

Palamas et les Cappadociens

par Jean-Philippe HOUDRET o.c.d.

Dans le cadre de cette brève contribution, nous n'avons pas l'intention d'aborder, dans son ensemble, le vaste problème des rapports existant entre la pensée de Grégoire Palamas et celle des Pères cappadociens. Le célèbre théologien byzantin entendait suivre fidèlement l'enseignement des Saints et les grands Cappadociens sont parmi les Pères théophores auxquels il se réfère fréquemment dans ses écrits. C'est pourquoi nous préférons nous limiter ici à l'examen d'une question précise mais fondamentale : avons-nous déjà chez les Pères cappadociens l'amorce de la distinction en Dieu entre l'essence et les énergies telle qu'elle sera comprise et défendue par Grégoire Palamas ?

Que la doctrine de la distinction entre l'essence et les énergies divines n'ait pas été une invention du grand théologien hésychaste, mais qu'elle soit déjà présente chez les Pères grecs, les Cappadociens, Denys, Maxime, c'était l'opinion de Myrrha Lot-Borodine¹ et surtout de Vladimir Lossky². Plus que tout autre en Occident - avant les travaux du père Jean Meyendorff -, Vl. Lossky par son influence a contribué à mettre en lumière la figure et la doctrine du docteur byzantin, méconnu par les Catholiques et pratiquement oublié chez les Orthodoxes. Repoussant les accusations d'innovation formulées à l'encontre de la doctrine palamite par l'ensemble des critiques occidentaux (depuis Pétau jusqu'aux pères Jugie et Guichardan), il a voulu souligner le caractère traditionnel de la distinction essence-énergies dans la théologie orientale. Il s'est donc efforcé de montrer comment dès l'âge d'or de la patristique grecque, apparaissent les premières formulations de la distinction

1. Dans ses articles connus sur « La doctrine de la "déification" dans l'Eglise grecque jusqu'au XI^e siècle » et sur « La doctrine de la grâce et de la liberté dans l'orthodoxie gréco-orientale », datant respectivement de 1932-1933 et 1939, reproduits dans *La déification de l'homme*, Paris, Le Cerf, 1970, spécialement pp. 29-32, 38-40 et pp. 232-233. Dans le même recueil, voir encore p. 244 (sur la béatitude dans l'Orient chrétien).

2. Dans son ouvrage classique : *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, pp. 68-69 ; l'article paru dans *Dieu vivant*, 1 (1945), sur « La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas », repris dans *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, pp. 46-48 ; le cours donné aux Hautes Etudes (1945-1946) sur la *Vision de Dieu*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1962, pp. 65, 71, 104, 131...

dont Palamas allait se faire le défenseur passionné et que les conciles du XIV^e siècle devaient solennellement canoniser. Cette vision des choses a été reprise ensuite par la plupart des théologiens orthodoxes jusqu'à nos jours³ et par certains théologiens catholiques, plus sympathiques que leurs devanciers pour la pensée de Palamas⁴.

Divers textes des Pères sont invoqués pour appuyer la thèse de l'enracinement de la distinction dans la tradition patristique. Parmi eux deux passages significatifs des Cappadociens reviennent très souvent, cités en faveur de la doctrine de Palamas. L'un, de saint Basile, est tiré de sa lettre 234 ; l'autre, de saint Grégoire de Nysse, est extrait de sa sixième homélie sur les Béatitudes. Dans son cours sur la *Vision de Dieu*, Vl. Lossky les présente ainsi :

Dieu se manifeste par ses opérations ou énergies. « Tout en affirmant, dit saint Basile, que nous connaissons notre Dieu dans ses énergies, nous ne promettons guère de l'approcher dans son essence même. Car si ses énergies descendent jusqu'à nous, son essence reste inaccessible. » Ce passage de la lettre à Amphiloque ainsi que d'autres textes, dans le *Contre Eunomius*, auront une importance de tout premier ordre pour la doctrine de la vision de Dieu. Les théologiens byzantins citeront souvent cette autorité, en formulant la distinction entre l'*ousia* inaccessible et ses processions naturelles, les *energeiai* ou opérations manifestatrices (p. 65). Comme saint Basile, saint Grégoire de Nysse distingue les noms négatifs et les noms positifs appliqués à Dieu. Les noms négatifs, sans nous révéler la nature divine, écartent tout ce qui lui est étranger... D'autres noms, ayant un sens proprement positif, se rapportent aux opérations ou énergies divines ; ils nous font connaître Dieu, non dans son essence inaccessible mais en ce qui l'environne. Il est vrai ainsi à la fois et que le cœur pur voit Dieu et que nul n'a jamais vu Dieu. En effet, ce qui est invisible par nature devient visible par ses *energeiai*, apparaissant dans certains environs de sa nature (*en tisi tois peri auton kathorômenoï*).

Les deux textes cités sont particulièrement intéressants dans la perspective de notre enquête. Aussi allons-nous commencer par les examiner, en les replaçant, comme il convient, dans leur contexte immédiat et dans le cadre de la pensée de leur auteur.

Prenons d'abord le passage de saint Basile⁵. La lettre 234,

3. Nous ne citerons que deux exemples récents : - le théologien grec Ch. YAN-NARAS, dans son étude *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*, Athènes, 1967, Paris, Le Cerf, 1971, à propos de la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies, n'hésite pas à affirmer que « cette distinction a été formulée dans toute la littérature patristique de l'Orient (Grégoire de Nysse, Basile le Grand, Grégoire le Théologien, Maxime le Confesseur, Jean Damascène et Grégoire Palamas) » (p. 99) ; - le professeur P. SCAZZOSO, dans son livre sur *La teologia di S. Gregorio Palamas*, Milan, 1970, est beaucoup plus nuancé et préfère parler d'« una sensibilità antinamica prepalamitica » chez les Cappadociens (p. 89, cf. p. 84).

4. On trouvera de nombreuses indications dans le remarquable « Bulletin sur le Palamisme », rédigé par le Père D. STIERNON et paru dans la *Revue des Etudes Byzantines*, 1972, pp. 231-341. Il présente tous les travaux consacrés à Grégoire Palamas depuis la thèse de J. Meyendorff, entre 1959 et 1969.

5. Ce texte (P.G. 32, 869 AB) est bien connu de Palamas qui s'y réfère fréquemment. Ainsi, dans son dialogue intitulé *Théophanès* (P.G. 150, 909-960), il le cite au moins trois fois de manière explicite (925 B, 932 B, 944 C). Palamas et son adversaire Grégoras se sont affrontés sur le sens de ce texte lors de leur débat public en 1355 en présence de l'empereur et du légat du pape (voir la version de Grégoras dans son *Histoire romaine*, livre XXX, 16 et 23 ; P.G. 149, 264 D et 282 CD).

dont il provient, fait partie d'un lot de missives à contenu dogmatique (233-236), adressées par Basile à son ami, l'évêque Amphiloque d'Iconium. Comme la plupart des autres, elle s'inscrit dans un climat polémique : la lutte contre Eunome de Cyzique. Ce fils d'un petit fermier galate, devenu le chef de file de l'anoméisme, était un adversaire d'autant plus dangereux qu'il mettait au service de ses idées toutes les arguties de la sophistique, transformant la théologie en « technologie », selon le mot de Théodoret de Cyr (*Haer. fab.*, IV, 3 ; P.G. 83, 420 B).

Rappelons brièvement quelques-unes de ses thèses pour l'intelligence de l'argumentation de Basile.

Eunome reconnaît bien que l'homme ne peut atteindre l'essence de Dieu par ses propres forces. Il va même, en ce sens, jusqu'à refuser toute valeur aux conceptions que l'homme se fait de Dieu à partir des réalités du monde, ce qui conduit à un radical agnosticisme.

Mais d'autre part, il affirme que Dieu nous a révélé son essence ; elle consiste dans l'*agennèsia*, le fait de n'être pas engendré. Ce concept exprime proprement l'essence divine en sorte que celle-ci ne présente plus désormais aucune obscurité pour l'homme et que nous connaissons Dieu comme il se connaît lui-même⁶. Les Pères du IV^e siècle finissant se dressent contre ces erreurs en défendant avec intransigence la transcendance de Dieu. Ils mettent donc l'accent sur le caractère radicalement incompréhensible de l'essence divine pour notre intelligence créée. Mais ils ne tombent pas pour autant dans l'agnosticisme. Une connaissance positive de Dieu nous est accessible : celle de son existence et de ses attributs tels que nous pouvons les connaître par le monde visible.

Nous retrouvons cet enseignement dans la lettre de Basile (P.G. 32, 868 C - 872 A). Dès le début, nous parvient l'écho des joutes serrées qui opposaient les orthodoxes à leurs adversaires⁷.

« Tu vénères ce que tu connais ou ce que tu ignores ? » Si nous répondons : « Nous adorons ce que nous connaissons », rapide est leur réplique : « Quelle est l'essence de celui que vous adorez ? » Et si nous reconnaissons que nous ignorons son essence, ils nous rétorquent, à leur tour : « Donc vous adorez ce que vous ne connaissez pas. » Mais nous de dire que connaître peut avoir beaucoup de sens. Et de fait, nous affirmons connaître la magnificence

6. L'historien de l'Eglise SOCRATE nous rapporte, de manière littérale, précise-t-il, des propos tenus par Eunome : « Dieu ne sait de sa propre essence rien de plus que nous ; elle n'est pas plus connue de lui, pas moins de nous. Mais tout ce que nous savons d'elle, lui aussi le sait totalement et tout ce qu'il sait, on le trouvera tout à fait semblablement en nous » (*Hist. Eccl.*, IV, 7, P.G. 67, 474 B). On comprend la riposte passionnée des Pères du IV^e siècle contre de telles prétentions. Cette réaction a marqué profondément et définitivement la tradition de l'Eglise grecque. Il faut garder présent à l'esprit ce contexte lorsqu'on aborde la littérature anti-eunomienne.

7. Saint JEAN CHRYSOSTOME, dans sa 5^e homélie sur l'Incompréhensible, répond à la même objection des Anoméiens : « Mais quel est leur astucieux argument ? Tu ne connais pas ce que tu adores, disent-ils... » (P.G. 48, 742 D - 743 B ; coll. « Sources Chrétiennes » n° 28, Paris, Le Cerf, 1950, pp. 284-285). Les Eunomiens retournaient contre les orthodoxes la parole de Jésus adressée aux Samaritains (Jn 4,22). Voir encore chez GRÉGOIRE DE NYSSE (*C. Eun.*, III, P.G. 45, 601-604) la réfutation de cette objection.

de Dieu, sa puissance, sa sagesse, sa bonté, la providence par laquelle il prend soin de nous, la justice de son jugement, mais non son essence elle-même. En sorte que leur interrogatoire est insolent. Celui qui affirme ne pas connaître l'essence divine, n'a pas pour autant reconnu ne rien savoir de Dieu, puisque se forme en nous une notion de Dieu à partir des nombreux (attributs) que nous avons énumérés (868 E).

Après avoir écarté une objection faite par les Eunomiens au nom de la simplicité divine, Basile en vient à l'affirmation :

Quant à nous, nous affirmons connaître notre Dieu à partir de ses opérations, mais nous ne prétendons pas nous approcher de son essence elle-même. Car ses opérations descendent jusqu'à nous, son essence, elle, demeure inaccessible. (*Hêmeis de ek men tòn energeiòn gnôrizēin legomen ton Theon hēmôn; tē de ousia autē prosengizein oukh hupiskhnometha. Hai men gar energeiai autou pros hēmas katabainousin, he de ousia autou menei aprositos*). (869 AB) ⁸.

Basile rappelle ensuite que « la foi se contente de savoir que Dieu est, non ce qu'il est » et que « connaître l'essence divine, c'est percevoir qu'elle est incompréhensible » (869 B C). Dans ce passage, la pensée de Basile est claire : nous ne pouvons atteindre l'essence divine elle-même, mais nous connaissons Dieu à partir de ses opérations ⁹. Cet enseignement est courant chez Basile et s'appuie sur le témoignage de l'Écriture. Citons brièvement quelques autres textes, marqués par le même contexte anti-eunomien.

Dans la foi en Dieu vient en premier l'idée que Dieu est. Nous la concevons à partir des réalités créées (*ek tòn dēmiourgēmātōn*). Car nous reconnaissons sa sagesse, sa puissance, sa bonté et tous ses (attributs) invisibles que notre esprit saisit depuis la création du monde (cf. Rm. 1, 20). (*Lettre 235 ; P.G. 32, 872 B.*)

Je pense que la compréhension (de l'essence divine) dépasse non seulement les hommes mais toute nature rationnelle. J'entends toute nature rationnelle créée. Car c'est seulement par le Fils et le Saint-Esprit que le Père peut être connu... Il est naturel que l'essence divine elle-même soit incompréhensible de quiconque, à l'exception du Fils et du Saint-Esprit, et que nous, nous élevant à partir des opérations de Dieu (*ek tòn energeiōn tou Theou anagomenous hēmas*) et par le moyen des œuvres se représentant leur auteur (*día tòn poiēmātōn ton poiētēn ennoountas*) nous acquérions l'intelligence de sa bonté et de sa sagesse (cf. Sg 13,1). Car ce qu'on peut connaître de Dieu, c'est ce que Dieu a manifesté à tous les hommes (cf. Rm 1, 19). (*Adv. Eun., I ; P.G. 29, 544 AB*).

8. Nous traduisons le terme *energeia* par « opération ». Comme le notait déjà le Père DE RÉGNON (*Études sur la Sainte Trinité*, III, 2, Paris, Victor Retaux, 1898, Etude xxvi, sp. pp. 425-435) - indépendamment de toute question sur le palamisme -, les Pères du IV^e siècle entendent le mot *energeia* dans le sens le plus ordinaire et le plus large : celui d'opération, d'action efficiente. Certes, ce sens général se précise selon les emplois. Quand le terme se réfère à l'unique nature divine (*mia phusis*), à l'unique puissance (*mia dunamis*), on parle de l'unique opération (*mia energeia*), on argumente même à partir de l'unité d'opération. Quand le terme se réfère aux effets de l'opération, aux réalités opérées (*energēmata, erga*) on parle des opérations qui sont multiples et variées (*energeiai... pollai, poikilai*) et, selon la remarque de Jean Damascène, le terme *energeia* peut être l'équivalent d'*energēma* (P.G. 94, 1048 A).

9. Un exemple, dans la dernière partie de la lettre, illustre encore cette connaissance à partir des opérations : l'épisode de la tempête apaisée par Jésus. « Quand les disciples ont-ils adoré (le Seigneur) ? N'est-ce pas quand ils virent que la création lui était soumise ? Car à partir (du spectacle) de la mer et des vents obéissant à sa voix, ils reconnurent sa divinité. Donc à partir des opérations (s'effectue) la connaissance, et à partir de la connaissance l'adoration (*Oukoun apo men tòn energeiōn hē gnōsis, apo de tēs gnōseōs hē proskunēsis*) » (P.G. 32, 869 B).

Résumons le contenu de ces textes ¹⁰. Pour Basile, il est certain que nous ne pouvons connaître l'essence de Dieu : ce qu'elle est en elle-même nous demeure inaccessible. Est-ce à dire que nous ne connaissons pas Celui que nous adorons, comme l'objectent les Anoméens ? Non, car Dieu se fait connaître à nous par ses opérations. C'est à partir de ses opérations, saisies par nous dans leur terme visible et accessible, que nous reconnaissons la grandeur de Dieu, sa sagesse, sa puissance, sa bonté et ses autres attributs se manifestant dans la création.

Passons maintenant au texte de saint Grégoire de Nysse, tiré de son admirable commentaire sur la sixième béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (P.G. 44, 1264 B - 1277 A).

La nature divine, en ce qu'elle est par elle-même selon son essence, dépasse toute saisie de l'intelligence ; elle est inaccessible et inabordable pour les raisonnements de notre esprit. Jamais encore parmi les hommes, on n'a trouvé la force d'appréhender l'insaisissable, jamais on n'a conçu de chemin pour la compréhension de l'inconcevable. C'est pourquoi le grand Apôtre nomme ses voies « impénétrables » (Rm 11, 33), signifiant par cette parole qu'elle est inaccessible aux raisonnements cette voie qui conduit à la connaissance de l'essence divine. Aussi, chez aucun de ceux qui nous ont précédés dans la vie, il n'est la moindre trace de compréhension d'une réalité dépassant la connaissance, qu'aurait percée la connaissance.

Puisque tel est par sa nature celui qui est au-delà de toute nature, c'est selon un autre principe qu'est vu et saisi le (Dieu) invisible et infini.

Nombreux sont les modes d'une telle intelligence. Car, grâce à la sagesse qui se manifeste dans l'univers, il est possible de voir par conjecture (*stokhas-tikós*) celui qui a tout fait avec sagesse.

Prenons les objets fabriqués par l'homme : d'une certaine manière, on voit par la pensée le fabricant de l'objet considéré, lui qui a déposé son art dans l'ouvrage. Ce n'est pas la nature de l'artisan qui est vue, mais seulement le savoir-faire que l'artisan a déposé dans l'objet. Il en va de même lorsque, regardant l'ordre dans la création, nous nous formons une idée non de l'essence, mais de la sagesse de Celui qui en toutes choses a œuvré sagement.

Et si nous réfléchissons à la cause de notre propre vie, à savoir que Dieu en est venu à créer l'homme, non par nécessité, mais par choix plein de bonté, à nouveau, nous disons avoir vu Dieu de cette manière, notre esprit ayant saisi sa bonté, non son essence.

Il en est ainsi pour toutes les autres (considérations) qui élèvent la pensée vers ce qui est meilleur et plus élevé ; nous les dénommons intelligence de Dieu puisque chacune de ces pensées nous fait voir Dieu. Car la puissance, la pureté, l'immutabilité, le non-mélange avec son contraire et toutes les choses semblables impriment dans les esprits l'idée d'une certaine conception élevée de Dieu.

Nos propos le montrent donc, le Seigneur dit vrai lorsqu'il promet que les cœurs purs verront Dieu et Paul ne ment pas lorsqu'il affirme en propres termes que personne n'a jamais vu Dieu, ni ne peut le voir (1 Tm 6, 16). Car Celui qui est invisible par sa nature, devient visible par ses opérations, contemplé (qu'il est) dans certains de ses attributs (*Ho gar tè phusei*

10. Que la lettre 189 soit de Basile ou, comme il semble, plutôt de Grégoire de Nysse, elle reflète le même enseignement, commun aux deux frères. « S'il était possible de contempler la nature divine en elle-même et de découvrir grâce à ses apparences ce qui lui est propre et ce qui lui est étranger, nous n'aurions absolument pas eu besoin de raisonnements ou autres inductions (*legôn è tekmeriôn heterôn*) pour atteindre ce que nous recherchons. Mais, puisqu'elle dépasse la portée de nos investigations, nous raisonnons à partir d'inductions sur les (réalités) échappant à notre connaissance. Il est donc de toute nécessité de nous laisser guider par les opérations (*dia tòn energeiôn hēmas kheiragōreisthai*) pour chercher à connaître la nature divine » (P.G. 32, 692 CD).

aoratos, horatos tais *energeïas* *ginetai*, en *tisi tois peri auton kathorômenos*)¹¹.

Mais le contenu de la béatitude ne regarde pas seulement le pouvoir de connaître par analogie que l'opérateur est tel à partir d'une opération (*to ek tinos energeias ton energounta dunasthai toïouton analogisasthai*), car probablement, même les sages de ce monde pourraient parvenir, grâce à l'harmonie du monde, à l'intelligence d'une sagesse et d'une puissance supérieures. Mais c'est autre chose que laisse entendre, me semble-t-il, la magnificence de la béatitude pour ceux qui peuvent recevoir à contempler l'objet de leur désir... (1268 B - 1269 B).

Cette autre chose, Grégoire le mystique en parle merveilleusement. Il s'agit de la connaissance de Dieu dans le miroir de l'âme purifiée. « Celui, en effet, qui a purifié son cœur de toute attache au créé voit, dans sa propre beauté, l'image de la nature divine » (1269 C)¹². Nous avons tenu à citer longuement cette page riche et profonde où se retrouve, avec les accents propres à Grégoire, la doctrine commune des grands Cappadociens. La nature divine, en ce qu'elle est par essence, est absolument inaccessible à l'homme, incompréhensible pour son esprit. Mais une connaissance analogique de Dieu, à partir de la création, est possible¹³. Dans le texte, Grégoire use d'une comparaison : la connaissance de l'habileté technique de l'artisan à partir d'un objet fabriqué ; il donne des exemples : la connaissance de la sagesse de Dieu à partir de l'ordre

11. Le terme « attribut » est sans doute plus précis que l'expression employée ici : *ta peri auton*, mais c'est bien des attributs qu'il s'agit dans ce passage ou encore en P.G. 45, 1105 C : *ta peri autên* (*autê* = la nature divine), *theôroumena* distingués de la nature elle-même : *autê hê theia phusis*. L'expression se rencontre chez GRÉGOIRE DE NYSSE (voir encore P.G. 45, 121 AC) comme chez BASILE (par ex. P.G. 29, 524 D). GRÉGOIRE DE NAZIANZE (par ex. P.G. 36, 125 B, 317 B) distingue *ta peri auton* (les attributs) et *ta kat'auton* (l'essence). On retrouve des expressions semblables chez Maxime (P.G. 90, 984 A, 1049 AB : *ta kat'auton / ta peri auton*) ou chez JEAN DAMASCÈNE (P.G. 94, 800 BD, 840 A : (*autê*) *hê phusis* (*ousia*) / *ta peri tèn phusin* (*ousian*) et dans la tradition byzantine ultérieure.

12. « Dieu a imprimé l'image des biens de sa propre nature en la création. Mais le péché en se répandant sur l'effigie divine a fait disparaître ce bien en le recouvrant des revêtements honteux. Mais si tu laves par une vie exacte la boue qui s'est appliquée sur ton cœur, la beauté déforme brillera à nouveau en toi. En effet, ce qui est semblable au bien est bon. Aussi en se voyant lui-même il voit en soi celui qu'il recherche. Et c'est ainsi que celui qui est pur de cœur mérite d'être appelé bienheureux puisqu'en regardant sa propre beauté il voit en elle le modèle. De même, en effet, que celui qui regarde le soleil dans un miroir, même s'il ne fixe pas les yeux sur le ciel lui-même, voit néanmoins le soleil dans la clarté du miroir, ainsi vous aussi, même si vos yeux ne peuvent percevoir la lumière, vous possédez en vous ce que vous désirez, si vous revenez à la grâce d'image qui a été déposée en vous dès le commencement » (P.G. 44, 1272 A-C, trad. J. Daniélou). Le P. DANIELOU donne un commentaire de ce texte dans *Platonisme et Théologie mystique*, Paris, Aubier, 1944, 3^e partie, ch. II, 1. « Le miroir de l'âme », pp. 223-235.

13. Ce thème de la connaissance analogique de Dieu est fréquent chez Grégoire. Citons ce texte qui se réfère explicitement au livre de la Sagesse (13, 4-5) : « Nous pensons qu'aucun des êtres, sensibles ou intelligibles, n'a d'existence spontanée et fortuite, mais que tout ce qui est saisi dans les êtres dépend de la nature supérieure à tous les êtres et par conséquent à une cause de son existence. Considérant encore la beauté et la grandeur des merveilles dans la création, à partir de tout cela et de (réalités) semblables, nous concevons d'autres pensées sur la Divinité et, par des noms appropriés, nous interprétons chacune des pensées nées en nous, suivant le conseil de la Sagesse. Elle dit en effet qu'à partir de la grandeur et de la beauté des créatures, il faut analogiquement contempler l'auteur de toutes choses (*ek megethous kai kallonês ktismatôn analogôs dein tôn pantôn genesiourgon theôreisthai*) » (P.G. 45, 1105 CD).

de l'univers, celle de sa bonté à partir de sa liberté dans l'acte créateur. Pour Grégoire, il est clair que Dieu est invisible, inconnaissable en sa nature elle-même, mais qu'il devient visible, qu'il se rend connaissable par ses opérations. Les opérations de Dieu nous permettent d'avoir par analogie une certaine connaissance de ses attributs¹⁴.

Il est temps maintenant de dresser un premier bilan de notre lecture des textes. Jusqu'ici, nous avons simplement cherché à dégager leur signification, en fonction du contexte et de la pensée de l'auteur. Nous avons tenté de ne pas projeter une problématique postérieure afin d'éviter des glissements dans l'interprétation.

Que devons-nous retenir de ces passages qui se recourent dans leur contenu ? Essentiellement, une double affirmation : Dieu nous est inconnaissable dans son essence elle-même ; il nous est connaissable par ses opérations qui manifestent ses attributs. Nous sommes donc effectivement en présence d'une distinction fondamentale entre ce qui nous est inconnaissable : l'essence divine elle-même, et ce qui nous est connaissable : les attributs de Dieu connus par ses opérations. Notons-le d'abord, cette distinction entre ce qui nous est connaissable et inconnaissable de Dieu, est devenue le bien commun de toute la tradition orientale après les Cappadociens. On la retrouve chez Palamas, mais elle n'offre rien qui soit caractéristique de ses positions personnelles.

Cette remarque étant faite, il faut considérer la distinction elle-même. Elle est effectuée du point de vue de notre connaissance, donc du côté de l'homme. Surgit alors la question : cette distinction se situe-t-elle uniquement du côté de l'homme, ou bien correspond-elle à une distinction en Dieu qui en constituerait le fondement objectif ? Nous arrivons au cœur de notre sujet, et le problème du spécifique de la doctrine palamite peut être abordé. La question initiale s'est ainsi précisée : avons-nous chez les Cappadociens l'affirmation d'une distinction en Dieu entre l'essence et les attributs qui serait l'amorce de la distinction réelle entre l'essence et les énergies divines professée par Palamas¹⁵ ?

14. Malgré le rapport qui les unit, nous ne voyons aucune raison d'identifier les opérations et les attributs chez les Cappadociens comme tendait à le faire Vl. Lossky avec un inflexionnement dans le sens des « attributs-énergies » (selon son expression) de la doctrine palamite. Les textes nous paraissent plutôt affirmer que les attributs divins sont connus grâce aux opérations et que « l'esprit humain nomme autant qu'il comprend instruit par les opérations » (P.G. 45, 961 B). « Ceux qui invoquent Dieu ne nomment pas cela même qu'il est (*ouk auto ho estin*), car elle est ineffable, la nature de Celui qui est. Mais à partir de ce qu'il opère dans notre vie, ainsi que nous le croyons (*ex hōn energein... pepisteutai*), il reçoit des dénominations... Nous concevons dans notre esprit par le moyen de ce que nous apprenons à partir des opérations (*nooumen de di'hōn ek tōn energeiōn didaskometha...*) » (P.G. 45, 960 C). Les notations du P. DANIELOU dans *Platonisme et Théologie mystique*, op. cit. (pp. 147 et surtout 148) - identifiant *energeiai* et attributs - sont marquées par l'influence des articles sur le Pseudo-Denys écrits par M. Lot-Borodine et Vl. Lossky, avant la guerre.

15. La question est importante. Selon Vl. Lossky, elle établit véritablement une ligne de partage : « Il existe deux sortes de théologie. L'une, voulant voir en Dieu

Pour tenter d'apporter une réponse, nous voudrions d'abord citer trois textes qui constituent une approche du problème. Le premier est de Grégoire de Nazianze, que nous avons paru oublier jusqu'à présent. Il est tiré de son quatrième discours théologique consacré, comme le précédent, à la personne du Fils, dans une digression sur les noms divins.

La divinité ne peut être nommée (*To Theion akatonomaston*)... Car, de même que personne n'a jamais respiré l'air tout entier, de même aucun esprit n'a saisi, aucun mot n'a exprimé de manière totale l'essence de Dieu. Mais à partir de ses attributs nous faisons une esquisse de ce qu'il est en lui-même (*ek tôn peri auton skiagraphountes ta kat' auton*), et nous composons une certaine image obscure et faible, dérivée de lui (*amudran tina kai asthenè, kai allèn ap' alou phantasian*).

Aussi le meilleur théologien pour nous n'est pas celui qui a découvert la totalité, puisque notre entrave (la chair cf. P.G. 37, 378 A) ne peut recevoir la totalité, mais celui qui se représentera mieux qu'un autre et qui élaborera en lui-même de manière plus parfaite l'image de la vérité, ou son ombre, ou ce qu'on pourra nommer encore (autrement). (*Or. XXX - Th. IV, 17 ; P.G. 36, 125 B C*).

Le passage suivant est emprunté au traité de Basile contre Eunome. Dans le livre I, Basile réfute la thèse de son adversaire selon laquelle la notion d'*agennèsia* exprime parfaitement l'essence divine.

Les choses sont ainsi. Il n'y a pas un seul nom qui, embrassant la nature de Dieu tout entière (*pasan tèn tou Theou phusin perilabon*), soit capable de l'exprimer de manière satisfaisante (*hikanòs exangeilai*). Mais un plus grand nombre de noms variés, ayant chacun sa signification, fournissent ensemble une intelligence tout à fait obscure et très petite en comparaison de la totalité (*amudran pantelòs kai mikrotatèn*) mais suffisante (*exarkousan*) pour nous. Ainsi, dans les noms dits au sujet de Dieu (*tois peri Theou legomenois onomasi*), les uns indiquent ce qui appartient à Dieu, les autres au contraire, ce qui ne lui appartient pas. A partir de ces deux sortes de noms, à partir de la négation de ce qui ne lui convient pas et de l'affirmation de ce qui lui appartient, se réalise en nous comme une empreinte de Dieu (*kharaktèr tou Theou*). (*Adv. Eun., I, 10 ; P.G. 29, 533 C*).

Nous retrouvons un écho de ces lignes dans le résumé de ses positions que donne Grégoire de Nysse dans son second traité contre Eunome.

un objet éminemment simple, ramène toutes les connaissances possibles sur les attributs de Dieu à cette simplicité primordiale, en raison de laquelle la nature de Dieu ne pourrait être connue que par des analogies se rapportant à l'essence qui surpasse notre entendement, naturellement voué à la connaissance des objets composés et multiples. Mais il est une autre attitude théologique pour laquelle le caractère inconnaissable de Dieu a une valeur plus radicale. Ce caractère inconnaissable ne pourrait être fondé sur la simplicité éminente de l'Etre divin ; en effet cela ferait supposer une essence, sinon cognoscible, du moins pouvant être entrevue à l'aide des concepts analogiques : essence simple, identique à ses attributs » (*A l'image et à la ressemblance de Dieu*, p. 45). Cette seconde attitude théologique est notamment celle de Grégoire Palamas qui distingue en Dieu l'essence totalement inaccessible, inconnaissable et les énergies communicables participables. C'est là ce que le Père J. Meyendorff nomme une « théologie existentielle » (selon une terminologie qui lui a été reprochée par certains Orthodoxes). Il souligne « le caractère inconciliable de la métaphysique essentialiste, issue de la philosophie grecque, avec la métaphysique personnaliste et existentielle que Palamas a héritée de la Bible et des Pères » (*Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, Le Seuil, 1959, 2^e partie, ch. V, « Une théologie existentielle : Essence et énergie », p. 310).

Nous avons donc dit... que de la nature divine nous avons une compréhension obscure et très réduite (*amudran kai brakhutatèn*) par le moyen des raisonnements. Cependant nous formons une connaissance suffisante (*apokhròsan*) pour la petitesse de notre faculté par le moyen des noms que nous lui assignons religieusement (*dia tòn onomatòn tòn peri autèn eusebòs legomenòn*). De ces noms, nous affirmons qu'ils n'ont pas tous le même genre de signification mais que les uns expriment ce qui appartient à Dieu, les autres ce qui ne se trouve pas en lui...

On ne saurait trouver aucun nom embrassant la nature divine (*perilèpeikon tès theias phuseòs*) employé de façon adaptée (*prospheuòs*) pour (désigner) le sujet lui-même. Pour cette raison, usant de noms multiples, conformément aux diverses appréhensions de chacun, nous formons une certaine conception appropriée de Dieu (*idiazousan... ennoian*) ; nous nommons la Divinité, nous mettant en chasse après certains noms, afin de saisir Celui que nous recherchons, à partir de leur signification multiple et variée à son sujet (*ek tès polueidous kai poikilès kat' autou sèmasias*). (C. Eun., II (vulgo XII B) ; P.G. 45, 953 B, 957 D).

Si nous rapprochons ces différentes réflexions des trois Cappadociens, nous voyons qu'elles manifestent un accord profond. Aucun nom ne peut exprimer ce qu'est la nature divine en elle-même. Mais grâce aux multiples noms, exprimant nos diverses notions sur Dieu, nous nous formons une connaissance très réduite mais néanmoins suffisante de la nature divine.

Passons maintenant à un texte plus précis que nous empruntons à Grégoire de Nysse. Avec sa remarquable pénétration d'esprit, il a prolongé et approfondi les élaborations de son frère Basile et c'est chez lui que nous trouvons l'expression la plus achevée de la doctrine des Cappadociens sur notre sujet. Précisons le contexte. Grégoire se heurte à la thèse d'Eunome selon laquelle les noms et les concepts définissent rigoureusement l'essence des choses. D'une réalité, on ne peut donc avoir qu'une seule notion. Ou une idée correspond à une essence, ou elle ne correspond à rien du tout. Or le terme *agennètos* est le seul vrai nom de Dieu, celui qui lui convient exclusivement et qui exprime parfaitement sa nature. Les noms multiples attribués à Dieu ne peuvent donc signifier l'essence divine que par synonymie avec *agennètos*, ou bien, fondés sur des conceptions de raison, ils ne sont que pures dénominations subjectives ou verbales, sans portée réelle. Écoutons la réponse de Grégoire :

Et si Eunome décrète (la synonymie des noms divins), pourquoi inutilement les Écritures désignent-elles la nature divine d'un grand nombre de noms (*poluònumòs tèn theian phusin anakalousin*), la nommant : Dieu, juge, juste, fort, longanime, vrai, miséricordieux et beaucoup d'autres (noms) semblables ? Car, si aucun de ces noms n'est compris selon une acception propre (*epi tinos idiazousès ennoias*) et que tous se trouvent assimilés les uns aux autres à cause de la confusion des significations, il sera inutile de se servir de multiples noms pour le même (sujet), aucune différence de signification ne distinguant les noms entre eux.

Qui aurait perdu la raison au point d'ignorer que la nature divine, en ce qu'elle est par essence, est une, simple, uniforme, non composée et n'apparaît nullement dans une réunion d'éléments divers (*kat' oudena tropou, en poikilè tini sunthesèi theòroumenè*). L'âme humaine, gisant à terre et engluée dans cette vie terrestre du fait qu'elle ne peut clairement (*tèlaugòs*) apercevoir ce qu'elle cherche, par de multiples notions s'efforce d'atteindre la nature ineffable de manières nombreuses et variées (*pollais ennoiais tès aphrastou phuseòs polutropòs kai polumeròs eporegetai*), loin de pourchasser ce qui est

caché avec une seule notion. Car elle serait aisée la compréhension, si une unique voie d'accès pour nous avait été discernée, menant à la connaissance de Dieu.

(Suivent quelques exemples de ces multiples notions : Dieu est sage, puissant, non causé, séparé du mal, immuable, immortel, incorruptible.)

Nous ne divisons pas (*ou... sundiashizontes*) le sujet par ces notions, mais croyant qu'est un ce qu'il est par essence (*ho ti pote kat' ousian estin, hen einai pepisteukotes*), nous sommes d'avis que l'objet de notre pensée a des rapports étroits (*oikeiôs ekhein*) avec toutes ces appréhensions. (C. Eun., II (vulgo XII B) ; P.G. 45, 1069 AC.)

Dégageons, dans ses grandes lignes, la position de Grégoire. Les différents noms divins ne sont pas synonymes : bien que visant la même réalité, ils ont chacun leur signification propre¹⁶. La nature divine est parfaitement une et simple. En elle, aucune composition d'éléments (auxquels correspondraient les divers noms divins). Cette nature, une et simple en elle-même, nous ne pouvons ni l'atteindre immédiatement, ni la concevoir ou l'exprimer par une seule notion, mais seulement par une multiplicité de notions. Cette multiplicité provient de l'infirmité de notre esprit (elle est donc non dans la réalité connue, mais dans notre mode limité et imparfait de connaissance) ; elle a son fondement dans l'éminence et l'ineffabilité de la nature divine¹⁷.

16. Dans un très beau passage, avant Grégoire qui la reprendra, Basile développe cette même idée à propos du Christ. Usant de noms multiples, il s'est désigné lui-même comme porte, chemin, pain, vigne, berger, lumière..., chacun de ces noms ayant une signification différente, s'appliquant sans le diviser au même sujet et correspondant à diverses opérations bienfaisantes (P.G. 29, 524 CD - 525 AB).

17. Comme l'a bien noté le Père DANIELOU, à la suite de Basile, « Grégoire pose avec une admirable fermeté la doctrine des attributs divins et de leur valeur. L'essence de Dieu est parfaite, simple et ne comporte aucune multiplicité. Mais cette unité de l'essence divine est inaccessible à l'esprit humain. Celui-ci ne peut que la viser à travers des concepts multiples. Ces concepts n'expriment pas l'essence divine. Mais cependant, ils ont une valeur. Ils sont la connaissance de Dieu qui est proportionnée à une intelligence livrée au multiple. Ils ne désignent pas une autre réalité que l'essence divine. En ce sens leur distinction n'a pas d'équivalent en celle-ci. Mais en tant que concepts, ils sont réellement distincts et désignent une même réalité sous des aspects divers. Ainsi la simplicité divine est-elle conciliable avec la diversité des attributs par lesquels nous la désignons » (Cours de l'Institut Catholique de Paris, *Le quatrième siècle : Grégoire de Nysse et son milieu*, p. 39. La suite du texte (pp. 39-40) évoque rapidement, par contraste, la conception de Palamas). Déjà, sur ce point, Hans URS VON BALTHASAR soulignait de manière très pénétrante la distance radicale séparant la position de Grégoire de celle de Plotin : « Tandis que chez Plotin le Nous, comme ensemble des choses intelligibles, reste le premier objet de connaissance, derrière lequel se dégage le fond insondable du *Hen*, adéquatement distingué du monde intelligible et donc absolument transcendant, sur-intelligible, sur-être, ces deux domaines n'en forment pour Grégoire qu'un seul. Nous saisissons ici la différence profonde entre théologie plotinienne et théologie chrétienne. Pour Plotin, les Idées sont des objets, des « choses », au-dessus desquelles, par « une séparation » ou *khôrismos* suprême, s'élève l'Un, l'*Hen*. Pour Grégoire, la connaissance idéale n'a d'autre objet que l'Être suprême lui-même. La multiplicité des idées correspond dans l'âme connaissante à l'impuissance de saisir cet objet unique, dans l'objet divin à sa richesse de vie infinie » (*Présence et Pensée, Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942, « Introduction », p. xix).

Il ressort de ces investigations que chez Grégoire de Nysse comme chez les autres Cappadociens, nous avons une doctrine sur les noms divins déjà ferme et précise, même si elle nécessite encore quelques élucidations. Les multiples noms se rapportent à l'unique et simple essence divine dont ensemble ils nous livrent une certaine connaissance, très mesurée mais réelle ; aucun nom par contre ne saurait exprimer ce qu'est l'essence divine qui en elle-même nous demeure absolument inconnaissable. Par conséquent, il n'est aucunement question chez les Cappadociens de distinguer réellement *en Dieu*, comme le fera Palamas, ce qui est inconnaissable : l'essence, inaccessible, incompréhensible, invisible, imparticipable... et ce qui est connaissable : l'énergie (ou les énergies), créée(s), distincte(s) de l'essence, visible(s), compréhensible(s), nommable(s), participable(s)... Sur ce point si important, nous devons constater le désaccord profond qui existe entre la pensée des Pères cappadociens et celle de Grégoire Palamas. Il ne nous paraît donc pas possible de parler d'une amorce de la distinction palamite chez ces Pères du iv^e siècle.

Parvenu au terme de cette enquête, nous voudrions rappeler les étapes de notre démarche et présenter quelques remarques.

1. Chez les Cappadociens, nous avons des formules sur la connaissance de Dieu qui, prises isolément, sont susceptibles d'une interprétation proprement palamite (énoncé de la distinction essence-énergies en Dieu). C'est le cas des deux passages que nous avons choisis.

2. Replacées dans leur contexte, ces formules n'ont pas de contenu spécifiquement palamite. Elles affirment la distinction entre ce qui est inconnaissable de Dieu (son essence en elle-même) et ce qui est connaissable (ses attributs) grâce à ses opérations. C'est ce que révèle une étude des textes considérés.

3. Loin d'en constituer un précédent, la doctrine des Cappadociens sur les noms divins paraît plutôt s'opposer à la thèse palamite de la distinction réelle en Dieu, en fondant la distinction dans l'ordre de notre connaissance.

Dans ces conditions, si les résultats de notre enquête sont fondés, il nous semble difficile que les tenants de la distinction palamite puissent légitimement invoquer l'autorité des Cappadociens et se réclamer de leur pensée sur ce point précis : la distinction théologique fondement de la distinction gnoséologique.

Certes, la doctrine de Grégoire Palamas sur les énergies divines reçoit son cadre des grands docteurs du iv^e siècle. Mais elle intègre encore deux composantes décisives, postérieures aux Cappadociens. D'une part, le théologien hésychaste emprunte au Pseudo-Denys et à sa vision très dynamique d'un univers de la participation, la distinction entre la Dêité transcendante, absolument

inconnaissable et imparticipable, et ses processions (*proodoi*), ses puissances (*dunameis*) connaissables et participables (bonté, être, vie, sagesse...). D'autre part, il retient du dyoénergisme christologique l'affirmation de l'existence d'une opération divine (*theïa energeïa*), selon le principe reconnu : pas de nature sans opération naturelle (*phusikè energeïa*) (cf. Maxime le Confesseur, P.G. 91, 96 B, 200 C, 205 AC, 340 D...).

On aura donc chez Palamas la célèbre distinction entre l'*ousia* (ou la suessentialité : *huperousiotès*) absolument imparticipable et l'*energeia* ou les *energeiai* participables.

Les énergies palamites se chargent du contenu des processions ou puissances dionysiennes. Elles sont distinctes de l'essence, mais Palamas leur reconnaît un caractère incréé (ce qui est douteux dans la conception émanatiste de Denys) en se référant à l'enseignement du VI^e concile œcuménique. Mais pour le concile, à l'inverse de Denys dont s'inspiraient les monoénergistes, elles n'étaient pas antinomialement distinctes de l'essence divine.

Qu'on relise maintenant les deux passages des Cappadociens avec ces notions dionysiennes en tête. Nul doute alors que Basile n'enseigne la distinction entre l'essence inaccessible et les multiples énergies connaissables et que son frère Grégoire n'opère cette même distinction entre la nature invisible et les énergies visibles qui l'entourent. Bref, la doctrine du théologien byzantin se découvre ainsi des appuis dès la grande époque des Pères et les Cappadociens apparaissent comme des palamites avant la lettre ! En fait, comme l'a manifesté cette enquête, les choses sont sans doute différentes.