

Jean Scot Érigène : y a-t-il quelque chose au-delà de l'apophatisme ? *

Florin Crîșmăreanu *

John Scotus Eriugena: Is there something beyond apophatism ?

Abstract: The idea of apophatism reaches Eriugena, without any doubt, through the Dionysian writings. But, in the process of knowing God, does the Irish thinker stop only at this classical distinction between cataphatic and apophatic theology? Could the negative moment, privileged by Eriugena also, exhaust the whole process of knowledge? In my opinion, and this I will try to argue in the lines below, Eriugena goes beyond this distinction when encountering the Maximian writings. In the opinion of some exegetes (like L. Thunberg for example), Maximus the Confessor is even more radical regarding the problem of apophatism than Dionysius. On the other hand, „Maxime a également communiqué à Jean Scot son réalisme christologique” (É. Jeuneau). Where we want to argue that if Eriugena's writings are compared to the neoplatonic tradition, *reversio* is nothing but *deificatio*, and this return is made in and through Christ, the New Adam, who, unlike the first Adam, by whose fault the whole nature has been driven out of paradise, brings together, and makes nature whole again: „In primo universa natura de felicitate paradisi est expulsa, in secundo in eandem felicitatem est revocata et restituta” (*Periphyseon*, IV, 20). Christ alone assumes and redeems the whole human nature: „totam humanam naturam quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit” (*ibidem*, V, 25). After all, the divine nature of the Word of God remains inaccessible to all creation, and only through Incarnation does God descend to men „incarnatum vero quadammodo descendens, mirabili quadam theophania” (*ibidem*, V, 25) so that they may ascend to God („Descendit enim verbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in deum” – *Commentaire sur l’Evangile de Jean* (SC 180, p. 100).

Keywords: Eriugena, apophatism, Maximus the Confessor, *deificatio*, Christ

I. Par comparaison avec ses contemporains, Jean Scot Érigène (810/815 - 877) a été certainement l'un des hommes les plus érudits de la Renaissance carolingienne. En tout cas, il est parmi les quelques intellectuels,

* **Acknowledgment:** This work was supported by a grant of Ministry of Research and Innovation, CNCS – UEFISCDI, project number PN-III-P1-1.1-TE-2016-0941, within PNCDI III.

* CS III dr. habil., Université «Al. I. Cuza » de Iași, La Faculté de Philosophie et Sciences Socio-Politiques, Email: fcristmareanu@gmail.com

sinon le seul même, à avoir accès direct aux écrits des auteurs de langue grecque, qu'il utilise, à côté des Pères de l'Église, dans ses œuvres¹. La traduction par Érigène du *Corpus Dionysiacum* (une première traduction a été réalisée par l'Irlandais entre 860 - 862)² est fameuse; mais il n'y a que peu qui connaissent les traductions des textes maximiens ou les traductions des ouvrages de Grégoire de Nysse, que le savant irlandais confondait souvent avec Grégoire de Nazianze. En ce qui suit, je vais insister surtout sur l'influence décisive exercée par Maxime le Confesseur sur la pensée érigénienne, influence qui a apporté à Érigène tant la grandeur, pour avoir traduit en latin des textes difficiles comme par exemple *Ambigua ad Iohannem* et *Quaestiones ad Thalassium*, que la misère, parce que, au moins dans le cas des condamnations de 1241, on a souvent associé les noms d'Érigène et de Maxime : aux yeux des censeurs, l'Irlandais a suivi de près « l'hérétique grec ». Quelle que soit notre perspective, ce qui est certain est que « sa vision du monde (d'Érigène, n.n. F.C.) se modifiait au contact de ce philosophe divin: *Maximum monachum, diuinum philosophum* (PL 122, 449A) »³.

« Graeci autem solito more res acutius considerantes expressiusque significantes », dit Érigène dans le cinquième livre du *Periphyseon* (PL 122, 955A 4-5), et l'auteur de l'édition la plus récente (É. Jeuneau) préfère mettre en évidence le fait que l'Irlandais a apaisé sa soif de connaître à la « source des Pères christophores »⁴ dont il a traduit les œuvres : Denys l'Aréopagite

¹ Filippo Ronconi, « 'Graecae linguae non nobis est habitus'. Notes sur la tradition des Pères grecs en Occident (IV^e-IX^e siècle) », dans M. Cutino, E. Prinzivalli, F. Vinel [éds.], *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie. Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg* (Collection des Études Augustiniennes: Série Moyen Âge et Temps modernes [EAMA 53]), Turnhout, Brepols, 2016, pp. 337-377; voir aussi Irena Backus, *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (2 vol.), New York, E.J. Brill, 1997 (spécialement Willemien Otten, « The Texture of Tradition: the Role of the Church Fathers in Carolingian Theology », dans Irena Backus [ed.], *op. cit.*, vol. I, Leiden, E.J. Brill, 1997, pp. 3-50); Michael W. Herren, Shirley Ann Brown, *The Sacred Nectar of the Greeks: Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London, King's College, 1988.

² Le *Corpus Dionysiacum* est « utilisé au Concile du Latran de 649 contre les Monothélites, cité par quelques auteurs latins majeurs, tels que Grégoire le Grand, Isidore de Séville et Bède le Vénérable, le *Corpus* n'attire pas l'intérêt des traducteurs latins » (Ernesto Sergio Mainoldi, « Pour une cartographie des thèmes et des contextes de réception du *Corpus Dionysiacum* dans l'Occident latin », dans M. Cutino, E. Prinzivalli, F. Vinel [éds.], *op. cit.*, p. 226).

³ É. Jeuneau, « Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 352.

⁴ *Carmina*, VIII, I, 9-10, ed. L. Traube, dans *MGH, Poetae Latini Aevi Carolini* III, p. 549; voir également Alexander Ivanovitch Brilliantoff, *Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены*, St. Petersburg, 1898 (réed. Moscova, Martis, 1998).

intégralement⁵, sauf les scolies (traduites par Anastase le Bibliothécaire)⁶; Maxime le Confesseur, *Ambigua ad Iohannem* (CPG 7705)⁷ et *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688)⁸ ou les *Scoliae*, selon le nom que leur donnait Érigène⁹; Grégoire de Nysse (que l'Érigène confond avec Grégoire de Nazianze), *De hominis opificio* (appelée par l'Irlandais *De imagine*)¹⁰. Dom Maïeul Cappuyns considérait que c'était toujours Érigène qui avait traduit en latin le *Hexaemeron* de Basile le Grand et le *Ancoratus* d'Épiphanie de Salamine¹¹.

Dans son *Periphyseon*, Érigène ne fait que décrire le parcours de toute sa création, depuis sa manifestation dans ce monde et jusqu'à son retour à Dieu. Ce double mouvement n'est rien d'autre qu'une reprise (par le biais des écrits dionysiaques et maximiens) du couple terminologique néoplatonicien: πρόοδος et ἐπιστροφή. L'érudit irlandais traduit ces termes

⁵ Voir Gabriel Théry, « Scot Erigène traducteur de Denys », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 6 (1931), pp. 185-278; voir aussi Jean Pépin, « Jean Scot traducteur de Denys. L'exemple de la *Lettre IX* », dans G.-H. Allard [éd.], *Jean Scot Écrivain: Actes du IV^e Colloque International Montréal (28 août-2 septembre 1983)*, Montréal/ Bellarmin; Paris/ J. Vrin, 1986, pp. 129-141; voir aussi René Roques, « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The Mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 59-76; Salvatore Lilla, « Brief Notes on the Greek *Corpus Areopagiticum* in Rome during the Early Middle Ages », dans *Dionysius*, 19 (2001), pp. 201-214.

⁶ Girolamo Arnaldi, « Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX », dans *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 513-536; voir et T. Boiadjiev, G. Kapriev, and A. Speer [eds.], *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000.

⁷ « Par sa traduction des *Ambigua ad Iohannem*, Jean Scot a introduit Maxime en Occident. Quel fut le succès de l'entreprise? On est tenté de répondre: très modeste » (Édouard Jeuneau, « Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 363); voir et Eligius Dekkers, « Maxime le Confesseur dans la tradition latine », dans C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay [eds.], *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 18), Leuven, Peeters, 1985, pp. 84-86).

⁸ Paul Meyvaert, « Eriugena's Translation of the *Ad Thalassium* of Maximus: Preliminaires to an Edition of this Work », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The Mind of Eriugena, op.cit.*, pp. 78-88.

⁹ Les spécialistes apprécient qu'Érigène aurait traduit *Ambigua ad Iohannem* entre 862-864, et *Quaestiones ad Thalassium* (*Scoliae*) entre 864 et 866.

¹⁰ Maïeul Cappuyns, « Le *De Imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 32 (1965), pp. 205-262; Philip Levine, « Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *περί κατασκευής ἀνθρώπου* », dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 473-492.

¹¹ Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye du Mont César / Paris, Desclée de Brouwer, 1933; voir aussi Inglis Patrick Sheldon-Williams, « Eriugena's Greek Sources », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The Mind of Eriugena, op. cit.*, pp. 1-15.

par *processio* (*multiplicatio*, *divisio*), respectivement *reversio* (*reditus*, *congregatio*, *adunatio*), et « ces deux notions constituent le leitmotiv de l'œuvre majeure d'Érigène, le *Periphyseon* »¹², elles sont « le cœur de la pensée érigénienne, le moteur de sa dialectique »¹³.

Dans son ouvrage de jeunesse, *De praedestinatione* (IX, I), Érigène reconnaissait déjà l'importance de la théologie négative: « Quomodo enim signa sensibilia, id est corporibus adhaerentia remotam illam omni sensu corporeo naturam ad liquidum significare possent, quae uix purgatissima mente attingitur omnem transcendens intellectum? »¹⁴. Alors, selon la tradition orientale, l'Irlandais préfère la négation à l'affirmation en ce qui concerne la connaissance de Dieu¹⁵. « La fonction négative – ou apophatique – de la théologie consiste à mettre en évidence l'inadéquation foncière de nos représentations et de nos énoncés par rapport au mystère de Dieu »¹⁶. Dans le *Periphyseon*, et notamment dans *PL* 539C 613C §i 865D-866A, il traite de la distinction entre l'apophatique et le cataphatique. Ce qui est encore plus intéressant est que les termes qui nous intéressent ne sont pas traduits en latin: « Vna quidem. id est ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ diuinam essentiam seu substantiam esse aliquid eorum quae sunt. id est quae did aut intelligi possunt, negati altera uero. ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ, omnia quae sunt de ea praedicat et ideo affirmatiua dicitur - non ut confinnet aliquid esse eorum quae sunt. sed omnia quae ab ea sunt de ea posse praedicari suadeat » (PP, 458A).

Par exemple, le terme d'« analogie » – qui est intimement lié à la voie apophatique – n'a pas, pour Denys l'Aréopagite et pour la tradition orientale qui l'a assumé (nous pensons surtout à Maxime le Confesseur), le sens que lui a été conféré par la scolastique latine. Les termes « analogie » et « analogue » signifient pour Denys l'Aréopagite « à la mesure des forces ou

¹² « These two notions constitute the leitmotiv of Eriugena's major work, the *Periphyseon* » (Édouard Jeaneau, « The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus in Eriugena », dans *Dionysius*, 15 (1991), pp. 3-29; réédité dans « *Tendenda vela* ». *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 511-539, ici p. 519).

¹³ É. Jeaneau, « Le thème du retour », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 369.

¹⁴ Pour des détails, voir Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters Press, 1995, p. 302; voir aussi Giovanni Zuanazzi, « Dire l'indicible. Negazione e trascendenza nel *Periphyseon* di Giovanni Scotto Eriugena », dans *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, vol. 12 (2003), fasc. 1, pp. 89-121.

¹⁵ Érigène reconnaît que même le terme *Deus* n'est pas approprié pour désigner l'essence de la divinité: « Deus dicitur sed non proprie deus est Visioni enim caecitas opponitur et uidenti non uidens Igitur ΥΠΕΡΘΕΟΣ id est plus quam deus. ΘΕΟΣ enim uidens interpretatur » (459D-460A); voir aussi W. Teasdale, « 'Nihil' » as the Name of God in John Scottus Eriugena », dans *Cistercian Studies*, 19 (1984), pp. 232-247; voir et B.J. McGinn, « Negative Theology in John the Scot », dans *Studia Patristica*, 13 (1975), pp. 232-238.

¹⁶ Charles Wackenheim, « Actualité de la théologie négative », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 59/2, 1985, p. 147.

des mérites de chacun » (trad. par M. de Gandillac, p. 40). L'analogie dionysienne est le pivot et la condition de possibilité de la *hiérarchie* dans laquelle chaque créature s'ouvre à la Cause créatrice « selon ses capacités » (*quantum potest*, diront plus tard les théologiens latins) : « Il appartient à la cause de toute choses [...] d'appeler les êtres à sa propre communion, comme il est fixé à chacun par sa propre *analogia* » (*De Coelesti Hierarchia*, 177 C). Cette ouverture est celle de la *réceptivité* de la créature envers Celui qui est le principe de la hiérarchie, le Christ, Dieu Incarné, auquel les êtres *participent* et auquel ils essaient, selon leur capacité, de *ressembler* (*De Divinis Nominibus*, IX, 7, 906). Ce sens *participatif* de l'analogie dionysienne se retrouve encore chez Jean Scot Érigène, le traducteur latin des œuvres de Denys ; Érigène, très sensible à la dimension apophatique du discours dionysien et à l'exigence du dépassement des catégories prédicatives du langage théologique au profit d'une relation participative de la créature au Créateur, est farouchement opposé à l'usage prédicatif du discours sur Dieu : « si vera est negatio in divinis rebus, non autem vera, sed *metaphorica affirmatio* » (*Expositionem in Hierarchiam Celestem*, II, 3, 526-527).

Sans doute, *Corpus Dionysiacum* a influencé de manière décisive la pensée d'Érigène. Cependant, certains exégètes apprécient que « [there] remains one vital and striking difference between the negative theology of Dionysius and that of Eriugena: in the latter gone is the lonely soul who struggles relentlessly in the purification both of itself and of its God-concepts, in the hope of attaining to unity with God. Instead, we find Eriugena center his attention upon a more cosmic kind of *revolutio* which does not depend on individual purification except at the highest level of the deified. The individual ascent of the soul through the *via negativa*, as presented by Pseudo-Dionysius, would appear to lose its sharp edge in the *Periphyseon*, even so Eriugena did not escape the condemnations to which *apophmis* leaves itself open by the very nature of its less categorical statements concerning the divine »¹⁷.

Les limites des deux chemins sont également évidentes pour Érigène, puisque Dieu reste, dans son essence, l'inconnu pour la créature. Peu importe l'ampleur de ses efforts: « ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibleemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis, sive angelicis incognitam – superessentialis est enim et supernaturalis - eo nomine significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia [...]. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam, nihilum non immerito vocatur », (PP III, 166).

D'autre part, si l'on compare Jean Scot Érigène à l'apophatisme de la tradition néoplatonicienne, la *reversio* d'Érigène n'est pas le second moment

¹⁷ Deirdre Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters Press, 1995, p. 321.

d'une démarche à deux temps, mais débouche dans la *deificatio* christologique de la nature humaine corrompue par le premier homme (« In primo universa natura de felicitate paradisi est expulsa, in secundo in eandem felicitatem est revocata et restituta » – *Periphyseon*, IV, 20; *PL* 122, 836C). Jésus assume et rachète l'entière nature humaine : « totam humanam naturam quam totam accepit, totam in seipso et in toto humano genere totam salvavit » (*Ibidem*, V, 25; *PL* 122, 911B)¹⁸. Si l'accès à Dieu n'est plus possible après la chute, ce n'est que par la théophanie divine (« incarnatum vero quadammodo descendens, mirabili quadam theophania » – *ibidem*, V, 25; *PL* 122, 912D) que la connaissance de Dieu peut avoir lieu.

II. Explicitement, l'Irlandais fait de Maxime le Confesseur le grand théoricien de théophanies (*Dei apparitio*): « Maximum monachum, divinum philosophum, in expositione Sermonum Gregorii Theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus » (*PL* 122, 449A)¹⁹. De plus, pour Érigène, chaque créature est une théophanie, une manifestation créée de la Lumière incréée. Chaque créature est également 'une pyrophanie' (néologisme proposé par É. Jeuneau), une « manifestation visible du feu divin invisible »²⁰. On ouvre ainsi par théophanie la voie vers Dieu, mais non vers Son essence, le souligne maintes fois Jean Scot, conformément à la grande tradition patristique, mais seulement vers Ses manifestations.

L'essence de Dieu reste inconnue à la créature, et Jésus seul nous facilite l'accès à la divinité. Jean Scot Érigène est très net à propos de ce sujet : la nature divine de la Parole de Dieu reste inaccessible à la création entière, et c'est seulement par l'Incarnation que Dieu descend parmi les hommes : « incarnatum vero quadammodo descendens, mirabili quadam theophania » (*ibidem*, V, 25; *PL* 122, 912D) pour que ceux-ci puissent s'élever à Dieu (« Descendit enim verbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in deum » – *Commentaire sur l'Évangile de Jean* (SC 180), p. 100). « La distinction fondamentale entre l'essence (ουσία) de Dieu et ses

¹⁸ Pour le rôle du Christ dans le système érigénien, voir Dom Maïeul Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie...*, pp. 361-370.

¹⁹ Lambros Siassos, « Des théophanies créées? Anciennes interprétations de la première lettre de l'Aréopagite », dans Ysabel de Andia [éd.], *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Études Augustiniennes 1997, pp. 227-235; voir aussi Tullio Gregory, « Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Scoto Eriugena », dans *Studi medievali*, IV (1963), pp. 75-91; Emile Falque, « Jean Scot Érigène: La théophanie comme mode de la phénoménalité », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002), pp. 387-421; Bogdan G. Bucur, « Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 52 (2008), pp. 67-93.

²⁰ É. Jeuneau, « La traduction érigénienne des *Ambigua* de Maxime le Confesseur: Thomas Gale (1636-1702) et le *Codex Remensis* », dans *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie, Laon, 7-12 juillet, 1975*, Paris, CNRS (Bontemps Limoges), 1977, pp. 135-144; réédité dans Édouard Jeuneau, *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 423-434.

énergies (ενέργεια) se retrouve chez Érigène dans celle qu'il opère entre *essence et théophanie* »²¹. Une pareille position ne pouvait pas être agréée par les théologiens nourris des sources augustinienne. Pour eux, l'essence divine est accessible à la vue²². « Contre l'apophatisme grec, la théologie latine affirmait que Dieu serait bien vu dans son essence même, et non en quelque manifestation, par les bienheureux »²³.

En ce sens, Rudolf Schmitz-Perrin pose une question très intéressante, à savoir « si les théophanies d'Érigène ne sont pas à rapprocher des énergies divines participables que Grégoire Palamas distingue de l'*ousia* divine absolument imparticipable »²⁴. La question est d'autant plus justifiée que la source commune des deux auteurs mentionnés, Érigène et Palamas, est Maxime lui-même.

La relation entre la création et le Créateur est possible grâce au terme *participatio* : « quia omnia quae ab eo sunt nil aliud sunt, in quantum sunt, nisi participatio ipsius » (PP, II, 2, 528B). C'est pourquoi, lorsqu'Érigène affirme que toute la création préexiste en Dieu (« Omnes primas essentias [...] conclusas esse videmus et ad similitudinem principali omnium causae mirabili incommutabilique sua trinitate subsistunt » (PP, I, 1 84) ou, ailleurs: « Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt, et ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium [...] sine principio » (PP, V, 839A)), il n'exprime pas une idée hérétique, il s'y revendique de Maxime, pour lequel les *logoi* de la création entière se trouvent depuis toujours dans l'esprit divin. Seule la volonté divine « matérialise » la création. Le thème des *logoi*, parmi d'autres, n'a pas été compris par ceux qui ont condamné Érigène.

L'Écriture affirme nettement que « l'homme ne peut pas voir Dieu » (Ex. 33, 20; I Tim. 6, 16), mais Il se rend quand même visible, parce que « en effet, les perfections invisibles de Dieu [...] se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (Rom. 1, 20). La création entière offre, dans la mesure où les hommes sont capables de comprendre, une certaine connaissance de Dieu. Un auteur cher à Érigène,

²¹ Rudolf Schmitz-Perrin, « 'Θεώσις hoc est deificatio'. Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Érigène », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 72/4, 1998, p. 442.

²² La première des thèses condamnées en 1241 exprime clairement le conflit entre la tradition augustinienne et celle dionysienne : « Primus error quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur ». Condamnant comme hérétique cette thèse, les censeurs latins ne se rendaient pas compte qu'ils rejetaient comme contraire à la foi la thèse patristique de l'inconnaissabilité de l'essence divine.

²³ Christian Trottmann, « Connaissance *in via*, vision *in patria*. La théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique: Une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur », dans Jan A. Aertsen et Andreas Speer, *X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Aug 1997, Erfurt, Allemagne. Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 26), 1998, pp. 961-968, ici p. 961.

²⁴ Rudolf Schmitz-Perrin, *art. cit.*, p. 443.

Denys l'Aréopagite, dit dans *Epistola VII* (éd. Suchla 166, 15), que « les vrais philosophes » sont ceux qui peuvent avouer que Dieu est en quelque sorte connaissable, à partir de Sa création²⁵.

Tout comme dans le système maximien, où les choses décrites ci-dessus s'identifient à la contemplation naturelle (θεωρία φυσική), Érigène fait un pas en avant et parle de Jésus Christ, vrai Dieu et vrai Homme, qui est l'unique Intermédiaire entre les hommes et Dieu (1 *Tim.* 2, 5). Érigène est parmi les quelques Latins qui aient parfaitement compris le principe *tantum-quantum* (τοσοῦτον-όσον) présent dans les ouvrages maximiens, et le *locus classicus* pour cette formule est à trouver dans *Ambigua* 10²⁶.

Au niveau non seulement idéal, mais structurel aussi, le *Periphyseon* est tributaire aux œuvres maximiennes, donc Jésus est également la clef de l'univers érigénien. Dans ce sens, É. Jeuneau observait à juste titre que « Maxime a également communiqué à Jean Scot son réalisme christologique »²⁷. Intéressant est le fait (également observé par Rudolf Schmitz-Perrin, *art. cité*, p. 436, n. 89) que l'excellent exégète de l'œuvre érigénienne, Willemien Otten, dans son ouvrage *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* (Leiden, E.J. Brill, 1991), ne dit rien sur l'idée de la divinisation de l'homme. Il est vrai que les Latins n'ont pas parlé de *theosis* : « Sondant le vocabulaire théologique, Jean Scot Erigène constate que la θεωσι est un terme plutôt rare dans la théologie latine, 'in latinis codicibus rarissimus est usus', constat dont il avoue ignorer la raison »²⁸. Dans la vision d'Érigène, Maxime est « coupable » de la doctrine de la déification : « Maximum

²⁵ Ysabel de Andia, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, Paris, J. Vrin, 2006, p. 55.

²⁶ PG 91, 1113BC: « Φασί γάρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τόν Θεόν καί τόν ἄνθρωπον, καί τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τόν Θεόν διά φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἐαυτόν τῷ Θεῷ δι' ἀγάπης δυναθεῖς ἀπεθέωσε, καί τοσοῦτον ὑπό Θεοῦ τόν ἄνθρωπον κατά νοῦν ἀρπάζεσθαι πρὸς τό γνωστόν, ὅσον ὁ ἄνθρωπος τόν ἀόρατον φύσει Θεόν διά τῶν ἀρετῶν ἐφάνέρωσεν ». Dans la traduction latine d'Érigène, le fragment maximien est ainsi rendu: « Dicunt enim inter se inuicem esse paradigmata Deum et hominem, et tantum homini Deum per misericordiam humanari, quantum homo seipsum Deo per caritatem confortatus consecrauit, et tantum a Deo hominem secundum animum rapi ad incognitum, quantum homo inuisibilem natura Deum per virtutes fecit manifestum » (*Ambigua ad Iohannem Maximi Confessoris iuxta Iohannis Scotti Eriugena latinam interpretationem*, Nunc primum edidit Édouard Jeuneau, *Corpus Christianorum, Series Graeca* 18, Turnhout, Brepols, 1988, pp. 48-49. 140-145). L'idée est pleinement intégrée à la pensée de l'Irlandais: « Descendit enim verbum in hominem ut, per ipsum, ascenderet homo in deum » (Commentaire, 100, 298 A.); voir et *Ibidem*, 224 ; 319D: « Exitus ergo eius a pâtre humanatio est ; et reditus eius ad patrem hominis, quem accepit, deificatio et in altitudinem divinitatis assumptio ».

²⁷ Édouard Jeuneau, « Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 358.

²⁸ Rudolf Schmitz-Perrin, *art. cit.*, p. 435. Cet auteur cite G. Madec (*Jean Scot et ses auteurs. Annotations érigéniennes*, Paris, Études augustiniennes, 1988, pp. 73-137), qui a inventorié toutes les références augustiniennes dans le *Periphyseon* d'Érigène. Aucune mention de l'idée de la déification chez Erigène, semble-t-il, ne se réfère à Augustin (R. Schmitz-Perrin, *art. cit.*, p. 436, n. 85).

monachum diuinum philosophum [...]. Condescensionem hic dico non earn quae facta est per incarnationem sed earn quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae » (PP I, 54).

Érigène utilise un sens profondément patristique de la conception sur la *theosis*²⁹, en considérant que l'homme entier, corps et âme, se déifie : « An forte quia sensus ipsius nominis, quod est Theosis, quo maxime Graeci utuntur, significantes sanctorum transitum in Deum non solum anima, sed etiam et corpore, ut unum in ipso et cum ipso sint » (PP, V, 1015B-D). Chez Érigène, la déification ne signifie pas une dissolution de la nature humaine dans l'océan de la divinité, idée qui apparaît chez d'autres auteurs occidentaux. L'union de l'homme à Dieu, par le Christ, Dieu et homme à la fois, n'équivaut pas à l'identification de la créature avec son Créateur, et c'est tant mieux. On a pu affirmer que ceux qui le font versent une goutte d'eau dans l'océan, mais la métaphore la plus juste ici est celle de Maxime, selon laquelle cette union est similaire au fer rougi au feu : confondus au moment de l'union, ils sont en fait deux éléments distincts, deux natures qui ne peuvent pas se dissoudre l'une dans l'autre.

On accepte unanimement l'idée que Maxime le Confesseur, « qui est l'auteur le plus ardu de tous »³⁰, a exercé une influence décisive sur Érigène. Par exemple, Adrian Guiu considère, et à juste titre, que le *Periphyseon* n'est ni plus ni moins qu'« une extrapolation de l'*Ambiguum* 41 de Maxime le Confesseur »³¹. Quand même, statistiquement, du moins de point de vue quantitatif, ce n'est pas exactement vrai. Dans l'édition de Floss, reprise par Migne dans *PL* 122, *Periphyseon* occupe 582 colonnes. Selon l'inventaire dressé par É. Jeuneau, « les citations des *Ambigua* occupent un peu plus de 9 colonnes (9, 15), soit 1,57 % environ du dialogue érigénien [...]. Les citations du corpus dionysien (10 colonnes) représentent 1,72 % du texte complet du *Periphyseon*, celles du *De opificio hominis* de Grégoire de Nysse (15 colonnes) environ 2,58 % »³². Donc, cette fois non plus, l'influence

²⁹ Pour Érigène, « gloriam theoseos, id est deificationis » (PP, I, 128) ou « Θεώσις hoc est deificatio » (Préface d'Érigène aux *Ambigua ad Johannem*).

³⁰ É. Jeuneau, « Jean Scot Érigène: grandeur et misère du métier de traducteur », dans *Traduction et traducteurs au Moyen Âge*. Actes du colloque international du CNRS organisé à Paris (IRHT), les 26-28 mai 1986. Textes réunis par Geneviève Contamine, Paris, CNRS, 1989, p. 106; réédité dans Idem, « *Tendenda Vela* ». *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Medievalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 47), 2007, p. 240.

³¹ Adrian Guiu, « Le *Periphyseon* d'Érigène comme une extrapolation de l'*Ambiguum* 41 de Maxime le Confesseur », dans *Les Études philosophiques*, 104/1, 2013, pp. 79-99.

³² É. Jeuneau, « Jean l'Érigène et les *Ambigua ad Iohannem* de Maxime le Confesseur », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, pp. 350-351; voir et Idem, « Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the works of John Scottus Eriugena », dans Ute-Renate Blumenthal [ed.], *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, Washington, Catholic University of America Press, 1983, p. 144.

idéelle, qualitative, ne coïncide pas avec la présence purement statistique, quantitative, d'un auteur.

Explicitement, Érigène cite dans son *Periphyseon* 33 fois *Ambigua ad Iohannem*³³ et 7 fois *Quaestiones ad Thalassium*³⁴. Ce n'est peut-être par hasard que les 40 citations dans les écrits maximiens ont comme pendant les 40 citations empruntées à l'œuvre augustinienne³⁵. On pourrait évoquer aussi le *Corpus Dionysiacum* avec 36 citations, Grégoire de Nysse (parfois pris pour Grégoire le Théologien) avec 20 citations, Ambroise avec 19, et ainsi de suite³⁶. En somme, l'équilibre des citations que fait l'Érigène des œuvres des Pères de l'Église est rompu en faveur des Pères grecs qui bénéficient de 116 citations par comparaison aux 67 citations des Pères latins. Par conséquent, entre les Pères grecs et les latins, Érigène préfère les premiers, notamment parce qu'ils ont vu les choses avec plus de pénétration (*acutius considerantes*) que les latins³⁷.

³³ 7, 1069B dans I, 514B; 7, 1072A-1076A dans I, 514C-515C; 7, 1080A-B dans III, 641B-C; 7, 1085B dans III, 673B; 7, 1088B-C dans V, 879C-880A; 10, 1112D dans II, 572C-D; 10, 1113A dans II, 573A; 10, 1137A dans III, 671B; 10, 1156C dans IV, 813B; 10, 1156C-D dans IV, 813C; 10, 1156D-1157A dans IV 813C-D; 10, 1157C-D dans V, 875C-876A; 10, 1180B dans I, 481B-C; 10, 1180C-D, dans I, 481C-482A; 10, 1180D – 1181A dans I, 482A-B; 17, 1225D-1228A dans II, 587A; 20, 1237B-C dans V, 945A; 21, 1252A-B dans V, 877D-878A; 23, 1257C-1260A dans V, 870C-871A; 23, 1260C dans I, 520C; 23, 1260D-1261A dans II, 615B-C; 33, 1285C dans V, 1005B-C; 41, 1304D-1305B dans II, 529C-531A; 41, 1305B-D dans 532B-D; 41, 1305D dans II, 533A; 41, 1305D-1308A dans II, 534C; 41, 1308A-B dans II, 535A-B; 41, 1308B-C dans II, 535C-536A; 41, 1308C-1309B dans II, 536D-537C; 41, 1309B-1312B dans II, 540C-542B; 42, 1345D-1348B dans IV, 812C-813B; 42, 1348D-1349A dans V, 937C-938A; 45, 1356A-B dans IV 835B-C.

³⁴ Introduction 253B dans V 919A-B; Introduction 257C-260A dans IV, 842C-843A; Prolog 264D dans V, 919A; 1, 269B dans V, 916B; 5, 277B-280B dans IV, 857A-858A; 48, 436A-B dans V, 895D-896A; 63, 671D dans II, 565A-B; pour toutes ces références, voir Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura. Testo latino a fronte*. A cura di Nicola Gorlani, Milano, Bompiani (coll. « Il pensiero occidentale »), 2013, pp. 2565-2566; voir et J.M. Garrigues și A. Riou dans *École pratique des Hautes Études*, V-e Section, Annuaire 1969-1970, pp. 313-314.

³⁵ Pour ce sujet, voir Brian Stock, « Observations on the Use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena », dans *Harvard Theological Review*, 60 (1967), pp. 220-229; voir aussi Stephen Ellis Gersh, « Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino – Maximian Elements in *Periphyseon* », dans Werner Beierwaltes [ed.], *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979*, Heidelberg, Carl Winter, 1980, pp. 55-74 (réédité dans S. Gersh, *Reading Plato, Tracing Plato. From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Aldershot, Ashgate, 2005); voir aussi Gaetano Lettieri, « La subordinazione di Agostino ai Padri greci: l'escatologia antidualistica del *Periphyseon* di Eriugena », dans M. Cutino, E. Prinzivalli, F. Vinel [éds.], *op. cit.*, pp. 175-218.

³⁶ Pour toutes ces références aux Pères de l'Église, voir Giovanni Scoto Eriugena, *Divisione della natura. ed. cit.*, pp. 2561-2567.

³⁷ Eriugena, *Periphyseon* V, 35; PL 122, 955A; voir aussi É. Jeuneau, « Jean Scot Érigène et le grec », dans *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987, p. 8.

III. Je suis enclin à croire qu'à mesure qu'il traduisait les textes des Grecs, Érigène devenait conscient du fait que, du moins dans quelques questions, les Latins ont choisi des solutions différentes, étrangères à la tradition du christianisme oriental. En passant du *Corpus Dionysiacum* à la traduction des textes maximiens, il ne pouvait plus rebrousser chemin : les Grecs l'avaient définitivement convaincu. L'Irlandais était devenu un disciple des Pères Grecs de l'Église, « un premier héritier de la patristique grecque à l'Occident »³⁸. Charles le Chauve n'aurait pas pu deviner où ces traductions allaient conduire Érigène. Il est vrai, les Carolingiens appréciaient beaucoup les Byzantins, et surtout leur manière vestimentaire sophistiquée, leurs plats et boissons exquis. Qui ne les apprécierait pas ? La liturgie en leur langue sonnait divinement, ainsi que leurs hymnes religieux. En outre, leurs modèles, les Byzantins, étaient présents en chair et os à la cour des Carolingiens³⁹. Même une partie des clercs latins étaient fascinés en quelque mesure par les pratiques byzantines, en revanche ils ne pouvaient pas accepter leur doctrine théologique. Sans la connaître suffisamment, ils la rejetaient de principe, en vertu d'autres données culturelles, pour ne pas les nommer directement des préjugés. Jean Scot ne pouvait pas appartenir à cette catégorie, parce qu'il connaissait la théologie byzantine à ses sources, les meilleures : Grégoire de Nysse, Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur.

Cette attitude philhellène absolument remarquable assumée par Érigène⁴⁰, sous le patronage de Charles le Chauve, du moins en ce qui concerne les traductions des textes de Denys l'Aréopagite et de Maxime le Confesseur, a également marqué dans un sens la postérité des œuvres et des traductions érigéniennes. Paradoxalement, ses connaissances du grec lui ont facilité l'accès aux trésors que contenaient les textes des Pères Grecs de l'Église, mais en même temps, des clercs latins ont transformé cet avantage en argument pour les accusations dressées à l'Irlandais. Chose étrange, on constate que le grec a « aidé » l'Érigène à être condamné par ses frères latins⁴¹. A propos de cela, É. Gilson affirme que « le pape Nicolas I^{er} avait

³⁸ Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu: de la începuturile patristice pînă la sfîrșitul secolului al XIV-lea*, trad. Ileana Stănescu, București, Humanitas, 1995, p. 189.

³⁹ Voir Michael McCornick, « Diplomacy and the Carolingian encounter with Byzantium down to the accession of Charles the Bald », dans Bernard McGinn and Willemin Otten [eds.], *Eriugena: East and West: Papers of the eighth international Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies (1994)*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, pp. 15-48.

⁴⁰ Seulement dans le *Periphyseon*, Érigène utilisé 563 mots grecs (Guy H. Allard [éd.], *Johannis Scoti Eriugena Periphyseon: Indices generales*, Montréal, Institut d'Études Médiévales / Paris, J. Vrin, 1983, pp. 635-639).

⁴¹ Les écrits de l'Irlandais ont été condamnés à maintes reprises par les hiérarques de l'Église Catholique Romaine. Même au cours de sa vie, des idées d'Érigène étaient vues avec suspicion par ses contemporains (par exemple, le pape Nicolas I^{er}). La première condamnation des ses œuvres survient en 855, au III^e concile de Valence; la seconde, quelques années plus tard, en 859, à l'occasion du concile de Langres. En 1225, au concile de Sens, le pape Honorius III

ressenti, depuis 860, une certaine inquiétude à propos de la foi droite de Jean Scot Érigène »⁴².

On ne pourrait en aucun cas soupçonner Érigène de naïveté, il était parfaitement conscient des tensions entre les deux traditions théologiques, grecque et latine, mais il a toujours suivi la première: « si attestata semper sulla linea della tradizione greca »⁴³. Il arriva ainsi à avoir sa propre opinion vis-à-vis de questions problématiques, comme, par exemple, à cette époque-là, la discussion autour de la prédestination, de *Filioque*, etc. En particulier la position de l'Érigène à propos de la dernière question (parfaitement décrite par É. Jeuneau dans son étude « Érigène entre l'Ancienne et la Nouvelle Rome. Le Filioque »), ne pouvait pas être agréée par les Latins, qui essaient désespérément d'intervenir sur les manuscrits mêmes de l'Irlandais, en les falsifiant ainsi. Une raison de plus pour le condamner, et cela toujours à cause de l'accès aux textes des Grecs.

Abondant en sources grecques – et non des sources ordinaires, mais patristiques –, l'œuvre d'Érigène a été condamnée à plusieurs reprises et, par conséquent, il fallait la détruire (habituellement, par le feu). Heureusement, une bonne partie des textes érigéniens ont survécu et nous sont parvenus, à nous, qui avons la possibilité de les lire à présent dans des éditions critiques

condamne surtout le *Periphyseon*. Après des siècles, dans le cadre de l'*audience générale* du 10 juin 2009, le pape Benoît XVI affirmait que non seulement la fin de l'époque carolingienne avait jeté dans l'oubli l'œuvre d'Érigène, mais aussi qu'une « censure de la part des autorités ecclésiastiques jeta également une ombre sur sa figure (pour le discours entier de réhabilitation prononcé par le pape, voir https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2009/documents/hf_ben-xvi_aud_20090610.html). Pour ce qui est de la principale accusation, à savoir celle de panthéisme, depuis bon nombre d'années, des exégètes tels Gabriel Théry (*Autour du décret de 1210, t. I, David de Dinant : Etude sur son panthéisme matérialiste*, Paris, J. Vrin, 1925) et Catherine Capelle (*Autour du décret de 1210, t. III : Amaury de Bène, étude sur son panthéisme formel*, préface Étienne Gilson, Paris, J. Vrin, 1932) ont montré que l'enseignement érigénien diffère du panthéisme explicite formulé dans les écrits de David de Dinant et d'Amaury de Bène, également condamnés en 1210 et 1225. « Jean Scot Érigène opère une inclusion de la nature créée dans la nature divine, non au sens d'un panthéisme, conclusion tirée plus tard hâtivement par les Almariciens (Amaury de Bène, David de Dinant), mais d'un panthéisme » (R. Schmitz-Perrin, *art. cit.*, p. 424). Ni l'approche du néoplatonisme apportée par ses accusateurs n'est justifiée, car le « néoplatonisme » assimilé par Érigène n'était rien de plus que celui rencontré dans les écrits de la période patristique représentée par Grégoire de Nysse, Augustine, Denys l'Aréopagite et Maxime le Confesseur; voir dans ce sens Alcide-Mannès Jacquin, « Le néo-platonisme de Jean Scot », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1907), pp. 674-685; Werner Beierwaltes, « Eriugena's Platonism », dans *Hermathena*, 149 (1992), pp. 53-72; Idem, *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994; voir aussi Inglis Patrick Sheldon-Williams, « The Greek Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena », dans Arthur Hilary Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1970, pp. 425-533.

⁴² Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 186.

⁴³ Tullio Gregory, « L'escatologia di Giovanni Scoto », dans *Studi medievali*, 16 (1975), pp. 497-535.

et des traductions modernes de la meilleure qualité. Quand même, au fil du temps, il n'y a eu que peu à bénéficier de ces privilèges. É. Gilson, subjectif ici et injuste presque toujours envers l'Irlandais, affirme fermement que « personne n'assumera jamais ouvertement l'ensemble d'une doctrine si inadéquate pour les théologiens formés à l'école sobre de la tradition latine »⁴⁴. Et le médiéviste ne le disait pas pour rien ! Dans ce sens, est très éloquente l'attitude d'Henri de Suse (ou Henricus de Segusio, 1200-1271), cardinal spécialiste en droit canonique, président de la commission de 1241, qui a commenté l'ouvrage d'Érigène, *Periphyseon*, « en en condamnant les erreurs une par une ». De plus, Henri de Suse soutient que c'est Maxime le Confesseur qui est la source première de ces idées hérétiques qui, par l'intermédiaire du *Periphyseon*, ont contaminé la théologie latine depuis 1225 et jusqu'en 1241⁴⁵. Bref, Maxime a été, aux yeux des censeurs de 1241, et surtout du chancelier de l'Université de Paris, Eudes de Châteauroux, un « maître d'erreur », un « hérésiarque »⁴⁶. Donc, après la condamnation des idées érigéniennes, revendiquées pour la plupart des écrits de l'« hérétique » Maxime, et la disparition de ses ouvrages du paysage intellectuel, les Latins n'avaient plus accès à la pensée maximienne que de manière indirecte, par l'intermédiaire des scholies au *Corpus Dionysiacum*, qui, pour la plupart, n'appartenaient pas au Confesseur.

Il était impossible que l'attitude *pro Oriente* de l'Irlandais soit agréée par ceux qui accusaient, entre autres, d'hérésie leurs « frères » de l'Orient. Par comparaison aux Latins de son époque, Érigène a été un « grec »⁴⁷ à la cour des Carolingiens. On l'a condamné pour cela, et plus d'une fois ! En voilà la preuve, qui nous est parvenue grâce à un historien du XII^e siècle, William de Malmesbury, qui a rédigé une biographie⁴⁸ de l'Irlandais et qui a été le premier à éditer le *Periphyseon* (Ms. Cambridge, Trinity College

⁴⁴ Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 206. Dans l'*Histoire littéraire de la France* non plus, tome V, l'Irlandais ne bénéficie pas d'une approche cordiale, bien au contraire. On affirme là que ses erreurs ont alarmé les conciles et même le pape Nicolas I^{er}, qui aurait envoyé des plaintes à Charles le Chauve, protecteur de Jean Scot (*Histoire littéraire de la France*, tome V, ed. cit., p. 418). En définitive, après d'autres condamnations par des conciles locaux, c'est Gauthier le Cornu, archevêque de Sens (Gauthier III), entre 1223 et 1241, qui a proposé au pape Honorius III de condamner l'œuvre d'Érigène (concile de Sens, 1225).

⁴⁵ Pour des détails, voir Antoine Lévy, *Le créé et l'incréé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 119.

⁴⁶ A. Lévy, *op. cit.*, p. 463. « Cherchant à séparer, parmi les autorités grecques, le bon grain de l'ivraie, les théologiens latins mettent au compte de *Maximus philosophus* bon nombre d'idées aberrantes en cosmologie comme en noétique. A Paris, en 1241, la Faculté de théologie entend mettre définitivement terme à la diffusion de ces vues dangereuses » (*ibidem*, p. 442).

⁴⁷ Gilson dit dans ce sens que « Érigène a écrit en latin, mais pense grec ».

⁴⁸ É. Jeaneau soutient que cette biographie n'a aucune pertinence historique (« Le renouveau érigénien du XII^e siècle », dans « *Tendenda Vela* ». *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (Instrumenta Patristica et Medievalia. Research on the Inheritance of Early and Medieval Christianity, 47), 2007, p. 446).

0.5.20)⁴⁹: « si tamen ignoscatur ei (Joanni Scoto) in quibusdam, quibus a Latinorum tramite deviavit, dum in Graecos acriter oculos intendit. Quapropter et haereticus putatus est » (*PL* 122, 441-442).

Bibliographie:

Allard, Guy H. [éd.], *Johannis Scoti Eriugenae Periphyseon: Indices générales*, Montréal, Institut d'Études Médiévales / Paris, J. Vrin, 1983.

Arnaldi, Girolamo, « Anastasio Bibliotecario, Carlo il Calvo e la fortuna di Dionigi l'Areopagita nel secolo IX », dans *Giovanni Scoto nel suo tempo: L'organizzazione del sapere in età carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 513-536.

Backus, Irena, *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists* (2 vol.), New York, E.J. Brill, 1997.

Beierwaltes, Werner, « Eriugena's Platonism », dans *Hermathena*, 149 (1992), pp. 53-72.

Boiadjiev, Tzotcho, Kapriev, Georgi, and Speer, Andreas [eds.], *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 2000.

Bucur, Bogdan G., « Theophanies and Vision of God in Augustine's *De Trinitate*: An Eastern Orthodox Perspective », dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 52 (2008), pp. 67-93.

Cappuyns, Maïeul, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Louvain, Abbaye du Mont César / Paris, Desclée de Brouwer, 1933.

Cappuyns, Maïeul, « Le *De Imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène », dans *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 32 (1965), pp. 205-262.

Carabine, Deirdre, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition, Plato to Eriugena*, Louvain, Peeters Press, 1995.

de Andia, Ysabel, *Denys l'Aréopagite. Tradition et métamorphoses*, préface par Maurice de Gandillac, Paris, J. Vrin, 2006.

Dekkers, Eligius, « Maxime le Confesseur dans la tradition latine », dans C. Laga, J. A. Munitiz, L. Van Rompay [eds.], *After Chalcedon. Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday* (*Orientalia Lovaniensia Analecta*, 18), Leuven, Peeters, 1985, pp. 84-86.

Erigène, Jean Scot, *Commentaire sur l'Évangile de Jean. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Édouard Jeuneau*, Paris, Les Éditions du Cerf (*Sources chrétiennes*, 180), 1972.

⁴⁹ Idem, « Guillaume de Malmesbury, premier éditeur anglais du 'Periphyseon' », dans *Sapientiae doctrina: mélanges de théologie et de littérature médiévales offerts à Dom Hildebrand Bascour*, Louvain, Abbaye du mont César, 1980, pp. 148-179.

- Eriugena, Giovanni Scoto**, *Divisione della natura. Testo latino a fronte*. A cura di Nicola Gorlani, Milano, Bompiani (coll. « Il pensiero occidentale »), 2013.
- Falque, Emile**, « Jean Scot Erigène: La théophanie comme mode de la phénoménalité », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 86 (2002), pp. 387-421.
- Gersh, Stephen Ellis**, « Omnipresence in Eriugena. Some Reflections on Augustino – Maximian Elements in *Periphyseon* », dans Werner Beierwaltes [ed.], *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979*, Heidelberg, Carl Winter, 1980, pp. 55-74 (réédite dans S. Gersh, *Reading Plato, Tracing Plato. From Ancient Commentary to Medieval Reception*, Aldershot, Ashgate, 2005).
- Gregory, Tullio**, « Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Scoto Eriugena », dans *Studi medievali*, IV (1963), pp. 75-91.
- Gregory, Tullio**, « L'escatologia di Giovanni Scoto », dans *Studi medievali*, 16 (1975), pp. 497-535.
- Herren, Michael W., Brown, Shirley Ann**, *The Sacred Nectar of the Greeks: Study of Greek in the West in the Early Middle Ages*, London, King's College, 1988.
- Iohannis Scotti Eriugena Periphyseon**, dans J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* 122, Lutetiae Parisiorum, 1853, coll. 439-1022.
- Jeuneau, Édouard**, *Études érigéniennes*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.
- Jeuneau, Édouard**, « *Tendenda vela* ». *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le moyen âge*, Turnhout, Brepols, 2007.
- Jacquin, Alcide-Mannès**, « Le néo-platonisme de Jean Scot », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1 (1907), pp. 674-685.
- Lettieri, Gaetano**, « La subordinazione di Agostino ai Padri greci: l'escatologia antidualistica del *Periphyseon* di Eriugena », dans M. Cutino, E. Prinziavalli, F. Vinel [éds.], *op. cit.*, pp. 175-218.
- Levine, Philip**, « Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* », dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 473-492.
- Lévy, Antoine**, *Le créé et l'incrélé. Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin: aux sources de la querelle palamienne*, Paris, J. Vrin, 2006.
- Lilla, Salvatore**, « Brief Notes on the Greek *Corpus Areopagiticum* in Rome during the Early Middle Ages », dans *Dionysius*, 19 (2001), pp. 201-214.
- McCornick, Michael**, « Diplomacy and the Carolingian encounter with Byzantium down to the accession of Charles the Bald », dans Bernard McGinn and Willemin Otten [eds.], *Eriugena: East and West: Papers of the eighth international Colloquium of the Society for the Promotion of*

Eriugenian Studies (1994), Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, pp. 15-48.

McGinn, Bernard, « Negative Theology in John the Scot », dans *Studia Patristica*, 13 (1975), pp. 232-238.

Meyvaert, Paul, « Eriugena's Translation of the *Ad Thalassium* of Maximus: Preliminaires to an Edition of this Work », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 78-88.

Pépin, Jean, « Jean Scot traducteur de Denys. L'exemple de la *Lettre IX* », dans G.-H. Allard [éd.], *Jean Scot Écrivain: Actes du IVe Colloque International Montréal (28 août-2 septembre 1983)*, Montréal/ Bellarmin; Paris/ J. Vrin, 1986, pp. 129-141.

Ronconi, Filippo, « 'Graecae linguae non nobis est habitus'. Notes sur la tradition des Pères grecs en Occident (IVe-IXe siècle) », dans M. Cutino, E. Prinziavalli, F. Vinel [éds.], *Transmission et réception des Pères grecs dans l'Occident, de l'Antiquité tardive à la Renaissance. Entre philologie, herméneutique et théologie Actes du colloque international organisé du 26 au 28 novembre 2014 à l'Université de Strasbourg* (Collection des Études Augustiniennes: Série Moyen Âge et Temps modernes [EAMA 53]), Turnhout, Brepols, 2016, pp. 337-377.

Roques, René, « Traduction ou interprétation ? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 59-76.

Schmitz-Perrin, Rudolf, « 'Θεώσις hoc est deificatio'. Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Erigène », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 72/4, 1998, pp. 420-445.

Siassos, Lambros, « Des théophanies créées? Anciennes interprétations de la première lettre de l'Aréopagite », dans Ysabel de Andia [éd.], *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994*, Paris, Études Augustiniennes 1997, pp. 227-235.

Sheldon-Williams, Inglis Patrick, « The Greek Platonist Tradition from the Cappadocians to Maximus and Eriugena », dans Arthur Hilary Armstrong, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, University Press, 1970, pp. 425-533.

Sheldon-Williams, Inglis Patrick, « Eriugena's Greek Sources », dans John J. O'Meara and Ludwig Bieler [eds.], *The mind of Eriugena*, Dublin, Irish University Press, 1973, pp. 1-15.

Stock, Brian, « Observations on the Use of Augustine by Johannes Scottus Eriugena », dans *Harvard Theological Review*, 60 (1967), pp. 220-229.

Teasdale, Wayne, « 'Nihil' » as the Name of God in John Scottus Eriugena », dans *Cistercian Studies*, 19 (1984), pp. 232-247.

Théry, Gabriel, « Scot Erigène traducteur de Denys », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 6 (1931), pp. 185-278.

Trottmann, Christian, « Connaissance *in via*, vision *in patria*. La théologie scolastique naissante en quête d'un statut noétique: Une autocritique médiévale de la raison dans son usage le plus pur », dans Jan A. Aertsen et Andreas Speer, *X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Aug 1997, Erfurt, Allemagne. Walter de Gruyter (*Miscellanea Mediaevalia*, 26), 1998, pp. 961-968.

Wackenheim, Charles, « Actualité de la théologie négative », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 59/2, 1985, p. 147.

Zuanazzi, Giovanni, « Dire l'indicibile. Negazione e trascendenza nel *Periphyseon* di Giovanni Scoto Eriugena », dans *Acta Philosophica. Rivista internazionale di filosofia*, vol. 12 (2003), fasc. 1, pp. 89-121.