

L'ORIGINE DE LA CONTROVERSE PALAMITE: LA PREMIERE LETTRE DE PALAMAS A AKINDYNOS

PAR

JEAN MEYENDORFF

Nous avons eu récemment l'occasion de publier dans «Θεολογία» (Tome 24, 1953, pp. 557-582) la troisième lettre que le grand théologien byzantin du XIV^e siècle, St Grégoire Palamas, plus tard archevêque de Thessalonique, a adressé à son futur adversaire Akindynos à quelques mois du concile de 1341, où les deux thèses s'affronteront officiellement et qui verra la première victoire du Palamisme. Aujourd'hui nous revenons quelques années en arrière, vers un texte lui-aussi inédit qui nous place aux origines premières de la controverse.

Nous avons donné ailleurs⁽¹⁾ un bref historique des circonstances dans lesquelles la controverse a vu le jour, avec une analyse des documents qui s'y rapportent. En 1333 ou 1334, des légats romains, deux dominicains, François de Camerino, évêque de Cherson, et Richard, évêque du Bosphore, viennent à Constantinople entamer des pourparlers d'union avec l'empereur Andronic III Paléologue. Barlaam le Calabrais, officiellement chargé de parler au nom de l'Eglise grecque, rédigea un assez grand nombre d'ouvrages de polémique antilatine. A l'exception d'un seul, ils sont tous inédits⁽²⁾. Six d'entre eux forment un traité à part et constituent le prétexte de la présente lettre de Palamas⁽³⁾.

Le théologien hésychaste rédigea en même temps deux «Λόγοι ἀποδεικτικοί, ὅτι οὐχὶ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον»⁽⁴⁾.

1. «Les débuts de la controverse hésychaste» — Byzantion, Bruxelles, 1954, 1.

2. Voir leurs titres dans Fabricius — Harles XI, p. 462 (PG. CLI, 1250 — 1252).

3. Ce sont les No. II, III, IV, V, XVII et XVIII d'après Fabricius. La tradition manuscrite à peu près unanime les groupe en un seul tout (Paris, gr. 1257, 1278, 1308, 2751; Marc. gr. 152 et 153; Mosq. syn. 249 et 251; Vatic. gr. 1106 et 1110; Matrit. gr. 4802, etc.). L'auteur lui-même les considère comme une seule «Πραγματεία» (Paris, gr. 1278, fol. 89v).

4. Traités publiés à Constantinople en 1627 (cf. Legrand, «Bibliographie hellénique du XVII^e siècle», I, pp. 234-237) et considérés à tort par M. Jugie comme datant de la fin de la vie de St Grégoire Palamas («Palamas» — Dict. de Théol. Cath., XI, 2, col. 1743).

A l'occasion de ces controverses avec les Latins, St. Grégoire Palamas constata entre lui et Barlaam une profonde divergence de vues sur la doctrine de la connaissance de Dieu et décida d'engager une discussion sur la méthode à employer en théologie. Tel est le motif qui provoqua la présente lettre, adressée à Akindynos qui faisait alors figure de personnalité neutre, nourrissant une égale amitié à l'égard des deux protagonistes. Une longue correspondance s'en suivit, dont une partie seulement a été publiée par le professeur Gr. Papamikhail⁽¹⁾ et G. Schirò⁽²⁾. L'ensemble de ces documents (quatre lettres de Palamas et deux réponses de Barlaam) se rapporte aux années 1335 à 1337. La présente lettre est la première en date et se trouve donc à l'origine de la lutte doctrinale qui ébranlera l'Église byzantine durant de longues années et qui, de nos jours encore, suscite un intérêt croissant.

A première vue, il peut sembler paradoxal que deux théologiens, également adversaires de la doctrine occidentale de la procession de Saint-Esprit et, formellement, pour les mêmes raisons, n'aient pas réussi à s'entendre. Nous essaierons donc de montrer ici brièvement comment la discussion sur le «Filioque» se trouva en fait inséparable de la lutte que menaient depuis longtemps à Byzance partisans et adversaires de la renaissance de l'Hellénisme profane, de la «sagesse du dehors» (ἡ ἔξω σοφία), les humanistes de l'école de Michel Psellos et de Jean Italos, que leur passion pour les études profanes et la philosophie néoplatonicienne amenait au relativisme théologique, et le parti des moines, enraciné dans la tradition des Pères de l'Église.

En Occident, la doctrine de la «double procession» a été, entre le Ve et le VIIIe siècles, l'arme principale des théologiens contre l'arianisme et l'adoptionnisme, et c'est en qualité de confession antiarienne qu'elle fût incluse dans le Symbole par des conciles espagnols et passa ensuite en Gaule et en Allemagne. Cependant, la doctrine trinitaire de St Augustin et les développements qu'elle a reçus dans la Scholastique donnèrent à l'addition une place définie dans un système organi-

1. La deuxième lettre de Palamas à Akindynos (Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, XII, 1913, pp. 377-381) et la première lettre à Barlaam (Ibid., XIII, 1914, pp. 42-52, 245-255, 464-476).

2. La réponse de Barlaam à la lettre que nous publions, communiquée au Calabrais par Akindynos (Archivio storico per la Calabria e la Lucania, 1935, fasc. I, pp. 64-77; 1936, fasc. I-II, pp. 80-98; fasc. III-IV, pp. 302-324). Voir aussi la critique très utile de cette édition faite par J. Gouillard «Autour du Palamisme»—Echos d'Orient XXXVII (1938), p. 424 ss.

que qui fût adopté par l'Église occidentale dans son ensemble. La théologie byzantine, au contraire, n'est jamais sortie du cadre trinitaire élaboré par les Pères Cappadociens. Son conservatisme rigide ne lui a généralement pas permis de concevoir une réponse bien constructive à la théologie latine, mais son opposition au «Filioque» fut néanmoins très nette.

Le raisonnement latin affirme à son point de départ que seule une relation d'origine peut constituer une distinction entre les Hypostases divines. Il en résulte que c'est bien d'une relation d'origine qu'il s'agit lorsqu'on distingue l'Esprit et le Fils. Cette conception, latente chez St Augustin, exprimée plus parfaitement par Anselme de Cantorbéry et développée dans le Thomisme, fut considérée par les Grecs comme une renaissance du Sabellianisme : les Personnes divines, en effet, y perdaient leur existence propre au profit d'une essence divine, au sein de laquelle les «*oppositiones relationis*» seules constituaient les distinctions entre les Hypostases. On connaît la formule anselmienne : «*Nec unitas admittat aliquando suam consequentiam, ubi non obviat aliqua relationis oppositio*» (1).

L'examen le plus rapide des traités antilatins de Barlaam nous fait aboutir à cette première constatation : le Calabrais n'était en aucune mesure un représentant de la scholastique occidentale, comme l'ont pensé certains auteurs (2). Nous le voyons au contraire défendre le point de vue orthodoxe traditionnel. Ses oeuvres furent extrêmement populaires à Byzance et reçurent une très large diffusion : nous les trouvons en effet dans un très grand nombre de manuscrits d'origines très diverses. Il a entre autres grandement inspiré Nil Cabasilas, dans sa grande oeuvre contre la doctrine latine de la Procession, la plus importante qu'ait vu le Moyen-Age byzantin. Ce dernier répète

1. De proc. S.S. II - PL CLVIII, col. 288 C. Il nous est naturellement impossible d'évoquer ici le problème dans son ensemble. Nous renvoyons donc le lecteur aux ouvrages qui traitent de la question et qui sont assez nombreux. Deux conférences récentes de théologiens catholiques et orthodoxes ont tenté d'examiner le problème, dont ils ont réalisé l'ampleur et l'acuité. Des compte-rendus complets de ces deux conférences ont été publiés par deux revues catholiques : 1) *Eastern Churches Quarterly* VII (1948) — Supplement issue. 2) «*Russie et Chrétienté*», 1950, No 3-4. Les débats ont montré que les tentatives de concilier les deux doctrines comme celle de I. Chevalier («*St Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires*» Fribourg—Suisse, 1940) n'ont pas amené à un résultat satisfaisant.

2. S. Guichardan «*Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles*» Lyon, 1933. p. 64; Tatakis «*Histoire de la philosophie byzantine*», Paris, 1949, p. 230, etc.

parfois mot pour mot les arguments, les citations de Barlaam (1). L'ouvrage de Nil, d'autre part, a servi de source principale à l'argumentation des Grecs au concile de Florence (2), ce qui n'est peut-être pas étranger au fait que le parti «humaniste» de la délégation ait finalement cédé aux conclusions latines, rejetées par le palamite Marc d'Éphèse.

Dans sa théologie de la procession, Barlaam déclare souvent suivre la doctrine des Pères qu'il assimile à une révélation divine indémonstrable (3). Ὡσπερ κανόνισι, écrit-il dans le traité qui justement fait l'objet des critiques de Palamas, καὶ ὁμολογουμέναις ἀρχαῖς χρῆσθαι αὐτοῖς πρὸς τὴν τῶν ἐκάστοτε ζητουμένων δογμάτων εὐρεσιν, ὅσα δὲ οὐκ εἰσὶν ἐπὶ ᾄητοῖς ἐν τοῖς λογίοις ἀποφανθέντα, οὐδ' ἄλλως ἐστὶ γνώριμα ἑπαναφέροντας αὐτὰ ἐπὶ τὰ ἤδη ὁμολογουμένα σκοπεῖν χρὴ, εἰ ἐκείνοις ὁμοφωνεῖ, καὶ τὰ μὲν συνάδοντα ἐγκριτέον, τὰ δὲ μὴ τοιαῦτα ἀποκριτέον (4). Ἐκάστη τῶν ἀποφάνσεων, ὅσαι ἡμῖν περὶ τῶν θείων ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀνδρῶν ἀπεφάνθησαν, ἀρχὴ καὶ ἀξίωμα (5). Barlaam réitère sa fidélité absolue et aveugle aux Pères chaque fois qu'il veut se défendre contre les critiques de Palamas : τὰς τῶν λογίων ἀποφάνσεις, ὅπερ ποτ' ἔχουσιν, ἀποδείξεως πάσης ἀνώτερον τίθημι (6).

Dans ses traités polémiques, Barlaam cite souvent les Pères orientaux, surtout les Cappadociens et St Jean Damascène, mais il trouve aussi le moyen de considérer St Augustin comme un adversaire de la

1. L'ouvrage de Nil a été en partie publié par E. Candal «Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de processione Spiritus Sancti» Studi e testi, 116 — Città del Vaticano, 1945. Nous avons relevé un grand nombre de parallélismes entre cette oeuvre et les traités inédits de Barlaam : voir notamment le titre de l'introduction de Nil — Ὅτι ἀδύνατόν ἐστι Λατίνοις συλλογισμοῖς χρωμένους ἀποδείξαι ὅτι οὐ μόνος ὁ Πατὴρ ἀρχὴ θεότητος, qui est également celui du traité XVII de Barlaam. Le parallélisme entre les deux auteurs a déjà été remarqué par Bessarion de Nicée, d'après lequel Barlaam aurait fourni à Nil des arguments scottistes contre la théologie thomiste (PG CLXI, col. 193 D - 196 A).

2. Syropoulos — Historia vera unionis non verae — ed. Creyghton, Haag-Comitis. 1660, III, 7, 50.

3. Αἱ τῶν Πατέρων ἀναπόδεικτοι φράσεις τὸ κῆρος κατὰ πάντων ἐχέτωσαν — Paris gr. 1278, fol. 165v.

4. Ibid., fol. 32v.

5. Première réponse à Palamas — ed. Schirò, ASCL, 1936, I - II, p. 88.

6. 2e réponse à Palamas (Marc. gr. 332, Fol. 128v — cf. fol. 133v, 136). Dans ses «Λύσεις εἰς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἀπορίας παρὰ τοῦ σοφωτάτου Γεωργίου τοῦ Λαλίδου (Inc. — Ἐν τοῖς πρώτοις περὶ...), une oeuvre inédite se trouvant dans le Vatic. gr. 1110, fol. 80-94v, il affirme que les données de la révélation τὸν ἀνθρώπινον νοῦν ὑποκεῖσθαι ἀναγκάζει, ὥστε οὐδεμία ἀνάγκη τὰ ὑπὸ Θεοῦ γινόμενα ἢ περὶ Θεοῦ λεγόμενα ὡς συμφωνοῦντα ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ζητεῖν (fol. 93).

«double procession»⁽¹⁾. On remarque parfois chez lui une influence directe de la «Mystagogie du Saint-Esprit» de Photios, fait assez rare à Byzance, étant donnée la réputation d'humaniste et d'adversaire des moines que le grand patriarche du IXe siècle a gardé en Orient : cette influence est surtout sensible dans le traité I, suivant la numération de Fabricius reproduite dans Migne⁽²⁾.

Les bases de son raisonnement sont toujours formellement traditionnelles. Il écrit : «Οἶμαι πάντας ἂν ὁμολογῆσαι τρία εἶναι, πρὸς ᾧ δεῖ σκοπεῖν τὴν τῆς προκειμένης ὑποθέσεως ὁμολογίαν ἢ διαφωνίαν· ἓν μὲν τὴν τῶν τριῶν προσώπων κατ' οὐσίαν ταυτότητα, δεύτερον δὲ τὴν προσωπικὴν αὐτῶν διαφορὰν καὶ τρίτον τὰ ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ περὶ Θεολογίας ῥητά»⁽³⁾. Ce principe général détermine le plan de l'ouvrage principal de Barlaam contre les Latins : les trois premiers traités défendent la doctrine grecque à partir des trois critères proposés⁽⁴⁾, le quatrième réfute la doctrine latine à partir de ces mêmes critères⁽⁵⁾, le cinquième affirme l'impossibilité de démontrer par voie de raisonnements aussi bien la doctrine latine, que la fausseté de la doctrine grecque⁽⁶⁾ — point de vue qui provoquera l'indignation de Palamas —, le sixième enfin est consacré à la réfutation des principaux arguments latins, notamment la doctrine des «relations»⁽⁷⁾.

Le plus souvent, le Calabrais s'en tient au point de vue tradition-

1. Καὶ ὁ ἅγιος Ἀγούσιτινος, ἐν βίβλῳ πεντεκαιδεκάτῃ περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, οὐκ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον κυρίως καὶ ἰδίως φησὶν ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι — Paris. gr. 1278, fol. 166.

2. Nous retrouvons dans ce traité l'exégèse fort originale de Photios (Myst. 20 — PG CII, 297-300) sur Jean XVI, 14 : ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήφεται, δηλονότι τοῦ Πατρὸς (cf. Paris. gr. 1278, fol. 158). On y rencontre aussi le reproche de Sabellianisme adressé aux Latins à l'instar de Photios.

3. Paris. gr. 1278, fol. 34.

4. Voici leurs titres : 1) Ὅτι ὑποκειμένου ἐκ μόνου τοῦ πρώτου αἰτίου τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔχει τὴν ὑπαρξίν, οὐκ ἀναιρεῖται ἢ κατ' οὐσίαν ταυτότης Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. 2) Ὅτι ὑποκειμένου ἐκ μόνου Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἀναιροῦνται αἱ προσωπικαὶ διαφοραὶ τῶν τριῶν προσώπων. 3) Ὅτι ὑποκειμένου ἐκ μόνου Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἀναιροῦνται τὰ περὶ Θεολογίας ῥητά.

5. Ὅτι ὑποκειμένου καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, πολλὰ τῶν ὁμολογουμένων ἀναιρεῖται καὶ πολλοῖς ῥητοῖς τῶν ἁγίων ἐναντίως ἔχει τοιαύτη ὑπόθεσις.

6. Πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς τῶν Λατίνων, ὅτι ἀδύνατόν ἐστιν αὐτοῖς πρὸς Γραικοὺς διαλεγόμενους διὰ συλλογισμῶν ἀποδείξει, ὅτι οὐ μόνος ὁ Πατὴρ ἀρχὴ καὶ πηγὴ θεότητος.

7. Πρὸς τὰς κυριωτέρας τῶν Λατίνων ὑποθέσεις, ἐξ ὧν οἴονται δεικνύναι, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἔχει τὴν ὑπαρξίν.

nel à Byzance, affirmant la Monarchie du Père au sein de la Trinité, ne permettant de dépendance de l'Esprit par rapport au Fils que dans l'ordre de l'«οἰκονομία» temporelle, n'admettant pas que le Fils soit appelé «ἀρχή» de l'Esprit dans l'ordre des processions éternelles et qu'il soit considéré comme une source de son existence divine⁽¹⁾. Barlaam cherche également à ridiculiser la théorie «psychologique» d'Augustin, suivant laquelle le Fils et l'Esprit seraient, au sein de la Trinité, la raison et la volonté du Père : cette hypothèse inacceptable est d'après lui «le produit de je ne sais quelle imagination». Il défend fermement la conception personnaliste de la Trinité qu'il considère comme inconciliable avec la théologie trinitaire latine : «Ὁ μὲν γὰρ Υἱὸς καὶ ὁ Πατήρ δύο εἰσὶ πρόσωπα τέλεια· ἡ δὲ σοφία καὶ ὁ σοφός, οὗ· καὶ ὁ μὲν Υἱός, ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ, ἡ δὲ σοφία τῷ σοφῷ, οὗ»⁽²⁾. Pour la même raison, il s'attaque à la doctrine des «oppositions de relation». Il admet que les Pères grecs voyaient dans les relations (τὰ πρὸς τι) entre les Personnes un élément d'«opposition» entre Elles, mais cette élément n'est pas le seul qui différencie les Hypostases. «Ἐγὼ δ' ὅτι μὲν εἰσὶ τινες ἐν τῇ Τριάδι διακρίσεις, ἃς οὗτοι ἀναγάγοιεν ἂν ὑπὸ τὰ πρὸς τι, οὐ διοίσουσι αὐτοῖς, ἀλλὰ συγκεχωρήσθω· ὅτι δὲ αὐταὶ μόναι εἰσὶ, τοσοῦτον δέω συμφάσαι, ὥστε μὴ μόνον ἑτέρας φημί δεῖξιν ἐν τῇ Τριάδι διακρίσεις, ἀλλὰ καὶ ἔτι πλείονας διακρίσεως δηλωτικὰς ἢ ἐκείνας ἃς φασὶν εἶναι κατὰ τὰ πρὸς τι»⁽³⁾.

Le Calabrais a donc bien découvert le point qui représente la véritable difficulté pour concilier les deux théologies trinitaires : «Θωμάς μὲν οὐδένα τρόπον διαφορᾶς ἐν τῇ Τριάδι οἶται εἶναι παρὰ τὸν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν νοούμενον»⁽⁴⁾. Il remarque aussi, en s'adressant aux Latins : «Ὑμεῖς μὲν οἴεσθε ἅπαν τὸ ἐπὶ Θεοῦ λεγόμενον, οὐσίας δηλοῦν»⁽⁵⁾. C'est donc dans l'essentialisme de la théologie latine qu'il voit l'origine des difficultés et cherche à maintenir les éléments qui, en

1. Voir surtout les traités III et IV tout entiers (Paris. gr. 1278, fol. 51v-64 et 64v-76). Dans le 5e traité, Barlaam condense bien sa pensée : ἡμεῖς, ὡς πολλάκις καὶ ἐν τοῖς προτέροις λόγοις διωρισάμεν, τὴν μὲν μεταδοτικὴν πρόοδον τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὴν πρὸς ἡμᾶς, εἴτε ἐπιφοίτησιν, εἴτε διανομήν, εἴτε χύσιν εἴτ' ἀποστολήν, εἴτ' ἄλλ' ὅτιοῦν τούτων οἰκειότερον χαίροι τις αὐτὴν ὀνομάζων, παρὰ τε Πατρὸς καὶ Υἱοῦ ὑπάρχειν ὁμολογούμεν· τὴν δὲ ὑπαρκτικὴν πρόοδον, ἣ οὐκ ἔστι πρὸς ἡμᾶς, ἀλλὰ καθ' ἑαυτήν, ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς πιστεύομεν ἔχειν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον.— fol. 83v; cp. fol. IIIv-III2.

2. Fol. 95v.

3. Fol. 96.

4. Fol. 131v.

5. Fol. 138v.

dehors des relations, manifestent l'existence propre (τὸ συστατικὸν) des Hypostases, pour montrer que les relations ne déterminent pas à elles seules cette existence (1).

Les constructions théologiques des Latins paraissent absurdes à Barlaam : «Οὐδὲ τὸν αὐτὸν Θεὸν προσκυνεῖτε, ὃν οἱ Πατέρες διδάσκουσιν· εἰ γὰρ οἱ μὲν Πατέρες Θεὸν ἡμῖν παραδιδόασιν, οὗ ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις κατ' οὐδένα τρόπον ἐγνωσμένον νοοῦνται, οὐδ' αὐτοῖς τοῖς ἀγνωτάτοις χερουβίμ, ὑμεῖς δὲ Θεὸν διδάσκετε καὶ τρόπον προόδων καὶ Τριάδος, ἃ καὶ τοῖς βρέφεσιν οἷόν τε γινώσκεσθαι, θελήσεις τινὰς καὶ νοήσεις λέγοντες, δῆλον ὡς πάμπλου ἂν διαφέρει οὗτος ἐκείνου Θεός» (2). C'est ainsi qu'il en arrive à attaquer les spéculations rationnelles des Latins au nom du principe apophatique qui, d'après lui, est la caractéristique essentielle de la pensée patristique : «Ἡμεῖς δέ, ὦ οὔτοι, οὐ τοιαύτης προσκυνηταὶ Τριάδος, οἷα τῇ μακροῦ ἀδολεσχίᾳ τοῦ Θωμᾶ ὑπόκειται καὶ τοῖς ἐκείνου ληρήμασιν, ἧς οὐδὲν ἄγνωστον τῇ ἐκείνου φαντασίᾳ ὑπάρχει, ἀλλὰ ταύτην μὲν ἠγοῦμεθα εἶναι ἀνάπλασμα τῆς ἐκείνου κακοδαίμονος καὶ φαντασιώδους διανοίας· Τριάδα δὲ ἡμεῖς προσκυνοῦμεν καὶ σεβόμεθα ἄζήτητον, ἀκατανόητον, ἀπερίληπτον, ἀνεξιχνίαστον...» (3). C'est la prétention qu'a avait Thomas d'appliquer la démonstration rationnelle à la théologie qui l'a amené à abandonner la tradition patristique et à soumettre la Trinité aux lois de la raison humaine (4).

Barlaam s'élève ainsi contre le rationalisme de la pensée occidentale au nom de la théologie apophatique du Pseudo-Denis, dont il fût à Constantinople l'interprète attitré (5). Malheureusement, le Calabrais lui-même n'admettait aucune autre voie vers la connaissance de Dieu que celle de l'intellect et son insistance sur la théologie apophatique aboutissait pratiquement à l'agnosticisme en matière de théologie. Son argument principal contre les Latins porte donc — et il le reconnaît explicitement — contre les Grecs : les deux partis doivent admettre le caractère relatif, «dialectique», et par conséquent facultatif, de toutes les spéculations théologiques qui les divisent, dans la mesure où celles-ci ne cadrent pas avec la lettre des formules patristiques. Dans ses arguments polémiques mêmes, il trouve ainsi une formule d'union

1. Fol. 132v - 133, etc.

2. Fol. 94v.

3. Paris. gr. 1278, fol. 138. Barlaam attaque souvent et nommément Thomas d'Aquin : l'un de ses traités est même intitulé «Κατὰ Θωμᾶ» (le No. X dans la numérotation de Fabricius - Paris. gr. 1278, fol. 131v - 132v; voir aussi ff. 88, 141v, 143 - 146, etc.).

4. Fol. 138v.

5. Nicéphore Grégoras, Hist. XIX, 1 - ed. Bonn, II, p. 923.

sur la base du relativisme... Après avoir montré que «dialectiquement» les deux théologies étaient inconciliables, il cherche et trouve des formules qui leur permettraient de «coexister» en paix.

L'une des formules que Barlaam met ainsi en avant en tant que postulat commun aux Grecs et aux Latins, est l'expression de St Grégoire de Nazianze appliquant au Fils la qualité d'être «le principe, issu du principe» (ἡ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἀρχή) (1). Il n'entend pas ainsi concilier les deux théologies, puisqu'il a lui-même montré qu'une telle conciliation était irréalisable, mais à inciter les Grecs à plus de tolérance à l'égard des Latins en leur rappelant qu'un Père de leur propre Église, auquel ils ont eux-mêmes assigné le titre de «Théologien», a employé quelques expressions susceptibles d'être considérées comme favorisant la thèse latine. Devant l'indignation qu'exprime Palamas au sujet de sa méthode, il essaie de démontrer dans sa réponse, d'une façon assez confuse, qu'en admettant avec Grégoire de Nazianze que le Fils est «principe issu du principe», on ne porte en aucune façon atteinte à la conception «monarchique» de la Trinité, tout en tenant compte formellement des principaux arguments latins en faveur de la procession de l'Esprit à partir du Fils (2).

La citation de St Grégoire aussi bien que les commentaires qui l'accompagnaient ont disparu des oeuvres antilatines de Barlaam : le Calabrais lui-même les a effacés en tant que «causes de scandale» (3) et Palamas s'en est sincèrement réjoui dans la lettre qu'il lui adressa par la suite. Mais son point de vue relativiste n'en fût aucunement modifié. Avant de partir en Avignon comme négociateur de l'union

1. Homélie XLV, 9 — PG XXXVI, 633 C; cf. lettre à Ak., § 2.

2. Ed. Schirò, ASCL, 1935, fasc. I, pp. 64 - 77; 1936, fasc. I - II, pp. 80 - 84.

3. Même lettre - ASCL, 1936, fasc. III - IV, p. 324. Le Calabrais que son relativisme théologique empêchait d'avoir des convictions très stables, reconnaît par ailleurs avoir plusieurs fois modifié le texte de ses traités (οἱ Λόγοι ἀπαξ καὶ δις ὑστερον μεταβέβληται — 2e réponse à Palamas, Marc. gr. 332, fol. 125). Nous pouvons nous faire une idée de ces modifications, d'après celles que le P. Jugie a signalées dans la prière qui accompagne les traités antilatins du Calabrais (Inc. — Λόγε προάναρχε...; ed. Schirò, ASCL, 1938, II, pp. 155 - 166). Dans cette prière, il admet la possibilité que l'Esprit procède du Fils et fait preuve d'une indécision évidente entre les deux doctrines adverses. Or, dans le Vatic. gr. 1110, fol. 78v - 79, les passages de la prière où sont manifestées ces hésitations que Palamas relevera par ailleurs avec indignation dans sa 2e «Triade pour la défense des hésychastes» (Coisl. 100, fol. 198v) sont grattés (Voir M. Jugie «Barlaam est-il né catholique?» — Echos d'Orient, XXXIX, 1940, pp. 122 - 123). C'est sous cette forme modifiée que nous trouvons la prière dans le Paris. gr. 1218, f. 529v.

des églises, il présente de nouveau au synode de Constantinople un projet qui reprend la formule de St Grégoire de Nazianze et propose une union sur la base du relativisme théologique, puisqu'aucun des deux partis ne peut être convaincu par l'autre (1).

L'attitude adoptée par St Grégoire Palamas sur la question de la procession est différente. Elle est déterminée avant tout par une autre conception de la valeur du raisonnement théologique. Ce dernier peut et doit avoir une valeur absolue, donc «apodictique», dans la mesure où l'esprit humain peut être guidé par Dieu et entendre la Révélation qui lui est faite en Christ. Barlaam ne tient aucun compte dans sa dialectique de la grâce divine qui illumine l'esprit humain et qui le fait sortir du domaine naturel pour lui révéler une vérité vivante et absolue. Toute la pensée du Calabrais est donc encore dépendante d'une philosophie profane qui n'a pas reçu la grâce. Tel est le thème de la seconde partie de la lettre à Akindynos que nous publions : nous y voyons clairement comment cette controverse sur la méthode théologique entre dans le cadre de la lutte qui opposait les partisans et les adversaires de la sagesse profane et annonce toute la discussion postérieure sur la grâce et les énergies divines.

En ce qui concerne la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit, elle apparaît à Palamas comme fautive et il n'admet aucun compromis sur l'essentiel. Ce n'est pourtant pas un esprit fermé : vers la fin de sa vie, il sera captivé par certains aspects de la Triadologie augustinienne — notamment l'explication «psychologique» de la Trinité — et il ne craindra pas, tout en continuant à rejeter la procession à partir du Fils, d'adopter certains points de vue latins qui lui paraissent suggestifs et acceptables (2). Son attitude, tout en étant négative et intransigeante envers ce qu'il considère comme l'erreur principale des Latins, est en même temps vivante et créatrice. Il faut reconnaître cependant que vers 1336, il fait montre d'un bien moins grande connaissance de la théologie latine que Barlaam et ce dernier a raison d'affirmer que certains de ses arguments purements négatifs ne peuvent avoir qu'une portée limitée auprès des occidentaux.

1. Ed. C. Gianelli — «Un progetto di Barlaam per l'unione delle Chiese» — *Miscellanea Giovanni Mercati*, III — Studi e testi, 123, Città del Vaticano, 1946, p. 167ss.

2. *Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά και ήθικά*. — PG. CI., 1144 - 1145. A notre connaissance, il est le seul théologien orthodoxe à avoir tenté une assimilation de la «théorie psychologique» à la théologie trinitaire orientale.

Dans sa lettre à Akindynos, St Grégoire donne tout d'abord un bref compte-rendu du contenu suspect du dernier ouvrage de Barlaam qu'on lui a apporté le jour de la Pentecôte: il insiste surtout sur la référence inadéquate à St Grégoire de Nazianze et à la doctrine de la consubstantialité des Personnes⁽¹⁾. On ne peut dire en effet que le Père et le Fils ne font qu'un dans l'acte de la procession, comme les trois Personnes ne font qu'un dans l'acte de la création, parce que l'Esprit lui-aussi participe à leur commune nature, donc à tout acte divin procédant de cette consubstantialité: c'est ainsi que l'Esprit est Créateur de même que le Père et le Fils, et il devrait être sa propre origine ou être l'origine d'une quatrième hypostase, si l'acte-de-faire-procéder-l'Esprit était un attribut de la nature commune du Père et du Fils, donc aussi de l'Esprit⁽²⁾. Nous voyons ici apparaître l'élément majeur qui caractérise la conception orthodoxe de la Trinité par opposition à la doctrine latine: les caractères (ιδιώματα) de Dieu se rapportent soit aux Personnes, soit à l'Essence commune, mais ne peuvent être des propriétés de l'Essence en étant communes à deux Hypostases, sans se rapporter aussi à la troisième. Il en résulte que l'acte de faire procéder l'Esprit, si on considère qu'il appartient au Fils comme au Père, est soit essentiel, soit hypostatique: dans le premier cas, il doit aussi appartenir à l'Esprit, dans le second, l'Esprit a deux principes, ce qui détruit la Monarchie du Père au sein de la Trinité⁽³⁾.

Palamas produit de nombreux arguments en faveur du point de vue grec, qu'il emprunte d'ailleurs textuellement à ses propres «λόγοι ἀποδεικτικοί». Il admet avec toute la tradition patristique et byzantine que le Fils est «principe, source et cause» de l'activité providentielle et sanctificatrice de l'Esprit dans le monde⁽⁴⁾. Dans ses grands traités, il remarque tout d'abord que les Pères parlent de la procession de l'Esprit «de l'hypostase de Père» et «de la nature du Père et du Fils»⁽⁵⁾: en tant que Personne divine, l'Esprit procède éternellement de la seule Per-

1. § 1-2.

2. § 2-4; 7. Cet argument est extrêmement courant dans la théologie byzantine depuis Photios (Myst. 6, 12, 17, 34-36, 46-47, 64 — PG CII, 288, 292, 296, 313-317, 324-325).

3. § 7.

4. § 5.

5. Οὐδείς οὐδέποτε τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐσεβῶν θεολόγων ἐκ τῆς ὑποστάσεως εἶναι τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα εἶπεν, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως· ἐκ δὲ τῆς φύσεως τοῦ Υἱοῦ καὶ φυσικῶς εἶναι ἐξ αὐτοῦ εἰπέρ τις φαίη, ἀλλ' ὡς μίας καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως οὐσης τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ... — Coisl. 100, fol. 57v.

sonne du Père, quant à l'activité de l'Esprit (ἐνέργεια), elle a la nature divine pour origine et on peut dire qu'elle procède aussi bien du Père et du Fils, que de l'Esprit lui-même, les trois hypostases ayant une commune essence et une unique volonté⁽¹⁾. C'est dans ce sens que Palamas interprète les passages de St Cyrille d'Alexandrie sur la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils, en démontrant par là, contre les ariens, les adoptionnistes ou les nestoriens, la consubstantialité des Personnes et la communauté de leur nature⁽²⁾. D'ailleurs, s'il s'agit dans ces passages de la manifestation de l'Esprit, il ne peut s'agir que de son «énergie» et non de son Hypostase, qui reste inaccessible «en tant que telle», c'est-à-dire dans son essence⁽³⁾. La doctrine de Palamas se résume bien dans le passage suivant : «L'Esprit-Saint appartient au Christ en tant que Dieu par son essence et son énergie ; par son essence et son hypostase il lui appartient, mais n'en procède pas, tandis par son énergie, il lui appartient et en procède»⁽⁴⁾.

Nous voyons donc que les deux adversaires défendent chacun de leur côté le personalisme traditionnel en Orient dans la doctrine de la procession contre la doctrine occidentale qui, d'après eux, confond les propriétés des hypostases avec celles de l'essence. Dans l'interprétation du dogme, Palamas introduit sa théorie des énergies. Cependant, la question du «Filioque» ne joue dans les débuts de la controverse qu'un rôle occasionnel : elle ne fait que manifester une profonde différence dans la doctrine de la connaissance de Dieu.

Palamas rédige sa lettre dans sa retraite du Mont-Athos après avoir reçu l'ouvrage de Barlaam (§ 1) et l'envoie à Thessalonique où Barlaam se trouve également. Par l'intermédiaire d'Akindynos, il veut poser au Calabrais «quelques questions des plus nécessaires». Son correspondant s'est d'ailleurs lui-aussi solidarisé sur un point avec Barlaam, puisqu'il considère comme impropre le titre d'«apodictiques» que Palamas a donné à ses traités contre les Latins (§ 13). On peut

1. Εἰ γὰρ κοινὸν αἰεὶ αὐτοῖς ὡς ἐξ αὐτῶν ἢ τοῦ Πνεύματος ἐκπόρευσις, ἐνέργεια ἂν τὸ Πνεῦμα εἶη μόνη.—Ibid., fol. 62v.

2. Coisl. 100, fol. 58v, etc.

3. [Τὸ Πνεῦμα] δι' Υἱοῦ καὶ ἐξ Υἱοῦ... ἐκπορευόμενον, ἀλλ' ἦνίκα ληφθῆναι, καὶ φανερωθῆναι ἠδὲ δόκησε... οὐ γὰρ αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἢ οὐσία καὶ ἡ ὑπόστασις φανεροῦνται ποτε τοῦ θεοῦ Πνεύματος.— fol. 62.

4. Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν ὡς Θεοῦ καὶ κατ' οὐσίαν καὶ κατ' ἐνέργειαν, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἐστὶν, ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ, κατὰ δὲ τὴν ἐνέργειαν καὶ αὐτοῦ ἐστὶ καὶ ἐξ αὐτοῦ — fol. 44v.

ainsi prévoir déjà le parti que choisira Akindynos en fin de compte. La lettre est rédigée sur un ton nettement amical: il faut particulièrement remarquer l'éloge explicite que Palamas adresse à Barlaam, «qui a quitté sa patrie par amour pour la véritable piété» (§ 4). La lettre nous prouve donc la bonne réputation qu'avait Barlaam à Byzance et les relations amicales qui unissaient les protagonistes avant que des divergences doctrinales ne les aient séparés.

Notre document est divisé en deux parties bien distinctes: 1) La critique de la position de Barlaam concernant la question de la procession du Saint-Esprit (§§ 2-7); cette partie est en grande partie constituée par des emprunts aux «Λόγοι ἀποδεικτικοί». 2) Une défense convaincue de la possibilité de «démontrer» des vérités théologiques (§§ 8-14).

Le texte de la lettre a été établi sur la base du très bon manuscrit de Paris, le Coislinus 100 du XVe siècle, ayant autrefois appartenu à la Grande Laure du Mont-Athos (fol. 12v). Les folios de ce volume (C) sont indiqués en marge du texte⁽¹⁾. Ce manuscrit de base se rapproche du Matritensis 4802 (Iriarte, 77) ff. 89v-99v, datant également du XVe siècle (M). Les autres manuscrits qui ont été à notre portée-le Laud. 87, ff. 46v-51 (O) du XVe, le Lavra 1626, ff. 574-578, s. XV (L), ainsi que les copies tardives, le Athon. 4506 (Iviron 366), s. XVI, ff. 135-145v (I), le Lavra 1945, s. XVIII, ff. 7-13 (K) et l'Athensiensis 2092, s. XVII, ff. 52-59 (A)-semblent dépendre d'un autre prototype dont nous indiquons quelques variantes, d'ailleurs tout-à-fait secondaires⁽²⁾. La lettre se trouve également dans le Mosq. syn. 249, le Metoch. S. Crucis 421 et le Taurin. gr. 316, c.II, 18 que nous n'avons pu collationner. Il faut mentionner enfin que quelques courts extraits de la lettre ont été publiés, d'après le manuscrit K, par Porphyre Uspenskij dans son «Pervoe putesestvie v afonskie monasteryi», I, 1, Kiev, 1877, pp. 229-233 et dans le «Vostok Christianskij. Istoria Afona, III. Afon Monaseskij, II, St-Petersbourg, 1892, p.247 (texte grec dans les «Opravdanija»).

(Συμψύχεται)

1. Ce volume a été décrit très en détail par Montfaucon. La description est reproduite dans la PG CL, 833-838.

2. Nous tenons à remercier ici Monsieur Boris Bobrinskoy, chargé de cours à l'Institut de théologie orthodoxe de Paris, qui a bien voulu, lors de ses séjours à l'Athos collationner pour nous les manuscrits de la Sainte Montagne qui intéressaient la présente édition.