

New Europe College Yearbook 2001-2002



AXINIA CRASOVSCI
ANCA CRIVĂȚ
CONSTANȚA GHIȚULESCU
LUMINIȚA MUNTEANU
NONA-DANIELA PALINCAȘ
LAURA PAMFIL
COSIMA RUGHINIȘ
DIANA STANCIU
LEVENTE SZABÓ
BOGDAN TĂTARU-CAZABAN
MIRCEA VASILESCU

Editor: Irina Vainovski-Mihai

Copyright © 2005 – New Europe College

ISSN 1584-0298

NEW EUROPE COLLEGE

Str. Plantelor 21

023971 Bucharest

Romania

Tel. (+40-21) 327.00.35, Fax (+40-21) 327.07.74

E-mail: nec@nec.ro



BOGDAN TĂTARU-CAZABAN

Né à Focșani, en 1977

Doctorant en philosophie, Université de Bucarest

Thèse: *Concept de hiérarchie au XIII^e siècle*

Codirecteur de la revue *Khôra. Revue d'études anciennes et médiévales : philosophie, théologie, sciences*

Membre fondateur de l'Association roumaine d'histoire des religions et de la Société roumaine de phénoménologie

Membre du Centre de recherches *Fondements de la modernité européenne* (Université de Bucarest)

Vice-président de la section roumaine de la Société Internationale Thomas d'Aquin

Participations aux colloques et séminaires nationaux et internationaux consacrés à l'histoire de la philosophie, de la théologie et aux sciences religieuses

Articles concernant l'histoire religieuse, la philosophie et la théologie patristique et médiévale

VISIONS DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE AU XIII^e SIÈCLE

« Du bon usage des légendes » : Denys au Moyen-Age

Lorsqu'il parle du rôle de l'abbaye de Saint-Denis dans l'histoire de la réception et de la diffusion des écrits aréopagiques en Occident, Édouard Jeuneau nous propose de réfléchir sur la vertu des légendes de rendre parfois « de grands services à la culture »¹. Car bien qu'il fût invoqué dans de divers documents de l'Église romaine qui le traitaient en docteur depuis longtemps², Denys fit sa véritable entrée au pays des Latins par un don impérial et grâce à une légende : en septembre 827, à Compiègne, les légats de l'empereur de Constantinople Michel II le Bègue offrirent à Louis le Pieux, empereur d'Occident et roi des Francs, un manuscrit très sobre³ des œuvres de Denys. La raison pour laquelle les Byzantins choisirent Denys comme figure-clé d'un cérémonial à la fois politique et religieux nous demeurerait très obscure si l'on ne pensait pas à l'influence très probable de Hilduin, archichapelain et abbé de Saint-Denis, grand promoteur de la légende selon laquelle Denys de l'Aréopage était le même que Denis premier évêque de Paris et martyr⁴. C'est par rapport à l'abbaye de Saint-Denis et à son protecteur que le don des Byzantins revêtait une signification symbolique particulière. Une fois déposé à l'abbaye comme relique, « il s'y comporta comme tel, puisqu'en la nuit de 8 au 9 octobre, il opéra dix-neuf guérisons miraculeuses »⁵, confirmant de façon éclatante son étroite liaison avec l'évêque martyr. Mais ce qui importe à la culture et plus précisément à l'histoire de la diffusion de la sagesse grecque dans le monde latin c'est que cette piété a donné lieu à la première traduction, « phonétique »⁶, du *Corpus Areopagiticum*, à laquelle ont collaboré des moines byzantins. Hilduin fut à l'origine d'un travail de fidélité textuelle et d'interprétation textuelle qui serait repris trois fois jusqu'au XV^e siècle : tout d'abord, par Jean Scot Erigène (vers 867), qui donnerait la version de base du Corpus dionysien médiéval⁷,

par Jean Sarrazin (vers 1167), encouragé par Jean de Salisbury, et finalement par Robert Grosseteste (vers 1235).

La légende qui animait les cœurs des religieux de Saint-Denis, bien qu'il y eut des réserves ou des réactions critiques durant les époques ultérieures, mit à l'épreuve la science philologique des Latins et suscita les spéculations théologiques et philosophiques des plus remarquables, qui s'appuyèrent aussi sur les gloses marginales empruntées à Jean de Scythopolis, à Maxime le Confesseur et à Erigène, le véritable introducteur de Denys en Occident.

Robert Grosseteste (1168-1253) a pu prendre connaissance du Corpus dionysien lorsqu'il étudiait la théologie à Paris (1209-1214), mais il n'a commencé à le traduire et le commenter qu'après le début de son épiscopat, en 1240-1243, utilisant surtout la version de Jean Sarrazin, et « s'assurant l'aide de certains connaisseurs de la langue grecque »⁸. Dans son commentaire, il s'appliqua à l'explication du texte et plus particulièrement aux questions de lexique, en se proposant de ne pas aborder des problèmes qui ne regardent pas directement le texte de Denys. Le rôle d'Albert le Grand est très significatif pour la fortune de Denys en Occident parce qu'au moment même où il commença à enseigner à Paris, en 1241, il dut réagir à la condamnation universitaire de plusieurs propositions inspirées du néoplatonisme dionysien⁹. C'est toujours à Paris, en 1246 ou 1248, qu'il rédigea son commentaire sur la *Hiérarchie céleste*, en suivant la *vetus translatio*, c'est-à-dire sur la traduction de Scot Erigène, accompagnée des *scholia* de Maxime-Anastase et des *expositiones* de Jean Scot, Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor¹⁰. L'effort d'Albert d'interpréter le Corpus dionysien et ses choix textuels ont assuré dès le début à Thomas d'Aquin un contact fécond avec les écrits de Denys, qu'il lisait dans les versions de Scot et de Sarrazin. Quant à la fréquentation directe du Corpus, les recherches historiques peuvent nous enseigner que « saint Albert, en bon *critique*, recourt à son *corpus* 4 fois sur 5, saint Thomas 4 fois sur 9 et saint Bonaventure 1 fois sur 5 »¹¹. Bonaventure travaille sur une version du Corpus dionysien propre à l'école franciscaine, élaborée entre 1245 et 1257 et prenant comme base la traduction de Jean Scot Erigène, tantôt corrigée par la version de Sarrazin ou l'*Extractio* de Thomas Gallus, tantôt remplacée par la traduction de Sarrazin ou bien par celle de Robert Grosseteste¹². Bien qu'il eût à sa disposition la version franciscaine traditionnelle du Corpus, Pierre de Jean Olivi choisit de commenter la *Hiérarchie céleste*, en 1280, suivant la traduction de

Robert Grosseteste, diffusée peut-être par l'intermédiaire de Hugues de Digne et Adam Marsh¹³.

L'influence de l'œuvre de Denys sur la théologie latine fut tellement puissante qu'elle finit par s'imposer notamment sur des points concernant l'univers hiérarchique devant les solutions proposées par des autorités comme Grégoire le Grand. Dans la *Divina Commedia*, Dante fit l'écho de cette situation lorsqu'il décrit la stupeur de Grégoire le Grand dans l'au-delà devant la vision du monde angélique tel que l'avait révélé Denys :

« Denys se mit avec un tel désir
à contempler ces ordres
qu'ils les nomma et distingua comme moi.
Mais Grégoire ensuite se sépara de lui ;
puis, aussitôt qu'il ouvrit les yeux
au ciel, il se mit à rire de lui-même. »¹⁴

Les trois hiérarchies

*in supercelesti unitas, in celesti alteritas,
in subcelesti pluralitas*¹⁵

Il convient de dire en premier lieu que les différentes visions de la hiérarchie céleste au XIII^e siècle s'articulent dans un cadre théologique à trois termes dont chacun désigne une certaine hiérarchie. La plupart des auteurs que nous avons choisis d'invoquer à ce sujet suivent une tradition qui s'est développée abondamment au XII^e siècle, surtout dans les écrits de Hugues de Saint-Victor et Alain de Lille, mais qui avait son point de départ dans le commentaire de Jean Scot Érigène sur la *Hiérarchie céleste*. En effet, Érigène parle d'une hiérarchie des hiérarchies qui n'est autre que la Trinité, sommet et principe ordonnateur de toutes les structures hiérarchiques sur la terre et au ciel : « ΤΕΛΕΤΑΡΧΙΚ αὐτὴν ἸΕΡΟΘΕΙΑ, hoc est ΤΕΛΕΤΑΡΧΕ sacerdotium, est summa sanctaque Trinitas, prima omnium ierarhiarum ierarhia, ex qua omnes ierarhie in coelo et in terra et facte et ordinate et tradite sunt »¹⁶.

A son tour, Hugues de Saint-Victor distingue dans son *Commentaire* entre une hiérarchie suprême qu'il caractérise comme *potestas divinitatis*, une seconde formée par les anges selon la ressemblance de la première, et une troisième qui est la *potestas humana* reflétant dans sa constitution

le modèle angélique comme médiation par rapport à la Trinité¹⁷. Alain de Lille embrasse lui aussi cette vision d'une hiérarchie universelle dont la source *sacrée* et *ineffable* est la monarchie sans différence ni composition des trois hypostases divines¹⁸, créatrice de la multitude des esprits célestes qui contemplent son mystère *simpliciter* et non pas *imaginariè*¹⁹, ce en quoi ils diffèrent de la pluralité terrestre. On a déjà remarqué que dans l'*Expositio prosae* et la *Somme* « *Quoniam homines* », la pensée d'Alain de Lille s'inscrivait dans toute une lignée érigénienne, tandis que pour la *Hierarchia Alani*, la source la plus probable s'avérait être le commentaire de Hugues de Saint-Victor²⁰.

C'est toujours par l'intermédiaire d'Alain de Lille, mais aussi grâce à Simon de Tournai, Raoul Ardent, le maître Martin et le cistercien Garnier de Rochefort qu'est parvenue aux auteurs du XIII^e siècle la distinction parfois attribuée à Jean Scot Érigène entre trois modes de connaissance propres à chacune des hiérarchies célestes : *epiphania*, *hyperphania* et *hypophania*²¹.

Au début du XIII^e siècle, Prévostin de Crémone reprend ces trois définitions sans toutefois renvoyer à leur auteur. Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher rappellent que ces définitions ont été proposées par certains maîtres et même par Denys. Philippe le Chancelier et Richard Fishacre citent seulement les trois mots. Guillaume d'Auxerre fait pleinement écho à cette tradition. Pour lui, il y a trois hiérarchies dont celle angélique a une structure triadique dénommée selon les Grecs : *epiphania*, *yperphania* et *ypophania* : « Est autem triplex ierarchia : supercelestis, celestis et subcelestis. Supercelestis consisit in tribus personis ; celestis in sanctis angelis ; subcelestis in prelati religiosis. Cum autem dictum sit de prima ierarchia, dicendum est de secunda, scilicet de celesti que triplex est, scilicet superior, media, inferior, que grece dicitur epiphania, yperphania, ypophania »²². En attribuant les trois définitions aux maîtres de l'école qui les ont trouvées, dit-il, dans le texte même de Denys, l'interprétation de Guillaume d'Auxerre est en fait un effort d'harmoniser deux traditions herméneutiques²³.

On rencontre la même situation chez Alexandre de Hales :

Item, triplex est hierarchia : supercaelestis, scilicet Trinitas ; caelestis, quae Angelorum; subcaelestis, quae hominum. Item, angelica dividitur in tres : in epiphaniam, hyperphaniam et hypophaniam. Epiphania est incalescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, iudicii libra resultatio distributa. Ecce Seraphim, Cherubim et Throni. Hyperphania est divina

illuminatio sui participes scalari reverentia insigniens, dominatum edocens arcensque contrarium. Ecce Principatus, Dominationes, Potestates. Hypophania est divinum participium legibus naturae occurrens, arcana reserans, pro discreta capacitate. Ecce Virtutes, Archangeli et Angeli²⁴.

Robert Grosseteste identifie lui aussi trois hiérarchies : une divine car Dieu est cause efficiente, formelle et finale de la hiérarchie, Sa sagesse créatrice étant le principe ordonnateur qui dispose toutes les choses harmonieusement selon les idées divines et les règles hiérarchiques qui se trouvent en elle-même ; une hiérarchie angélique qui procède de Dieu et revient à Lui comme ordre de grâce et de *bene esse*, comme pur don de soi, constituée et gouvernée par les lois hiérarchiques divines ; et finalement une hiérarchie humaine régie par l'intermédiaire des anges : « Licet enim tres dicantur esse ierarchiae, divina videlicet, quae est sapientia attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter, et angelica, et tertia quae in hominibus est, cum nihil positive dictum possit de creatore et creatura univoce dici, manifestum quod ierarchia univoce dicta non potest universalius dici quam de angelica et humana. »²⁵

Dans son commentaire au deuxième livre des *Sentences*, écrit après 1244 et avant celui d'Albert le Grand (1246-1247), Odon Rigaud admet aussi la triple distinction de la hiérarchie en *supercaelestis*, *caelestis* et *subcaelestis*, en prenant comme critère le mode de connaissance : Dieu connaît *per se*, les anges à travers les espèces innées ou les théophanies, et l'âme à travers les espèces acquises²⁶.

De même pour Bonaventure, il y a trois hiérarchies : *supercoelestis*, *coelestis* et *subcoelestis*, divisions traditionnelles selon la substance, la hiérarchie divine étant le modèle de tout l'univers hiérarchique. Saint Bonaventure veut « accrocher en quelque sorte tout l'univers des hiérarchies créées à la hiérarchie divine, comme des « analogies » au sens dionysien »²⁷. « Dans l'interprétation du franciscain, on entendra par hiérarchie divine la parfaite unité et Trinité en Dieu, impliquant un ordre de principes dans la communication du bien »²⁸. La hiérarchie céleste est elle-même divisée en supérieure, selon la science, à laquelle convient le mode de connaissance appelé *epiphania*, intermédiaire, selon l'ordre, à laquelle convient *hyperphania*, et inférieure, selon l'action, à laquelle convient *hypophania*.

Dans son *Commentaire aux Sentences*, Albert le Grand a été le premier qui ait mis en doute l'authenticité des trois définitions appliquées aux

hiérarchies célestes, en considérant, en bon connaisseur du Corpus dionysien, qu'elles étaient en contradiction avec l'enseignement de Denys. Quant à l'affirmation d'une hiérarchie divine, bien qu'il voie dans tout l'univers hiérarchisé un ordre divin, Albert n'admet pas une équivalence entre cet ordre et l'existence d'une hiérarchie au sein de la Trinité : « non dicitur ordo divinus, quo divinae personae ordinantur ; non enim in eis est hierarchia, sicut quidam dicunt »²⁹.

Thomas d'Aquin rejette explicitement l'application de la hiérarchie à la divinité :

il est évident, dit-il, que l'on s'égare et que l'on parle contre l'intention de Denys lorsqu'on prétend placer chez les personnes divines une hiérarchie que l'on appelle *supercéleste*. Entre les personnes divines il y a un ordre de nature et non un ordre hiérarchique³⁰.

Chez Pierre de Jean Olivi, « le rejet du thème bonaventurien d'une structure hiérarchique de la Trinité » marque la recherche d'une solution de continuité entre Dieu et les créatures uniquement dans l'ordre de la grâce et dans un sens purement christologique³¹. Car ce n'est pas une gradation de pures natures intellectuelles qui assure la relation avec l'incréée, mais seulement la personne du Christ.

Les définitions de la hiérarchie

On sait que le maître des *Sentences* ne traite pas précisément de la notion de hiérarchie lorsqu'il fait référence à la distinction des ordres selon Denys. Mais ce sont les commentateurs du XIII^e siècle qui font intervenir ce thème dans leurs développements sur la distinction 9 du deuxième livre des *Sentences*. À cela on peut ajouter les commentaires consacrés aux écrits de Denys et plus particulièrement à la *Hiérarchie céleste*.

En effet, Denys propose au troisième chapitre de sa *Hiérarchie céleste* une définition qui concentre parfaitement sa vision. La voici dans la traduction de Jean Scot :

Est quidem hierarchia secundum me ordo divinus et scientia et actio, deiforme, quantum possibile, similans et ad inditas ei divinitus illuminationes proportionaliter in dei similitudinem ascendens. Divina pulchritudo, ut simpla, ut optima, ut consummativa, pura quidem est universaliter omni

dissimilitudine, distributiva vero secundum dignitatem uniuscuiusque proprii luminis et perfectiva in sacrificio divinissimo secundum ad seipsam perfectorum compacte immutabilem formationem³².

Dans son commentaire, Robert Grosseteste considère la définition de la hiérarchie par ses trois éléments (ordre, science et activité) comme une définition d'ordre matériel³³. Tous ces éléments auxquels il ajoute un quatrième, l'amour, sont traversés par l'idée du sacré qui se trouve au cœur de la notion de hiérarchie. Car la hiérarchie consiste dans un ordre qui relève de la volonté de Dieu qui dispose les choses en leur assignant une place et en leur attribuant un rôle selon la justice et la sagesse divine. Le caractère sacré de l'ordre hiérarchique dépend donc de son origine divine et de sa capacité de reconduire à Dieu.

La science hiérarchique c'est la compréhension de la vérité dans cet ordre sacré, c'est voir dans l'échelle des êtres la trace de la nature et de l'action divine. Cette science est entendue ici au sens augustinien de la *sapientia* puisque Robert Grosseteste fait référence à la plénitude de la contemplation dans la vie de l'au-delà et à l'unité entre contemplation et action³⁴. A ce point il définit la substance de la hiérarchie comme étant l'illumination divine trouvée dans les Ecritures (*eloquia*).

Le troisième élément de la définition est l'*actio*, une activité sacrée, orientée vers Dieu et faisant les choses sur lesquelles elle agit s'orienter vers Lui. Et reste à Grosseteste de gloser autour du quatrième élément qu'il ajoute à la définition donnée par Denys : l'amour, qui est ordonné selon la valeur de son objet dans l'échelle des êtres, c'est-à-dire qu'il est « informé par la science et se réalise ou devient fécond par l'action ». Cependant, l'amour jouit d'une certaine priorité par rapport aux autres éléments, car c'est lui qui relève aussi bien de la forme que de la matière dans la définition de la hiérarchie³⁵. Grosseteste englobe ainsi la description dionysienne du but de la hiérarchie dans sa définition par les éléments constitutifs puisqu'il dit que l'amour fait référence à l'assimilation de la créature à Dieu, à la déiformité, qui est précisément la *forme* de la hiérarchie et qui s'acquiert en conformité avec la capacité de chaque nature. Par la déiformité on entend premièrement Dieu comme beauté *per se* ou forme, deuxièmement les effets de l'action divine dans les créatures et enfin le degré ou la mesure de la ressemblance à Dieu de chaque créature selon l'amour, la science et l'action qui traversent chaque hiérarchie. La déiformité signifie « une participation à la lumière théarchique, à la beauté, à la simplicité et à la bonté », une participation

qui dans les créatures rationnelles est soumise au changement, mais qui est confirmée chez les bons anges³⁶. Cette imitation ou cet effort de ressemblance et d'union à Dieu se définit comme une tension entre l'infini de la théarchie et la capacité finie de la créature.

La hiérarchie ainsi définie par ses attributs est gouvernée par des lois fondamentales que Robert Grosseteste appelle *teletarchia* et *taxiarchia*³⁷. Selon la première chaque opération hiérarchique a comme but le retour à Dieu d'une créature inférieure par la médiation d'un être supérieur qui lui transmet la lumière reçue d'en haut. Grosseteste pense pouvoir déceler la raison ultime des degrés de l'ordre de la création dans ce qu'il appelle la loi de la *taxiarchie*, ce qui veut dire que l'ordre de la création est l'expression de la bonté de Dieu et consiste dans une beauté qui imite la nature divine : *omnis pulchritudo in ordine consistit*³⁸. Les relations entre les ordres de la hiérarchie sont analogiques et harmonieuses, ce qui ne fait autre chose qu'exprimer la nature divine qui se révèle comme harmonie : *supersubstantialis harmonia*. De cette façon, la hiérarchie est un miroir de la divinité en ce qu'elle reflète sa nature et manifeste sa volonté de déifier la créature :

Sic itaque omnia fiunt analogice et armonice in illis caelestibus ierarchizationibus, quia deus, qui est omnis harmonia et plenissima sui ad se concordia, omnem harmoniam causans, principians et terminans, volens omnia secundum singulorum possibilitatem in harmonicis concordiiis sibi assimilari³⁹...

Donc, pour Grosseteste le principe hiérarchique peut être formulée ainsi : « Et non solum ierarchiarum quamlibet tripharie divisit, sed et quemlibet ordinem cuiusque ierarchiae discrevit eterna harmonia, similiter tripharia divisione ad plenitudinem harmonicae concordiae. »⁴⁰ Il dit que la beauté divine s'exprime par une diversité harmonieuse des effets qui suivent un rythme ternaire.

Pour Alexandre de Hales, la hiérarchie est une « principauté sacrée ». Il reprend une définition qu'on peut trouver chez Alain de Lille, dans la *Somme* « *Quoniam homines* » : « *hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum* ». *Rerum sacrarum* désignent les Séraphins, *rationabilium* les Chérubins et *ordinata* toutes les hiérarchies. Il cite aussi la définition provenant de Denys dont chaque élément se rapporte à l'une des

hiérarchies : *ordo divinus* correspond à la hiérarchie médiane, *scientia* à celle supérieure et *actio* à celle inférieure⁴¹.

Odon Rigaud donne quatre définitions de la hiérarchie, qui seront reprises dans un ordre différent par Bonaventure⁴². La première désigne la hiérarchie supracéleste, qui est la Trinité, aussi bien dans son unité d'essence que dans la spécificité de chaque personne, car la « divine beauté » se rapporte au Père en tant que simple, au Saint-Esprit en tant qu'optime et au Fils en tant que consommée : « Prima igitur diffinitio est ierarchie supercelestis et (et : *om. B*) aliquid ponitur in ea spectans ad unitatem essentie secundum quod dicit « divina pulchritudo », alie differentie (differentie : diffinitione B) ad personas. Quod dicit « ut simpla » ad patrem, « ut optima » ad spiritum sanctum per appropriationem, « ut consummata » ad filium ; et si obicias de ordine differentiarum (differentiarum : dictorum B) hoc nihil est, quia appropriata diversis respectibus diversimode ordinantur, sicut bonum, verum et e converso »⁴³. Odon présente le statut des trois autres définitions en prenant comme critère la typologie de la causalité aristotélicienne. A la différence de ceux qui ont interprété *materialiter*⁴⁴ la définition traditionnelle (« hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum ») et celle de Denys, il précise que, dans le premier cas, il s'agit en fait d'une définition formelle, par genre et différence, « per comparisonem ad substantias in quibus habet esse », et que la seconde est matérielle « per comparisonem ad finem ». Quant à la troisième, celle du but de la hiérarchie selon Denys, Odon la traite de finale « in comparatione ad efficiens » :

Prima igitur diffinitio est formalis per comparisonem ad materiam in qua ; secunda materialis quodammodo per comparisonem ad finem ; tertia finalis sive per finem data in comparatione ad efficiens⁴⁵.

Selon Albert le Grand, la première définition, qui est celle de Denys, est attribuée au monde angélique et humain en vertu de ses éléments essentiels qui sont l'ordre, la science et l'action, grâce auxquels se réalise le processus de retour et d'assimilation à Dieu. La deuxième définition⁴⁶ convient également au monde angélique et humain car elle consiste dans une comparaison entre le modèle et son image. La troisième définition, à laquelle il consacre un article dans la *Summa de creaturis*, repris ensuite dans le commentaire sur les *Sentences*, désigne précisément la substance de la hiérarchie :

Ad penultimum igitur dicimus quod prima definitio datur per ea quae sunt essentialia hierarchiae et per effectum illorum in substantiis illis quae secundum hierarchiam disponuntur: ordo enim et scientia et actio essentialia sunt hierarchiae et ex his efficitur simulatio deiformis et ascensio ad inditas illuminationes in Deum. Secunda autem datur per comparisonem exempli ad exemplar... Tertia vero propriam substantiam hierarchiae considerat⁴⁷.

Albert voit la hiérarchie dionysienne comme un *totum potestativum*⁴⁸, notion qui vient de Boèce⁴⁹ et désigne un intermédiaire entre le *totum universale* (qui se trouve dans chacune de ses parties et se prédique de chaque partie) et le *totum integrale* (qui ne se trouve pas en ses parties et ne se prédique pas d'elles), parce que ce *totum potestativum* se trouve en chacune de ses parties, mais non avec le même degré de puissance ou d'intensité :

Dicendum quod secundum Boetium quoddam est totum potestativum et illud quodammodo est medium inter totum universale et totum integrale. Totum enim universale est in qualibet parte sua et praedicatur de illa: sicut enim probat Philosophus in VII Metaphysicae quod est per essentiam est idem universali et particulari. Totum vero integrale non est in aliqua suarum partium nec praedicatur de illis. Sed totum potestativum est in qualibet partium, licet non aequipotenter, sed in prima secundum minus et in secunda ut potentius et in ultima secundum totum posse⁵⁰.

Les parties constitutives de ce *totum potestativum* suivant un ordre progressif de perfection, les éléments de la définition de la hiérarchie désignent chacun un degré de perfection. L'ordre est propre au niveau inférieur, la science au niveau intermédiaire, et l'action au niveau supérieur. Selon Barbara Faes de Mottoni⁵¹, c'est pour la première fois que cette notion d'inspiration boécienne intervient dans la discussion sur le sens de la hiérarchie, ce qui met en lumière une approche plus philosophique que théologique. Donc, la définition de la hiérarchie donnée par Denys est interprétée comme un *totum potestativum*, tandis que la définition traditionnelle désigne la substance même de la hiérarchie « secundum totum et non secundum partes »⁵².

Saint Bonaventure énonce trois définitions qu'il attribue à Denys « avant de résumer sa position »⁵³ dans ce qu'il appelle la *definitio magistralis*, empruntée à Alexandre de Hales (« Hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in subditis debitum retinens

principatum »). La première définition est appliquée à la hiérarchie incréée ou *supercoelestis*, comme fondement de la hiérarchie créée : « Hierarchia est divina pulcritudo ut simpla, ut optima, ut consummata vel consummativa »⁵⁴. La seconde définition est la seule qui appartienne en fait à Denys et désigne « l'aspect *egressus* » de la hiérarchie créée, qui sort de Dieu aussi bien en tant qu'image, *per modum imaginis*, donnant naissance à toute une théologie des appropriations divines et à une analogie entre les éléments constitutifs de la hiérarchie et les puissances de l'âme, qu'en tant que ressemblance : « Hierarchia est ordo divinus, scientia et actio, deiforme quantum possibile similans et ad inditas et divinitus illuminationes proportionaliter in Dei similitudinem ascendens »⁵⁵. Car la hiérarchie angélique correspond au Père en tant qu'ordre ou puissance ordonnée, au Fils en tant que science, et à l'Esprit Saint en tant qu'activité. Ce rapport entre les éléments de la définition dionysienne et les personnes divines est analogue, selon Bonaventure, à celui qu'il y a entre les puissances de l'âme (*memoria, intelligentia, voluntas*) et la sainte Trinité. Mais la hiérarchie n'est pas seulement à l'*image* de Dieu. En elle est inscrite aussi la *similitude* entendue à la fois comme un *habitus* et un acte. La troisième définition proposée par Bonaventure est donnée par Denys comme but de la hiérarchie et exprime le retour à Dieu qui comporte quatre moments progressifs (l'*habilitas*, l'actualité, la permanence et enfin, la fécondité, ce dernier aspect désignant le retour vers les autres) :

Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas, ipsum habens scientiae sanctae et actionis ducem, et ad suum divinissimum decorem immutabiliter definiens ; quantum vero possibile est, reformat suos laudatores⁵⁶.

La hiérarchie porte en elle ce retour comme une exigence, comme un *habitus* et le vit dans son actualité sous la conduite de Dieu. Ce retour immuable est d'une plénitude de grâce et de charité tel que, par sa fécondité, la hiérarchie peut aider les autres⁵⁷.

Chez Thomas d'Aquin, la hiérarchie est entendue sous un modèle politique comme une « principauté sacrée » ou un « gouvernement sacré »⁵⁸ que l'on peut envisager en deux sens : du côté du chef ou du prince, il y a une seule et même hiérarchie qui est une participation aux vérités sacrées. Du côté de la multitude gouvernée, il faut distinguer

autant de hiérarchies que de manières différentes de gouverner. Donc, la hiérarchie est une diversité ordonnée des offices ou activités dont l'unité relève de l'autorité du chef. L'exemple donné par Thomas est celui de la royauté qui est unique mais qui régit diverses cités par des lois et des ministres divers :

Ce serait une multitude non pas ordonnée, mais confuse, si, dans cette multitude il n'y avait pas divers ordres. C'est donc la nature même de la hiérarchie qui requiert la diversité des ordres et cette diversité s'établit d'après celle des offices ou activités⁵⁹.

Thomas établit une analogie avec les ordres d'une cité qui se répartissent d'après les types d'activité, car il y a ceux qui jugent, ceux qui combattent et ceux qui cultivent la terre, la structure formelle de toute diversité demeurant ternaire.

C'est ainsi que du côté de la diversité ordonnée, il y a seulement deux hiérarchies, celle angélique et celle des hommes, qui se distinguent en fonction de la manière de recevoir les illuminations. Les anges sont partagés en trois hiérarchies selon le critère de la connaissance qui est plus universelle chez les anges supérieurs que chez les inférieurs. Or, cette connaissance qui est une illumination au sujet des raisons des choses et non pas la contemplation de l'essence de Dieu, peut se distinguer selon trois degrés : en tant qu'elles procèdent du premier principe ; en tant qu'elles dépendent des causes universelles créées ; et enfin, en tant qu'elles s'appliquent aux réalités individuelles⁶⁰.

Le sens de la hiérarchie : nature et grâce

Si les anges forment une hiérarchie de perfections, ces perfections relèvent-elles de la nature ou de la grâce ? Autrement dit, quel est le rapport entre les dons naturels et ceux de la grâce dans la constitution de cette diversité parfaitement ordonnée qu'est la hiérarchie céleste ? C'est précisément la question posée par Guillaume d'Auvergne dans son *De universo*, relativement aux anges qui se trouvent dans la proximité immédiate de Dieu⁶¹. Formulé en termes philosophiques, le problème serait d'expliquer la diversité de degrés de participation composant la hiérarchie des anges au sein d'une espèce unique ou par une pluralité d'espèces.

En reprenant un argument du *Commentaire* de Hugues de Saint-Victor sur la *Hiérarchie céleste*, Robert Grosseteste considère que la multitude de degrés de participation à l'être est inscrite dans la nature des anges, car un seul ordre de nature ne pouvait pas recevoir la plénitude du don de création. Pour lui, la hiérarchie ne fut pas instituée comme confirmation de bons anges, mais représente une gradation dans l'ordre de la nature qui est achevée dans l'ordre de la grâce⁶². L'ange qui est une substance purement spirituelle ou une nature simple, a comme acte propre l'intellection (*intelligentia*). Cette vie intellectuelle consiste dans un mouvement réciproque entre l'*aspectus* et l'*affectus*, entre la connaissance contemplative de Dieu et de toutes les choses en Lui, et le désir de contemplation. Par cet acte de connaissance et d'amour, l'ange manifeste l'aspiration de sa nature de s'unir à Dieu et sa capacité de recevoir l'influence divine ou les dons de la grâce⁶³. En effet, la vie de l'ange est une activité hiérarchique de purification, d'illumination et de perfection comme participation, dans un processus unique, à la vie divine, car Dieu seul est pureté, lumière et perfection. Chaque ordre de la hiérarchie angélique participe à l'acte divin de purification, illumination et perfection, recevant ainsi la capacité de diffuser la lumière pour ceux qui se trouvent à un niveau inférieur et conformément à la perfection de leur être.

En commentant le cinquième chapitre de la *Hiérarchie céleste*, Robert Grosseteste se demande si les anges font partie de la même espèce⁶⁴. Les divers degrés d'activité et la distribution différente des fonctions angéliques font surgir cette question. Il envisage la solution que les noms ou les titres des anges sont possédés en commun, les propriétés désignées par ces noms étant participées de façon inégale. Il pense qu'il y a une seule espèce angélique parce qu'on ne peut pas trouver dans le monde des anges des différences spécifiques comparables à celle entre l'homme et l'ange, laquelle est précisément l'inclination de l'âme à s'unir avec le corps. Dans le cadre de cette unité spécifique la distinction des ordres exprime une différence de vocation qui a comme source la volonté divine. Les noms des anges ne désignent pas l'excellence du don, mais la prééminence d'un pouvoir un d'un acte en un triple sens : en ce qui concerne l'office spécifique à chaque ordre, sa place dans la hiérarchie ou le degré de proximité par rapport à l'Un, et une certaine capacité qui concentre tous les pouvoirs de l'être angélique.

Pour expliquer l'inégalité des anges dans le cadre de leur hiérarchie, on rencontre chez Alexandre de Hales et Bonaventure le même rapport

entre nature et grâce, avec un accent particulier sur le rôle accomplissant de la grâce, sans nier toutefois l'apport décisif de la nature. Par exemple,

Alexandre de Hales : « Spiritus, quos angelos dicimus, duo habent: vitutem administrandi et assistendi Deo, quod est contemplari. Verumtamen ultimum habent secundum magis et minus, et non aequaliter; sed potius secundum approximationem ad primum, et quantum ad esse et quantum ad bene esse ».

Bonaventure : « Definitur namque ibi Angelus non solum quantum ad esse naturae, sed etiam quantum ad bene esse; et ideo notificatur hic Angelus in quantum habet Dei imagine per naturam, in quantum habet similitudinem per gratiam, in quantum habet deiformitatem per gloriam »⁶⁵.

Bonaventure donne deux définitions de l'ange en suivant Jean Damascène (dans la version de Burgundio de Pise) et Denys.

La première⁶⁶ décrit l'ange dans son être, c'est-à-dire sa substance, ses possibilités, son action et sa durée, tandis que la seconde⁶⁷, celle de Denys, met en lumière l'ordination surnaturelle de l'ange : image de Dieu dans sa nature, ressemblance de Dieu par l'influence de la grâce, déiformité par la gloire à laquelle il participe⁶⁸.

Cette relation entre l'être de nature et l'être de grâce qui définit la personne de l'ange – image, ressemblance et déiformité – ne fait que refléter dans chaque membre de la société céleste la vie propre à la hiérarchie tout entière. Car la hiérarchie même est « une élévation partie par la nature de l'image, partie par la nature de la ressemblance, c'est-à-dire de la grâce, partie par la nature de la déiformité de la gloire »⁶⁹.

Quant à la distinction des ordres de l'espèce angélique unique, Bonaventure établit une analogie avec les critères employés au monde des humains, où les différences tiennent à la fois des dons naturels et surnaturels. Dans la définition de l'ordre hiérarchique⁷⁰ il y a trois aspects : le fondement, la disposition et le complément. Les deux premiers désignent la pluralité des esprits célestes et leurs dons naturels, donc l'ordre de la nature, et le troisième l'influence de la grâce : les anges « sont créés et agissent selon un ordre hiérarchique commencé en eux par la nature et achevé par la gloire qui, en stabilisant l'instabilité du libre-arbitre, a illuminé leur perspicacité, ordonné leur service et renforcé leur virtuosité »⁷¹. Chez les anges, c'est à la grâce que revient le rôle décisif par rapport à la nature qui fournit seulement une disposition préliminaire.

Et même au niveau de la distribution des dons gracieux, selon la volonté du Créateur, ce n'est pas le nombre ou la nature du don qui fait la différence entre les ordres, car les dons sont communs aux anges, mais la qualité ou la prééminence d'un certain don. « A son stade ultime de réflexion et d'expérience religieuse, Bonaventure considère donc la hiérarchie comme un organisme dynamique, vivant et concret, dans lequel le niveau des structures naturelles s'achève dans le niveau de l'unité surnaturelle »⁷².

Albert le Grand fait débiter son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* par une vision du flux tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce et de la gloire. Les questions concernant la distinction des ordres angéliques et leurs rapports sont ainsi intégrées dans un cadre défini par les deux aspects d'un processus unique : *exitus* et *reditus*, ou *egressio* et *reductio* – car l'univers hiérarchiquement ordonné des anges consiste aussi bien dans « le flux de lumière de l'Intellect divin » qui décrit « une chute et un obscurcissement », car « l'inférieur est toujours une chute du supérieur, et l'inférieur commence là où [...] la lumière du supérieur décline »⁷³, que dans une « communication de Dieu [...] qui ne peut être pensée sans la conversion de la créature à Dieu, sans l'assimilation active de la créature spirituelle »⁷⁴. Ce qui est vraiment significatif pour la réception de l'œuvre de Denys chez Albert c'est que dès le début du commentaire il insiste plutôt sur le retour à Dieu par les « fleuves » de la grâce,⁷⁵ sur la capacité des créatures spirituelles d'opérer l'ascension vers Dieu, en recevant les dons de l'illumination, et de faire participer les inférieurs de leurs mouvements circulaires par un reflux divinisateur.⁷⁶ Dans la description albertine de la diffusion de la lumière ou de la procession des théophanies,⁷⁷ qui sont des *manifestations d'une connaissance de Dieu* « per illuminationem a Deo venientem »,⁷⁸ on perçoit clairement cette exigence du Bien qui se communique pour appeler à soi les bénéficiaires de son don de soi. Cette vision de la sortie créatrice qui est en même temps un « appel du Bien » et contient la vocation du retour au Bien combine les deux axiomes de la pensée d'Albert le Grand, d'inspiration érigénienne et dionysienne, dégagées par Alain de Libera : selon le premier axiome, « comme la nature incréée d'Ériugène, le Bien suprême est donc supérieur à la différence même de l'être et du non-être, puisqu'il *appelle à l'être*, c'est-à-dire à sa *ressemblance*, aussi bien ceux qui, étant déjà, peuvent encore s'élever dans la hiérarchie des similitudes créées ou incréées que ceux qui, n'étant pas encore, restent contenus virtuellement dans les *replis secrets de la nature créée* » ; et « le second

axiome [...] est que l'acte propre qui sert de principe moteur au Premier est l'amour dont l'effet est l'extase, c'est-à-dire la *sortie* communicative ». ⁷⁹

« Omne datum optimum, et omne donum perfectum desursum est... » : en effet, l'activité hiérarchique des anges qui est une opération ayant Dieu comme principe, *medium* et fin, selon un modèle circulaire, ⁸⁰ se comprend aussi bien en fonction du *donum* qui désigne les *naturalia*, que du *datum* qui signifie les *gratuita* ⁸¹. « La réduction (*reductio*) à Dieu par les hiérarchies, en quoi consiste leur coopération à l'action divine, doit être comprise comme une participation de la vertu divine suivant les degrés divers en chaque ordre angélique. » ⁸²

Pour Thomas d'Aquin, la hiérarchie consiste dans une affinité de nature entre les esprits angéliques et dans une communauté d'opérations, car ce n'est pas la diversité des opérations (celles de purifier, d'illuminer et de perfectionner) qui distingue les ordres, mais le degré d'excellence dans la possession d'un certain don. « Et plus est parfait le don que l'on communique, plus le rang que l'on occupe dans l'échelle des êtres est élevé ». ⁸³ Cette affinité de nature illustre le principe de continuité qui fait de la hiérarchie des anges une gradation des natures intellectuelles à partir du premier principe au point que « deux anges qui sont aux confins d'ordres différents ont en eux plus d'affinités de nature qu'avec d'autres anges de leur ordre ». Dans l'architecture céleste, cet aspect naturel est contrebalancé par celui ministériel qui relève de l'aptitude à des offices semblables et selon lequel les anges sont répartis en divers ordres. Il faut toutefois préciser que tant l'affinité que l'aptitude désignent la similitude ou l'égalité relative des anges, lesquels demeurent au fond inégaux. Et cette inégalité peut être mieux saisie sous un rapport noétique : la distinction des ordres angéliques vient aussi de ce que les anges sont des espèces distinctes et par conséquent ils ne possèdent pas le même mode d'intellection. À chaque espèce, sa manière de saisir l'intelligible.

Contre l'hypothèse que la distinction des hiérarchies et des ordres tient à la nature des anges, Thomas avance trois objections ⁸⁴. Si la hiérarchie signifie « gouvernement sacré » et « une image de Dieu aussi parfaite que possible », elle relève plutôt de la grâce et non de la nature, parce que la sainteté et la ressemblance avec Dieu manifeste l'influence la grâce. Si l'un des critères de la distinction des ordres est la charité, la distinction doit être attribuée aussi à la grâce. Enfin, si la hiérarchie céleste est proposée comme modèle de celle humaine dont les ordres viennent de la grâce, elle doit être aussi une hiérarchie de la grâce.

Mais Thomas va suivre le Maître des Sentences selon lequel « la distinction des ordres angéliques se fait non seulement d'après les dons de la grâce, mais aussi d'après les dons naturels »⁸⁵. Pour construire sa réponse, Thomas invoque la perspective de la cause finale dans la compréhension d'un ordre. Or, la fin des anges peut être envisagée de deux manières : selon leur puissance naturelle de connaître et d'aimer Dieu, et dans ce sens ce sont les dons naturels qui fondent la distinction des ordres ; et en ce qu'elle dépasse la puissance naturelle des anges, car la vision de l'essence et la jouissance définitive de la bonté divine ne peut être atteinte que par la grâce : « Par rapport à cette fin, les ordres angéliques se distinguent d'une façon achevée d'après les dons de la grâce, et quant à ceux qui les y disposent, d'après les dons naturels »⁸⁶. Autrement dit, Dieu fait un premier choix en créant les dispositions qu'il achèvera plus tard en confirmant les anges dans leur béatitude. « Ce qui relève de la nature joue le rôle de matière dans la définition des ordres ; l'achèvement vient du don de la grâce, laquelle dépend de la libéralité divine, non du degré de nature »⁸⁷. Thomas invoque encore une fois la différence d'espèce entre l'ange et l'homme comme fondement de la diversité des hiérarchies car, dit-il, « les dons de la grâce ont été attribués aux anges selon leurs capacités de nature, ce qui n'a pas lieu chez les hommes ».

Si les auteurs invoqués jusqu'à présent maintiennent à la nature des êtres intellectuels un certain rôle de disposition préliminaire à l'influence de la grâce dans la constitution des hiérarchies célestes dont la fonction de reconduire à Dieu s'appuie ainsi sur ce que fait d'elles une continuation avec le premier principe, le franciscain Pierre de Jean Olivi ne retient dans son interprétation de la hiérarchie angélique que les deux derniers termes présents chez Bonaventure, c'est-à-dire la *grâce* et la *gloire*. En effet, Olivi comprend les passages où Denys parle de l'illumination divine et du « don de lumière » au sens de l'illumination de la grâce *gratum faciens* et du don de lumière incréée distribué à travers la diffusion de la lumière naturelle⁸⁸. Il voit dans la hiérarchie céleste seulement sa capacité de conversion⁸⁹ et de déiformité qui ne peut relever que de l'ordre de la grâce⁹⁰. Les anges sont donc ordonnés dans une hiérarchie de grâce d'autant plus qu'ils sont égaux par nature et ne diffèrent pas en dignité de l'intellect humain. Leur diversité, nous dit Olivi à titre d'hypothèse, tient à ce qu'un don substantiellement identique puisse se subdiviser et être reçu sous la forme d'une pluralité de raisons partielles⁹¹. C'est le nombre des raisons reçues par les anges que constitue le critère de la distinction entre les ordres et la mesure de leur proximité à Dieu. Il

convient de préciser que ce don d'inégale distribution doit se comprendre en termes de charité, qui est le principal acte hiérarchique, la vie même de la hiérarchie⁹². Dans ce contexte, les degrés de l'échelle spirituelle ne se fondent pas sur des dignités noétiques⁹³, comme chez Thomas, qui est rangé parmi ceux qui « placent davantage cette influence dans l'ordre de la nature des conditions premières que dans celui de la grâce »⁹⁴, mais sur l'intensité de la charité dont le reflet dans l'ordre de la connaissance est la saisie d'un plus grand nombre de raisons divines à mesure que l'on monte vers Dieu. Cette vision s'articule sur un terrain philosophique où Olivi développe sa critique de la noétique de Thomas d'Aquin :

La voie thomiste n'échappe pas aux difficultés des théories de l'illumination ; son angéologie le révèle plus clairement, mais c'est l'ensemble des modalités de la connaissance humaine qui est marqué par une même logique d'une participation passive au flux des formes émanées⁹⁵.

La radicalisation du rôle de la grâce dans la compréhension du monde angélique, s'appuyant sur le même texte de Denys, qui connaît déjà en 1280 une longue histoire en Occident, se situe au cœur même de l'attitude chrétienne face à l'héritage païen dont la description dionysienne de la hiérarchie se ressent pleinement. L'enjeu de la lecture olivienne est christologique⁹⁶, concernant la suprématie de l'âme du Christ sur toutes les autres et la reconnaissance de l'unique médiation de la personne du Verbe incarné dont le corps mystique est formé tant par la hiérarchie céleste que par celle des hommes, au point que, suivant une interprétation littérale du verset de *Mt. 22, 30*,

les élus prendront place parmi les anges, au rang qui leur sera attribué. L'âme créée du Christ homme et celle de sa mère y ont déjà pris place en un rang qui transcende toute la hiérarchie céleste. Et François d'Assise, par son excès d'humilité, a sans doute déjà pris dans la première hiérarchie la place du premier ange déchu⁹⁷.

NOTES

- * Je remercie Sylvain Piron d'avoir accueilli une version de ce travail au cadre de son séminaire d'angéologie scolastique et notamment de m'avoir incité à découvrir l'œuvre de Pierre de Jean Olivi. Ce que j'ai pu intégrer dans ces prolégomènes à une histoire des angéologies médiévales sur la pensée d'Olivi je le dois complètement à ses recherches. Du reste, j'ai essayé de suivre la voie tracée par Mme Barbara Faes de Mottoni grâce à ses contributions fondamentales à l'histoire des anges au Moyen Âge.
- ¹ E. Jeuneau, « L'Abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident », dans Y. de Andia (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997, p. 365.
- ² Ph. Chevallier, art. « Denys en Occident », V. A. 1, dans *Dictionnaire de spiritualité*, col. 318-319.
- ³ Jean Irigoien, « Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'Abbaye royale de Saint-Denis en France », dans Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 21.
- ⁴ Cf. H. Moretus Plantin, « Les Passions de Saint Denis », dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 215-230.
- ⁵ E. Jeuneau, *art. cit.*, p. 365.
- ⁶ G. Théry, « Jean Sarrazin, traducteur de Scot Érigène », dans *Studia Mediaevalia R.J. Martin*, 1948, p. 359-381.
- ⁷ H.-F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, Storia e Letteratura, 1953.
- ⁸ S. de Saint-Anthonis, art. « Denys en Occident » V. B. 1, col. 341.
- ⁹ J. Turbessi, art. « Denys en Occident », col. 343.
- ¹⁰ Dondaine, *op. cit.*, pp. 35-36, 69-77.
- ¹¹ J. Turbessi, *op. cit.*, col. 350.
- ¹² Cf. Dondaine, *op. cit.*, p. 114, n. 121, et p. 144 ; J.-G. Bougerol, « Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite », dans *Actes du Colloque Saint-Bonaventure, Etudes Franciscaines* 18 Suppl. ann., 1968, pp. 111-112 ; B. Faes de Mottoni, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, coll. Saggi Bibliopolis 49, Napoli, 1995, p. 43, n. 9.
- ¹³ S. Piron, « L'inspiration dionysienne », dans *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'oeuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Thèse, EHESS, 1999, p. 313.
- ¹⁴ Dante, *Paradis* XXVIII, 133-139, trad. Jacqueline Risset, Garnier-Flammarion.
- ¹⁵ Magistri Alani *Regulae celestis iuris*, éd. N. M. Häring, AHDLM 48, 1981, p. 125.
- ¹⁶ *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, éd. J. Barbet, CChr.CM, XXXI, Brepols, 1975, l, 3, p. 13; voir B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 44.

- ¹⁷ *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, l. 1, c. 4, PL 175, 931 C-D.
- ¹⁸ *Expositio prosae*, dans Alain de Lille, *Textes inédits*, éd. M.-Th. d'Alverny, Vrin, Paris, 1965, p. 202.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 203.
- ²⁰ Alberto Bartòla, « *Ordo angelicus e theophania in Alano di Lilla* », *Studi medievali* 30, 1, 1989, p. 229-230.
- ²¹ Sur l'histoire de ces définitions au XII^e et XIII^e siècle, voir H.-F. Dondaine, « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *RTAM* 17, 1950, p. 303-311; M.-Th. d'Alverny, Alain de Lille, *Textes inédits*, Vrin, Paris, 1965; N.M. Häring, « John Scotus in Twelfth-Century Angelology », dans J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, 1973, p. 158-169.
- ²² Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. IV, c. 1, p. 86.
- ²³ Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, l. II, tr. IV, c. 1, p. 86-87: « Describitur autem sic a magistris epiphania, et sumitur ista descriptio a verbis beati Dionysii in *lerarchia* sua : 'Epiphania est incaloescentis affectionis incendio, altioris intellectus fastigio, iudicii libra <resultatio distributa>'. Resultatio dicitur ordo angelicus emphatice, quia in eo resultat pulcritudo Dei expresse. Distributa autem dicitur quasi diversis officiis tributa, et ponuntur ibi tres ablative propter tres angelorum ordines superiores quos continet epiphania, ut dictum est. Unde sensus est : epiphania est resultatio incendio, id est per incendium ; incaloescentis affectionis, hoc pertinet ad seraphim ; altioris intellectus fastigio, hoc pertinet ad cherubim ; iudicii libra, hoc pertinet ad tronom. 'Dicitur autem epiphania ab epi, quod est supra, et phanos, quod est apparitio, quia in istis ordinibus expressius apparet Dei pulcritudo quam in aliis ».
- ²⁴ *Glossa in IV libros Sententiarum*, d. IX, 7, B.F.S.M. 13, Quaracchi, 1952, p. 88.
- ²⁵ *Comm in Hier. Cael*, ed. McQuade, p. 137, cf. J. McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, p. 128.
- ²⁶ *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl. 208, f. 227ra, cf. B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 69.
- ²⁷ J.-G. Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », *AHDLMA* 36, 1969, p. 133.
- ²⁸ G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux « Sentences » de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995, p. 181.
- ²⁹ *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993, c. 3, p. 46, ad. 5.
- ³⁰ *Somme théologique*, l. q. 108, a. 1 resp., Cerf, 1990, p. 874 ; *II Sent.*, d. 9, q. un., a. 1, ad. 6.
- ³¹ S. Piron, *op. cit.*, p. 327.

- 32 Denys, PG 3, 164 c ; trad. Érigène, d. II, 785.
- 33 Voir J. McEvoy, *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982, p. 124 sq.
- 34 *Ibid.*, p. 125. *Comm in Hier. Cael.*, ed. McQuade, p. 114-115 : « Altera pars est scientia, comprehensio videlicet veritatis, quae tunc sacra est cum in rebus vere comprehensis, sicut in creatoris vestigiis et speculis, ipsum trinum et unum et invisibilia divinitatis ad fruendum speculatur, aut ipsum in se omnino puro intelligentiae aspectu contemplatur, aut verbum incarnatum, per quod solum est reductio et revocatio ad patrem, in rebus vere intellectis aut in se ipso comprehendit, ut per ipsum ad patrem accedat ; aut cum in rerum ordine aut in seipso apprehendit ordinem ecclesiasticum seu militantis seu triumphantis ecclesiae, ut in suo stet firmiter ordine, non per pusillanimitatem se deiciens, nec per elationem se supra se efferens ; aut cum in rerum proprietatibus aut in seipso ordinem vitae agenda conspicit, ut secundum ordinem et honeste vitam agit, ut sic ad dei contemplationem pure accessum habeat, aut cum deum pure contemplans, in aeternis rationibus omnia videt ».
- 35 McEvoy, *op. cit.*, p. 126.
- 36 *Ibid.*, p. 127.
- 37 *Comm in Hier. Cael.*, ed. McEvoy, p. 6-7 : « Sicut autem haec prima ierarchia de qua praetactum est reducitur ad deum ab ipsa deitate per immediatam luminis dationem ab ipsa, sic proportionaliter secunda ierarchia ab hac prima, et tertia a secunda, et humana ierarchia a tertia angelica hierarchia gubernatione reducitur ad superprincipale principium et terminationem, ut finem et consummationem omnis bonae orationis consistentis in pulchritudine deiformitatis ; et est huiusmodi reductio posteriorum ierarchiarum a prioribus facta secundum eandem legem observatam in omnibus hiis reductionibus, legem dico taxiarchiae, hoc est dei, secundum quod ipse est principium taxeos, id est ordinis seu ordinationis ».
- 38 *Comm in Hier. Cael.*, ed. McEvoy, p. 7 : « quia omnis pulchritudo in ordine consistit, et ideo ab effectu dicitur bene ornata, licet ipsa in se sit per se bona ornatio, fit etiam quaelibet harum reductionum in harmonia, hoc est convenientia, et Concordia divina, et analogia, hoc est comproportionalitate ex qua resultat harmonia. »
- 39 *Ibid.*, p. 9.
- 40 *Ibid.*, p. 12.
- 41 *Glossa in quattuor libros Sententiarum*, II, d. IX, 2. a : « Secundum rationem nominis, idem quod sacer principatus. // Ratio autem dicens quid est esse, est haec: *hierarchia est rerum sacrarum et rationabilium ordinata potestas, in sibi subditis debitum retinens dominatum. Rerum sacrarum dicitur propter Seraphim, qui interpretatur ardens in caritate; rationabilium dicitur propter Cherubim, qui interpretatur sciens vel eminens in scientia; ordinata dicitur propter omnes. – Definit autem Dionysius sic: (...). Est autem definitio ita*

assignata in comparatione ad intellectum et affectum; et per hanc particula *ordo divinus* notatur media hierarchia; per hanc *scientia* superior; per hanc *actio* infima ».

42 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 59-61.

43 *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl. 208, f. 227ra-rb.

44 « Secunda diffinitio et tertia, ut dicunt quidam, intelliguntur materialiter. Quod enim dicit « rerum sacrarum » pertinet ad seraphin, quod dicit « rationalium » ad cherubin, quod sequitur pertinet ad alios ordines. Similiter secunda : quod enim dicitur “ordo” ad seraphin, quia caritatis est ordinare, quod dicitur « scientia » ad cherubin, quod subiungitur ad alios ordines. De ultima diffinitione dicunt quod data est penes finem » (f. 227 rb).

45 *Lectura s. II Sent.*, d. 9, ms. Brugge, Stadsbibl., f. 227 va.

46 CH 3, 2, 165 B, p. 18 et *Dionys.* II, p. 790.

47 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 35, a. 3, p. 532; *In II Sent.*, d. 9, a. 1, sol. p. 190:

« Sine praeiudicio aliorum dico quod prima definitio data est penes ea quae sunt essentialia hierarchiae et penes proprium eius effectum in substantiis quae sunt in ipsa: ordo enim et scientia et actio sunt de substantia hierarchiae et ex his efficitur in substantiis ordinatis similitudo ad Deum et ascensus secundum inditas illuminationes. Secunda autem datur per compositionem (*pro* : comparationem) exempli ad exemplar. Et tertia considerat propriam substantiam quae ordinatur in hierarchia et in qua salvatur hierarchicus ordo ».

48 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 55-59.

49 Cf. *De divisione*, PL 64, 888 a sq.

50 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 36, a. 2, part. 1, sol., p. 540.

51 B. Faes de Mottoni, *op. cit.*, p. 56.

52 *Summa de creat.*, tr. 4, q. 35, a. 3, p. 532 : « Ad solutionem igitur argumentorum praenotandum quod hierarchia est quoddam totum potestativum et est quaedam potestas, et ideo essentialia ipsius habent natura potestatis. In potestatibus autem ordinatis sic est, quod semper sequens supponit praecedentem et habet plus. Et hoc probatur tam in potestatibus naturae quam officiorum et gratiae. In potestatibus enim naturae vegetativum est in sensitivo et sensitivum in rationali, sed non convertitur, ut vult beatus Dionysius in libro De divinis nominibus. In officiis autem potestas decani est in potestate centurionis et potestas centurionis in potestate tetrarchae, sed non convertitur. In gratiis etiam potestas subdiaconi est in potestate diaconi et potestas diaconi in potestate presbyteri, sed non convertitur. Unde partes totius potestativi secundum ordinem constituunt ipsum totum et prima constituit secundum quid, secunda autem secundum plus et ultima perfecte... Eodem modo dicimus de partibus essentialibus hierarchiarum, quae sunt ordo, scientia et actio, quod ordo ponit hierarchiam secundum quid, et scientia plus, et actio perfecte ».

53 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », *AHDLMA* 36, 1969, p. 132.

- 54 CH 3, 1, 164 D ; *Corpus Dionysiacum* II, p. 17 ; *Dionys.* II, p. 786.
- 55 CH 3, 1, 164D ; CD, p. 17 ; *Dionys.* II, p. 785-786.
- 56 CH 3, 2, 165A ; CD, pp. 17-18 ; *Dionys.* II, p. 787-788.
- 57 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », p. 134.
- 58 *Somme théologique*, I, q. 108, a.1 resp. Sur la conception thomasienne de la hiérarchie, voir D. Luscombe, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 261-277 ; Wayne J. HANKEY, « Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas : Tradition and Transformation », dans Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, pp. 405-438, et « Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 », *AHDLMA* 64, 1997, p. 59-93 ; Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1994, notamment p. 260 sq.
- 59 *ST*, I, q. 108, a. 2 resp.
- 60 *ST*, I, q. 108, a. 1 resp.
- 61 Guillaume d'Auvergne, *De universo*, II-II, ch. 115, p. 966 et ch. 119, pp. 968b-969b.
- 62 McEvoy, *op. cit.*, p. 129-130.
- 63 *Comm in Hier. Cael.*, ed. McQuade, p. 182-183 : « Ipsae namque totum quod sunt, vita sunt, nec alia vita quam intellectualis vita qua deo fruuntur, ipsum et in eternis rationibus in ipso omnia contemplantes, et toto amore ipsum amplexantes, et singula in ipso amoris mensura et modo quibus convenit et decet ; et e converso, in omnibus creatis ab ipso ipsum speculantes et in amorem ipsius assurgentes, et quae ad nutum voluntatis ipsius agunt non corporeis seu materialibus instrumentis agunt, sed intellectualis virtutis imperio, nec agentes, avertuntur ab ipsius fruitione, nec fruentes, impediuntur ab actione. Talis itaque est caelestium spirituum vita intellectualis ».
- 64 McEvoy, *op. cit.*, p. 140-146.
- 65 *II Sent.*, d. 9, *praenotata*, p. 239.
- 66 *II Sent.*, d. 9, *praenotata*, p. 238 : « Angelus est substantia incorporea, intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans, gratia non natura immortalitatem suscipiens ».
- 67 *Ibid.* : « Angelus est imago Dei, manifestatio occulti luminis, speculum clarum, splendidissimum, immaculatum, incontaminatum, incoinquinatum, suscipiens, sicut conveniens est, totam speciositatem boniformis deiformitatis, et in se resplendere faciens bonitatem silentii quod est in abditis ».
- 68 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », p. 146.
- 69 *In Hexaem.*, col. 21, n. 17s, V, 434 : « Ordo potestatis respondet Patri, scientia sacra Filio, operatio Spiritui Sancto. Unde hierarchia dicit potentiam, scientiam, actionem. Potentia enim sine scientia hebes est, scientia sine actione, infructuosa. Et hoc enim, quod appropinquat soli aeterno, oportet, quod sit sacra ordinatio ; et per hoc sequitur, quod sit deiformis, quia format eam seu creaturam partim per naturam, partim per gratiam, partim per gloriam : per imaginem, per similitudinem, per deiformitate. Et ideo ascendit ad inditas ei illuminationes, ascendens per influentiam. Haec autem influentia non est

simpliciter quid increatum; nec ex hoc sequitur, quod influentiae sit influentia, quia haec influentia reducit in Deum; dicit enim continuationem cum primo principio et reductionem in ipsum, non sicut res distans. Unde vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum. Unde dicit quod est assimilata in sacra ordinatione, scientia et operatione per hoc, quod est « ad deiforme, quantum possibile est, ascendens », partim per naturam imaginis, partim per naturam similitudinis, scilicet gratiae, partim per naturam deiformitatis gloriae; et proportionaliter, quia secundum plus et minus, ut capax, est in Dei similitudinem reducta ».

70 *Breviloquium*, p. 2, c. 8, n.1, V, 225 : « sic ad Deum conversi statim fuerunt confirmati... et hoc secundum triplicem hierarchiam, scilicet supremam, mediam et infirmam ».

71 *Breviloquium*, n. 3, V, 226 ; cf. Bougerol, p. 148.

72 Bougerol, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dyonisienne », p. 136, n. 18.

73 Albert, *De caus. et proc. univ.*, I, 4, 8, p. 428a ; cf. Alain de Libera, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990, p. 144.

74 Alain de Libera, *op. cit.*, p. 104.

75 Albert, *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993, c. 1, p. 4.

76 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 7, p. 115.

77 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 4, p. 70-71.

78 Albert, *De IV coaequaevis*, tract. 4, q. 32, a. 1.

79 Alain de Libera, *op. cit.*, p. 152-153.

80 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 7, p. 114.

81 *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, c. 1, p. 6.

82 G. Emery, *op. cit.*, p. 144 ; *Super Dionysium de Coelesti Hierarchia*, c. 3: « Dicimus, quod hierarchia dicit altitudinem quandam, per quam quis sortitur divinum gradum, et perficitur iste divinus gradus in tribus, scilicet in participatione divini doni et in consortio divinae potestatis et in similitudine divini effectus. Sicut enim si dicamus solem esse fontem corporalis luminis, omnibus quidem lumen ab ipso proveniet, sed inaequaliter; ignis enim efficietur sibi simile, scilicet luminosum per lumen receptum ab ipso, et habebit potestatem eius in transfundendo lumen in alterum et poterit in effectum eius faciendo alterum lucere (...). Et sic etiam in receptione spiritualis luminis sunt quidam gradus ex diversitate recipientium. Quaedam enim recipiunt donum spirituale a deo, per quod efficiuntur sicut deus, non per aequiparantiam, sed per immitationem. Participant etiam potestatem divinam percipientes lumen doni in virtute transfundendi in alterum, et habent similem effectum deo, reducendo alterum in similitudinem dei, ut luceat et posit similiter in alterum lumen transfundere, sicut et hoc deus in eis operatus est. Per hoc igitur quod dicit *ordo divinus*, ponit formalia eius, per hoc vero quod dicit *et scientia et actio*, ponit materialia non ex quibus, sed circa que. Vel quia cum ordo sit potestatis et potentiae cognoscantur per actus, qui

cognoscuntur per obiecta, ordo requirebat, ut poneretur, circa que esset, cum diversi ordines sint circa diversa, ut regalis et sacerdotalis. Sed secundum hoc, cum materia non cadat in diffinitione nisi oblique, videtur, quod non debuit ponere scientiam et actionem in recto. Et dicendum, quod hierarchia potest considerari secundum quod est in habitu, et sic est *divinus ordo*. Quia per gradum divinum est habilis ad actum hierarchiae, secundum vero quod est in actu, essentia eius materialiter est *scientia et actio*. Et sic predicantur de ipso in recto; scientia enim est quantum ad perfectionem speculativae partis, actio vero secundum perfectionem practicae. Per hoc autem quod dicit *ascendens*, tangitur proprius actus eius, qui est ascendere per reductionem. Per hoc autem quod dicitur *in dei similitudinem*, tangitur eius finis».

83 *ST*, I, q. 108, a. 2, sol. 2, p. 875.

84 *ST*, I, q. 108, a. 4, p. 876.

85 *ST*, I, q. 108, a. 4 *sed contra*, p. 876.

86 *ST*, I, q. 108, a. 4 resp., p. 876.

87 *ST*, I, q. 108, a. 8, sol. 1, p. 883.

88 *LS Hier. Angel.*, fol. 132ra : « Sed posset quis querere quomodo datio luminis que non est ipse deus sed eius effectus, menti nostre infusus, potest vere dici principalis et superprincipalis. Ad quod dici potest quod quando Deus creat in nobis sue sapientiae lumen, simul cum hoc dat nobis suum lumen increatum et hoc sub triplici ratione, scilicet per modum obiecti cui per illud lumen creatum tamquam obiecto nostro unimur ; et per modum exemplaris quod in illo lumine a se exemplato presentialiter principatur et vere representatur ; et per modum principii motivi et gubernavi cor nostrum inhabitantis et agentis... Credo igitur quod huiusmodi loquitur principaliter de datione luminis increati ».

89 *Ibid.* : « Et tunc cessat alia questio que posset ibi fieri, quia si ibi proprie loquitur de illuminatione creata, tunc potest ab aliquo dubitari quomodo illa nos convertit et replet seu expandit et unificat. Constat enim quod ipsa non potest facere seipsam nec suum esse, nec videtur posse esse causa efficiens illorum actuum seu effectuum, sicut constat quod illuminatio increata seu datio luminis hoc potest ».

90 *Ibid.*, fol. 145vb : « substantialibus existentibus paribus, potest rationabiliter esse in angelis disparitas gartiarum et premiorum, quia si accipias substantialia eorum ut omnino denudata omni habitu vel dispositione rectificante vel disponente ipsos ad Deum et actus meritorum et premiorum, ita pura poterit unus se disponere ad receptionem gratie sicut et alius, unde primarum dispositionum seu habituum distributio mensurata est a gratuita electione divine predestinationis seu a caritate illius spiritus »

91 *Ibid.*, fol. 146ra : « Circa perscrutationem huius questionis et consimilium est cum multa sobrietate iudicii procedendum, quia circa archana supercelestium modicam aut nullam habemus experientiam... Occurunt autem mee modicitati ad presens duo modi satis, ut credo, probabiles...

Primus igitur est quod, eisdem donis aliquo modo eiusdem speciei existentibus in omnibus ordinibus et ierarchiis, possint plures rationes ad invicem modo aliquo specie differentes in predictis donis multiformiter comprehendi, ex quarum diversitate et mutua preeminencia formalis diversitati ierarchiarum et ordinum statuatur ».

⁹² *Ibid.*, fol. 137ra : « sicut gloria seu beatitudo non dicit solum habitum glorie sed etiam actum, sic sanctus iste videtur accipere ierarchiam non solum prout dicit habitu sufficientem ad actum seu potentiam sufficientem ordinatam ad actuum, sed etiam prout in se includit et comprehendit ipsos actus, ita quod satis principatus sumatur prout est in suo actu. Constat autem quod actus caritatis est principalissimus inter omnes actus sacros seu ierarchicos in tantum quod omnes ab ipso accipiunt sanctitatem et ordinationem ierarchicam. Constat etiam quod operationes ierarchice prout ab isto sumuntur non possunt esse simpliciter et proprie sine caritate, sicut patet fere ubicumque agitur de purgatione, illuminatione et perfectione, in quibus secundum eum comprehenduntur omnes operationes ierarchice ».

⁹³ *Ibid.*, fol. 145vb : « Quod si quis dicat quod diversitas speciei sumitur in angelis ex diverso gradu intellectualitatis, qui hoc dicit debet ostendere diversitatem istorum graduum in se includere diversas differentias specificas, alias eadem facilitate contempnitur qua probatur seu potius non probatur ».

⁹⁴ *Il Sent.*, q. 36, p. 541.

⁹⁵ S. Piron, *op. cit.*, p. 324-325.

⁹⁶ *Il Sent.* q. 48, p. 759 : « quidam non indocte dicunt quod mens angelica et humana quoad absolutam quidditatem specierum simpliciter sint aequales, in suis vero individuis iuxta beneplacitum creatoris possunt accipere dispare gradus quantum ad substantialia et quantum ad accidentalia et quantum ad natura et gratuita. Unde et animam Christi quoad omnia credimus nobiliorem omni mente angelica. »

⁹⁷ S. Piron, *op. cit.*, p. 325-326.

BIBLIOGRAPHIE**SOURCES**

- ALAIN DE LILLE, *Textes inédits*, éd. M.-Th. d'Alverny, Vrin, Paris, 1965
- ALBERT LE GRAND, *Opera omnia*, éd. Borgnet, Paris, 1890-1899
- IDEM, *Super Dionysium De Coelesti Hierarchia*, éd. P. Simon et W. Kubel, vol. XXXVI, 1, Aschendorff, Münster, 1993
- ALEXANDRE DE HALES, *Glossa in IV libros Sententiarum*, B.F.S.M. 13, Quaracchi, 1952
- BONAVENTURE, *In secundum librum Sententiarum, Opera omnia*, II, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, 1885
- IDEM, *Les six jours de la création*, trad., introd. et notes de Marc Ozilou, préf. d'Olivier Boulnois, Desclée/Cerf, 1991
- DENYS LE PSEUDO-AREOPAGITE, *La Hiérarchie céleste*, introd. de R. Roques, trad. de M. de Gandillac, SC 58 bis, Cerf, Paris, 1970
- DIONYSIACA. *Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys de l'Aréopage*, éd. Ph. Chevallier, Desclée de Brouwer, 1937 et 1950
- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, éd. Raymond Étaix, CChr.SL, CXLI, Turnhout, Brepols, 1999
- GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa aurea*, éd. J. Ribaillier, liber secundum, t. I, 1982
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentaria in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, PL 175
- JEAN SCOT ERIGENE, *Expositiones in Hierarchiam Coelestem*, éd. J. Barbet, CChr.CM, XXXI, Turnholt, Brepols, 1975
- MAGNARD P., BOULNOIS O., PINCHARD B., SOLÈRE J.-L. (éd.), *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction de Liber de causis*, Vrin, Paris, 1990
- ODON RIGAUD, *Lectura super secundum librum Sententiarum*, ms. Brugge, Stadsbibl. 208
- PIERRE DE JEAN OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, éd. B. Jansen, Quaracchi, 1922-1926
- IDEM, *Lectura super librum Dionysii De angelica hierarchia* (transcription par Sylvain Piron sur le code B.U.V. Urbinat. lat. 480, édition critique en préparation)
- ROBERT GROSSETESTE, *Commentary on the « Celestial Hierarchy » of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, ed., transl. and introd. of his text and commentary by J.S. McQuade (Ph. D., Queen's University, Belfast), 1961
- IDEM, *Robert Grosseteste on the Celestial Hierarchy of Pseudo-Dionysius*. An edition and transl. of his commentary by J. McEvoy, chs. 10-15 (M.A., Queen's University, Belfast), 1967

- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia*, Commissio leonina, Roma, 1882-1996; éd. Parma, 1852-1873
- IDEM, *Le De Ente et Essentia* (Bibliothèque Thomiste VIII), éd. M.-D. Rolland-Gosselin, O.P., Le Saulchoir-Cain, 1926
- IDEM, *Super Librum de Causis Expositio*, éd. H.-D. Saffrey, Société philosophique, Fribourg-B. Nauwelaerts, Louvain, 1954
- IDEM, *Somme théologique*, Cerf, Paris, 1990, vol. 1
- THOMAS D'AQUIN et DIETRICH DE FREIBERG, *De ente et essentia*, éd. C. Michon et A. de Libera, Seuil, Paris, 1996
- IDEM, *Somme contre les Gentils*, vol. II (présentation et trad. Cyrille Michon), vol III (prés. et trad. par Vincent Aubin), Flammarion, Paris, 1999

ÉTUDES

- ANDIA Ysabel de (dir.), *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*, Paris, 21-24 septembre 1994, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997
- BARTÒLA Alberto, « *Ordo angelicus e theophania in Alano di Lilla* », in *Studi medievali* 30, 1, 1989, pp. 209-270
- BEIERWALTES Walter, « Dionysius und Bonaventura », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 489-501
- BOISSARD Edmond, « La doctrine des anges chez s. Bernard », in ASOC 9, 1953, p. 114-135
- BOUGEROL J.G., O. F.M., *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Seuil, Paris, 1963
- IDEM, « Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne », in AHDLM 36, 1969, p. 131-167
- IDEM, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1988
- BOULNOIS O., *Etre et représentation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII^e-XIV^e)*, PUF, Paris, 1999
- BOUREAU Alain et PIRON Sylvain (eds.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Vrin, Paris, 1999
- CARABINE Deirdre, « Robert Grosseteste's Commentary on the *Mystical Theology* of Pseudo-Dionysius », in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste : New Perspectives on his Thought and Scholarship*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 169-187
- CHENU M.-D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1984²
- IDEM, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, BT 33, Vrin, Paris, 1969³
- IDEM, *La théologie au XII^e siècle*, Vrin, Paris, 1966
- CHEVALLIER Philippe, WEISWEILER H., DUMEIGE G., St.-ANTHONIS S. de, TURBESSI J., « Influence de Pseudo-Denys en Occident », art. « Denys », in *Dictionnaire de Spiritualité*
- COLISH M., « Early Scholastic Angelology », in RTAM 62, 1995, p. 80-109

- COLLINS J., *The Thomistic Philosophy of Angels*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1947
- COURTRÈS C., « Le traité des Anges et la fin ultime de l'esprit », in *Revue thomiste*, 1954, p. 155-165
- D'ANCONA COSTA Cristina, *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris, 1995
- DANIÉLOU J., *Les anges et leur mission d'après les Pères de l'Église*, Desclée, Paris, 1990 (1951¹)
- DAVY M.-M., « Le moine et l'Ange en Occident au douzième siècle », in *L'Ange et l'homme*, Albin Michel, Paris, 1978, p. 107-128
- DONDAINE H.-F., « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *RTAM* 17, 1950, p. 303-311
- IDEM, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, Storia e Letteratura, 1953
- IDEM, « Le premier instant de l'ange d'après Saint Thomas », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 39, 1955, p. 213-227
- EMERY G., *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux « Sentences » de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995
- FAES DE MOTTONI Barbara, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi : 1900-1972*, Bologna, Il Mulino, 1977
- IDEM, « Thomas von Aquin und die Sprache der Engel », in *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 140-155
- IDEM, « *Angelus imago Dei* nel Commento al II delle Sentenze di Bonaventura », *Doct. Ser.* 37, 1990, p. 61-71
- IDEM, « Tommaso d'Aquino e la conoscenza mattutina e vespertina degli angeli », in *Medioevo*, 1992, p. 169-202
- IDEM, *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, coll. Saggi Bibliopolis 49, Napoli, 1995
- FOREST Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, A. Colin, Paris, 1931
- GANDILLAC M. de, « Anges et hommes dans le commentaire de Jean Scot sur la *Hiérarchie céleste* », in R. Roques (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques Internationaux du C. N. R. S., 1977, p. 393-403
- GERSH Stephen, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, Brill, 1978
- GILSON, Etienne, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1965 (trad. roum. par Adrian Niță, Humanitas, București, 2002)
- IDEM, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1943²
- HANKEY Wayne J., « Dionysian Hierarchy in Thomas Aquinas : Tradition and Transformation », Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 405-438
- IDEM, « Aquinas, Pseudo-Denys, Proclus and Isaiah VI.6 », in *AHDLM* 64, 1997, p. 59-93

- HÄRING N.M., « John Scotus in Twelfth-Century Angelology », in J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *The Mind of Eriugena*, Irish University Press, 1973, p. 158-169
- HECK C., *L'échelle céleste. Une histoire de la quête du ciel*, Flammarion, Paris, 1999
- HOGAN C.T., « Pseudo-Dionysius and the Ecclesiology of Robert Grosseteste : A Fruitful Symbiosis », in J. McEvoy (ed.), *Robert Grosseteste, op. cit.*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 189-213
- IRIGOIN Jean, « Les manuscrits grecs de Denys l'Aréopagite en Occident, les empereurs byzantins et l'Abbaye royale de Saint-Denis en France », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 19-29
- JEAUNEAU E., « Le renouveau érigénien du XII^e siècle », in W. Beierwaltes (hrsg.), *Eriugena redivivus*, Heidelberg, 1987, p. 26-46
- IDEM, *Etudes érigéniennes*, Etudes augustinienes, Paris, 1987
- IDEM, « L'Abbaye de Saint-Denis introductrice de Denys en Occident », in Y. de Andia (dir.), *op. cit.*, p. 361-378
- JOLIVET Jean, « Intellect et intelligence. Note sur la tradition arabo-latine des XII^e et XIII^e siècles », in *Philosophie médiévale arabe et latine*, Vrin, Paris, 1995, p. 169-180
- LIBERA Alain de, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin interprètes du *Liber de Causis* », dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 74, 1990, p. 347-378
- IDEM, *Albert le Grand et la philosophie*, Vrin, Paris, 1990
- LOTTIN O., « La composition hylémorphique des substances spirituelles : Les débuts de la controverse », in *Revue néo-scholastique de Philosophie* 34, 1932, p. 21-41
- LUSCOMBE David, « Conceptions of Hierarchy before the Thirteenth Century », in *Miscellanea Mediaevalia* 12, 1, 1979, p. 1-19
- IDEM, « Thomas Aquinas and Conceptions of Hierarchy in the Thirteenth Century », in *Miscellanea Mediaevalia* 19, 1988, p. 261-277
- IDEM, « The Commentary of Hugh of Saint-Victor on the Celestial Hierarchy », in T. Boiandjiev, G. Kapriev et A. Speer (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Brepols, 2000, p. 159-175
- MAHONEY E.P., « Pseudo-Dionysius's Conception of Metaphysical Hierarchy and Its Influence on Medieval Philosophy », in T. Boiandjiev, G. Kapriev et A. Speer (eds.), *op. cit.*, p. 429-457
- McEVOY J., *The philosophy of Robert Grosseteste*, Oxford, 1982
- IDEM, « John Scotus Eriugena and Robert Grosseteste : An ambiguous Influence », in W. Beierwaltes (hrsg.), *Eriugena redivivus, op. cit.*, p. 192-223
- McGINN Bernard, OTTEN Willemien (eds.), *Eriugena: East and West*, University of Notre-Dame, 1994
- NANI-SUAREZ, T., *Les anges et la philosophie*, Vrin, Paris, 2002
- O'MEARA Dominic J., *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Etude historique et interprétative*, Leiden, Brill, 1975

- O'ROURKE Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden, Brill, 1994
- OVERTON T., « Saint Bonaventure's Illumination. Theory of Knowledge. The Reconciliation of Aristotle, Pseudo-Dionysius and Augustine », in *Miscellanea Franciscana* 88, 1988, p. 108-121
- PIRON Sylvain, « L'inspiration dionysienne », in *Parcours d'un intellectuel franciscain. D'une théologie vers une pensée sociale: l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (ca. 1248-1298) et son traité De contractibus*, Thèse, EHESS, 1999, p. 310-333
- PLEȘU A., « Îngerii. Elemente pentru o teorie a proximității », in *Limba păsărilor*, Humanitas, București, 1994
- PUTALLAZ F.-X., *Le sens de la réflexion selon saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1991
- IDEM, *La connaissance de soi au XIII^e siècle. De Matthieu d'Aquasparta à Thierry de Freiberg*, Vrin, Paris, 1991
- IDEM, *Figures franciscaines. De Bonaventure à Duns Scot*, Cerf, Paris, 1997
- ROBERT Patrice, *Hylémorphisme et devenir chez S. Bonaventure*, Montréal, 1936
- ROQUES René, *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Cerf, Paris, 1983 (1954¹)
- IDEM, *Structures théologiques. De la gnose à Richard de Saint-Victor. Essais et analyses critiques*, PUF, 1962
- IDEM (éd.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques Internationaux du C. N. R. S., 1977
- IDEM, « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », in J.J. O'Meara and L. Bieler (eds.), *op. cit.*, p. 59-77
- TAVARD G., *Les anges*, trad. de l'allemand par M. Lefèvre, Cerf, Paris, 1971
- THÉRY G., *Scot Erigène, traducteur de Denys* (extrait du Bulletin Du Cange, t. VI, 1931), Paris
- IDEM, « Jean Sarrazin, traducteur de Scot Erigène », in *Studia Mediaevalia R.J. Martin*, 1948, p. 359-381
- TORRELL J.-P., *Initiation à Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Éd. Universitaires – Cerf, Fribourg-Paris, 1993
- TROTTMANN C., *Théologie et noétique au XIII^e siècle. A la recherche d'un statut*, Vrin, Paris, 1999
- VACANT A., art. « Ange », in *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, col. 1222-1248
- VASILIU Anca, *Du Diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris, 1997
- VERNIER J. M., *Les anges chez saint Thomas d'Aquin. Fondements historiques et principes philosophiques*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1986
- VIGNAUX P., « Jean de Ripa, Hugues de Saint-Victor et Jean Scot sur les théophanies », in R. Roques (éd.), *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, 1977, p. 433-440

- WEBER E.-H., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris, 1974
- IDEM, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Vrin, Paris, 1991
- WEISHEIPL James A., O.P., « The Celestial Movers in Medieval Physics », in *The Dignity of Science. Studies in the Philosophy of Science presented to W.H. Kane O.P.*, J. A. Weisheipl, O.P., The Thomist Press, 1961, p. 150-190
- WOO E., « Theophanic Cosmic Order in Saint Bonaventure », in *Franciscan Studies* 32, 1972, p. 306-330