

Francia – Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Bd. 31/1

2004

DOI: 10.11588/fr.2004.1.45424

Copyright

Das Digitalisat wird Ihnen von perspectivia.net, der Online-Publikationsplattform der Stiftung Deutsche Geisteswissenschaftliche Institute im Ausland (DGIA), zur Verfügung gestellt. Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

THIERRY LESIEUR

LES GLOSES DU MANUSCRIT CLM 14137:
OTHLON ET LA PENSÉE DIONYSIENNE

Deux éléments invitent à examiner plus attentivement la place et l'influence de la pensée dionysienne sur l'œuvre d'Othlon de Saint-Emmeran¹. Tout d'abord le fait qu'Othlon soit l'auteur possible – quoique non avéré – de la première *Translatio sancti Dionysii*, récit aujourd'hui considéré comme un « faux » ayant incontestablement contribué à renforcer le culte déjà bien vivant du saint dans la région de Ratisbonne². Le second élément découle du bilan qu'Othlon dresse lui-même de son activité de copiste dans un récit autobiographique intitulé *Livre de la tentation d'un certain moine*³. De ces deux directions de recherche, c'est avant tout la seconde qui retiendra notre attention dans cet article.

Parmi la liste des écrits qu'Othlon déclare avoir composés de sa propre initiative ou sur commande, figure la *Hiérarchie céleste*⁴. Le manuscrit auquel le moine de Saint-Emmeran fait allusion est très vraisemblablement celui qui se trouve aujourd'hui conservé à la bibliothèque de Munich sous la référence Clm 14137⁵. Comme l'a montré Bernhard Bischoff, en effet, il s'agit bien là d'un manuscrit autographe d'Othlon renfermant les écrits de Denys l'Aréopagite dans la traduction de Jean Scot⁶. Reprenant les remarques concernant la tradition manuscrite de Wilhelm Wattenbach et Ludwig Traube, B. Bischoff précise qu'il est possible de distinguer parmi les écrits de Denys l'Aréopagite traduits par Jean Scot trois familles de manuscrits, l'une française, l'autre italienne et la troisième allemande. La première correspond à la version d'Anastase le Bibliothécaire qui, sur ordre du pape Nicolas I^{er}, se chargea d'amender la traduction de Jean Scot en 860. La famille italienne apparaît au X^e siècle, à la demande de Jean, Duc de Campanie. À partir d'un exemplaire d'origine italienne (*ex exemplo aliquo italico*⁷), Othlon inaugure enfin la troisième et dernière famille. Les deux familles italienne et allemande, explique B. Bischoff, étroitement liées l'une à l'autre, diffèrent de la famille française par le fait qu'elles omettent les ajouts apportés à la version de Jean Scot par Anastase le Bibliothécaire et substituent toutes deux au nom *Eriugena* inscrit en tête des quatre livres de Denys la graphie *Ierugena*. En outre, la

1 Othlon, moine de l'abbaye bavaroise de Saint-Emmeran de Ratisbonne, fut l'auteur de plusieurs écrits entre 1032, date de son entrée au cloître et le début des années 1070, date approximative de sa mort.

2 Cf. *Translationis et inventionis sancti Dionysii Ratisponensis historia antiquior*, Adolf HOFMEISTER (éd.), MGH SS 30 (Supplementa 2), 1926–34, p. 823–837. Andreas KRAUS, *Die Translatio S. Dionysii Areopagite von St. Emmeram in Regensburg*, Munich (Bayer. Akademie der Wiss.) 1972.

3 *Liber de temptatione cuiusdam monachi*, éd. Sabine GÄBE, Berne et al. (Peter Lang) 1999.

4 Ibid. p. 356.

5 Je remercie particulièrement Dieter Kudorfer et le personnel du département des vieux manuscrits de la Bayerische Staatsbibliothek pour m'avoir permis l'étude de manuscrits dont certains avaient été retirés de la consultation en vue d'une restauration.

6 Bernhard BISCHOFF, *Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram während des frühen und hohen Mittelalters*, dans: ID., *Mittelalterliche Studien*, vol. 2, Stuttgart 1967, p. 89.

7 Ludwig TRAUBE, *Iohannis Scotti carmina, prooemium*, MGH Poetae latini, III-2, 1896, p. 525, qui renvoie (ibid. n. 8) à « Wilhelm Wattenbach, *Geschichtsquellen*, 6II, 67 ».

famille allemande se distingue des deux autres par l'adjonction, à la suite des quatre textes de Denys, d'un ensemble de vers connus par leur incipit »Contre l'avarice romaine« (*Contra avaritiam romanam*). Croisant le constat d'une origine italienne du manuscrit utilisé par Othlon avec l'existence d'une similitude entre une prière également écrite par lui et une prière composée à la même époque dans la région du Mont-Cassin, B. Bischoff avance l'hypothèse d'un voyage d'Othlon à l'abbaye mère de l'ordre bénédictin qui aurait inspiré au moine de Saint-Emmeran la prière et où il aurait découvert la pensée dionysienne et peut-être même recopié la traduction de Jean Scot⁸. Cette hypothèse – dont le savant reconnaît lui-même le caractère »osé«⁹ – ouvre d'intéressantes perspectives de recherche mais pose néanmoins question, puisque l'on ne trouve dans les écrits d'Othlon aucune allusion à ce séjour au Mont-Cassin – ou à un voyage en Italie de façon plus générale.

Ainsi que plusieurs historiens l'ont remarqué, les écrits produits à Ratisbonne dans la première moitié du XI^e siècle laissent entrevoir une certaine familiarité des auteurs avec la langue grecque¹⁰. La relation entre la ville de Ratisbonne et la grande abbaye du sud de l'Italie – qui entretenait des relations de proximité avec l'empire byzantin – pourrait en partie expliquer cette apparente familiarité. Une comparaison entre les éléments grecs dans les écrits d'Othlon et dans ceux d'Arnold ou dans l'Uta codex invite cependant à remonter vers le début du XI^e siècle, plutôt que dans sa deuxième moitié. Le règne de Théophanu et les contacts avec l'empire byzantin que son mariage avec l'empereur Otton II entraîna apparaît alors comme une source plus plausible de cette familiarité avec la culture grecque, d'autant que les relations d'Arnold ou de l'auteur de l'Uta codex avec l'Italie et le monde grec restent encore à préciser¹¹.

L'intérêt du manuscrit Clm 14137 ne se limite cependant pas au seul domaine de la paléographie et de la tradition manuscrite étudiée par B. Bischoff et dont les conclusions viennent d'être évoquées. En effet, Othlon n'a pas seulement recopié le texte de la version latine de Jean Scot¹². Il y a également adjoint une glose jamais étudiée en détail ni éditée, mais qui apporte quelques éclaircissements concernant la façon dont un texte tel que celui de Denys l'Aréopagite pouvait être reçu par un auteur du XI^e siècle.

Le manuscrit laisse entrevoir trois étapes dans le travail d'Othlon. Dans un premier temps, le moine de Saint-Emmeran semble avoir copié le corps du texte »au kilomètre«. Une relecture du texte le conduit dans un second temps à corriger les erreurs ou les oublis en y apportant tous les rectificatifs et ajouts nécessaires. Lorsque l'oubli se limite à un ou deux mots, Othlon fait figurer ceux-ci au-dessus de l'emplacement où ils font défaut. C'est ainsi, par exemple, qu'il ajoute¹³:

- fol. 10^v: cognominacione angelica ^{selectim} digne facte
- fol. 11^r: sed obediens ^{subditur} patris
- fol. 11^r: aut quia et ipse ^{iesus} per nostram
- fol. 11^r: noster sanctus ^{perfectior} in tres segregat.

8 BISCHOFF (voir n. 6) p. 97.

9 BISCHOFF (voir n. 6) p. 96.

10 Cf. notamment les remarques de BISCHOFF (voir n. 6) p. 85–86 et FRANZ BRUNHÖLZL (*Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, vol. 2, Turnhout, Brepols, 1996, p. 423–424).

11 Sur l'Uta codex, cf. notamment Adam S. COHEN, *The Uta codex. Art, Philosophy and Reform in Eleventh-Century Germany*, University Park (Pennsylvania State University Press) 2000.

12 Le texte se répartit de la façon suivante: fol. 1^r–3^v: lettre à Charles le Chauve placée en introduction; fol. 4^r–26^r: la Hiérarchie céleste; fol. 26^r–56^r: la Hiérarchie ecclésiastique; fol. 56^r–98^r: les Noms divins; fol. 98^r–100^v: la Théologie mystique; fol. 100^v–112^v: lettres de Denys l'Aréopagite.

13 La glose d'Othlon figure ici en exposant.

Lorsque le texte manquant est d'une longueur plus importante, il utilise un signe de renvoi et fait alors figurer le texte ajouté non plus entre les lignes, mais dans la marge. C'est ainsi par exemple que, fol. 10^r, il ajoute en bas de la page:

...viventia autem eadem super omnem^o et rationem...
[θ vitam vivifica virtute rationalia et intellectualia eadem super omnem]¹⁴

Les signes de renvoi sont parfois tirés de l'alphabet grec, comme ici le théta, mais il s'agit le plus souvent de signes non alphabétiques, tels le X entouré de quatre points ou la double courbe. En raison de leur qualité calligraphique, ces rajouts marginaux restent nettement différenciables des gloses à proprement parler, ces dernières se distinguant visuellement par une taille inférieure, une tendance plus marquée à l'abréviation et un ductus différent de celui du corps du texte¹⁵. Comme la plupart des gloses composées à cette époque, celles du manuscrit Clm 14137 se présentent sous deux formes, interlinéaire pour les plus réduites et marginale pour les plus importantes. Dans le cas des gloses interlinéaires, il s'agit parfois pour Othlon de fournir quelques précisions d'ordre historique¹⁶, mais surtout d'expliquer les mots peu usités ou compliqués. La plupart de ces gloses sont ainsi constituées d'équivalents latins de termes grecs¹⁷. En dépit de leur ampleur réduite, elles présentent parfois un grand intérêt, telle celle qui concerne le terme *theologia*, qu'Othlon glose ainsi: »Théologie, c'est-à-dire dispute divine«¹⁸. Il s'agit là d'une traduction du mot »théologie« qui mérite d'être relevée car elle dénote chez Othlon une »sensibilité préscolastique« qui caractérise assez bien la manière dont il conduit sa pensée dans les traités de théologie, accordant une grande place à la forme logique. La notion de »dispute« n'est donc pas ici fortuite. Elle exprime une conception de la théologie où la dialectique – et en particulier l'enchaînement *quaestio-solutio* – joue un rôle fondamental, ainsi que nous serons amenés à y revenir plus loin.

Le second trait notoire des équivalents latins de termes grecs concerne leur graphie. On observe en effet une propension à confondre les alphabets grecs et latins qui semble témoigner d'une certaine familiarité d'Othlon et de son lecteur (ou de son auditeur) attendu avec l'alphabet grec. Ainsi trouve-t-on dans les gloses, outre des transcriptions latines de termes

14 Cf. MIGNE PL 122, col. 1046CD.

15 Sur les caractéristiques paléographiques de l'écriture d'Othlon ou plus généralement d'une école dont Othlon serait à l'origine, cf. Christine Elisabeth EDER, *Die Schule des Klosters Tegernsee im frühen Mittelalter*, dans: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 83 (1972) p. 82–85 (voir aussi C. E. INEICHEN-EDER, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, t. 4/1, Munich 1977). BISCHOFF (voir n. 6) p. 89 précise par ailleurs que, hormis quelques-unes, la plupart des gloses qui se trouvent dans le manuscrit Clm 14137 sont bien d'Othlon.

16 Ainsi, à propos du terme *cecropidis* de la traduction de Jean Scot (MIGNE PL 122, col. 1038AB), Othlon explique-t-il: *cecrops, rex atthenorum* [Clm 14137, fol. 1^r]. Afin de les distinguer plus facilement lorsqu'ils figurent l'un à la suite de l'autre, je présente la traduction de Jean Scot suivie de sa référence dans la Patrologie latine entre parenthèses et la glose d'Othlon suivie de sa référence dans le manuscrit en italique et entre crochets. Lorsqu'ils sont présentés séparément, parenthèses, italique et crochets sont supprimés.

17 Ainsi, pour n'en citer que quelques-unes: *teletarchis, id est princeps hostiarum*, Clm 14137, fol. 5^v; *theosin, id est deificationem*, ibid. fol. 5^v; *theologia, id est divina disputatio*, ibid. fol. 6^r; *characterizante, id est imaginante*, ibid. fol. 7^r; *theosophi, id est divini sapientes*, ibid. fol. 8^v; *agalmatum, id est gaudiorum*, ibid. fol. 8^v; *teletarchia, id est perfectionum principalis*, ibid. fol. 9^r.

18 *Etenim valde artificialiter theologia ... usa est* (PL 122, col. 1040AB) [*Theologia, id est divina disputatio*, Clm 14137, fol. 6^r].

grecs, des transcriptions de toute évidence phonétiques de termes latins à l'aide de l'alphabet grec¹⁹ et, plus étonnant, le mélange des deux alphabets à l'intérieur d'un même mot²⁰.

Outre les gloses interlinéaires, le manuscrit Clm 14137 comporte également des gloses marginales dans lesquelles Othlon ne cherche plus seulement à expliquer les mots ou expressions difficiles, mais où il note par un trait vertical éventuellement doublé d'un signe distinctif (en forme de N ou de S) les passages qui semblent avoir plus particulièrement retenu son attention, y adjoignant parfois un commentaire.

Un bref dénombrement statistique permet de dresser le panorama suivant. Des quatre traités qui composent les écrits spéculatifs du pseudo-Denys, à savoir la *Hiérarchie céleste*, la *Hiérarchie ecclésiastique*, les *Noms divins* et la *Théologie mystique*, c'est avant tout sur le premier et le troisième que se concentre la majeure partie des gloses marginales d'Othlon. Sur les 54 gloses marginales recensées dans le manuscrit, en effet, seul trois concernent la *Hiérarchie ecclésiastique* et trois autres la *Théologie mystique* contre 25 pour la *Hiérarchie céleste* et 23 pour les *Noms divins*²¹. Cette première approche fournit un aperçu global de la répartition mais demande à être affinée. En effet, si la *Hiérarchie céleste* et les *Noms divins* drainent la quasi-totalité des gloses, celles-ci diffèrent nettement pour chacun des deux textes.

Dans le cas de la *Hiérarchie céleste*, la majorité des commentaires d'Othlon se concentrent sur les folios 23 et 24, la première glose marginale du manuscrit apparaissant précisément au folio 23^r, sur un passage du texte qui semble avoir particulièrement retenu l'attention d'Othlon. Le passage dont il est ici question concerne la possibilité pour ceux que Denys l'Aréopagite nomme les «théosophes» (*theosophi* dans la traduction de Jean Scot qu'Othlon glose par l'expression [*divini sapientes*]) de recourir aux images sensibles – et en particulier aux formes humaines elles-mêmes (*humaniformes ipsas*²²) – pour signifier l'opération divine (*in sensibilibus imaginibus divinae operationis*²³). Othlon commente alors dans une glose marginale: «Ce que la forme humaine signifie en Dieu»²⁴. Il signale alors chaque nouvel attribut humain que Denys énumère, la plupart du temps à l'aide d'une simple paraphrase du texte. Ainsi, au niveau d'un passage où il est question de pouvoir visuel (*conspectivas ... virtutes*²⁵), de lumineuse divine (*divina luminaria*²⁶) et d'illuminations divines (*divinarum ... illuminationum*²⁷), Othlon commente en marge du texte: «Ce que sont les yeux»²⁸. De même, quelques lignes plus loin, lorsqu'il est question du pouvoir de discernement olfactif (*olfactuum vero discretivas virtutes*²⁹), Othlon glose: «Ce qu'est le nez»³⁰. Ce qui retient l'attention dans toutes ces gloses, c'est le profond décalage entre le

19 Othlon n'est pas le seul à témoigner d'une apparente connaissance phonétique de la langue grecque, puisqu'on la rencontre également chez son prédécesseur Arnold de Saint-Emmeran. Cf. BISCHOFF (voir n. 6) p. 85–86.

20 Ainsi, par exemple, Othlon transcrit-il le terme *physiologiae* de la traduction érigénienne (... *et alia quaecumque supernaturalis sunt Jesu physiologiae*, PL 122, col. 1124 C) en commençant par une graphie grecque, puis en terminant à l'aide de l'alphabet latin de la manière suivante: [*ΦΥσιολογιη*, Clm 14137, fol. 63^v].

21 Soit 5% du total des gloses marginales pour les deux premiers traités contre respectivement 46% et 42% pour les deux suivants.

22 MIGNE PL 122, col. 1066BC.

23 Ibid.

24 *Quid humana effigies in deo significet*, Clm 14137, fol. 23^r.

25 MIGNE PL 122, col. 1066BC.

26 Ibid.

27 Ibid.

28 *Quid oculi*, Clm 14137, fol. 23^r.

29 MIGNE PL 122, col. 1066CD.

30 *Quid nares*, Clm 14137, fol. 23^r.

vocabulaire très spéculatif et souvent recherché de la traduction érigénienne et le caractère à la fois simple et concret des termes à l'aide desquels Othlon choisit de gloser le texte. Le commentaire d'Othlon s'interrompt momentanément dans le dernier tiers du fol. 24^v où une main postérieure du XV^e siècle a rajouté en marge des passages correspondants »Ce qu'est le lion«, »Ce qu'est le bœuf«, »Ce qu'est l'aigle«, »Ce que sont les chevaux«, »Ce que sont le char et les roues«³¹. Le commentaire reprend dans le tiers supérieur du fol. 25^r, à propos de la transcription grecque ΓΕΛ•ΓΕΛ•ΓΕΛ³² qu'Othlon glose: »Dans le livre d'Épiphanius intitulé les *Noms hébreux*, ΓΑΛΓΑΛ est traduit par *trochos*, c'est-à-dire »la roue«. Dans ce même livre, on lit ΓΑΛΓΑΛ ΑΠΟ ΚΑΛΥΨΙC, c'est à dire »la révélation«³³.

Poursuivant en précisant au passage ce qu'est une hymne³⁴ et en indiquant une référence biblique³⁵, Othlon s'attarde ensuite plus longuement sur des points du dogme. Tout d'abord, la question de la double nature du Christ. »Bien que le Christ soit de façon indécidable composé de deux natures [...], écrit-il, il doit néanmoins être cru et compris comme simple«³⁶, en ajoutant quelques lignes plus loin: »Qu'il est impossible de dire ou de comprendre l'unité trine«³⁷. Puis, à propos de l'affirmation de Denys selon laquelle Dieu est la cause de toute chose, bien que lui-même ne soit rien, Othlon commente: »On dit en effet de Dieu qu'il n'est rien, non pas en raison de sa propre annulation, mais du fait de son élévation au-dessus des essences. Car il domine tellement toute chose qu'il ne peut en aucun cas être lui-même compris parmi les choses«³⁸.

Après quelques éclaircissements sur la problématique de la »réciprocité« (*reciprocatio*³⁹) entre le Fils et le Père ou le Saint Esprit, Othlon glose alors longuement le syntagme »les mystères essentiels de l'humanité du Christ« (*essentialia humanitatis christi mysteria*) de la traduction érigénienne en expliquant: »Le mystère essentiel de l'humanité du Christ doit en effet être conçu comme discret à l'égard du Père et du Saint Esprit, mais pas à l'égard du Fils. Car l'essence humaine est à ce point unie au Fils de Dieu qu'en lui elle est déifiée de façon

31 *Quid leo*, ibid. fol. 24^r; *Quid bos*, ibid.; *Quid aquila*, ibid.; *Quid equi*, ibid., fol. 25^r; *Quid currus et rote*, ibid.

32 Le terme hébreu est en fait גלגל (galgal), qu'Othlon transcrit ici à l'aide de l'alphabet grec en ajoutant une syllabe supplémentaire.

33 *Vocitatum est enim eis ut ait theologus* (MIGNE PL 122, 1070A) [*In libro epiphaniū de hebraicis nominibus, trochos ΓΑΛΓΑΛ interpretatur, id est rota. In eodem, ΓΑΛΓΑΛ ΑΠΟ ΚΑΛΥΨΙC, id est revelatio*, Clm 14137, fol. 25^r].

34 *Sancte et decenter inspicientes laudant hymnologia* (MIGNE PL 122, 1085AB) [*Ymnus canitur quando hostie revelantur ut appareant immolantibus*, Clm 14137, fol. 36^r].

35 ... *bene scio eloquia sequens: Sepsit enim ...* (MIGNE PL 122, col. 1085AB) [*in Iob*, Clm 14137, fol. 53^r].

36 *ex qua ineffabilem simplex Iesus compositus est* (MIGNE PL 122, col. 1115BC) [*Quod licet christus ex duabus et (...) naturis compositus sit ineffabiliter, tamen simplex intelligendus et credendus est*, Clm 14137, fol. 57^v].

37 *Quod quidem et trinam unitatem dico neque dicere, neque intelligere possibile est* (MIGNE PL 122, col. 1116BC) [*Quod trinam unitatem impossibili est intelligi*, Clm 14137, fol. 58^v].

38 ... *quia omnium quidem est, quae sunt, causale, ipsum autem nihil* (MIGNE PL 122, col. 1116D) [*Quod deus sit omnium quae sunt causale et tamen nichil. Dicitur autem deus nichil non propter sui annulationem, sed propter superessentialem exaltationem, quia omnia sic superat ut ipse inter omnia nullatenus intelligi valeat*, Clm 14137, fol. 58^v].

39 *Discreta autem Patris superessentiale nomen, et res, et Filii et Spiritus nulla in his reciprocatione, aut omnino communitate introducta* (MIGNE PL 122, col. 1121AB) [*Non est intelligendum hic excludi illam patris filiique reciprocationem, quia pater, filii pater, vel filius, patris filius, reciprocata relatione dicitur. Si hoc tantum exclusa reciprocatione insinuat, quod neque pater nomen filii, neque filius nomen patris in unitate vel alter illorum nomen sancti spiritus aliquando recipiat quoniam singulorum trium proprietates inconfusibilis perseverat*, Clm 14137, fol. 61^r].

indicible sans pour autant être conjointe au Père ni au Saint Esprit en sa qualité propre (*personali ... proprietati*). Il est néanmoins juste de croire que, dans le Fils, elle (l'essence humaine) est élevée à la clarté très divine et superexcellente du Père et du Saint Esprit. Ce n'est cependant pas en raison de son obéissance à la croix dans sa divinité que ce nom qui lui appartient pour l'éternité a été donné au Christ, mais parce qu'il s'est humilié jusqu'à la mort dans son humanité. Ainsi, dans le Fils, le principe de toute créature a été élevé, afin que lui soit donné le nom qui est au-dessus de tous les noms, c'est-à-dire afin que l'homme soit dit »Dieu très haut tout-puissant«, nom au-dessus duquel il n'en existe pas de plus haut. Qui pourrait en effet être plus haut que le plus haut? Mais il est un homme très haut ou fils naturel du très haut que l'on appelle Jésus⁴⁰.

Reprenant la notion de »minoration« (*minorata*⁴¹) de la traduction érigénienne, Othlon poursuit alors sa glose en écho à l'Épître aux Hébreux, développant ainsi à partir du texte paulinien une thématique à peine perceptible dans le passage considéré du texte dionysien en écrivant à propos du Christ: »De même en effet qu'avant sa mort il fut *quelque peu abaissé par rapport aux anges* (Hbr 2, 7), de même il est maintenant d'autant plus haut parmi les anges qu'il a hérité d'un nom bien différent du leur (Hbr 1, 4)⁴².

Quelques lignes plus loin, c'est l'esthétique de la tempérance illustrée par Denys à l'aide de la métaphore de la lumière (*Sicut lumina lampadum ...*⁴³) qui retient l'attention d'Othlon. »Belle similitude avec la lumière de plusieurs lampes distinctement unies ou uniment distinctes, glose-t-il en effet, car de même que dans une telle union la distinction ne peut annuler l'unité, ni l'unité la distinction, de même en ce qui concerne les choses invisibles elles-mêmes – plusieurs intellects unis pour ne former qu'un seul sens ou une seule notion, par exemple – chaque entité conserve sa singularité propre. Au-dessus de toute chose (*superexcellentius*), il est dans la distinction des trois personnes ou dans l'unité et la distinction de leur essence indivise un mystère tellement clair et inscrutable qu'il vaut mieux l'honorer par le silence que chercher à l'expliquer par les mots⁴⁴.

La notion de *discretio* tient dans ce passage un rôle fondateur. Face au mystère qui entoure la sphère du sacré dont la Trinité incarne ici le modèle, il convient d'adopter un mode du discernement (*discretio*) permettant la mise en œuvre d'un processus simultané de confusion et de distinction. Ce double processus est à la fois intellectuel – il porte en effet avant tout sur les *invisibilia* dont l'intellect constitue précisément l'exemple choisi par Oth-

40 [*Essentialia humanitatis christi mysteria recte a patre ac spiritu sancto, non autem a filio, intelliguntur discreta, quia humana essentia filio domini sic est unita, ut sit in eo ineffabiliter deificata, nec tamen personali patris ac spiritus sancti proprietati adunata, quamquam in ipsorum superexcellentissimam divinissimamque claritatem in filio dei recte credatur exaltata. (...) Etenim christo non est hoc nomen in sua divinitate propter obedientiam crucis donatum, in quo hoc nomen illi fuit sempiternum, sed quia humiliavit se in humanitate usque ad mortem. Sic in filio totius creature principium exaltavit, ut daret illi nomen quod est super omne nomen, scilicet ut homo ille dicatur deus omnipotens altissimus, quo nomine non est nomen altius. Quis enim altior altissimo? Sed est altissimus vel naturalis filius altissimi homo qui dicitur Jesus, fol. 61^r].*

41 MIGNE PL 122, col. 1121AB.

42 [*Sicut enim ante mortem suam paulo minus fuisset minoratus ab angelis, sic nunc tanto altior est in angelis, quanto differentius pre illis nomen hereditavit, ibid.*]. Je fais ici figurer les passages empruntés au texte de Paul en italique afin d'en souligner l'importance.

43 MIGNE PL 122, col. 1121D.

44 [*Pulchra similitudo de luminibus multarum lampadum discrete unitis vel unitim discretis. Quoniam sicut in tali unione nec discretio unitatem nec unitas tollit discretionem, sic vel in rebus invisibilibus, verbi gratia multis intellectibus in unum sensum, in unam notionem unitis, manentur singula discretionem. Superexcellentius autem in discretionem trium personarum vel una essentia illarum unitatis vel discretionis est inconfusibile vel inscrutable mysterium quod non tam verbis explicandum quam silentio est honorificandum, Clm 14137, fol. 61^v].*

lon – et en un sens contradictoire, puisque les deux opérations dont il procède sont opposées et mutuellement exclusives. Cette glose d'Othlon laisse entrevoir dans quel état de tension s'inscrit pour lui le processus d'intellection. D'une part, en effet, il affirme la totale inaccessibilité du sacré et l'obligation au silence lorsqu'il s'agit du cœur du mystère chrétien, la Trinité. Mais en prenant bien soin de hisser le mystère de la Trinité au-dessus de toute chose en reprenant la notion de »superexcellence« au texte dionysien, Othlon le circonscrit en même temps à un au-delà. Pour le reste, et c'est précisément cette fonction d'ouverture sur ce qui n'est pas purement spirituel que remplit la métaphore, l'accession au mystère reste possible, à condition cependant d'adopter le mode du discernement approprié.

En dépit de son affirmation réitérée de l'inaccessibilité du mystère divin, la position d'Othlon laisse entrevoir une ouverture que la suite de la glose confirme. Quelques paragraphes plus loin, il commente en effet le passage du texte dionysien où il est question de l'injonction bienveillante d'apprendre (*discereattenteimperans*⁴⁵) de la manière suivante: »Que, bien que ce qui est hors de notre portée ne doive pas être exploré et recherché trop longtemps ni de façon téméraire, tout ce qui est manifeste ne doit pas pour autant être négligé sans une observation attentive de ce qu'il nous est par-là permis d'apprendre ou d'enseigner«⁴⁶.

Par la suite, Othlon abandonne le terrain du dogme pour s'attacher plutôt à mettre en évidence la structure logique et dialectique du texte dionysien. C'est ainsi que, face à la première phrase du texte de Hiérothée (*Ierotheus* dans le texte) »L'amour, qu'on le qualifie de divin, d'angélique, d'intellectuel, d'animal, ou de naturel ...«⁴⁷, Othlon précise: »Définition de l'amour«⁴⁸. De même, quelques lignes plus loin, il répète: »De nouveau la définition de l'amour«⁴⁹. Puis, après la définition de l'amour, vient la question du Mal. Face au passage »et lui-même est cause de la forme et de l'informe et, en lui-même, il est dit à la fois ce qui n'est pas et ce qui est de façon superessentielle ...«, Othlon commente: »Ici se trouve insérée la question de l'origine du Mal«. La notion de »question« ne figure pas explicitement dans le texte dionysien. En revanche, le texte des *Noms divins* prend à cet endroit du traité une forme particulière qui est celle d'une confrontation de points de vue entre le discours de Hiérothée retranscrit sur le mode direct par Denys et un hypothétique contradicteur dont la prise de parole se trouve introduite par les expressions du genre »Quelqu'un pourrait alors dire (*dixerit quis*⁵⁰) ...« ou encore »D'où vient alors le Mal, dira sans doute quelqu'un (*Unde ergo malum, diceret quis*⁵¹)«. Othlon semble particulièrement attentif à ce changement de forme qu'il retranscrit aussitôt dans sa glose. Ainsi, par exemple, quelques pages plus loin, face à l'interrogation de Denys: »Si Dieu est tout-puissant, pourquoi dit-on de lui qu'il ne peut quelque chose?«, Othlon glose »Question«. Puis, lorsque la justification ontologique est fournie par Denys, il ajoute »Solution«, laissant ainsi clairement apparaître une articulation question/solution qui n'est jamais qu'implicite dans le texte dionysien.

Dans un retour à des considérations plus théologiques et plus imprégnées du vocabulaire philosophique du texte dionysien, Othlon termine la glose des *Noms divins* sur deux commentaires qui nous retiendront maintenant. Tout d'abord, il s'arrête sur la notion de »pré-

45 MIGNE PL 122, col. 1128CD.

46 [*Quod quamvis inscrutabilia non sint multum ac temere scrutanda et investiganda, non tamen sint negligenda quecumque inde sunt manifestabilia quin diligentissime discantur et doceantur*, Clm 14137, fol. 66^v].

47 *Amorem sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animale, sive naturalem dicamus ...*, MIGNE PL 122, col. 1137AB.

48 [*Diffinitio amoris*, Clm 14137, fol. 73^r].

49 [*Iterum diffinitio amoris*, *ibid.* fol. 73^v].

50 MIGNE PL 122, col. 1137D.

51 *Ibid.* col. 1138CD.

destination». À propos du passage où il est question des »causes substantifiques de tout ce qui existe« (*ipsas ... existentium substantificas ... rationes*⁵²) et que la théologie nomme »prédestinations« (*quas theologia praedestinationes vocat*⁵³), il insère la glose laconique suivante: »Au sujet des prédestinations«⁵⁴. Totalement redondante par rapport au texte, cette glose ne permet pas de juger du sens qu'Othlon prêtait à ce terme qui tient précisément dans les écrits de Jean Scot une place importante. On peut cependant noter qu'il ne cherche pas à expliquer le mot lui-même – à l'aide d'une glose interlinéaire telle que celles déjà évoquées en début de cet article, par exemple –, mais signale simplement l'apparition de la notion de prédestination dans le texte, laissant ainsi entrevoir l'importance ou le pouvoir évocateur que cette thématique avait à ses yeux. Or il se trouve que la question philosophique de la prédestination joue également un rôle important dans le premier de ses écrits en prose: le *Dialogue à propos de trois questions*.

La seconde glose sur laquelle nous nous arrêterons ici se situe au début du chapitre 6 des *Noms divins*. Elle porte sur un passage inspiré du Psaume 103 où il est question du pouvoir vivifiant de Dieu qui ôte toute forme de vie sur terre ou au contraire reconduit les êtres animés à la vie (*iterum animalia fiunt*⁵⁵). »Lorsqu'il dit que les êtres animés sont reconduits à la vie, écrit Othlon, il ne faut pas entendre par-là que les êtres animés renaîtront par eux-mêmes, mais plutôt qu'ils retourneront à leur cause. La cause de tous les êtres animés, en effet, est la forme sous laquelle toute créature renaîtra, car l'homme est toute créature. C'est pour cette raison que l'Évangile est prêché à toute créature«⁵⁶.

Cette glose, assez obscure en première lecture, mérite cependant une analyse un peu plus attentive. L'affirmation selon laquelle »celui qui prêche à l'homme prêche à toute créature« – dont Othlon déclare qu'elle lui a été inspirée par les commentaires de Grégoire le Grand sur l'Évangile –, se retrouve dans un traité d'astronomie composé vers 1069 à Saint-Emmeran par Guillaume, futur abbé d'Hirsau. Elle constitue dans ce traité l'un des arguments principaux sur lequel s'appuient Guillaume et son interlocuteur – un certain *Othlochus* – pour justifier le fait qu'un moine puisse s'adonner aux sciences du *Quadrivium*. On a depuis longtemps émis l'hypothèse d'une identité entre cet *Othlochus* et Othlon de Saint-Emmeran lui-même, tout en remarquant que l'apparent rejet du savoir profane qui émane de l'œuvre d'Othlon semblait contredire cette identification. Contestant la position de ceux qui affirment que seul la lecture du Psautier est permise aux moines, Guillaume, alors moine de Saint-Emmeran, déclare dans le traité dont il ne reste aujourd'hui que la préface: »Si ce mélodieux porte-parole du Verbe céleste, inculte en matière de dialectique, avait ignoré le triple pouvoir de l'âme dans l'essence universelle des choses, pourquoi a-t-il prononcé des paroles si belles à propos du passage de l'Évangile *Allez sur toute la surface de la Terre et prêchez l'Évangile à toutes les créatures*«. Dans son commentaire on lit en effet: »Les pierres sont, mais ne peuvent vivre ni sentir. Les arbres sont; ils vivent également, mais ils ne peuvent sentir. Les animaux sont, vivent et sentent, mais ils ne peuvent discerner. Les anges sont, vivent et ont la capacité de discerner. De chaque créature, l'homme possède donc quelque chose. Il a en effet l'être en commun avec les pierres et partage le pouvoir de vivre avec les arbres, celui de sentir avec les animaux, celui de comprendre avec les anges. Donc, si l'homme a quelque chose en commun avec chacune des créatures, chaque créature est, à sa

52 Ibid. col 1150D.

53 Ibid.

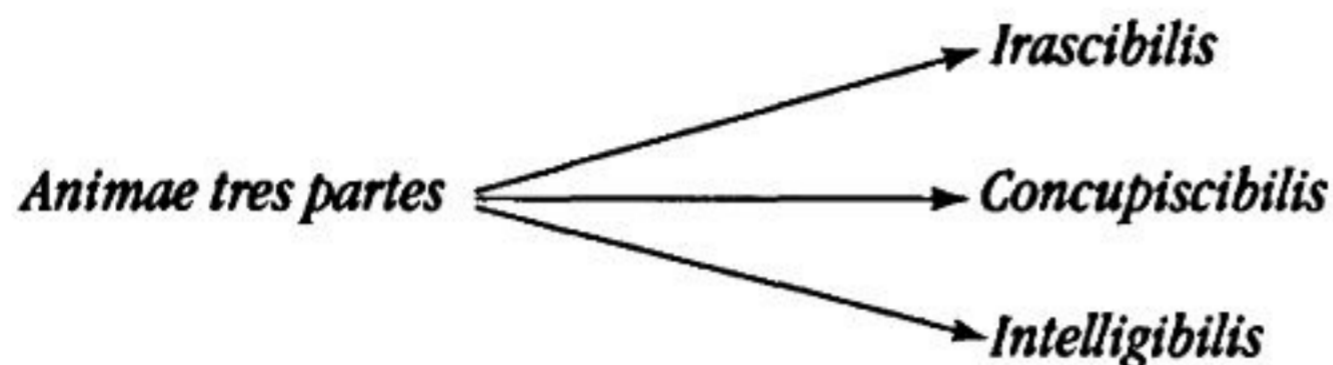
54 *De predestinationibus*, Clm 14137, fol. 83^r.

55 MIGNE PL 122, col. 1151D.

56 [Quod dicit iterum animalia fieri non sic est intelligendum quasi velit suadere animalia per se resurrectura, sed in causam suam reversura. Causa quippe omnium animalium est hoc in quo resurget omnis creatura, quia homo est omnis creatura. Iuxta illud predicatur evangelium omni creature, Clm 14137, fol. 84^r].

manière, présente en l'homme. C'est donc à toutes les créatures qu'est prêché l'Évangile lorsqu'il est prêché à l'homme lui-même⁵⁷. Il nous est donc permis et même recommandé de chercher l'or dans la boue, poursuit Guillaume, par l'étude de la philosophie séculière⁵⁸.

Cette démonstration d'une maîtrise innée de l'art dialectique chez Grégoire à partir de la thématique du triple pouvoir de l'âme humaine me semble d'autant plus digne d'être relevée ici, qu'elle fait écho à une glose sur les *Conférences* de Jean Cassien que l'on trouve dans un manuscrit du XI^e siècle dont Othlon a lui-même copié quelques pages⁵⁹. Commentant le chapitre XV de la 24^{ème} Conférence intitulé »Réponse concernant la triplicité du mouvement de l'âme«⁶⁰, l'auteur de la glose inscrit en marge du texte de Cassien le schéma suivant⁶¹:



Certes, les traditions auxquelles les deux auteurs puisent sont *a priori* différentes. Guillaume fait allusion à la traditionnelle division des essences transmise par Porphyre et Boèce. La glose du manuscrit Clm 14464 s'inspire quant à elle de Cassien qui fait lui-même référence à la tripartition platonicienne de l'âme. Mais on note un glissement dans la terminologie de Guillaume qui n'est peut-être pas fortuit. En effet, si la dialectique définit bien l'homme comme un être doué de vie, de sensation et de raison, il s'agit là d'une caractérisation de son essence et non de son âme. Et cette partition n'est pas triple, mais quadruple. Il semble ainsi y avoir empiètement chez Guillaume d'une pensée de l'âme humaine et de ses passions ou mouvements – elle-même inspirée de la conception développée par Augustin dans sa *Cité de Dieu* – sur le champ de la dialectique et sa définition de l'homme comme »animal rationnel«. Autrement dit, un glissement de l'ontologie et du discours sur les essences universelles vers une »psychologie«, ou tout du moins vers une pensée des affects ou mouvements de l'âme plus proche du passage ayant inspiré à l'auteur la glose mentionnée précédemment. Or, il se trouve que c'est également par une référence à Cassien que Guillaume poursuit son argumentation entamée sur le terrain de la dialectique. Tout homme, explique en effet Guillaume, dispose d'une forme de savoir hérité d'Adam avant qu'il ne soit souillé par la Faute qui lui permet de »connaître la force des éléments, les vertus des pierres, des herbes et des arbres et de discerner les fureurs et les dangers de toutes sortes d'animaux et de bêtes sauvages«⁶². Par cette convocation du texte de Cassien, Guillaume met ainsi en avant une capacité de l'âme humaine qui vient résonner à la fois sur le terrain de la dialectique et sur celui des passions. Il recoupe en effet, à travers l'évocation des pierres, des arbres, des animaux et du pouvoir de discerner, les quatre attributs des essences universelles mentionnées

57 MIGNE PL 150, col. 1641BC.

58 Ibid. 1641CD.

59 Il s'agit du manuscrit Clm 14464. Clm 14463 et Clm 14464 contiennent respectivement la première et la seconde partie des *Conférences* de Cassien. BISCHOFF (voir n. 6) p. 93 a identifié la main d'Othlon dans l'ensemble du premier et dans quelques pages du second.

60 MIGNE PL 49, col. 1306BC.

61 Clm 14464, fol. 197^r.

62 MIGNE PL 150, col. 1642BD. Le texte mis en avant par Guillaume enchaîne un passage de la huitième Conférence (chapitre 21) puis un extrait du Livre de la Sagesse (Sg 7, 20).

dans le texte de Grégoire. Mais il renvoie également à un savoir fondé sur les mouvements naturels susceptible de guider l'homme vers ce qui lui est salutaire (herbes, arbres ou animaux pouvant contribuer à son bien-être) et de l'éloigner de tout ce qui pourrait représenter pour lui un danger ou une menace (fureurs et déchaînements des éléments).

Une autre glose inédite d'Othlon sur l'un de ses sermons fournit un indice supplémentaire de cette réflexion – particulièrement perceptible à Saint-Emmeran de Ratisbonne – sur une forme de rationalité liée aux mouvements naturels⁶³. En vis-à-vis d'un paragraphe qu'il dédie à l'admonestation des évêques (*pro episcoporum admonitione*⁶⁴) dans un sermon qu'il a composé alors qu'il séjournait à l'abbaye d'Amorbach⁶⁵, Othlon ajoute en effet dans une glose marginale: »Que celui qui lira ces paroles ne les tienne pas pour déplacées, mais qu'il observe comment Moïse, ce saint tellement plein de sagesse, choisit d'obéir à l'ordre que lui donnait le païen Jéthro concernant une certaine affaire. Qu'il daigne alors m'écouter également, moi qui suis si vil, lorsque je l'enjoins de contribuer à la remise en état des monastères. Lorsqu'il déclare: *Va vers la fourmi, paresseux, considère ses voies, et tu deviendras sage* (Pr 6,6), Salomon n'enseigne-t-il pas en effet qu'il faut rechercher la sagesse non seulement chez l'homme rationnel, mais également chez l'animal le plus vil et le plus dépourvu de raison«⁶⁶.

La revendication par Guillaume d'un droit à l'étude du *Quadrivium* va donc de pair avec une réflexion que l'on peut qualifier de »philosophique« – dans la mesure où elle porte sur des notions telles que celles de »raison« ou de »discernement« – mais qui s'opère cependant sur un mode différent de celui sur lequel se déploie traditionnellement la réflexion philosophique. Il me semble que le souci de Guillaume de convoquer un texte patristique suffisamment polysémique pour réunir en un lien très lâche deux traditions de pensée différentes est caractéristique de cette façon de »faire de la philosophie« très récurrente en milieu monastique avant le XII^e siècle. Ce qui peut apparaître comme un manque de rigueur ou une imprécision du langage est en fait le résultat d'une manière de conduire la pensée directement liée à une conception de l'unité. C'est cette conception qu'Othlon trouve exprimée dans le texte dionysien à travers la métaphore des luminaires et qu'il qualifie avec tant d'enthousiasme de »belle similitude«. Ce modèle d'unité, parce qu'il suppose un mode du voir susceptible de saisir d'un même regard ce qui unit et distingue tout à la fois chacun des éléments constituant l'unité, requiert un mode particulier du discernement. Ce mode du discernement – le seul qui convienne au mystère de la foi dont le parangon est celui de la Trinité – résulte de l'état de tension entre les deux processus qu'Othlon situe à l'origine de la pensée conceptuelle que sont la confusion et la distinction.

Si les gloses n'apportent pas de complément important à l'œuvre d'Othlon sur le fond en raison de leur caractère ponctuel et limité, elles fournissent en revanche des indications précieuses sur la manière dont il lisait et interprétait les textes qu'il copiait. La plasticité de sa pensée y apparaît comme un élément frappant. Si, en certains passages, Othlon tend en effet à tirer le texte dionysien vers une interprétation très concrète qui frise parfois la caricature par son extrême simplification, il se montre en revanche tout à fait capable, en d'autres passages, d'épouser la phraséologie très contournée de la traduction érigénienne, comme c'est le cas dans la métaphore des luminaires, par exemple. Ce constat invite à penser qu'Othlon

63 Il s'agit du sermon intitulé *Comment lire dans les choses visibles* faussement attribué à Bède et édité sous son nom par MIGNE (PL 93, col. 1103–1128).

64 Ibid. col. 1112B.

65 GÄBE (n. 3) p. 334.

66 *Hec igitur dicta nulli queso legenti videantur inepta, sed attendens qualiter moyses sanctus omnimodaque sapientia plenus iethro, licet gentili, obedierit pro quadam re se monenti. Me quoque vilissimum pro reparatione monasteriorum monentem dignetur audire, quia salomon non solum ab homine rationali, sed etiam ad insensato vilissimoque animali sapientiam exquirendam esse docet dicens: »Vade ad formicam, o piger, et considera vias eius et disce sapientiam«, Clm 14490, fol. 166^v.*

était tout à fait capable de se fondre dans la pensée dionysienne et de la maîtriser, ce qui rend d'autant plus remarquable le fait qu'il n'ait choisi de le faire dans aucun de ses écrits. Si Othlon a retenu quelque chose du texte dionysien, ce n'est pas au niveau du style et du travail sur la langue qu'il faut chercher.

Ce qui semble avoir suscité l'intérêt d'Othlon pour la pensée dionysienne, c'est la place que celle-ci reconnaît au Mal et au négatif dans la connaissance du Bien et du spirituel. Cette assimilation par Othlon de ce que l'on a coutume d'appeler la «théologie négative» présente dans le texte dionysien ne s'opère pas sans un glissement. Le discours apophatique – qui vise à penser l'Être à partir de ce qui lui est totalement dissemblable dans le but d'éviter le piège des fausses vraisemblances et des similitudes trompeuses – s'appuie sur le présupposé du caractère radicalement impensable de l'Être. La voie de la théologie négative est en quelque sorte une solution du pis-aller. Puisque l'Être en soi reste à jamais inaccessible à l'esprit de l'homme, mieux vaut tenter de l'approcher de manière négative, à partir de ce qui se donne d'emblée comme totalement autre, plutôt que de l'aborder de manière positive en prenant le risque de le prendre pour ce qu'il n'est pas. Si Othlon s'inspire de la théologie négative, il lui donne cependant un tour différent. Le Mal ou négatif n'a pas selon lui pour fonction d'éviter à l'homme les pièges de la vraisemblance. Il est la condition même de révélation du Bien. Selon un mode cognitif dont il expose les grandes lignes dans son traité intitulé *Dialogue à propos de trois questions (Dialogus de tribus quaestionibus)*, l'homme ne peut en effet accéder à la connaissance du Bien qu'à travers l'expérience du Mal⁶⁷.

Cet écho entre le texte dionysien et le *Dialogue* conduit à envisager une autre question importante concernant les gloses d'Othlon sur la traduction de Jean Scot qui est celle de la date de leur composition. Dans l'article évoqué précédemment, B. Bischoff précise qu'il n'est possible de situer dans le temps ni la copie du manuscrit 14137, ni le séjour d'Othlon en Italie et sa rencontre avec les écrits dionysiens⁶⁸. Un témoignage de première main permet cependant de dater le *Dialogue* de manière relativement précise. Selon son intitulé, ce traité se présente en effet sous la forme d'un entretien entre Othlon et un moine de la Reichenau nommé Heinric qui, comme Othlon le relate lui-même dans son *Livre de la tentation d'un certain moine*, choisit de faire une halte à Ratisbonne sur le chemin du retour de Jérusalem⁶⁹. Dans sa *Chronique*, le moine Hermann le Boiteux rapporte qu'au cours de l'année 1053, plusieurs personnages importants de la Reichenau partis en pèlerinage pour la Terre Sainte périrent en route⁷⁰. Le *Dialogue* s'ouvre précisément sur le constat amer d'Heinric qu'il est bien difficile de croire à la phrase des Psaumes *La terre est emplie de la miséricorde divine* alors que l'homme semble tellement accablé de malheurs sur terre et l'on peut alors penser que c'est probablement à l'issue de ce voyage dont il revenait et au cours duquel plusieurs de ses compagnons avaient trouvé la mort qu'eut lieu l'entretien à l'origine du traité.

Si le modèle cognitif mis en avant par Othlon dans son *Dialogue* témoigne bien de l'influence de la pensée dionysienne, alors l'année 1053 fournirait un possible *terminus ad quem* pour la composition des gloses et le séjour au Mont-Cassin. Othlon aurait donc composé ses gloses sur les écrits dionysiens dans les années précédant cette date, ce qui lui aurait permis d'approfondir la pensée dionysienne et d'en tirer la réponse à une question qui traverse toute son œuvre, mais que les déconvenues récentes de son ami Heinric avaient peut-

67 Cf. Thierry LESIEUR, *Devenir fou pour être sage*, Turnhout (Brepols) 2003, p. 169–205.

68 BISCHOFF (n. 6) p. 103.

69 *Quidam namque monachus de Augiensi cenobio [...] nomine Heinricus, cum ab Hierusalem reverteretur, apud nos aliquandiu hospitatus est*, Liber de temptatione cuiusdam monachi (voir n. 3) p. 330.

70 Hermann évoque notamment les noms de Werinherus et de Liutherus (*Herimanni augiensis chronicon*, MIGNE PL 143, col. 263B).

être contribué à rendre plus pressante encore: quelle est l'origine et la raison d'être du Mal ici-bas? Le *Dialogue*, composé vers 1053–1054, serait alors comme l'aboutissement écrit de cette réflexion en partie inspirée par la lecture des écrits dionysiens.

Le rapprochement que suggère B. Bischoff entre un possible voyage en Italie et le travail d'Othlon sur les écrits dionysiens me semble cependant appeler une réserve. En effet, si l'on admet que l'influence de la pensée dionysienne se manifeste essentiellement dans l'œuvre d'Othlon par la place qu'il accorde au Mal et à la négativité dans l'accession au Bien, force est de constater qu'un tel constat pourrait également être formulé à propos de celui qui fut probablement son maître, Arnold de Saint-Emmeran. La même familiarité – toute relative, il faut le souligner – avec la langue grecque se retrouve également dans les écrits de ce moine. De plus, une nécessité semble être à l'origine de son principal écrit, le *Livre des miracles de saint Emmeran*. Dans ce texte, alors qu'il relate comment l'évêque Wolfgang réussit dans les dernières années du X^e siècle à instaurer la réforme à Ratisbonne, Arnold explique en effet que les mauvaises coutumes perpétrées par les évêques eux-mêmes peuvent être utiles au Bien. »Je veux que tu saches que je n'ai pas honte de dire la vérité, explique en effet Arnold, car les bons n'utilisent pas seulement ce qui est bien pour parvenir au Bien, mais également ce qui est Mal⁷¹. D'Arnold à Othlon réapparaît ainsi le même souci de reconnaître au Mal un rôle à part entière sur la voie du Bien. Faut-il alors voir dans le caractère philosophiquement plus abouti des écrits d'Othlon la marque d'une réponse enfin trouvée dans les écrits dionysiens à cette question qui le taraudait tout autant que son maître? Un élément de réponse pourrait aller dans ce sens. Il s'agit du culte de saint Denys qui connaît précisément au cours de la même période une intensification tout à fait inédite qui culmine avec la composition, vers le milieu du XI^e siècle, d'un faux document relatant la translation des reliques du saint de Saint-Denis, en France, à Ratisbonne⁷².

Certains éléments invitent à penser que le regain de vitalité du culte du saint que l'on observe au cours de cette période pourrait être en partie lié à une certaine fascination pour son œuvre littéraire. L'indice d'un tel lien entre la dévotion au saint et l'intérêt porté à ses écrits et à leur teneur se laisse deviner notamment dans un autre manuscrit autographe d'Othlon contenant des hymnes avec neumes⁷³. Parmi ces hymnes, on lit en effet le passage suivant: »Le Seigneur a opéré une chose merveilleuse lorsqu'il a promis à son saint, Denys, d'exaucer toutes ses requêtes, quel qu'en soit le bénéficiaire. Il (Denys) est entré dans la maison de Dieu, car il a mérité de recevoir toute la science de la contemplation et de la révéler par des écrits sacrés. Ainsi, il a été élevé au rang de quasi saint en exposant par l'écriture d'admirables choses concernant la hiérarchie céleste⁷⁴. Il est intéressant de noter que nous retrouvons ici l'allusion à la notion de »minoration« dont nous avons signalé précédemment qu'elle constitue l'objet de l'une des gloses d'Othlon sur les écrits dionysiens⁷⁵. On observe ainsi des échos entre les gloses et la composition des hymnes.

En l'état actuel des connaissances, rien ne permet cependant de conclure à la centralité des écrits dionysiens dans l'évolution du savoir en Bavière. Parmi les auteurs qu'Arnold cite en effet comme modèles l'ayant le plus émerveillé et inspiré figurent deux Pères grecs, Jean Chrysostome et Grégoire de Naziance⁷⁶. Il conviendrait alors d'envisager plus en détail la

71 MIGNE PL 146, col. 1027BC.

72 Cf. n. 2.

73 Il s'agit du manuscrit Clm 14871.

74 *Sanctum suum dionisium dominus valde mirificavit, cum pro quibuscumque ad deum clamaret exaudire promisit. In domum domini introivit, quia omnem theorie scientiam percipere et reserare literis sacris meruit. Hic etiam in eo paulominus ab angelis est minutus, quod de celesti ierarchia scribendo intimavit talia, o quam ammirabilis es ubique in sanctis tuis domine*, Clm 14871, fol. 44^r.

75 Cf. plus haut p. 156.

76 *Joannem Constantinopolitanum, quam jocundum et aureus; Gregorium Nazazenum, doctor quam mirificus et anastasificus*, *De miraculis scti Emmerami*, MIGNE PL 146, col. 992AB.

question de l'influence de ces auteurs – qu'Arnold n'avait sans doute lu qu'en version latine et dont il n'avait peut-être eu connaissance qu'au travers de simples florilèges – sur sa pensée. Othlon lui-même, en dépit de sa copie et de sa glose de la traduction érigénienne, ne laisse déceler aucune trace évidente du texte dionysien dans ses écrits. Il convient donc de rester très circonspect. La question de la pensée dionysienne, de la théologie négative et plus généralement de la connaissance de la langue et de la littérature grecque en Bavière au XI^e siècle reste, on le voit, au cœur des questions que pose l'histoire de la pensée dans cette région d'Europe.