, apud Platonem, omnia de ipso uno rerum principio negat pariter et affirmat³⁵.

Un passage où Ficin ne renonce pourtant pas à défendre cette unification des hypothèses platoniciennes, qui est spécifiquement chrétienne, avec un renvoi à un texte hermétique³⁶.

Implications générales de la perte du centre sacramentel

Il est absolument crucial de reconnaître que cet oubli de la composante hiérarchique-sacramentelle de la pensée dionysienne, qui commence chez Ficin, et déjà en réalité chez Nicolas de Cues, sera ensuite définitif grâce à l'influence énorme de ces deux philosophes : la pensée « laïque » de la Renaissance n'arriva plus à rejoindre les deux branches désormais séparées de la pensée dionysienne (c'est-à-dire la branche mystico-ontologique et la branche hiérarchique-ecclésiastique). Andrew Louth, l'un des plus illustres interprètes modernes de Denys, proposa une métaphore : il y a deux portes pour entrer dans les *Areopagitica*, dont l'une sont les spéculations apparemment abstraites des *Noms divins*, l'autre la *Hiérarchie ecclésiastique* ; continuant la métaphore, on pourrait dire que les deux portes introduisent pourtant dans la même

pièce, mais dans celle-ci, la pensée de la Renaissance dressa un mur³⁷. La conséquence en fut que les potentialités « hétérodoxes » qu'impliquait cette pensée se dégagèrent, étant donné qu'elle avait été conçue (entre autres) pour s'opposer à une ontologie panthéiste, et anarchique d'un point de vue ecclésiastique, et qu'elle contenait donc en négatif l'ennemi contre lequel elle se dressait. Dépourvue de son fond ecclésiologique, elle perdait toutes ses défenses. Chez Ficin déjà, l'absence du centre sacramental dans l'univers, et donc de la limitation que la hiérarchie pose à chacun de ses degrés en fonction de ce centre, permet à l'âme ravie de se mouvoir librement à travers les niveaux de l'être, comme on l'a vu par exemple dans le passage, fort synthétique mais d'autant plus significatif, du *De religione christiana*. Ficin représente encore celle qu'Hiram Haydn appelait l'idée chrétienne-classique de la limite : l'univers dans lequel l'âme se meut est encore un univers fini et, au fond, strictement hiérarchisé ; il n'y a trace chez lui d'individualisme poussé³⁸ ; mais la focalisation du système sur l'âme déclenche déjà assurément le détachement de l'individu de son contexte communautaire qui était indiqué chez Denys par le mot *synaxis*, « réunion », qui désigne l'eucharistie, à savoir le sacrement le plus important. C'est pourtant dans un courant pour ainsi dire parallèle de la pensée de la Renaissance que l'individualisme du salut, dont les germes sont déjà chez Ficin, parvint à maturation : c'est la lignée qui va de Nicolas de Cues à Bruno. Ici, le « sens chrétien-classique de la limite » est dépassé, conduisant à un penseur comme Bruno chez qui, une fois écarté tout hommage à la tradition chrétienne, l'accent se déplace de la fureur *divine* qui s'empare de l'âme, dont encore parlait Ficin³⁹, à la fureur *héroïque* du philosophe brunien qui, de ses propres forces, s'assimile au divin⁴⁰. Que l'on se rappelle aussi l'analyse de la valeur politique de la magie brunienne proposée par Ioan Petru Culianu : d'un « individualisme » ficinien ténue, encore dépendant de la grâce et de l'intervention d'en haut, on passe à l'exploitation de la maîtrise sur les choses divines en fonction du pouvoir qu'un individu exerce sur les autres⁴¹.

Conclusion

Il est très instructif, par ailleurs, de voir comment la puissance spéculative de la machine dionysienne a été si imposante que la dialectique qu'elle contenait implicitement entre le pôle « anarchique » et individualiste, négatif, et le pôle communautaire-sacramental, positif, telle une vague mnémique, comme l'aurait appelée Aby Warburg⁴², se renversa sur les auteurs qui croyaient en comprendre encore le vrai sens. Les tensions très vivantes que cachait le corpus dionysien dans sa forme spéculative si impénétrable purent se dégager librement aussitôt que le sens ecclésial en fut négligé, car sans une perception du problème sous-jacent, on ne pouvait non plus valoriser la composante défensive. La

tension individualiste, qui trépidait toujours sous le frein robuste de l'ecclésiologie dionysienne, fut libre de s'exprimer encore une fois. C'est ainsi que l'histoire du corpus aréopagitique à la Renaissance fut un parcours paradoxal, où l'autorité de Denys fut invoquée pour soutenir des doctrines qui visaient des buts contraires au sens réel de l'opération dionysienne, et beaucoup plus semblables à ceux des adversaires de Denys. Ficini, tout en prônant encore l'idée de la hiérarchie et de l'ordre cosmiques, délivre l'âme individuelle de la médiation de l'Église pour la *deificatio*, et commence déjà à lui préférer des voies nouvelles, telle la magie – bien que ce fût, on le sait, avec beaucoup de précautions. C'est en empruntant ce chemin qu'on arrive à la philosophie de Bruno qui, tel un nouvel Étienne bar Sudaili, célèbre désormais la libération et la divinisation de l'individu autonome, le magicien qui exerce son pouvoir sur la terre et sur les cieux.

NOTES

1. Nous souhaitons exprimer ici notre reconnaissance envers Pietro Podolak pour les renseignements fondamentaux qu'il nous a donnés et Andrea Villani pour avoir voulu accueillir notre travail dans ce recueil.

Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance*, New York, 1950.

2. H. Haydn, *The Counter-Renaissance*, p. 294 : « [the concept] of "degree" or inequality or gradation is fundamental to medieval thought, and in many of its aspects inherited and approved by the Renaissance Christian humanists... this idea was fully developed into an integral part of a general system by the Neoplatonists, and taken over and "baptized" by Christian thinkers (notably Augustine and the pseudo-Dionysius) ».

3. L'édition critique du *Livre* se lit dans *The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheus, with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the "Book of Excerpts" and Other Works of Gregory Bar-Hebraeus*, edited and translated by Fred S. Marsh, London, 1927. La seule monographie récente est Karl Pinggéra, *All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum "Buch des heiligen Hierotheus" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie*, Wiesbaden, 2002.

4. Nous avons répété ici de façon très synthétique certains passages d'un exposé plus détaillé de toute la question, auquel nous nous permettons de renvoyer : Emiliano Fiori, « Mystique et liturgie entre Denys l'Aréopagite et le *Livre de Hiérophée* : aux origines de la mystagogie syro-occidentale », in Alain Desreumaux (dir.), *Les mystiques syriaques*, Paris, 2011, p. 27-44.

5. Les écrits de Ficini, lorsqu'on ne dispose pas d'une édition critique moderne, sont cités d'après l'édition de Bâle : *Marsilii Ficini Florentini ... Opera quae hactenus extiterunt et quae in lucem nunc primum prodierunt omnia...*, Basileae, Ex officina Henricpetrina, M.D.LXXVI (dorénavant : *Opera*). Sur Denys à la Renaissance la bibliographie spécifique n'est pas encore trop riche ni toujours très approfondie : Jan Miernowski, *Le Dieu Néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Leiden-New York-Köln, 1998, est un essai sur la réception de la théologie mystique dionysienne à la Renaissance ; John Monfasani, « Pseudo-Dionysius the Areopagite in Mid-Quattrocento Rome », in James Hankins, John Monfasani, Frederick

Purnell (dir.), *Supplementum Festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Binghamton NY, 1987, p. 189-214 est une très bonne étude philologique sur les suspects concernant l'authenticité du corpus ; Pauline Moffitt Watts, « Pseudo-Dionysius the Areopagite and Three Renaissance Platonist : Cusanus, Ficino and Pico on Mind and Cosmos », in *Supplementum Festivum*, p. 279-298 est en revanche une faible étude doctrinale, qui est plus tard répétée par la pauvre panoramique de David Luscombe, « Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola », in Linos Benakis (dir.), *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale : Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995 organisé par la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout, 1997, p. 93-107 ; Marta Cristiani, « Dionigi dionisiaco. Marsilio Ficino e il "Corpus Dionysianum" », in Pietro Prini (dir.), *Il neoplatonismo nel rinascimento. Atti del convegno internazionale, Roma-Firenze 12-15 dicembre 1990*, Roma, 1993, p. 185-203 est une bonne présentation générale ; Thomas Leinkauf, « Philologie, Mystik, Metaphysik. Aspekte der Rezeption des Dionysius Areopagita in der Frühen Neuzeit », in Ysabel De Andia (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Paris, 1997, p. 583-609, concentre son regard sur trois points de la réception dionysienne à la Renaissance : les doutes sur son authenticité, la fortune de sa doctrine mystique et la transmission des principaux « théorèmes » métaphysiques de Denys ; Stéphane Toussaint, « L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes : Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin », *Bruniana et Campanelliana*, 5, 1999, p. 381-414 ; Cesare Vasoli, « L'«Un-Bien» dans le commentaire de Ficin à la *Mystica Theologia* du Pseudo-Denys », in Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Paris, 2001, p. 181-193 (original italien paru plus tard comme « L'«Uno-Bene nel commento del Ficino alla *Mystica Theologia* dello Pseudo-Dionigi », in C. Vasoli, *Ficino Savonarola Machiavelli*, Torino, 2006, p. 133-150), est une brève et excellente analyse du commentaire ficinien sur la *Théologie mystique*, et en fait la seule étude consacrée aux commentaires dionysiens en tant que tels. Finalement, Pietro Podolak a tout récemment publié une édition précieuse des commentaires sur les *Noms divins* et la *Théologie Mystique* : *Dionysii Areopagitae De mystica theologia – De divinis nominibus* interprete Marsilio Ficino edidit P. Podolak, Napoli, 2011. Les citations suivantes tirées de ces commentaires seront données aussi selon les pages de cette édition.

6. La cause en est aussi, bien sûr, la perte de confiance en l'antiquité « apostolique » de l'œuvre aréopagitique : que l'on lise à ce propos J. Monfasani, « Pseudo-Dionysius the Areopagite ». Pour une riche panoramique de l'influence de Denys à l'âge moderne, centrée notamment sur son influence plus spécifiquement religieuse, il faut encore se rapporter aux articles du *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, 1957, col. 318-429. La terminologie que nous utilisons (« non strictement religieuse »), comme d'ailleurs notre discours en général, ne veulent avoir aucune connotation positive ou négative, d'autant moins apologétique.

7. Et, chez Ficin du moins, de façon souvent assez extérieure : cfr. Michael J.B. Allen, « The Absent Angel in Marsilio Ficino's Philosophy », *Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, p. 219-240.

8. Il est du moins significatif que la *Hierarchie ecclésiastique* n'est jamais citée dans l'œuvre majeure de Ficin, la *Théologie platonicienne*, tandis que l'on y trouve des citations de tous les autres écrits dionysiens. La possibilité d'un désintérêt des philosophes de la Renaissance envers la hiérarchie avait été souligné brièvement par Thomas Leinkauf au tout début de son article « Philologie, Mystik, Metaphysik », p. 583 : « Auch wenn man nicht... im Werk des Ps. Areopagiten selbst schon ein Auseinanderfallen in "zwei Gruppen", eine vom "Gedanken der Hierarchie beherrschte(n)" und eine "von der individuellen Spekulation und Extase inspirierte(n)" konstatieren möchte, so kann dies doch in Vielem durchaus für seine Wirkungsgeschichte gelten, in der oft das Interesse der Interpreten Aspekte aus einem einheitlichen Ansatz herauslöste und zu einer Dominanz erhob ».

9. *De Christiana Religione* 22 (*Opera*, p. 24-25).

10. *Opera*, p. 1024 (Podolak, p. 27) : *non est consilium nunc ad verbum singula commentari, sed ubi potissimum Areopagus Academiam redolet paulo sagacius explorare perque pulcherrimos hortos Dionysii nostri, Platonicorum facile principis, flores passim delibare platonicos.*

11. *Opera*, p. 1013-1014.

12. L'absence de toute référence à l'Église hiérarchique dans un univers qui est encore partiellement hiérarchique en soi même, mais est déjà centré sur l'âme, soulève en effet encore une fois un problème que nous ne pouvons que mentionner en passant, celui de la vocation religieuse de Ficini en tant que prêtre (qui est un problème différent de celui de la sincérité de sa foi chrétienne) : ce problème pourrait recevoir une lumière nouvelle de la considération de la place que revêt (ou, mieux, ne revêt pas) l'ordre hiérarchique de l'église dans la pensée ficinienne.

13. Un pas à l'arrière, bien entendu, par rapport à l'organicité avec laquelle Denys a tenté d'entrelacer la théologie chrétienne à tous ses niveaux (y compris donc, premièrement, le niveau sacramental) avec la philosophie néoplatonicienne.

14. Cela aussi n'a pas échappé à l'attention de Thomas Leinkauf, qui, dans son article « Philologie, Mystik, Metaphysik », énumère quatre points principaux de la pensée de la Renaissance sur lesquels l'œuvre aréopagitique a exercé une influence profonde (p. 597) : outre le concept de Dieu, la métaphorique de la lumière et le thème de l'Éros, c'est encore l'« Ordnungsbegriff » qui est centrale dans la fortune de Denys, non seulement chez Ficini mais aussi par exemple chez Reuchlin et Kircher. Denys est une autorité toujours invoquée, ajoutons-nous, par Francesco Zorzi dans son *De Harmonia Mundi* (cfr. maintenant les index du volume édité par Saverio Campanini : Francesco Zorzi, *L'Armonia del mondo*, ed. S. Campanini, Milano, 2010, notamment p. 2879).

15. Paul Oskar Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York, 1943, p. 60-73.

16. *Ibid.*, p. 66-67 : « a universal order... which brings individual things, according to their quality, into a definite reciprocal relationship ».

17. Avant lui, il faut considérer la contribution importante, citée par Allen, de Giuseppe Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano, 1937.

18. M. J. B. Allen, « The Absent Angel », p. 232 : « the sense of a continuous graded hierarchy is weakened ».

19. *Ibid.* : « the soul... passes through all the steps in the hierarchy ».

20. *De ecclesiastica hierarchia* IV 2, 12. 103,4-6 (Günter Heil, Adolf Martin Ritter, *Corpus Dionysiacum II*, New York, 1991) : ἐστὶ τὸ θεϊότατον ἡμῶν θυσιαστήριον Ἰησοῦς, ἡ θεαρχικὴ τῶν θεῶν νοῶν ἀφιέρωσις, ἐν ᾧ κατὰ τὸ λόγιον, ἀφιερούμενοι.

21. P. O. Kristeller, *The Philosophy*, 316-323. Voir plus récemment, par exemple, C. Vasoli, *Ficino Savonarola Machiavelli*, p. 15-16.

22. *Opera*, p. 482. Il s'agit d'un passage assez bref sur l'eucharistie. La présence de références aux sacrements dans les sermons est signalée de façon générique dans le travail de Jörg Lauster, « Marsilio Ficino as a Christian Thinker : Theological Aspects of His Platonism », en M. J. B. Allen, Valery Rees, Martin Davies (dir.), *Marsilio Ficino : His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden, 2002, p. 45-69.

23. *Opera*, p. 1027, Podolak, p. 33.

24. *Opera*, p. 1028, Podolak, p. 34.

25. *Opera*, p. 1118, Podolak, p. 213.

26. *Opera*, p. 1119, Podolak, p. 215.

27. *Opera*, p. 1121, Podolak, p. 219.

28. *Opera*, p. 1119, Podolak, p. 215-216.

29. *Opera*, p. 1117, Podolak, p. 210.

30. C. Vasoli, « L'«Un-Bien» », p. 193 ; et C. Vasoli, « L'«Uno-Bene» », p. 149-150.

31. C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del rinascimento*, Napoli, 1988, p. 116-117 : « questo amore... vero centro di quella "pia philosophia" poi teorizzata nel

De christiana religione e, cioè, di una religione che non ha più alcuna connotazione istituzionale o gerarchica, alcun vero dogma o rito necessario ».

32. Eugenio Corsini, *Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino, 1962, p. 43-44 : « è proprio qui... che Dionigi opera il suo distacco più radicale da Proclo... egli infatti definisce il Dio cristiano, creatore dell'universo, con la celebre formula l'Uno-che-è, tratta dalla 2a ipotesi del Parmenide platonico, pur applicandogli anche la formula della 1a ipotesi : l'Uno che non è... Dionigi cioè... opera bruscamente la riunificazione in un solo soggetto delle due prime ipotesi ».

33. Sur l'« un » chez Ficin en relation à Denys, voir C. Vasoli, « L'«Un-Bien» ».

34. Sur toute la question, voir l'article fondamental de M. J. B. Allen, « The Second Ficino-Pico Controversy : Parmenidean Poetry, Eristic and the One », in Gian Carlo Garfagnini (dir.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Firenze, 1986, p. 417-455, notamment p. 448-455. On trouve dans cet article une esquisse du rôle de réponse à Pic que joua le commentaire ficinien sur le *Parménide* dans la controverse entre les deux philosophes. Allen ne connaît pourtant pas l'étude de Corsini qui explique la raison séminale de la « correcte compréhension » par Denys des hypothèses du *Parménide*.

35. *Opera*, p. 1034, Podolak, p. 48.

36. Notamment *Corp. Herm.* 5, 10 (cfr. Podolak *ad loc.*)

37. Andrew Louth, compte-rendu de A. Golitzin, *Et introibo ad altare Dei* (Thessaloniki, 1994), *Journal of Theological Studies*, 48, 1997, p. 712-714, notamment p. 713.

38. C'est bien ce qu'a remarqué J. Lauster, « Marsilio Ficino as a Christian Thinker », p. 54 : « The process of deification by which man fulfils his supreme goal cannot be performed by man alone. It is important to emphasize this, because we can see clearly that Ficino's theory of redemption and deification has nothing to do with the heretical construct of self-redemption, self-elevation or self-realization. The process of deification is caused by God ».

39. Nous nous référons bien sûr à la lettre ficinienne *De divino furore* de 1457 (dans Marsilio Ficino, *Lettere : I. Epistolarum Familiarium Liber I*, ed. Sebastiano Gentile, Firenze, 1990, p. 19-28).

40. Sur Denys et Bruno voir *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 3, Paris, 1957, col. 408-410. Il serait très intéressant d'étudier le petit nombre de références à Denys chez Bruno, et d'y vérifier l'étendue implicite de l'influence dionysienne : on ne trouve en effet chez lui que trois citations explicites, deux dans le traité *Degli eroici furori*, une dans la *Cabala del cavallo pegaseo*.

41. Voir Ioan Petru Couliano, *Éros et magie à la Renaissance. 1484*, Paris, 1984, notamment p. 70-82 (« La psychologie abyssale de Ficin »), p. 105-112 (« Au cœur de la doctrine de Bruno ») et p. 128-135 (« Manipulations des masses et des individus »). Nous ne voulons pas développer ici les implications possibles au plan politique de l'évolution de la place de Denys sur la longue durée : on renvoie pourtant surtout à la lecture de Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria*, Vicenza, 2007, où est central le concept de Dieu comme centre insaisissable du pouvoir ; où la théologie apophatique constitue une sorte d'apparat pour l'exercice de ce pouvoir. Si l'on voulait suivre cette ligne d'interprétation, on verrait donc chez Bruno le renversement total de l'intention dionysienne originelle.

42. Il se sert de l'expression au début d'un essai posthume sur Burckhardt et Nietzsche : Aby Warburg, *Burckhardt-Übungen*, in Bernd Roeck, « Aby Warburg Seminarübungen über Jacob Burckhardt im Sommersemester 1927 », *Idea. Jahrbuch der Hamburger Kunsthalle*, 10, 1991, p. 86-88.