

La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas

par Juan Sergio NADAL, s.j.

La doctrine théologique de Grégoire Palamas se trouve, dans son origine et dans son évolution, sous le signe de la polémique. Cela veut dire, à notre avis, qu'on ne pourra pas porter un jugement définitif sur la valeur du système palamite avant que ne soient connues les deux parties en litige, leurs arguments théologiques, leurs sources et leur continuité avec l'authentique tradition chrétienne à partir de la Révélation et des Pères qui l'ont assimilée et transmise.

Voilà la raison qui nous a poussé à entreprendre la publication des œuvres complètes du grand adversaire du docteur hésychaste, Grégoire Akindynos, dont nous ferons bientôt paraître les *Traité antirrhétiques contre Palamas*. L'édition critique de ces sept traités servira de base à notre thèse de doctorat sur Akindynos. Nous sommes convaincu que les études doctrinales sur le palamisme réalisées jusqu'à maintenant, sans pour autant manquer de valeur, n'ont pas eu suffisamment accès aux sources de la controverse et sont en conséquence partiales, soit parce qu'elles méconnaissent l'ensemble de la doctrine palamite, soit parce qu'elles ne tiennent pas compte des observations et critiques que lui adressèrent les contemporains de Palamas.

Parmi ces critiques, celle qui revient le plus souvent est celle de « doctrine nouvelle » ou « doctrine jusqu'ici inconnue », que les théologiens de la partie adverse attribuent à l'enseignement de Grégoire Palamas¹. Pour s'opposer à cette objection fondamentale Palamas, qui dans un premier moment de la polémique semble avoir

1. Akindynos, voulant résumer en une expression simple sa conviction que les doctrines palamites sont « un nouvel évangile, différent de celui que prêchèrent les apôtres (*Premier traité contradictoire de Grégoire Akindynos contre Palamas*, Mon. gr. 223, fol. 23 r), qualifie continuellement Palamas de « nouveau théologien ». Cette expression, ironique dans son origine, devint ensuite un titre utilisé par les propres disciples de Palamas, pour glorifier leur maître. De même que cela était arrivé avec Syméon au XI^e siècle, face aux accusations de ceux qui le traitaient d'ignorant en théologie (cf. HAUSHERR, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, Rome, 1928, intr. p. 79), ils l'appelèrent Grégoire le Nouveau Théologien. Sur les

accepté l'accusation d'« innovateur » sans en mesurer les conséquences², s'efforcera bientôt avec passion, à coup de citations patristiques, de manifester la continuité harmonieuse de sa conception théologique avec celle des Pères de l'Eglise³. Ce sera également le souci principal de ses disciples, tant anciens que nouveaux.

La pure et simple accumulation matérielle de références d'autorités ne peut cependant pas être par elle-même une preuve de continuité doctrinale. Il est nécessaire que les textes invoqués contiennent réellement les affirmations qu'on leur prête. Sur ce point, Akindynos manifeste de grandes réserves dans le cas de Palamas et dans l'utilisation qu'il fait des écrits des Pères.

Ce fait, par lui-même, doit mettre en garde tout spécialiste de théologie historique et lui éviter de se prononcer sur l'orthodoxie de Palamas avant d'avoir vérifié l'accusation que lui adresse Akindynos. Si une critique textuelle sérieuse des citations sur lesquelles Palamas veut fonder ses affirmations dogmatiques arrive à prouver que les textes invoqués n'ont pas été interprétés selon le sens que leur donne leur auteur et que, par conséquent, ils sont dépourvus du caractère probant qu'on leur attribue, l'ombre du doute planera non seulement sur la continuité historique de la doctrine de Palamas avec l'enseignement chrétien mais sur son

quatre supports triangulaires de la coupole de l'église du Monastère des Vlatades, à Thessalonique, à la place qu'occupent normalement les quatre évangelistes dans l'iconographie byzantine, l'artiste a représenté les quatre théologiens de l'Eglise orthodoxe : saint Jean le Théologien (l'Evangeliste), Grégoire le Théologien (de Nazianze), Syméon le Nouveau Théologien et Grégoire le Nouveau Théologien (Palamas). - Dans la suite des notes, *I Tr.*, *II Tr.*, etc., signifieront : *Premier* (Deuxième, etc.) *traité contradictoire de Grégoire Akindynos contre Palamas*.

2. Cf. le *Tome Hagiorétique* rédigé par Palamas dans lequel il parle de sa propre doctrine comme d'une nouvelle révélation concédée à l'Eglise dans les derniers temps, la comparant à l'enseignement sur l'incarnation ou à la révélation de la Trinité qui étaient, sous la Loi mosaïque, des mystères connus seulement par certains hommes inspirés (P.G. 150, 1225 A - 1228 C ; *Œuvres complètes de Palamas*, II, pp. 567-569).

3. On peut remarquer l'évolution de Palamas dans son emploi des autorités théologiques, guidé de plus en plus par le souci de prouver l'orthodoxie de sa propre doctrine. Laisant de plus en plus de côté les auteurs mystiques, cités presque exclusivement dans ses premières œuvres, il essaie de plus en plus de se réfugier sous l'autorité indiscutable des grands Pères du IV^e siècle. Ce fait a été signalé par M. Christou dans son introduction aux *Traité contradictoires de Palamas contre Akindynos* : « En vérité, l'effort de Palamas pour prouver qu'il n'est pas un "théologien innovateur", comme le lui reproche Akindynos, est angoissant. Il se réfugie continuellement sous les citations patristiques. On observe un relatif changement dans la fréquence avec laquelle il utilise les autorités patristiques en comparaison avec ses écrits antérieurs. Macaire n'est certainement pas absent, mais il vient en troisième place, tandis que Denys est placé en arrière-garde. Denys était tout dans la *Défense des Saints Hésychastes* et Macaire jouait lui aussi, dans cette œuvre, un rôle important. Cependant, ces deux théologiens avaient posé beaucoup de problèmes à notre auteur dans les discussions et, entretemps, il avait perçu leurs points faibles. La diminution des citations de ces deux auteurs est déjà sensible dès ses premiers écrits de la période de la guerre civile ; maintenant elle est encore plus évidente. La place centrale est désormais occupée par Maxime et les Pères classiques du IV^e siècle : Grégoire le Théologien, Basile le Grand, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome. En bonne place viennent aussi Athanase le Grand, Cyrille d'Alexandrie, le Pseudo-Justin, Jean Damascène, Diadoque de Photicé. Il cite aussi Nil (= Evagre), André de Crète, Isaac, quelques hymnographes et d'autres auteurs » (*Œuvres complètes de Palamas*, III, Introduction, p. 21).

orthodoxie elle-même. Même l'argument de l'expérience immédiate du divin, que Palamas lui-même et, à sa suite, ses disciples invoqueront comme preuve ultime et définitive de la vérité de leur théologie, sera incapable de rendre valide son inauthenticité doctrinale⁴, en particulier s'il s'avère que ces interprétations erronées des Pères ne sont pas dues, en bien des cas, à de purs *lapsus* herméneutiques, mais à des déformations positives et à des découpages de textes⁵.

Notre propos dans cet article est de nous faire l'écho des critiques qu'Akindynos a formulées sur ce point contre Palamas, tout au long des sept *Traité*s dont nous sommes en train de terminer l'édition critique.

Pour lui donner un ordre et une systématisation logique, après avoir rappelé quelques idées d'Akindynos sur la valeur théologique de l'argument patristique et traditionnel, nous diviserons notre article en trois parties. Dans la première, nous exposerons les critères qu'Akindynos juge indispensables pour une herméneutique exacte des Pères de l'Eglise. Dans la seconde, nous rapporterons les jugements d'ensemble qu'Akindynos émet sur l'herméneutique patristique de Palamas. Dans la dernière, nous choisirons quelques exemples concrets de fausse interprétation ou de corruption des textes par les palamites, parmi les nombreux cas de ce genre que notre auteur dénonce au long de ses sept *Traité*s.

4. Comme argument suprême contre Barlaam, Palamas, dans ses *Triades pour la défense des saints hésychastes*, fait appel au critère de l'expérience personnelle : « Celui qui a appris par expérience est donc seul à connaître les énergies de l'Esprit, mais lui (Barlaam) n'a aucune expérience et ne reçoit absolument pas l'enseignement de ceux qui en ont une ! Qui doutera encore que tous ces bavardages sur l'énergie déifiante de l'Esprit ne sont que mensonges ? Et il les a produits contre ceux qui en ont eu l'expérience sans savoir ni ce qu'il disait, ni ce qui était l'objet de ses affirmations. Qui pourrait expliquer ce qu'est la douceur du miel à ceux qui n'y ont pas goûté ? dit en effet le proverbe ; mais ceux qui n'y ont pas goûté pourront-ils l'expliquer, dis-moi ? » (*Triades* III, 3, 3, éd. MEYENDORFF, p. 699 ; *Œuvres complètes de Palamas*, p. 681).

5. Le P. Manuel CANDAL dans deux de ses articles sur le palamisme a déjà dénoncé les falsifications et les interprétations tendancieuses de Palamas. Dans le premier d'entre eux, il dit : « En définitive, les autres textes invoqués par les Palamites comme étant de saint Maxime ou bien ne sont pas de lui, en tant que falsifiés, ou bien sont détournés de leur propre sens. Ils sont plutôt par eux-mêmes une magnifique confirmation de la thèse opposée au palamisme ». (« La gracia increada del "Liber Ambiguum" de san Maximo » dans *Orientalia Christiana Periodica*, 27 (1961), pp. 148-149). Dans le second, où il publie et commente la réfutation par Akindynos de la profession de foi de Palamas, il écrit : « Et que dire des "preuves" de Palamas ? Ou plutôt, en précisant notre interrogation, quel est l'usage que Palamas fait de l'argument patristique, le seul, pour ainsi dire, qu'il présente dans ce texte ? En vérité, ici, comme dans les autres œuvres du thessalonicien, l'autorité des Pères remplit tout, car même ce qui pourrait paraître parfois un discours ou un raisonnement personnel n'est qu'une explication déduite des passages invoqués des Pères. Malheureusement pour lui, sa doctrine qui est si nouvelle n'a pas de fondement dans l'enseignement traditionnel des saints et des docteurs de l'Eglise. Et, partant, les autorités invoquées le sont hors de propos ou sont détournées par Palamas de leur signification. Par ailleurs, il a l'habitude de faire référence à ceux des passages des Pères qui déjà par eux-mêmes, à cause de l'obscurité ou de l'ambiguïté de leur expression, exigent, pour pouvoir être compris et exploités, une interprétation sereine, fondée dans les principes théologiques indiscutés de la foi » (« Escrito de Palamas desconocido » dans *Orient. Christ. Period.*, 29 (1963), pp. 436-437).

Nous croyons que cet exposé des réserves soulevées par Grégoire Akindynos à propos de l'herméneutique patristique des palamites pourra aider à clarifier les positions des deux parties en cause sur un point aussi fondamental pour leur débat que celui de la continuité avec la conception théologique des Pères de l'Eglise, pierre de touche de leur authenticité chrétienne.

Valeur de l'argument patristique selon Akindynos

Seule une méconnaissance totale de l'œuvre de Grégoire Akindynos, qui par précepte formel des autorités ecclésiastiques - comme nous le prouverons dans notre thèse - devait se limiter exclusivement à la réfutation des erreurs de Palamas, sans pouvoir développer sa propre doctrine théologique, peut expliquer le fait que les néo-palamites modernes accusent cet auteur de rationalisme, joignant son sort à celui de Barlaam ⁶.

Bien au contraire, toute la valeur de l'œuvre théologique d'Akindynos réside dans son analyse des textes patristiques produits par Palamas et dans sa recherche de la pensée des Pères sur les sujets en cause. Son travail consiste en un effort de synthèse conduit selon des critères herméneutiques que nous exposerons plus loin. La théologie d'Akindynos est partant exclusivement patristique : « Que pensons-nous sur ce point ?, dit-il une fois. Rien de notre propre cru, mais ce que pense l'ensemble des Pères » ⁷. Des affirmations de ce genre, validées par une interminable profusion d'autorités patristiques, reviennent souvent, presque à chaque pas des sept *Traité*s d'Akindynos ⁸. « Ce que les Pères divins nous ont enseigné en cette matière, c'est cela même que

6. MANTZARIDIS, dans son livre *La divinisation de l'homme dans la doctrine de Grégoire Palamas*, Thessalonique, 1963, p. 43 (en grec), dit : « Palamas considère les événements ecclésiastiques de son époque à la lumière et sous l'angle de la tradition orthodoxe. Il a conscience d'être dans la ligne des Pères, car il pense, il croit, il adore, il vit et il enseigne à l'imitation de ceux-ci. Au contraire, dans la personne de Barlaam, d'Akindynos, de Grégoras, et en général dans tout le groupe des anti-hésychastes, il découvre des imitateurs des anciens hérétiques ou de perfides médiateurs entre l'Orient et l'Occident. Leur enseignement s'oppose une fois de plus à l'expérience de la divinisation qui se maintient dans l'Eglise ». MEYENDORFF tombe dans la même erreur, dans son œuvre si connue *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, pp. 185-186, quand il affirme : « Ce système de pensée patristique ne correspondait pas, on le comprend, aux convictions de Barlaam le Calabrais. La réaction de Palamas fut vive lorsqu'il lut dans les écrits de l'"Italien" que "la connaissance des êtres, c'est-à-dire, la philosophie, est la meilleure chose que nous possédions" (...). La simple confrontation de ces quelques textes du Calabrais avec la pensée de Grégoire Palamas permet de saisir leurs points de désaccord. Pour Barlaam, la voie vers Dieu, c'est essentiellement une gnose naturelle, dont il admet le caractère limité (...) Tout au long de son œuvre, Palamas revient à une violente critique des philosophes grecs, chez lesquels il trouve l'origine des erreurs de ses adversaires successifs, Barlaam, Akindynos et Nicéphore Grégoras. »

7. IV Tr., Mon. gr. 223, fol. 165 r.

8. En eux, le nombre des citations patristiques est de l'ordre de 700, contre les 343 qu'énumère le professeur Christou dans l'Index patristique du 3^e volume des *Œuvres complètes de Palamas*, qui comprend les sept *Traité*s palamites contre Akindynos.

nous devons maintenant affirmer et à quoi nous devons nous maintenir », dit-il ailleurs ⁹.

Le souci de ne poser aucune affirmation qui ne s'appuie pas sur la tradition patristique est constante chez lui. « Pour qu'il ne semble pas que nous méprisions ces idées sans raison, permettez, - dit-il en s'adressant à Palamas au style direct - que nous leur opposions une fois de plus non pas nos témoignages mais ceux des saints et divins Pères qui sont des théologiens authentiques » ¹⁰.

Pour Akindynos, la valeur de l'argument patristique est décisive. Convaincu que les doctrines palamites sont des innovations, il croit que le simple fait de montrer leur opposition à la pensée des Pères suffira pour les neutraliser. « Je veux vous démontrer ces mêmes choses d'une manière plus parfaite au moyen d'encore plus de témoignages des saints Pères (...) pour faire en sorte de ne concéder à la théorie innovatrice pas même la possibilité de traverser les oreilles du chrétien qui a pris connaissance de ces témoignages » ¹¹.

En dernier ressort, l'autorité des Pères, pierre de touche de la vérité d'une doctrine, se fonde dans l'infailibilité de l'Eglise dont ils gardent et exposent la tradition. Pour cette raison, accepter comme authentiquement chrétien ce qui va contre les Pères serait nier que l'Eglise possède de manière stable la vérité. « Voilà ce que j'ai appris, à quoi j'ai cru, ce que je professe et il n'existe pas une raison assez persuasive et puissante pour pouvoir me convaincre que notre foi puisse être autre et ne soit pas la plus sûre et parfaite, ou que les croyances contraires - les dogmes de Palamas s'opposent diamétralement à la foi - puissent être tenues pour bonnes et sûres comme si elles n'étaient pas des sophismes et des folies. S'il n'en est pas ainsi, alors l'Eglise de Dieu jusqu'à nos jours n'a présenté la foi ni avec droiture, ni avec piété » ¹². Cette méthode de confrontation avec la tradition est, en définitive, le critère de la vérité. « Si vos doctrines sont vraies, il n'y a rien de vrai dans les définitions (de foi) que je viens de citer et, en conséquence, cela veut dire que jusqu'à présent nous avons été dans l'erreur. Si, par contre, ces dernières sont vraies et si la sainte Eglise de Dieu, qui dans les siècles passés n'a jamais connu vos affirmations, professe la piété, alors c'est vous qui êtes dans l'erreur la plus profonde et la plus extrême » ¹³. Car, dit Akindynos, « ce qui est une telle innovation et qui s'oppose aux dogmes établis et confessés depuis longtemps au sujet de Dieu, comment cela pourrait-il acquérir la consistance d'une chose vraie et sûre par des arguments quelconques ? ¹⁴ »

9. III Tr., Mon. gr. 223, fol. 150 v.

10. *Ibid.*, fol. 142 v.

11. *Ibid.*, fol. 140 v. - 141 r.

12. IV Tr., Mon. gr. 223, fol. 167 r.

13. *Ibid.*, fol. 178 v.

14. *Ibid.*, fol. 167 r.

De fait, la faute des hérétiques a toujours été de se séparer de la tradition et de ne pas se plier au canon paulinien qui demande que l'on s'en tienne à la doctrine reçue. « Les hérésiarques (...) élaborent des choses nouvelles et différentes de celles qui ont été établies, des dogmes normaux de la piété reconnus par tous (...). De cette manière, les uns, en les justifiant de mille façons (...), les autres, en les présentant comme inclus dans les divines Ecritures, (...) ont fait périr les âmes par des concepts et des explications tordues (...) jusqu'à ce qu'à nouveau, au moyen de ceux qui n'ont pas plié le genou devant Baal, Dieu ait réfuté et détruit chacune des (hérésies) naissantes comme il a fait avec la tour de Babel pour qu'apparaissent les éprouvés, comme dit l'Écriture, ceux qui se maintiennent dans les concepts communs de la piété et dans la tradition commune professée par tous, et pour que soit manifesté (...) que ceux qui pensent de manière nouvelle sont des impies, des faussaires falsifiant la vérité et corrompant les paroles divines et les traditions des Pères - écrites ou non -. En les identifiant pour ce qu'ils sont, on peut les éviter, une fois que leur masque a été arraché par la parole de celui qui dit : même si un ange descendu du ciel vous annonçait un évangile différent de celui que vous avez reçu, même si c'est moi Paul qui le faisais, qu'il soit anathème ! (Ga 1, 8) »¹⁵.

Il est évident que Palamas lui-même ne verrait aucun inconvénient à souscrire à ces affirmations générales sur l'autorité des Pères et de la tradition, tout en refusant les accusations contre lui qu'elles contiennent. Nous avons vu cependant qu'Akindynos les produit dans le but précis de nier que son adversaire se soumette à elles. Le problème entre eux se concentre donc sur la manière de comprendre cette continuité avec la tradition et, plus concrètement, sur la méthode correcte de l'herméneutique patristique. Sur ce point nous devons tout d'abord laisser Akindynos exposer ses critères d'interprétation.

I. LES CRITÈRES D'AKINDYNOS SUR L'HERMÉNEUTIQUE PATRISTIQUE

A. - Principes généraux

1. *Le langage des théologiens*

Il faut prendre tout d'abord en considération le fait que les théologiens parlent un langage humain, adressé aux hommes et utilisant les concepts qui leur sont familiers.

15. VI Tr., Mon. gr. 223, fol. 300 r. - 300 v.

Dans quel but les saints ont-ils dit théologiquement que les attributs de Dieu ne sont pas quelque chose de distinct par rapport à sa nature, si ce n'est pas pour que « Dieu ne soit pas composé ? » Partant, même si nous entendons parler de justice, de miséricorde, de patience et d'autre chose que l'on attribue à Dieu par essence, ne nous laissons pas entraîner par l'imagination à nous représenter une infinité de divinités créées différentes, mais pensons que ces choses sont dites de Dieu selon le mode humain, à partir de ce qui nous est familier. Toutes sont une en Lui et sont plus que fondues ensemble dans une simplicité extrême, même si elles possèdent une multitude de noms mais non de différenciations réelles¹⁶.

Cette manière humaine de s'exprimer est de plus intrinsèquement indépassable chez les êtres dont le système de communication passe à travers des organes corporels.

Parce que (saint Grégoire de Nazianze) le Théologien appelle « notre âme une parcelle de Dieu », en sera-t-elle pour autant un morceau de Dieu et donc quelque chose d'incrée ? Ce sont là des sottises ! Ces choses-là l'Écriture, et parfois les saints, les disent selon la manière habituelle de parler en s'adressant à des hommes, appliquant un langage plat aux substances incorporelles. « Car il est impossible, dit le Théologien, à ceux qui vivent dans le corps de forger parfaitement les concepts », car il s'y glisse toujours quelque chose d'impropre, même si l'esprit, en se séparant des impressions sensibles et en se concentrant en soi, essaie de s'élever jusqu'aux réalités invisibles qui lui sont connaturelles¹⁷.

Pour cette raison, il s'impose d'utiliser les correctifs nécessaires pour purifier les concepts quand le langage humain, nécessairement imparfait, doit être appliqué aux réalités divines.

Ne prenez pas une position à ce point charnelle que ce qui a été dit en parlant aux hommes de manière humaine, à partir de ce qui leur est connu, vous l'appliquiez de la même manière à Dieu qu'à la chair, alors qu'Il est le seul à être, au sens propre, immatériel et incorporel. Ou voudriez-vous lui attribuer de cette manière même des mains, des pieds, des oreilles, du sommeil, de l'ébriété, du rire et, ce qui est pire encore, l'ignorance et le repentir de ses actes ? Croirez-vous que le ciel est son trône et la terre son escabeau comme s'Il avait un corps pour s'asseoir sur eux ainsi qu'Il fut vu par les prophètes et tel qu'Il est décrit symboliquement¹⁸ ?

Toutes les expressions concernant Dieu ne peuvent donc avoir même valeur dogmatique. L'exégète ne peut faire l'économie d'une considération de principe sur le genre littéraire utilisé par l'auteur sacré. On ne doit pas attendre d'un poète, même s'il est un hymnographe sacré, qu'il parle avec la même précision dogmatique que celle requise de celui qui expose doctrinalement un thème théologique¹⁹. Cela arrivera toujours quand le but de l'auteur n'est pas de donner un exposé doctrinal comme, par exemple, dans le cas d'une polémique²⁰. Il faut cependant ne jamais perdre de

16. IV Tr., Mon. gr. 223, fol. 187 v. - 188 r.

17. Ibid., fol. 185 r. - 185 v.

18. II Tr., Mon. gr. 223, fol. 89 r.

19. « Pourquoi invoquez-vous à temps et à contre-temps la lumière de la divine transfiguration du Seigneur, disant qu'elle est incréée et qu'elle est la forme de la beauté divine et toutes ces choses que l'hymnographe sacré a dit de manière métaphorique et non dogmatique ? » (II Tr., Mon. gr. 223, fol. 109 b).

20. « ... c'est en considération des circonstances et non de manière dogmatique qu'ils ont parlé de l'énergie comme si c'était celle-ci, et non l'essence, qui s'appelle divinité... » (Ibid., fol. 98 v.).

vue, comme on l'a déjà rappelé, que toute explication, même théologique au sens strict, est soumise aux lois du langage humain qui est toujours insuffisant pour exprimer adéquatement les réalités divines²¹.

Parmi les multiples limitations du langage, l'une d'elles consiste dans le fait qu'un même terme peut avoir des sens différents. La synonymie apparente peut induire en erreur. L'exégète doit élucider quel est, dans chaque cas, le concept que l'auteur a exprimé dans une expression linguistique donnée. Akindynos est conscient de ce danger et ne néglige pas de le prendre en considération chaque fois que le sujet l'exige. Ainsi écrit-il :

(Les Pères) ne semblent pas penser ni parler de manière univoque quand ils parlent de la volonté (*thelèma*) divine, mais tantôt ils présentent le Fils comme volonté de Dieu le Père (...) et tantôt ils utilisent différemment l'expression volonté de Dieu en l'appliquant à quelque chose qui n'est ni incréé ni coéternel à Lui ; ils appellent même volontés de Dieu ses divins commandements²².

2. Le contexte lointain

D'après ce qui vient d'être remarqué, la prise en considération du contexte dans lequel a été produite l'œuvre dont on invoque l'autorité est d'une importance capitale pour l'interprétation de son contenu. Le langage humain n'est pas seulement limité dans son expression par les lois intrinsèques à sa contingence, mais aussi de manière extérieure par les circonstances historiques de son emploi.

La prudence pastorale, l'économie, à un moment particulièrement dangereux pour l'Église peut, par exemple, inciter quelque Père à insister plutôt sur certains aspects du dogme ou à en passer sous silence d'autres qui sont en principe d'égale importance. C'est pourquoi « ceux qui agissent avec prudence, examinent le temps et les circonstances en ces matières ; par exemple dans quel but et obéissant à quelle exigence quelqu'un a-t-il écrit ? L'a-t-il fait simplement dans le but d'exposer, d'un point de vue théologique, la doctrine ? »²³. Le cas classique où une considération pastorale interfère dans l'exposé de la vérité révélée est la conduite de saint Basile dans sa lutte contre les pneumatomaques, à propos du mot « Dieu » appliqué au Saint Esprit.

Qui ne connaît pas ce qu'écrivent ceux qui, à cette époque et dans ces circonstances, se trouvaient près de saint Basile, et en particulier le divin Grégoire le Théologien ? Ils affirment que les ennemis de l'Esprit ne supportaient pas même d'entendre appeler Dieu le Saint Esprit. Le grand Basile s'étant aperçu que s'il proclamait, avec liberté d'esprit, que le Saint Esprit

21. « On dit qu'il se divise et se répand "de manière plate et en parlant improprement", comme le remarque le divin Grégoire le Théologien parce que les théologiens ne possèdent pas d'autre langage pour parler de lui (l'Esprit Saint) aux hommes » (*IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 184 v.).

22. *III Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 150 v.

23. *IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 194 v.

est Dieu en utilisant le terme concret, l'Eglise serait conquise par les pneumatomaques et que, en conséquence, le peuple fidèle soumis au pouvoir des hérétiques serait complètement détruit, il évita pour le moment le mot Dieu à cause des circonstances et non en conformité avec ce que lui-même croyait ²⁴.

La considération du but de l'auteur, de ce que nous appelons ici le contexte lointain, est donc un principe fondamental de l'exégèse patristique. Cette règle, que notre auteur rappelle fréquemment à son adversaire, en réfutant ses interprétations, exige que, dans le cas d'un Père déterminé, on prenne avant tout en considération le critère suivant : « En faveur de qui et contre qui ce saint homme a-t-il écrit le traité en question ? » ²⁵.

Un énorme pourcentage de la littérature patristique est constitué par des écrits qu'on pourrait appeler occasionnels, provoqués par les attaques contre la religion et contre l'Eglise, venant de diverses hérésies. Pour cette raison, c'est la prise en considération du contexte lointain qui nous fournit la problématique dans laquelle l'auteur se meut. En conséquence, ce serait une extrapolation indue que d'attendre de lui des affirmations directes n'entrant pas dans sa perspective. De plus, à propos du contexte dans lequel sont apparues ses œuvres, Akindynos croit nécessaire de répéter à Palamas que les expressions du langage polémique ne peuvent être assimilées dans tous les cas à celles des définitions dogmatiques. Certains Pères « entrant dans la lutte et agissant en contexte polémique » ²⁶, peuvent avoir employé des formules moins heureuses, étant donné qu'en de telles circonstances « ils n'utilisent pas toujours les formulations propres à un exposé théologique mené avec exactitude » ²⁷. C'est ce qui arriva avec le divin Cyrille quand il utilisa le terme d'*accident* appliqué à Dieu ²⁸. Cependant, Akindynos fait remarquer :

Il me semble qu'il est pieux et en accord avec ce saint homme et avec les autres saints de dire que, la vérité étant alors opprimée de mille manières par les hérétiques, lui et les autres défenseurs de la religion s'efforcèrent de lutter de mille manières contre eux et que, à cause de cela, ils se séparèrent fréquemment sur quelques points de l'exactitude, dans le langage mais non dans les concepts qu'ils maintiennent et confessent par ailleurs dans leurs autres écrits ²⁹.

24. *Ibid.*, fol. 194 v. A propos de la justification de la conduite de saint Basile dans ce cas, cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Épître* 58. Akindynos cite cette épître en *II Tr.* (Mon. gr. 223, fol. 89 v.-99 r.) où il traite longuement de ce sujet.

25. *Ibid.*, fol. 185 r.

26. *Ibid.*, fol. 186 v.

27. *Ibidem.*

28. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus*, 31, P.G. 75, 445 D-448 A. Palamas argumente à partir de ce terme de Cyrille pour prouver que les énergies sont « une sorte d'accidents » de l'essence divine (*Œuvres complètes de Palamas*, III, pp. 443-446 ; cf. aussi II, p. 198). Nous traiterons de cette exégèse palamite dans la troisième partie de l'article.

29. *III Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 159 v.

3. Le contexte proche

Une fois établi le contexte lointain de la problématique d'un écrit, ainsi que sa finalité, l'interprétation d'un texte donné suppose la connaissance de son contexte proche. Une phrase peut être ambiguë, sortie du paragraphe où elle se trouve, et un paragraphe peut l'être également, tiré du chapitre dans lequel il est inséré. Pour cette raison, toute citation d'autorité, si elle veut être authentique, se doit de prendre en considération le sujet dont elle traite, ou, ce qui revient au même, le sens global du contexte où elle se trouve.

Si les nouveaux théologiens affirment que les Pères ont parlé d'énergies - entendues dans le sens palamite, dit Akindynos en application de ce principe - par cette même affirmation ils se verront récusés par tout le monde. Car, qui ignore que ces saints Pères écrivirent leurs œuvres pour traiter précisément de l'essence divine, et non pas d'une certaine énergie, non-essentielle et inférieure à l'essence divine ?³⁰

En cas de doute, le contexte lointain peut servir pour préciser le contexte proche. Ainsi, dans l'exemple cité ci-dessus, il n'est pas possible que le sujet des écrits patristiques fût la défense de l'énergie divine en tant que distinguée de l'essence, « étant donné que même ceux contre lesquels étaient écrits les traités n'avaient pas attaqué l'énergie mais la nature même du Monogène et de l'Esprit tout-puissant³¹. »

B. - Principes particuliers

Malgré tout le soin que prend l'exégète de situer un texte dans ses contextes historique et littéraire, un passage donné peut demeurer obscur dans son interprétation. Beaucoup d'éléments peuvent converger pour créer cette difficulté herméneutique : en plus de la difficulté naturelle qu'il y a à pénétrer l'altérité d'un auteur qui ne peut dans la plupart des cas exposer tous ses présupposés ni se dépouiller d'eux, on rencontre la limitation intrinsèque du langage, en particulier quand celui-ci s'applique à des réalités surnaturelles. En dernière instance, il ne faut pas oublier la négligence même du rédacteur.

La première preuve d'honnêteté scientifique est d'éviter d'utiliser comme preuves, surtout si on les présente comme exclusives ou définitives, des textes qui souffrent de ce défaut. Palamas est accusé de cet abus, aussi bien par Akindynos que par des auteurs modernes³².

Par ailleurs, lui reproche une fois Akindynos, quel besoin avez-vous d'utiliser ces Pères qui ont peut-être employé ces termes d'une manière absconde et obscure en traitant de ces sujets... ?³³

30. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 86 r.

31. *Ibid.*

32. Cf. le texte du P. CANDAL cité à la note 5.

33. *V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 216 r.

On ne pourra cependant oublier systématiquement les passages difficiles. Il y aura des cas où il sera nécessaire ou convenable d'affronter une difficulté pour en démêler le sens. Dans ces cas concrets, où il s'agit d'interpréter des textes dont le sens est obscur ou douteux, Akindynos propose, au long de ses sept *Traité contradictoires*, une série de règles fondées sur le bon sens et sur la rigueur scientifique.

1. *Interpréter un Père par lui-même*

Il est évident que, en dehors des cas de rétractation expressément indiquée, un auteur est conséquent avec lui-même. Une parole ou une phrase dont le sens est ambigu dans un contexte déterminé sera normalement parfaitement éclairée par le sens constant que l'auteur lui attribue dans tout le reste de sa production littéraire. C'est encore aujourd'hui un des principes de base de l'herméneutique moderne. Celui qui méprise cette règle ne peut que tomber dans le ridicule. Akindynos le fait remarquer à Palamas dans un texte d'où l'ironie n'est pas absente, en référence à une interprétation de saint Basile :

Si c'est cela qu'il a voulu dire, qui d'autre pourra nous en convaincre mieux que le grand Basile lui-même ? Car lui, je pense, connaissait sa propre pensée mieux que Palamas. Et ainsi il pourra mieux nous l'expliquer que Palamas ne saurait le faire. De cette manière, nous n'aurons pas besoin de la sagesse de ce dernier pour connaître la pensée du Père, mais nous aurons plutôt besoin de connaître le Père pour réfuter son interprète³⁴.

Ce critère d'interprétation a d'ailleurs été consacré par la tradition ecclésiastique. Il a été appliqué, entre autres, par saint Grégoire de Nazianze dans le cas de Basile le Grand, et par Athanase pour défendre Denys d'Alexandrie accusé de favoriser les ariens. Akindynos illustre ce principe en faisant appel à ces deux cas. A propos du second, il reproduit quelques lignes d'Athanase, particulièrement heureuses :

De même qu'il écrivit cette lettre, dit le grand docteur, faisant allusion à Denys d'Alexandrie, il en écrivit aussi bien d'autres. Et il est nécessaire de les lire, elles aussi, pour qu'à partir de toutes on porte un jugement sur sa production littéraire. En effet, s'il avait écrit la lettre dont on parle dans le seul but d'exposer sa foi ou si c'était la seule dont on avait connaissance, alors on pourrait l'accuser à plaisir... Si, par contre, c'est en considération du moment ou de la personne à laquelle il s'adressait qu'il s'est décidé à écrire de telles choses et s'il a écrit par ailleurs d'autres lettres pour se défendre des soupçons qu'on avait contre lui, on ne peut dénigrer cet homme en ayant sous les yeux une seule lettre et en laissant de côté la vérité qui se trouve dans les autres³⁵.

2. *Critères pris de la comparaison des Pères entre eux*

Si le passage que l'on invoque n'a pas de correspondant dans le reste de la production du même auteur, il s'impose, comme principe subsidiaire, d'avoir recours à un critère extrinsèque : l'hermé-

34. *Ibid.*, fol. 206 r.

35. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 98 r.

neutique comparant les Pères entre eux. Evidemment, ce critère présuppose la conviction que les saints sont sous la mouvance d'un unique et même Esprit et jouissent de l'assistance divine en tant que dépositaires et maîtres de la vérité.

Quand quelque passage de l'Écriture ou des écrits des saints Pères ne peut être éclairé par le contexte immédiat et qu'il demeure obscur, alors, en considérant le sens commun de la piété, en dehors duquel un maître de piété ne peut rien écrire, en tenant compte de ce que lui-même a écrit en d'autres passages sur le même sujet et à défaut de ce que pensent les autres saints hommes dignes de la même considération, nous obtiendrons une connaissance préservée d'erreur au sujet du point controversé, soit, par l'application conjointe - si cela est possible - de toutes ces méthodes, soit par l'application d'une seule d'entre elles³⁶.

Akindynos met sans cesse en pratique le principe comparatif. Ses volumineux *Traité*s sont un parcours laborieux des écrits patristiques visant à mettre en relief leur concordance sur les différents points à propos desquels il est en désaccord avec les affirmations de Palamas. Après plusieurs pages de citations, on rencontre fréquemment des conclusions comme celle-ci :

En conclusion, d'après l'opinion concordante de tous les théologiens sacrés, quand il s'agit de la nature simple et sans composition, les mêmes concepts sont applicables à la nature, à la puissance et à l'énergie³⁷.

Il y a évidemment certains Pères qui, par leur autorité doctrinale indiscutable, ont plus de poids comme témoins. C'est à ceux-là qu'il faut, autant que possible, avoir recours en priorité³⁸.

3. Dans le cas d'affirmations patristiques apparemment contradictoires rechercher le sens des termes employés

En réalité, ce problème n'est qu'une variante de celui qu'Akindynos a déjà soulevé en parlant des contextes proche et lointain. Dans le cas particulier d'une opposition terminologique entre deux auteurs sacrés, la solution d'Akindynos consiste à vérifier dans chacun d'eux la signification exacte du terme commun aux deux témoignages qui sont, à première vue, contradictoires. Notre auteur est convaincu que dans la majeure partie des cas, on arrivera à voir qu'en réalité les deux affirmations ne visent pas le même objet et que, en conséquence, il n'y a pas d'opposition réelle. Un des cas où Akindynos doit appliquer cette règle est celui de Denys l'Aréopagite, qui insiste avec tant de force et constance sur le caractère participable de Dieu en accord avec sa conception néo-platonicienne, qu'il hérite du dualisme néo-pythagoricien. Dans ce cas particulier, Akindynos remarque :

36. *Ibid.*, fol. 116 r.-116 v.

37. *Ibid.*, fol. 103 v.

38. « Qu'il en soit bien ainsi, ce n'est pas n'importe lequel des Pères qui le dit mais cela est attesté par le divin Grégoire le Théologien » (VI Tr., Mon. gr. 223, fol. 257 v.).

Si certains théologiens disent que Dieu est, dans son essence, imparticipable, nous aussi nous n'affirmons rien d'autre. Et nous ne pensons pas que les théologiens ne sont pas en accord entre eux. Cependant, en les entendant dire eux-mêmes que la notion de participation peut s'entendre de beaucoup de manières (!) nous apprenons que, sous un aspect, Dieu est, dans son essence imparticipable par ceux qui participent de lui « car il n'y a pas de contact possible avec lui, ni aucun genre de communion confuse avec ceux qui participent de lui » (...) et, que sous un autre aspect, Il est totalement participable, dans sa singularité et sans se diviser, par ceux qui participent de Lui, du fait même que toutes choses sont produites par Lui tout entier³⁹.

4. Le sensus ecclesiae comme principe herméneutique

Dans tous les cas, et plus encore quand le sens ne peut être précisé par d'autres moyens, c'est une règle sûre d'interprétation orthodoxe que de faire appel au *sensus ecclesiae*. En dogmatique, une affirmation ne peut être vraie si elle s'oppose aux convictions communes et permanentes du peuple chrétien, fondées sur la tradition apostolique et patristique⁴⁰. Le chrétien qui s'efforce de vivre dans la piété possède un sixième sens, une sensibilité religieuse, qui lui permet de détecter les erreurs au sujet de la foi⁴¹.

Le fondement de ce principe d'inerrance est ecclésiologique, car l'Eglise « en conservant telle quelle chacune des vérités qu'elle a reçues, sauvegarde les dogmes grâce à sa science infaillible, sans les embrouiller de manière inintelligible⁴². »

Face à ce principe inaltérable, une affirmation solitaire et étrange, qu'on peut peut-être trouver chez quelques Pères, ne pourra jamais avoir valeur apodictique, car « ce qui est exceptionnel n'a pas force de loi dans l'Eglise »⁴³.

Si ce qui est exceptionnel n'a pas force de loi dans l'Eglise et si on ne peut faire prévaloir ce que certains saints ont écrit de manière particulière à l'encontre de l'opinion concordante des saints Pères, qui ont déterminé et

39. *III Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 132 r.

40. « Si vous dites qu'il est écrit quelque part que quelque chose de produit par la Trinité toute-puissante est incréé et sans commencement, même ainsi nous n'accepterons pas ce dogme, comme étant évidemment contraire aux articles communs de notre foi. Vous auriez cependant en quelque sorte un point d'appui pour affirmer que quelque chose de ce qui est au-dessous de l'essence divine est incréé. Mais si on ne peut rencontrer une telle affirmation nulle part, ni chez les prophètes, ni chez les apôtres, ni chez le grand Basile, ni chez le sage Théologien, ni chez les autres serveurs de l'Esprit (...), comment peut-on justifier de quelque manière que ce soit ce que vous affirmez en faveur de l'erreur polythéiste ? » (*V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 216 r.).

41. « Vous êtes tous d'accord, vous qui avez été élevés dans les dogmes chrétiens, qu'il s'agit là de l'erreur polythéiste grecque » (*IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 168 r.). « Que ceux qui se préoccupent de la piété et qui ont connaissance de ce que c'est que d'être pieux voient si cela n'est pas une extrême impiété » (*III Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 146 r.). « Que n'importe quel homme pieux entende les raisonnements ; il percevra immédiatement en eux ce qui est conforme à la piété » (*IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 165 r.).

42. *IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 176 r.

43. « Est-ce que par hasard, en nous accrochant à ce seul saint Père comme à une ancre, nous nous décrocherons d'un autre et nous mériterons de nous entendre dire : "Ce qui est exceptionnel ne fait pas loi dans l'Eglise" ? » (*VI Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 271 v.).

défini les doctrines de la foi, et si, en conséquence, il y a de manière stable certains canons et certaines définitions ayant une valeur universelle en cette matière, il n'est pas permis, selon que le prescrivent ces mêmes saints Pères, de laisser de côté tout cela pour suivre l'un d'eux en particulier ⁴⁴.

5. *La regula aurea de saint Basile*

Si, en conséquence de tout ce qui a été dit « toute conception et expression des théologiens doit être confrontée aux définitions de la piété et mise en accord avec elles, et non avec les opinions qui lui sont contraires » ⁴⁵, Akindynos conseille que, dans tout passage difficile, on applique ce que l'on pourrait appeler la règle d'or énoncée par saint Basile. S'adressant au style direct, comme il a l'habitude de le faire dans ses écrits, à son ancien ami et maître Grégoire Palamas, il lui dit :

Il est nécessaire que vous ne vous fixiez pas sur un cas isolé si par hasard quelque Père en quelque endroit, sous l'influence de la polémique, a affirmé quelque chose qui semble avoir une signification différente de celle que lui-même lui attribue là où il fait autorité, en accord avec les théologiens sacrés qui parlent de manière dogmatique, mais il faut que vous considériez tout le contexte sans séparer ce cas des autres passages et des conceptions communes de notre piété. De cette manière, vous établirez les dogmes de la piété qui ont été confessés d'un seul cœur par tous les Pères et vous ne vous écarterez pas de la piété par le seul fait qu'un d'eux semble, en une occasion, avoir affirmé quelque chose de différent. C'est ce que nous apprend le grand Basile quand il dit : « Il est nécessaire que, en nous appuyant sur la manière commune de penser, nous avouions ne pas comprendre ce qui textuellement semble contradictoire quand on l'applique à Dieu, ou que nous cherchions de quelle manière nous pouvons le faire coïncider, afin de ne pas détruire les concepts authentiques concernant Dieu. De cette manière, nous nous familiariserons avec l'Écriture, sans crainte de fausses interprétations, en profitant de ce qui en elle est facile à comprendre et sans que ce qui en elle n'est pas tout à fait clair ne nous fasse du mal ⁴⁶.

Les principes interprétatifs qu'Akindynos expose tout au long de ses *Traités* ne constituent pas simplement une leçon magistrale et un témoignage du sérieux scientifique propre au professeur de théologie qu'il était, mais aussi le programme de la difficile mission de réfuter Palamas qu'il avait reçue du Patriarche.

C'est ce que je vais réaliser dans la mesure de mes possibilités. Car, que pourrais-je faire, si c'est vous qui commandez et qui m'ordonnez d'élever la voix pour parler du Verbe de Dieu et de Notre Dieu, dans lequel sont contenus tous les trésors de la Sagesse, duquel vous avez vous-même reçu le don inépuisable de la Sagesse et du magistère divin et pour la défense duquel nous avons entrepris tous ces travaux ? Et cela, je le réaliserai, d'une part, en m'appuyant sur les saints Pères et sur la sainte Écriture et, d'autre part, en expliquant méticuleusement les passages, pas toujours faciles, qui, recoupsés et mal interprétés par Palamas, donnent parfois l'impression d'aller dans son sens. Je le ferai grâce au peu de science que j'ai obtenue sur ces divins traités en ayant toujours, et par-dessus tout, devant les yeux le but suivant : que soit totalement réfuté le présumé de l'hérésie actuelle, c'est-à-dire l'affirmation qu'il existe deux ou plusieurs divinités créées,

44. *IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 194 r.

45. *I Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 23 v.

46. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 98 r.

distinctes et inégales entre elles, ou toute autre dualité, inégalité ou dissemblance, au sein de l'unique Dieu tripersonnel (...). Je suivrai aussi fidèlement le canon du grand Basile, qui dit: « Il est nécessaire qu'en nous appuyant sur la manière commune de penser, nous avouions... »⁴⁷

II. JUGEMENT D'AKINDYNOS SUR L'HERMÉNEUTIQUE PATRISTIQUE DE PALAMAS

Nous avons vu Akindynos exposer de manière occasionnelle, tout au long de son œuvre polémique, les lois fondamentales de sa méthode d'interprétation. Il s'est proposé de les suivre fidèlement. Le programme que contient le dernier paragraphe cité est, au fond, une façon de dénoncer Palamas en l'accusant d'agir d'une manière bien différente.

Pour Akindynos, Palamas est un innovateur. Pire encore, car non seulement il affirme des choses jamais entendues jusqu'à présent, mais aussi « pour les confirmer, bien qu'il invoque certaines citations des Pères, dont il pervertit le sens pieux, en les interprétant selon sa fantaisie impie, il biaise car il n'a pas assimilé les traditions ecclésiastiques et les conceptions vénérables sur Dieu. Faisant preuve de mauvaise volonté, il agit de manière perverse dans toutes ses citations. Tantôt il coupe les parties essentielles du discours, dans lesquelles est réfutée son opinion, et ainsi il arrive à produire quelques textes qui donnent l'impression d'appuyer ses idées, même s'ils sont sans relation avec de telles choses, tantôt il les corrompt de manière manifeste »⁴⁸. « Pourquoi coupez-vous et ne citez-vous pas en entier les phrases des saints Pères ? » dit-il, plein d'indignation, à son adversaire⁴⁹.

Akindynos voit dans la méthode palamite l'antithèse de ce qu'il croit être une interprétation pieuse, c'est-à-dire qui se maintient dans les limites dogmatiques fixées par la vérité et conservées dans la tradition. Comme notre auteur vient de l'indiquer, Palamas invoque les autorités « tantôt en les comprenant mal, tantôt en les détournant de leur sens, et tantôt en enlevant ce qui s'oppose à ses théories »⁵⁰. En d'autres occasions, il se lance dans des affirmations dépourvues de fondement, les attribuant aux saints Pères en général. « Quels divins Pères ? - lui demande alors Akindynos. - Quel divin Evangile ? Serait-ce par hasard le divin Apôtre ?... Ou alors, un des saints Pères qui lui succéda ? De qui s'agit-il ? »⁵¹.

Ce procédé n'est pas seulement, aux yeux d'Akindynos, malhonnête, mais il induit celui-là même qui l'emploie dans une confusion extrême.

47. *IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 167 v.

48. *I Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 21 v.

49. *V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 209 r.

50. *Ibidem.*

51. *VI Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 301 v.

Palamas, en voulant utiliser à son profit les affirmations des saints Pères, prend une chose pour l'autre et ne distingue pas ce qui n'est que simple homonymie de langage, mais il mélange et confond tout de la manière la plus confuse ⁵².

En définitive, d'après notre auteur, Palamas utilise quand cela lui convient des affirmations étranges et uniques qui, comme nous l'avons souligné déjà, ne peuvent avoir force de loi ni créer une tradition ⁵³.

Tout cela est si absurde, dit Akindynos, que si ce n'était pas à cause des conséquences que cela entraîne, on pourrait en rire. Mais il faut plutôt en pleurer car « il mélange et pour ainsi dire il revêt les citations pieuses de significations impies et, de cette manière, il déguise l'hérésie pour la rendre acceptable par ceux qui font preuve d'inadvertance (...). Au moyen de ces choses, il se recouvre comme d'une peau de mouton pour précipiter dans l'erreur les esprits de ceux qui les écoutent. Et il les dévore complètement tandis qu'il sème dans l'esprit des autres beaucoup de doutes nouveaux en matière de foi. Tels sont les dons que cette théorie innovatrice a offerts à l'Eglise ⁵⁴. »

III. EXEMPLES DES ALTÉRATIONS ET MAUVAISES INTERPRÉTATIONS PATRISTIQUES DE PALAMAS

Recenser tous les cas que présente Akindynos reviendrait à transcrire en entier ses sept *Traités* contradictoires. L'herméneutique patristique palamite est, pour ainsi dire, la cible sur laquelle le théologien patriarcal dirige tous ses coups. C'était là la mission qu'il avait reçue expressément du patriarche Kalékas, vers le début de l'année 1342. Et, en conséquence, c'était la ligne de conduite que, nous l'avons vu, il s'était tracée.

Parmi les mises au point qu'Akindynos applique à la méthode palamite de citations des arguments d'autorité, nous en extrairons quelques-unes particulièrement représentatives des diverses transgressions dont il accuse le docteur hésychaste en cette matière.

1. Corruption des textes patristiques

Un des textes que Palamas invoque avec prédilection pour prouver la distinction en Dieu entre l'essence et l'énergie et le fait que les énergies sont les divinités créées est la lettre du Pseudo-Denys à Gaïus. Quand il traite de ce point, le docteur hésychaste a toujours recours au même texte dans toutes ses œuvres et il le

52. I Tr., Mon. gr. 223, fol. 23 v.

53. « Vous vous saisissez de ce qui n'a jamais été dit précédemment sinon très rarement en contexte polémique par des voix peu autorisées... » (IV Tr., Mon. gr. 223, fol. 196 r.).

54. VI Tr., Mon. gr. 223, fol. 244 r.

cite toujours de la même manière⁵⁵. Nous choisirons ici le premier des textes dans l'ordre chronologique, celui de sa troisième lettre à Akindynos qui, comme on le sait, déchaîna toute la polémique postérieure avec celui qui jusqu'alors avait été son ami.

Commençons par comparer la citation palamite dans son contexte avec le texte de la lettre du Pseudo-Denys à Gaïus.

PALAMAS, *Troisième lettre à Akindynos* (*Œuvres complètes de Palamas*, Edit. Christou, vol. I, p. 305, ligne 28 - p. 306, ligne 15).

PSEUDO-DENYS, *Deuxième lettre à Gaïus* (P.G. 3, 1068 A - 1069 A).

Comment seraient donc créées celles qui n'ont pas l'être par participation et sont au-dessus de tous ceux qui participent ?

Qu'aucune des énergies créées et divines n'est l'essence, ce même homme inspiré par Dieu nous l'a prouvé dans le chapitre précédent (...). Le très sage et sublime Denys (...), tout au long de son œuvre sur *Les Noms divins* rehausse cette sublimité de Dieu quant à son essence qui est supérieure et laisse bien en arrière même les énergies créées, étant donné qu'il s'est proposé comme sujet de ce traité de toucher ce point, ainsi que celui de la distinction existant en Dieu quant à ses énergies divines. Ecrivant au médecin Gaïus, qui lui avait demandé de quelle manière Celui qui est au-delà de tout est aussi au-dessus du principe de divinisation (*Théarchie*) et du principe de bonté (*Agatharchie*), il dit : « Si par divinité et par bien vous considérez la réalité même du don bienfaisant et divinisant, Celui qui est au-delà de tout principe est aussi au-dessus de cette divinité considérée comme principe de divinité et principe de bonté.

De quelle manière Celui qui est au-delà de tout est aussi au-dessus du principe de divinisation (*Théarchie*) et du principe de bonté (*Agatharchie*) ?

Si par divinité et par bien vous considérez la réalité même du don bienfaisant et divinisant, Celui qui est au-delà de tout principe est aussi au-dessus de cette divinité considérée comme principe de divinité et principe de bonté, pour autant que Celui qui est l'Inimitable et l'Absolu est supérieur à toutes les relations et les imitations de ceux qui imitent et participent.

Ici - commente Akindynos - vous avez invoqué le texte du grand Denys qui dit : « Celui qui est au-delà de tout principe est aussi au-dessus de cette divinité », mais vous n'avez pas ajouté : « Pour autant que Celui qui est l'Inimitable et l'Absolu est supérieur à toutes les relations et les imitations de ceux qui imitent et participent⁵⁶ ».

Pour Akindynos, cette suppression dans la citation est capitale. Et il faut lui donner raison si on considère la conclusion que Palamas lui-même tire immédiatement à la suite du texte cité,

55. Le lecteur pourra le constater dans les références suivantes, qui se limitent uniquement aux œuvres palamites qu'il est sûr qu'Akindynos connaissait et auxquelles il fait ouvertement allusion dans sa critique : *Triades*, I, 3, 23 (*Œuvres complètes de Palamas*, I, p. 434, lignes 11 à 15) ; *Triades*, III, 1, 8 (*Ibid.*, p. 621, lignes 24-25) ; *Triades*, III, 1, 25 (*Ibid.*, p. 637, lignes 20-26) ; *Sur les énergies divines*, 30 (*Œuvres complètes de Palamas*, II, p. 117, ligne 22 - p. 118, ligne 1) ; *Dialogue d'un Orthodoxe avec un Barlaamite*, 20 (*Ibid.*, p. 183, ligne 26 - p. 184, ligne 3).

56. VI Tr., Mon. gr. 223, fol. 303 r.

interprété par lui comme confirmation de sa théorie de la distinction de l'essence et des énergies :

Il existe donc, continue Palamas, une divinité inférieure, selon les saints théologiens, comme le dit ici le grand Denys, c'est-à-dire la divinisation qui est un don de l'essence supérieure de Dieu ⁵⁷.

Pour Palamas la divinisation et le principe de bonté qui rend bons les saints sont des énergies créées essentielles de Dieu, distinctes de son essence. C'est celles-là qu'il appelle « divinités inférieures ». Cette conclusion n'est possible, pense Akindynos, que si on produit le texte de Denys dans un état incomplet. Voici la mise au point d'Akindynos :

Palamas exalte de nouveau celle que le grand Denys, dans sa lettre à Gaius, appelle divinité et principe divinisant, au-delà de laquelle se trouve, d'après lui, le principe qui est supérieur à tout principe, « pour autant que Celui qui est l'Inimitable et l'Absolu est supérieur à toutes les relations et les imitations de ceux qui imitent et participent » (...) Vous, cependant, vous appelez l'inférieur divinité naturelle et essentielle de Dieu et vous ajoutez qu'il est créé. Pour sa part, le grand Denys ne dit pas jusqu'ici que l'inférieur soit essentiel et naturel à Dieu. Même en l'appelant relation et imitation - mots que votre astuce et mauvaise volonté à propos des choses divines supprime du texte de la lettre car vous seriez récusé si vous les produisiez - il ne dit pas que cela appartient à Dieu, car comment cela pourrait-il appartenir à Celui qui est l'Absolu et l'Inimitable, mais à ceux qui participent et imitent ⁵⁸.

Il est donc clair que cette divinité n'est pas une divinité naturelle et essentielle à Dieu. De cette manière, si la divinité de Dieu est créée, en tant que naturelle à Dieu, dans ce cas où celle que les Pères appellent imitation et divinité n'est pas divinité de Dieu mais appartient à l'homme en progrès, comment sera-t-elle créée et coéternelle, par nature, à Dieu ? (...) D'ailleurs, vous-même, avant nous, vous l'appelez créature quand vous dites que Dieu est au-dessus d'elle comme la cause est au-dessus des effets (...). Il ressort donc que cette divinité qui, d'une part, est secondaire et inférieure et, d'autre part, est créée, n'est pas une relation, une imitation qui appartient à Dieu et nous est offerte, mais elle est quelque chose de nôtre par rapport à Dieu ⁵⁹.

Deux éléments ont joué dans l'interprétation que Palamas donne du texte du Pseudo-Denys. Tout d'abord, sa confusion habituelle des termes. Il a rencontré chez Denys le mot *divinité* et il a voulu l'utiliser en faveur de sa théorie, sans en saisir le sens ⁶⁰.

57. *Œuvres complètes de Palamas*, I, p. 306, lignes 18-20. A propos des paroles finales de la citation sur « l'essence de Dieu », dont Meyendorff reproche l'omission à Akindynos et aux antipalamites, quand ils présentent ce texte (cf. « Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos » dans *Theologia* (Athènes), 24 (1953), pp. 561-563), nous croyons pouvoir démontrer qu'elle ne se trouvait pas dans la première rédaction de la lettre envoyée par Palamas à Akindynos. Pour ce qui nous intéresse ici, cette omission ou cet ajout ne touchent pas directement notre argument. Nous renvoyons le lecteur à un article qui traitera de ce sujet dans un prochain fascicule de *Orientalia Christiana Periodica*.

58. *V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 216 v.

59. *Ibid.*, fol. 217 v. - 218 r.

60. « Si ce n'est pas ainsi, lui dit Akindynos, comment pouvez-vous maintenant nous présenter une divinité distincte de l'unique Dieu trinitaire pour avoir simplement entendu quelque part la phrase "Si on entend par divinité..." - non que l'on doive considérer en tout cas la divinité mais si vous considérez ou s'il vous plaisait de considérer - et la phrase "au-dessus de celle qu'on appelle divinité, se trouve aussi Celui qui est au-delà de tout principe pour autant que celui qui est l'Inimitable

Ensuite, a joué son astuce qui, d'après Akindynos, le caractérisait également, astuce consistant à couper le texte au point convenable dans le but de le rendre susceptible d'une interprétation tendancieuse et de lui faire dire qu'il existe *en Dieu* une divinité inférieure, incréée⁶¹.

Un autre exemple du même genre est présenté par Akindynos quand il rapporte la manière dont Palamas, pour prouver l'existence des énergies incréées, cite les chapitres 49-50 des *Chapitres Théologiques* de saint Maxime le Confesseur.

Dans le texte original de Maxime, la citation invoquée par Palamas se présente de la manière suivante :

49. - Dieu est infiniment écarté de tout ce qui participe ou est participé. En effet, tout ce à quoi on peut attribuer une raison (*logos*) se trouve être une œuvre de Dieu, même si les unes commencent à être selon le devenir et le temps et si les autres sont infusées par grâce dans les créatures : par exemple, une puissance infuse qui proclame clairement que Dieu est en tous.

50. - Toutes les choses immortelles et l'immortalité même, toutes les choses vivantes et la vie même, toutes les choses saintes et la sainteté même, tout ce qui est vertueux et la vertu même, tout ce qui est bon et la bonté même, tout ce qui est et l'entité même sont manifestement des œuvres de Dieu. Mais les unes ont eu un commencement dans le temps, car il y eut un moment où elles n'existaient pas, les autres, par contre, n'eurent pas de commencement dans le temps car il n'y eut jamais un moment où la vertu, la bonté, la sainteté et l'immortalité n'existaient pas. Celles qui ont eu un commencement dans le temps existent et tirent leur nom de leur participation à celles qui n'ont pas de commencement dans le temps. Car Dieu est créateur de toute vie, immortalité, sainteté et vertu, puisqu'il est au-dessus de l'essence, de tout ce qui peut être conçu ou nommé⁶².

Akindynos accuse Palamas de couper ce texte et cette accusation on la trouve exprimée, au moins deux fois, dans les sept *Traité contradictoires*⁶³. Dans le cinquième *Traité* il dit :

Même si saint Maxime affirme que certaines de ces choses sont au-dessus du temps, l'éon (*evum*) se trouve aussi au-dessus du temps, lui qui est une créature de Dieu. Car Dieu est aussi bien le Créateur des siècles que de celles de ses œuvres qui n'ont pas de commencement dans le temps, selon

et l'Absolu est supérieur à toutes les relations et imitations de ceux qui imitent et participent" et comment pouvez-vous avoir ajouté, de votre propre chef, qu'elle est incréée, essentielle, naturelle et coéternelle à Dieu ? » (*II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 85 r.).

61. « Au sujet de la divinité inférieure du grand Denys que le Nouveau Théologien, parce qu'il ne la conçoit pas correctement, ou par mauvaise volonté, nous présente en confirmation de sa propre divinité inférieure et incréée - le même grand Denys ne nous dit pas que cette divinité inférieure est incréée ni visible en aucune manière par les yeux corporels, mais qu'elle est une "relation et imitation de ceux qui imitent et participent" au-dessus desquelles, dit-il, se trouve l'Inimitable et l'Absolu, Dieu tout entier, non divisé, au sujet duquel la nouvelle théologie, ancienne dans son impiété, affirme que la divinité inférieure est une partie (...) en tant qu'elle est une puissance et une énergie qui appartiennent à son essence, chose absurde et impie. Car la relation et l'imitation ne sont pas des choses qui appartiennent par nature à Dieu, qui est absolu et inimitable, mais elles sont dans ceux qui imitent et participent, comme nous le disent le même Denys et le divin Maxime, qui affirme : "Considère, comme divinités inférieures, celles des anges et des hommes justes", lesquelles ne seront certainement pas incréées, même si nous disons qu'elles ne sont pas complètement selon la nature, mais surnaturelles pour ceux en qui elles existent comme relation et imitation de Dieu » (*II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 81 v. - 82 r.

62. P.G. 90, 1101 A-B.

63. V *Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 226 v. ; VI *Tr.*, *ibid.*, fol. 303 r.

ce que dit saint Maxime. De ces œuvres, qu'il dit être sans commencement dans le temps, il affirme en même temps qu'elles sont manifestation des œuvres de Dieu et il proclame que Dieu est leur créateur : « Car Dieu est le créateur, ajoute-t-il, de toute vie, immortalité, sainteté et vertu » - choses qu'il dit ne pas avoir de commencement dans le temps - (...). Vous, par contre, comme d'habitude, vous séparez cette affirmation du corps du chapitre, et vous passez sous silence la dernière partie, afin que la vérité n'apparaisse pas manifestement, et vous ne citez que : « Ces choses n'ont pas de commencement dans le temps ». Cette manière d'agir est propre aux fondateurs d'hérésie.

Nous n'avons pu trouver, dans les œuvres connues de Palamas et publiées dans l'édition critique de M. Christou, aucun endroit où le docteur hésychaste cite ce texte de manière incomplète. On pourrait penser qu'Akindynos fait référence à quelque ouvrage qui ne nous est pas parvenu, mais cela est peu probable. Nous sommes plutôt convaincu que notre auteur fait allusion à la manière dont Palamas interprète la citation de Maxime dans le paragraphe 7 du chapitre 2^e de la 3^e Triade, dans lequel il n'omet pas la dernière phrase mais la sépare clairement du contexte pour en détourner le sens. C'est ainsi que Palamas écrit :

Il existe clairement certaines œuvres de Dieu qui sont sans commencement et antérieures aux siècles, telles que la prescience, la volonté, la providence, la contemplation de soi et tout ce qui leur ressemble. Mais, si la contemplation, la providence, la prescience, la prédétermination et la volonté sont des œuvres de Dieu qui n'ont pas de commencement, la vertu doit l'être aussi, car chacune de ces œuvres est une vertu, ainsi que l'entité, étant donné que l'entité précède non seulement l'essence mais aussi tout être, car c'est elle qui existe en premier et elle n'est vertu, volonté ou prédétermination qu'en second lieu. A juste titre, le très sage Maxime dit donc que « l'entité, la vie, la sainteté et la vertu sont des œuvres de Dieu qui n'ont pas de commencement dans le temps ». Et, pour que personne ne considère que ces choses se trouvent dans l'éon, même si ce n'est pas de manière temporelle, il ajouta : « Il n'y eut jamais un moment dans lequel la vertu, la bonté, la sainteté et l'immortalité n'existaient pas ». Par ailleurs, afin que personne ne croie qu'il considère que ce qui existe en nous est sans commencement, il ajoute que « les choses qui ont un commencement existent et reçoivent leur nom de la participation à celles qui n'ont pas de commencement, car toute vie, immortalité, sainteté et vertu », c'est-à-dire ce qui par nature existe en nous, « sont créées par Dieu ⁶⁴. »

L'interprétation de Palamas, surtout avec la restriction qu'introduit le « c'est-à-dire », est forcée. En elle, il sépare l'avant-dernière phrase du corps du chapitre et il passe sous silence la dernière phrase : « Etant donné qu'il est au-dessus de l'essence, de tout ce qui peut être conçu ou nommé ». C'est sur ces deux points que porte l'accusation d'Akindynos. En réalité, la dernière phrase, la seule vraiment passée sous silence par Palamas chaque fois qu'il cite ce texte de Maxime, laisse clairement entendre que Dieu est au-dessus même de ses œuvres non-temporelles. En effet, la vertu, la vie, l'immortalité participables peuvent certainement être nommées et c'est justement en participant à elles que les choses qui ont un commencement dans le temps reçoivent un nom, selon ce que Palamas lui-même accepte à la suite de Maxime.

64. Œuvres complètes de Palamas, I, p. 661, ligne 24 - p. 662, ligne 9.

Or, en recevant un nom, elles se situent automatiquement au-dessous de Dieu. L'explication palamite, si, comme nous le croyons, le texte auquel Akindynos fait allusion est celui des *Triades*, offre un exemple de la manière dont Palamas coupe une citation en escamotant une phrase essentielle pour en détourner le sens dans une tout autre direction.

De toute manière, il n'est pas nécessaire de se fixer sur une éventuelle omission textuelle dans le cas présent pour que l'exégèse palamite prête le flanc aux critiques d'Akindynos.

Je veux parler de ces œuvres que la théorie innovatrice invoque comme prétexte fondamental pour sa doctrine de la multiplicité des divinités. Sa sentence majeure tient en ce que les divinités inférieures créées sont ces œuvres de Dieu dont on parle déjà dans les *Chapitres* du grand Maxime, ainsi que dans les œuvres apocryphes et interpolées par d'autres qui lui sont attribuées. Je veux prouver que même en partant de cette citation, Palamas ne peut pas défendre légitimement la multiplicité de divinités créées, sans commencement, inégales et différentes entre elles. Bien au contraire, en parlant de ce point, je réfuterai complètement le prétexte pervers et athée qui fonde l'erreur polythéiste.

Tout d'abord, je ne vois pas comment vous déduisez, homme outreuciant, de telles affirmations à partir de cette citation. Car même si vous trouvez qu'on parle là d'œuvres qui n'ont pas eu un commencement dans le temps, comment ne voyez-vous pas qu'au même endroit on caractérise en même temps ces œuvres, de manière expresse et très claire, comme étant des créatures de Dieu? Le texte dit: « Toutes les choses immortelles et l'immortalité même, toutes les choses vivantes et la vie même, tout ce qui est vertueux et la vertu même, tout ce qui est et l'entité même, sont manifestement des œuvres de Dieu ». Et, à la fin: « Car toute vie, immortalité, sainteté et vertu sont créées par Dieu ». Et de nouveau: « Dieu est infiniment écarté de tout ce qui participe ou est participé. En effet, tout ce à quoi on peut attribuer une raison (*logos*) se trouve être une œuvre de Dieu ». Comment donc les œuvres et les créatures de Dieu seraient-elles créées et appartiendraient-elles à son essence, comment seraient-elles même des divinités, si au-dessus d'elles, à une distance infiniment infinie, puisqu'elles sont ses créatures, se trouve Dieu? Il s'agit là de l'erreur hellénique, exclue de la piété et anathématisée chaque année dans toute l'Eglise, avec toutes les autres impiétés et hérésies, dans la cérémonie par laquelle nous confessons l'orthodoxie de notre foi. Personne ne l'ignore, à moins de méconnaître le mystère de l'orthodoxie. Vous, en disant que ces choses sont créées vous allez rejoindre clairement ceux qui sont anathématisés pour avoir cru que les créatures sont coéternelles au Créateur. Même s'il est vrai que dans ce Chapitre de Maxime on dit que ces choses sont conçues de manière substantielle autour de Dieu⁶⁵, il faut entendre cette manière substantielle par rapport à elles-mêmes - non comme si elles appartenaient de manière substantielle à Dieu -, pour que ces choses aient une existence propre. Pour cette raison, le grand Denys les appelle « les entités primordiales ». Et quand le très saint Maxime parlait d'immortalité, de vie, de sainteté, de vertu, de bonté et d'entité il ne lui venait en aucune manière à l'esprit de faire référence à une lumière rendue sensible

65. L'expression se trouve dans le chapitre précédent, au numéro 48, où Maxime dit: « Les œuvres de Dieu dont l'être n'a pas de commencement dans le temps sont les choses participables auxquelles, par grâce, participent les êtres participés, comme par exemple la bonté et tout ce qui tombe sous la notion de bonté et, pour le dire brièvement, tout ce qui est vie, immortalité, simplicité, immutabilité, infinité et toute chose conçue de manière essentielle (*ousiodôs*) autour de Dieu, lesquelles sont, d'une part, les œuvres de Dieu et n'ont, d'autre part, pas de commencement temporel » (P.G. 90, 1100 D.). Palamas s'appuie au moins sept fois dans ses *Triades* sur le mot *ousiodôs* (de manière essentielle) de ce texte pour prouver que la lumière thaborique n'était pas un symbole de la divinité, mais quelque chose d'essentiel à Dieu, sans commencement ni fin. Cf. par ex. *Triades* III, I, 19 (*Œuv. compl. Palamas*, p. 632, lignes 14-21). Nous verrons immédiatement Akindynos faire allusion à cette application du terme de Maxime à la lumière créée.

aux yeux corporels par l'action du Saint Esprit, lumière dont la nouvelle théologie n'arrête pas de parler et en faveur de laquelle elle utilise même ces arguments (...). Le fait que ces choses ne sont pas créées mais bien évidemment des œuvres et des créatures de Dieu, selon l'expression du grand Maxime et de toute l'Eglise de Dieu, apparaîtra aussi clairement de l'examen de ce texte, étant donné qu'une des œuvres citées est l'entité même des êtres. Car il dit : « Tout ce qui est et l'entité même sont manifestement des œuvres de Dieu ». Or, l'entité est l'essence des êtres. Quoi donc pourrait-elle être ? Si toutes ces choses, l'immortalité des immortels, la bonté des bons, la vie des vivants, la sainteté des saints, la vertu des vertueux sont créées, sans commencement, coéternelles à Dieu et si elles Lui appartiennent par essence et par nature, alors l'essence des êtres, mise au même rang que ces autres œuvres, sera créée, sans commencement, naturelle et essentielle à Dieu. Il y aura donc deux essences créées et sans commencement : l'une supérieure et l'autre inférieure, l'une invisible et l'autre perceptible par les yeux corporels de certains. De plus, Dieu et les créatures se trouveront en communion d'essence car aussi bien Dieu que les créatures sont des êtres. De cette manière, tous seront dieux par essence. Enfin, puisque vous affirmez que tout ce qui est inférieur, même si cela est créé, est inessentiel et que vous dites que Dieu est au-dessus de cela comme la cause est au-dessus de l'effet et l'essence au-dessus de l'inessentiel, alors une même et identique réalité, sous le même aspect, sera en même temps essence et inessentielle, car l'entité des êtres est essence, même si votre prétendue sagesse la qualifie d'inférieure à l'essence suprême, qui domine toute chose tout en la disant créée et sans commencement. Et vous osez prétendre que vous avez appris cela de saint Maxime et de ceux qui avec lui affirment que Dieu, selon une distance infiniment infinie, se trouve au-dessus de la bonté créée, de la vie éternelle, de la divinité, de l'entité et de toutes les choses de ce genre, calomniant ainsi de manière athée, je prends à témoin le soleil et la terre, les saints Pères ⁶⁶.

Nous avons laissé parler longuement Akindynos, non seulement pour lui laisser présenter dans un exemple concret sa manière de réfuter les interprétations palamites, mais aussi pour fournir au lecteur l'occasion de connaître le style des *Traité*s d'Akindynos que nous publierons bientôt. Ecrits dans un style négligé ils s'apparentent davantage à une conversation qu'à une œuvre écrite. Cependant, faisant preuve d'une extrême rigueur scientifique et d'une profonde assimilation de la tradition ecclésiastique et patristique, il manifeste une connaissance parfaite des idées et des écrits de son adversaire. Les allusions aux théories palamites apparaissent à chaque ligne, même si pour les reconnaître il faut être familiarisé avec la production littéraire du docteur hésychaste.

2. *Emploi abusif de textes patristiques*

Une autre méthode palamite qu'Akindynos attaque c'est l'emploi abusif de textes patristiques. Palamas invoque certaines citations uniquement parce qu'elles contiennent un terme verbalement homonyme de ceux qu'il emploie lui-même, même si le sens de la phrase n'a rien à voir avec son argumentation. C'est le cas du fameux texte de saint Basile que nous verrons maintenant reproduit chez le docteur hésychaste.

66. II Tr., Mon. gr. 223, fol. 114 v. - 115 v.

Dans le *Dialogue d'un orthodoxe avec un Barlaamite*, à la question de l'adversaire, qui se demande chez quel Père de l'Eglise on peut trouver l'affirmation qu'au-dessus de la grâce incréée se trouve l'essence incréée, ce qui équivaldrait à accepter deux dieux, Palamas répond par la bouche de l'interlocuteur « orthodoxe » :

Il est nécessaire de faire attention avec sagesse et grand soin à ce qui est dit, si on veut arriver à découvrir la vérité qui y est contenue. Vous cependant, vous ne reconnaissez pas comme il convient la valeur de ce que nous venons de dire. Un peu plus haut nous avons invoqué l'autorité du grand Denys et du divin Grégoire de Nysse, qui disent que l'essence de Dieu est innommable en tant qu'elle se trouve au-delà de tout nom et surpasse toute signification exprimée en paroles. Ils disent que tout ce qui est dit de Dieu concerne quelque chose qui existe autour de son essence divine et que le nom de divinité manifeste non l'essence mais, au sens propre, la puissance qui est contemplée en Dieu. On appelle cependant divinité l'essence de Dieu, qui dépasse tout nom mais c'est en un sens impropre. Car ce qui surpasse tout nom est au-dessus de ce qui est nommé et l'essence est supérieure à tout ce qui se trouve autour d'elle (...). C'est pourquoi le grand Basile dit : « Quelles sont les énergies de l'Esprit ? Celles-ci sont ineffables par leur grandeur et innombrables par leur multitude. Comment donc concevrons-nous ce qui est au-delà des siècles ? Quelles étaient les énergies de l'Esprit avant la création des créatures spirituelles ? Quelles sont les grâces qui viennent de lui vers la création ? Quelle sera sa puissance par rapport aux siècles à venir ? Ainsi même si l'on concevait quelque chose qui est au-delà des siècles cela même serait inférieur à l'Esprit »⁶⁷. Comment donc l'essence qui est au-dessus de tout nom, inexprimable, autour de laquelle se trouvent les puissances et les énergies antérieures aux siècles, à partir desquelles elle-même est appelée divinité - sera-t-elle au-dessus de cette divinité, c'est-à-dire de la puissance et de l'énergie antérieures aux siècles du Dieu qui voit toutes les choses avant qu'elles soient produites, (puissance et énergie) que le grand Basile qualifia d'inférieures à l'Esprit ?⁶⁸.

Voyons maintenant les objections qu'Akindynos oppose à ces raisonnements et à ces déductions :

Quelles sont d'après vous ces énergies de l'Esprit que vous appelez incréées ? Le théologien sacré ne dit cependant pas une chose pareille. Comment donc avez-vous ajouté par vous-même une telle affirmation qui ne relève que de l'erreur polythéiste ?⁶⁹.

Réfutant directement l'interprétation palamite du texte, Akindynos écrit :

Ce que j'aurais à démontrer est démontré maintenant par le témoignage du grand Basile lui-même, qui se lève à notre place pour défendre la vérité contre le mensonge de l'impiété de ceux qui soutiennent qu'à côté de Dieu, cause unique tripersonnelle de toutes choses, il existe quelque chose de distinct, incréé et sans commencement - dieu ou divinité - inférieur à lui, de manière infiniment infinie. En effet, traitant de l'éternité de l'Esprit divin, antérieur aux siècles, il dit : « Comment concevrons-nous ce qui est au-delà des siècles ? Quelles étaient les énergies de l'Esprit avant la création des créatures spirituelles ? Quelles sont les grâces qui viennent de Lui à la création ? Même si on concevait ce qui est au-delà des siècles, cela même serait inférieur à l'Esprit ». La théorie innovatrice déclare que ce texte

67. BASILE LE GRAND, *Sur le Saint Esprit*, 19, 49 ; P.G. 32, 156 D - 157 A.

68. *Œuv. Compl. Palamas*, II, p. 182, ligne 12 - p. 183, ligne 18. Ce texte de Palamas est cité, pour être réfuté, par Akindynos dans son *V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 198 r. - 198 v.

69. *V Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 205 v.

affirme l'existence d'une multitude de choses créées, inférieures à l'Esprit : à moi par contre il semble qu'une telle opinion est impie et propre au polythéisme grec. Le grand Basile veut dire que l'Esprit est éternel au point que même au cas où quelqu'un pourrait concevoir ce qui est au-delà des siècles, même des milliers de mondes possibles antérieurs à la création des êtres intellectuels qui sont aux aussi produits par l'Esprit, même si nous pouvions imaginer quelque chose comme cela, cela même serait *postérieur* à l'Esprit. Voilà ce qu'à mon avis signifie ici le terme *inférieur*. Mais, étant donné que vous, Palamas, vous pensez d'une manière et moi d'une autre, c'est saint Basile lui-même qui nous dira quelle est sa pensée. Car, s'étant exprimé ainsi dans ses *Traité sur le Saint Esprit*, il dit dans ses autres *Traité sur le Verbe de Dieu* : « L'existence du Verbe de Dieu se trouvera être antérieure à celle de n'importe quel verbe que l'on pourrait concevoir aussi ancien qu'il puisse être. Même si l'esprit pouvait se tromper lui-même avec mille imaginations et concevait ce qui n'existe pas en se lançant dans des fictions irréelles, il ne trouvera pas d'artifice qui puisse lui permettre d'atteindre à l'origine du Monogène, ni de placer sa propre vie au-dessus de la vie de Celui qui est en lui-même le mouvement, ni de remonter par son propre entendement jusqu'à la source du Verbe de Dieu. » N'est-ce pas cela même que nous affirmons ? Direz-vous toutefois, s'il vous reste encore un peu de bon sens, que quelqu'un pourrait penser que vous vous exprimez de manière prudente si, en concevant quelque chose qui est au-delà des siècles et inférieur à l'Esprit, vous dites que cela est dieu ou divinité, coéternel à la Trinité toute-puissante ? Comment cela pourrait-il être s'il faut concéder quelque valeur à la raison, à la logique et à la vérité qui est dans les hommes ⁷⁰ ?

3. Ignorance délibérée du contexte lointain

Palamas, en voulant montrer la possibilité d'une distinction au sein de Dieu entre l'essence et les énergies qui ne porte pas atteinte à la simplicité divine, produit un texte de saint Cyrille d'Alexandrie dans lequel ce Père parle de l'existence d'une sorte d'accidents inséparables de Dieu. Voyons comment ce passage est cité par le docteur hésychaste et quelles conclusions il en tire :

« Ce n'est pas parce que Dieu commença à créer et cessa ensuite quand il le voulut, que nous dirons que l'acte de créer ne lui est pas naturel. Ou, ce qui revient au même, que cette énergie ne lui est pas naturelle. Si celle-ci lui appartient par nature, comment ne serait-elle pas créée ? Elle appartient en effet aux choses qui existent en Dieu, mais elle n'a pas son fondement en elle-même, car parmi les choses qui existent en un autre, certaines lui appartiennent par nature, d'autres de manière accidentelle. On ne conçoit

70. *Ibid.*, fol. 206 v. - 207 r. Quant au sens du paragraphe de saint Basile qui est ici discuté, il n'y a pas de doute que Palamas ne l'ait totalement déformé, étant donné que l'original est très clair. Nous savons, tout d'abord, la date et les circonstances de la composition du traité basilien *Sur le Saint Esprit* (cf. *Ep.* 231 ; P.G. 32, 861 C). Dans celui-ci Basile démontre que l'Esprit Saint n'est pas une créature, qu'il n'est pas inférieur au Père et au Fils et qu'avec eux il est digne du même honneur. En particulier, le chapitre 19, d'où est tirée la citation, est écrit « contre ceux qui prétendent qu'on ne doit pas glorifier le Saint Esprit », c'est-à-dire que notre saint se propose d'y démontrer la divinité de l'Esprit. Il réalise cela à partir des « Noms » que l'Écriture applique à l'Esprit (P.G. 32, 156 B-C) et des « opérations » du Saint Esprit lui-même (*ibid.*, 156 D - 157 A). Cette dernière partie se développe en trois affirmations : a) il n'est pas possible de concevoir les opérations de l'Esprit, b) car Celui-ci « était, préexistait et était présent avant la création des siècles, avec le Père et le Fils », c) pour cela, tout ce que l'on peut concevoir comme antérieur aux siècles sera inférieur à l'Esprit, c'est-à-dire à Dieu. Palamas a avant tout passé complètement sous silence le second point du développement de la pensée basilienne qui est celui qui permet l'interprétation exacte de tout le contexte. Il a pu de cette façon donner la valeur d'un principe à la troisième phrase qui, chez Basile, était un simple exemple rhétorique, destiné à donner du poids à la coéternité de l'Esprit avec le Père et le Fils.

pas qu'il existe un accident quelconque en Dieu - en effet, rien ne lui survient ni ne l'altère, ce qui est le propre de l'accident -. Par conséquent, une telle énergie appartient à Dieu en raison de sa nature. Ce qui est donc uni à Dieu, même si c'est un accident en tant qu'il signifie quelque chose de distinct de l'essence, n'est pas cependant totalement un accident, au sens de ce genre d'accident qu'il est interdit d'attribuer à Dieu.

C'est ce que nous enseigne clairement le sage Cyrille, qui s'adressant à ceux qui prétendaient que le fait d'être *inengendré* serait en Dieu un accident, si ce n'était pas l'essence, écrit ce qui suit : « Il est sage de dire que rien ne survient à l'essence de Dieu qui possède par elle-même la perfection. Nous voyons cependant que beaucoup de raisons nous obligent à considérer en Dieu certaines choses comme des accidents, bien qu'elles ne lui soient jamais survenues. Car, comment concevoir que Dieu avant la création de notre univers était par nature créateur, ne l'étant pas encore par énergie étant donné que rien n'avait été encore produit à partir du non-être ? Une fois que l'univers fut créé, il devint, pour ainsi dire, aussi créateur. Et, d'une certaine manière, il lui survint qu'il voit l'univers inclus en lui par énergie. Si donc certaines choses sont considérées comme étant survenues à Dieu, pourquoi vous efforcez-vous en vain d'affirmer que le fait d'être *inengendré* ne survienne absolument pas à Dieu, alors que certaines choses, qu'il est par essence, nous apparaissent sous une telle catégorie ? » Et de nouveau après avoir énuméré les choses qui concernent Dieu de manière naturelle : « Si, par conséquent, les choses qui concernent Dieu par nature ne sont pas toutes son essence, il faut dire que celles-ci doivent être conçues comme survenant, à la manière d'accidents, à l'essence, seulement par manière de parler ». Ne voit-on pas ici clairement, comme à partir d'une démonstration géométrique, qu'Akindynos, imitant Arius et Eunome et leurs successeurs, enseigne que chacune des choses qui concernent Dieu de manière naturelle et essentielle est l'essence, et qu'il dit que tout ce qui n'est pas son essence est chose créée, prenant prétexte de la simplicité divine et voulant éviter que survienne un accident increé qui peut cependant être conçu de manière pieuse dans le cas de Dieu. Nous avons donc raison de le contredire, comme les saints Pères contredirent les autres ⁷¹.

Pour Grégoire Akindynos l'accusation finale que lui lance Palamas est un titre de gloire et une garantie d'orthodoxie. Il est certainement convaincu que la simplicité divine exige que tout ce que Dieu a soit de quelque manière son essence, excluant ainsi de Lui tout accident qu'il soit séparable ou inséparable. Comment expliquer alors les affirmations de saint Cyrille ? Akindynos croit que cela n'est pas si difficile. Celles-ci se trouvent dans un contexte polémique donné et c'est seulement dans cette perspective qu'elles peuvent avoir un sens qui ne contredit pas les dogmes. L'usage que Palamas fait de ce texte n'est pas seulement hors de propos mais il est impie et contraire à la pensée du Père alexandrin. Voici son argumentation :

Quant aux « accidents » de saint Cyrille, il me semble que ce qui est pieux et en accord avec ce saint homme et avec les autres saints, c'est de dire que la vérité se trouvant alors opprimée de mille manières par les hérétiques, lui et les autres défenseurs de la religion s'efforcèrent de mille manières de lutter contre leurs ennemis et que, pour cette raison, ils se séparèrent en quelques points de l'exactitude verbale, mais non des concepts qu'ils maintiennent et confessent dans leurs autres écrits. Ainsi, les hérétiques faisant pression pour que l'on crût que l'essence de Dieu le Père était d'être *inengendrée* et celle du Fils d'être *engendrée*, insinuant de cette manière que la nature du Fils est différente de celle du Père - car, disaient-ils, « puisque nous savons que tout être est essence ou accident, si en Dieu il n'existe pas d'accident, l'*engendré* sera nécessairement d'essence et de

71. Sixième Traité contradictoire contre Akindynos, ch. 21, n^{os} 76-77. (Euv. Compl. de Palamas, III, pp. 443-444).

nature différente que l'*inengendré*, car ces deux choses sont entre elles diverses et opposées » -, le sage et inspiré Cyrille s'opposait à eux de manière admirable car, en concédant ce qu'ils disaient, il ne céda pas sur ce qu'ils demandaient et qui devait servir à le mettre en contradiction s'il admettait des accidents en Dieu. Comment le fit-il ? Tout d'abord, forcé de parler, à propos de Dieu, d'*inengendré* et d'*engendré*, à la manière d'accidents, il retire ensuite habilement ce qu'il avait auparavant concédé. Et ainsi, il ne permet pas que, traitant de la sublimité et de la simplicité divines, on pense à des accidents propres et véritables, ni que l'on croie que le Fils de Dieu est d'une nature distincte de l'essence du Père. Les paroles mêmes du Sage montrent et exposent qu'il en est bien ainsi. Que dit-il donc et comment retourne-t-il les calomnies des hérétiques jusqu'à les priver de fondement ? « Il est chose sage, dit-il, d'affirmer que rien ne survient à l'essence de Dieu qui possède par elle-même la perfection de l'être. Nous voyons cependant que beaucoup de raisons nous obligent à considérer en Dieu certaines choses comme des accidents, bien qu'elles ne lui soient jamais survenues ». Remarquez comment se mettant à la place des autres, lorsqu'il dit : « nous voyons cependant, etc. », il leur enlève ensuite ce qu'il leur a concédé en affirmant : « cependant, elles ne lui sont jamais survenues ». En s'exprimant ainsi, d'une part, il concède dans ce mot (accident) qu'il existait une certaine nécessité de l'utiliser, à cause des calomnies des hérétiques, mais, d'autre part, il refusa que cette nécessité corresponde à la réalité. Cela il le prouve plus tard clairement en disant à nouveau : « Il faut dire que ces choses sont conçues comme survenant à l'essence à la manière d'accidents, *seulement par manière de dire* ». Plus encore, ce saint homme s'est vu peut-être obligé de dire que c'étaient des accidents *seulement par manière de dire*, pour atteindre le but indiqué auparavant. Mais qui a eu jamais l'audace d'affirmer que la bonté, la vie, la sagesse et la puissance essentielles et naturelles de Dieu sont des accidents inessentiels ou des divinités distinctes de l'essence divine, comme le fait la présente théorie innovatrice, ou qu'on peut les capter en elles-mêmes, de quelque manière que ce soit, avec les yeux corporels ? On ne pourra donc pas justifier de cette manière l'erreur qui, déjà par la bouche des saints Pères, a été démasquée comme une erreur polythéiste grecque ⁷².

4. Transgression de toutes les règles herméneutiques

Il est bien connu qu'une des affirmations les plus typiques du palamisme est que la grâce est *incrée*. Cela n'exige pas de preuve spéciale dans le système de Palamas, étant donné que, pour lui, la grâce est une énergie divine et toute énergie divine est *incrée* pour autant qu'elle appartient à l'essence et à la nature de Dieu.

Cependant, dès le commencement de la polémique avec Barlaam, Palamas s'efforça de prouver concrètement que la grâce n'appartient pas à l'ordre du créé, sans doute pour s'opposer expressément à la position *latinisante* du Calabrais, qui soutenait qu'il existait aussi une grâce *crée*. Akindynos a l'impression que le motif de cette radicale opposition à Barlaam de la part de Palamas ne doit pas être cherché dans des raisons théologiques, mais plutôt dans la position personnelle du défenseur de l'hésychasme. Ce dernier se situe contre la pensée occidentale considérée comme ennemie de Byzance. Barlaam ne fut qu'un prétexte pour exposer ses doctrines anti-latines étant donné que, dès sa première polémique, celle sur la procession du Saint Esprit, les arguments anti-barlaamites de Palamas ne touchent que de manière

72. III Tr., Mon. gr. 223, fol. 159 v. - 160 r.

latérale les positions du moine de Calabre ⁷³. Akindynos le laisse entendre clairement :

A quelle occasion vinrent à la lumière les innovations actuelles de la piété ? Parce qu'un certain individu (Barlaam) pensait et affirmait que les énergies divines sont créées ? Moi je lui ai entendu dire, quand je m'opposais à lui en raison des autres choses sur lesquelles il était dans l'erreur, que toutes les énergies ne sont pas créées mais que les énergies et les puissances intimes de Dieu, créatrices des êtres, sont créées et supérieures à toute connaissance et que seules celles qui sont produites ne sont pas créées. Et même dans le cas où cet homme aurait dit que toutes les énergies de Dieu sont créées, ce que vous auriez dû faire c'est affirmer que sont créées les énergies, les puissances intimes de Dieu, qui lui appartiennent par essence et par nature, pour autant qu'il est possible de considérer qu'elles sont multiples et non une seule ⁷⁴.

En revendiquant le caractère créé pour toute grâce, Palamas produit régulièrement deux textes semblables, un de saint Basile et l'autre de saint Jean Chrysostome, qui affirment que l'Esprit Saint se répand sur les fidèles ou que la grâce se répand sur eux. C'est pourquoi, déduit-il, ce qui se répand est quelque chose de divin, une énergie essentielle de Dieu qui, en conséquence, est créée.

Parmi les nombreux passages de Palamas que l'on pourrait présenter, nous en choisirons deux qui montreront clairement la position du docteur hésychaste sur ce point. Le premier est tiré des *Triades* :

Pourquoi celui-ci (Barlaam) ne veut-il pas se résoudre à dire que la grâce de l'Esprit est créée et pourquoi veut-il démontrer à ceux qui en sont persuadés qu'ils sont des impies ? Pourquoi remue-t-il ciel et terre pour prouver à tous qu'elle est créée, disant qu'elle est une représentation naturelle et un *habitus* de la nature intellectuelle, fini et perçu par les sens en tant que tels ? C'est pour trouver grâce aux yeux de ses compatriotes latins, nous entraînant par la force, de manière sournoise, vers la conception qui est la leur. En effet, quand nous entendons dire que l'Esprit vient sur nous, concédé « à partir du Fils » et « au moyen du Fils », que nous entendons ensuite le grand Basile nous dire : « Dieu répandit abondamment l'Esprit sur nous au moyen de son Fils. Il répandit, il ne créa pas ; il concéda, il ne produisit pas ; il donna, il ne fit pas » et que nous pensons, avec conviction, que la grâce est créée, que sera, d'après nous, ce qui est donné et concédé et ce qui est répandu au moyen du Fils ? Ne sera-ce pas l'auteur lui-même de la grâce, puisque nous nous verrons obligés de dire que Lui seul est sans principe et que chacune de ses énergies est créée, comme le prétend le Nouveau Théologien ? N'est-ce pas là précisément et exactement la conception des latins qui leur a valu d'être exclus du sein de notre Eglise, parce qu'ils ne disent pas que c'est la grâce, mais l'Esprit Saint lui-même, qui est envoyé à partir du Fils et se répand à travers le Fils ? Ne voyez-vous pas l'intention cachée et voilée de cet homme et ce qu'il y a de pervers et de plein de malice dans son argumentation ? ⁷⁵.

73. C'est une impression semblable de perplexité quant au fond qu'a produite chez Giuseppe Shiro l'étude des textes de la polémique Palamas-Barlaam. Ce spécialiste réputé, autorité indiscutée en matière de palamisme, ne sait plus dire, à la fin de son étude, sur quoi s'opposait avec tant d'acharnement Palamas à son adversaire italien : « Si nous nous demandons avec Barlaam quel est le cœur d'une telle polémique - nous faisons allusion aux épîtres -, sur quoi divergent fondamentalement les deux adversaires, nous ne savons pas quoi dire, parce qu'à la fin Palamas lui-même se limite à répéter ce que précédemment Barlaam avait déjà dit » (*Barlaam Calabro. Epistole Grecque*, Palerme, 1954, p. 215).

74. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 113 r.

75. *Triades III*, 1, 3 (*Œuvres compl. Palamas*, I, pp. 617-618).

Le second texte, tiré de la fameuse troisième lettre adressée à Akindynos, présente de manière plus complète le développement de la pensée de Palamas :

C'est pourquoi (parce que « la grâce divinisante, la divinisation elle-même est créée »), le grand Basile dit lui aussi : « Dieu a répandu abondamment l'Esprit sur nous au moyen de son Fils. Il a répandu, il n'a pas créé ; il a concédé, il n'a pas produit ; il a donné, il n'a pas fait ». Qu'est-ce que Dieu, au moyen de Jésus-Christ, a répandu, concédé et donné ? La substance ou la grâce du Saint Esprit ? C'est certainement la grâce divinisante, conformément à ce que dit aussi le théologien Jean Chrysostome, qui affirme que « ce n'est pas Dieu mais la grâce qui se répand ». Et je dis cela, car c'est au moyen de celle-ci que la nature de l'Esprit se montre et qu'elle est connue, étant donné qu'elle est créée et qu'elle n'a, par elle-même, aucun aspect. Une telle grâce est donc clairement créée ⁷⁶.

Les deux textes cités par Palamas sont tirés, l'un (celui de Basile) du *Traité contre Eunome*, livre V ⁷⁷, l'autre (celui de Chrysostome), d'après le P. Jean Meyendorff - dont l'édition de la *Troisième Lettre de Palamas à Akindynos* a été reproduite dans les *Œuvres complètes de Palamas* éditées par le professeur Christou - de la *Cinquième Homélie sur Tite*, § 5 ⁷⁸.

Au passage de cette homélie indiqué par Meyendorff, Chrysostome commente Ti 2, 14 et la seule référence au Saint Esprit qu'on y trouve est que nous devons prendre soin de notre bien spirituel et de celui de nos frères parce que « Dieu a répandu abondamment l'Esprit sur nous » (Ti 3, 6). On n'y trouve absolument rien du texte dont le P. Meyendorff prétend nous donner la référence. La phrase citée par Palamas est tirée sans doute du Pseudo-Chrysostome, *Sur le Saint Esprit*, 10, 11 ⁷⁹, où nous lisons : « Ce n'est pas la divinité qui se répand mais le don (...). C'est la grâce qui se répand, non le donateur de la grâce ». Notre opinion se voit confirmée par le fait qu'Akindynos accuse Palamas de ne pas avoir pris en considération le contexte immédiatement antérieur à la phrase qu'il produit, dans lequel il est dit que « la divinité n'est pas envoyée » ⁸⁰, et qu'on trouve, de fait, juste avant, dans le texte du Pseudo-Chrysostome. Quoi qu'il en soit, Akindynos ne met pas en doute l'authenticité chrysostomienne de la phrase, mais il s'oppose à l'interprétation qu'en donne Palamas.

Tout d'abord, il fait remarquer à son adversaire qu'il ne tient pas compte de la manière de parler propre aux théologiens :

Ne vous figurez pas non plus qu'il est sensé ou pieux de prendre le terme « répandre » tel qu'on l'entend habituellement, alors qu'il s'agit de l'Esprit divin, sans tenir compte que cela est dit de manière symbolique et impropre et non au sens propre (...). C'est parce que l'on donne à l'Esprit Saint le nom d'eau vive, que les saints théologiens, en particulier ceux qui appellent Eau l'Esprit, disent qu'il se répand. Et pour aider la compréhension de ceux

76. *Troisième lettre à Akindynos* (*Œuv. Compl. Palamas*, I, pp. 307-308).

77. P.G. 29, 772 D.

78. Meyendorff donne la référence : P.G. 62, 692.

79. P.G. 52, 826.

80. *IV Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 184 v. En réalité, la phrase du Pseudo Chrysostome est : « Quand vous entendrez dire "je vous envoie le Saint Esprit", ne pensez pas à la divinité, car Dieu n'est pas envoyé » (P.G. 52, 825).

qui écoutent et qui doivent concevoir l'Esprit Saint comme quelque chose d'abondant et non de restreint, parlant à une multitude de personnes avec des images sensibles tirées des choses connues, ils disent qu'il est une eau vive (...). Beaucoup se représentent l'Esprit divin comme un flux continu, à la manière de l'eau ou du vent car, c'est de cette manière familière que les théologiens leur parlent du Saint Esprit, étant donné que Lui-même leur a enseigné à s'exprimer ainsi en parlant de Lui. Car Dieu est tel que, mû par son amour pour les hommes, il accepte de manière mystérieuse ce qui n'est pas compatible avec lui, par grâce pour la nature humaine. Pour cette raison, Lui, l'invisible, qui n'a ni forme ni figure, accepte qu'on parle à propos de lui de mains, de pieds, d'yeux, qu'on dise de lui qu'il a une multitude de figures, qu'il est assis ou debout et qu'il s'enivre, rit, se fâche et se repent, Lui qui est impassible et exempt de tout changement, et non seulement de changement mais même de toute ombre de mutation⁸¹.

Cependant, si on utilise l'image exprimée par le verbe « se répandre » de manière symbolique, ce qui la corrige n'est pas de penser que ce qui se répand n'est pas l'essence de l'Esprit, mais de transposer l'image dans un ordre qui ne soit plus imaginaire :

En réalité, Dieu est (...) monade indivise et indivisible (...), impondérablement incorporel, immatériel, inimaginable, infini, sans figure, incompréhensible, ineffable, présent tout entier en chacun et tout entier partout, selon l'Écriture, sans qu'il soit possible qu'il se répande, s'écoule ou se divise. Comment va-t-il être présent tout entier en chacun de ceux qui participent si ce n'est pas lui-même qui est présent mais une partie de Lui qui est inessentielle ? Et à vrai dire, comment quelque chose de lui pourrait-il se répandre et ne pas être l'essence de l'Esprit, s'il faut dire, au sens propre, que quelque chose de l'incrété se répand et non pas que c'est symboliquement que l'incrété est dit se répandre ? Ce qui de l'eau se répand, n'est-ce pas l'essence de l'eau, et ce qui de l'air se répand, n'est-ce pas l'essence de l'air ?⁸².

Akindynos prévoit que, malgré la clarté éblouissante de son raisonnement précédent, Palamas fera une objection, en présentant l'affirmation de Chrysostome. C'est pourquoi il poursuit pour prévenir cette objection possible :

Palamas dit cependant que « c'est la grâce, et non Dieu, qui se répand », ainsi que l'affirme Chrysostome⁸³.

Pas même l'autorité de cette affirmation patristique ne peut donner du poids au raisonnement palamite. D'après Akindynos, Palamas a donné au concept de grâce un sens que le Père de l'Église cité par lui ne lui attribuait pas. Et, en plus, il n'a pas tenu compte du contexte proche du *Traité* d'où cette phrase était tirée :

Tout d'abord, d'après ce même Père, de même que Dieu ne se répand pas, de même la divinité ne se répand pas non plus⁸⁴. Il est vrai qu'il dit que la

81. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 89 v.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*

84. Expliquant davantage cette omission du contexte proche, Akindynos écrit dans sa *Réfutation de la troisième Lettre que Palamas lui avait envoyée* : « Au sujet de cette grâce (créée) le divin Chrysostome a dit qu'elle se répandait et était répandue au sens propre, non au sens figuré ou métaphorique (...) Que cela soit bien ainsi, le même Chrysostome le montre de la manière la plus évidente, car, à ce même endroit (...) il dit aussi que "la divinité n'est pas envoyée", identifiant le fait d'être répandu et le fait d'être envoyé. Si donc la divinité n'est ni envoyée ni répandue, votre affirmation est un mensonge. Car d'une part la grâce d'après vous

grâce se répand, mais il n'appelle pas la grâce créée. Comment pouvez-vous lui faire dire ce qu'il ne dit pas et nous présentez-vous ce qu'il n'affirme pas comme confirmation de vos innovations ? Car, s'il est certain que la grâce, étant créée, se répand, pourquoi la nature de l'Esprit qui est, elle aussi, créée ne se répandrait-elle pas ? Pour quelle raison exclut-on que l'essence de la nature divine puisse se répandre ? Précisément parce qu'elle est créée. Car, si le fait de ne pas pouvoir se répandre était le propre de l'essence et de la nature, aucune autre nature, de n'importe quelle espèce qu'elle soit, ne pourrait le faire. Nous voyons cependant que beaucoup d'essences se diffusent. Ce n'est donc pas une qualité de l'essence en tant que telle, mais cela vient du fait qu'il s'agit de l'essence créée, suessentielle, infinie et créatrice de toutes choses ; c'est pourquoi le fait de pouvoir se répandre est contraire à sa nature⁸⁵.

Plus encore, Palamas, aveuglé d'après Grégoire Akindynos par son souci de défendre coûte que coûte sa théorie, ne reconnaît pas le vrai sens des termes employés par les Pères. Dans le cas présent, tout le contexte exige que la grâce dont on parle dans le Pseudo-Chrysostome soit la grâce créée :

(De la divinité) s'écoulent et se distinguent les choses qu'elle produit. « Ce qui est produit est cependant une créature », comme dit saint Jean Damascène. Sur ce point, Chrysostome aussi dit : « C'est la grâce et non Dieu qui se répand ». Et le même Père affirme : « De la même manière on dit que c'est elle qui s'écoule de l'Esprit et non pas que c'est l'Esprit qui s'écoule », puisqu'elle n'opère pas en nous tout ce qu'elle peut produire étant donné que les œuvres qu'elle peut produire sont nombreuses et infinies en nombre (...) C'est pourquoi le fait que le Tout-Puissant opère de manière restreinte et ne fait pas tout ce qu'il peut produire donne occasion aux théologiens de dire que cela s'écoule de lui et que ce n'est pas lui qui s'écoule. Par conséquent, ce n'est rien d'incrédé qui s'écoule en vérité. Toutes les choses que nous voyons ou concevons comme s'écoulant de lui sont donc des créatures. Ainsi donc, c'est en réalité la grâce produite par l'Esprit tout-puissant, et non pas Dieu, qui se répand⁸⁶.

En dernier lieu, l'examen du contexte lointain du texte de saint Basile confirme que l'Esprit dont on dit métaphoriquement qu'il se répand abondamment sur nous, c'est l'Esprit divin total, son essence et sa nature, et non pas une grâce créée, inférieure à cet Esprit et produite par lui, comme le prétend Palamas. Akindynos lui rétorque :

Nous vous demanderions volontiers sur quel sujet le grand Basile a écrit ses traités et contre qui il les a dirigés. Est-ce au sujet de la grâce qui, d'après vous, est inessentielle, produite, divinité inférieure, visible en elle-

divinisante, répandue, inessentielle, impersonnelle et inférieure, vous l'appellez divinité créée, essentielle, du Dieu qui est au-dessus de toutes choses, et divinité au sens propre en tant que son énergie. Tandis que Chrysostome, de son côté, dit que ni Dieu ni la divinité ne sont ni répandus ni envoyés » (Mon. gr. 223, fol. 41 r.-42 v.). Et, dans le *Quatrième Traité contradictoire*, Akindynos écrit sur le même sujet : « Même Chrysostome en disant : "C'est la grâce et non Dieu qui se répand", ajoute : "La divinité n'est pas envoyée". Ainsi, la divinité ne se répand d'elle-même en aucune manière, et il ne pense pas non plus que la grâce, qui au sens propre se répand, soit la divinité. A vrai dire, si cette grâce créée était une énergie de la nature divine, qui est au-dessus de tout nom, et si c'est elle qu'on appelle au sens propre divinité, comme vous l'affirmez, il aurait été absolument nécessaire que cet homme très saint dise : "Ce n'est pas l'essence qui se répand mais la divinité". Ou "Ce n'est pas la divinité supérieure, mais celle inférieure et de second rang" » (Mon. gr. 223, fol. 184 v.).

85. *II Tr.*, Mon. gr. 223, fol. 89 v. - 90 r.

86. *Ibid.*, fol. 90 r.

même par des yeux corporels (...) ? Est-ce contre ceux qui niaient une telle grâce ou est-ce au sujet de la nature même et de l'hypostase du Saint Esprit, en écrivant contre les pneumatomaques Eunome, Macédonius et les autres qui affirmaient avec eux, de manière impie, que la nature même, l'hypostase de l'Esprit est une créature ? Si vous affirmez la première hypothèse, tous se rendront compte que vous êtes un menteur. Car tout le monde sait bien que le grand Basile (...) a composé ses traités pour défendre le Saint Esprit lui-même contre les pneumatomaques. Si vous soutenez la seconde, en quoi ce témoignage peut-il vous servir pour écrire vos traités au sujet d'une divinité inessentielle et impersonnelle (...), choses qu'il n'est en aucun cas permis, mais qu'il est défendu d'attribuer à l'Esprit ? Ce Père dit que Dieu l'a répandu sur nous par Jésus-Christ, nous l'a donné, nous l'a concédé, mais qu'il ne l'a pas créé ni fait. Si cela n'était pas ainsi, comment serions-nous les temples de Dieu, selon l'expression divine ? « Vous êtes les temples de Dieu » dit l'Apôtre, « et le Saint Esprit habite en vous ». De quel Dieu, dites-moi, serons-nous les temples et de quel Esprit, si nous ne le sommes pas de ce Dieu qui est au-delà de toutes choses et du Saint Esprit lui-même ? Je dis cela, car si nous ne sommes pas les temples de Celui-ci, nous devons l'être en tout cas d'un autre, étant donné que l'affirmation divine établit que nous sommes les temples de Dieu. Est-ce que, par hasard, la doctrine qui nous délivra du polythéisme nous aurait transmis par tradition que nous devrions croire en l'existence de deux dieux, un dont nous sommes les temples et dans lequel « nous vivons, nous nous mouvons et nous existons » et l'autre qui n'est en aucune manière en nous, ni nous en lui ? (...) Or, votre polythéisme de facture nouvelle enseigne de nouveau, précisément, cela (...) Le grand Basile manifeste cependant qu'il traite ici du Saint Esprit tout-puissant lui-même et non pas d'un autre, en disant : « et si nous appelons même des dieux ceux qui sont parfaits dans la vertu et la perfection qui nous viennent de l'Esprit, comment ce qui divinise les autres ne sera-t-il pas divinité ? » Il n'a donc pas dit cela à propos d'un autre esprit divinisant mais à propos de Celui qui est une des Personnes de la Trinité toute-puissante ⁸⁷.

*

Les exemples de transgressions palamites, dans la manière de citer les Pères qu'Akindynos dénonce, pourraient, comme nous l'avons déjà insinué, être multipliés à l'infini. Nous en avons exposé cinq, qui ne sont peut-être pas les plus représentatifs. Dans leur sélection, nous nous sommes laissé guider par le critère de la place dont nous disposions et par les limites, forcément réduites, du présent article. La présentation des autres cas aurait exigé un développement qui aurait dépassé nos possibilités actuelles.

Comme le lecteur l'aura remarqué, nous avons laissé parler les adversaires, l'un pour qu'il expose sa doctrine en l'appuyant sur les textes qui, d'après lui, lui donnent autorité et montrent sa continuité avec la tradition, l'autre pour qu'il expose ses critiques dirigées non seulement contre la conception théologique de l'adversaire, mais aussi contre la solidité des bases traditionnelles sur lesquelles il prétend s'appuyer.

Evidemment notre étude n'est pas exhaustive. Sa finalité, comme nous l'avons indiqué dans le titre, est d'exposer la critique faite par Akindynos à l'herméneutique patristique de Palamas. Les réserves et les observations d'Akindynos, étant donné la gravité du

⁸⁷. *Réfutation de la troisième Lettre que Palamas lui avait envoyée*. Mon. gr. 223, fol. 40 r. - 41 v.

sujet, doivent cependant servir de signal d'alarme pour avancer avec grande prudence sur les chemins de la doctrine palamite, évitant de s'y aventurer à tâtons, sans vérifier à chaque pas la solidité du terrain sur lequel on marche.

La doctrine hésychaste, qui est le fruit d'un climat fortement complexe et polémique, doit être jugée sous les angles divergents des deux positions contraires. C'est seulement ainsi que l'on parviendra à une vue objective. Le but de ces pages était de mettre ce point en évidence.