

Contributi/1

Visions de Dieu, visions par Dieu **Théophanie et déification chez Jean Scot Érigène**

Alessandro Valsecchi  0000-0001-7170-2307

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 22/10/2021. Accettato il 29/03/2022.

VISIONS OF GOD, VISIONS BY GOD. THEOPHANY AND DEIFICATION IN JOHN SCOTTUS ERIUGENA

When considering the possibility of a vision of God, a paradox seems to appear in John Scotus Eriugena's philosophy. On the one hand, God is said to be invisible, unthinkable, inaccessible to any creature, be it rational or intellectual, man or angel. On the other hand, a vision of God, a contemplation, is said to be the reward of all nature in paradise, and this very contemplation the condition of all future souls. The solution of this false problem is to be found in the notion of theophany. Its analysis and interpretation are the core of this article. Eriugena finds this ancient greek term, which means literally 'manifestation of God', in the corpus of the Pseudo-Dionysius and promptly uses it in a new philosophical way. Four different meanings of theophany may be found in John Scottus' writing. They are: the manifestation of the first principle, the sensible world, the Christ, and finally human nature deified. This order encompasses Eriugena's whole philosophical system: everything is a theophany, and the creatures participate in the creation of the creator. A theophany is thus a manifestation of God, as in a manifestation of himself to himself. According to Eriugena, God as principle isn't yet a being; for God to be, he has to show himself and see himself through humankind.

1. Jouer à cache-cache avec Dieu

Dans une des toutes premières pages du *Periphyseon*¹, Jean Scot Érigène s'interroge sur la possibilité d'une contemplation de Dieu. La question, traitée parmi maintes autres qui seront fondamentales pour le développement du dialogue, est de savoir si les esprits rationnels ou intellectuels peuvent accéder à une véritable vision du créateur. La réponse du *Nutritor*, le maître qui conduit le dialogue avec son *Alumnus* ou élève, est catégorique: aucune contemplation de

¹ Le texte de référence du *Periphyseon*, dont toutes nos citations sont tirées, est le suivant: Iohannes Scotus Eriugena, *Periphyseon*, édition par É. Jeuneau, 5 vol., Turnhout 1996-2003. Les traductions sont toujours les nôtres.

Dieu ne saurait être obtenue par aucun esprit, et Dieu reste incompréhensible dans les seins les plus cachés de sa nature. Il insiste sur ce point: cette exclusion concerne chaque esprit et toute forme de perception. Le verset biblique «personne n'a jamais vu Dieu» (Jn 1,18), souvent cité par Jean Scot, est universalisé par le philosophe. Personne ne verra jamais Dieu: ni les anges, qui lui sont les plus proches; ni les saints dans la vie future, avant et après la résurrection; ni non plus ces bienheureux qui, tels Jean ou Paul, ont reçu la grâce d'une vision divine qui doit rester nécessairement imparfaite. Pour chacune de ces créatures, obtenir une véritable vision de Dieu est impossible. Cela est si importante pour Jean Scot qu'il y revient plusieurs fois, et dans les *Periphyseon* et dans ses autres ouvrages, considérés comme mineurs, tels ses travaux sur l'Évangile de Jean². Dans tous ces écrits, Érigène déploie les détails physiques et métaphysiques des anges, des saints et des bienheureux et explique longuement les différences subtiles qui distinguent leurs capacités et incapacités respectives. Or, ce qu'ils partagent est clair: toute vision de Dieu leur est interdite. Ils peuvent certes s'en approcher, plus que toute autre créature et même presque jusqu'à la déité: presque, pourtant, et non pas jusqu'au bout, à savoir jusqu'à l'unité véritable, qui reste pour eux à tout jamais insaisissable. Ces créatures peuvent voir tout ce qui est, mais elles ne peuvent pas contempler la source de toutes les choses qui sont, qui est Dieu³.

On pourrait être tenté d'attribuer ce manque constitutif au monde postlapsaire, c'est-à-dire de considérer que l'incapacité à revenir vers Dieu par le regard, l'esprit ou la raison est une conséquence du péché originel. Certains passages du *Periphyseon* semblent aller dans cette direction: à cause du péché, l'homme ne peut plus comprendre ni sa position dans le monde ni la structure de la nature. Il doit donc reconstituer, par la philosophie⁴, l'univers dans son

² Dans le texte qui a ouvert la voie au renouvellement des études érigéniennes au XX^e siècle, M. Cappuyns présente l'œuvre de Jean Scot comme «un remarquable tryptyque» dont le *Periphyseon* (*De divisione naturae* dans l'originel) serait le centre, et les travaux sur Denys et Jean les volets. Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain 1933, p. 182. Bien que cette intuition soit correcte, le *Periphyseon* étant sans aucun doute le chef-d'œuvre du philosophe, les «volets» ne se limitent pas à enrichir la doctrine du dialogue, mais la complètent véritablement. La rédaction érigénienne de ces ouvrages est quasiment contemporaine, les renvois d'un texte à l'autre multiples. Nous utiliserons ainsi les principaux textes philosophiques d'Érigène de manière parallèle, sans considérer l'ordre strictement chronologique de ces sources.

³ Jean Scot parle indifféremment de vision, de pensée, de compréhension. Il distingue avec soin les capacités et les objets des sens, de la raison et de l'intellect; cependant, les trois contribuent à la même opération, la *theoria* (contemplation). Le philosophe est conscient que l'étymologie du terme renvoie à la vision, et donc nous pouvons aisément les utiliser comme des synonymes. Pour développer l'emploi de cette notion et son évolution chez Érigène, cf. W. Beierwaltes, *Duplex theoria*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher: Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, pp. 39-64.

⁴ Dans toute la biographie intellectuelle de l'Irlandais, la philosophie joue un rôle fondamental pour l'obtention du salut. Cela est vrai dès son premier ouvrage connu, un commentaire aux *Noces de Philologie et Mercure* de Martianus Capella, où il écrit que «personne n'entre au ciel sinon par la philosophie»: Iohannis Scotti *Annotationes in Marcianum*, II 57, 15, édition par C. E. Lutz, Cambridge 1939, p. 64; jusqu'à certains passages du *Periphyseon* et à l'*Homélie sur le prologue de Jean* que nous commenterons plus tard.

esprit, afin qu'ils (l'homme et l'univers) soient réunifiés dans la réalité physique. La faute de l'homme a modifié la nature humaine, et par là, l'univers entier. Pour cette même raison, chez Érigène, seulement certaines conséquences du péché sont considérées comme des châtements, réservés donc à la seule nature humaine. Au contraire, les conséquences du péché affectent chaque aspect de la physique et de la métaphysique érigéniennes. Y compris alors les anges et la structure sensible du monde: le temps et l'espace, par exemple. Nous reviendrons sur ce point. Pour l'instant, il est important de souligner que, même si la chute de la nature humaine a affecté toute contemplation, l'impossibilité radicale d'obtenir une vision de Dieu en soi ne dépend pas du péché originel. Aucune créature 'd'avant' la chute⁵ ne pouvait pas contempler Dieu, comme ne pourra pas le contempler aucun des esprits lors de la réunification finale de toutes les natures en Dieu. La contemplation de Dieu n'est pas seulement impossible dans le monde matériel, elle l'est même pour la nature au-delà de la matérialité: cette nature qui aurait pu se passer de tout corps matériel, c'est-à-dire la nature qui a précédé la chute et celle qui aura cours 'après' la réunification. L'impossibilité de franchir la limite qui sépare le créateur de la créature est un des aspects fondamentaux de l'univers philosophique érigénien. D'après l'auteur du *Periphyseon*, aucune créature ne pourra jamais réduire la distance qui la sépare de son créateur, indépendamment de sa volonté, ses mérites, voire même indépendamment de la volonté de Dieu. Cela est explicitement affirmé dans l'*Homélie sur le prologue de Jean*: l'apôtre Jean est dit s'approcher plus que tout autre esprit des profondeurs cachées de la trinité afin de la décrire dans son évangile. Et pourtant même ce Jean «à qui une grâce a été accordée⁶» ne voit pas, ne peut pas voir, Dieu comme il est dans sa nature.

L'impossibilité de voir Dieu aurait pu paraître une caractéristique intrinsèque aux esprits rationnels et intellectuels. Elle n'en est rien. Ce n'est pas un manque de la créature et ne dépend pas de sa nature, ni d'un des états métahistoriques du monde⁷. Nous le rappelons une dernière fois, Jean Scot affirme explicitement que même dans la réunification, dans l'état où l'homme (avec son univers) sera divinisé et «Dieu sera tout en tous⁸», les anges, la nature humaine, les bienheureux et en général tout esprit capable de contemplation

⁵ Jean Scot prend grand soin à expliquer le statut de l'univers qui a précédé le péché et la chute de la nature humaine, tout en considérant que, puisque la temporalité est propre à l'univers matériel, lui aussi conséquence de ce même péché, parler d'une nature 'd'avant' la chute revient à en parler improprement.

⁶ Dans le second chapitre de son *Homélie sur le prologue de Jean*, Jean Scot traduit le nom hébreu de Jean en grec comme ὃ ἐχαρίσατο, en latin *cui donatum est*. Tout le chapitre porte sur le sens du nom qui indique cette grâce particulière, accordée au seul théologien qui a pu s'approcher intellectuellement du sein de la trinité jusqu'au point de pouvoir la décrire dans le prologue de son évangile. Cf. Iohannes Scotus Eriugena, *Homilia et commentarius in evangelium Iohannis*, édition par É. Jeaneau, Turnhout 2008. Les traductions sont toujours les nôtres.

⁷ C'est-à-dire: le monde avant la chute; ce monde temporel et corruptible; le monde après la réunification.

⁸ 1 Cor. 15, 28. Cette citation paulinienne revient souvent sous la plume de Jean Scot: dans le seul livre V du *Periphyseon*, elle apparaît neuf fois pour désigner la condition ontologique de la nature réunifiée. Pour une étude de l'usage de ce verset chez Érigène, voir J. L. Cantón Alonso, *'Deus omnia in omnibus': les exempla naturalia dans le discours eschatologique de Jean Scot Éri-*

ne pourront pas avoir un accès direct à la déité. Même la nature universelle réunie dans l'homme divinisé ne pourra pas contempler la source de toutes les choses qui sont et qui ne sont pas⁹. L'origine de cette impossibilité doit alors être retrouvée dans la nature du créateur, ou plus précisément, dans le rapport spécifique entretenu entre Dieu et les esprits capables de compréhension.

Il s'agit d'une position éminemment problématique dans la philosophie d'Érigène. En effet, si, d'une part, la vision de Dieu est dite être impossible, d'autre part, la tentative de contempler, voir, comprendre le créateur est sans cesse recherchée, et son obtention explicitement promise, à la fois dans le monde futur et éternel que dans le monde historique et temporel. S'il est compréhensible que dans le monde postlapsaire les hommes ne peuvent pas accéder à l'unité du créateur, en même temps la contemplation de Dieu est très explicitement dite être la récompense offerte à la nature humaine, qui obtiendra une vision semblable à celle des anges. Même les méchants, soutient Érigène tout au long de sa production philosophique, du *De praedestinatione*¹⁰ au *Commentaire sur l'évangile de Jean*¹¹, auront accès à la contemplation de Dieu. Dans le *Periphyseon*, cette doctrine est présentée comme une certitude par le *Nutritor*: dans la vie future nous aurons une contemplation de Dieu¹²; et pourtant toute véritable contemplation nous est défendue. Inversement, le même problème devient évident pour ce qui concerne la contemplation du monde créé: toute perception sensible et intelligible que l'on peut obtenir dans le monde physique est clairement définie par le philosophe comme une vision de Dieu. Lorsque nous voyons la nature, nous voyons Dieu. Il faut faire attention: chez Érigène cela ne signifie pas, comme ce sera le cas chez maints autres philosophes médiévaux, que la contemplation de la nature renvoie à une connaissance du créateur comme par une image ou un reflet. L'Irlandais affirme sans aucune hésitation que toute vision, toute contemplation, toute intellection, toute compréhension des choses qui sont et des choses qui ne sont pas, ce qu'il appelle par le terme unique de *natura*¹³, est littéralement une manifestation de Dieu. Non seulement nous voyons la nature et ce qu'elle contient; mais nous la voyons dans sa vérité.

gène, dans M. Dunne, J. McEvoy (sous la direction de), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*, Leuven 2002.

⁹ Le rapport de la déification avec le paradoxe de l'invisibilité et de l'indicibilité de Dieu a été souligné par R. Schmitz-Perrin, «Θεώσις hoc est deificatio». *Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène*, «Revue des sciences religieuses» LXXII, 1998/4, pp. 420-445. Nous discuterons plus tard la considération théophanique de la divinisation chez Jean Scot.

¹⁰ Iohannes Scotus Eriugena, *De divina praedestinatione*, édition par G. Madec, Turnhout 1978, IV 5; XVI.

¹¹ Iohannes Scotus Eriugena, *Homilia et commentarius in evangelium Iohannis*, cit., I xxxii; III vi. Pour les citations du *Commentaire* aussi, les traductions sont toujours les nôtres.

¹² *Periphyseon* V, 905c.

¹³ Il est évident que ce mot de *natura* soit fondamental pour Érigène, à partir du titre même du dialogue, *Periphyseon*. Puisque la nature est à la fois l'ensemble de toutes les choses qui sont et qui ne sont pas, et l'objet de toute perception et intellection, le terme est explicitement défini comme ambigu, dont les sens multiples ne peuvent pas être aisément discernés. Pour une analyse de cette notion, D. J. O'Meara, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena* (De divisione naturae *Book I*), «Vivarium» XIX, 2 (1981), pp. 126-145.

2. La théophanie, des Grecs à Érigène

La clé pour résoudre cette contradiction apparente peut être retrouvée dans le terme, translittéré du grec, que Jean Scot emploie pour définir toute manifestation de Dieu. C'est la notion de théophanie, parole si importante pour notre philosophe qu'elle revient, après sa découverte et son adoption, dans tous ses écrits. Pour comprendre comment il est possible que toute vision, terrestre et céleste, soit une vision de Dieu et que toute vision de Dieu soit cependant radicalement impossible il nous faut donc développer la notion de théophanie chez notre philosophe¹⁴.

Théophanie est un mot ancien, mais cette notion ne devient un véritable problème philosophique qu'à partir de Jean Scot Érigène. En grec θεοφάνεια signifie manifestation de dieu, n'importe quel dieu et dans n'importe quelle forme: même dans une image ou une statue. Après le développement de la première philosophie chrétienne, ce terme comme beaucoup d'autres de la théologie grecque est christianisé. Ainsi, chez les premiers auteurs chrétiens, théophanie désigne la seule manifestation du seul vrai Dieu, autrement dit, il devient tout simplement un synonyme de l'épiphanie. Dans leurs écrits, cette parole est employée pour désigner le fait que le Christ s'incarne et, ce faisant, manifeste Dieu. L'incarnation est un redoutable problème philosophique, voire même le problème central de la philosophie chrétienne: cela est bien connu. Cependant, l'expression (plus précisément, une des expressions) utilisée pour signifier l'incarnation n'est pas à son tour une question philosophique. Ce ne sera qu'à partir des écrits de Denys le pseudo-Aréopagite que le mot de théophanie commencera à être discuté. Citons un texte emblématique tiré de la *Hiérarchie céleste*:

Or donc la toute sage parole de Dieu, considérant que cette vision – qui a révélé, comme en lui donnant forme, la divine ressemblance des réalités sans forme qui était inscrite en elle – a élevé ainsi les voyants vers le divin, l'appelle à juste titre *apparition de Dieu*, car c'est par elle que les voyants reçoivent une illumination divine et qu'il leur

¹⁴ La notion érigénienne de théophanie a souvent attiré l'attention des chercheurs. Cf. notamment J. Trouillard, *La notion de théophanie chez Érigène*, et Id., *Érigène et la théophanie créatrice*, les deux imprimés dans Id., *Jean Scot Érigène. Études*, Paris 2014; J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Eriugena*, Madrid 1952; T. Gregory, *Note sulla dottrina delle teofanie in Giovanni Scoto Eriugena*, «Studi medievali» 3^a s. IV (1963), pp. 75-91; É. Jeuneau, *Néant divin et théophanie (Érigène disciple de Denys)*, dans A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (sous la direction de), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, pp. 331-337; H. A-M. Mooney, *Theophany: The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Tübingen 2009. Pour une comparaison avec la phénoménologie contemporaine, E. Falque, *Jean Scot Érigène: la théophanie comme mode de la phénoménalité*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» LXXXVI (2002/3), pp. 387-421. Cela n'est pas sans raison: lorsque l'*Alumnus* interroge pour la première fois son *Nutritor* sur le statut des théophanies, celui-ci répond «qu'[il] ignore s'il y ait un sujet plus difficile à enquêter pour les êtres humains». *Periphyseon* I, 449a.

est accordé quelque sainte initiation aux réalités divines elles-mêmes. Mais ces visions divines, nos illustres pères ne les reçurent que par la médiation des vertus célestes¹⁵.

Ces pages ne sont pas le lieu pour commenter ce paragraphe avec la profondeur qu'il mérite. Il nous suffira de montrer le sens que le mot de théophanie (dans l'extrait cité, de 'apparition de Dieu') acquiert chez Denys. Pour ce philosophe, la théophanie est d'abord le nom du procès qui permet de remonter la hiérarchie et qui conduit ainsi le contemplateur vers son *hénosis*, littéralement sa réunification avec Dieu. Le schéma dionysien ne s'éloigne pas ici de la tradition néoplatonicienne. Le sujet de la vision remonte vers des réalités qui lui sont supérieures et qui lui donnent sa forme; par la contemplation, il arrive à s'y identifier. Cette montée n'est possible que par l'intervention des puissances intermédiaires entre l'Un et le voyant (ici, ces 'vertus célestes' dont il est question dans la plupart de la *Hiérarchie céleste*)¹⁶. Cette élaboration de la notion de théophanie se lie certes à la théologie apophasique proposée par Denys, selon laquelle l'homme (comme tout autre esprit) ne peut pas avoir un accès direct à l'unité créatrice, mais il peut uniquement s'en approcher de façon négative. Dans ce contexte, tout ce qui peut être perçu de Dieu, même dans et par les puissances hiérarchiques, n'est donc qu'une théophanie: une apparition de Dieu. Par conséquent, chez Denys le terme de théophanie est employé différemment que chez les autres auteurs chrétiens, mais la nouveauté de cet usage n'est pas problématisée davantage. Le mot est technique, pas encore philosophique. Le premier traducteur de Denys en latin, Hilduin, ne remarquera pas non plus le potentiel conceptuel du terme: dans sa traduction, dont la valeur est moins philosophique qu'historique, il ne s'attarde pas sur la notion qui nous intéresse et se limite à la traduire par *divinas apparitiones*, apparitions de Dieu¹⁷.

Ce sera la traduction érigénienne du *corpus dionysiacum*, ainsi que les travaux de l'Irlandais inspirés par cette lecture, qui donneront à la théophanie son statut de véritable notion philosophique. À l'encontre du choix d'Hilduin, Jean Scot s'approche du texte de Denys non pas comme d'une œuvre révélée qu'il faut transmettre au monde latin de la manière la plus identique possible, à savoir en en gardant la structure, la syntaxe et parfois même la grammaire en dépit du sens et de la compréhensibilité. Plutôt Érigène lit-il et traite-t-il le *corpus* dionysien comme un véritable livre sacré qui contient des vérités philosophiques décisives. La façon particulière dont Jean Scot travaille le texte de Denys a été

¹⁵ Denys l'Aréopagite, *La hiérarchie céleste* IV, 3, édition par R. Roques, traduction par M. de Gandillac, Paris 1958, pp. 96-97. Nous soulignons.

¹⁶ Nous pourrions développer davantage la ressemblance de ce texte de *Hiérarchie céleste* IV,3 avec la tradition néoplatonicienne qui précède Denys par l'examen de l'importance des textes des 'illustres pères', qui sont là Pythagore, Parménide, Platon, Orphée et ici les prophètes et les auteurs de l'Ancien Testament. Cf. entre autres, le recueil désormais classique de H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990.

¹⁷ Dans la graphie «*diuinas appariciones*». Cf. G. Thery, *Études dionysiennes II: Hilduin traducteur de Denys. Édition de sa traduction*, Paris 1937, p. 25.

longuement étudiée¹⁸, et les chercheurs ont démontré que les choix linguistiques opérés par l'Irlandais ne dépendent que très rarement d'une incompréhension du sens d'un mot ou d'une expression, mais ils relèvent plutôt l'intention précise de transmettre un certain enseignement, même en allant à l'encontre de la doctrine dionysienne¹⁹; d'offrir en somme une certaine lecture de Denys, qui sera d'ailleurs celle de l'occident latin. Le cas du mot de théophanie rentre parfaitement dans ce cadre: Jean Scot le rencontre chez Denys et décide consciemment de ne pas le traduire, mais de le translittérer en *theophania*, lui donnant ainsi un statut sémantique propre. Comme nous l'avons dit, Érigène adopte le terme avec un véritable enthousiasme et l'emploie dans ses différentes déclinaisons plus de 50 fois dans le seul *Periphyseon*²⁰.

De plus, le terme de théophanie devient chez Jean Scot éminemment polysémique. Il peut être attribué à la vision contemplative de Dieu promise aux esprits déifiés, mais aussi, plus simplement, il peut correspondre à toute perception sensible ou intelligible du monde naturel. Mais cette division est à son tour une simplification. Nous pouvons en effet distinguer quatre usages principaux de ce terme dans l'œuvre du philosophe, et dont les différences sont remarquables. Les voici dans l'ordre hiérarchique et métahistorique érigénien: la manifestation du principe premier, la totalité du monde sensible, la personne du Christ, et finalement la nature humaine déifiée. Développer le sens profond de ces quatre usages, leur différence et leur rapport nous permettra de comprendre comment, selon Jean Scot Érigène, une véritable vision de Dieu est possible.

3. Les quatre théophanies érigéniennes

Premièrement, en suivant l'enseignement dionysien, une théophanie est la manifestation de Dieu dans la création, manifestation offerte aux esprits capables de la recevoir par l'ineffable unité du principe. Érigène accepte pleinement la doctrine de la théologie apophatique²¹ et l'insère dans son système philosophique.

¹⁸ Pour ne citer que des exemples fondamentaux, cf. R. Roques, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, dans Id., *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome 1975; É. Jeuneau, *Jean Scot Érigène: grandeur et misère du métier du traducteur*, dans G. Contamine (sous la direction de), *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*, Paris 1989, pp. 99-108; J. Pépin, *Jean Scot, traducteur de Denys. L'exemple de la «lettre IX»*, dans G. H. Allard (sous la direction de), *Jean Scot, écrivain. Actes du IV^e colloque international*, Montréal-Paris 1986, pp. 129-141. Un texte plus récent est celui de J. I. Barstad, *Eriugena as Translator and Interpreter of the Greek Fathers*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, Leiden 2020, pp. 267-295, voir en particulier les pp. 275-280.

¹⁹ Cet aspect du travail érigénien a été étudié, par le prisme d'une formule emblématique, dans R. Roques, «Valde artificialiter»: *le sens d'un contresens*, dans Id., *Libres sentiers*, cit.

²⁰ Cf. Johannis Scoti Eriugena *Periphyseon. Indices générales*, édition par G. H. Allard, Montréal-Paris 1983, pp. 553-554. Ces indices, établis avant l'édition critique de l'œuvre érigénienne, restent pourtant des outils fondamentaux pour constater la fréquence de certains termes chez l'Irlandais.

²¹ Il est aussi tout à fait possible d'affirmer qu'il la développe davantage que Denys, en poussant cette doctrine outre son domaine 'théologique' jusqu'à la reconverter en une véritable ontologie apophatique.

Ainsi, une théophanie est tout d'abord quelque chose qui est présent dans la création, et qui est dû au fait que les anges, les saints, les bienheureux et tous les esprits ne peuvent ni voir, ni connaître, ni intelliger le principe divin. Dans une des toutes premières pages du *Periphyseon* nous lisons cet échange:

N: C'est selon cette modalité [théophanique], il me semble, que les anges voient toujours Dieu, et ainsi les justes, et dans cette vie lorsqu'ils subissent l'extase de l'esprit, et dans le futur, quand ils le verront comme les anges.

A: Donc nous ne verrons pas Dieu en soi, puisque même les anges ne le voient pas ainsi – cela est impossible à toute créature [...] mais nous contemplerons certaines théophanies qu'il produit lui-même en nous.

N: Non. Chacun, selon le degré de sa sainteté et de sa sagesse, recevra sa propre forme de la seule et identique forme que toutes les choses désirent, je parle du Verbe. [...] Et autant se multiplieront les âmes sanctifiées, autant seront les théophanies divines qu'elles auront en elles-mêmes²².

Cet extrait est quasiment la paraphrase du texte dionysien de *Hiérarchie céleste* IV, 3 que nous avons cité auparavant. Nous y lisons l'explicitation de notre premier sens de théophanie: tout ce que les créatures peuvent connaître de Dieu. L'homme et les anges perçoivent l'univers, chacun avec son esprit et ses capacités, et ils y découvrent le créateur. La compréhension de la création, étape nécessaire pour revenir vers le créateur, est le premier sens de théophanie chez Jean Scot, et elle rentre parfaitement dans le cadre d'un néoplatonisme chrétien, qui identifie l'Un avec Dieu et nomme ainsi par conséquent la remontée du voyant vers l'*hénosis*, à savoir vers la déification. Mais dans la pensée de l'Irlandais ce mouvement, et les expressions nécessaires pour l'expliquer, se compliquent davantage. Cela est dû, cette fois-ci, au péché originel.

Nous avons vu plus haut que la chute de la nature humaine a entraîné, dans l'érigénisme, la multiplication de tout l'univers. Si la nature humaine a été créée afin de contempler (théophaniquement) son créateur, le péché originel consiste dans le détournement de l'intellect humain vers la matérialité, et il est donc cause de la multiplication de la totalité²³. Ainsi, puisque l'homme a péché, et ce faisant il a introduit la multiplicité dans l'unité, il lui revient également de résoudre cette multiplication. Et cela par sa pensée. Or l'homme ne peut pas le faire sans l'aide divine, et pour cette raison Dieu se manifeste dans la nature et dans l'écriture. C'est le deuxième sens de théophanie, qui est donc une spécification du premier: en effet, les deux termes *natura* et *scriptura* sont très souvent associés par Érigène pour soutenir cette idée²⁴. Il affirme que le monde

²² *Periphyseon* I, 448bd. Cette doctrine est reprise au début du livre V (*Periphyseon* V, 926cd), lorsque le dialogue traite des spécificités de la vision contemplative des bienheureux.

²³ Un résumé complet de la doctrine de la chute chez Jean Scot Érigène peut être repéré dans D. Carabine, *John Scottus Eriugena*, New York 2000; voir notamment les pp. 79-90.

²⁴ Nous avons déjà discuté l'ambiguïté du terme *natura* chez Jean Scot; afin d'approfondir le couple *natura* et *scriptura*, particulièrement important pour l'érigénisme, on pourra se référer à W. Otten, *The Pedagogical Aspect of Eriugena's Eschatology: Paradise between the Letter and the Spirit*, dans M. Dunne, J. McEvoy (sous la direction de), *History and Eschatology* cit., pp. 509-526; A. Guiu, "Reading the Two Books": *Exegesis and Natural Contemplation in the Periphyseon*,

est un livre qu'il faut lire à l'aide de la physiologie, et que l'écriture sacrée est un monde qu'il faut explorer par l'exégèse²⁵. Un passage de l'*Homélie sur le prologue de Jean* illustre parfaitement cette idée:

La lumière de la connaissance divine s'est éloignée du monde, lorsque l'homme a abandonné Dieu. Ainsi la lumière éternelle se déclare au monde, par l'écriture et par la créature. Car la connaissance divine ne se renouvelle en nous autrement que par les lettres de la divine écriture et par la vision du créé. Apprends le discours divin, comprends dans ton esprit son intelligence, et tu y connaîtras le Verbe. Discerne par tes sens les formes et les beautés des choses sensibles, et tu y intelligeras le Verbe de Dieu. Et dans toutes ces choses la vérité ne te présentera rien d'autre que celui qui a fait toutes les choses, en dehors duquel rien ne peut être contemplé, parce qu'il est lui-même toutes les choses. Dans toutes les choses qui sont, ce qui est, c'est lui-même²⁶.

Nous voyons que la connaissance divine est restaurée chez l'homme et par la lecture de la Bible et par l'étude rationnelle du monde sensible. Elle est «renouvelée» (*renovatur*), car elle a été perdue lors du péché mais elle peut (et doit) être récupérée. Voici donc le deuxième sens spécifique de théophanie: le monde physique et l'écriture sacrée sont des théophanies car ils permettent à l'homme de (re-)connaître Dieu. Il faut insister sur la différence entre les deux premiers sens: dans le premier, la théophanie est une image indifféremment perçue du principe unique, qui dépend finalement de l'agent individuel de la perception: l'homme (ou l'ange) voit Dieu autant qu'il lui est possible, selon ses mérites et par la grâce. Mais dans le second sens, c'est Dieu lui-même qui assume le monde sensible et l'écriture sacrée comme les formes de sa présentation aux hommes. *Natura* et *scriptura* ne sont pas les seules formes par lesquelles Dieu se manifeste en vue du salut des hommes, mais elles doivent nécessairement, dans un contexte chrétien, être liées à l'incarnation du Christ²⁷. Autrement dit, la

dans W. Otten, M. I. Allen (sous la direction de), *Eriugena and Creation. Proceedings of the Eleventh International Conference on Eriugenian Studies*, Turnhout 2014, pp. 263-290.

²⁵ Il est possible de retracer l'origine de ce rapport spéculaire dans la double formation philosophique d'Érigène, qui se situe au carrefour entre la patristique grecque et la latine. Ainsi, l'influence de la rhétorique de tradition cicéronienne et augustinienne le porte à donner de l'importance à l'étendue sémantique des mots, alors que l'intérêt vers le monde naturel de Basile de Césarée ou de Grégoire de Nysse est à l'origine de l'attention particulière prêtée par l'Irlandais à la philosophie naturelle. Tout cela n'est qu'un exemple de l'originalité du philosophe, qui reçoit des intuitions de ses sources et les développe dans la direction de sa propre philosophie.

²⁶ *Homélie sur le prologue de Jean* XI, 289c. Nous traduisons.

²⁷ En tant que traducteur et élève spirituel de Maxime le Confesseur, Jean Scot développe une christologie riche et développée. Pour une confrontation entre les deux auteurs, E. D. Perl, *Metaphysics and Christology in Maximus Confessor and Eriugena*, dans B. McGinn, W. Otten (sous la direction de), *Eriugena: East and West, Papers of the Eighth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, Notre Dame 1994, pp. 253-270. Pour une analyse du rôle du Christ dans le système du philosophe J. Gavin, *A Theologian's Itinerary: John Scottus Eriugena's Christological Ascent*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, cit., pp. 134-152. Pour une approche qui réunit les deux, A. Guiu, *Eriugena reads Maximus Confessor: Christology as Cosmic Theophany*, dans *Ibid.*, pp. 296-325. Enfin, pour une réinterprétation récente de la christologie dans la structure de l'*Homélie* de Jean Scot cf. T. A. Giltner, *Intimae theologiae: the Christocentric Cosmology of John Scottus*

nature et l'écriture permettent certes le salut, mais c'est le Christ qui le cause et l'accomplit: chez Jean Scot, il l'accomplit par l'explication de la physiologie et de l'exégèse. Tout l'univers érigénien, du monde sensible au monde intelligible, a subi les conséquences de la chute, et donc tout l'univers doit participer au salut: et c'est encore l'univers qui est impliqué dans ces deux disciplines. L'incarnation du Christ est ainsi contemplée par tout l'univers, et fait commencer ce retour qui aboutit au salut. Encore une fois, il ne s'agit pas d'une image ou d'un symbole; chez Érigène, la nature et l'écriture (et par conséquent les sciences qui les comprennent et les expliquent) font littéralement partie du Verbe; elles participent directement de son incarnation. Le philosophe propose à plusieurs reprises des expressions remarquables qui considèrent la nature et l'écriture comme des membres du Verbe, par exemple:

Les deux pieds du Verbe sont la raison naturelle de la créature visible et l'intelligence spirituelle de l'écriture divine. L'un est caché au-dessous des formes du monde sensible, l'autre sous la superficie des lettres divines, c'est-à-dire de l'écriture. [...] Le Verbe est *comme incarné, c'est-à-dire matérialisé dans les lettres et dans les formes et les ordres des choses visibles*²⁸.

Les sciences et leurs objets sont la chair même du Christ, ils sont le moyen qui permet sa connaissance. Voici donc le troisième sens de théophanie selon Érigène, qui à son tour est un développement du second et qui se réapproprie en quelque sorte le sens originel, protochrétien du mot: le Christ est une théophanie, mieux encore il est la théophanie suprême. Si les hommes (et le monde) ignorent la vérité, le Christ s'incarne et la leur enseigne. Ainsi il manifeste Dieu. Toujours dans le *Commentaire*, Érigène explicite cette dernière idée: «C'est le Fils unique de Dieu qui a manifesté aux hommes Dieu le Père, qui était auparavant inconnu²⁹». Il serait difficile d'imaginer une théophanie plus précise et exacte que la véritable manifestation dans la nature humaine d'une personne même de la trinité.

Ces trois premiers sens de la notion de théophanie ne sont pas en contradiction l'un avec l'autre, mais au contraire ils peuvent être considérés comme un développement l'un de l'autre; mieux encore, comme une véritable hiérarchie, dans le sens dionysien du terme. En effet nous retrouvons d'abord le principe inconnaissable (premier sens); ensuite la diffusion de ce principe dans la création, à travers la nature et l'écriture (deuxième sens); et enfin le commencement du retour universel entraîné par l'incarnation du Christ (troisième sens). La doctrine des théophanies chez Érigène peut donc être conçue comme une reformulation d'un aspect fondamental de son néoplatonisme chrétien, et ainsi elle renvoie au schéma qui sous-entend tout le système philosophique de l'Irlandais.

Eriugena in the Homilia super «in principio erat verbum», «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXXIII 2016/1, pp. 7-32.

²⁸ *Commentaire sur l'évangile de Jean* I xxix, 307b. Nous soulignons.

²⁹ *Commentaire sur l'évangile de Jean* I xxv, 300cd.

Pourtant, cette conception peut être poussée encore plus loin, par la discussion du quatrième et dernier usage de théophanie. Car, si la théophanie désigne sans doute la contemplation qui est la récompense des bienheureux dans le paradis, de même, la nature humaine déifiée et ainsi réunie au principe créateur peut être définie par le même terme. La nature humaine contiendra en soi l'univers dans son entièreté, le contempera, le contempera et, par conséquent, se contempera soi-même. Ce faisant, elle se fraiera finalement un accès privilégié à une vision de Dieu. À la fin des temps, l'homme et tout l'univers (y compris le monde sensible des effets, corruptible, temporel) seront réunis dans leurs causes respectives et Dieu «sera tout en tous³⁰». L'homme contiendra en soi toute nature et par sa contemplation il aura une vision théophanique. Par cette opération Érigène prend deux aspects classiques du néoplatonisme, qui sont d'une part l'unification (ou la réunification), d'autre part le procès hiérarchique, et les fusionne de manière originale. L'enseignement de tradition dionysienne qui identifie le processus d'unification avec l'unité ineffable qui en est la cause et la finalité est poussé par Érigène à ses extrêmes.

Dans le *Periphyseon* il expose un récit détaillé de sa conception métahistorique, de la création, à la multiplication, jusqu'à la réunification, qui commence par l'incarnation. Toutes ces étapes, comme nous venons de le voir, sont définies par Jean Scot avec le terme de théophanie: l'originalité de l'Irlandais réside dans le fait que l'accomplissement final de cette histoire extratemporelle rentre, lui aussi, dans cette notion. Ce n'est qu'après la réunification, affirme-t-il, que «Dieu, qui est en soi incompréhensible, sera compris d'une quelque manière dans la création, et la création elle-même par un miracle ineffable se transformera en Dieu³¹». La nature, déifiée dans et avec l'homme, montrera Dieu: voici le quatrième sens de théophanie, qui inclut et dépasse les trois précédents.

4. L'homme, atelier des théophanies

Une vision de Dieu aura donc lieu lors de la déification des natures, après l'accomplissement du retour universel. La question du retour et de ses modalités est un des problèmes philosophiques les plus ardues pour Érigène, qui y consacre la plupart des deux derniers livres du *Periphyseon*³². Trois aspects de cette doctrine sont fondamentaux pour résoudre le problème de la vision de

³⁰ Nous avons déjà vu qu'Érigène aime citer le verset paulinien de 1 Cor. 15, 28.

³¹ *Periphyseon* I, 451b.

³² L'importance du thème du retour dans la pensée de l'Irlandais est prouvée par le nombre d'études qu'y sont consacrées. Pour une introduction générale, cf. É. Jeuneau, *Le thème du retour*, dans Id., *Études Érigéniennes*, Paris 1987, pp. 365-394S; S. Gersh, *The Structure of the Return in Eriugena's Periphyseon*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher*, cit., pp. 108-125; P. Arfé, 'Triplex modus theoriae de reditu'. *The doctrine of universal return in Eriugena*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXVIII (2011), pp. 7-45.

Dieu: ils concernent respectivement la théologie trinitaire, l'anthropologie et la physiologie de notre philosophe.

Tout d'abord le Christ, dont l'incarnation représente le moment d'échange entre le monde temporel et le monde éternel par l'inauguration du retour, n'est pas dans son humanité un individu, une 'personne', mais il assume la nature humaine tout entière: le Christ incarné constitue, ou mieux reconstitue, l'humanité originelle, qui précède le péché. Le deuxième aspect découle logiquement du premier: cette nature humaine reconstituée, qui est donc déifiée, hors du temps, est le paradis. L'homme au paradis ne sera pas dans un quelque lieu agréable, mais il sera dans sa propre nature, qui est apte à contempler et dont son péché l'avait éloigné. Finalement, l'essence véritable du monde, c'est-à-dire l'objet de contemplation de la nature humaine, est dans l'esprit contemplatif de cette nature humaine paradisiaque. Les choses sont, lorsqu'elles sont, car elles sont contemplées par l'homme. Les causes primordiales sont intelligibles: dans la contemplation finale, il n'y aura plus des effets sensibles qui remplissent nos perceptions, et le monde sera dans la vision parfaite de la nature humaine³³.

Nous avons donc vu que la déification de l'homme, à savoir le quatrième sens de théophanie chez Érigène, représente l'accomplissement des précédents. Le créateur et sa créature, par le moyen du Christ, participent à la déification de l'homme, et permettent la vision du Dieu invisible. La *théosis* érigénienne est à la fois un des points les plus spéculativement élevés de sa philosophie et l'accomplissement d'une tradition philosophique qui remonte au moins à Origène. Il ne faudrait pas la mécomprendre en direction d'une apologie du panthéisme, comme pourtant cela a été le cas depuis le Moyen Âge³⁴ jusqu'à l'âge moderne³⁵. Érigène est explicite et précis à ce sujet: les âmes humaines des bienheureux garderont leur individualité même au moment de la réunification universelle. La nature humaine, même lorsqu'elle sera comprise «comme une seule chose³⁶», contiendra en elle-même ces individus qui contemplent, en elle, le Dieu qui peut finalement se manifester de la manière la plus évidente possible³⁷. Voici donc le début de la solution à la contradiction apparente de la philosophie érigénienne. La nature de Dieu le rend insaisissable; l'esprit contemplatif

³³ Les études sur la conception paradisiaque de Jean Scot ne sont pas moins nombreuses que celles sur le retour. Voir notamment P. A. Dietrich et D. Duclow, *Virgins in Paradise: Deification and Exegesis in Periphyseon V*, dans G. H. Allard (sous la direction de), *Jean Scot, écrivain*, cit., pp. 29-49; P. Dronke, *Eriugena's Earthly Paradise*, dans W. Beierwaltes (sous la direction de), *Begriff und Metapher*, cit., pp. 213-229.

³⁴ D. Moran, *Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa*, «American Catholic Philosophical Quarterly» LXIV (1990/1), pp. 131-151.

³⁵ S. Lahey, *Eriugena's Condemnation and His Idealism*, dans A. Guiu (sous la direction de), *A Companion to John Scottus Eriugena*, cit., pp. 447-453.

³⁶ *Periphyseon V*, 989d.

³⁷ Voir à nouveau les discussions de la contemplation comme condition paradisiaque de *Periphyseon I*, 448bd et de *Periphyseon V*, 926cd. Pour approfondir la doctrine érigénienne concernant la permanence des individus lors de l'unification universelle, J. Pépin, 'Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer'. *L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, «Divinitas» XI (1957/1), pp. 332-375, en particulier les pp. 341-344.

remonte de ce monde sensible jusqu'au monde intelligible, ce faisant il voit des théophanies, des manifestations divines, et il modifie sa propre nature. Une fois divinisé, ce même esprit contempera sa propre nature et verra ainsi Dieu de la manière la plus exacte possible. Toutes ces visions sont appelées par Jean Scot des 'théophanies'.

Nous pouvons nous demander alors ce que n'est pas une théophanie dans le système du philosophe, et la réponse est: rien du tout. Ou plutôt, aucune des choses qui sont³⁸. Différemment que chez Denys et chez Hilduin, la théophanie érigénienne est plus qu'une 'simple' manifestation de Dieu. C'est pour cette raison qu'elle est indiquée dans l'œuvre de l'Irlandais par ce terme³⁹: parce qu'elle a un statut ontologique indépendant et autonome. Si tous les aspects de la nature (des objets sensibles à l'homme déifié) peuvent être désignés ainsi, alors la théophanie ne désigne plus l'empreinte du créateur sur le monde, mais indique un aspect propre de l'univers érigénien dans sa totalité. Autrement dit, la théophanie n'est pas une perception contingente, produite par un esprit rationnel à la recherche de son créateur. Elle est une partie nécessaire de la structure cosmologique. Elle est la manifestation, le dévoilement, du rapport de Dieu au monde. Rapport qui doit nécessairement avoir à son centre la nature humaine.

La production des théophanies soulève une nouvelle question. Car, afin qu'une manifestation puisse paraître, il est nécessaire d'avoir quelqu'un à qui se manifester et un endroit où apparaître. Chez Jean Scot, ce quelqu'un et cet endroit sont une seule et unique chose, à savoir la nature humaine. Pour qu'il y ait une théophanie, toute théophanie, l'homme doit être là. Sa présence et son engagement sont nécessaires autant que ceux de Dieu. Toujours dans les pages initiales du *Periphyseon*, nous retrouvons, lors de la toute première exposition de la doctrine théophanique, ce passage remarquable:

La théophanie ne se forme à partir de rien d'autre que Dieu, car elle advient par l'abaissement du Verbe divin, ce Fils unique qui est la sagesse du Père, qui descend vers le bas, vers la nature humaine qu'il a établie et purifiée, *et par l'élévation de la nature humaine vers le haut, vers le verbe, par l'amour divin*. Je parle de l'abaissement qui advient dans la *théosis*, c'est-à-dire la déification de la créature, non pas de celui qui est advenu dans l'incarnation⁴⁰.

Le mouvement qui conduit les hommes à reconnaître leur nature et leur place dans l'univers est défini par le terme de déification; son mécanisme est la contemplation théophanique. L'homme dont il est question dans ces pages n'est pas encore réunifié avec le principe unique de l'univers, il est l'homme vivant dans le monde sensible, qui pense intellectuellement les causes primordiales, et pour cette même raison il est celui à qui Dieu se manifeste. Ainsi, sans les

³⁸ Cette expression exclut volontairement la nature propre de la déité, qui ne peut pas être considérée comme une des 'choses qui sont', ni, d'ailleurs, comme une théophanie.

³⁹ Il ne faut pas oublier l'attention que cet auteur, maître des arts libéraux, poète, traducteur et surtout philosophe prête à ses choix linguistiques et sémantiques.

⁴⁰ *Periphyseon* I, 449ab. Nous soulignons.

hommes pour la recevoir, en accepter et en comprendre la manifestation, aucune théophanie ne serait possible⁴¹. Dieu ne pourrait pas se manifester. La nature humaine est donc le point de contact entre le créateur et la création: la théophanie est l'essence du monde, et elle ne peut exister que dans la vision de la nature humaine. Autrement dit, le monde est parce que l'homme le voit, le pense, le contemple.

Inversement, l'homme est parce que Dieu l'intelligé. La définition de la nature humaine que Jean Scot Érigène nous offre est une des plus étonnantes du Moyen Âge: «l'homme est une certaine notion intellectuelle éternellement faite dans l'esprit de Dieu»⁴². En un jeu de miroir, Dieu se manifeste dans la structure de l'univers, dans les choses qui sont; elles sont parce qu'elles sont pensées par l'homme; l'homme est une notion de Dieu; ce qui est, enfin, est pensé dans l'homme par Dieu. Érigène écrit: «Dieu connaît les choses qui sont non pas parce qu'elles subsistent, mais elles subsistent parce que Dieu les connaît. La cause de leur être est la science divine⁴³».

Nous pouvons lire cette doctrine comme un énième signe de la réception et de la réélaboration originale du néoplatonisme par Érigène. Il reçoit de ses sources la distinction entre l'émanation et le principe dont elle dérive; mais, également, la compréhension du rapport ontologiquement faible entre les deux. Ainsi, les causes primordiales et leurs effets sont conçus non pas comme deux réalités distinctes mais ils représentent plutôt deux aspects de la même opération, deux moments du même mouvement, deux états de la même essence⁴⁴. Ce cadre théorique apparaît dans toute son évidence dans le rapport de l'essence du monde à la nature humaine. La création ne peut certes pas exister sans le créateur, mais elle ne peut pas non plus être créée en dehors de la contemplation de l'homme. Nous savons que le péché originel n'affecte pas uniquement les hommes, mais qu'il entraîne la multiplication sensible dans un univers qui aurait dû être unitaire. L'homme doit résoudre cette division par sa compréhension rationnelle, et restituer à chaque créature sa véritable nature, parce que l'essence de toute chose est d'être pensée par l'homme. Érigène donne une nouvelle définition de l'homme, elle aussi inouïe au Moyen Âge, selon laquelle «l'être humain n'est pas appelé sans mérite *atelier de l'univers*, car la création tout entière est contenue en

⁴¹ Ainsi, lorsque nous parlons d'esprits capables de contempler des théophanies, nous pouvons simplement nous référer à la nature humaine, sans besoin de distinguer par exemple les anges. En effet, par son incarnation dans la nature humaine, le Christ s'est manifesté aussi aux anges, qui dépendent donc de l'homme par la réception de toute manifestation divine et par l'accomplissement du retour universel.

⁴² *Periphyseon* IV, 768b.

⁴³ *Periphyseon* II, 596b.

⁴⁴ Les causes primordiales sont un exemple emblématique de la réélaboration érigénienne des doctrines classiques du néoplatonisme chrétien. Voir à ce propos S. Gersh, C. Stéphany, *L'ordo naturalis des causes primordiales. La transformation érigénienne de la doctrine dionysienne des noms divins*, «Les études philosophiques» CIV, 2013/1, pp. 57-78.

lui»⁴⁵. L'homme est certes une notion de Dieu, mais il est tout autant l'atelier de l'univers, l'officine où toute la réalité est produite.

C'est par ce biais que nous pouvons comprendre la nécessité de l'intervention humaine dans le processus théophanique. La nature humaine est là où la création est créée, et donc permet au créateur de créer, et ainsi d'être⁴⁶. Inversement, le péché de l'homme modifie la structure de l'univers, et sa recomposition est la raison du salut. Par cette doctrine, l'Irlandais équilibre parfaitement le néoplatonisme par le christianisme: la réunification de la créature multipliée et multiple est spéculaire de la manifestation du créateur unique, et donc elle doit passer par l'activité de l'intellect humain. De plus, le retour de la créature vers son principe peut être aussi indiqué comme la déification de la nature humaine, c'est-à-dire, encore une fois, comme un processus parfaitement théophanique. Ou encore, comme la reconstitution d'une sagesse humaine, d'une connaissance véritable du monde: de ses effets, de ses causes et finalement de son créateur. Cette déification est alors un apprentissage de la vérité, elle est une vision de Dieu.

Pour résumer: l'homme est une notion intellectuelle dans l'esprit de Dieu, et sa nature est l'atelier où la création trouve son essence. Et, si l'essence du monde est la manifestation de Dieu, et, de même, le monde n'est véritablement que lorsqu'il est pensé par l'homme, alors la compréhension de la vision de Dieu devient nécessairement une question de compréhension de la pensée. Autrement dit, il s'agit de se demander qui pense chez Érigène pour comprendre qui peut et comment il est possible de voir Dieu.

5. Le Dieu qui voit pour être

L'homme, pensant, fait être le monde. Et puisque la substance de ce monde qu'il pense est la manifestation de Dieu, la pensée de l'homme n'est pas vraiment à lui. Il semble que les hommes pensent de leur plein gré, mais c'est en réalité Dieu lui-même qui pense (pour être plus précis, qui se pense) à travers leurs esprits. C'est le Christ lui-même qui l'affirme dans l'*Homélie sur le prologue de Jean*: «Ce n'est pas vous qui me connaissez, mais c'est moi-même qui me connais en vous par mon esprit⁴⁷». C'est Dieu qui pense, Dieu qui voit, Dieu qui contemple. Au point que l'image de Dieu en l'homme correspond à

⁴⁵ *Periphyseon* III, 733b. Nous soulignons. Pour développer ces deux définitions de l'homme dans l'œuvre érigénienne, D. Moran, *Officina omnium or notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. The Problem of the Definition of Man in John Scottus Eriugena*, dans C. Wenin (sous la direction de), *L'homme et son univers au Moyen Âge*, vol. 1, Louvain-la-Neuve 1986, pp. 195-204.

⁴⁶ Nous verrons que Jean Scot ne distingue pas l'essence de Dieu de son mouvement créateur.

⁴⁷ *Homélie sur le prologue de l'Évangile de Jean*, XIII 291a. Le terme 'esprit' de la citation traduit le latin *spiritus*.

son intellect, qui est identifié à son essence⁴⁸. La théophanie chez Érigène ne peut donc pas être considérée seulement comme une manifestation de Dieu puisqu'elle implique nécessairement un acte intellectuel: par sa pensée, l'homme ne découvre pas la substance du monde, mais il la fait véritablement être. Nous avons donc ces trois objets, dont il nous faut comprendre le rapport: Dieu, la nature humaine, l'univers⁴⁹. Les trois se montrent à la fois comme des agents de l'intellection, et également comme les objets intelligés. Tout acte de pensée est un acte de création – pour cette raison, d'ailleurs, l'univers physique se déploie selon un mouvement dialectique⁵⁰. Or les trois trouvent leur essence grâce à la pensée. Car, si l'univers et l'homme sont considérés comme des notions, les causes primordiales étant identifiées aux idées platoniciennes et l'homme étant défini comme une 'notion intellectuelle', de même, Dieu ne peut pas être sans ces pensées-là, sans sa création. Érigène parvient à renverser le rapport logique entre le créateur et sa créature, et il soutient que Dieu commence à être grâce à son acte créateur, par son faire. Dans le *Periphyseon* cela est affirmé sans aucun embarras dans cet échange, inédit au Moyen Âge:

N: Alors, Dieu n'était pas, avant de faire toutes les choses?

A: Il n'était pas. [...]

N: Son faire lui est donc coéternel et coessentiel?

A: Je le crois et je le pense.

N: Et Dieu et son faire (c'est-à-dire son action), sont deux choses ou bien une seule, simple et indivisible?

A: Une seule, me paraît-il. [...]

N: Alors en Dieu l'être n'est pas différent du faire, mais l'être est pour lui la même chose que le faire.

A: Je n'ose pas m'opposer à cette conclusion⁵¹.

Créer, pour Dieu, revient à être. Et nous venons de voir que créer signifie se manifester, se montrer aux hommes dans des théophanies. Et, par conséquent, se manifester à soi-même. Le principe suprême est et reste en soi-même impensable, inconnaissable, invisible. Il échappe à toute perception et à toute intellection – nous avons lu que nous ne pouvons en voir que des manifestations, des théophanies. Et pourtant toute perception et toute intellection ne peut que porter sur ce qui

⁴⁸ «En effet NOYC et OYCIA (c'est-à-dire l'intellect et l'essence) signifient la partie la plus élevée de notre nature. Car l'essence de notre âme est l'intellect, qui régit l'entière nature humaine.» *Periphyseon* II, 570a.

⁴⁹ Les causes primordiales sont décrites par Érigène comme des idées, en pleine continuité avec la tradition platonicienne. Voir W. Beierwaltes, *Eriugena's Platonism*, «Hermathena» CIL, 1990, pp. 53-72.

⁵⁰ Sur cette idée fondamentale chez Érigène, voir l'étude de C. Erismann, *The Logic of Being: Eriugena's Dialectical Ontology*, «Vivarium» XLV, 2007, pp. 203-218, et Id., *L'homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris 2011, notamment les pp. 216-235. Un travail plus récent sur le rapport dialectique dans l'univers érigénien est S. Delcomminette, *La division créatrice dans le Periphyseon de Jean Scot Érigène*, dans S. Delcomminette, R. Van Daele (sous la direction de), *La méthode de division de Platon à Érigène*, Paris 2021, pp. 173-192.

⁵¹ *Periphyseon* I, 517c-518b.

est produit par ce principe, c'est-à-dire sur Dieu. Cela est le paradoxe à l'origine de notre problème: et Jean Scot Érigène montre d'en être absolument conscient. Quand il veut décrire la connaissance du Dieu inconnaissable, à savoir quand il veut apprendre qu'est-ce qui se passe lors d'une théophanie, il ne peut le faire que par une série impressionnante d'antinomies, d'oppositions, de paradoxes. Tout lecteur de l'œuvre de Jean Scot, et du *Periphyseon* en particulier, est frappé par des longues listes d'expressions qui interrompent soudain le dialogue afin de montrer l'inconcevable rapport de Dieu au monde, d'un Dieu qui est impossible à voir et dont la vision, pourtant, constitue l'essence du monde. Citons-en un exemple:

Dieu est donc tout ce qui existe véritablement, parce qu'il fait toutes les choses et dans toutes il est fait, comme le dit saint Denys l'Aréopagite. En effet tout ce que l'on comprend et l'on sent n'est rien d'autre qu'apparition du non-apparent, manifestation de l'occulte, affirmation du nié, compréhension de l'incompréhensible, discours de l'ineffable, accès de l'inaccessible, intellection de l'inintelligible, corps de l'incorporel, essence du suressentiel, forme de l'informe, mesure de l'incommensurable, nombre de l'innombrable, pesanteur sans poids, matérialisation du spirituel, visibilité de l'invisible, localisation du non-lieu, temporalité sans temps, définition de l'infini, circonscription de l'illimité, tout ce qui est pensé et perçu par le pur intellect, mais qui ne se laisse pas renfermer dans les creux de la mémoire et qui s'échappe à la prise de l'esprit⁵².

Érigène décrit ici ce qui advient lorsque nous contemplons Dieu, selon nos possibilités et capacités. Ces paradoxes sont le mécanisme de production des théophanies: cette liste contient tous les critères d'existence et de compréhensibilité de l'univers érigénien. Et, dans tous ces termes, Dieu passe de l'impossible au possible. Autrement dit, par la pensée Dieu obtient sa positivité: sa manifestation, comme nous l'avons vu, représente et signifie son acte créateur. Dieu commence à être dans la création⁵³. Pour utiliser le vocabulaire néoplatonicien qu'Érigène maîtrise: dans la créature, par la création, Dieu passe du néant suressentiel à l'essence la plus excellente. Et cela lui permet de se voir. Il existe un aspect de volonté dans ce processus, puisque c'est afin de pouvoir se contempler, se connaître, que Dieu crée l'homme et pose les causes primordiales dans son intellect. Sa propre essence est incompréhensible à tout esprit, et elle est même inaccessible à Dieu lui-même. Il est occulte, il est nié, il est informe, pour ne citer que quelques-uns des adjectifs de la liste précédente; mais avant tout, Dieu n'est pas hors de sa création. Pour cette raison, Jean Scot peut affirmer que

⁵² *Periphyseon* III, 633ab. Ce texte donne le titre à un article éclairant de W. Beierwaltes sur les paradoxes de la théologie érigénienne et leur rôle dans la création d'une théorie esthétique: W. Beierwaltes, *Negati affirmatio, Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Aesthetik durch Johannes Scotus Eriugena*, dans R. Roques (sous la direction de), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Paris 1977, pp. 263-276.

⁵³ Pour une autre interprétation de cette doctrine érigénienne voir K. Trego, *Manifestation et existence – théophanie et dévoilement de l'ousia chez Jean Scot Érigène*, dans H. Gutschmidt, A. Lang-Balestra, G. Segalerba (sous la direction de), *Substantia – Sic et Non. Eine Geschichte des Substanzbegriffs von der Antike bis zur Gegenwart in Einzelbeiträgen*, Berlin 2008, pp. 105-132.

la théophanie est la véritable création de Dieu; Dieu est véritablement créé par la théophanie.

L'on observe que la nature divine est créée et crée. Elle est créée par soi-même dans les causes primordiales, et ainsi elle se crée elle-même, c'est-à-dire *qu'elle commence à apparaître dans ses théophanies parce qu'elle veut émerger des creux les plus occultes de sa nature, dans lesquels elle est même inconnue à soi-même, c'est-à-dire qu'elle ne se connaît en rien, parce qu'elle est infinie et surnaturelle et suressentielle et supérieure à tout ce que l'on peut et l'on ne peut pas penser*⁵⁴.

Par conséquent, la doctrine des théophanies chez Érigène peut finalement être lue comme l'aspect positif, dans le sens de cataphatique, de sa théologie. Si l'homme, pensant, fait être le monde, sa pensée n'est rien d'autre que ce que Dieu est. Le principe véritable de la divinité, nous le répétons, est et reste certes incompréhensible. Mais le principe unique produit, par nécessité, les effets, et ces effets ont une présence ontologique forte dans la philosophie érigénienne. Par conséquent Dieu est en même temps partout et nulle part; créateur et créé; inconnu et connu; non-être et être:

Rien n'est plus secret [que la volonté divine], rien n'est plus présent, [...] lumière ineffable toujours présente à tous les yeux intellectuels, et pourtant connue pour ce qu'elle est par aucun intellect, diffusée en toute chose à l'infini, elle devient tout dans toute chose et rien dans le rien⁵⁵.

Cette nouvelle liste d'expressions paradoxales se distingue de la précédente dans la mesure où elle ne signale plus le moment, toujours inconcevable, de la production théophanique, mais plutôt son résultat, sa conséquence. L'ajout fondamental de cet extrait amène le discours dans le champ lexical de la vision extatique: la lumière de la volonté divine, tout en restant ineffable, est toujours présente aux yeux intellectuels. Autrement dit, tout ce que Dieu est, y compris ces paradoxes dus à sa nature inaccessible, ne peut pas être hors de la vision intellectuelle. Voici le sens profond de la doctrine selon laquelle toute théophanie requiert la présence et l'engagement de l'homme: la substance des choses est leur pensée par Dieu, et inversement Dieu est la pensée de la nature humaine. Nature humaine dans laquelle tout l'univers est contenu et produit. La théophanie est ce que Dieu est, elle est l'essence divine.

Le principe divin ne peut pas être vu, conçu, contemplé justement parce qu'il n'est pas encore; lorsqu'il commence à être, il apparaît dans la création. Et inversement. L'homme ne peut pas le penser parce que tout ce qui est dans l'esprit des hommes est l'univers créé; il lui est donc impossible de sortir de l'univers existant, des choses qui sont, et d'accéder au principe. Faire cela ferait de la cause l'un des effets. Sa compréhension du monde naturel (et scripturaire) consiste dans sa divinisation: participant à la création de la nature, l'homme parvient à devenir Dieu. L'effet s'identifie à la cause. Pour l'homme, penser

⁵⁴ *Periphyseon* III, 689ab. Nous soulignons.

⁵⁵ *Periphyseon* III, 668c.

l'univers fait être l'univers, mais en même temps fait être Dieu. Par conséquent, toute discussion théologique et philosophique ne reflète pas simplement la structure de l'univers, mais elle la ramène à l'existence dans l'esprit du penseur – et donc en même temps à l'existence dans la réalité. Le discours suivant est donc parfaitement rationnel et cohérent: la théophanie est l'essence de Dieu; cette essence est produite par la pensée; penser Dieu le porte à être. C'est ainsi que Dieu crée le monde, en se pensant à travers les esprits des hommes.

Donc *nous ne devons pas penser Dieu et la création comme séparés l'un de l'autre, mais comme un seul et identique*. La création a en Dieu sa propre subsistance, et *Dieu est créé dans la création de manière merveilleuse et ineffable*, manifestant soi-même, rendant visible l'invisible, compréhensible l'incompréhensible, l'occulte ouvert, l'inconnu connu, ce qui n'a pas de forme et d'espèce l'obtient, et le suressentiel devient essentiel, le surnaturel naturel, le simple composé et ce qui est libre d'accidents subit les accidents et devient accidenté, et *l'infini devient fini*, le non-circonscrit devient circonscrit, le surtemporel temporel, le surlocal local, ce qui crée toute chose se fait créé en toutes, *l'éternel commence à être* et l'immobile se meut en toute chose et devient tout dans toutes les choses⁵⁶.

Cette dernière liste se distingue des précédentes par ceci, que le Dieu qu'elle présente n'est plus le Dieu qui doit encore se manifester, dont la compréhension est souhaitée et inaccessible aux hommes. Il est le Dieu qui s'est manifesté: le Dieu qui n'est plus autre chose que sa créature, parce qu'il est devenu tout dans toute chose. Ce qui était auparavant incompréhensible est devenu compréhensible: grâce à la pensée de la créature. Ce qui était auparavant invisible est devenu visible: grâce à la manifestation de Dieu.

6. Vision de Dieu, vision par Dieu

Qu'est-ce donc qu'une théophanie chez Jean Scot Érigène? Elle est bien une manifestation de Dieu: mais dans le sens d'une manifestation qui est à Dieu, et qui est créée par l'homme. La nature divine se manifeste à soi-même parce qu'elle ne peut pas se connaître; elle doit se reconnaître par la création du monde, c'est-à-dire de l'homme, et aussi de soi-même. C'est Dieu qui a voulu penser et voir, et donc qui s'est pensé et vu: on ne doit pas douter que Dieu soit toujours le principe. C'est la pensée de Dieu en l'homme qui le fait être ce qu'il est. Tout comme sa créature, Dieu est et n'est pas à la fois: et ce, parce qu'il est sa propre créature. Si nous le considérons en soi-même, il doit être appelé néant. Néant suressentiel, certes; cependant, Dieu n'est que, ne commence à être que, dans sa présence dans les esprits, les regards, la contemplation des hommes⁵⁷. L'importance que Jean Scot Érigène attache aux mots, à leur sens et à

⁵⁶ *Periphyseon* III, 678bc. Nous soulignons.

⁵⁷ O. Boulnois, *La rose du néant. Scot Érigène et la manifestation de l'invisible*, dans I. Moulin (sous la direction de), *Philosophie et théologie chez Jean Scot Érigène*, Paris 2016, pp. 55-82.

leur signification, est bien connue: partant la nature de Dieu est contenue dans son étymologie. Que signifie-t-il 'Dieu'? Érigène répond:

L'étymologie de ce nom [Dieu] dérive du grec. En effet dérive soit du verbe ΘΕΩΡΩ, (c'est-à-dire je vois) soit du verbe ΘΕΩ, (c'est-à-dire je cours) – ou bien, et cela est le plus probable, il dérive des deux, car leur sens est identique. Si nous le faisons dériver de ΘΕΩΡΩ, ΘΕΩΡ signifie celui qui voit. Il voit en effet toutes les choses qui sont en lui, alors qu'il ne voit rien au dehors de soi-même, parce que rien n'est au dehors de lui. Si ΘΕΩΡ dérive du verbe ΘΕΩ, il signifie celui qui court. Il court en toute chose et il ne s'arrête jamais, mais par sa course il remplit toutes les choses⁵⁸.

L'homme ne peut pas sortir intellectuellement de sa nature, au contraire Dieu y reste et y sort à la fois. Autrement dit, le créateur par un seul acte crée soi-même et crée le monde, un seul acte qui reçoit deux noms différents. D'une part, il voit le monde, et ce faisant il le fait être. D'autre part, il se voit, dans sa diffusion positive en l'univers, dans sa course⁵⁹, et ce faisant il se fait être: du non-essentiel, il obtient son essence. «La vision de Dieu, affirme le *Nutritor*, est la fondation de l'universalité. Car pour lui le voir n'est pas différent du faire, mais sa vision est sa volonté, et sa volonté est son opération⁶⁰». Cela est le sens profond de la doctrine érigénienne des théophanies: une théophanie est littéralement une manifestation de Dieu, dans la mesure où le principe commence à être et se dévoile dans sa production, devenant sa production. L'agent et le sujet de cette vision véritablement mystique coïncident. Nous pouvons lire l'histoire sacrée décrite dans les œuvres de l'Irlandais comme un auto-dévoilement du créateur, comme le parcours par lequel Dieu parvient à obtenir sa contemplation.

Considérons les très célèbres quatre natures de l'incipit du *Periphyseon*: elles peuvent être lues comme le mouvement de sortie de soi-même de Dieu, voire comme un véritable mouvement extatique. Le schéma est le suivant: la première est la nature qui crée sans être créée; la deuxième la nature qui est créée et qui crée; la troisième qui est créée et qui ne crée pas; la quatrième enfin est la nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée⁶¹. Cette quadruple opposition résume la métahistoire érigénienne, il décrit sa vision du monde, de sa naissance et de sa fin. Or cela est aussi le récit de l'extase divine: nous avons un principe créateur, qui commence à être par sa création, se manifeste totalement dans ce qui existe et qui arrêtera d'être, de créer et de contempler lorsqu'il aura ramené à soi l'univers.

Dieu sort de soi-même (de son principe), devient créateur et revient en soi (ramenant par cela la nature déifiée) et il devient différent de ce qu'il était au

⁵⁸ *Periphyseon* I, 452c.

⁵⁹ La tradition philosophique a donné une grande importance à la vision de Dieu. Mais il ne faut pas oublier que l'idée de la course divine, qui fait être l'univers, a eu une influence non négligeable, notamment à Cluny. Cela a été étudié par A. Montoux, *Réordonner le cosmos: itinéraires érigéniens à Cluny*, Paris 2016.

⁶⁰ *Periphyseon* III, 704b.

⁶¹ Les quatre natures apparaissent en *Periphyseon* I, 441b, la première page du dialogue. Le schéma est vite analysé, mais il constitue tout de même le fondement théorique de tout l'ouvrage.

début (car il commence à être). Cela n'est rien d'autre que la description d'une extase, d'un parcours mystique. Dans la pensée de Jean Scot Érigène, c'est Dieu celui qui chez d'autres philosophes reçoit le nom de mystique: c'est la divinité transcendante qui se contemple dans son incompréhensibilité et invisibilité, qui sort de sa nature pour pouvoir se voir, pour pouvoir véritablement être. Et ce, dans l'intellect de l'homme. Le philosophe irlandais renverse les rôles du sujet contemplateur et de l'espace de sa contemplation, et il offre une reconfiguration totalement nouvelle d'un des paradigmes de la tradition philosophique occidentale, d'un paradigme qui dépasse la période de l'antiquité tardive et du Moyen Âge.

Qu'est-ce que donc une théophanie? Une vision de Dieu, une vision par Dieu; l'univers entier. Et dont les esprits, les hommes et les anges, peuvent également bénéficier.

Que voient donc les hommes et les anges, ou que verront-ils, puisque saint Ambroise et Denys l'Aréopagite affirment très clairement et sans aucun doute que Dieu, je dis la suprême trinité, n'est jamais apparu en lui-même, n'apparaît jamais, n'apparaîtra jamais? Il apparaîtra certes dans ses théophanies, c'est-à-dire dans les divines manifestations, dans lesquelles Dieu apparaîtra selon les degrés de purification et de vertu de chacun. Ces théophanies sont toutes les créatures visibles et celles invisibles, par lesquelles – et dans lesquelles – Dieu est souvent apparu, il apparaît, il apparaîtra. Également les âmes les plus purifiées et les intellects sont des théophanies; en eux, qui le cherchent et l'aiment, Dieu se manifeste soi-même⁶².

Alessandro Valsecchi
Sorbonne-Université
✉ alessandro.valsecchi@sorbonne-universite.fr

⁶² *Commentaire sur l'Évangile de Jean* I xxv, 302a.