

Herméneutique et mystagogie. Pluralité des hiérarchies selon Grégoire le Sinaïte

Bogdan Tătaru-Cazaban
Institutul de Istorie a Religiiilor -
Academia Română

Abstract

Hermeneutics and Mystagogy: Plurality of hierarchies according to Gregory the Sinaite

This article investigates the reception of Dionysius Areopagita's hierarchical conception by one of the most famous spiritual authors in Byzantine and post-Byzantine times: Saint Gregory the Sinaite (ca 1275-1346). Written in the last period of his life, the text *On the Four Hierarchies* represents a synthesis of his spiritual and liturgical thought and a witness to the importance of the Dionysian notion of hierarchy for Byzantine theology. Gregory the Sinaite responds to the question concerning the place of monasticism in the Church's hierarchical structure in a way that is hermeneutically more original than that of Niketas Stethatos but at the same time more liturgical oriented. A key concept for understanding the creation and the Church, the hierarchy is also a hermeneutical tool for reassembling ecclesiastical life's sacramental and liturgical structure with the preeminent role of monastic spirituality.

Keywords: : Gregory the Sinaite, hierarchy, angels, authority, hermeneutics, mystagogy, monasticism, liturgy

Une histoire complète de la réception de Denys l'Aréopagite à Byzance reste encore à écrire. Les dernières décennies ont vu une reconsidération de vieilles thèses (Hausherr 1936 ; Meyendorff 1957) et une mise en lumière de la dimension dionysienne de la théologie et de la spiritualité byzantines (Golitzin 1994a ; Ritter 1997 ; Rorem, Lamoureux

* Cet article a été réalisé dans le cadre du projet PN-III-P4-PCE-2021-0417, financé par CNCS – UEFISCDI et déroulé par l'Institut d'Études Sud-Est Européennes de l'Académie Roumaine.

1998; Rigo 2004; Louth 2008 ; Edwards, Pallis, Steiris 2022). La succession des lectures de Denys n'y est pas une répétition des mêmes idées et formules, mais une véritable opération herméneutique de sélection et d'adaptation d'une pensée considérée comme émanant d'une autorité doctrinale et spirituelle incontestable. Au long de cette « odyssée » byzantine (cf. Pelikan 1987) on rencontre parfois seulement des allusions en filigrane, parfois des commentaires et des scholies, ainsi que de véritables traités composés en miroir par rapport aux écrits dionysiens. Un revirement de l'intérêt pour l'Aréopagite s'est manifesté au XI^e siècle chez Nicéas Stéthatos dont le texte *De la hiérarchie* s'avère être particulièrement significatif notamment pour les rapports entre la mystique de saint Syméon le Nouveau Théologien, appelé « le second Denys », et la pensée dionysienne (Darrouzès 1961 ; Golitzin 1994b ; Lauritzen 2014 ; Purpura 2018). La découverte des annotations sur *Les quatre hiérarchies* de saint Grégoire le Sinaïte, un des maîtres de la spiritualité hésychaste, dont l'œuvre et l'influence dans la spiritualité orthodoxe sont encore plus importantes (Ware 1972 ; Balfour 1982a, 1982b ; Tachiaos 1983 ; Rigo 2002), et l'édition critique fournie par Antonio Rigo (2005) permettent de prendre la mesure des convergences, des continuités et des mutations qui marquent la réception de Denys à Byzance¹. A partir de ces progrès de la recherche, nous nous proposons un approfondissement herméneutique qui essaye de faire confluer les études historiques avec les interprétations des écrits dionysiens proposée par des auteurs contemporains tels von Ivánka (1990), Golitzin (1994a), Beierwaltes (2000).

1. Lectures des *Hiérarchies* de Denys

Chez Grégoire le Sinaïte, dans les chapitres sur les hiérarchies, on retrouve un des enjeux fondamentaux de la réception byzantine de la vision dionysienne : la correspondance entre le monde des anges et celui des hommes, plus précisément entre la structure de l'univers des esprits célestes et celui de l'Église². Cependant, Grégoire indique l'existence d'une pluralité des hiérarchies à l'intérieur de cette correspondance, car après la hiérarchie des anges ou « intellectuelle » (*noerà*), présentée dans la succession proposée

par Denys, avec les trônes comme termes ultimes de l'échelle invisible, il y a une autre hiérarchie, qu'il appelle « rationnelle » (*logiké*) ou monastique, suivie par la hiérarchie « symbolique » (*symboliké*), qui n'est autre que celle sacramentelle ou ecclésiale, à côté de laquelle est mentionnée une hiérarchie « légale » (*nomiké*), qui relève de la Loi de l'Ancient Testament (QH 1, Rigo 2005, 2)³. Il s'agit certainement d'un commentaire de la définition dionysienne de la hiérarchie ecclésiastique, considérée à la fois comme « céleste et légale » (*ouranía kai nomiké*), c'est-à-dire comme ayant une position intermédiaire entre le monde des anges, modèle iconique, et les préfigurations de l'Ancienne Alliance⁴. Denys y soulignait les deux aspects de l'Église : la contemplation, partagée avec les intelligences, et le symbole sensible comme instrument anagogique.

On se rend compte du fait que le regard théologique de saint Grégoire, très analytique d'ailleurs, distingue trois hiérarchies terrestres au lieu d'une seule et qu'il maintient le rapport typologique entre la hiérarchie légale et celle ecclésiale selon la tradition exégétique reflétée par Denys lui-même (Roques 1983, 171-173). Chez Nicéas Sthétatos, on rencontrait déjà une intégration des moines dans la structure hiérarchique de l'Église afin de leur reconnaître la participation au sens initiatique de la hiérarchie comme transmission et préparation à la vie selon l'Esprit. En effet, dès le début de son traité Nicéas parlait de la contemplation de « l'initiation monastique » (*te theoria tes monachikes teleioseos*) comme d'une intention de l'écrit de Denys (H II. 7, Darrouzès 1961, 308). Cela contredit pourtant la vision dionysienne selon laquelle la condition des moines se définit par obéissance envers l'autorité de la hiérarchie sacramentelle qui seule a la fonction de communiquer les mystères, c'est-à-dire un rôle initiatique. René Roques le rappelle très clairement : les moines, selon Denys, « bien que parfaits en leur ordre, ils n'ont aucune mission dans l'Église. Leur place est avec le peuple saint, près des portes du sanctuaire » (E VIII, 1 ; PG, 1088 D-1089A ; Roques 1983, 191). En outre, il faut rappeler que dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, il n'y a pas une structure trois fois ternaire, mais une échelle à six degrés distribués en deux grandes catégories : ceux qui reçoivent l'initiation (les fidèles) et ceux qui font initier les

autres (les sacerdotes). Les moines constituent le premier ordre de la hiérarchie des initiés, tandis que les ordres ecclésiastiques proprement-dits forment la hiérarchie des initiateurs⁵.

Donc, Nicéas Stéthatos avait fait le premier pas⁶, en accordant aux moines une dignité « dionysienne » que Grégoire le Sinaïte développe sous la forme d'une structure à part et même spirituellement supérieure à celle sacramentelle (QH 7, Rigo 2005, 8). Car la vie des moines, dans sa progression intérieure, se trouve, selon Grégoire, dans une proximité plus grande par rapport au modèle céleste que la vie des ceux qui ont reçu la consécration. Quel serait-il le critère afin de distinguer entre les deux hiérarchies terrestres qui sont contemporaines (car celle qui caractérise le temps de l'ancienne Alliance est considérée comme préfiguration dans l'histoire du salut)? C'est là, peut-être, une des contributions les plus originales de saint Grégoire à la réception byzantine de Denys : il opère une distinction en fonction de la nature des dons qui sont portés par les divers structures hiérarchiques. D'un côté, on a l'immatérialité des offrandes, partagée, mais de façon différente, par les intellects et les moines, et de l'autre, on est conduit à voir une relation, sous son aspect « matériel », entre l'agneau pascal et le pain eucharistique (QH 1, Rigo 2005, 2). L'herméneutique de saint Grégoire est essentiellement liturgique, en confirmant par cela le sens même de la vision dionysienne (Bornert 1966, 66-72 ; Golitzin 1994a, 219-232 ; Louth 2001, 17-32), mais elle ne peut pas être comprise sans prendre en considération les réflexions sur « l'autel de l'âme » et le « sacerdoce spirituel » qu'il avait fait dans ses *Chapitres en acrostiche* (cf. Rigo 2005, 22). En effet, là on trouve les arguments pour l'existence à part d'une hiérarchie « rationnelle » qui a comme activité la liturgie intérieure ou la liturgie du cœur, « vrai sanctuaire » d'une célébration toute spirituelle et, ce qui est plus significatif pour l'ontologie de la condition monastique, d'un avant-gout des réalités eschatologiques.

Revenons à Nicéas Stéthatos, grand précurseur philodionysien, que saint Grégoire admirait d'ailleurs, pour prendre la mesure des convergences ainsi que des éléments distinctifs de leurs lectures de Denys. Pour Nicéas,

si donc notre hiérarchie possède une structure égale à celle de la hiérarchie céleste et un office en tous points commun, il s'ensuit nécessairement qu'il y a entre elles communauté de grâce, d'ordres et de sièges, puisque les grâces divines et les dons de Dieu nous sont communs avec les puissances d'en haut et nous sont donnés à nous comme à elles, quand nous sommes élevés au-dessus du sensible et unis avec elles et avec Dieu. (H 12, Darrouzès 1961, 315)

Ainsi il établit une analogie entre les trois premiers ordres célestes, en les faisant débiter avec les trônes (c'est une première différence par rapport à Denys, même si, chez Denys, il y a une ambiguïté sur ce point), suivis par les chérubins et les séraphins, et les trois premiers rangs dans l'Église de son temps : patriarches, métropolitains et archevêques. Ensuite, à la seconde triade angélique formée par les dominations, les vertus et les puissances il fait correspondre la triade ecclésiastique constituée par les évêques, les prêtres et les diacres. La troisième structure ternaire des êtres célestes, principautés – archanges – anges, a comme réflexion dans le monde ecclésial les trois offices représentés par les sous-diacres, les lecteurs et les moines (cf. H 22, Darrouzès 1961, 326). Là il faut remarquer, d'une part, la dignité à laquelle Nicétas élève des fonctions assez humbles des sous-diacres et des lecteurs, mais qui avaient à l'époque un rôle important dans le bon déroulement des offices liturgiques⁷, et d'autre part la relation entre les anges et les moines, devenue traditionnelle dans la spiritualité ascétique sur la base d'une analogie concernant le mode de vie.

De son côté, lorsqu'il veut décrire les ordres de chaque hiérarchie, Grégoire le Sinaïte suit avec persévérance la triple structure ternaire du modèle céleste dionysien, sauf dans le cas de l'Ancien Testament, où il indique seulement les triades : lévites – scribes – hiérarques (surtout « prophétiques », ajoute-t-il, cf. QH 3, Rigo 2005, 4). Dans le cas de la Nouvelle Alliance, il y a, d'une part, la hiérarchie ecclésiastique formée – dans une progression ascendante, cette fois-ci – par les diacres, sous-diacres et hiéro-diacres (première triade) ; prêtres – évêques – archevêques (deuxième triade) ; et finalement par les patriarches, tous égaux (la troisième triade) ; et d'autre part, la hiérarchie des moines qui reprend la formule de la première triade ecclésiale, tandis que la deuxième triade reste liturgique

(*psaltai* – *psaltodoi* – *leitourgoi*) et la troisième fait correspondre à la fraternité des Patriarches celle des contemplatifs (QH 4, Rigo 2005, 4, 6). Il faut y noter que saint Grégoire applique aussi un autre critère afin de distinguer les triades de la hiérarchie monastique : il s'agit du progrès spirituel selon laquelle on peut parler des ordres des « subordonnés » (*hypotaktikoi*), des « pratiques » (*praktikoi*) et des « contemplatifs » (*theoretikoi*). En superposant les deux manières d'organiser l'échelle des moines, on obtient un tableau complet des offices et des étapes spirituelles, car les offices doivent être des services quasi-liturgiques et des expressions des vertus acquises. Même si la distribution des fonctions ecclésiastiques, surtout celles inférieures, et la correspondance entre les hommes et les anges ne sont pas identiques chez Nicéas et saint Grégoire, l'idée commune est celle d'intégrer dans cette harmonie préétablie à neuf étages la hiérarchie des ordres liturgiques de leur époque. Avec saint Grégoire on assiste à un effort de récupérer, comme l'a très bien montré Antonio Rigo, l'héritage de saint Maxime le Confesseur, car seulement une lecture anagogique peut soutenir le rôle des *psaltai* et des *psaltodoi* dans la distribution de la science hiérarchique⁸.

On remarque au niveau de la troisième triade, la plus pure et la plus proche de Dieu, l'existence d'une communion plutôt que d'un ordre hiérarchique. Les patriarches sont considérés égaux, tout comme les contemplatifs, mais les contemplatifs ne sont pas identiques : ils ont des affinités subtiles avec les anges les plus hauts – car il y a des contemplatifs séraphiques (caractérisés notamment par la vertu de la pureté) ; il y en a des semblables aux chérubins (qui excellent en connaissance et en sagesse) ; et il y en d'autres analogues aux trônes : Grégoire les appelle « doux », « simples », discrets jusqu'au total effacement – Dieu repose en eux car ils ne connaissent que Dieu (cf. QH 4, Rigo 2005, 6 ; 28-29). Cela reflète une lecture de la *Hiérarchie céleste* de Denys, surtout de la partie concernant la triade supérieure, qui met l'accent sur le fait de partager un don de façon différenciée, mais dans l'unité même d'une communion, et non sur un ordre de pouvoir⁹, même s'il s'agit des pouvoirs (*dynameis*) à l'intérieur de chaque ordre :

ces pouvoirs relèvent de la force des vertus, de l'activité hiérarchique et de ses effets purificateurs, illuminateurs et unifiants.

2. Hiérarchie et vie spirituelle

Le thème qui lie profondément les deux auteurs, Nicéas et saint Grégoire, est celui de la correspondance entre les deux hiérarchies, céleste et ecclésiastique : „considérez dans toute sa force cette vérité que notre hiérarchie est de même structure (*homoeides*) que la hiérarchie céleste », écrivait Nicéas (H 7, Darrouzès 1961, 309). Cette correspondance, qu'on pourrait qualifier de spéculaire, est fondée sur le rôle de la hiérarchie de transmettre la lumière, la grâce, ou bien l'amour de Dieu, et reflète l'exemplarité de la structure et de la dynamique du monde des anges par rapport aux hommes et plus particulièrement par rapport à la constitution hiérarchique de l'Église (Golitzin 1994a, 119-141 ; Louth 2001, 38-43 ; Vlad 2021b).

Le premier sens général de la hiérarchie présenté par Grégoire le Sinaïte, après avoir parlé de la pluralité des hiérarchies, est justement celui de communion et de distribution d'un don sacré, qu'il soit « spirituel » ou « corporel » (QH 5, Rigo 2005, 6). Si on prend en considération le sens d'« ordre sacré », l'accent préféré par Grégoire est celui qui touche à la sainteté de la vie. Par conséquent, on ne peut pas penser une hiérarchie authentique en dehors de la sainteté de ceux qui la composent. La troisième signification est celle d'un « savoir qui se distribue selon la vertu » (QH 5, Rigo 2005, 6). Là encore se dessine un rapport entre ce qui fait la substance même de la hiérarchie – ce qui se donne à travers la hiérarchie – et la capacité de recevoir qui se définit spirituellement en tant que vertu. Le dynamisme de la hiérarchie est exprimé par saint Grégoire en empruntant les mots de Denys : « la ressemblance et l'union à Dieu » (cf. CH III, 2 ; EH I, 3, II ; Rigo 2005, 6, 30), ce qui indique participation à la vie de Dieu selon la mesure de chaque membre de la hiérarchie et par l'imitation de la générosité divine, c'est-à-dire en distribuant ce qui est reçu¹⁰.

Ces accents convergent vers ce qui constitue l'enjeu de ces réflexions sur le sens et la pluralité des hiérarchies : la

place des moines et leur autorité par rapport à la hiérarchie ecclésiale. On se rappelle que Nicéas Stéthatos affrontait ce problème ayant comme toile de fond et comme argument vivant la mémoire de son maître : saint Syméon le Nouveau Théologien (Hausherr, Horn 1928 ; Van Rossum 1981 ; Ware 1982 ; Turner 1990 ; Golitzin 1994b). Il s'agissait de la réflexion sur le « vrai » évêque que Nicéas présentait selon la vision dionysienne de la dynamique de la hiérarchie comme celui dans lequel les trois activités hiérarchiques atteignent leur perfection. Selon lui, il peut y avoir quelqu'un (c'est-à-dire un moine) qui « dépasse les évêques en connaissance divine et en sagesse » :

Dans ce cas, ce que je viens de dire, je le répète : celui à qui a été donné le pouvoir de manifester l'Esprit par la parole, sur celui-là brille aussi l'éclat de la dignité épiscopale. En effet, quelqu'un, bien qu'il n'ait pas été ordonné évêque par les hommes, a cependant reçu – qu'il soit prêtre, ou diacre, ou moine – la grâce d'en haut de la dignité apostolique, que constitue la parole d'enseignement et la connaissance des mystères du royaume de cieux. (H 36, Darrouzès 1961, 339)

Pour Nicéas, promoteur de l'héritage spirituel de saint Syméon, le défi était celui de penser la place de l'autorité spirituelle à l'intérieur de la hiérarchie bien que cette autorité puisse sembler par ses exigences et ses manifestations comme rebelle à toute soumission formelle, étant reçue d'en haut, comme une nouvelle investiture apostolique¹¹. Trois siècles après, pour Grégoire le Sinaïte le problème n'a plus la forme interrogative qu'on ressentait chez Nicéas. La réponse qu'il donne à la question sur la place de moines suppose déjà presque une « autonomie » et une « supériorité » hiérarchique du monachisme en tant que vie orientée vers la contemplation et l'imitation des anges¹², en reconnaissant, bien entendu, la « supériorité » propre à la hiérarchie sacramentelle en tant qu'institution divine qui est « mère » aussi pour ceux qui choisissent de mener une vie semblable aux anges : « mère » au moment du baptême ; « mère » au moment des vœux (QH 7, Rigo 2005, 8). Grégoire ne refuse pas (comment aurait-il pu faire cela ?) la conformité de la hiérarchie ecclésiale qu'il appelle « symbolique » à la vie des anges, mais il précise toujours, dans le sillage de Denys, que l'évêque est celui qui

« grâce à la vision divine veille avec un esprit pur sur tous ses subordonnés », étant capable de connaissance contemplative (HQ 5, Rigo 2005, 6)¹³. C'est l'exigence de la vie selon l'Esprit, de l'expérience de Dieu, qui doit traverser la hiérarchie des hommes afin qu'elle puisse être à la hauteur de son modèle et accomplir son sens, qui n'est autre que celui formulé par Denys : « la ressemblance et l'union à Dieu ».

On trouve dans une scholie de Grégoire une image des plus éloquents qui exprime à la fois l'acuité et l'équilibre de sa réflexion sur les hiérarchies. Car il dresse une comparaison entre les deux hiérarchies – humaine et angélique – et dit explicitement que la hiérarchie ecclésiale, « symbolique », « a la même signification » *théophore* que celle des anges, tout comme la hiérarchie des moines, « aimée par Dieu », a « la même dignité » que celle des anges à condition de mener une vie détachée de la matérialité et pure (« pauvreté », « célibat », « élévation amoureuse vers Dieu »). Donc, ce n'est pas une supériorité inconditionnelle celle des moines. Ceux-ci partagent avec les membres de la hiérarchie sacramentelle l'exigence de la vie selon l'Esprit. Autrement, selon Grégoire, ceux qui étalent les symboles de leur condition consacrée durant la liturgie, mais leur vie ne coïncide pas avec la signification des symboles dont ils sont vêtus, courent le risque de se réveiller au-delà dans la lumière d'une vérité qu'ils ne peuvent ni refuser ni cacher, complètement dénudés, comme des pauvres hommes « mondains » (QH 7, Rigo 2005, 8).

Pour Nicéas, ce n'est pas la place occupée dans la hiérarchie qui institue l'autorité mais l'autorité spirituelle qui est reconnue par la place dans la hiérarchie. De ce point de vue, la mystique supposée « anarchique » converge avec le sens intime et dynamique de la hiérarchie et se manifeste historiquement comme correctif spirituel à une structure qui de temps en temps est affectée par auto-référentialité¹⁴. Pour saint Grégoire l'exigence se pose de façon similaire pour les membres de toutes les hiérarchies en termes de relation entre symbole et vérité, symbole qui porte les semences de la vérité et l'accomplissement intérieur de cette vérité. C'est la raison pour laquelle les scholies sur les hiérarchies s'achèvent par une mystagogie des vêtements des moines et des liturgies.

3. « Conformité aux anges » et mystagogie

La dernière partie des annotations de saint Grégoire le Sinaïte peut être lue, d'un point de vue historique, comme un témoignage de l'état de la tradition des commentaires liturgiques byzantins (Bornert 1966). Dans son édition, Antonio Rigo a restitué le contexte de ces réflexions, les particularités du rituel des vœux monastiques à l'époque et les sources mystagogiques : le fameux commentaire du patriarche Germanos I (*L'histoire ecclésiastique*) et sa version complétée par la *Protheoria* de Nicolas d'Andida (Bornert 1966, 181-211), mais aussi les écrits de saint Maxime le Confesseur (Rigo 2005, CIX-CXVII). Le texte de saint Grégoire ne s'arrête pas sur toutes les articulations de l'office liturgique, mais donne une sélection des significations des objets et des gestes puisées dans une tradition déjà consolidée, à laquelle il ajoute parfois ses propres perspectives. Ce que nous voudrions souligner davantage c'est l'enjeu principal de cette suite mystagogique des chapitres et scholies sur les hiérarchies¹⁵.

En premier lieu, il convient de remarquer l'accent que saint Grégoire met sur « la conformité aux anges » lorsqu'il écrit sur la symbolique des habits des moines et des vêtements liturgiques. Il applique, conformément à l'exégèse traditionnelle, le passage de l'Épître aux Ephésiens (6, 11-17) à la condition des moines pour souligner la similitude avec les êtres spirituels : revêtir l'« armure de Dieu » c'est combattre spirituellement « pour le souverain » qui est au-dessus des cieux et « contre les principautés et les puissances des ténèbres » ; porter « la cuirasse de la justice » s'exprime par la « pratique harmonieuse de toutes les vertus » ; « le bouclier de la foi » signifie la tempérance qui sur le plan spirituel consiste dans une « disposition illuminatrice de l'âme en l'Esprit pour la condition semblable à Dieu » ; « le casque du salut » se réfère à la « sagesse de l'Esprit », tandis que « le glaive de l'Esprit » symbolise le courage (QH 9, Rigo 2005, 12, 31). On voit comment ce que saint Paul décrivait en tant que préparation de chaque chrétien pour le combat spirituel devient une façon de présenter la panoplie des vertus que doivent caractériser la vie des moines sous son aspect ascétique mais aussi comme

dynamique de la ressemblance à Dieu. Les anges demeurent les modèles pour les deux démarches – ascétique et mystique – en tant qu'armée céleste et surtout hiérarchie des illuminations.

Si l'on entre plus en détails du rituel des vœux¹⁶, on note que la tonsure comme signe de l'enlèvement des pensées mauvaises et de consécration, à travers un « esprit pur », à une vie d'adoration de Dieu suppose le paradigme angélique (QH 8, Rigo 2005, 10). D'ailleurs, chez Denys, le symbolisme de la tonsure relevait particulièrement de la condition monastique en tant que « vie pure et sans fausse apparence », vouée à l'unification contemplatrice (EH IV, 3, III, Roques 1983, 285). Le couvre-chef (*kamelaukion*), symbolisant le « casque du salut », a comme signification possible « le voile lumineux de la grâce sur l'esprit » du moine, ce qui se réfère aussi à une dimension de la vie angélique, soulignée explicitement par la symbolique du *maphorion* : « imitation des ailes des anges ». Une formule synthétique montre la dignité de la condition monastique : « l'habit indique le diadème royal et angélique » (QH 9, Rigo 2005, 12). Ce diadème se retrouve comme signification de l'*epitrachelion*, tout comme l'*omophorion* de l'évêque représente « l'aspect angélique, être lumière et demeurer dans la lumière » (QH 12, Rigo 2005, 14, 16). En même temps, la polysémie des vêtements met en relief les deux côtés de la condition des moines : celui ascétique et celui anagogique, car, selon notre auteur, le couvre-chef en tant que « voile de l'esprit » peut signifier aussi « l'obscurité des passions » et, d'autre part, le *maphorion* est comme un « suaire » funèbre (QH 9, Rigo 2005, 12). Il ne s'agit pas d'une contradiction, mais de l'ambivalence des signes qui couvre les étapes de la vie spirituelle et son aspiration ascensionnelle et mystique.

Cependant l'intérêt de saint Grégoire est de souligner le double caractère symbolique des hiérarchies des moines et des liturges, en précisant que, sous le rapport « des symboles des habits », la hiérarchie « rationnelle » s'avère être « de très peu inférieure » à celle sacramentelle. On y trouve la même intention qu'animait à la fois la définition d'une échelle à part de la vie monastique et l'équilibre entre celle-ci et la structure ecclésiale. Cet équilibre a comme repère une exigence

commune : la correspondance entre le visible et l'invisible qui se traduit par la fonction anagogique du symbole¹⁷. Si les habits monastiques sont les symboles des vertus de l'âme, tout comme les vêtements liturgiques, ceux qui les revêtent doivent mener une vie à la hauteur de la signification de ces signes (QH 7, Rigo 2005, 8). Saint Grégoire choisit de parler de participation « à la vérité des habits », qui implique selon lui « une participation hiérarchique à la vérité » (QH 10, Rigo 2005, 12). Cette corrélation entre hiérarchie et vérité donne la mesure de la réception de la pensée dionysienne chez ce grand représentant de la spiritualité hésychaste. Il ne reprend pas des formules pour décorer ses propres réflexions, mais saisit le sens profond des écrits de Denys (Purpura 2018, 47 ; Vlad 2021b) et le préserve même lorsqu'il en fait une lecture novatrice, selon les cadres et les exigences de son temps. C'est la raison pour laquelle saint Grégoire le Sinaïte mérite une place de choix dans l'histoire de la réception byzantine du corpus dionysien.

NOTES

¹ Nous allons citer dorénavant, pour des raisons de simplification, les textes de Nicéas Stéthatos et de saint Grégoire le Sinaïte de façon suivante : l'édition de *De la hiérarchie* (H), suivie du chapitre et de la page (Darrouzès 1961) et l'édition d'Antonio Rigo du *Sur les quatre hiérarchies* (QH 2005). Pour les écrits de Denys l'Aréopagite, les références sont à l'édition du *Corpus Dionysiacum*, II (CH – *De coelesti hierarchia*; EH – *De ecclesiastica hierarchia*; MT – *De mystica theologia*; E – *Epistulae*).

² EH V, 1. Voir Roques 1983, 171-199, surtout 175 : « Contrairement à notre attente et aux déclarations les plus fermes de Denys sur le parallélisme des deux hiérarchies, la symétrie entre les ordres célestes et les ordres humains n'est pas absolument parfaite ». Voir aussi Ica jr 2011, 52-55 et de Rigo 2022, 271.

³ Saint Grégoire préfère la symbolique quaternaire, cf. son *Homélie sur la Transfiguration* (Balfour 1982). Antonio Rigo a bien montré la correspondance entre le quadruple sens de la Transfiguration et les quatre hiérarchies chez saint Grégoire (2005, XLVIII-XLIX ; 21-22). Voir aussi Ica jr 2011, 320-323.

⁴ Sur la hiérarchie « légale » chez Denys, voir EH II, I ; V, 2.

⁵ L'appartenance des moines à la triade des initiés ne signifie pas une dévalorisation de la condition monastique dans l'Église, mais représente une forte affirmation de la conception liturgique et sacramentelle de la hiérarchie. Du reste, l'Aréopagite manifeste une haute considération pour la vie monastique comme *philosophie parfaite* (EH VI, 2). Mais dans l'exercice même

de cette perfection, le moine est le réceptacle d'une science transmise par la triade ecclésiale supérieure. Voir Roques 1983, 190-191, et aussi Roques 1961.

⁶ On rencontre aussi chez Pierre Damascène une correspondance exacte entre les deux hiérarchies (Rigo 2005, LI ; 2022, 272). Sur Pierre Damascène, voir Guillard 1939 et Peters 2011.

⁷ Le rôle des diacres du point de vue historique et liturgique a fait l'objet de plusieurs recherches. Nous nous limitons d'envoyer ici seulement à Salaville, Novack 1962 et Davies 1963.

⁸ Maxime le Confesseur, *Quaestiones ad Thalassium* 55, 335-337, 338-341, ed. Laga, Steel 1980-1990, p. 501, cf. Rigo 2005, pp. 27-28, qui donne aussi une bibliographie essentielle pour les aspects historiques de ces offices.

⁹ Voir l'interprétation de E. von Ivánka par rapport à celle de R. Roques. Nous voulons y citer seulement ces considérations : « Et même la hiérarchie de l'illumination perd chez le Pseudo-Denys sa valeur absolue, puisqu'il est affirmé à maintes reprises que l'homme qui nous éclaire (le "mystagogue", l'évêque, le prêtre) accomplit *avec* Dieu, *tout près* de Lui, l'illumination, et que c'est Dieu qui fait tout en tous. Et tandis que pour Proclus c'est essentiellement le rang d'être qui confère aux choses leur valeur, le Pseudo-Denys soutient que cette valeur dépend de la perfection que chaque degré d'être, chaque degré d'illumination, peut par principe recevoir en partage de la même façon et avec la même intensité. Elle dépend de la perfection qui consiste – à quelque rang que l'on se trouve dans l'existence – à être "coopérateur de Dieu" » (Ivánka 1990, 244). L'interprétation de von Ivánka est discutée par Beierwaltes qui met en relief lui aussi les différences de la pensée hiérarchique dionysienne par rapport à celle de Proclus, tout en soulignant l'inspiration structurante du paradigme procléen (Beierwaltes 2000, 74-91).

¹⁰ Voir en ce sens les remarques de Marilena Vlad sur la dynamique de la hiérarchie chez Denys, surtout celles qui concernent l'interprétation de la transmission graduelle du don à travers la hiérarchie non pas en tant qu'éloignement entre le principe et les membres de la hiérarchie, mais en tant qu'adaptation du don primordial à celui qui le reçoit et en même temps en tant que préparation de celui qui reçoit le don (Vlad 2021a, 49-50).

¹¹ Pour une analyse des rapports entre Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos concernant l'héritage dionysien, voir Van Rossum 1976, Golitzin 1994b et 2001.

¹² Voir Rigo 2005, LXV-LXXIII, pour l'histoire du processus de « transfert » du pouvoir spirituel vers la « hiérarchie » des moines à Byzance.

¹³ Sur le portrait spirituel de l'évêque (*hierarches/ archiereus*), „l'homme qui vit en Dieu”, et sa fonction hiérarchique selon l'Aréopagite, voir Roques 1983, 176-183.

¹⁴ Voir Golitzin 1994b comme réponse au commentaire de Johannes Koder sur la mystique de saint Syméon (1969, 60-61).

¹⁵ Un questionnement méthodologique de la démarche mystagogique chez des auteurs antérieurs est proposé par Crișmăreanu 2024.

¹⁶ Pour une histoire des habits monastiques, voir Adalbert de Vogüé 2001 et Rigo 2005, 31-40.

¹⁷ Antonio Rigo a mis en lumière l'inspiration profondément dionysienne d'un passage des *Chapitres en acrostiche* (127) qui porte justement sur le rapport « pédagogique » entre le visible/ sensible et l'invisible/intelligible (2005, XXXVII).

REFERENCES

*** Pour les abréviations utilisées dans le texte, voir Note 1 (*supra*).

Balfour, David. 1982. « Saint Gregory the Sinaite: *Discourse on the Transfiguration*. First critical edition, with English translation and Commentary ». *Theologia* 52 (4): 631–681.

_____. 1982a. « Saint Gregory of Sinai's Life and Spiritual Profile ». *Theologia* 53(1): 30–62.

_____. 1982b. « The Works of Gregory the Sinaite ». *Theologia* 53(3): 698–710.

Beierwaltes, Werner. 2000. *Platonismo nel Cristianismo*. Introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Mauro Falcioni. Milano: Vita e Pensiero.

Bornert, René. 1966. *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII^e au XV^e siècle*. Archives de l'Orient chrétien, 9. Paris : Institut français d'Etudes byzantines.

Crîșmăreanu Florin. 2024. „Poate fi studiată mystagogia?”. In *Imnografie, doxologie, mystagogie*, coord. Dragoș Mîrșanu și Dragoș Bahrim, 215-226. Iași : Doxologia.

Darrouzès, Jean. 1961. *Nicétas Stéthatos, Opuscules et lettres*. Sources chrétiennes, 81. Paris : Cerf.

Davies, G.J. 1963. « Deacons, Deaconesses and the Minor Orders in the Patristic Period ». *The Journal of Ecclesiastical History* 14: 1-15.

Edwards, Mark, Dimitrios Pallis and Georgios Steiris (eds.). 2022. *The Oxford Handbook of Dionysius the Areopagite*. Oxford: Oxford University Press.

Golitzin Alexander. 1994a. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita*. Analekta Blatadon, 59. Thessaloniki: Patriarkhikon Idrouma Paterikon Meleton.

_____. 1994b. «Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos and their common Roots in Ascetical Tradition». *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 38: 131-179.

_____. 2001. "Earthly Angels and Heavenly Men: The Old Testament Pseudoepigrapha, Nicetas Stethatos and the Tradition of 'Interiorized Apocalyptic' in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature." *Dumbarton Oaks Papers* 55: 125-153.

Gouillard, Jean. 1939. «Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle : Pierre Damascène». *Échos d'Orient* 38: 257–278.

Hausherr, Irénée, and G. Horn (éd., trad.). 1928. *Un grand mystique byzantin. Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) / par Nicétas Stéthatos ; texte grec inédit publié avec introduction et notes critiques par le P. Irénée Hausherr S.I. et traduction française en collaboration avec le P. Gabriel Horn S.I.* Orientalia Christiana, vol. 12. Roma : Pont. Institutum Orientalium Studiorum.

Hausherr, Irénée. 1936. «Les grands courants de la spiritualité orientale». *Orientalia Christiana Periodica* 1: 114–138.

Ică jr, Ioan I. 2011. *De la Dionisie Areopagitul la Simeon al Tesalonicului – integrala comentariilor liturgice bizantine.* Sibiu: Deisis.

Ivánka, Endre von. 1990. *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église.* Traduction française par Elisabeth Kessler, révisée par Rémi Brague et Jean-Yves Lacoste. Paris: PUF.

Lauritzen, Frederick. 2014. "Areopagitica in Stethatos: a chronology of an interest." *Vizantijskij Vremennik* 72 (2013): 199-215.

Louth, Andrew. 2008. «Reception of Dionysius in the Byzantine World: Maximus to Palamas». *Modern Theology* 24(4): 585-599.

_____. 2001. *Denys the Areopagite.* Outstanding Christian Thinkers. London: Continuum. [First published in 1989].

Meyendorff, Jean. 1957. « Notes sur l'influence dionysienne en Orient ». *Studia Patristica* 2 (= Texte und Untersuchungen 64): 547–552.

Pelikan, Jaroslav. 1987. "The Odyssey of Dionysian Spirituality." In *Pseudo-Dionysius. The Complete Works*, translated by Colm Lubheim and Paul Rorem, 12-13. Mahwah, New Jersey: Paulist Press.

Peters, Greg. 2011. *Peter of Damascus, Byzantine Monk and Spiritual Theologian*. Studies and Texts, 175. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Pseudo-Dionysius Areopagita. 1991. *Corpus Dionysiacum*, II. Hrsg. von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin-New York: De Gruyter.

Purpura, Ashley M. 2018. *God, Hierarchy, and Power. Orthodox Theologies of Authority from Byzantium*. New York : Fordham University Press.

Rigo, Antonio. 2002. *Gregorio Sinaita*. In *La théologie byzantine et sa tradition*, t. II, sous la direction de C.G. Conticello et V. Conticello, 35-130. Turnhout: Brepols.

_____. 2004. « La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita ». In *Il monachesimo tra eredità e aperture*, a cura. di M. Bielawski e D. Hombergen, 379-418. *Studia Anselmiana* 140 [=Analecta Monastica 8]. Roma: Ateneo San Anselmo.

_____. 2005. *Il Monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.

_____. 2022. « Dionysius from Nikethas Stethatos to Gregory the Sinaite (and Gregory Palamas) ». In *The Oxford Handbook of Dionysius The Areopagite*, edited by Mark Edwards et al., 269-287. Oxford: Oxford University Press.

Ritter, Adolf Martin 1997. « Gregor Palamas als Leser des Ps.-Dionysius Areopagita ». In *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, éditeur Y. de Andia, 565–579. Collection d'Études Augustiniennes, Série Antiquité, 15. Turnhout: Brepols.

- Roques, René. 1983 [1954]. *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris: Cerf.
- _____. 1961. «Éléments pour une théologie de l'état monastique selon Denys l'Aréopagite». In *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, 283-314. Théologie, 49. Paris: Aubier.
- Roem, Paul, John C. Lamoureux. 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*. Oxford: Clarendon University Press.
- Salaville, S., G. Novack. 1962. *Le rôle du diacre dans la liturgie orientale. Étude d'histoire et de liturgie*. Archives de l'Orient Chrétien, 3. Paris & Athènes : Institut d'Études Byzantines.
- Solignac, Aimé. 1982. «Niketas Stethatos». *Dictionnaire de spiritualité* 11 : 224–230.
- Syméon le Nouveau Théologien. 1969. *Hymnes*, t. I. Traduction par J. Paramelle. Sources Chrétiennes 156. Paris: Cerf.
- Van Rossum, Joost. 1976. «Priesthood and Confession in St. Symeon the New Theologian». *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 20(4): 220-228.
- _____. 1981. «Reflections on Byzantine Ecclesiology: Nicetas Stethatos *On the Hierarchy*». *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 25: 75-83.
- Tachiaos, A.-E.N. 1983. «Gregory Sinaites' Legacy to the Slavs: Preliminary Remarks». *Cyrrillomethodianum* 7: 113-165.
- Turner, H.J.M. 1990. *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood*. Byzantina Neerlandica, 2. Leiden: Brill.
- Vlad, Marilena. 2021a. Dionisie Areopagitul. *Despre ierarhia cerească*. Ediție bilingvă. Iași: Polirom. [Biblioteca medievală].
- _____. 2021b. «Dionysius' Concept of Hierarchy». In *Inventer les anges de l'Antiquité à Byzance : conception, représentation, perception*, éditeur Delphine Lauritzen. Travaux et mémoires 25/2. Paris : Collège de France.
- Vogüé, Adalbert de. 2001. «Aux origines de l'habit monastique (IIIe-IXe siècle)». *Studia monastica* 43: 7-20.

Ware, Kallistos. 1972. « The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai ». *Eastern Churches Review* 4(1): 3–22.

_____. 1982. « The Spiritual Father in Saint John Climacus and Saint Symeon the New Theologian ». In *Penthos. The Doctrine of Compunction in the Christian East*, by Irénée Hausherr. Cistercian Studies, 53. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.

Bogdan Tătaru-Cazaban, chercheur scientifique près de l'Institut d'histoire des religions de l'Académie Roumaine, spécialiste de l'histoire du Christianisme. Il enseigne l'histoire des rapports entre la pensée grecque et la foi chrétienne au cadre du programme de philologie classique et à la Faculté de Théologie Orthodoxe de l'Université de Bucarest. Il a dirigé plusieurs volumes collectifs, dont *André Scrima: expérience spirituelle et langage théologique* (Rome 2019) et *In-cognita. Ioan Petru Culianu's Approaches to Religion* (Bucarest 2021) et a publié notamment *Corpul îngerilor. Fragmente dintr-o istorie a ierarhiilor cerești* (Le corps des anges. Fragments d'une histoire des hiérarchies célestes, Bucarest 2017) et *Învieerea lui Lazăr de-a lungul secolelor*, volumul I : 125-1486 (*La résurrection de Lazare à travers les siècles*, Bucarest 2025).

Address:

Bogdan Tătaru-Cazaban

Institutul de Istorie a Religiilor,

Academia Română

Calea 13 septembrie nr. 13

050711 București

Email: bogdan.tatarucazaban@gmail.com