



**HAL**  
open science

# **La vision ( $\Theta E\Omega PIA$ ) symbolique. À propos de la théorie de la connaissance appliquée par Maxime le Confesseur dans la Mystagogie**

Pascal Mueller-Jourdan

## **► To cite this version:**

Pascal Mueller-Jourdan. La vision ( $\Theta E\Omega PIA$ ) symbolique. À propos de la théorie de la connaissance appliquée par Maxime le Confesseur dans la Mystagogie. *Byzantion : Revue internationale des études byzantines*, 2006, LXXVI, pp.276-287. <hal-05086400>

**HAL Id: hal-05086400**

**<https://hal.science/hal-05086400v1>**

Submitted on 27 May 2025

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY 4.0 - Attribution - International License

**LA VISION (ΘΕΩΡΙΑ) SYMBOLIQUE.  
À PROPOS DE LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE  
APPLIQUÉE PAR MAXIME LE CONFESSEUR  
DANS LA MYSTAGOGIE (1).**

Le lecteur non averti de la *Mystagogie* (2) de Maxime le Confesseur est parfois gêné par l'inconfort provoqué par la richesse de ce texte du VII<sup>ème</sup> s. byzantin qui est et reste difficile d'abord. Il y remarque toutefois très vite un accent délibérément placé sur un édifice cultuel (l'église) et sur la portée métaphysique de son organisation interne. Il peut également y découvrir la description d'actions rituelles comme des entrées, des sorties, des montées, des descentes, des proclamations en commun ou non. De plus, tant l'édifice que l'action liturgique qui s'y déroule font l'objet d'une interprétation symbolique complexe pour qui n'est pas familiarisé avec les préoccupations de ce que nous pourrions appeler par convention la première scolastique byzantine.

Un des principaux obstacles qu'il faut surmonter consiste à se demander comment pénétrer dans le sens des propositions maximiennes. On doit consentir à faire un choix. Il est incontestable qu'en fonction du métier du lecteur de Maxime le Confesseur, les critères d'analyse et les sélections liées à ses intérêts particuliers vont considérablement différer. On peut par exemple noter que si la *Mystagogie* a éveillé la curiosité d'éminents liturgistes tels R. Bornert (3), R. Taft (4) ou encore H.-I.

(1) Cet article a initialement fait l'objet d'un exposé oral présenté en mars 2004 à la *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme* (MMSH) de l'Université d'Aix-Marseille. Son contenu doit beaucoup aux précieuses remarques faites par l'équipe de chercheurs qui entouraient Monsieur Gilles Dorival.

(2) *PG* 91, 657c-718d.

(3) Cf. R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.*, Paris, 1966 (§2 : La *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur).

(4) Cf. R. TAFT, *Le rite byzantin. Bref historique*, Paris, 1996.

Dalmais<sup>(5)</sup> pour ne citer qu'eux, elle est restée un monument littéraire peu connu des autres corps de métiers tels les philologues et les philosophes.

Jusqu'à la thèse de Ch. Boudignon<sup>(6)</sup>, aucun travail d'envergure n'a, à notre connaissance, pris la mesure du caractère philosophique de ce document byzantin. Ce dernier a eu l'initiative et l'audace de proposer une hypothèse de lecture résolument novatrice de la *Mystagogie*<sup>(7)</sup>. Les notes qui sont présentées ci-après et qui portent sur un aspect central de la théorie de la connaissance mise en oeuvre par Maxime le Confesseur dans la *Mystagogie* s'inscrivent délibérément dans la ligne qu'il a ouverte.

Dans la seconde *approche théorique* de la *Mystagogie*<sup>(8)</sup>, Maxime le Confesseur propose de considérer l'église comme le type et l'image du monde tout entier en tant qu'elle a même union et même division que lui. Un bref coup d'œil sur ce texte rend manifeste que le moine byzantin part d'un objet de perception sensible : un édifice cultuel et sa configuration

(5) Cf. H.-I. DALMAIS, 'Place de la *Mystagogie*' de saint Maxime le Confesseur dans la théologie liturgique byzantine, *Studia Patristica*, 5 (1962), pp. 277-283 ; IDEM, *Mystère liturgique et divinisation dans la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur*, dans *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Daniélou*, Paris, 1972, pp. 55-62 ; IDEM, *Théologie de l'Église et mystère liturgique dans la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur* dans *Studia Patristica* 13 (1975), pp. 145-153 ; IDEM, *L'Église, icône du Mystère : la 'Mystagogie' de saint Maxime le Confesseur, une ecclésiologie liturgique*, dans *L'Église dans la liturgie, Conférence Saint Serge, XXVI<sup>ème</sup> semaine d'études liturgiques (26-29 juin 1979)*, Rome, 1980, pp. 107-117.

(6) *La «Mystagogie» ou traité sur les symboles de la liturgie de Maxime le Confesseur (580-662)*, éd. Ch. BOUDIGNON, Université de Provence (Aix-Marseille I), U.F.R. Civilisations & Humanités, Janvier, 2000 (ce texte doit faire l'objet d'une prochaine parution dans le *Corpus Christianorum Series Graeca*).

(7) Mentionnons toutefois l'intéressant essai de Marie-Lucie Charpin-Ploix qui a proposé, dans le cadre d'une thèse défendue en 2000 en Sorbonne, d'axer sa lecture de la *Mystagogie* sur la réception de la formule christologique de Chalcédoine (451). Les traits les plus saillants de sa thèse ainsi qu'une nouvelle traduction de la *Mystagogie* viennent de paraître. Voir : MAXIME LE CONFESSEUR, *La Mystagogie*, Paris (*Les pères dans la foi*, 92), 2005.

(8) *κατὰ δευτέραν δὲ θεωρίας ἐπιβολήν* (PG 91, 668c-669d). Le terme *θεωρία* – fréquent dans la *Mystagogie* – recouvre plusieurs variantes de sens possibles. De façon générale, il se rapporte à l'action de voir, d'observer, d'examiner mais également, par extension, à la contemplation de l'esprit, à l'étude et à la spéculation. Sur le sujet, on peut consulter A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1950<sup>2</sup>.

architecturale. Savoir si le bâtiment auquel se réfèrent les propos du moine byzantin est de forme basilicale ou de plan centré comme la récente Sainte Sophie de Constantinople bâtie par Justinien au cours du VI<sup>ème</sup> s., a relativement peu d'importance car il s'agit moins de tel ou tel plan que la structure binaire inhérente à l'architecture de l'église chrétienne quel que soit l'environnement culturel dans lequel nous nous trouvons.

*Du contexte général à la question particulière*

Pour non seulement fonder notre proposition de lecture mais également pour en faciliter l'accès, il nous est apparu important de reprendre – malgré sa difficulté – l'intégralité de la seconde approche théorique sur l'église<sup>(9)</sup>. Cette démarche nous permettra en outre de mieux préciser le contexte de notre argument.

Selon une seconde approche théorique, il disait que la sainte église de Dieu est type et image du monde tout entier composé d'essences visibles et invisibles, en tant qu'elle présente la même union et division que lui.

A/ Car de même qu'elle est une seule maison par la construction, elle admet la différenciation par une certaine propriété qui dépend de la position de sa configuration. Elle se divise en un lieu réservé aux seuls prêtres et aux célébrants que nous appelons 'sanctuaire' et en un autre ouvert à l'accès de tout le peuple croyant que nous appelons 'temple'.

B/ À nouveau, elle est substantiellement une n'étant pas divisée par ses parties à cause de leur différence réciproque, mais encore elle délie ces mêmes parties de la différence qui se trouve dans leur dénomination en les référant à son propre 'un',

C/ montrant que toutes deux sont la même chose l'une pour l'autre, faisant apparaître que l'une est pour l'autre par cohésion ce que chacune est par constitution pour elle-même. Le temple est sanctuaire en puissance, étant consacré par le rapport de la 'mystagogie' avec le terme, inversement, le sanctuaire est temple en acte en possédant le principe de la propre 'mystagogie'.

D/ EN TOUS DEUX, ELLE EST EN PERMANENCE UNE ET LA MÊME.

A'/ Ainsi, le monde tout entier des êtres issus de Dieu par génération se divise en un monde intelligible rempli d'essences intellectuelles et incorporelles,

(9) Nous avons proposé une exégèse de cette *theoria* dans notre ouvrage : P. MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'ecclēsia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive (Supplements to Vigiliae Christianae, 74)*, Leiden, 2005, p. 127ss.

et en ce monde sensible et corporel noblement tissé de nombreuses formes et natures.

[incise] *C'est une sorte d'autre église non faite de mains d'hommes qui point avec sagesse par celle qui est faite de mains d'hommes. Elle a pour sanctuaire le monde d'en-haut assigné aux puissances d'en-haut et pour temple le monde d'en-bas adjoint à ceux qui ont pour part de vivre dans la perception (i.e. par l'intermédiaire des sens).*

B'/ À nouveau, il y a un seul monde non divisé par ses propres parties, au contraire, de ces mêmes parties il circonscrit la différenciation qui provient de leur propriété naturelle en les référant à son propre et indivisible 'un'.

C'/ Il montre qu'elles sont tour à tour la même chose pour soi et l'une pour l'autre sans confusion, qu'elles sont engagées l'une dans l'autre, l'une toute entière dans l'autre toute entière,

D'/ QUE TOUTES DEUX COMME PARTIES CONSTITUENT LE MÊME TOUT 'UN', ET PAR LUI LES PARTIES SONT UNIFORMEÉMENT ET TOTALEMENT CONSTITUÉES COMME TOUT.

Car le monde intelligible tout entier apparaît mystérieusement imprimé dans le monde sensible tout entier en des formes symboliques pour ceux qui ont la capacité de voir. Le sensible tout entier est dans l'intelligible tout entier, simplifié en *logoi* par voie de connaissance intellectuelle. Celui-ci est en celui-là par les *logoi*, celui-là en celui-ci par les types. Et leur action était comme le serait une roue dans une roue dit l'étonnant visionnaire des grandes choses Ezéchiel en parlant, me semble-t-il, des deux mondes.

À nouveau encore : depuis la création du monde, ses réalités invisibles sont observées dans les créatures par le moyen de l'intelligence. Si donc, par les choses apparentes sont observées les choses non apparentes, comme il est écrit, combien plus par les choses non apparentes, pour ceux qui s'attachent à la contemplation spirituelle, les choses apparentes seront-elles saisies par l'intelligence. La *theoria* symbolique des intelligibles par l'intermédiaire des choses visibles est science spirituelle et intelligence des visibles par l'intermédiaire des invisibles. Il faut en effet que les êtres qui sont en tout révélateurs les uns des autres aient des reflets vrais et évidents les uns des autres et une relation indéfectible qui soit fondée en eux.

Nous devons dans l'immédiat focaliser plus particulièrement notre attention sur le dernier paragraphe : *À nouveau encore, depuis la création du monde ...*

À l'instar du texte intégral, ce paragraphe est bien structuré comme le grec ci-après le montre clairement : *καὶ πάλιν, τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου, τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, φησὶν ὁ θεῖος ἀπόστολος.*

**Καὶ εἰ**

**Καθορᾶται**

διὰ τῶν φαινομένων

τὰ μὴ φαινόμενα,

καθὼς γέγραπται,

**πολλῶ δὴ που καὶ**

διὰ τῶν μὴ φαινομένων

τοῖς θεωρίαι πνευματικῆ

προσανέχουσι

τὰ φαινόμενα

**νοηθήσεται**

Les idées de cette brève section sont organisées sur la base d'une délicate articulation entre *ce qui apparaît* (τὰ φαινόμενα) et ce qui n'apparaît pas (τὰ μὴ φαινόμενα) que nous pouvons résumer par deux rapports, (1) par les visibles les invisibles, (2) par les invisibles les visibles.

Il est certainement utile de se demander à quoi se réfèrent pour Maxime les φαινόμενα par définition visibles. Il est vraisemblable que sa thèse qui a tout lieu d'être considérée comme une exégèse de l'épître aux Romains (Rm 1.20) commette une petite infraction sur la littéralité du courrier de l'apôtre Paul dans la mesure où Maxime, à l'inverse de l'Apôtre, ne prend pas pour base les créatures (ποιήματα) mais une construction faite de main d'homme relevant d'un art particulier (τέχνη), ici l'art de bâtir. Il est peu probable que Paul y fasse allusion quand bien même pareille approche pouvait n'être pas étrangère à la tradition juive<sup>(10)</sup>.

Peut-on dès lors s'autoriser à comprendre *ce qui apparaît*, non pas comme un objet de nature, 'sensible' et donc visible, renvoyant à une forme invisible, mais comme une certaine structure visible dans la disposition d'un édifice de pierre qui exprimerait une structure invisible que nous pourrions par exemple considérer comme le dessein providentiel du

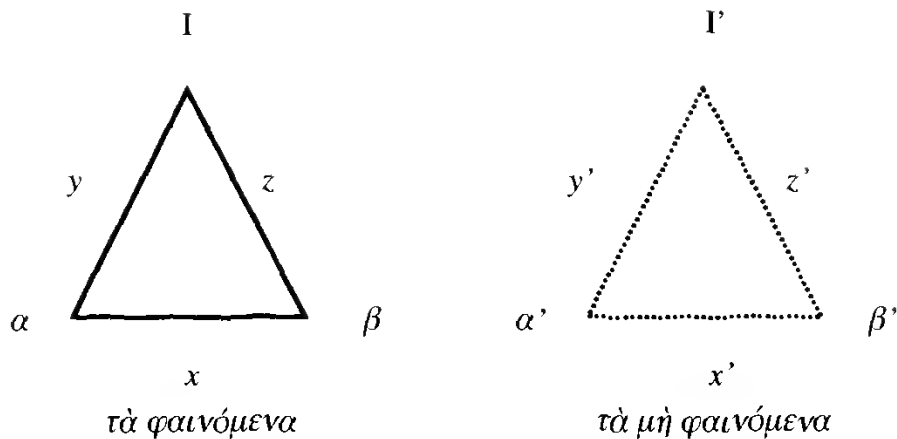
(10) À titre d'exemple bien que le sujet mérite une enquête plus approfondie: FLAVIUS JOSÈPHE, *Les Antiquités juives*, éd. E. NODÉ, Paris, 1992<sup>2</sup> III.6.3 (123) affirme : «... cette division de la Tente imitait la disposition de la nature universelle (μίμησιν τῆς τῶν ὄλων φύσεως)». Voir également PHILON D'ALEXANDRIE, *De vita Mosis* [II.74-76], éd. R. ARNALDEZ et al., Paris, 1967 ; *Quaestiones in Exodum* II.52,58, éd. A. TERIAN, Paris, 1992 ; R. GOULET, *La Philosophie de Moïse. Essai de reconstruction d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris, 1987, notamment le sixième chapitre : le culte et le sanctuaire, p. 394ss.

Créateur portant sur la totalité de ce qui est <sup>(11)</sup> ? On pourrait ainsi faire l'hypothèse qu'il y a pour Maxime une correspondance étroite entre une structure formelle *a priori* ou *prérequise* par définition invisible et son exécution concrète, ici dans un édifice religieux, là dans le monde tout entier sensible et intelligible, là encore dans le composé âme-corps de l'être humain. C'est bien entendu ce qu'il faut, dans l'état actuel de nos recherches, démontrer.

Le dernier paragraphe de la deuxième *approche théorique* (voir ci-dessus) donne à penser qu'il faudrait par préférence classer sous la catégorie *visible* le monde sensible et sous la catégorie *invisible* le monde intelligible. Sans totalement écarter cette possibilité de lecture, il semble plus pertinent – si l'on veut tenir compte du contexte global de comparaison de cette *approche théorique* – de comprendre *ce qui apparaît* comme la visibilité de certains rapports fondés dans la perception du lien qui unit sanctuaire et temple. En partant de la structure du texte de la seconde *approche théorique* rapportée ci-dessus, nous pourrions dire que le premier volet A/B/C/D basé sur des rapports visibles – des rapports de proportion – correspond 'terme à terme' au second volet A'/B'/C'/D' lui-même fondé sur des rapports non-visibles. Qu'il suffise pour confirmer cet état de fait de rappeler la dialectique traditionnelle entre l'église faite-de-mains-d'homme (*χειροποίητος*) et l'église non-faite-de-mains-d'homme (*ἀχειροποίητος*) <sup>(12)</sup> que Maxime s'approprie assez naturellement dans ce contexte. Nous obtenons ainsi un rapport analogique fondamental qui traverse tout le champ de ce qui n'est pas à proprement parlé divin pour Maxime, le créé. Ce rapport de base a la forme suivante :  $\alpha\text{-}\beta = \alpha'\text{-}\beta'$ . Il peut être développé et présenté graphiquement comme suit :

(11) Il faut mentionner ici le très bel essai de D. J. O'MEARA, *Geometry an the Divine in Proclus*, dans *Mathematics and the Divine*, éd. T. KOETSIER et L. BERGMANS, Amsterdam, 2005, pp. 133-145 (voir en particulier : 4. *The metaphysics of geometry*, pp. 139-141).

(12) GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse* [2.174.9-11], éd. J. DANIELOU, Paris, SC I<sup>er</sup>, 1968<sup>3</sup>, distingue le Tabernacle incréé dans sa préexistence du Tabernacle créé lorsqu'il reçoit une existence matérielle. Sur la tente non-faite-de-mains-d'hommes, *Ibidem*, 2.167.1ss ; 2.169.8 ; 2.170.1. La notion est bien attestée chez un auteur alexandrin de l'époque de Maxime, entre autres occurrences, COSMAS INDICOPLEUSTÈS, *Topographie chrétienne*, t. 1, II.3.9ss, éd. W. WOLSKA-CONUS, Paris, SC 141, 1968.



Si  $\alpha$  et  $\beta$  – correspondant respectivement au temple et au sanctuaire – référés à l'unité substantielle de l'église ne sont qu'une seule et même chose,  $\alpha'$  et  $\beta'$  – désignant le monde sensible et le monde intelligible – ne sont qu'*un-tout* dès lors qu'ils sont référés au monde tout entier.

D'un point de vue rhétorique, on constate que Maxime construit son discours sur une alternance **un** et **deux** : **un** (une seule maison), **deux** (se divise en...), **un** (substantiellement une), **non-deux** (pas divisée), **un** (référés à l'un), **deux** (toutes deux), **un** (même chose), **deux** (en tous deux), **un** (une et la même).

Résumons le chemin déjà parcouru et notons de l'église objet de perception sensible :

1. elle a un 'un' propre (*τὸ ἐν ἑαυτῆς*)
2. elle a des 'parties' propres (*τοῖς ἑαυτῆς μέρεσι*)
3. elle possède de l'union par la construction (*κατὰ τὴν οἰκοδομήν*)
4. elle admet la distinction selon une certaine configuration (*κατὰ τὴν θέσιν τοῦ σχήματος*)
5. elle est le type (i.e. empreinte, moule, matrice) de quelque chose d'autre
6. elle exprime un rapport de proportion stable et déterminé des parties d'un certain composé

### *Les étapes d'un certain processus de connaissance*

Affinons notre analyse et demandons-nous par quels 'intermédiaires' Maxime nous fait passer du visible à l'invisible, c'est-à-dire de la perception sensorielle à l'intellection. En admettant que le point central de la présente proposition de lecture repose sur la notion de *schéma* et qui plus est de *schéma* visible que nous traduisons à la suite de Boudignon par

configuration, on peut raisonnablement soutenir que ce *schéma* ne présente pas de différences ‘structurelles’ lorsqu’il est conçu par l’intelligence.

Maxime le Confesseur apporte peut-être une piste qui accrédite la présente démarche en affirmant notamment : «*le monde intelligible tout entier apparaît mystérieusement imprimé dans le monde sensible tout entier en des formes symboliques pour ceux qui ont la capacité de voir. Le sensible tout entier est dans l’intelligible tout entier, simplifié en logoi par voie de connaissance intellectuelle* <sup>(13)</sup>. *Celui-ci est en celui-là par les logoi* <sup>(14)</sup>, *celui-là en celui-ci par les types*».

Peut-on tirer parti des informations fournies par Maxime ? Nous pouvons par exemple tenter une réécriture de cette proposition en remplaçant monde sensible par visible et monde intelligible par non-visible. La possibilité de ce rapprochement a déjà été signalée. Reformulons donc les choses ainsi : le *non-visible* tout entier apparaît mystérieusement imprimé dans le *visible* tout entier en des formes symboliques pour ceux qui ont la capacité de voir. Le *visible* tout entier est dans le *non-visible* tout entier, simplifié en logoi par voie de connaissance intellectuelle. Celui-ci est en celui-là par les *logoi*, celui-là en celui-ci par les *types*.

Nous aurions ainsi du visible qui manifeste en types du non-visible et du non-visible qui ‘assume’ du visible simplifié en *logoi*. En poursuivant cette démonstration, nous pouvons affirmer que le support – objet de perception visuelle – sur lequel prend appui Maxime le Confesseur, à savoir la construction ecclésiale et sa configuration (*schéma*) interne, représente en *types* la même configuration (*schéma*) simplifiée en *logoi* lorsqu’elle est conçue par voie de connaissance intellectuelle. Ici visible, là invisible. Ici objet de perception, là objet d’intellection.

Le *schéma* est dans l’objet de perception.

Le même *schéma* est dans les types comme constantes et juste rapport de proportion.

(13) Le topique est néoplatonicien. Cf. PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. DIEHL, 3 vol., Leipzig, 1903-1906, I.13.1ss : «*les Sensibles sont dans les Intelligibles à titre exemplaire, et les Intelligibles dans les Sensibles par mode de copies* (τὰ αἰσθητὰ ἐν τοῖς νοητοῖς ἐστὶ παραδειγματικῶς καὶ τὰ νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς εἰκονικῶς)».

(14) Nous avons – après bien des hésitations – préféré ne pas traduire ‘logos’ ou même ‘logoi’. Nous sommes conscients que c’est l’inverse d’un choix.

Le même *schéma* est dans les *logoi* comme une certaine structure a priori que nous définissions plus haut comme une certaine pré-disposition de la Providence divine portant sur la totalité de ce qui est <sup>(15)</sup>.

On peut enfin légitimement admettre que les *logoi* sont réduits à l'unité d'un *logos* unique de création. Si la *Mystagogie* ne paraît rien en dire <sup>(16)</sup>, l'*Ambiguum* 7 <sup>(17)</sup> et la *Question à Thalassios* 48 <sup>(18)</sup> permettent de raisonnablement fonder cette ultime étape.

Nous pouvons sur cette base établir le graphique suivant :

|   |              |                     |                |
|---|--------------|---------------------|----------------|
| Schéma (σχῆμα)  | (σχῆμα)      | (σχῆμα)             | (σχῆμα)        |
| L'objet de perception 1 †                                     |              |                     |                |
| Configuration d'un édifice sacré                              | les types †  |                     |                |
|   |              | les <i>logoi</i> †  |                |
|   |              |                     | le logos-un    |
|   |              |                     | fl le logos-un |
|   |              | fl les <i>logoi</i> |                |
|   | fl les types |                     |                |
| l'objet de perception 2                                       |              |                     |                |
| Monde sensible ou univers physique [Cf. <i>Mystagogie</i> §3] |              |                     |                |

Ce tableau permet de beaucoup mieux saisir les bases mêmes de la théorie de la connaissance proposée par Maxime le Confesseur dans la *Mystagogie* notamment lorsqu'il affirme : «*La theoria symbolique des intelligibles par l'intermédiaire des choses visibles est science spirituelle et intelligence des visibles par l'intermédiaire des invisibles*».

Pour point de départ, dans la construction ecclésiale, nous percevons un certain espace pourvu d'une limite et de formes géométriques identifiables, nous retenons de cette activité de perception certaines constantes visibles, les *types*, sorte de figures géométriques inscrites dans la pierre.

(15) La thèse d'un *schéma* transversal peut s'autoriser d'une idée, semble-t-il, bien admise dans le néoplatonisme. Voir par exemple PROCLUS, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, éd. G. FRIEDLEIN, Leipzig, 1873, 136.18ss ; PROCLUS, *In Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. DIEHL, 3 vol., Leipzig, 1903-1906, II.74.23-27.

(16) À noter toutefois la référence insistante de Maxime tant à l'unité substantielle de l'église qu'à l'unité foncière du monde tout entier.

(17) Cf. *Ambiguum* 7, PG 91, 1081c : Πολλοὶ λόγοι ὁ εἷς λόγος ἐστὶ, καὶ εἷς οἱ πολλοί.

(18) Cf. *Ad Thalassium* 48.74-76, éd. C. LAGA et C. STEEL, *Corpus Christianorum, Series Graeca*, 7, Leuven-Turnhout, 1980.

De ces figures visibles, on parvient par un effort d'abstraction au postulat de formes invisibles régies par des rapports de proportion universels que nous pouvons nommer à la suite de Maxime : *logoi*.

Le système de Maxime – en cela profondément marqué par le néoplatonisme – nous permet de postuler ultimement l'existence d'un *logos* 'un' et premier, contenant en lui tout le déploiement ultérieur de l'univers créé.

La seconde étape de la *theoria* symbolique consiste en partant du *logos* 'un' à passer par les *logoi* qui disent à la fois la détermination de l'essence, le nom, le concept et également un certain rapport de proportion mathématique, puis à migrer jusqu'aux *types* qui expriment dans la permanence de certaines formes visibles les constantes qui traversent le monde visible qui peut enfin – dans cet environnement culturel profondément marqué par le problème de la corruption qui paraît régir le monde sensible – être restitué à la faculté humaine de perception <sup>(19)</sup>.

La *theoria* symbolique proposée par Maxime le Confesseur dans un cours paragraphe du second chapitre de la *Mystagogie* devait ainsi fournir un des éclairages les plus précis qui soient pour comprendre un aspect central de la théorie de la connaissance qui traverse l'œuvre du moine byzantin.

Il est à noter au terme de cette brève proposition de lecture que la démarche de Maxime est moins scientifiquement exacte que pédagogiquement pertinente dans la mesure où elle attire et oriente la pensée humaine vers ce qui demeure ('constantes' ou *logoi*) dans le mouvement perpétuel des êtres et des choses. Elle s'inscrit parfaitement dans la préoccupation du néoplatonisme qui voulait voir dans les sciences mathématiques – ici la géométrie – une propédeutique à l'apprentissage du vrai et une certaine cause explicative de l'ordre de l'Univers.

Université de Fribourg.

Pascal MUELLER-JOURDAN.

(19) Nous nous sommes assez longuement attardé sur la dialectique 'corruption/proportion' qui témoigne d'un important point de contact entre la pensée maximienne et le néoplatonisme, dans P. MUELLER-Jourdan, *Typologie spatio-temporelle de l'écclesia byzantine. La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquité tardive (Supplements to Vigiliae Christianae, 74)*, Leiden, 2005. Voir en particulier les pages 132-137.

## Appendice Texte grec du chapitre 2 de la Mystagogie

*Nous croyons utile de rapporter en appendice le texte grec sur lequel se fonde notre étude. Nous sommes conscients que la PG ne saurait satisfaire aux exigences de la philologie. Nous pouvons cependant annoncer la parution prochaine de la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans le Corpus Christianorum. Series Graeca (Leuven-Turnhout). Monsieur Christian Boudignon, qui a bien voulu nous faire part de ses résultats quasi définitifs pour la portion de texte étudié y travaille depuis de nombreuses années. Notre traduction a largement tenu compte de ses remarques et des 'corrections' que l'édition scientifique de ce texte comportera.*

PG 91 / Chap. II, Col. 668 C

Περὶ τοῦ πῶς, καὶ τίνα τρόπον εἰκῶν ἐστὶ τοῦ ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀοράτων οὐσιῶν ὑφειστώτος κόσμου ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησία.

Κατὰ δευτέραν δὲ θεωρίας ἐπιβολήν, τοῦ σύμπαντος κόσμου τοῦ ἐξ ὁρατῶν καὶ ἀοράτων οὐσιῶν ὑφειστώτος, εἶναι τύπον καὶ εἰκόνα, τὴν ἀγίαν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν, ἔφασκεν· ὡς τὴν αὐτὴν αὐτῶ καὶ ἔνωσιν, καὶ διάκρισιν ἐπιδεχομένην. Ὡσπερ γὰρ [δ'] αὕτη κατὰ τὴν οἰκοδομὴν εἰς οἶκος ὑπάρχουσα, τὴν κατὰ τὴν θέσιν τοῦ σχήματος ποιᾷ ιδιότητι, δέξεται διαφορὰν, διαιρουμένη εἰς τε τὸν μόνους ἱερεῦσί τε καὶ λειτουργοῖς ἀπόκληρον τόπον, ὃν καλοῦμεν ἱερατεῖον· καὶ τὸν πᾶσι τοῖς πιστοῖς λαοῖς πρὸς ἐπίβασιν ἄνετον, ὃν καλοῦμεν ναόν. Πάλιν μία ἐστὶ κατὰ τὴν ὑπόστασιν, οὐ συνδιαιρουμένη τοῖς ἑαυτῆς μέρεσι, διὰ τὴν ἑαυτῶν πρὸς ἄλληλα τῶν μερῶν διαφορὰν· ἄλλα καὶ αὐτὰ τῇ πρὸς τὸ ἐν ἑαυτῆς ἀναφορᾷ τὰ μέρη, τῆς ἐν τῇ κλήσει διαφορᾶς ἀπολύουσα, καὶ ἰ669Α1 ταῦτόν ἀλλήλοις ἄμφω δεικνύουσα· καὶ θάτερον θατέρω κατ' ἐπαλλαγὴν ὑπάρχον, ὅπερ ἐκάτερον ἑαυτῶ καθέστηκεν ὃν ἀποφαίνουσα· ἱερατεῖον μὲν τὸν ναὸν κατὰ τὴν δύναμιν, τῇ πρὸς τὸ πέρασ ἀναφορᾷ τῆς μυσταγωγίας ἱερουργούμενον· καὶ ἔμπαλιν ναὸν τὸ ἱερατεῖον, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς ἰδίας αὐτὸν ἔχον μυσταγωγίας ἀρχήν, μία δι' ἄμφοῖν καὶ ἡ αὐτὴ διαμένει. Οὕτω καὶ ὁ ἐκ Θεοῦ κατὰ γένεσιν παρηγμένος σύμπας τῶν ὄντων κόσμος, διαιρούμενος εἰς τε τὸν νοητὸν κόσμον, τὸν ἐκ νοερῶν καὶ ἀσωμάτων οὐσιῶν συμπληρούμενον· καὶ τὸν αἰσθητὸν τοῦτον καὶ σωματικόν, καὶ ἐκ πολλῶν μεγαλοφυῶς συνυφασμένον εἰδῶν τε καὶ φύσεων· ἄλλη πως ὑπάρχην ἀχειροποίητος Ἐκκλησία, διὰ ταύτης τῆς χειροποίητου σοφῶς ὑποφαίνεται· καὶ ἰΒ1 ἱερατεῖον μὲν ὡσπερ ἔχων τὸν ἄνω κόσμον, καὶ ταῖς ἄνω προσενεμημένον δυνάμεσι· ναὸν δὲ, τὸν κάτω, καὶ τοῖς δι' αἰσθήσεως ζῆν λαχοῦσι προσκεχωρημένον.

Πάλιν εἰς ἐστὶ κόσμος τοῖς ἑαυτοῦ μὴ συν διαιρούμενος μέρεσι· τοῦζταντίον δὲ, καὶ αὐτῶν τῶν μερῶν τὴν ἐξ ιδιότητος φυσικῆς διαφορὰν. τῇ πρὸς τὸ ἐν ἑαυτοῦ καὶ ἀδιαίρετον ἀναφορᾷ περιγράφων· καὶ ταῦτόν

ἑαυτῶ τε καὶ ἀλλήλοις ἀσυγχύτως ἐναλλάξ ὄντας· καὶ θατέρω θάτερον ὅλον ὅλῳ δεικνὺς ἐμβεβηκότα· καὶ ἄμφω ὅλον αὐτὸν ὡς μέρη ἕνα συμπληροῦντας, καὶ κατ' αὐτὸν ὡς ὅλον μέρη ἐνοειδῶς τε καὶ ὀλικῶς συμπληρουμένων. Ὅλος γὰρ ὁ νοητὸς ἸϞ κόσμος ὅλῳ τῷ αἰσθητῷ μυστικῶς τοῖς συμβολικοῖς εἴδεσι τυπούμενος φαίνεται τοῖς ὄρᾶν δυναμένοις· καὶ ὅλος ὅλῳ τῷ νοητῷ ὁ αἰσθητὸς γνωστικῶς κατὰ νοῦν τοῖς λόγοις ἀπλούμενος ἐνυπάρχων ἐστίν. Ἐν ἐκείνῳ γὰρ οὗτος τοῖς λόγοις ἐστί· κάκεινος ἐν τούτῳ, τοῖς τύποις· καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν ἕν, καθὼς ἄν εἴη τροχὸς ἐν τῷ τροχῷ, φησὶν ὁ θαυμαστὸς τῶν μεγάλων θεατῆς Ἰεζεχιήλ, περὶ τῶν δύο κόσμων, οἶμαι, λέγων. Καὶ πάλιν· Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος. Καὶ εἰ καθορᾶται διὰ τῶν φαινομένων τὰ μὴ φαινόμενα, καθὼς γέγραπται, πολλῶ δὴ καὶ διὰ τῶν μὴ φαινομένων τοῖς θεωρία πνευματικῇ προσανέχουσι τὰ φαινόμενα νοηθήσεται. Τῶν γὰρ νοητῶν ἢ διὰ τῶν ὄρατῶν συμβολικῇ ἸϞ θεωρία, τῶν ὄρωμένων ἐστὶ διὰ τῶν ἀοράτων πνευματικῇ ἐπιστήμη καὶ νόησις. Δεῖ γὰρ τὰ ἀλλήλων ὄντα δηλωτικά, πάντως ἀληθεῖς καὶ ἀριδήλους τὰς ἀλλήλων ἔχειν ἐμφάσεις, καὶ τὴν ἐπ' αὐταῖς σχέσιν ἀλώβητον.