

Nihil obstat :

LUGDUNI, DIE 18 SEPTEMBRIS 1933

E. PODECHARD
Decanus

Imprimi potest :

ROMAE, DIE 3 MENSIS OCTOBRIS 1933

Félicien VANDENKOORNHUYSE

Vic. Gen.

Congr. Presb. ab Assump.

Imprimatur :

LUGDUNI, DIE 20 SEPTEMBRIS 1933

F. LAVALLEE
Vic. Gen., Rector



Apid - no. 14429

P. Sébastien GUICHARDAN

des Augustins de l'Assomption

Le Problème de la simplicité divine

EN ORIENT ET EN OCCIDENT

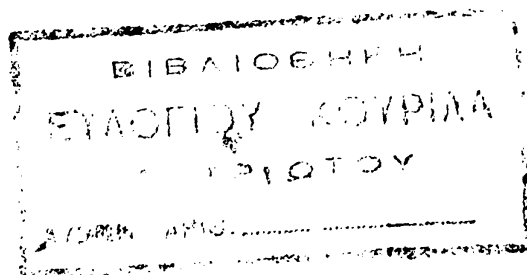
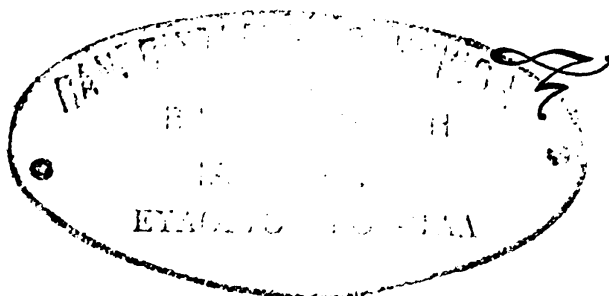
AUX XIV^e ET XV^e SIÈCLES :

Grégoire Palamas, Duns Scot Georges Scholarios

ÉTUDE DE THÉOLOGIE COMPARÉE

THÈSE

pour le doctorat en théologie, présentée à la Faculté de théologie catholique de Lyon



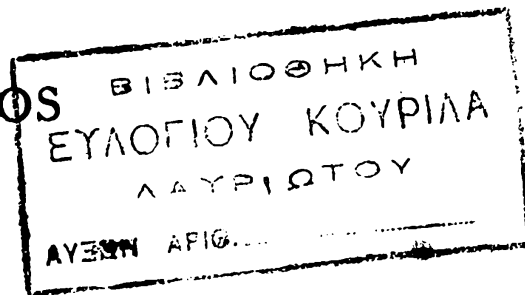
LYON

ANCIENS ÉTABLISSEMENTS LEGENDRE
12-14, Rue Bellecordière, 12-14

1933



AVANT-PROPOS



Le problème de Dieu est le plus haut problème de la philosophie. Le problème de la simplicité divine est au cœur même du problème de Dieu.

Notre intention, dans cet ouvrage, est de préciser la façon dont tant en Orient qu'en Occident, fut résolu le problème de la simplicité divine, au quatorzième et au quinzième siècle.

Le champ qui s'offrait à nous était vaste, trop vaste. Il a fallu le restreindre encore. Nous avons donc choisi, ici et là, trois hommes, éminemment représentatifs d'ailleurs des tendances maîtresses qui se font jour à ce moment : Duns Scot pour l'Occident, Grégoire Palamas et Georges Scholarios pour l'Orient byzantin.

Pourquoi ce choix ? D'abord parce qu'il fallait choisir. Puis, parce que de l'un à l'autre, des analogies, plus ou moins sérieuses, étaient découvertes. Ce sont ces ressemblances, assez vagues pour nous tout d'abord, que nous avons décidé de tirer au clair.

Nous étions guidés par un espoir : trouver entre ces systèmes une filiation. Cet espoir fut, en partie, satisfait. En partie seulement. De Duns Scot à Palamas, les ressemblances sont vraiment trop lointaines pour être retenues, mais Scholarios, fils spirituel de Palamas, est en sérieuse dépendance vis-à-vis de Duns Scot.

Ce travail est, de ce fait, une contribution à l'étude de cette fin du XIII^e siècle, qui vit naître Duns Scot, du XIV^e siècle, qui connut Palamas et de la première moitié du XV^e siècle où brilla Georges Scholarios. Il éclaire d'un jour nouveau les rapports de la scolastique occidentale avec la pensée orientale. La dépendance formelle de Scholarios à l'égard de Duns Scot est caractéristique. Nous savions qu'il aimait et suivait saint Thomas ; nous connaissions moins l'attrait qu'avait eu sur lui la dialectique du Docteur Subtil.

Mais, avant de demander aux sources la pensée originale de chacun de ces théologiens, il était nécessaire de se remettre dans



le cadre même du problème à traiter. D'où la nécessité d'une introduction qui s'avérait assez longue.

Pour être vraiment utile, cette introduction devait comprendre trois choses : un cadre doctrinal, succinct sans doute, mais nécessaire, qui rappellerait à grands traits l'essence et la solution du problème. Etudier, en effet, une question philosophique ou théologique, dans certaines de ses solutions historiques, sans en relier l'étude particulière à la solution générale, c'est faire du mauvais travail.

Il fallait ensuite, une bonne fois, savoir à quoi nous en tenir sur les diverses sortes de distinctions, que philosophes et théologiens admettent dans les choses, sur celles, du moins, qui avaient le plus de chance de revenir sous notre plume. Et comme Latins et Grecs n'usent pas du même vocabulaire, il était nécessaire *d'apprendre* ce vocabulaire dans les deux langues. Ceci fait, nous aurions le terrain déblayé, la route libre pour notre étude elle-même.

Restait un dernier point : la question proprement dogmatique. Il nous a paru bon de rechercher, très précisément, ce que, nous catholiques, nous devons croire sur la question de la simplicité divine. C'était là une pierre de touche pour chacun des systèmes à étudier.

Au reste, on ne trouvera pas, entre ces trois parties de l'introduction, de lien logique très marqué. Nous ne l'avons pas voulu. Il nous suffit que ce soit là, comme trois lumières posées au seuil de notre travail, qui le guideront ou faciliteront sa marche. Est-il besoin de lien logique entre trois phares ? Ou plutôt le lien logique n'est-il pas dans l'unité de l'objet, que tous trois vont balayer de leur faisceau lumineux ?

Reste l'objet lui-même de ce travail : l'étude des trois auteurs : Duns Scot, Grégoire Palamas, Georges Scholarios, mais uniquement sur leur façon de résoudre le problème de la simplicité divine. Des comparaisons devaient s'ensuivre naturellement.

Un mot sur notre manière d'entrer en contact avec ces théologiens. On a voulu d'abord, autant que c'était nécessaire ou possible, les replonger dans l'histoire. Nous croyons, en effet, qu'on ne peut bien comprendre un auteur que si on relie l'étude de sa pensée à celle de sa vie et à celle de sa génération. Pour le palamisme, en particulier, à qui ignorerait l'hésychasme et l'histoire de la querelle hésychaste, il serait impossible d'en comprendre la genèse.

On a voulu aussi étudier ces auteurs uniquement d'après les sources. C'était exigence de critique. Autant que possible, on a fait abstraction des ouvrages de seconde main. Aussi, la plupart



de ces chapitres commencent-ils pas des analyses d'ouvrages, ou de passages caractéristiques, et s'achèvent-ils en synthèse.

Nos conclusions, on le verra, sont d'ordinaire très brèves. Rien n'est conclu qui ne sorte vraiment des prémisses. Du moins, l'avons-nous voulu ainsi. Au lecteur de juger.

Notre travail est divisé en 11 chapitres, plus une conclusion générale.

Trois chapitres d'*introduction*, d'abord :

- 1° Le problème philosophique et théologique de la simplicité divine (*chapitre 1*);
- 2° L'idée de distinction chez les Latins et chez les Grecs (*chapitre 2*);
- 3° La simplicité divine et la foi catholique (*chapitre 3*).

Vient, ensuite, la *première partie*, consacrée à Grégoire Palamas, comprenant également trois chapitres :

- 1° Sa vie et la genèse de sa pensée (*chapitre 1*);
- 2° Analyse des principaux ouvrages (*chapitre 2*);
- 3° Synthèse du système palamite sur la simplicité de Dieu (*chapitre 3*).

La *seconde partie* est consacrée à Duns Scot :

- 1° Introduction à l'étude de sa pensée (*chapitre 1*);
- 2° Son affirmation de la plus pure simplicité divine (*chapitre 2*);
- 3° La distinction formelle *a parte rei* et la simplicité divine (*chapitre 3*).

Georges Scholarios est étudié dans la *troisième partie* :

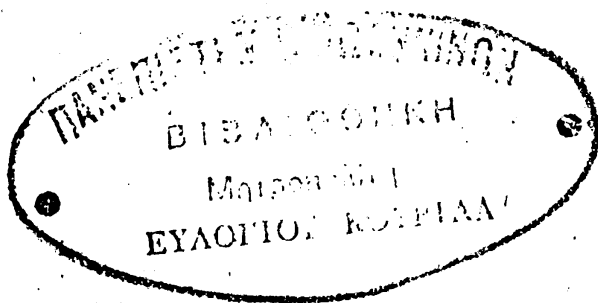
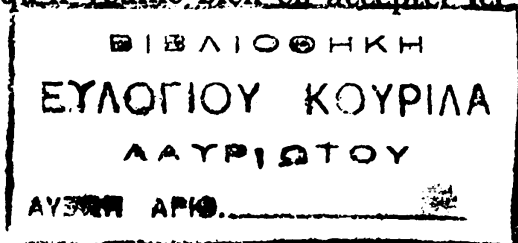
- 1° Un premier chapitre très court en guise d'introduction historique sur le palamisme officiel (*chapitre 1*);
- 2° Puis un chapitre plus long sur sa vie et sur sa pensée (*chapitre 2*).

La *conclusion générale* est très brève, des conclusions particulières étant déjà intervenues à la fin de chacune des seconde et troisième parties.

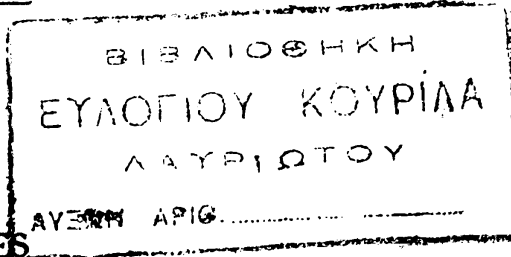


Il nous arrivera de citer des manuscrits. Nous le ferons à l'aide de notes que le P. Jugie a bien voulu nous communiquer. De cela, et aussi de la sympathie avec laquelle il a encouragé, et patronné ce travail, qu'il veuille bien recevoir ici l'hommage de notre profonde gratitude.

Quant à M. l'abbé Jouassard, qui a bien voulu, lui aussi, nous aider de ses conseils et revoir ce travail en plein milieu des vacances, qu'il veuille bien en accepter ici notre profonde reconnaissance.



BIBLIOGRAPHIE



1° SOURCES

A) *Pour l'étude de notre première partie* : PALAMAS.

a) *Vie de Palamas* :

Philothée KOKKINOS, Λόγος ἐγκωμιαστικός dans Migne, P. G., t. CLI, col. 551-656.

NIL, Ἐγκώμιον, dans Migne, P. G. t. CLI, col. 655-678. On trouvera d'autres sources dans Jugie, *Palamas, D. T. C.*, col. 1775.

b) *L'hésychasme* :

SYMÉON le Nouveau Théologien (attribué à), Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς, éditée avec traduction française par le R. P. Irénée Hausherr, S. J. dans *Orientalia Christiana*, Vol. IX-2, juin-juillet 1927. pp. 150-172.

NICÉTAS STÉTHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, texte grec inédit et traduction française par les RR. PP., Irénée Hausherr S. J. et Gabriel Horn S. J., dans *Orientalia Christiana*, Vol. XII, juillet-septembre 1928.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Biographie de saint Jean l'Hésychaste*, dans *Acta Sanctorum*, t. III, Maii, p. 14, Appendix.

Saint Jean CLIMAQUE, *Scala paradisi*, dans Migne, P. G., t. LXXXVIII, *Gradus* XXVII, col. 1096 seq.

c) *La pensée de Palamas* :

PHILOTHÉE KOKKINOS, ὁ ἀγιορειτικός τόμος, dans Migne, P. G., t. CL col. 1225-1236.



G. PALAMAS, *Sept discours contre Acindyne*, dans *Migne*, P. G., t. CL col. 807-828 (Migne, après Monfaucon, ne nous transcrit que les titres des chapitres).

G. PALAMAS, *Deux homélies sur la Transfiguration*, homélies XXXIV et XXXV, dans *Migne*, P. G., t. CLI, col. 424-449.

G. PALAMAS, Τοῦ αὐτοῦ ὀρθοδόξου Θεοφάνους διάλεξις πρὸς τὸν ἀπὸ Βαρλααμιτῶν ἐπιστρέψαντα Θεότιμον, ἡ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου, dans *Migne*, P. G., t. CL, col. 909-960.

G. PALAMAS, Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικὰ καὶ θεολογικά, ἠθικά τε πρακτικὰ καὶ καθαρτικὰ τῆς Βαρλααμίτιδος λύμης, dans *Migne*, P.G., t. CL, col. 1121-1226.

Telles sont les œuvres essentielles du Maître Hésychaste que nous avons mises à la base de notre travail. Si nous en citons d'autres, nous indiquons toujours la référence en note. On trouvera un recensement complet des œuvres éditées ou encore inédites, de Palamas dans Jugie, *Palamas* D. T. C., col. 1742 II-1750.

Pierre MOGHILA, métropolitaine de Kiev (1633-1646), *La Confession orthodoxe*, texte latin inédit, publié avec introduction et notes critiques, par A. Malvy et M. Viller S. J. Paris, Beauchesne, 1927, et dans *Orientalia Christiana*, Vol. X, octobre et décembre 1927.

B) Pour l'étude de la seconde partie : DUNS SCOT.

JOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Omnia*, éd. Wadding, Lyon, Vivès, 1893.

C) Pour l'étude de la troisième partie : SCHOLARIOS.

Georges SCHOLARIOS : Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου, ἅπαντα τὰ εὐρισκόμενα, *Œuvres complètes de Georges Scholarios, publiées pour la première fois* par Mgr. Louis Petit, Archevêque de Corinthe ; X. A. Siderides, membre de plusieurs sociétés savantes ; Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption, Paris, Bonne Presse, tomes parus : T. I, II, III, V, VI.

2° TRAVAUX

A) SUR PALAMAS :

a) *Vie de Palamas*.

PETAU, *De theologicis dogmatibus*, T. I, lib. I, caput 12 et 13, Bar-le-Duc, 1864, p. 145-160.

Théodore OUSPENSKII, *Otcherki po istorii vizantiiskoi obrazovannosti* (Esquisse de l'histoire de la civilisation byzantine), Saint-Petersbourg, 1892.



- Théodore OUSPENSKI, *Synodik oe nédiéliou pravoslavia*, Odessa, 1893.
- J. BOIS, *Les débuts de la controverse hésychaste*, *Echos d'Orient*, T. v (octobre 1901-septembre 1902), p. 353.
- J. BOIS, *Le synode hésychaste de 1341*, *Echos d'Orient*, T. vi (janvier-février 1903), p. 50.
- L. PETIT, *Les Evêques de Thessalonique*, *Echos d'Orient*, T. v (octobre 1901-septembre 1902), p. 92-93.
- Grégoire PAPAMIKHAÏL, 'Ο ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, Saint-Pétersbourg et Alexandrie, 1911.
- ΔΥΟΒΟΥΝΙΟΤΗΣ Κ., Τὸ ἔτος τοῦ θανάτου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, dans 'Επετηρίς Θεολογικῆς Σχολῆς, I, 74, Athènes, 1926, p. 74.
- JUGIE M., *La controverse palamite 1346-1368. Les faits et les documents conciliaires*, *Echos d'Orient*, T. xxx, 1931, p. 397-421.
- JUGIE M., *Palamas*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1735-1776.
- JUGIE M., *Palamite (Controverse)*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1777-1818.
- JUGIE M., *Théologia dogmatica christianorum orientalium*, T. II, Paris, Letouzey, 1933, p. 47-183.

b) *L'hésychasme* :

- J. BOIS, *Les Hésychastes avant le XIV^e siècle*, dans *Echos d'Orient*, T. v (octobre 1901-septembre 1902), p. 1-11.
- J. BOIS, *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV^e siècle*, dans *Echos d'Orient*, T. v, p. 65-73.
- H. LECLERCQ, *Hésychastes*, dans le *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, T. vi, Paris, 1925, col. 2362-2365.
- J. HAUSHERR, *Un pèlerin russe de la prière intérieure*, dans *Orientalia Christiana*, t. vi, p. 174-176.
- J. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia Christiana*, t. ix-2 (1928), p. 97-209.
- J. HAUSHERR, *Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste*, dans *Orientalia Christiana*, t. xx (1930), p. 179-182.
- Giov. MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone ; di Manuele Caleca, di Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Rome, 1930.



M. JUGIE, *Les origines de la méthode d'oraison hésychaste*, dans *Echos d'Orient*, T. XXX, 1931, p. 179-188.

Voir aussi ce que dit M. JUGIE, de l'hésychasme, dans les ouvrages cités au paragraphe précédent.

c) *Doctrine de Palamas* :

Peu de choses dans PETAU, PORPHYRE OUSPENSKII et PAPAMIKHAÏL.

Les études les plus approfondies sont du P. :

M. JUGIE, *Palamas*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1750-1776.

M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, T. II, Paris, Letouzey, 1933, p. 71-114.

B) SUR DUNS SCOT.

On trouvera une bibliographie assez complète aux colonnes 1942-1947, de l'étude du Père :

RAYMOND, O. M. Cap., *Duns Scot*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1865-1947.

François MAYRON (+ 1325), *Commentaria in IV libros Sententiarum et Quodlibetales questiones*, Venise, 1504-1507. *Ἐκ τῶν λόγων ἐπιπέμω φασὶν ἡμετέρας ἐπιπέμω.*

SMISING (+ 1626), *Disputationes de Deo uno et Trino*, 2 vol., Anvers, 1626.

François BIRMINGHAM, *De Deo uno et Trino ad mentem Scoti*, Rome, 1656.

PLUZANSKI, *Essai sur la philosophie de Duns Scot*, Thèse, Paris, 1887.

VACANT, *Essai sur la philosophie de Duns Scot comparée à celle de saint Thomas*, Paris, 1891. (Extraits des *Annales de philosophie chrétienne* 1887-1889.)

RAYMOND O. M. Cap., *Le problème fondamental de la Théodicée*, dans *Etudes franciscaines*, 1908, t. XX, p. 706-712 ; 1910, t. XXIV, p. 141-159.

MINGES, O. F. M., *Duns Scotus*, dans *The catholic encyclopedia*, New-York, t. 5, p. 197.

DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1912.

CORNELIS, *Tractatus de Deo uno et Trino*, Quaracchi, 1913.

S. BELMONT, *Etudes sur la philosophie de Duns Scot : Dieu, son existence, sa cognoscibilité*, Paris, 1913.

A. PELZER, Mgr., *Le premier livre des Reportata parisiensia*, dans *Annales de l'institut supérieur de philosophie*, de Louvain, 1923, p. 449-491.



- A. PELZER, Mgr., *Duns Scot et les études scotistes*, dans *Revue néo-scolastique*, 1923, p. 410-420.
- E. LONGPRÉ, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924 (extraits des études franciscaines, 1922-1924).
- BALIC, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Etude historique et critique*. Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, fasc. I. Louvain, 1927.
- E. GILSON, *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, dans *Archives d'histoire doctr. du M. A.*, 1927, p. 89-149.

C) SUR SCHOLARIOS :

a) *Le thomisme à Byzance.*

Outre les ouvrages déjà cités de G. MERCATI, JUGIE, on lira :

- QUÉTIF-ECHARD : *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 158.
- S. SALAVILLE, *Gennade Scholarios, un thomiste à Byzance au XV^e siècle*, dans *Echos d'Orient*, t. XXIII, 1924, p. 129-136
- JUGIE M., *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance au XIV^e et XV^e siècle*, dans *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 385-402.

b) *Georges Scholarios : vie, pensée.*

Voir surtout les *Introductions* à chacun des volumes de l'édition des *Œuvres complètes*.

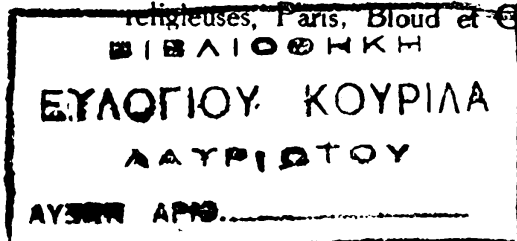
- JUGIE : *Palamite (controversé)* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, col. 1799-1802.
- JUGIE, *Georges Scholarios et saint Thomas d'Aquin* dans *Mélanges Mandonnet*, t. I. p. 423-440.
- JUGIE, *Publication des œuvres de Georges Scholarios*, dans *Echos d'Orient*, t. XXVII, 1928, p. 300-325.
- JUGIE : *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Paris 1933, t. II, p. 125-130.

3° ŒUVRES PLUS GÉNÉRALES

- SANCTI THOMÆ, *Summa*, la Pars.
- SUAREZ, *Opera Omnia*, t. XXV, Disp. VII, *De variis distinctionum generibus*, ed. Vivès. Paris, 1861, p. 250-274.
- PETAU, *De theologicis dogmatibus*, t. I, *De Deo uno*. Bar-le-Duc, 1864.



- MIGNE, *Theologiae cursus completus*, t. II, *De natura Dei*.
- DENZINGER-BANEWART, *Enchiridion symbolorum*, ed. XVII Friburgi-Brisgoviae 1928.
- BERTHAUD, *Gilbert de la Porrée, évêque de Poitiers et sa philosophie* (1070-1154), Poitiers, 1892.
- VACANT, *Etudes théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. I.
- Dictionnaire de Théologie catholique*. Articles divers : *Anoméens* (Le Bachelet) ; *Aséité* (Toussaint) ; *Attributs divins* (Toussaint) ; *Bonaventure* (Saint E. Smeets) ; *Dieu* (Chossat) ; *Duns Scot* (Raymond) ; *Eckard* (Vernet) ; *Eunomius* (Le Bachelet) ; *Gilbert de la Porrée* (Vernet) ; *Intuitive (oiston)* (Michel) ; *Nicéphore Grégoras* (V. Laurent).
- Dictionnaire Apologétique de la foi catholique d'Alès, Agnosticisme* (Chossat). SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Alcan ; 1910, 2 volumes.
- J. LEBRETON, *Les origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910.
- J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3^e édit., Paris, Gabalda, 1923.
- Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* : *Barlaam* (Jugie) ; *Anne de Savoie* (L. Bréhier).
- Ch. DIEHL, *Histoire de l'empire byzantin*, Paris, Picard, 1924.
- GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, 4^e édit., Paris, 1924.
- R. JANIN, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, 2^e édit. revue et corrigée, Paris, Bonne Presse, 1926.
- R. JANIN, *Les Eglises séparées d'Orient*, dans la Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, Bloud et Gay, 1927.
- J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford : Aristote, Pascal, Newman*, Paris, Spes, 1928.
- V. LAURENT, *La vie de Syméon le Nouveau Théologien*, dans *Echos d'Orient*, t. XXVIII, 1929, p. 431-443.
- F. CAYRÉ, *Précis de Patrologie*, t. I et II, Paris, Desclée, 1930.
- M. JUGIE, *Un apôtre de l'union des Eglises à Byzance au XIV^e siècle : Démétrius Cydonès, 1320-1400*, dans *l'Unité de l'Eglise*, n^o 41 (10 mars-avril 1930), p. 239-248.
- V. GRUMEL, *Les aspects généraux de la théologie byzantine*, dans *Echos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 385-397.
- PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Bibliothèque thomiste, Paris, 1931.
- S. SALAVILLE, *Liturgies orientales*, coll. Bibliothèque catholique des sciences religieuses, Paris, Bloud et Gay, 1932.



Comment naît le problème de la simplicité divine

Qu'il y ait un problème, certains disent : *un mystère philosophique* (1), relatif à la simplicité divine, cela ne fait aucun doute.

Au terme de l'effort de pensée qui nous conduit par les cinq voies traditionnelles à l'affirmation de l'Acte pur, moteur immobile d'un univers qui est mouvement plus qu'être (*actus imperfecti*) (2), cause première de la chaîne des efficiences créées ; être nécessaire conditionnant nos universelles contingences ; souverainement parfait, cause donc des degrés de perfection émiettés dans le monde ; ordonnateur enfin des finalités naturelles tendues vers ce meilleur qu'est l'ordre, l'esprit s'arrête indécis. Ce qu'il a atteint, est-ce vraiment Dieu ?

Il a, sans doute, rattaché l'être qu'il expérimente, à une première condition. Mais il ne nous a rien dit de la nature de celle-ci (3).

Cependant, cet être, vers lequel le principe de causalité nous a orientés, est cause. Il a donc, ou mieux, il *est* (4), à sa manière, les perfections de ses effets. Car tout ce qu'il y a de perfection dans l'effet doit se retrouver dans la cause.

Mais, alors, une *ressemblance* existe entre la créature et Dieu. Non point que l'une et l'autre communiquent dans une forme identique, comme cela arrive entre deux hommes, ni même que l'un ait seulement à un degré supérieur la perfection de l'autre. Ce serait de l'anthropomorphisme et du plus grossier : nous ferions Dieu à notre image. Mais, si Dieu est dit être les formes qu'ont ses effets, à sa manière à Lui, c'est-à-dire dans une telle transcendance qu'elle en est incompréhensible (5), toujours est-il qu'une certaine ressemblance existe, puisqu'il est principe.

De la ressemblance à la *connaissance*, le pas est facile.

(1) Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 524, 527, etc.

(2) *Summa Theologica*, Ia P., Q. II, art. 3.

(3) « Nous définissons Dieu par l'indigence du monde, et cette définition relative nous permet de refermer le cercle de nos pensées ; d'achever la science de l'être, en posant, fut-ce dans l'infini, l'anneau suprême qui le porte. » A.-D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Alcan, t. I, p. 162.

(4) *Ideo simplex dicitur Deus, quoniam quod habet, hoc est.* Saint Augustin, *De civit. Dei*, lib. XI, c. 10, n. 1.

(5) Au moins de façon positive, car la *via negationis et eminentiæ* détermine très imparfaitement le mode de ces attributs. Cf. à ce sujet, *Sum. théol.*, Ia, Q. 13, art. 3, et aussi : Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 346



Dieu est toutes les perfections qu'il cause : on va les Lui attribuer toutes.

Il est ces perfections à sa manière, infinie et parfaite : on ne les Lui attribuera donc que dégagées de leur écorce d'imperfection.

Ces perfections sont en Lui d'une manière supérieure (*analogique*) : on ne le nommera donc proprement que par les perfections qui n'incluent aucun mode propre. Ainsi, on le dira : *Etre*, parce que l'être n'inclut pas dans sa définition, une modalité ; mais, on ne le dira pas *raisonnable*, bien qu'on lui attribue la perfection pure d'*intelligence*, cachée sous cette notion, parce que l'être raisonnable ne se réalise jamais qu'à un même niveau, dans l'homme.

Nous voilà donc nommant Dieu de tous les noms qui n'excluent pas l'absolu, de tous les noms qui font abstraction d'une limite (1).

Nous ne nous en tenons pas là, cependant, car dans ce fourmillement de perfections décelées, un besoin naturel nous pousse à chercher comme une racine (2), la perfection qui, selon notre mode de connaître, sera comme la raison des autres, qui les contiendra implicitement, de laquelle on pourra les déduire logiquement, en d'autres termes, qui nous servira à les classer. C'est le *Constitutif de l'essence divine* (3), conçu analogiquement selon la distinction mise dans les créatures entre essence et propriétés.

Pour les uns, les nominalistes, l'essence de Dieu est *la somme de toutes les perfections*. Mais c'est confondre l'essence physique de Dieu, c'est-à-dire Dieu tel qu'il existe, essence qui nous est inconnaissable, avec l'essence métaphysique (4), que nous cherchons ici et qui n'est qu'une méthode de classement.

Pour Duns Scot, c'est *l'infinité radicale*. Mais, celle-ci est logiquement contenue dans l'aséité ou existence par soi ; elle ne peut donc pas jouer le rôle de contenant suprême.

Platon et quelques autres de son école le veulent trouver dans l'*Idée de Bien* (5), mais l'être a une priorité logique sur le bien (6).

(1) *Sum. Théol.*, Ia, Q. 13, art. 2, art. 3, et art. 6.

(2) C'est la tendance naturelle à l'esprit de tout réduire à l'unité

(3) Cf. *Dict. Théol. Cath.*, C. Toussaint, *Attributs divins*, col. 2228.

(4) Cf. *Dict. Théol. Cath.*, Chossat, *Dieu*, col. 1143. Il faut distinguer la notion physique de Dieu de « sa notion métaphysique, c'est-à-dire une notion première, qui tout à la fois caractérise pour nous la nature divine et soit comme le point de départ logique de toutes les autres notions ».

(5) « Aux dernières limites du monde intelligible, est l'idée de Bien, ἡ ἰδέα του αγαθοῦ, idée que l'on aperçoit à peine, mais que l'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est cause de tout ce qu'il y a de bon et de beau. Quelque belles que soient la science et la vérité, tu peux assurer, sans



Mais, jusqu'ici, le problème de la simplicité divine n'est pas encore né. Nous touchons, cependant, au point critique.

En effet, l'homme moyen, s'il comprend les mots, pourra, de prime abord, s'étonner de cette multitude d'attributs, dont il nous voit parer Dieu, alors que le premier qu'on lui découvre est justement d'être sans composition, d'être simple.

Dieu est, en effet, la simplicité absolue. Car, ayant toute la perfection de l'être, il doit posséder du même coup toute celle de l'unité (1) ; de plus, cause des composés qui constituent la trame du monde, il ne peut être composé lui-même, car cela conduirait à la régression à l'infini, que rejette saint Thomas ; puis, les parties d'un composé sont moins parfaites que le tout qu'elles composent ; si Dieu n'était donc simple, il y aurait en Lui quelque chose de moins parfait que Lui-même. Or en Lui, tout est être et rien n'est imparfait (2) ; enfin, aucun mode de composition ne Lui peut convenir (3).

Une première réponse à faire, qui vient naturellement à l'esprit, est celle de l'agnosticisme. Cette variété de perfections n'est en Dieu que *virtuellement*. Dieu est d'abord l'un, le simple. Pour le reste, nous savons qu'il est cause : cela suffit (4).

Et pourtant cela ne suffit pas. Car il ne sert de rien d'arguer de l'impossibilité, soit-disant absolue, de concilier l'existence formelle des attributs en Dieu avec le fait de la simplicité. Admettre qu'il n'est ses attributs que virtuellement, c'est dire que Dieu n'est

(1) L'unité est la première propriété transcendante de l'être. Cf. *Sum. théol.*, Ia, q. 11, art. 4).

(2) *Sum. théol.*, Ia, Q. 3, art. 7.

(3) C'est toute la question III de la *Somme* qu'il faudrait développer ici. On en trouvera un très bon résumé dans A. D. Sertillanges, *Saint Thomas d'Aquin*, t. 1, p. 167-169.

Il est nécessaire cependant, de dire un mot des différentes sortes de composition que l'on exclut de Dieu, comme contraires à sa simplicité souveraine : la *composition physique*, qui consiste dans la réunion de parties réellement distinctes et séparables ; Dieu n'est ni un corps, ni un composé de substance et d'accident ; la *composition métaphysique* ou de parties inséparables comme la puissance et l'acte, l'essence et l'existence, la nature et la personnalité (autant de réalités qu'on ne peut opposer l'une à l'autre comme choses, mais comme parties essentielles du tout) ; la *composition logique* enfin, qui résulte de la composition de genre et de différence spécifique.

(4) Cela fait naturellement songer aux deux qualificatifs préférés des gnostiques du II^e siècle : Dieu, c'est le Silence ($\Sigma\gamma\eta$), c'est l'Abîme (Βυθός). Cf. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. 1, p. 97.



pas plus *intelligent* qu'il n'est *corporel* (1). Car il cause également ces deux genres de formes dans la création.

Avons-nous donc erré, jusqu'ici, en distinguant avec l'Ecole les perfections pures d'avec les mixtes, rejetant celles-ci comme indignes de Dieu (ou ne les Lui donnant que virtuellement), tout en Lui attribuant celles là dans leurs concepts propres? Ou bien, si nous avons dit vrai, le Dieu de notre raison est-il un tissu de contradictions ?

En quoi consiste le problème de la simplicité divine ?

Ce problème consiste en ceci : d'une part, les attributs divins sont *multiplés* en nombre et *divers* dans leur définition, alors que Dieu est simple, et d'une perfection uniforme dans sa suréminence ; d'autre part, il faut lui attribuer *formellement* les attributs qui composent cette pluralité et cette diversité, sous peine de faire naufrage dans l'agnosticisme.

En somme, il faut concilier la pluralité formelle avec l'unité.

L'agnosticisme a beau jeu d'accabler la philosophie traditionnelle sous ses objections. Il n'y a entre les noms divins qu'une distinction verbale, car ils expriment absolument la même réalité.

De plus, pourquoi dire que ces noms signifient une réalité simple, mais envisagée sous des formalités (2) diverses ? Car, ou bien à ces notions rien ne répond dans le réel, et alors c'est une distinction vaine ; ou bien quelque chose y répond, et cela détruit la simplicité de Dieu.

On va plus loin encore : Dieu est l'être le plus un qui soit. Or, ce qui n'a qu'une unique notion formelle en même temps qu'une réalité simple est plus un que ce qui ne l'est que par sa réalité seule (3).

(1) On peut raisonner ainsi : a) *Dieu cause des corps*. La cause première serait imparfaite, si elle était *formellement* les corps qu'elle cause, car le corps est matériel. Elle est donc les corps *Virtualiter-eminenter*.

b) *Dieu cause de l'intelligence*. La cause première serait imparfaite si elle n'était que *virtuellement* l'intelligence qu'elle cause, car l'intelligence est immatérielle, et, de soi, perfection pure. Dieu est donc l'intelligence *formaliter-eminenter*.

(2) L'Ecole entend par *formalité*, toute idée, ou toute notion par laquelle on conçoit une chose. Ainsi, bien qu'une chose sans parties ne soit pas divisible, l'esprit peut, cependant, distinguer en elle différents aspects.

(3) Cf. sur ce sujet : *Dict. Apolog. d'Alès*, l'article *Agnosticisme* du P. M. Chossat (76 colonnes). On comprendra que nous ne puissions songer à le résumer ici, dans ces brèves notes préliminaires. Le P. Chossat établit que



D'autre part, l'existence formelle en Dieu de ces attributs ne fait pas de doute. Car il n'y a pas de doute que Dieu ne soit la Bonté, la Sagesse, l'Intelligence. Chacune de ces perfections analogues, prise individuellement, a un concept qui fait abstraction de toute limite et peut donc nommer l'Absolu.

La question qui se pose et qui voudrait synthétiser ces deux points de vue est celle-ci : le Simple peut-il être, à la fois, chacun des attributs qui le nomment ? Cesserait-il d'être le Simple, s'il les était formellement ? Ces attributs introduisent-ils une composition en Lui ? Faut-il faire intervenir une autre cause d'unification que ces attributs eux-mêmes ? En d'autres termes, est-ce *ex communibus*, en vertu des exigences générales de la simplicité divine, que ces attributs s'unifient en Dieu ? Ou bien tendent-ils à s'y fondre *ex se*, c'est-à-dire en raison même de leur notion formelle propre, à telle enseigne que ces oppositions qu'ils découvrent à un œil ordinaire, apparaissent des convergences à un regard plus subtil ?

Telle est, en réalité, l'essence du problème.

Posé ainsi, il ne devrait pas faire de difficulté. Et pourtant une triple solution en est donnée. Ne dirait-on pas qu'une loi supérieure impose à la pensée humaine que toutes les positions soient occupées à l'entour d'un problème ?

On parlerait volontiers d'aile droite et d'aile gauche ; mais on se ravise en songeant qu'il n'y a pas de centre, ou que ce qu'on serait tenté de nommer ainsi, parce que synthèse, trouve sa place, en réalité, dans un ordre supérieur.

l'agnosticisme : 1° n'est pas le scepticisme universel, bien que souvent il y conduise ; 2° il n'est pas l'incrédulité ou la libre pensée, bien qu'il en puisse être la conséquence ou la préface ; 3° il n'est pas l'athéisme, bien que très souvent athée.

Il établit ensuite qu'on doit s'en tenir à trois espèces d'agnosticismes : l'agnosticisme pur, l'agnosticisme croyant ou dogmatique, et l'agnosticisme larvé ou des modernistes.

L'*agnosticisme pur* (Littré, Huxley, Naville, Comte) se résumerait en trois thèses : 1° Impossible de prouver l'existence et la non existence de Dieu ; cette démonstration supposerait notre connaissance non bornée aux phénomènes ; 2° Toute connaissance de la nature intrinsèque de Dieu est impossible ; 3° L'idée de Dieu n'a point de place dans la science ni dans l'histoire (col. 25).

L'*agnosticisme dogmatique* (Maïmonide, Hamilton, Mansel, Kant, Spencer) croit à l'existence de Dieu, mais nie que nous pouvions porter un jugement sur sa nature (col. 28).

Quant à l'*agnosticisme larvé* ou des modernistes, c'est un agnosticisme dogmatique, mais qui se cache à lui-même et ne veut pas se reconnaître (col. 66).



A gauche, la *solution agnostique* (1) avec *Maimonide* comme chef de file. C'est la simplicité qui les fascine. Aussi, font-ils largement litière de l'attribution formelle à Dieu des perfections absolues. Dieu n'est sage que virtuellement, en ce sens qu'il est cause de la sagesse des hommes, de même qu'il n'est corporel que parce qu'il est cause de la corporéité. Solution paresseuse, au dire de saint Thomas. Ne néglige-t-elle pas la valeur analogique de certaines notions ? Ne confine-t-elle pas à l'équivocité pure (2) ?

Les nominalistes ont fait chorus. Il n'y a entre les attributs qu'une simple distinction de raison raisonnante (3), une distinction de mots, comme entre Tullius et Cicéron.

A l'extrême droite, au contraire, on est hypnotisé par ce qu'il y a de formel dans ces attributs. Et c'est le réalisme exagéré de *Gilbert de la Porrée*, condamné au Concile de Reims (1148).

(1) « Synthétisons le problème agnostique. Etant donné que nous pensons toujours la nature simple de Dieu, et même la simplicité divine par des concepts tirés de l'expérience, le contenu de toutes les formules religieuses sur la nature de Dieu, connue par la seule raison, peut toujours s'exprimer par l'une des proportions indiquées par Maimonide, d'après Aristote. » Le P. Chossat donne ailleurs, col. 44, cette proportion : le soin du bonheur des enfants (= A) est à l'amour des parents (= B) ce qu'est le salut du genre humain (= C) à l'inconnue en Dieu que nous appelons Amour (= X).

$$\frac{A}{B} = \frac{C}{X}$$

(Cf Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, etc., § 58. Paris, 1891, p. 212).

Puis il continue : « Cette petite opération faite, est *athée* celui qui dit : le quatrième terme est de pure imagination... Est *agnostique pur* celui qui dit : on ne peut rien savoir du quatrième terme, pas même le fait brut de son existence. Est *agnostique croyant* ou dogmatique, celui qui dit : le quatrième terme désigne bien quelque chose de réel (Dieu, le divin, l'Inconnaisable, l'Inconnu, la réalité sous-jacente, le fond substantiel de l'être, etc.), mais je ne puis affirmer objectivement ce que j'en pense... Est *chrétien* ou simplement *philosophe raisonnable*, celui qui dit : le quatrième terme est existant, et les attributs absolus que j'en pense, soit par la raison, soit par la foi divine sont en lui objectivement, non pas, certes, tels que je les pense (*modus cogitandi noster excluditur*), mais de façon à me permettre de porter sur sa nature des jugements objectifs vrais. » Chossat, *op. cit.*, col. 44.

(2) *Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. (De potentia, q. 7, art. 7).* Sur Maimonide et sa position consulter soit Chossat, *loc. cit.* ; soit M. T.-L. Pénido : *Le rôle de l'analogie en Théologie dogmatique, Bibliothèque Thomiste*. Paris, 1931, p. 126 seq.

(3) Nous n'insistons pas ici sur les diverses distinctions. Un second chapitre les étudie chez les Latins et chez les Grecs (*infra*, p. 37).



Le centre droit serait, lui, volontiers représenté par *Duns Scot* (1) avec sa distinction *actuelle formelle a parte rei* antérieure à toute considération de notre esprit, si tant est d'ailleurs qu'elle soit autre que la distinction virtuelle des thomistes, dont nous allons parler (2). Là aussi, on s'hypnotise sur la valeur formelle des attributs au point d'en oublier la simplicité, ou du moins, y donne-t-on une solution de l'antinomie qui semble ne pas résoudre le problème, car un des termes, la simplicité, en est tant soit peu escamoté.

La synthèse supérieure que fait la philosophie traditionnelle de ces deux points de vue, peut se résumer dans l'enseignement si connu des thomistes (3) : Les perfections absolues sont en Dieu non seulement en tant qu'il en est cause, mais *formaliter eminenter*, ces deux derniers mots synthétisant les deux positions opposées. *Formaliter* : c'est retenir tout le fond de vérité de la thèse du centre droit. Les perfections sont donc en Dieu selon leur raison formelle. Mais elles y sont *eminenter* : c'est-à-dire selon un mode qui dépasse infiniment notre connaissance. Et c'est la seule concession faite à l'agnosticisme.

Ainsi, en Dieu, les attributs existent dans une seule réalité éminemment simple. Ils s'y distinguent cependant *virtuellement* (4), c'est-à-dire selon une distinction de raison fondée sur la perfection divine et l'imperfection de notre esprit.

(1) Qu'on ne nous accuse pas de préjuger ainsi au pied levé de la solution du problème que nous nous poserons dans la deuxième partie de notre travail. Nous déclarons expressément, ne pas prendre, dans ce chapitre, *Duns Scot* dans sa réalité historique. Nous ne le considérons que comme le représentant d'une position particulière, par rapport au problème de la simplicité divine. Il nous suffit, pour l'instant, qu'on le considère communément comme le patron de cette théorie. Cf. *Duns Scot*, du *Dict. Théol. Cath.*, col. 1876.

(2) E. Longpré, *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*. Paris, 1924.

(3) Ia, q. 13, art. 2 : *Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter ?* — Art. 3 : *Utrum aliquod nomen dicatur de Deo proprie ?* — Art. 5 : *Utrum ea quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis ?*

(4) Nous mettons nos lecteurs en garde contre la confusion facile entre : 1° le fait pour une perfection *d'être en Dieu virtuellement*, ce qui signifie qu'il la possède en tant seulement qu'il en est cause. (Contraire : être en Dieu *formellement*) ; 2° le fait qu'il n'y a en Dieu qu'une *distinction virtuelle* (telle que nous la définissons) entre ces perfections. (Contraire : distinction *réelle*). Confondre ces deux expressions et arguer de l'une, comme on l'a fait, pour dire que les attributs ne sont en Dieu que virtuellement, et donc pour soutenir l'agnosticisme, c'est ne faire qu'un méchant jeu de mots.



Comment se résout le problème de la simplicité divine

Le Dieu que nous avons atteint et comme disséqué en attributs formellement divers présente un double caractère. Il est, à la fois, dans l'ordre ontologique, transcendant et immanent au monde : Transcendant par sa nature, Immanent par sa causalité. Et parce qu'il lui est, à la fois, transcendant et immanent, il est conçu, dans l'ordre logique cette fois, comme incompréhensible et comme connaissable.

Transcendant dans l'ordre ontologique, il dépasse tout l'univers créé. Il est d'un autre ordre que lui. Il résulte de là que, dans l'ordre logique, ou de notre connaissance, nous l'atteignons comme l'Incompréhensible. C'est la part de l'agnostique.

Immanent (1) dans l'ordre ontologique, il conserve le monde, et le crée, pour ainsi dire, continuellement. La cause, par un certain côté, est immanente à son effet, surtout s'il s'agit de la cause totale de l'être. Il résulte de là que, dans l'ordre logique, nous pouvons l'atteindre comme connaissable par ses effets. C'est la part des réalistes.

Nous avons ainsi la thèse et l'antithèse. Une synthèse est-elle possible ?

Remarquons d'abord que qui nie la transcendance, niera la sim-

(1) « Dans l'idée de création, nous discernons au moins deux aspects fondamentaux, contraires en apparence, mais en réalité complémentaires. Si l'on envisage la création du côté du Créateur, c'est la *transcendance* qui apparaît en plein relief, parce qu'affirmer la création c'est affirmer l'existence d'un Inconditionné absolu, qui est en même temps Conditionnant total ; c'est affirmer son indépendance entière à l'égard du cosmos et l'impossibilité de toute identification et de tout mélange entre ces deux réalités infiniment distinctes en perfection. D'autre part, si on envisage la création du côté de la créature, c'est l'*immanence* qui nous frappe, en ce sens, mais en ce sens seulement, que Dieu, transcendant par sa nature, est immanent par son action, dans ce monde qu'il a tiré du néant et qu'il conserve par le même acte, par lequel il l'a créé, c'est-à-dire d'une manière continue. » Jacques Chevalier, *Trois Conférences d'Oxford : Aristote, Pascal, Newman*. Paris, Spes, 1928, p. 31-32 ; et aussi *1^{er} Appendice*, p. 78.

Voir de même sur cette terminologie : *Agnosticisme, Dict. Apolog. d'Alès*, p. 14 col. 22 : « Nous lisons dans une hymne du bréviaire : *Rerum, Deus, tenax vigor, immotus in te permanens*. C'est l'expression de l'immanence divine au sens chrétien. Voir sur ce point, Scheeben : *La Dogmatique*. Paris, 1880, t. II, n° 361-375, mais nous distinguons avec netteté, par l'idée de causalité, la substance divine de la réalité du monde. »



Il y a une vraie connaissance par la notion analogue. Et, en même temps, est sauvegardée la transcendance divine. Car c'est le propre de la notion analogue d'exister formellement en des analogués infiniment divers.

De plus, dans cette notion, deux choses sont à considérer : la *res significata* et le *modus significandi*. La *res significata*, c'est la perfection considérée en elle-même, abstraction faite de tous ses analogués, ou mieux, les contenant tous ; le *modus significandi*, c'est la partie subjective de ce concept, la limite qu'il a dans notre esprit. En effet, bien qu'il porte une réalité transcendante, ce concept nous le tirons des choses, comme tous nos concepts, par abstraction. Il en garde donc quelque chose d'étriqué, comme un vêtement trop étroit. Et c'est, pour le dire en passant, ce caractère d'*abstrait*, donc de *limité*, qui est cause de la multiplicité des notions que nous devons nous former de Dieu pour essayer de l'entourer et de le voir sous tous ses aspects. Nous agissons de même, d'ailleurs, à l'égard des choses créées.

Le concept analogue nous sauve donc des antinomies agnostiques.

Il reste à voir comment il joue son rôle de synthèse dans le problème particulier de la simplicité divine.

On n'a pas tout dit, en effet, quand on a jeté dans les plateaux de la balance les deux idées : éminence de la divinité et imperfection de notre esprit.

Sans doute, Dieu est si haut, si « Acte pur » que nous ne pouvons l'atteindre d'un coup ; sans doute, notre esprit, mêlé de puissance, ne peut que l'émietter en concepts à sa taille ; sans doute, cela permet-il de parler d'un « chromatisme intellectuel qui morcelle en une multitude de concepts distincts la très une et très simple perfection divine (1) ». Mais nous aimerions voir *comment* les attributs divins existent formellement en Elle, dans la simplicité.

Seule la notion analogue nous permet, un peu, cette unification.

gence d'analogies. Un irréductible mystère subsiste néanmoins, celui de cette simplicité sans pareille, où toutes les déterminations se confondent. La multiplicité des attributs force à évoquer l'image d'un centre unique visé suivant d'innombrables rayons : *elle traduit la diversité de nos attitudes plutôt que la nature vraie de Dieu.* » E. Le Roy, *Le Problème de Dieu*, 7^e édit., Paris, 1930, p. 322.

Il nous semble qu'il y a plus, dans l'analogie, qu'une « attitude » nôtre. Il y a vraie connaissance, mais déficiente et fragmentaire. Dieu reste incompréhensible, certes, mais il est connaissable. (C'est nous qui avons souligné la fin de la citation).

(1) Dict. Théol. Cath., *Attributs divins*, col. 2224.



L'univoque, avec les caractères que nous lui connaissons, s'y refuse. Notion relative, d'une unité imparfaite, imparfaitement abstraite aussi, l'analogue, ne définissant qu'une proportionnalité, n'exclut pas la simplicité de son substratum et n'implique pas, de soi, multitude.

Ainsi, prenons des exemples.

1^o Saint Thomas nous donne ce principe : « En Dieu, la puissance existe comme principe de l'effet, mais non comme principe de l'action. Il n'y a pas de différence entre l'action divine et l'essence divine, si ce n'est d'après notre manière de comprendre (1) ». Ainsi, il faut exclure de Dieu tout potentiel, toute distinction entre puissance et acte.

Mais alors, toutes les perfections que nous ne distinguons dans les créatures que par leur potentialité, comme l'essence distinguée de l'existence, l'intelligence distinguée de l'intellection, ne sont qu'une seule chose en Dieu. Pour lui, point de puissance. D'où, toute une classe de perfections ramenée à l'un (2).

2^o Passe-t-on aux perfections distinguées en Dieu, selon que les créatures ont divers rapports à Lui : pour l'*Intelligence* : Science de vision (êtres réels), Providence (ordre de l'univers à la fin dernière) ; pour l'*Amour* : Miséricorde (volonté de secourir les créatures de leurs misères), Justice (volonté de leur donner le nécessaire pour l'obtention de la fin) ; il faut avouer que cette distinction est uniquement tirée du côté des créatures, car, du côté de Dieu, seuls existent un acte d'intelligence suréminent et un acte d'amour infini par lesquels Il se voit et s'aime et les créatures en lui. Cette distinction n'en est donc pas une en Lui, et ne doit pas nous arrêter.

3^o Reste le dualisme dernier, le seul pour lequel il y ait difficulté : celui de l'intellection et du vouloir. Même si aucune créature n'existait, Dieu serait encore Intelligent et Aimant.

(1) *Sum. Théol.*, Ia, q. 25, art. 1 ad 3^{um} « sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc quod est principium effectus ; non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia (quae in se simpliciter prae-habet quidquid perfectionis est in rebus creatis) potest intelligi et sub ratione actionis et sub ratione potentiae ».

(2) Cette thèse est exprimée par cette proposition : « *Illae solae perfectiones in Deo virtualiter distinguuntur, quae in creaturis distinguuntur non ex sola potentialitate, sed ex sua ratione formali seu objecto formali ; et ideo ad diversas lineas pertinent.* » Cf. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, p. 553, qui cite Jean de Saint-Thomas, Billiard, Gonet, Contenson.



Cependant, il est une raison qui peut nous suggérer cette identification. On a exclu de Dieu toute potentialité et pour ce fait, identifié en Lui essence et existence. Mais, alors, comme l'intellection et l'amour, chacun de son côté, ne sont plus que virtuellement distincts de la divinité Essence, on comprend qu'identifiés avec cette troisième, ils doivent s'identifier entre eux, sans perdre leur formalité propre (1).

Nous touchons, sans doute, au plus sombre du mystère. Mais, si l'on songe que la connaissance la plus haute d'ici bas, la contemplation surnaturelle, fruit du don de sagesse, consiste, justement, en une *science amoureuse (sapida scientia)* de l'Être divin et que ces deux caractères coexistent dans la simplicité de l'acte de ce Don et s'y renforcent l'un l'autre, on s'oriente, sans bien voir, mais on s'oriente tout de même vers un certain « sens » de cette identification, de cette convergence de formalités qui, d'elles-mêmes, tendent à l'unité.

Pour conclure ce chapitre, résumons en aphorismes les démarches tentées.

— Le Simple peut-il être à la fois chacun des attributs qui le nomment ?

— Oui, du moment que ces attributs sont des perfections analogues et que leur multiplicité provient de la double cause : notre intelligence abstractive au « bas bout » de l'échelle et l'éminence du Simple.

— Ces attributs introduisent-ils une composition en Lui ?

— La composition, s'il en est une, n'est que dans notre esprit à nous.

(1) « Il est relativement facile d'abstraire une idée métaphysique de la « suréminence » : c'est une unité synthétique, *équivalant* à une pluralité réelle, et la *dépassant* en perfection ; c'est la sublimation de la multiplicité ; c'est la fécondité ramassée en soi-même.

Le meilleur moyen de suggérer à un moderne une *image* de la suréminence serait peut être de faire appel à l'intuition bergsonienne ; vision si simple qu'elle est inexplicable, si riche qu'elle contient à l'état de « *tension* » ce que toute l'œuvre du philosophe déroulera à l'état d'« *extension* ». « Le penseur, dit Bergson, part d'un point simple « infiniment simple, si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à l'exprimer. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction... toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer ». (*L'Intuition philosophique, Rev. mét. morale*, 1911, p. 810). Voilà la suréminence dans l'ordre psychologique... » *Penido, loc. cit.*, p. 157.



— Cesserait-il d'être le Simple, s'Il était ses attributs formellement ?

— Non, du moment que ce sont des perfections analogues et qu'être, par exemple, pour le vivant, c'est vivre : deux formalités qui s'identifient dans la réalité de l'être vivant.

— Faut-il faire intervenir une autre cause d'unification que ces attributs eux-mêmes ? Est-ce seulement en vertu des exigences communes de la Simplicité divine, ou *ex se* qu'ils s'unifient ?

— C'est par leur mouvement propre, autant qu'on en peut juger, que, portés à leur maximum, ils convergent et tendent à s'unifier dans la simplicité (1).

(1) Nous avons bien conscience de n'avoir pas tout dit sur le sujet. Ceci n'est qu'une introduction. Pour le reste, il sera bon de se référer à des traités spéciaux.



CHAPITRE II

La distinction chez les Latins et chez les Grecs

Il nous reste à parler des diverses sortes de distinctions.

Comme l'effort principal, tout le long de ce travail, doit porter sur la comparaison entre deux théologies, nées de deux races, parlant deux langues et représentant deux confessions chrétiennes, il a semblé bon d'étudier la distinction dans les deux langues, dans les deux courants. D'où la division de ce chapitre entre Latins et Grecs.

Il serait du plus haut intérêt de pouvoir dater chacune des distinctions dont les noms s'amassent de nos jours dans les répertoires, les tables, les vocabulaires, de montrer l'évolution historique de chacune des idées qu'elles sous-entendent, les causes qui ont commandé cette évolution. Ce travail, il ne faut pas le chercher ici. Et pour cause ! Il eût demandé lui-même une thèse.

Le but de ces quelques pages est plus modeste : bien définir les quatre ou cinq espèces de distinction dont les noms ont chance de revenir au cours de ce travail.

Article 1 : La distinction chez les Latins

Il ne s'agit pas ici, bien entendu, d'une vaste enquête englobant les Pères et les philosophes anciens. Le but tout pratique poursuivi nous restreint naturellement aux terminologies scolastiques et modernes. Ce sont celles-ci uniquement qui reviendront au cours de ce travail. Ce sont elles qu'il faut préciser.



La distinction, pour le Latin, se définit : la négation d'identité entre deux extrêmes (1). C'est la définition logique. Et comme par extrêmes on entend le sujet et le prédicat de la proposition et que ceux-ci sont des termes de pensée ou concepts, expressions eux-mêmes de simples appréhensions, on peut définir la distinction : l'acte mental par lequel on considère un concept comme non identique à un autre concept. Enfin, comme le concept est abstrait des choses, qu'il est l'objet, selon sa forme intelligible, on peut passer de l'ordre logique à l'ordre réel et dire : la distinction est l'acte mental par lequel on se représente un objet comme non identique à un autre objet.

Mais en comparant deux termes de pensée, on peut trouver que leur différence existe hors du moi pensant, antérieurement à tout acte mental ; que celui-ci, loin de diviser à volonté l'objet extérieur, ne fait qu'y reconnaître des divisions qu'il n'a pas créées et s'y adapter. En d'autres termes, la division existe entre les objets, et elle est fondée sur des conditions de nature : ainsi, entre deux individus : Pierre et Paul, ou entre deux parties séparables d'un même tout : le corps et l'âme, (deux parties séparables du composé humain). Nous avons ainsi ce qu'il est convenu d'appeler la *distinction réelle (distinctio realis)*.

Autre position : l'esprit est devant deux concepts, qu'il divise, dont il nie l'identité. Mais, à ces deux concepts ne répond qu'un unique objet indivis. Si la distinction des deux termes de pensée ne dépend formellement que de l'acte de l'intelligence qui conçoit comme distinct ce qui est, en réalité, pure simplicité, comme les attributs divins, par exemple, nous avons la *distinction de raison (distinctio rationis)*.

Mais ici, il faut noter que ce travail de l'esprit peut avoir quelque chose d'objectif, ou non, qu'il peut s'exercer dans un double sens.

D'une part, il peut tailler divers concepts dans la chose, parce qu'il ne peut ni la saisir ni l'épuiser dans un seul. Certes, la chose est simple. Mais son éminente réalité déborde l'esprit. Il est fini, lui, potentiel, donc mesuré. La chose est indéfinie par quelque côté, infinie tout simplement, comme Dieu, ou développant

(1) C'est la définition que donne Suarez. Pour une étude métaphysique de la distinction, rien de meilleur que de recourir à la longue *Disputatio* qu'il consacre à ce sujet. Il y passe en revue les divers genres de distinctions et s'y étend assez longuement. Cf. R. P. F. Suarez, *Opera omnia*, t. xxv, Disp. vii, *De variis distinctionum generibus*, édit. Vivès. Paris 1861, p. 250-274).



de multiples aspects dans son unité, comme l'âme humaine, qui est à la fois sensible et intellectuelle. Les divers instantanés qu'il en prendra ne coïncideront pas.

Ses idées ne seront pas synonymes ; ses jugements ne seront pas des tautologies, mais les extrêmes qu'il divisera seront les aspects divers d'une chose une qui le dépasse. Et nous avons la distinction de raison avec fondement réel dite aussi : *distinction virtuelle* (*distinctio virtualis* ; *distinctio rationis ratiocinatae*).

D'un autre côté, l'esprit peut, comme par caprice, répéter deux fois le même concept sous deux formes, par exemple, sous la forme d'un mot et de sa définition *homme* et *animal raisonnable*. Rien de neuf dans le second concept par rapport au premier ; aucune diversité, même contenu mental ; nous frôlons la tautologie. Et c'est la seconde forme de la distinction de raison, distinction purement subjective, dite de *pure raison* (*distinctio rationis ratiocinantis*).

Nous avons ainsi le tableau :

| | | | |
|-------------|-----------------------|---|---|
| Distinction | } Réelle de Raison | } | a) avec fondement réel (virtuelle) |
| | | | b) sans fondement réel (de pure raison) |

On peut dire, ce semble, que cette triple distinction est le cadre naturel dans lequel l'esprit humain évolue, qu'elle est de tous les âges, de tous les temps et le fait de tous les esprits tant soit peu déliés. Ne nous aventurons pas trop pourtant. N'a-t-on pas vu Averroès reprocher à Avicennes d'ignorer la distinction de raison avec fondement réel et n'a-t-on pas dit que ce travers lui était commun avec Algazel et Avicbron ? (1) C'est, en tout cas, le cadre quasi officiel de tous les grands scolastiques.

Duns Scot a jugé bon, en vertu de théories dont nous aurons plus tard à nous occuper, d'introduire ici encore des distinctions nouvelles.

(1) « Cet homme a admis la distinction réelle de l'un et de l'existence parce qu'il n'a jamais pu comprendre la distinction *secundum intentionem*. *Non est differentia apud istum hominem inter significationes quae significant eandem modis diversis, etc.* » C'est Averroès qui parle. Cf. *Dict. théol. cath., Dieu*, col. 1219, *in fine*.

Ailleurs : « C'est un travers commun d'Avicennes et d'Algazel d'imaginer une réalité distincte pour chaque notion. » *Ibid.*, col. 1220.

Voir aussi *Sum. théol.*, Ia., Q. L., art. 2 : « Avicbron... *supponit quod quaecumque distinguuntur secundum intellectum sint etiam in rebus distincta.* »



Il renverse l'accolade.

Pour lui, c'est la distinction réelle qu'il faudrait diviser (1) en *strictement réelle*, celle qui existe entre deux choses distinctes, comme entre Pierre et Paul et en *formelle ex natura rei, ex parte rei*, celle qui existe entre des formalités, c'est-à-dire entre les notes essentielles ou attributs d'une même chose (ainsi les attributs divins, ou les formalités diverses d'une âme humaine : végétative, sensitive, intelligente).

Et nous aurions :

Distinction $\left\{ \begin{array}{l} \text{Réelle} \left\{ \begin{array}{l} a) \text{ entitative ou strictement réelle} \\ b) \text{ formelle ex parte rei} \end{array} \right. \\ \text{de Raison} \end{array} \right.$

Au fond, ces deux tableaux reviendraient au même, sauf pour la distinction qui fait le passage entre la distinction réelle et la distinction de raison. Il faut dire, il est vrai, que les transitions sont toujours difficiles à classer. Cela fait songer à ces vivants des eaux profondes dont on ne sait si ce sont des animaux ou des plantes.

Scot a-t-il innové ? — Oui. Tout le monde l'admet, ou presque (2). La distinction formelle ne coïncide pas du tout avec la distinction virtuelle. Les difficultés proposées par Scot lui-même contre la distinction de Saint Thomas appliquée aux attributs divins nous donnent raison.

Sa distinction est-elle sortie de toutes pièces de son cerveau ? L'a-t-il inventée ? En est-il le père ? On s'accorde d'ordinaire à le dire ; mais des voix, et non des moindres, font, ici, discordance. Et peut-être n'ont-elles pas tort (3).

Suarez, alors qu'unaniment avant lui, hormis le courant

(1) Cf. *Dict. théol. cath., Duns Scot*, col. 1876.

(2) Quelques Scotistes, comme Jean de Rada, ont ramené la distinction formelle à la distinction virtuelle thomiste. Cf. Jean de Rada : *Controv. theolog. inter sanctum Thomam et Scotum, in lib. IV Sentent.*, controv. IV, Venise, 1618. Mais Longpré, *La philosophie du Bx Duns Scot*. Paris, 1924, p. 239-240, n'est pas de cet avis.

(3) Le P. Pelster, S. J. affirme que la distinction formelle n'est pas une invention du Docteur Marial. Voir *Thomas von Sutton*, dans la *Zeit. für Kath. Theol.*, Innsbruck, 1922, p. 250. On peut consulter aussi la longue étude du P. Longpré, *loc. cit.*, p. 239-256. Duns Scot lui-même, d'ailleurs, se réclame de saint Augustin, *Dict. Théol. cath., Duns Scot*, col. 1876 ; et *infra*, p. 000.



scotiste, on n'admettait que deux sortes de distinction : la distinction réelle et la distinction de raison, en admet une troisième (1). Il veut, ce semble, faire entrer dans son schéma la distinction formelle de Duns Scot, mais non sans l'accommoder à sa manière propre. Il admet donc la distinction réelle, la distinction de raison et, entre les deux, il glisse la *distinction modale* : celle qui existe entre un tout et son mode, comme entre une statue de marbre et sa forme artistique. Mais, dans ce schéma, la distinction réelle est alors conçue comme distinction *absolue* : ainsi, la seule distinction réelle qui demeure, c'est la distinction entre deux choses, dont l'une n'est pas le mode de l'autre : Pierre et Jean, deux cailloux.

Et l'on a alors :

| | | |
|-------------|---|----------------------------------|
| Distinction | { | Réelle. Modale. De raison. |
|-------------|---|----------------------------------|

La division de la distinction réelle en *réelle majeure* et en *réelle mineure*, est plus récente encore. Elle correspond, un peu, à la division de Suarez entre distinction réelle absolue et distinction modale, quoique la distinction réelle mineure, d'application moins précise, soit plus souple que la distinction modale. En somme, est distinct d'une distinction réelle mineure tout ce qui est dans la chose sans être une chose, soit qu'il y ait inséparabilité (c'est le cas, par exemple, de l'accident propre et de la substance), soit qu'il n'y ait qu'indivision (cas de l'accident et de la substance). Il y a, ainsi, une distinction réelle mineure entre l'âme humaine et son intelligence qui n'est qu'une faculté ; de même entre l'intelligence et ses idées...

On a, de cette façon, un dernier tableau :

| | | | | |
|-------------|---|-----------|---|---------|
| Distinction | { | Réelle | { | Majeure |
| | | | | Mineure |
| | | De raison | | |

On peut, pour plus de clarté, résumer dans le tableau suivant l'ensemble des distinctions que nous venons d'étudier.

(1) Pas d'autre distinction que la distinction réelle pour : *Durand*, I, d. 2, q. 2 ; *Ocham*, Q. 3 ; *Hervé* : *Quodl.* III, Q. 3 ; *Jean de Gand* : VI *Métaph.*, Q. 10 ; *Cajetan* : I p., Q. 54, art. 2 ; *Soto* : Q. 3, *Univers*.

La doctrine de *Duns Scot* se trouve in *I Sent.*, dist. II, Q. 7 ; dist. V, Q. 1. ; dist. VIII, Q. 4.



Distinction
(négation
d'identité
entre deux
extrêmes)

Dist. réelle
(existant dans
les êtres
réels avant
toute consi-
dération de
notre esprit)

1) *Réelle majeure, ou absolue*, dite aussi *adéquate* : (celle qui existe entre diverses substances comme entre de la pierre et de l'or, ou deux morceaux de pierre).

2) *Réelle mineure*, dite aussi *inadéquate* et même *distinctio includentis et inclusi*. (C'est la distinction de tout ce qui existe dans la chose sans être la chose : l'accident, la partie inséparable...).

3) *Modale* : (Distinction entre l'être et son mode, ex. : la statue et sa forme artistique).

4) *Formelle a parte rei* (distinction qui existe entre les formalités ou éléments métaphysiques contenus dans toute réalité individuelle et que l'esprit peut y saisir : comme entre la sensibilité et l'intelligence dans l'âme humaine).

Dist. de raison
(ne convient
aux choses
qu'en vertu
d'une opération
de l'esprit).

Virtuelle, ou distinction de raison avec fondement dans la chose, dite aussi *dist. de raison raisonnée*.

De pure raison, dite aussi *de raison raisonnante* (pur jeu de la raison).

(1) L'auteur du *De vera religione*, dans le *Cursus completus*, de Migne. Paris, 1838, t. II, *De natura Dei*, Q. II, col. 210, dit qu'il n'y a, entre Nominalistes et Thomistes, qu'une distinction de mots ; ce sont les mêmes exemples qui servent ici et là ; d'un côté, on argue plutôt de l'éminence de la divinité (Thomistes), et de l'autre, plutôt de la faiblesse de notre esprit (Nominalistes).



Article 2 : La distinction chez les Grecs

Que les Grecs aient connu foncièrement les mêmes genres de distinction que les Latins, cela ne fait pas de doute.

Si l'on se souvient que l'Hellène est essentiellement traditionaliste, il nous faut de toute nécessité, commencer par une étude de la distinction chez les Pères grecs, en particulier chez saint Basile. Il fut, en effet, contraint d'en user dans sa lutte contre l'arianisme et sa forme extrême : l'anoméisme.

On donnera ensuite une première idée des distinctions que nous rencontrerons plus loin, au cours de notre étude des XIV^e et XV^e siècles byzantins.

a) LES PÈRES GRECS ET LEUR TERMINOLOGIE

Si les Pères ont connu nos cadres généraux de pensée, il faut avouer que leur vocabulaire reste bien flou. Nous verrons, en particulier, combien la distinction *κατ' ἐπίνοιαν* (*par la pensée*), que d'aucuns ont voulu assimiler à notre distinction virtuelle, est un cadre infiniment plus large, puisqu'elle déborde sur notre distinction de pure raison et qu'elle englobe souvent notre distinction réelle elle-même.

Aussi bien, les Pères grecs — beaucoup l'ont noté déjà, et nous aurons l'occasion de le noter plus loin pour notre compte — ont un génie concret, opposé en cela au génie de nos scolastiques occidentaux, génie abstrait s'il en fut. D'ailleurs, les Pères, sans être ignorants de la philosophie, n'usent pas, pour la plupart, du vocabulaire philosophique, ou très peu. Ne nous étonnons donc pas de cette multiplicité de sens d'une même expression. C'est par le contexte qu'on en juge.

On connaît ce besoin naturel à l'esprit humain de diviser le réel. Philon (20 av. J.-C. - 39, 40 ap. J.-C.) nous en parle déjà. « Il y a deux natures indivisibles, dit-il, celle de l'intelligence qui est en nous, et celle de la divine raison qui est au-dessus de nous. Comme elles sont indivisibles, elles divisent toutes les autres à l'infini. En effet, le divin Logos divise et distingue toutes les choses qui sont dans la nature ; quand à notre *νοῦς*, quelque chose ou quelque corps qu'il absorbe d'une façon intelligible, il ne cesse jamais de les couper et de les diviser en une infinité de parties.



Cela vient de la similitude qu'il a avec l'Artisan et le Père de l'univers (1) ».

Il ne serait pas besoin d'insister sur la division en distinction réelle, τῷ πράγματι, et en distinction de raison, κατ' ἐπίνοιαν, si la distinction τῷ πράγματι ne correspondait plutôt à la première des distinctions réelles, que nous avons classée sous le nom de distinction réelle majeure, ou distinction absolue : c'est la distinction que les sens voient, par opposition à celle que voit l'intelligence seule : la distinction κατ' ἐπίνοιαν ; et si, d'autre part, la distinction κατ' ἐπίνοιαν n'englobait toutes les autres distinctions. Non qu'elle les signifiât toutes à la fois, mais en ce sens que cette expression est employée par les uns et par les autres, parfois par le même Père, dans plusieurs sens différents, dont seul le contexte peut nous donner la clef.

Nous allons voir la distinction κατ' ἐπίνοιαν employée, à la fois et au sens de distinction réelle mineure, et au sens de distinction virtuelle, et enfin au sens de pure distinction de raison.

Saint Maxime le Confesseur (vers 580-13 août 662), l'auteur fameux des commentaires sur le *De Divinis Nominibus* du Pseudo-Denys (2), nous parle, en opposition avec les distinctions réelles que les sens voient, de « celles que l'esprit seul perçoit : une notion, une parole, une sensation, et les choses de ce genre et les autres que nous ne distinguons que par la seule ἐπινοία ». (3). On voit ce qu'on entend par distinction par l'esprit. De même, saint Jean Damascène nous dit : « Autre chose de considérer un être dans sa réalité, autre chose de le considérer selon la raison et selon l'intelligence » (4). Il parle dans le même sens.

(1) Ἄτμητοι μὲν οὖν αἱ δύο φύσεις, ἧ τε ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ, καὶ ἡ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ θεοῦ λόγος, ἄτμητοι δὲ οὖσαι μὴ ἀλλὰ τέμνουσιν. Ὁ τε γὰρ θεῖος λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε καὶ διένειμε πάντα, ὅ τε ἡμέτερος νοῦς, ἅττ' ἂν παραλάβῃ νοητῶς, πράγματά τε καὶ σώματα, εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαρεῖ μέρη καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει· τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὴν πρὸς τὸν ποιητὴν, καὶ πατέρα τῶν ὄλων ἐμφέριαν. Dans : *Quis rerum divinarum haeres sit ? Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. Leopoldus Cohn et Paulus Wendland, Berolini, 1898, vol. III, p. 53, lig. 4-10. (Ce troisième volume est de Paul Wendland seul).

(2) Commentaires édités avec les œuvres de Denys l'Aréopagite, dans P. G., t. iv, 15-432, 527-576. C'est lui qui fit entrer Denys dans les milieux catholiques qui avaient d'abord considéré ses écrits comme apocryphes.

(3) Ταῦτα δὲ εἰναί φαμεν τὰ τῇ νοήσει καταλαμβανόμενα, ὅλον νόημα, λόγον, αἰσθησιν, καὶ τὰ τοιαῦτα ἅτινα τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ, οἶονεῖ τῇ ἐπενθυμῆσει γνωρίζομεν. *S. Maximi Scholia in lib. De Divinis Nominibus*. P. G., t. iv, col. 325 A.

(4) Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ, καὶ ἐπινοίᾳ. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, liv. I, ch. VIII, P. G., t. xciv ; col. 828.



Mais, tout d'abord, la distinction κατ' ἐπίνοιαν signifie souvent une *distinction réelle mineure*. En effet, on sait, du moins si l'on est catholique, que les trois divines Personnes sont réellement distinctes entre elles. Or, plusieurs Pères nomment cette distinction : κατ' ἐπίνοιαν.

Ainsi, saint Cyrille d'Alexandrie : *Dans les choses de cette sorte, ce qui engendre, semble séparé, d'une certaine façon, ἐπινοία, par la pensée, de ce qui est engendré et de ce qui est produit sans aucune division. C'est, cependant, une seule chose ; l'un et l'autre sont la même chose par nature, et l'un n'existe sans l'autre d'aucune façon* (1). Plus loin, il illustre cette pensée par l'exemple de la clarté qu'un corps émet. *De même, donc, que l'éclat, par exemple, est dans celui qui éclaire et vient de lui, et, par ailleurs, est quelque chose d'autre que lui pour l'esprit, tout en étant pas une autre chose...* (2).

De même, saint Grégoire de Nazianze : *De chaque Personne (de la Trinité) si on la considère séparément, on affirme qu'elle est Dieu, séparant par l'esprit ce qui ne peut être séparé* (3).

Ailleurs, entre les deux natures du Christ, qui diffèrent réellement cependant, on place cette même distinction : τῇ ἐπινοίᾳ οὐ νοήσει. Ainsi, saint Basile (4) : *En toutes ces choses, nous ne disons pas deux : Dieu d'un côté, et l'homme de l'autre (car il était un) mais c'est κατ' ἐπίνοιαν que nous pensons la nature de chacun* (5).

De même, le pape Agathon, dans son *Epistola ad Imperatores*,

(1) Ἐν γὰρ τοῖς τοιοῦτοις χωρίζεσθαι μὲν πως ἐπινοία δοκεῖ τὸ γεννῶν τοῦ γεννωμένου, καὶ προεκκύπτοντος ἀμεριστῶς· ἔν δέ ἐστιν καὶ ταυτὸν τῇ φύσει τὸ συναμφοτέρον, καὶ δίχα τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον οὐδαμῶς. Cyrille d'Alexandrie, *In Joannis Evangelium*, lib. I, chap. 5, P. G., t. LXXIII col. 85 A. A propos de ce commentaire, « on ne peut se fier entièrement à ce que donne Migne, d'après Aubert, dont l'édition était cependant soignée » (Cayré, *Précis de Patrologie*, t. II, p. 24, note 5).

(2) Ὡσπερ οὖν καὶ τὸ ἀπαύγασμα τυχὸν ἐν τῷ ἀπαυγάζοντι, καὶ ἐκ τοῦ ἀπαυγάζοντος, καὶ ἕτερόν τι κατὰ γε τὸν ἐν νοήσει λόγον, καὶ πάλιν οὐχ ἕτερόν. etc. *Ibid.*, lib. III, chap. 5, P. G., t. LXXIII, col. 485 A.

(3) Θεὸν ἕκαστον, ἂν θεωρῆται μόνον, τοῦ νοῦ χωρίζοντος τὰ ἀχώριστα. Grégoire de Nazianze, *Orat. XXIII (De pace III)*, P. G., t. xxxv, col. 1164 A.

(4) Ou plutôt l'auteur anonyme des livres IV et V du traité *Contre Eunome*. On sait, en effet, que ces deux derniers livres sont apocryphes. D'aucuns soutiennent qu'ils sont peut être de Didyme l'Aveugle. Voir G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, coll., *Etudes de Théologie historique*. Paris, 1910, p. 23-27.

(5) Ἐν πᾶσι δὲ τοῦτοις οὐ δύο λέγομεν, Θεὸν ἰδίᾳ, καὶ ἄνθρωπον ἰδίᾳ (εἷς γὰρ ἦν), ἀλλὰ κατ' ἐπίνοιαν τὴν ἐκάστου φύσιν λογιζόμενοι.

Saint Basile, *Adversus Eunomium*, lib. IV, P. G., t. xxix, col. 704 C. (Ce quatrième livre, nous le faisons remarquer plus haut, est apocryphe).



dit : *Ces mêmes deux natures unies ne sont discernées que par la pensée (μόνη νοήσει.)* (1).

On expliquera, dans ce sens, le texte de Grégoire le Thaumaturge qu'on a accusé d'Arianisme : « Le Père et le Fils, nous les concevons comme deux, par notre esprit (ἐπινοία), mais dans la réalité, ils sont une seule chose » (2).

Méthode (3), traitant de la séparation de l'âme et du corps nous énumère les façons dont, pour lui, une chose peut être dite séparée d'une autre. Ce peut être : soit par l'opération et la subsistance à la fois, ἐνεργεία καὶ ὑποστάσει, soit par l'esprit ἐπινοία, soit, enfin, par l'opération seule et non par la subsistance ἐνεργεία δὲ, οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει. Il donne l'exemple du blé qu'on sépare de la paille. En tant qu'ils sont dans l'acte qui les sépare, on dit qu'il y a séparation par l'opération, ἐνεργεία ; en tant qu'ils subsistent, l'un et l'autre, séparément, ils sont dits séparés par la subsistance ὑποστάσει ; mais, si nous distinguons seulement la matière de ses qualités et les qualités de la matière, on a, alors, une distinction par l'esprit, ἐπινοία ; enfin, quand quelque chose, par le fait de la séparation, n'existe plus, on dit qu'il est séparé par l'opération, mais non par la subsistance, ἐνεργεία δὲ, οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει (4). Pour Méthode, donc, la différence par l'esprit ἐπινοία, est de chose à chose, mais non de telle façon qu'elles existent séparément.

(1) Μόνη νοήσει τὰ ἡνωμένα διακρίνοντες. Pape Agathon, *Epistola ad Imperatores*, P. L., t. LXXXVII, col. 1167 B.

(2) ... Πατέρα, καὶ υἱὸν ἐπινοία μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δέ, ἓν. Cité par *Saint Basile*, Lettre CCX, P. G., t. xxxii, col. 776, A.

(3) Nous l'appelons Méthode tout court, bien que la tradition fut unanime jusqu'à ces derniers temps à le placer sur le siège épiscopal d'Olympe. Les études fort érudites de Diekamp (1928), semblent indiquer plutôt Philippe pour sa ville épiscopale (Cf. *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1929, avril, t. xxv, pp. 357-388).

(4) Λέγεται τοίνυν χωρίζεσθαι τι ἀπὸ τινος ἢ ἐνεργεία καὶ ὑποστάσει, ἢ ἐπινοία, ἢ ἐνεργεία μὲν, οὐ μὴν καὶ ὑποστάσει... Ἐπινοία δέ, ὅταν τὴν ὕλην ἀπὸ τῶν ποιότητων χωρίζωμεν καὶ τὰς ποιότητας ἀπὸ τῆς ὕλης... Méthode, *De Resurrectione*, III, *Corpus Berolinense*. Ed. G. Nathanael Bonwetsch, Leipzig, 1927. p. 397, lignes 6-12 ; on trouve aussi ce texte dans P. G., t. xviii, col. 521 B.

Le texte du grand dialogue en trois livres sur la *Résurrection de l'âme*, d'où nous extrayons ce passage est intitulé *Aglaophon*, nom d'un médecin de Patara, chez qui a lieu la discussion. Il nous est conservé en grec et surtout en slave. On en trouvera un bref résumé dans J. Farges, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*. Paris, Beauchesne, 1929, p. 22-26. (P. G., t. xviii, col. 265-330).



Un dernier texte de saint Basile : car, on en a fait, semble-t-il, le tenant de l'équation : *διαφορὰ κατὰ τὴν ἐπίνοιαν* = *distinctio virtualis*. Dans les choses qu'à première vue, on croit simples, il y a beaucoup de choses d'impliquées, remarque-t-il. C'est pourquoi, quand on les divise par l'esprit, elles sont dites divisées seulement par la pensée (ἐπινοία μόνη) ainsi le corps, et ses accidents : couleurs, etc... (1).

De tous ces textes, nous pouvons légitimement conclure que la distinction κατ' ἐπίνοιαν signifie souvent une distinction réelle mineure.

Mais, cette même distinction κατ' ἐπίνοιαν prend aussi, très souvent, surtout dans les fameuses querelles anoméennes, le sens de *distinction non réelle*, de *distinction de raison cum fundamento in re*.

Nous pourrions le démontrer tout au long, en jetant dans le débat les textes, innombrables, des Pères Cappadociens : saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, contre Eunomius. Mais on s'entend d'ordinaire sur cette signification (2). Aussi nous y attarderons-nous très peu.

Rappelons, d'un mot seulement, l'hérésie anoméenne sur le point particulier de la simplicité divine. Si, en théologie trinitaire, ils insistent sur l'ἀγεννησία, l'innascibilité, comme constitutive de l'Essence divine, simple et indivisible, pour conclure à la diversité de substances entre le Père ἀγέννητος et le Fils γεννητός, en théologie naturelle (contrairement, cette fois, aux autres Ariens), Aétius et Eunomius proclament hautement l'intelligibilité absolue de l'essence divine, tant pour Dieu que pour nous. Et ils se fondent

(1) Ταῦτα τῷ νῶ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται ὡς τὸ σῶμα...

Saint Basile, *Adversus Eunomium*, lib. I, P. G., t. xxix, col. 522. C.

(2) Cf. Toussain, *Attributs divins* dans *Dict. Théol. Cath.*, col. 2231 et 2233, et Chossat, *Dieu*, *ibid.*, col. 1143. Il est bon de remarquer, cependant, que l'auteur de l'article *Attributs divins* laisse trop entendre, par son silence sur les autres sens de vocable κατ'ἐπίνοιαν, que ce mot correspond *uniquement* à notre distinction virtuelle. Voici ce qu'il dit, col. 2231 : « ... distinction de raison avec fondement réel, *cum fundamento in re* : elle est analogue à celle que les Pères nommaient κατ'ἐπίνοιαν. De même, col. 2233 : « La distinction de raison, à base objective, *cum fundamento in re*, a toujours été la formule technique des théologiens pour régler les rapports de l'Essence divine et de ses attributs. On la voit poindre pour la première fois, dans les controverses eunomiennes des Pères grecs. C'est la *διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν* de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse. » Sans doute, l'auteur n'a-t-il pas en vue directement l'étude des divers sens de cette distinction, mais son texte, pris en lui-même, peut porter à erreur. Il faudrait, ce semble, en dire autant du P. Chossat, quoique son texte soit plus souple.



encore, pour cela sur l'ἀγεννησία divine. Tous les noms par lesquels nous prétendons nommer Dieu n'ont pas d'autre contenu ; ils sont de purs synonymes du mot ἀγεννησία. « Dieu ne sait de son être rien de plus que nous ; son être n'est pas plus clair pour lui que pour nous. Tout ce que nous savons de lui, il le sait également, et tout ce qu'il sait de lui-même, nous le trouvons pareillement en nous, sans aucune différence (1) ».

Contre eux, les Cappadociens remarquent d'abord la variété des noms divins dans l'Écriture ; puis, partant du fait que les noms ne désignent les choses qu'à travers les concepts et qu'une multiplicité conceptuelle peut très bien s'allier à un objet un en soi ; et qu'enfin, plus un objet est parfait, plus il requiert une ample provision de concepts pour le représenter, ils concluent : que les noms divins ont une signification différente, comme nos idées, sans que cette multiplicité divise Dieu autrement que mentalement : κατ' ἐπίνοιαν. Il s'agit, cette fois, de la distinction virtuelle.

Ainsi, pour ne citer qu'un texte, saint Basile reproche à Eunomius sa démente (παράνοιαν) et lui fait remarquer que « nous voyons, dans l'usage ordinaire des choses qui, à première vue, semblent simples et singulières, mais qui, si on les examine plus subtilement, apparaissent variées et multiples. Or, ces choses divisées par l'esprit, sont dites divisées ἐπινοία μόνη. » (2) Plus loin, il ajoute que les résultats de ces divisions sont des notions, des points de vue sur les choses. Or, parmi ces points de vue, les uns sont ἀνυποστάτους ou ἀνύπαρκτους φαντασίας : n'ont rien de réel, alors que d'autres sont réels. Il nomme ces derniers : ἐπενθύμησις, ἐπίνοια (3). Ce sont nos concepts *cum fundamento in re*.

Mais cette citation nous apporte, en même temps, la preuve qu'il faut relever un dernier sens à l'expression κατ' ἐπίνοιαν. Signifiant déjà : distinction réelle mineure et distinction de raison avec fondement réel (la distinction virtuelle), il peut indiquer aussi

(1) Ce sont les propres paroles d'Eunomius, telles du moins que nous les cite Socrate, *Hist. Eccles.*, IV, 7, P. G., t. LXXVII, col. 474.

« Αὐτῆς ἐπάκουε τῆς Εὐνομίου φωνῆς, οἷα σοφίζομενος περὶ Θεοῦ λέγειν τολμᾷ. Φησὶ γὰρ κατὰ λέξιν τάδε. Ὁ Θεὸς περὶ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας οὐδὲν πλέον ἡμῶν ἐπίσταται· οὐδέ ἐστὶν αὐτῆ μᾶλλον μὲν ἐκείνω, ἤττον δὲ ἡμῖν γιγνωσκομένη. Ἄλλ' ὅπερ ἂν εἰδείημεν ἡμεῖς περὶ αὐτῆς, τοῦτο πάντως κάκεινος οἶδεν· ὃ δ' αὖ πάλιν ἐκείνος, τοῦτο εὐρήσεις ἀπαραλλάκτως ἐν ἡμῖν. »

(2) Ὁρῶμεν τοίνυν, ὅτι ἐν μὲν τῇ κοινῇ χρήσει τὰ ταῖς ἀφροαῖς ἐπιβολαῖς τοῦ νοῦ ἀπλᾶ δοκοῦντα εἶναι καὶ μοναχά, ταῖς δὲ κατὰ λεπτόν ἐξετάσει ποικίλα φαινόμενα, καὶ πολλὰ ταῦτα τῷ νῷ διαιρούμενα, ἐπινοία μόνη διαιρετὰ λέγεται. Saint Basile *Contra Eunom.*, lib. I, P. G., t. XXIX, 522 C.

(3) *Ibid.*, P. G., t. XXIX, col. 524 A. B.



une distinction de pure raison, *rationis ratiocinantis*. Que sont, en effet, ces concepts qui n'ont rien de réel, opposés à d'autres points de vue sur la même réalité, qui eux, ne sont pas des fantômes sans consistance, sinon de simples jeux de notre esprit, de purs êtres de raison ?

En somme, si l'on cherche à synthétiser l'ensemble des notions que l'on vient de remuer à propos de l'idée de distinction chez les Pères grecs, on pourrait les classer dans le tableau suivant :

| | | | | |
|-----------|---|---------------------------------|---|--|
| ἡ διαφορὰ | } | τῷ πράγματι (πραγματικῇ) | } | Distinction réelle majeure dite encore : distinction réelle absolue. |
| | | κατ' ἐπίνοιαν | | (1) Distinction réelle mineure, Distinction modale. |
| | | | | (2) Distinction de raison avec fondement objectif, dite aussi distinction virtuelle. |
| | | (3) Distinction de pure raison. | | |

On le voit, le sens de la distinction κατ' ἐπίνοιαν est un sens flottant, que seul le contexte peut déterminer.

Génie abstrait, le scolastique latin classe la distinction réelle mineure dans l'accolade de la distinction réelle, car, elle lui indique une dualité réelle dans l'objet, bien que sans séparabilité.

Le génie hellène s'appesantit moins sur ce que ne voient pas nos yeux charnels. Une distinction de chose à chose, voilà sa distinction réelle. Quant aux autres distinctions, que l'esprit seul voit, il les classera toutes dans le cadre de la distinction « par la pensée ».

Les cadres latins et grecs ne coïncident donc pas ? Sans doute. Mais remarquons qu'en somme, Latins et Grecs se placent chacun à un bout différent de l'acte intellectuel ; le Latin plutôt dans l'Objet, le Grec, dans le Sujet. C'est dans l'objet que la distinction modale est réelle ; c'est dans le sujet qu'elle est κατ' ἐπίνοιαν.

b) LA TERMINOLOGIE AU XIV^e SIÈCLE A BYZANCE

Au XIV^e siècle, sous l'influence de la polémique, l'expression κατ' ἐπίνοιαν perd de son amplitude et de son indétermination. Elle ne s'applique plus, du moins dans le camp palamite, qu'à la



verses trinitaires et christologiques nous apportent un ensemble imposant de canons et d'anathèmes, où s'établissent les rapports de la trinité des personnes et de l'unité divine. Mais c'est toujours le problème de l'unité, et non celui de la simplicité qui est en cause.

La première affirmation directe de la simplicité divine semble bien se trouver dans un texte du xv^e synode de Tolède. Les Pères espagnols du xiv^e Concile de Tolède, avaient approuvé l'ouvrage de saint Julien, dans lequel se trouvait ce propos : *la Volonté a engendré la volonté comme la Sagesse, la sagesse*. Le pape Benoît II (684-685) fit savoir que cette phrase ne lui paraissait pas très orthodoxe. Saint Julien en expliqua le sens et sous Sergius I^{er} (687-701), elle fut approuvée. Les Pères espagnols cependant, qui avaient cette controverse sur le cœur, y revinrent au cours des xv^e et xvi^e synodes de Tolède :

« Dans ce premier livre de la réponse de notre foi, disent-ils, que nous envoyâmes à l'Eglise de Rome par Pierre, notre délégué, le premier chapitre avait semblé, au pape, mis là par nous, d'imprudente façon. Nous y disions, en faveur de la divine essence : *la Volonté a engendré la volonté, de même que la Sagesse la sagesse*. Cet homme, au cours de sa lecture, jugea que nous avions mis cela en prenant les mots dans leur sens relatif ou en partant de l'esprit humain pour notre comparaison. Et il nous en a fait reproche. Mais, nous, nous n'avons pas parlé d'après la comparaison de l'esprit humain ni dans le sens relatif, mais bien selon l'essence. Etre est en Dieu la même chose que vouloir, et vouloir que savoir. Ce qu'on ne peut dire de l'homme... En Dieu, il n'en est pas comme chez l'homme, car c'est une nature simple, et c'est pourquoi, c'est la même chose, pour lui, d'être, de vouloir ou de savoir (1). »

Première affirmation de la simplicité divine, mais apportée comme preuve d'autre chose. C'est comme si les Pères de Tolède disaient au pape : « Voyons, comment avez-vous pu penser que nous affirmions une telle erreur ? Vous savez bien, comme nous, que Dieu est simple ! » On se sert donc de la simplicité comme d'une mineure de syllogisme incontestée pour expliquer une phrase sujette à caution ou qui a paru telle. Cela prouve au moins une

(1) ... Nos autem non secundum comparisonem humanae mentis, nec secundum relativum, sed secundum essentiam diximus : voluntas ex voluntate, sicut et sapientia ex sapientia. Hoc est enim in Deo esse, quod velle : hoc velle quod sapere. Quod tamen de homine dici non potest. Aliud quippe est homini id quod est sine velle et aliud velle etiam sine sapere. In Deo autem non est ita, quia simplex ita natura est, et ideo hoc est illi esse, quod velle, quod sapere...

Cf. H. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, ed. XVII. Friburgi Brisgoviae, 1928, n° 294.



chose : c'est qu'on la tenait pour un *point de dogme*. Mais, à cela, on n'avait pas de peine.

Il semble bien qu'il faille voir aussi une affirmation de la simplicité divine dans le symbole de foi proposé par le pape saint Léon IX (1048-1054) à Pierre, évêque d'Antioche :

Firmiter credo Sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem esse, totamque in Trinitate deitatem coëssentialem et consubstantialem, coæternam et coomnipotentem, uniusque voluntatis potestatis et majestatis ... (1).

Nous en arrivons ainsi au fameux concile de Reims de 1148, réuni à l'instigation de saint Bernard et surtout du Pape Eugène III (1145-1153), pour y condamner les théories de Gilbert de la Porrée. Des incidents de ce concile, nous ne dirons rien (2). Aussi bien, ce n'est que l'affirmation de foi qui nous préoccupe.

Nous savons d'abord par Otton de Freising, que le pape *définit* qu'il n'y avait pas à séparer la nature de la personne « *neve Deus divina essentia diceretur ex sensu ablativi tantum sed etiam nominativi.* »

Si on se souvient que Gilbert était accusé de considérer la nature divine (divinité) comme la forme par laquelle (qua : ablatif) Dieu serait Dieu, de même que l'humanité n'est pas l'homme, mais la forme par laquelle il est homme, on comprend immédiatement la portée de ces mots, et du même coup, aussi, la grande valeur (3) au point de vue qui nous préoccupe ici, du symbole de foi proposé : *Credimus et confitemur simplicem naturam divinitatis esse Deum nec aliquo sensu catholico posse negari quin divinitas sit Deus et Deus divinitas. Sicubi vero dicitur : Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, divinitate Deum esse et alia hujusmodi : credimus nonnisi ea sapientia, quæ est ipse Deus, sapientem esse ; nonnisi ea magnitudine, quæ est ipse Deus, magnum esse ; nonnisi ea æternitate, quæ est ipse Deus æternum esse ; nonnisi ea unitate*

(1) Denzinger, *loc. cit.*, n° 343.

(2) On pourra consulter sur ces incidents, soit : Vernet, article *Gilbert de la Porrée*, dans *D. T. C.*, col. 1351, soit l'Abbé Berthaud, *Gilbert de la Porrée, sa philosophie*. Poitiers, 1892, p. 263-305.

(3) On ne peut pas mettre en doute la valeur de cette profession de foi, sous prétexte qu'elle fut publiée après le concile, et non à l'église Notre-Dame, où se tenaient les réunions, mais à l'archevêché, dans la salle du Tau. En effet, elle fut expressément sanctionnée par le pape. Cf. *Dict. Theol. Cath.*, *Gilbert de la Porrée*, par F. Vernet, col. 1351, qui cite P. Fournier, *Etudes sur Joachim de Flore*. Paris, 1909, p. 64-65.



unum, quæ est ipse ; nonnisi ea divinitate Deum, quæ est ipse ; id est seipso sapientem, magnum, æternum, unum Deum. (1) Nous avons donc, ici, une affirmation dogmatique très claire. La simplicité divine exclut toute composition réelle. Tout système donc, qui admettrait une division réelle en Dieu, dans le sens où l'entendait Gilbert de la Porrée, c'est--dire : qui admettrait en Dieu une division réelle mineure, — car c'est bien de celle-là qu'il s'agit — semble bien condamné ici.

Contre les Albigeois et certains autres hérétiques, le concile œcuménique du Latran (iv^e concile de Latran), fut réuni en 1215 par Innocent III (1198-1216). Le début du chapitre premier de ses constitutions est une affirmation expresse de la simplicité divine. « *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est Deus verus, æternus, immensus, et incommutabilis, incomprehensibilis, omnipotens, et ineffabilis, Pater, et Filius et Spiritus Sanctus : tres quidem personæ, sed una essentia substantia, seu natura simplex omnino* (2). »

On trouverait une doctrine semblable dans le second chapitre du même concile, dirigé, lui, contre l'Abbé Joachim de Flore et contre Almaric. Elle revêt, là, une tout autre forme, cependant, puisqu'on y défend Pierre Lombard et son schéma trinitaire (3).

Nous pourrions citer la profession de foi proposée par Clément IV à Michel Paléologue et prononcée par ce dernier au II^e concile œcuménique de Lyon, en 1274, le concile de l'union des Eglises grecques. *Credimus sanctam Trinitatem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, unum Deum omnipotentem totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialiam, coæternam et coomnipotentem, unius voluntatis, potestatis et majestatis...* (4).

Credimus hanc sanctam Trinitatem, non tres Deos, sed unicum Deum, omnipotentem, æternum et invisibilem et incommutabilem (5).

On sait que, dans une certaine mesure, bien qu'involontairement, Maître Eckart (mort en 1327) serait tombé dans le pan-

(1) Denzinger, *loc. cit.*, n^o 389.

(2) Denzinger, *loc. cit.*, n^o 428.

(3) *Damnamus ergo et reprobamus libellum seu tractatum, quem Abbas Joachim edidit contra Magistrum Petrum Lombardum, de unitate seu essentia Trinitatis, appellans ipsum hæreticum et insanum pro eo, quod in suis dixit Sententiis : Quoniam quædam summa res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus et illa non est generans, neque genita, neque procedens.* » Denzinger, *loc. cit.*, n^o 431.

(4) Denzinger, *loc. cit.*, n^o 461.

(5) *Ibid.*, n^o 463.



théisme (1). En 1329, par la Bulle « *In agro dominico* ». Jean XXII condamna 28 de ses propositions. Nous n'en retiendrons que deux, qualifiées de malsonnantes, téméraires, et suspectes d'hérésie : les propositions 23 et 24 :

23. — *Deus unus est omnibus modis et secundum omnem rationem ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum. Qui enim duo videt, vel distinctionem videt, Deum non videt. Deus enim unus est extra numerum et supra numerum nec ponitur unum cum aliquo. Nulla igitur in Deo distinctio esse aut intelligi potest.*

24. — *Omnis distinctio est a Deo aliena, neque in natura neque in personis probatur, quia natura ipsa est una et hoc unum : et quælibet persona est una et idipsum unum quod natura* (2).

Ces deux propositions, extraites des œuvres de Eckart, sont de celles dont le pape dit qu'elles pourraient : *cum multis expositionibus et suppletionibus, sensum catholicum formare... vel habere...* Puisque ces propositions sont condamnées, leur contradictoire est vraie, et donc tenue pour telle par l'autorité suprême. On y trouvera un aspect intéressant pour notre sujet. En effet, la conversion nous donne ceci : prop. 23... *Conséquence : quelque distinction peut exister ou être comprise en Dieu lui-même.* Même doctrine dans la contradictoire de la proposition 24 : *Quelque distinction n'est pas étrangère à Dieu.*

On peut citer aussi le décret : « *Pro jacobitis* » d'Eugène IV (1442) au concile de Florence. Il y est dit : *Hæ tres personæ sunt unus Deus et non tres Dii : quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una æternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* (3).

En 1555, Paul IV promulguait la Constitution « *Cum quorundam* » contre les Sociniens, qui attaquaient nos dogmes trinitaires. En 1603, Clément VIII, par le bref « *Dominici gregis* » la confirma. « *Nos cupientes..., déclare-t-elle, hujusmodi homines... a tam gravi et pestilenti errore avocare... paterna severitate admonere, omnes et singulos, qui hactenus asseruerunt, dogmatizarunt, vel crediderunt, Deum omnipotentem non esse trinum in personis et incomposita omnino indivisaque unitate substantiæ et unum unamque simplici divinitatis essentia* » (4).

(1) Voir à ce sujet l'article de F. Vernet, dans *Dict. Théol. Cath.*, Eckart, col. 2057-2061.

(2) Denzinger, *loc. cit.*, n° 523-524. Voir aussi dans D. T. C., Eckart, col. 2064. Il s'y trouve joint une traduction.

(3) Denzinger, *loc. cit.*, n° 703.

(4) Denzinger, *loc. cit.*, n° 993.



Nouvelle affirmation de la simplicité divine excluant la composition.

Il semblerait, enfin, de prime abord, qu'on dût trouver dans la Constitution *Dei Filius* du concile du Vatican (1870), au chapitre premier, une nouvelle définition de la simplicité divine. *La sainte Eglise romaine croit qu'il n'y a qu'un seul Dieu... qui, étant unique par nature, tout à fait simple et immuable, est dit distinct du monde...* (1). Cependant, il faut remarquer, avec Vacant, (2), que le concile ne veut prouver que la distinction de Dieu et du monde et qu'il n'argue de la simplicité divine que comme d'une des trois preuves de cette distinction. (Unique par nature, tout à fait simple, immuable.) Les canons, d'ailleurs, qui portent anathème, n'en soufflent mot. La simplicité divine n'y joue donc que le rôle de preuve. Ce n'est pas sur elle que porte l'affirmation de foi. Ce qui est sûr, c'est que le concile se réfère à la définition portée par le IV^e concile de Latran, comme on le voit et par *les travaux préparatoires* et par l'expression *simplex omnino* (3).

Que conclure de cette brève revue des principaux textes conciliaires ou émanés du Magistère suprême ?

Tout d'abord, que le dogme de la simplicité divine, lié très intimement au dogme trinitaire, connexe au problème de l'unité divine, est affirmé et cru dès l'origine.

Face à l'hérésie, à une phrase douteuse susceptible d'une mauvaise interprétation, le dogme s'explique. On peut schématiser ce déploiement en trois phases.

1^o Le concile de Tolède, qui n'est pas concile œcuménique, distingue, d'une façon assez embarrassée encore, entre la simplicité de Dieu et d'autres simplicités, comme serait celle de l'esprit

(1) Denzinger, *loc. cit.*, n^o 1782. Sancta Catholica Apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum... qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, prædicatus est re et essentia a mundo distinctus.

(2) J.-M.-A. Vacant, *Études théologiques sur les Constitutions du concile du Vatican*. Paris, Delhomme et Briguet, t. I, p. 200-204 (ici, p. 203).

(3) Les auteurs de théologies dogmatiques, pour appuyer leur « *De fide ex...* » qui suit la proposition : *Deus est omnino simplex*, auraient donc plutôt à faire état, ce semble, du texte du IV^e Concile du Latran, qui a les mêmes termes que le Concile du Vatican, mais qui, lui, fait porter sur eux tout le poids de l'affirmation dogmatique. Ne citer, comme Tanqueray (*synopsistheologiæ dogmaticæ*, Tornaci, éd. 5a, 1901, t. I, p. 106) que la référence au texte du Concile du Vatican, ce n'est certes pas user d'une mauvaise preuve, puisque le Concile le tient évidemment comme de foi et en argue comme d'une mineure de foi pour prouver l'absolue séparation de Dieu et du monde, mais c'est choisir, entre deux textes, le moins probant.



humain, de l'âme humaine. Dans cette dernière, il y a encore dualité : sujet - faculté, faculté - acte. En Dieu, être, vouloir et savoir sont tout un.

Contre les théories de Gilbert de la Porrée, le concile de Reims, appuyé d'une approbation d'Eugène III, exclut de Dieu toute distinction réelle mineure, toute composition métaphysique. La divinité n'est pas autre chose que Dieu, ni une partie métaphysique de Dieu.

2^o Autre phase : l'affirmation directe que Dieu est simple de la plus grande simplicité qui soit : *Deus est omnino simplex*, ainsi parle le IV^o concile du Latran, auquel fait écho le concile du Vatican, la Constitution « *Cum quorundam* » de Paul IV et le Bref « *Dominici gregis* » de Clément VIII.

3^o Troisième phase : l'antithèse. Contre Eckart et son panthéisme larvé, Jean XXII nous demande d'admettre que certaine distinction peut être comprise en Dieu.

Certes, nous n'avons point là toute la synthèse des grands scolastiques des siècles passés, mais nous y découvrons comme une esquisse, une ébauche de celle-ci. La foi fait abstraction des cadres systématiques.



CHAPITRE PREMIER

Grégoire Palamas, sa vie - Les origines du palamisme

Article 1 : Grégoire Palamas (1296-14 Novembre 1359)

Sous le règne des Paléologues, 1261-1453, l'empire byzantin tombe en décadence. Aux frontières, c'est la poussée des états jeunes et vigoureux : la grande Serbie des Douchans au xiv^e siècle, les Turcs surtout. A l'intérieur : les guerres civiles, une armée mal tenue, une fiscalité en détresse, les querelles sociales et les disputes religieuses violentes, ces dernières nées surtout de l'antagonisme séculaire entre Grecs et Latins (1).

On se souvient qu'en 867, Photius rompt avec Rome. Le schisme dure peu. Mais, en 1054, Michel Cérulaire le consomme. Or, au début de son règne, Michel VIII (1261-1282) pour sa politique, a besoin de Rome. L'union des deux églises sera le prix du secours romain. Et c'est le Concile de Lyon (1274).

Andronic II, qui lui succède (1282-1328), voit son clergé et son peuple divisés par cette union. Pour se garder le cœur de l'un et de l'autre, il dénonce l'accord.

C'est sur ces entrefaites que naît la querelle hésychaste (1334-1351) (2) dont une partie seulement, la partie théologique et sur le point spécial de la simplicité divine, relève de notre travail.

(1) Cf. sur ce sujet, C. Diehl, *Histoire de l'Empire byzantin*. Paris, Picard, 1924, ch. VIII, p. 189 et seq. ; Jugie, D. T. C., *Palamite (controverse)*, col. 1777-1818 ; et surtout Jugie, *Un apôtre de l'Union des Eglises à Byzance au xiv^e siècle : Démétrius Cydonès (1320-1400) dans l'Unité de l'Eglise* (n° 41) 10 mars-avril 1930, p. 239-248. (Les pages 240-241 donnent un coup d'œil sur la situation politique et religieuse de Byzance pendant les deux derniers tiers du xiv^e siècle).

(2) Ce sont là uniquement des dates repères. Elles diffèrent de celles données par C. Diehl, *op. cit.*, p. 233. La première (1334), est celle de l'intro-



Elle naît, donc, dans une Eglise, schismatique, depuis près de trois siècles, soixante ans après le concile de Lyon, quelques années après la nouvelle rupture d'Andronic II.

* * *

Grégoire Palamas naquit à Constantinople, vers la fin de 1296, ou au début de 1297 (1). Aîné des cinq enfants d'une famille de hauts fonctionnaires qui comptait parmi les familiers de l'empereur Andronic II, il devint orphelin tout jeune. En souvenir des services paternels, il fut élevé aux frais de la cassette impériale (2). C'est donc une belle éducation que celle qu'il reçut. Il parcourut tout le cycle scolaire, philosophie comprise (3).

Mais il s'éprend des moines de l'Athos, s'initie près de l'un d'eux, le moine Théolepte, à l'oraison des hésychastes, et enfin, en pleine jeunesse, sacrifie la carrière rapide et l'avenir heureux qu'il pouvait se promettre (4), pour entrer à l'Athos comme moine. Il avait vingt-deux ans (5).

Il quitte Constantinople, mais l'hiver le surprend en route, et l'arrête aux confins de la Thrace et de la Macédoine, dans le monastère du Papikion. Là, il s'attaque, avec succès, — ironie du sort

nisation au trône patriarcal, de Jean XIV Calécas. La seconde (1351), est la date du grand concile de Constantinople qui, en juillet, consacre la victoire de Palamas sur Barlaam et Acindyne et « fait de sa théologie la théologie officielle de l'Eglise byzantine ». (Dict. Théol. Cath., Jugie, art. *Palamas*, col. 1740).

(1) Voir comment on infère cette date dans Jugie, *Palamas, Dict. Théol. Cath.*, col. 1735, 2^o.

(2) Philothée, *Eloge de Grégoire Palamas*, P. G., t. CLI, col. 559, C.

Œuvre d'un disciple contemporain, ce panégyrique — tendancieux, puisqu'il a pour but de nous démontrer la parfaite sainteté du héros — est un document biographique de premier ordre. Il est bon de le contrôler cependant à l'aide des autres sources contemporaines et anti-palamites.

(3) ἐν πᾶσι τοῖς Ἀριστοτελικοῖς. dit de lui Philothée, P. G., t. CLI, col. 559, D. C'est son panégyriste qui parle. On verra plus loin qu'il faut en rabattre, si l'on en croit le témoignage d'Isaac Argyros. Cf. *infra*, p. 120.

(4) Philothée, col. 561.

(5) Le mont Athos, ou Montagne Sainte est la plus orientale des trois minces presqu'îles qui terminent la Chalcidique, à l'est de Salonique. Du x^e au xiv^e siècle, il s'y fonda jusqu'à vingt monastères principaux. On peut y ajouter douze skites ou couvents de rang inférieur, parfois très importants par le nombre de leurs habitants. Il y a, de plus, des sortes d'ermitages (καλύβαι, καθίσματα) au nombre de 452. Cf. Janin, *Eglises Orientales et rites orientaux*, 2^e édit. Paris, Bonne Presse, p. 148.



envers celui qu'on accusera plus tard de massalianisme ! — à une secte de bogomiles, appelés, par son biographe, des Massaliens (1).

Le printemps venu, le voyageur reprend sa route et arrive enfin à l'Athos. Nous sommes, sans doute, en 1318. Sur la vie qu'il y mène, nous n'insisterons pas beaucoup. Après trois ans passés sous la direction du vieux moine Nicodème, dans un rigoureux ascétisme, il consacre trois autres années à la vie commune dans le monastère de Lavra. Nous le voyons, ensuite, se fixer à l'ermitage de Glossia. Il semble qu'il soit hanté du désir de la vie solitaire. Il se soumet alors à l'enseignement du célèbre maître hésychaste : Grégoire le Sinaïte.

Une invasion de Sarrazins le force à se réfugier à Thessalonique. Là, à trente ans (2), il reçoit l'ordination sacerdotale (1326). Dans un skite voisin, il mène cependant la vie hésychaste dans toute sa plénitude : cinq jours de solitude complète par semaine. Les samedis et dimanches sont consacrés aux entretiens picux (3).

De là, nous le retrouvons à Constantinople, puis à Thessalonique, puis à l'Athos, mais, cette fois, non plus au monastère de Lavra, mais à l'hésychastérion voisin, dédié à saint Sabbas (1331) (4).

C'est un maître maintenant. Il enseigne sa pratique et ses expériences mystiques. Il a ses disciples. Mais les moines voisins le choisissent comme higoumène. Dès qu'il le peut, il se démet de cette charge et rentre dans le silence. C'est alors, qu'au dire de son biographe, entre en scène « l'ennemi des hésychastes, le suppot du diable, Barlaam le Calabrais. » (5)

(1) Philothée, col. 563.

(2) *Ibid.*, col. 570.

(3) *Ibid.*, col. 571.

(4) *Ibid.*, col. 574.

(5) Philothée, col. 584, B.

Ce *Barlaam* resta longtemps un personnage énigmatique pour l'histoire, non qu'on ignorât l'ensemble de sa vie, sa naissance dans une petite ville grecque de Calabre, sa bonne formation philosophique et scientifique, sa venue à Thessalonique, puis à Constantinople après la révolution qui mit sur le trône Andronic III, sa faveur près de l'Empereur, sa position en vue dans le monde érudit byzantin, ses succès, ses admirateurs, la jalousie de ses rivaux (témoin le pamphlet anonyme : *Φλωρέντιος* dont Grégoras se vante d'être l'auteur ; cf. Parisot, *Cantacuzène, homme d'état et historien*, p. 328, note D.) ; la chaire de théologie dont il était titulaire, le monastère dont il fut abbé, sa mission auprès du pape Benoît XII, à Avignon, pour obtenir son secours contre les Turcs, en échange d'une espérance d'union des Eglises, ses démêlés avec Palamas, dont nous allons traiter, son attaque assez ironique du *Filioque*, en 1334, contre deux évêques, envoyés du pape, puis sa volte-face sur ce sujet (cf. P. G., t. CLI, col. 1256-1330, traités qui datent de son épiscopat latin, donc d'après sa conversion), enfin son amitié



Il faut avouer pourtant que Palamas avait lui-même mis le doigt dans le feu. Sur la foi d'une vision, il avait, en deux lettres, reproché aux écrits de Barlaam, sur le *Filioque*, leur allure trop philosophique. Disciples de maîtres formés à la scolastique latine, Barlaam en avait hérité l'amour de la dialectique. Dieu est vérité. Chercher Dieu, c'est chercher la vérité. Certains philosophes antiques ont trouvé Dieu, et l'ont connu dans une certaine mesure par leur raison. Il faut leur emprunter cela (1). Palamas, au contraire, d'invoquer l'impuissance de la raison, l'inutilité de l'étude des sages : seule la voie mystique et ascétique conduit à la vision de la *lumière divine*, principe de toute vérité... (2)

Barlaam fut-il piqué par ces observations ? On ne sait. Toujours est-il que nous le retrouvons maintenant à Constantinople, en train d'enquêter sur le genre de vie de ces hésychastes (3), dont Palamas est un des maîtres. Sous le prétexte d'entrer, lui aussi dans la mystique nouvelle, il s'en fait instruire (4), puis, quand il se juge suffisamment renseigné, il la dénonce comme abusive au patriarche Jean XIV Calécas. Mais ce fut lui, Barlaam, qui fut menacé d'excommunication, s'il ne cessait ses attaques. Devant ce coup, il quitta Constantinople, gagna Thessalonique, pour recommencer, là, de plus belle, sa campagne contre les *scandales* hésychastes (5).

Un ouvrage de lui, sur le sujet, n'est pas encore édité qu'on lui en soustrait les bonnes feuilles et que, sur celles-ci, Palamas écrit une triple réfutation (6). Aussitôt, Barlaam de publier son ouvrage, où il accole aux hésychastes le sobriquet méchant d'*ὄμφαλόψυχοι* (7)

avec Pétrarque, son retour au catholicisme, son élévation à l'évêché d'Hiéracium ou Gérace, etc. Mais, on semblait bien le considérer, en général, comme un homme versatile, qui avait passé du catholicisme au schisme, et qui, après bien des fluctuations, serait venu finir dans le giron de sa première mère. Le P. Jugie, à l'article *Barlaam*, du *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, col. 817-834, fait justice de ces allégations. *Barlaam* en sort réhabilité devant l'histoire, et c'est un beau profil de droiture qu'il montre désormais. Né *dans* le schisme, il est venu seulement sur le tard, et contraint par la vérité, au catholicisme romain.

(1) Philothée, col. 584, et *Contra Gregoram anterrheticorum* XII, col. 1109-1110.

(2) Philothée, col. 584.

(3) Sur la question de l'hésychasme, voir l'article suivant.

(4) Philothée, col. 585, A. et le *Συνοδικὸς τόμος* P. G. t. CL, col. 680.

(5) Philothée, col. 585, B.

(6) *Ibid.*, col. 586 (voir aussi P. G., t. CL, col. 913, B.).

(7) Palamas emploie lui-même ce mot pour s'en défendre dans sa première Triade (dans ce, du moins, que nous donne la Patrologie de Migne) : *Τίς γάρ ποτε τούτων ἐπ' ὄμφαλοῦ λέγει τὴν ψυχὴν* ; dit-il, cf. P. G., t. CL, col. 1116, 3^e et 5^e lignes).



(qu'on traduirait volontiers par *gens qui ont l'âme au nombril*). Nous sommes sur la fin de 1338.

La controverse dura trois ans, avant d'exploser en concile. Palamas écrivit neuf traités, en trois groupes de trois (fin 1338, sans doute, à 1341) (1)

Au retour de sa mission d'Avignon (fin de 1339), Barlaam refondit son traité contre les Hésychastes, en enleva toutes les pointes, mais, cette fois, saisissant au bond la balle que lui lançait Palamas dans sa deuxième série de traités, il laissait tomber un peu les critiques des procédés étranges de la prière hésychaste pour s'en prendre au fond : la théologie de Palamas. Et c'est l'accusation de Massalianisme (2). Palamas, touché, de répondre par sa troisième série, la dernière.

Barlaam, alors, ayant en mains des preuves, qu'il juge irréfutables, de l'hérésie de son adversaire, revient à Constantinople.

De prime abord, ni le patriarche Jean Calécas, ni Acindyne (3) ne veulent le croire. Acindyne même réfute par écrit sa théorie, qui fait de la lumière thaborique une chose créée. Mais les nombreux amis de Barlaam interviennent et font pression sur le patriarche pour qu'il se prononce.

De son côté, Palamas sent que le vent tourne. Aussi, le voilà qui part pour l'Athos, qui y réunit les moines, et qui leur fait approuver et signer (1340 ou début de 1341) un précis de sa doctrine. C'est le fameux *Tome hagioritique* (4). Couvert par ce document, — les moines de l'Athos sont, en effet, une force — il peut attendre les événements.

(1) Philothée, col. 592.

(2) Philothée, col. 589, B. Le titre de cet ouvrage remanié est *Κατά Μασσαλιανῶν*. Les hésychastes ne prétendaient-ils pas voir la lumière thaborique, celle qui entourait le Christ au Thabor, de leurs yeux charnels ? Il est vrai que celle-ci était une *divinité inférieure*. Vraie ou fausse, cette accusation en tout cas était de bonne politique. On écraserait d'autant plus facilement son adversaire, qu'on le classerait dans une catégorie d'hérétiques déjà condamnés. C'est un moyen courant, employé dès les premiers siècles.

(3) *Acindyne*, c'est un ami commun à Barlaam et à Palamas. Comme on va le voir, il eut dans l'affaire une double attitude ; au début, il est plutôt contre Barlaam et semble pencher pour n'accuser Palamas que d'un délit de mots. Bientôt il s'aperçoit de son hérésie et devient un adversaire décidé de Palamas. Il prendra même la tête du mouvement anti-palamite, quand Barlaam ne sera plus là.

(4) On en trouvera le texte, avec une traduction latine dans P. G., t. CL, col. 1225-1236. Ce précis est de la main de Philothée Kokkinos, futur patriarche et panégyriste de Palamas, en ce moment moine à l'Athos. C'est sous la dictée de Palamas qu'il fut écrit.



Le patriarche Jean XIV Calécas, tuteur du petit Jean V Paléologue, excommunie le révolté.

Or, ne faut-il pas que, juste à ce moment, malgré la défense portée au bas du Tome synodique, Palamas, ami et allié de Cantacuzène, se vante publiquement d'avoir été approuvé par le concile et proclame la nécessité d'adhérer à sa doctrine, sous peine d'excommunication (1). C'en est trop. Le patriarche le fait appeler. Il lui ordonne d'abandonner ses nouveautés théologiques (1342). Lui, refuse. Un synode se réunit à nouveau. Ses écrits y sont condamnés comme scandaleux, semeurs de discorde et dignes du feu (juin 1342). Palamas s'enfuit. Des soldats l'arrêtent à Héraclée. On l'enferme en prison pour quatre ans. Là, il continue d'écrire et garde ses idées. Enfin, en 1344, le 4 novembre, le patriarche Jean Calécas, désespérant de le ramener, l'excommunie (2).

L'année 1347 amène un changement de politique. L'impératrice Anne veut se réconcilier avec Cantacuzène, qu'elle craint. Palamas sera le médiateur ; elle donne des gages au vainqueur en réunissant un nouveau synode qui dépose le patriarche Jean Calécas... Et, cependant que les membres du conciliabule festoient, la nuit, Cantacuzène, par surprise, entre à Constantinople et impose ses volontés.

Avec ce retournement politique, le triomphe de Palamas est assuré. Cantacuzène, son ami, est sur le trône. Celui-ci cherche même à l'élever au siège patriarcal. Mais il craint le peuple houleux et peu favorable. C'est un disciple de Palamas qui y montera : Isidore. Aussitôt, les sièges épiscopaux de changer de titulaires. Tous les évêques qui ne sont pas dans les idées palamites sont déposés et remplacés. Et c'est ainsi que Palamas se voit octroyé l'évêché de Thessalonique (3). Nous sommes à la fin de mai 1347 (4).

Ceci ne va pas sans troubles. Les partisans de Barlaam et d'Acin-

(1) « καὶ διῶν τὴν σχεδόν, οἰκουμένην ἔλεγε κεκυρωσθαι πάντα αὐτοῦ τὰ συγγράμματα συνοδικῶς. » Acindyne, *Codex Monacensis*, 223, fol. 54 r.

(2) Voir la sentence dans *l'Épître encyclique de Jean à tous les fidèles*. P. G., t. CL, col. 891-894, et aussi la lettre de Jean aux moines du Mont Athos, P. G., t. CLII, col. 1269-1273.

(3) Philothée, P. G., t. CLI, col. 611 D et 613 B.

(4) Cette date, fondée uniquement sur des documents contemporains, réfute les données de *l'Oriens christianus*. A la place de Palamas, Le Quien inscrit le nom de Démétrius II, auteur de la lettre à Barlaam. Mais, ce Démétrius n'est autre que Démétrius Cydonès, qui ne fut jamais évêque. Le Quien octroie la métropole de la Macédoine à Palamas en 1354, date beaucoup trop tardive. Cf. L. Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans *Echos d'Orient*, t. v (octobre 1901, septembre 1902), p. 92-93.



dyne ripostent par un petit synode, qui publie, comme de juste, son tome synodal (juillet 1347) et une sentence de dégradation contre Isidore et Palamas.

Isidore, de son côté, réunit le synode permanent (ἡ σύνοδος ἐνδημοῦσα) et excommunie les récalcitrants (août 1347). Acindyne a disparu de la scène, comme Barlaam. C'est le philosophe Nicéphore Grégoras qui relève le gant. Nous connaissons de lui une dispute publique et contradictoire avec Palamas en 1348 (1).

En 1351, le 27 mai, au palais des Blakhernes, à Constantinople, de nouvelles discussions ont lieu, en présence de Jean Cantacuzène, entre partisans et adversaires de Palamas. Les adversaires n'ont pas toute liberté de discussion et se retirent. Puis, on leur présente un résumé des thèses palamites, en cinq chapitres. Ils se refusent à y voir la pensée des Pères. A nouveau, ils sont condamnés, dégradés, incarcérés ou exilés.

En juillet 1352, on met toute la doctrine palamite en forme d'anathèmes et d'acclamations. On insère le tout dans le *synodicon* du dimanche de l'Orthodoxie (2). Chaque année, jusqu'à nos jours, la liturgie les ramènera.

Pendant ce temps, Palamas, deux fois, essaye, en vain, de prendre possession de son siège de Thessalonique (septembre 1347 et novembre 1348) (3). Cantacuzène, en 1350 (4), y entre victorieux. Palamas le suit dans ses fourgons. Nous le trouvons, en juillet 1351, à Constantinople, jouant son rôle au concile qui consacre l'écrasement définitif du « barlaamisme » (5).

Bientôt, au cours d'un voyage, il est pris par des corsaires et emmené captif pendant un an, dans la région de Brousse (6). Racheté par des Serbes, il rentre pour achever la composition de ses ouvrages et meurt le 14 novembre 1359 (7) d'une maladie d'entrailles.

(1) Nicephore Grégoras, *Histoire byzantine*, I. XVI, ch. 5, P. G., t. cxxxxviii, col. 1081.

(2) La fête du *Dimanche de l'Orthodoxie* avait été instituée, le 11 mars 843, pour commémorer la victoire définitive sur l'Iconoclasme. On le célèbre le premier dimanche du Carême. On trouve, aujourd'hui, les textes liturgiques de cette fête dans le *Triodion* ou propre du Carême dans le rite byzantin. Cf. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, 3^e édition. Paris, 1923, p. 270 seq.

(3) Philothée, col. 614 D et col. 616 A.

(4) On sait qu'en 1355 il se retira dans le cloître.

(5) *Ibid.*, col. 621 B.

(6) *Ibid.*, col. 626 B et 627 A.

(7) Cette date que nous empruntons au P. Jugie ne correspond pas à celle que donne Mgr. L. Petit, dans l'article cité plus haut, *Evêques de Thessalonique*, p. 93. Pour ce dernier, la date de la mort est à placer aux dernières semaines de 1360.



Il fut canonisé, en 1368, par Philothée Kokkinos, son disciple devenu patriarche (1). On le vénère, aujourd'hui encore, dans l'église gréco-russe, comme le champion de l'orthodoxie, la colonne inébranlable de l'Eglise... La cime des docteurs, « le défenseur, gardien et sauveur de l'Eglise universelle du Christ, après le premier et unique Sauveur (2). »

Tel est le cadre historique, esquissé à grands traits, dans lequel ont fleuri les théories dont nous allons avoir à nous occuper.

A tout prendre, et pour l'historien le plus inattentif, elles y font figure de nouveautés. Quel *tolle* quand elles apparaissent ! C'est la politique qui les propage. La force seule a raison des résistances. D'ailleurs, la force, elle-même, ne suffira pas à leur assurer un triomphe incontesté.

Dès son avènement, Jean V Paléologue se désintéresse du palamisme (1355)... En 1369, d'ailleurs, on sait qu'il abjura le schisme à Rome même et se fit catholique.

En somme, on peut, dès la fin du xiv^e siècle, malgré des retours de sectarisme palamite, leur refuser sa créance sans trop craindre pour sa tête ou sans encourir l'exil.

Les grands noms des Cydonès : Prochore et Démétrius, prennent rang après les grands lutteurs, que furent Grégoras (3) Acindyne et Barlaam.

Depuis 1368, aucune intervention solennelle de l'Eglise byzantine dans l'affaire.

Cependant, le palamisme, canonisé par les conciles, inséré dans la liturgie, demeurera, jusqu'à nos jours, la *doctrine officielle du schisme* (4).

Article 2 : L'origine historique du palamisme

L'hésychasme au XIV^e siècle

Nous avons, jusqu'ici, résumé brièvement l'histoire de la controverse palamite. Il nous reste à raconter la genèse de la doctrine palamite elle-même.

(1) Sur ce qu'il faut penser des miracles qui lui sont attribués, voir Jugie, *Palamas*, dans *Dict. Théol. cath.*, col. 1741.

(2) « ὁ τῆς κοινῆς Χριστοῦ Ἐκκλησίας καὶ προστάτης καὶ φύλαξ καὶ ρύστης καὶ σωτὴρ μετὰ τὸν πρῶτον καὶ μόνον Σωτῆρα. » P. G., t. CLI, col. 656 A.

(3) Sur *Grégoras Nicéphore*, voir V. Laurent, dans D. T. C., *Nicéphore Grégoras*, surtout col. 457-461.

(4) Cf. art. *Palamite (controverse)*, *loc. cit.*, col. 1777-1818.



Cette genèse est intimement liée aux pratiques de l'hésychasme byzantin au xiv^e siècle.

Mais, que faut-il entendre par hésychasme ? C'est ce que nous devons dire tout d'abord.

1^o *Qu'est-ce que l'hésychasme ?*

Le nom d'hésychasme vient du grec ἡ ἡσυχία, qui signifie, dans la langue classique : tranquillité, calme ; lieu tranquille ; solitude. On le trouve avec ce sens dans Isocrate (πολλὴν ἡσυχίαν ἔχειν : être dans un calme profond) Athénagore, Hérodote.

La langue mystique byzantine l'a, très rapidement, reçu dans son vocabulaire, avec un sens bien spécial, comme nous-mêmes, d'ailleurs, donnons au mot « quiétude » une signification particulière quand nous parlons de l'oraison de *quiétude* ou de *quiétude* en Dieu. L'hésychaste, c'est, assez exactement, le *moine contemplatif*.

Nous tirerons des renseignements sur la vie de l'hésychaste, de deux sources : pour sa vie extérieure, de la vie de saint Jean l'Hésychaste (1), par Cyrille de Scythopolis (2) (vers 550) et pour sa vie intérieure de la *ἡσυχία* de saint Jean Climaque (3) (vers 640).

Vie extérieure. Il faut l'isolement, la retraite. Pour cela, deux moyens : ou fuir au désert, ou s'enfermer dans une des cellules, séparées du monastère, qui constituent une laure. Mais, tant qu'il vit au monastère, l'hésychaste ne peut pas se livrer à son gré à son genre de vie préféré. Il est soumis à un supérieur. Celui-ci peut, ou lui confier une charge dans le couvent, ou plus simplement le replonger dans la vie commune (4). Voilà pour la Palestine. A Byzance, il en va de même. C'est l'higoumène qui juge si le postulant à la vie solitaire en est digne par la sainteté de sa vie. Saint

(1) *Acta Sanctorum*, t. III, Maii p. 14, appendix.

(2) Cyrille de Scythopolis est un célèbre hagiographe né en Palestine, à Scythopolis vers 523 ; cénobite, puis moine vers 557 à la grande laure de Saint Sabbas où il mourut peu après. Les *vies* qu'il écrivit sont de véritables biographies historiques. Voir sur lui, R. Genier, *Vie de Saint Euthyme le Grand*. Paris, 1909.

(3) Pas de date sûre pour sa vie. Son activité se déploie au vii^e siècle. Il meurt, semble-t-il, vers 649. Cf. F. Cayré, *Précis de Patrologie*, t. II, p. 281-283 où le texte et les notes donnent une mise au point parfaite sur la question des dates et de la vie. Voir surtout L. Petit, D. T. C. Article *Jean Climaque (Saint)*, col. 690-693.

(4) Cf. surtout *Acta SS.*, *loc. cit.*, p. 15, n^o 7, n^o 8, p. 16, n^o 11. Nous tirons ces règles des traits de la vie du saint.



Basile d'ailleurs, le législateur de la vie monastique en Orient, ne désirait pas la multiplication de ces anachorètes. Pour lui, la vie commune est plus précieuse. En 692, le concile *in Trullo* (canon 41) fixa que, pour mener cette vie solitaire, il fallait avoir, au préalable, trois ans de vie commune.

Passe-t-on à la vie intérieure. Saint Jean Climaque a tout un chapitre sur ce sujet (1). Selon lui, il faut distinguer deux hésychies : l'ἡσυχία σώματος et l'ἡσυχία ψυχῆς. La première règle les mouvements de la sensibilité, tandis que c'est dans le monde de la pensée que la seconde veut introduire la paix nécessaire à la contemplation : θεωρία. Les dispositions internes requises comme marque d'une vocation hésychaste sont : le rapt en Dieu (ἀρπαγή πρὸς Κύριον) et le don des larmes.

Il y a les attaques des démons à redouter et surtout l'ἀκηδία. En somme, l'ἡσυχία, c'est un degré supérieur de vie monastique, réservé aux cénobites les plus avancés en perfection.

Cette institution nous la retrouvons à l'Athos. Le fondateur du monastère de Lavra, saint Athanase, dans son typicon, spécifie que dans la communauté, sur cent vingt moines, cinq seulement pourront être hésychastes (2). Ces derniers sont rattachés au couvent. L'higoumène a autorité sur eux. Il les choisit d'après leur habitude du recueillement et de la solitude, leur goût de la prière, leurs veilles, leurs méditations, etc. Le jeûne et l'abstinence sont d'ailleurs rigoureux pour l'hésychaste, et son temps est partagé entre la prière vocale du psautier, la méditation et le travail manuel. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, cinq jours par semaine il vit seul ; il passe au couvent les samedi et dimanche.

La situation est donc claire : l'hésychasme existe certainement dès le VI^e-VII^e siècle. Il n'a rien qui nous choque. Il est un degré supérieur de vie monastique, degré d'ailleurs officiel.

Or, au XIV^e siècle, apparaît ce que nous avons appelé le « scandale hésychaste ».

Qu'en est-il au juste ?

Barlaam, pour enquêter sur Palamas, s'est fait passer pour novice hésychaste. Il y a appris des choses qui l'ont rempli d'horreur et de stupéfaction. Il ne s'en cache pas. Tout Constantinople, puis tout Thessalonique vont retentir de sa trouvaille : les hésychastes passent leur temps à se regarder le nombril pour y chercher

(1) P. G., *Scala paradisi*, t. xxxxxviii, gradus 27, col. 1096.

(2) Ἐκ δὴ τούτων τῶν ἑκατὸν εἴκοσι μοναχῶν, πέντε μοναχοὺς κελλιώτας τῆς λαύρας ἔξωθεν ἡσυχάζειν βουλόμεθα. Cité d'après le P. J. Bois, *Echos d'Orient*, 1901-1902, p. 4.



le lieu du cœur, à retenir leur haleine le plus possible en répétant indéfiniment « Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi. »

Omphaloscopie, exercice respiratoire et Kyrie éléison.

Il y a de la marge entre cet hésychasme seconde manière et l'autre. On crierait facilement à la calomnie ; cependant, Barlaam n'avait pas tort. Cette méthode de prière existait depuis, au moins, le XII^e siècle. Elle n'a, d'ailleurs, pas disparu depuis Barlaam, car on la retrouve jusqu'au XVIII^e siècle (1).

(1) a) Pour ce qui est de la persévérance de l'hésychasme ainsi décrit, du XIV^e au XIX^e siècle, voir I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, *Orientalia Christiana*, vol. IX-2, p. 104-111. Il y cite le P. Michel Nau (1680) qui lui consacre un dialogue entier ; François Richard : *Relation de ce qui s'est passé de remarquable à Saint-Erini*. Paris, Cramoisy, 1657 ; de même dans son *Encheiridion*, Nicodème l'Hagiorite (XVIII^e siècle), ch. 10, p. 157, édit. de 1801.

b) Quant aux textes antérieurs à Palamas, ou contemporains, il y en a quatre, tous bien connus de ceux qui s'occupent de ces questions. Le premier est celui qui est attribué à *Syméon le Nouveau Théologien* et qui remonte, au moins, au XII^e siècle. Le texte en a été récemment réédité par le R. P. Hausherr, dans *Orientalia christiana*, vol. IX-2, p. 150-172. Le second, celui du *pseudo-Chrysostome*, également du XII^e siècle, est décrit dans Jugie, *les Origines de la méthode d'oraison des hésychastes*, *Echos d'Orient*, 1931, p. 183 ; le troisième se trouve dans Migne, P. G., t. CXXXVII, col. 963-964. (La version latine n'est qu'une paraphrase). C'est la méthode du moine *Nicéphore*. Elle date, au moins, du XIII^e siècle ; un quatrième texte, du XIV^e siècle, la méthode de *Grégoire le Sinaïte* se trouve aussi dans Migne, P. G., t. CL, col. 1316-1329-1332.

c) Voici le passage principal du texte attribué à *Syméon, le nouveau Théologien* : « Ensuite, assis dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel ; ensuite, appuyant ta barbe sur ta poitrine, et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez, de façon à ne pas respirer à l'aise et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts, tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille ! une félicité sans borne. Sitôt, en effet, que l'esprit trouve le lieu du cœur, il aperçoit tout à coup ce qu'il n'avait jamais su, car il aperçoit l'air existant au centre du cœur et il se voit lui-même tout entier lumineux et plein de discernement et, dorénavant, dès qu'une pensée pointe, avant qu'elle ne s'achève et ne prenne une forme, par l'invocation de Jésus-Christ, il la pourchasse et l'anéantit. Dès ce moment l'esprit, dans son ressentiment, contre les démons, réveille la colère qui est selon la nature et frappe à la poursuite les ennemis spirituels. Le reste, tu l'apprendras avec l'aide de Dieu en pratiquant la garde de l'esprit et retenant Jésus dans ton cœur ; car, assieds-toi, dit-on, dans ta cellule et celle-ci t'apprendra toutes choses. » *Orientalia Christiana*, *loc. cit.*, p. 164-165.



Ainsi, l'hésychasme, depuis le ^{xiii}^e siècle, au moins, avait sombré dans la fausse mystique. Peut-être bien que l'engouement pour cette méthode « mécanico-scientifique » n'était pas aussi général qu'on serait tenté de le croire. En tout cas, il suffit qu'il ait existé, pour justifier l'accusation de Barlaam.

A sa base, nous trouvons une fringale de « voir », une frénésie d'exaltation mystique, qui veut se rassasier par des moyens courts et mécaniques. On veut *voir* Dieu, on le doit même, d'après Syméon le Nouveau Théologien (1). Et comme la grande voie du renoncement est bien longue, on cherche une méthode « rapide et sûre », et nous voilà tombés dans la mécanique de la « méthode » (2).

2^o Comment l'hésychasme a causé le palamisme.

Palamas était un hésychaste. Il prit la défense de ses confrères contre Barlaam. S'il n'y avait que cette coïncidence historique, il n'y aurait pas lieu d'insister sur cette aberration mystique de moines ignorants. Mais l'hésychasme est vraiment le point de départ de l'hérésie palamite.

Voici comment. On voulait *voir* Dieu. Il s'agissait là d'un postulat mystique. C'est bien ce que l'on trouve de plus pressant dans les exhortations et dans la vie de Syméon le Nouveau Théologien.

Par ailleurs, on avait la persuasion que Dieu se révèle sous forme de *lumière*. N'était-ce pas là, encore, directement l'expérience de Syméon ?

Quelle tentation pour des moines illettrés et des exégètes improvisés de ramasser les textes de l'Écriture relatifs aux théophanies et d'identifier cette lumière dont l'existence est notée, avec cette même lumière que les uns et les autres prétendaient voir !

(1) Syméon le nouveau Théologien est le grand mystique byzantin de la première moitié du ^{xi}^e siècle, auteur de nombreux écrits ascétiques et mystiques, la plupart encore inédits. Une série de sermons se trouve en traduction latine dans P. G. de Migne, t. cxx. Dans ses écrits, connus jusqu'ici, on ne trouve pas trace de la curieuse méthode d'oraison, que les Hésychastes ont mise sous son nom. Sa Vie, par Nicéas Stéthatos, a été publiée, dans le texte grec inédit, avec introduction et notes critiques, par le R. P. Irénée Hausherr, S. J., ; le R. P. Gabriel Horn, S. J. y a joint une traduction française faite en collaboration avec le P. Hausherr, *Orientalia Christiana*, vol. XII.

(2) Pour des renseignements plus détaillés, voir les articles du P. J. Bois, *Echos d'Orient : Les Hésychastes avant le ^{xiv}^e siècle*, t. V, p. 1-11 ; *Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au ^{xiv}^e siècle*, t. v, p. 65-73, et surtout : P. I. Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste*, loc. cit. ; Jugie, *Les Origines de la Méthode d'oraison hésychaste*, *Echos d'Orient*, 1931, p. 179-185, et les volumes cités à la bibliographie.



On veut voir Dieu : c'est la part de l'idéal. On n'atteint qu'une belle lumière : c'est la réponse de la réalité. Mais Dieu, dans beaucoup de ses théophanies, s'est révélé dans la lumière (Sinaï, buisson ardent, Thabor surtout...). Pourquoi cette lumière des théophanies ne serait-elle pas Dieu lui-même ? Et pourquoi la lumière à la vision de laquelle conduit la méthode, ne serait-elle pas la lumière des théophanies ? Et voilà trouvé le joint qui synthétisera l'idéal et la réalité.

Là dessus, qu'un Barlaam arrive et crie au Massalianisme, hérésie condamnée par les conciles et dont on a horreur, on se regarde un peu stupéfait. Comment donc ! Nous, massaliens ? Mais n'avons-nous pas pour nous des textes scripturaires et patristiques ? Et puis, nous sommes si sûrs de notre bonne foi !

— Ne prétendez-vous pas voir Dieu de vos yeux corporels ? Cette lumière, vous la voyez de vos yeux corporels, ne dites-vous pas qu'elle est Dieu ?

— Certes...

— Vous êtes donc bien massaliens.

On est acculé à une impasse. Il faut inventer quelque chose, ou céder sur l'un des points. Ou bien, on ne voit pas Dieu, et c'est l'effondrement de la méthode mystique et de son idéal ; ou bien on le voit, et c'est le massalianisme, l'hérésie.

Palamas s'en tirera par une cote mal taillée. Cette lumière est Dieu, sans être Dieu. C'est l'*opération de Dieu*, distincte de lui, mais, cependant, divine et éternelle comme lui, mais non son essence invisible. C'est le rayon visible d'un invisible soleil.

Mais Barlaam de reprendre en logicien : Vous sombrez dans le dithéisme. Votre Dieu n'est pas un, mais au moins double.

Non, répond Palamas, car s'il y a distinction réelle entre l'essence divine et son opération divine comme elle, il n'y a pas séparabilité, et cela suffit pour qu'on dise que Dieu est un et simple.

Qu'on ne crie pas trop vite à la construction arbitraire ; un récit du temps, qui nous rapporte, en bref, toute la controverse, corrobore notre résumé (1).

Aux hésychastes qui prétendent que la lumière qui brilla au Thabor était quelque chose de divin, Barlaam répond que cette lumière

(1) David Disypatos, *Histoire brève du début de la méchante secte de Barlaam et d'Acindyne*, éditée par P. Uspenskii, *Vostok Khristianskii*, Athon, édit. P. Syrku, Pétrograd, 1892 t. III, p. 821-828.



est chose matérielle et corruptible, créée par Dieu au moment de la transfiguration, puis ensuite retournée au néant (1) ».

Palamas répond en réunissant les textes des Pères sur la transfiguration, et montre par eux que cette lumière divine est inaccessible, increée et éternelle et qu'elle est appelée par les saints : illumination, grâce, splendeur de Dieu et même divinité (2).

Barlaam : Si tel est le caractère de cette lumière, elle est donc l'essence de Dieu ; vous faites donc, vous hésychastes, l'essence de Dieu participable et visible ; vous êtes Massaliens (3).

Palamas : Cette lumière est vraiment quelque chose de divin et d'incrée, elle est nommée divinité (θεότης) par les saints ; mais elle n'est pas l'essence de Dieu, mais son opération (ἐνέργεια), elle est la grâce, la gloire et la clarté irradiée dans les saints par l'essence divine. Car tous les saints, hommes ou anges, voient bien la gloire éternelle de Dieu et reçoivent la grâce et le don éternel, mais l'essence de Dieu, jamais ni homme ni ange ne l'a vue ni ne peut la voir (4).

Barlaam : Donc vous dites l'essence de Dieu imparticipable et invisible et la grâce participable et communiquée aux saints, vous faites donc deux dieux, l'un supérieur et l'autre inférieur (5).

Palamas : Il n'y a pas plus deux divinités ni deux dieux qu'il n'y a deux soleils, du fait que soleil et rayons sont réellement distincts. Considérez le soleil sensible : son orbe est tout à fait inaccessible et notre œil ne peut se fixer sur lui ; ses rayons, par contre,

(1) Ἐγραψε λόγους κατὰ τοῦ τοιοῦτου θείου φωτός, θέλων δεῖξαι αὐτῷ ὑλικὸν καὶ φθαρτὸν ὃ λέγων ὅτι οὐκ ἦν ἐκεῖνο τὸ φῶς αἰεὶ, ἀλλὰ τότε ἐγένετο, ἵνα ἴδωσιν οἱ μαθηταὶ ἰδιῶται ὄντες, καὶ θαυμάσωσι, καὶ πάλιν διελύθη καὶ ἐφθάθη καὶ ἐχώρησεν εἰς τὸ μὴ ὄν. Cod. Monacensis, 508, f. 1-4. Cité d'après Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 53-56.

(2) Ἀντέγραψεν ὁ Παλαμᾶς... καὶ ἔδειξεν αὐτὸ ἐκ τῶν λόγων τῶν ἁγίων θείων καὶ ἀπόσιτον, ἄχρονον, ἄκτιστον καὶ αἰδίου, ἔλλαμψιν καὶ χάριν καὶ λαμπρότητα Θεοῦ καὶ θεότητα παρὰ τῶν ἁγίων καλούμενον. *loc. cit.*, f. 1 r.

(3) Εἶπερ ἦν τοιοῦτον τὸ φῶς ἐκεῖνο, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ λοιπὸν ἦν· καὶ ποιεῖτε λοιπὸν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ μεθεκτὴν καὶ ὁρατὴν· τοῦτο δὲ ἐνὶ βλάσφημον καὶ δυσσεβὲς καὶ δόγμα τῶν Μασσαλιανῶν. *loc. cit.*, f. 1 v.

(4) Ἀντέγραψε πρὸς ταῦτα ὁ Παλαμᾶς, ὅτι θεῖον μὲν ἔστι καὶ ἄκτιστον τὸ φῶς ἐκεῖνο, καὶ θεότης παρὰ τῶν ἁγίων ὀνομάζεται· οὐκ ἔστι δὲ οὐσία Θεοῦ, ἀλλ' ἐνέργεια καὶ χάρις καὶ δόξα καὶ λαμπρότης ἐκ τῆς θείας οὐσίας εἰς τοὺς ἁγίους πεμπομένη. *loc. cit.*, f. 1 v.

(5) Ἐπειδὴ λέγετε, ὅτι ἡ μὲν οὐσία τοῦ Θεοῦ ἐστὶν ἀμέθεκτος καὶ ἀόρατος, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ἡ χάρις μεθεκτὴ καὶ χορηγομένη πρὸς τοὺς ἁγίους, λοιπὸν δύο θεοὺς λέγετε, ὑπερκείμενον καὶ ὑφειμένον. *loc. cit.*, f. 1 v.



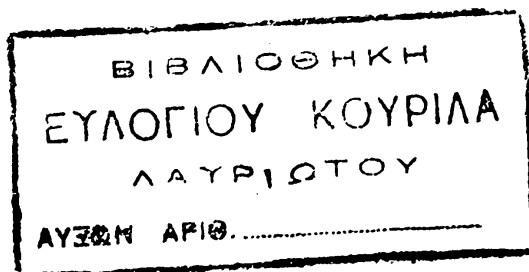
viennent jusqu'à nous et illuminent toutes les choses qui sont en ce monde. Nous appelons soleil pourtant et le disque et les rayons, et il n'y a pas, pour cela, deux soleils, mais un seul, et nous ne disons pas qu'il y en a deux, mais un seul, quoiqu'il ait des milliers de rayons. Il faut en dire autant de Dieu qui est le soleil spirituel (1).

Il n'y avait plus pour prouver cette distinction entre essence et opération, qu'à entasser textes des Pères et preuves scripturaires selon le mode byzantin.

Voilà comment de l'hésychasme est né le palamisme.

Il nous reste, maintenant, à étudier ce dernier de plus près.

(4) "Ὡσπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ αἰσθητοῦ ἡλίου, ὁ μὲν δίσκος αὐτοῦ ἄψευστός ἐστι παντελῶς καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀχώρητος τοῖς ὀφθαλμοῖς..., αἱ δὲ ἀκτῖνες αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς ἔρχονται καὶ καταλάμπουσι πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ· λέγομεν δὲ ἡμεῖς ἡλίον καὶ τὸν δίσκον ἐκεῖνον καὶ τὰς ἐκεῖνου ἀκτῖνας· καὶ οὐκ εἰσὶ διὰ τοῦτο δύο ἡλιοί, ἀλλὰ εἷς, οὐδὲ λέγομεν δύο ἡλίους ἀλλ' ἓνα, κἂν μυρίας ἔχη ἀκτῖνας, οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ Θεοῦ, ὅς ἐστι νοητὸς ἡλίος. *loc. cit.*, f. 2 r.



1°. — Le tome hagioritique : 1339-1340

Parmi les œuvres de Palamas qui traitent, explicitement, de la simplicité divine, il serait intéressant de pouvoir consulter les *trois triades de discours* dirigées contre Barlaam. Malheureusement, celles-ci sont encore en manuscrits. Elles sont contenues dans le codex C, du xv^e siècle, contenant 342 feuilles, du fonds Coislin. Elles vont du fol. 103 au fol. 226. Migne, dans sa Patrologie (1) donne l'incipit et le titre de chacun de ces neuf discours. Il semble bien que l'auteur n'aborde la question de la simplicité divine que dans les trois derniers, s'il l'aborde.

Une partie de la première triade se trouve éditée dans Migne (2), d'après l'Édition de Nicodème l'Hagiorite. Mais si l'on trouve dans ce morceau une défense des méthodes hésychastes, il n'y faut pas chercher une allusion à la simplicité divine.

Ces trois séries de discours, pouvant être datées de 1338, auraient pu nous renseigner sur la pensée de Palamas, au moment où s'ouvrait la controverse. Faisons-en notre deuil.

En 1339-1340 est rédigé, à l'Athos, le fameux document dont nous avons parlé dans la vie de Palamas : le *tome hagioritique*, ὁ ἀγιορευτικὸς τόμος (3). Il n'est pas de la main de Palamas, mais il fut écrit sous sa dictée par son disciple Philothée Kokkinos. Malgré cela, nous pensons devoir commencer par lui le résumé des œuvres qui nous révéleront la pensée de notre auteur, car ses idées y sont fidèlement exposées (4), et surtout c'est la première œuvre en date où il nous soit donné d'étudier cette pensée. Cela peut nous en découvrir la forme première et nous aider à voir s'il y a eu évolution par la suite. De plus, c'est un texte officiel, qui a donc dû être pesé et mûri. Il en a d'autant plus de poids.

PRÉAMBULE

Le morceau a un début très obscur. Les Pères sont mis en parallèle avec les prophètes de l'Ancien Testament. De même que les prophètes ont connu la Trinité avant la Révélation, ainsi les Pères ont eu la révélation de choses supérieures à nos dogmes (5). « Les

(1) P. G., t. CL, col. 835-836.

(2) *Ibid.*, col. 1101-1118.

(3) *Ibid.*, col. 1225-1236.

(4) *Ibid.*, col. 1235 A.

(5) P. G., t. CL, col. 1225 D, 1228 A.



dogmes aujourd'hui répandus partout, connus de tous et annoncés à découvert n'étaient encore que des mystères au temps de la loi mosaïque. Seuls les prophètes, par un don divin, les prévoyaient. De même, les biens promis aux saints dans le siècle à venir, sont encore des mystères pour l'ère évangélique. Ils sont prévus par ceux-là seuls à qui l'Esprit daigne le révéler et à qui est donné d'en jouir, un peu comme d'arrhes du ciel. Il a pu arriver qu'un Juif se bouche les oreilles en entendant les prophètes parler du Verbe et du Saint Esprit comme de Personnes divines prééternelles et qu'il y ait vu une contradiction avec la parole du Deuteronome (VI, 4) *Dominus Deus tuus, Dominus unus est* ; ainsi, en arrivera-t-il, peut-être, aujourd'hui à quelqu'un qui n'écouterait pas avec piété les mystères de l'Esprit, connus de ceux-là seuls que le culte de la vertu a purifiés. (1) ».

De même donc que nous croyons, nous, à la Trinité, sans y voir de contradiction avec l'Unité divine, de même, les choses qui sont révélées aux Pères ne sont pas contradictoires avec la Simplicité divine (2). Notons ici, à ce propos, une belle affirmation de la simplicité de Dieu : « *Nous croyons, que la divinité, trine en Personnes est une Nature une, simple, incomposée, increée, invisible, incompréhensible* (3). Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de si nettes déclarations.

Puis viennent trois textes de Pères : Maxime, Macaire et Denys. Voici le texte cité de Denys : « Nous croyons que le don déifique de Dieu est divinité, et principe de divinité, et source de bien, et que Dieu qui donne cette grâce aux dignes est au-dessus de cette divinité (4). » Or, continue le tome, *Dieu ne souffre pas la multi-*

(1) *Ibid.*, col. 1228 A (fin).

(2) *Ibid.*, col. 1228 B. C.

(3) « Θεότητα τρισυπόστατον, μίαν φύσιν, ἀπλήν, ἀσύνθετον, ἄκτιστον, ἀόρατον, ἀπερινόητον. » *Ibid.*, col. 1228 B.

(4) *Ibid.*, col. 1228. C.

Référence prise au texte même de Denys, II^e épître à Caius, il s'agit du don de la grâce. Par ailleurs, le texte est fortement teinté d'un néoplatonisme, au moins verbal qui a pu donner le change. En tout cas, le texte que cite le tome hagiographique n'est pas du tout conforme au texte actuel de Denys. Ou bien, il a été remanié par les auteurs du tome dans le sens de leur synthèse, ou il faut concéder qu'ils le lisaient dans une autre rédaction que nous. Dans ce dernier cas, et en prenant leur texte séparé de tout contexte, il faut convenir qu'il leur prête appui à première vue. Bien entendu, si on le remet dans le contexte de Denys, il leur échappe complètement. Voir *De nominibus divinis*, chap. 1^{er}, § 3, et chap. III, § 1^{er}, où Dieu est dit principe de la bonté et de la divinité, dans le même sens qu'il est cause des choses.



plicité et ce n'est pas au sens de multiplicité qu'on parle de deux divinités (1).

Après ce préambule, viennent six déclarations, puis la finale, que suivent les signatures.

Première déclaration : Voilà donc des saints, qui parlent d'une grâce incréée, éternelle, substantielle, et qu'on ne peut taxer de massalianisme, car ce sont des Pères (2).

Deuxième déclaration : quiconque dit que par la simple imitation, on peut avoir une parfaite union avec Dieu, sans grâce déifi-qué et que la grâce peut être acquise naturellement, celui-là est massalien (3).

Troisième déclaration : quiconque dit que ceux-là sont massaliens qui affirment que l'âme est dans le cerveau ou dans le cœur, qu'il sache qu'il va à l'encontre des Pères. Suivent des textes de saint Athanase, Macaire, etc... (4).

Quatrième déclaration : Quiconque dit que la lumière manifestée aux disciples au Thabor fut un fantôme et une image quelconque, qu'elle s'est évanouie, et donc qu'elle n'est pas vraie et au-dessus de la pensée, celui-là contredit les sentences des saints.

Car eux, par leurs paroles et leurs écrits, l'appellent ineffable, incréée, éternelle, non temporelle, inaccessible, immense, infinie, indéterminée, beauté archétype et immuable, gloire de Dieu, gloire de Christ, gloire de l'Esprit, rayon de la divinité, etc... (5).

Cinquième déclaration : Quiconque dit que seule l'essence de Dieu est incréée, mais non ses opérations éternelles qu'elle dépasse, qu'il écoute ce que dit saint Maxime : « les choses immortelles et l'immortalité sont les œuvres de Dieu... Mais, parmi elles, les unes ont commencé dans le temps et les autres non (6). » Et ailleurs : « tous les

(1) Πολυπλασιασμόν γὰρ ὁ Θεὸς οὐ πάσχει, οὐδὲ δύο λέγει τις οὕτω θεότητας.
Ibid., col. 1228 D.

(2) *Ibid.*, col. 1229 A.

(3) *Ibid.*, col. 1229 B. C. D.

(4) *Ibid.*, col. 1232 A. B.

(5) *Ibid.*, col. 1232 B. C.

(6) *Ibid.*, col. 1232 D, 1233 A. B. : « Ὅστις ἄκτιστον τὴν οὐσίαν μόνην εἶναι λέγει τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μὴ καὶ τὰς αἰδίους ἐνεργείας αὐτοῦ, ὧν καὶ ὑπερέχει πασῶν..., τοῦ ἁγίου ἀκουσάτω Μαξίμου λέγοντος. Τὰ ἀθάνατα πάντα, καὶ αὐτὴ ἡ ἀθανασία καὶ... Θεοῦ προδήλως ἔργα τυγχάνουσιν ἀλλὰ τὰ μὲν τοῦ εἶναι χρονικῶς ἠργημένα, τὰ δὲ τοῦ εἶναι χρονικῶς οὐκ ἠργημένα... ..καὶ ὅσα περὶ τὸν Θεὸν οὐσιωδῶς θεωρεῖται, ἔργα Θεοῦ εἰσι, καὶ οὐκ ἠργημένα χρονικῶς...

Καὶ γὰρ ἔστιν ἡ τούτων ἀναρχὰ ἐστὶ, καὶ τῷ λόγῳ τῆς μόνης ἀναρχοῦ φύσει, καὶ τριαδικῆς μονάδος, καὶ τῆς κατ' αὐτὴν ὑπερφυσιοῦς ἀπλότητος, ἥμισυ λυμαίνε-ται τὸν αὐτὸν γὰρ τρόπον καὶ ὁ νοῦς κατ' ἀμυδρὰν εἰκόνα τῆς ὑπερβαλοῦσης ἐκεί-νης ἀμερείας, οὐδαμῶς διὰ τὰς ἐμφύτους ἑαυτοῦ νοήσεις, σύνθετός ἐστιν. »



attributs essentiels de Dieu sont œuvres de Dieu, bien qu'ils n'aient pas commencé dans le temps.

En effet, plusieurs de ces choses sont sans principe, sans que subissent pour cela aucun dommage ni l'essence, seule naturellement sans principe, ni l'unité trine des Personnes, ni la surnaturelle simplicité. Ainsi, l'esprit (de l'homme) ne devient pas composé du fait de ses pensées.

Sixième déclaration : une défense des moines.

Vient enfin la finale, que suivent les noms des signataires.

Nous avons donné une analyse assez longue de ce petit morceau, parce qu'il nous met bien au fait de la controverse et qu'il corrobore ce qui a été dit de l'accusation de Massalianisme portée par Barlaam contre les hésychastes et aussi de la question « lumière », base du palamisme (4^e déclaration).

Il faut seulement réunir ici ce qui peut nous donner une première idée du système touchant la simplicité divine.

1^o Les palamites *affirment bien haut la Simplicité* divine (cf. texte p. 81).

2^o Cependant, avec les Pères, ils parlent de *deux divinités*. Mais cela ne place *pas une multiplicité* en Dieu (cf. textes p. 82).

3^o Nous sommes au cœur d'une antinomie. Comment expliquer que l'existence de deux divinités ne brise pas la simplicité ?

Prouvons d'abord *le fait*. Le Tome ne s'appuie ni sur les conciles ni sur les credo, il dit même que la nouvelle théorie les dépasse, comme le Nouveau Testament a dépassé l'Ancien. Il ose à peine insinuer une expérience. Il se retranche derrière des *textes patristiques*. C'est la grande méthode orientale. Ces textes, sont interprétés, hors de leur contexte, s'ils ne sont pas falsifiés.

4^o Peut-on pousser plus loin ? Si l'on examine le texte de Denys dans le sens où l'auteur le prend, on obtient ceci : il y a deux divinités : *Dieu*, puis, au dessous, le *don déifique de Dieu*, autrement dit, la grâce. Ce don déifique est incréé, sans être l'essence divine (5^e déclaration). Les attributs essentiels de Dieu sont incréés, et, cependant, œuvres de Dieu, donc distincts de lui, comme les effets de leur cause.

5^o Mais *comment* la simplicité divine demeure-t-elle avec cette multiplicité des divinités ? Il n'y a *pas séparabilité* de chose à chose, on dirait presque de substance à substance, donc il n'y a pas multiplicité ; ainsi en est-il de l'esprit de l'homme qui reste simple, malgré la distinction de ses pensées.

D'emblée donc, nous trouvons constitué le système palamite.



Il n'est cependant pas pleinement développé encore. Il a quelque chose d'embarrassé et d'impliqué, ce qui convient bien à un texte officiel des débuts de la controverse.

2° — Discours contre Acindyne : 1343-1347

Ecrits durant les quatre années qu'il passa en prison, dans le monastère de l'Incompréhensible (τοῦ Ἀκατάληπτου) (1), ces sept discours contre Acindyne sont encore inédits. Ils se trouvent dans le Codex 98, du xv^e siècle, contenant 292 feuilles, du fonds Coislin. Mais Monfaucon, dans Migne, (2), les résume et nous transcrit le titre de chacun de leurs chapitres. Cela peut suffire pour donner une vue d'ensemble de la pensée de Palamas à cette date, et nous rassurer sur le contenu des inédits.

Résumons brièvement les indications qu'ils nous apportent.

- 1° *Y a-t-il une distinction entre l'opération divine et l'Essence divine ?* Oui. Les deux ne forment pas une chose une et indistincte (1^{er} discours (3), 2^e discours, chap. 13 (4), 19 (5), 4^e discours, chap. 15 (6)).
- 2° *De quelle nature est cette distinction ?* Elle ne nuit pas à la simplicité (2 disc., chap. 5 (7), 11 (8), 19 (9), 20 ; 3 disc., chap. 19 (10) ; 6 disc., chap. 19 (11), parce qu'elle n'inclut pas la séparabilité (4 disc., chap. 5 (12) ; 6 disc., chap. 19 (13)).
- 3° *Comment donc faut-il concevoir les rapports de l'essence divine et de son opération ?* La nature divine est : 1° Source des

(1) Philothée, *Eloge de Grégoire Palamas*, P. G., t. CLI, col. 611 B. C.

(2) P. G., t. CL, col. 807-828.

(3) *Ibid.*, col. 809.

(4) *Ibid.*, col. 813.

(5) *Ibid.*

(6) *Ibid.*, col. 818.

(7) *Ibid.*, col. 811 « Ὅτι οὐ δύο φησιν ὁ Παλαμᾶς θεότητας... δείξας ὡς οὐδὲν προσίσταται πρὸς τὸ μίαν εἶναι καὶ ἀπλὴν θεότητα ἢ τῆς θείας φύσεως λαμπρότης ἀκτίστος τε οὐσα καὶ θεότης ὀνομαζομένη. »

(8) *Ibid.*, col. 812 : « Ὅτι ὑπέρχεται ἡ τοῦ Θεοῦ οὐσία τῆς οικείας ἀκτίστου ἐνεργείας, καὶ τῆς ἀπλότητος οὐκ ἐξίσταται τὸ θεῖον παρὰ τοῦτο. »

(9) *Ibid.*, col. 813.

(10) *Ibid.*, col. 815-816.

(11) *Ibid.*, col. 824.

(12) *Ibid.*, col. 817.

(13) *Ibid.*, col. 824.



Opérations (2 disc., chap. 10 (1); 2° *supérieure* aux opérations (2 disc., chap. 11 (2)).

L'opération : 1° n'est pas une substance (2 disc., chap. 16 (3); 2° elle peut, d'une certaine façon, être appelée *accident*, mais il n'y a pas séparabilité (6 disc., chap. 21 (4); (Il s'agit donc de ce que nous appelons *accident propre*.)

On a une représentation imaginative de ces rapports dans une source de lumière et son rayon (disc. 4, chap. 5 (5) : La source de lumière est *source* du rayon, *supérieure* au rayon ; le rayon n'est pas une substance, mais un *accident* inséparable de cette source.

4° *Quels sont les rôles de l'opération divine et ses divers noms ?* L'opération divine est *incrée* (1 disc., chap. 5 (6); 2 disc., chap. 19, 20 (7); 6 disc., chap. 19 (8); elle est *la grâce* (3 disc., chap. 9 (9); elle est *la lumière qui brilla au Thabor* (5 disc., chap. 5 (10)). C'est elle qu'on voit, mais jamais la nature de Dieu (4 disc., chap. 6 (11); elle est *participable* (3 disc., chap. 14 (12) et ceux qui l'ont reçue sont, par elle, éternels, *incrés* (3 disc., chap. 3).

5° *Y a-t-il un progrès quelconque dans le développement des idées palamites, depuis le tome hagioritique ?* Certainement, au moins quant aux rapports de la nature et de l'opération qui n'y étaient pas indiqués.

De même, l'idée de séparabilité revient et se précise. On parle maintenant, sans doute sous le coup des arguments de Barlaam et d'Acindyne, de l'opération comme d'un *accident*, l'*accident propre*.

(1) *Ibid.*, col. 811.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, col. 813.

(4) *Ibid.*, col. 824-825 « «Οτι κἄν συμβεθικός πως λέγεται ἡ ἐνέργεια αὐτή, ἀλλ' οὐχ ὅσον μὴ προσεῖναι τῷ Θεῷ· ἐν ἧ δια πολλῶν ἀπόδειξις, ὅτι διαφέρει τῆς ἀκτίστου οὐσίας ἐνέργεια. »

(5) *Ibid.*, col. 817.

(6) *Ibid.*, col. 809.

(7) *Ibid.*, col. 813.

(8) *Ibid.*, col. 824.

(9) *Ibid.*, col. 814 « «Ποσαχῶς ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τοῦνομα τῆς χάριτος, καὶ ὡς ἡ θεία λαμπρότης ἐν τῶν ὑπ' αὐτῆς σημαινομένων, καὶ ὡς αὐτὴ τῆς θείας φύσεως διενήνοχεν. »

(10) *Ibid.*, col. 819.

(11) *Ibid.*, col. 817-818.

(12) *Ibid.*, col. 815 « «Οτι τῆς ἀκτίστου ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' οὐχὶ τῆς οὐσίας μετέχουσιν οἱ ἅγιοι. »



Le plus grand nombre des chapitres annonce des textes de Pères et de Saints, pour prouver les affirmations qui se répètent, toujours les mêmes. D'argument proprement rationnel : point.

En somme, cette analyse nous donne, au moins, l'assurance que nous ne nous sommes pas trompés dans la petite synthèse que nous tentions déjà, au terme de la lecture du *Tome hagioritique*.

3° — Les homélies sur la transfiguration — 1351 (?) - 1355-1359

Ecrites sur la fin de sa vie, ces deux homélies sont représentatives de la phase avant-dernière (ou peut-être dernière) de la pensée de Palamas. On a chance de l'y découvrir bien synthétisée.

Ces deux homélies ont été éditées par Combefis dans son *Auctarium*. Elles ont été reproduites, d'après l'édition de Jérusalem de 1857, dans la Patrologie grecque de Migne, au tome CLI, col. 424-449. Ce sont les homélies xxxiv et xxxv.

Elles ne nous apprennent rien de nouveau, à l'encontre de ce que l'on aurait pu penser, sur le développement de la pensée palamite. Elles nous confirment, une fois de plus, dans ce qui est sa pensée de fond. Voici la synthèse des idées qui en ressortent :

1° *La base* du système de Palamas est dans *les paroles des Pères, des Saints* (1). Ses ennemis, au contraire, élèvent l'Écriture contre l'Écriture. Serait-ce rationalisme ? L'auteur ne le dit pas (2).

2° *Quelle est la nature de la lumière thaborique ?* Elle est immatérielle, éternelle, *incrée* (3). Elle est la *Clarté divine, la Majesté*

(1) P. G., t. CLI, col. 424 B. C.

Voici, à ce propos, quelques-uns des textes scripturaires dont use, le plus volontiers, Palamas, pour étayer son argumentation.

Claritas enim Dei illuminabit eam et lucerna ejus est Agnus (Apoc. xxii, 23) ; *Non egebunt lumine lucernæ et lumine solis, quoniam dominus Deus illuminabit super illos. Et nox ultra non erit* (Apocal. xxii, 5) ; *Et resplenduit facies ejus sicut sol* (Matth. xvii, 1) ; *Ecce nunc Dies salutis* (II Cor, vi, 2) ; ce *Dies* est le jour du *Soleil de Justice* de Malachie (vi, 2) ; *apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio* (Jac. I, 17) ; *Nos in admirabile lumen suum eduxit* (I Petr., ii, 9) ; *Lux orta est justo* (Ps. xcvi, 11) ; *Erumpet matulinum lumen tuum* (Is. lviii, 8) ; *Si dederis esurienti panem... tunc orietur in tenebris lumen tuum sicut meridies* (Is. lviii, 9) ; *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris* (Matth. xiii, 43) ; *Abjiciamus opera tenebrarum et induamur arma lucis* (Rom. xiii, 12) ; *Ut filii diei efficiamur* (I Thess., v, 5). On voit la manière.

(2) Il les traite pourtant d'« hellénisants », ce qui peut correspondre à philosophes païens ; nous dirions « rationalistes ». *Ibid.*, col. 432 C. D.

(3) *Ibid.*, col. 432 C. D., 433 A ; titre de l'homélie xxxv et col. 445 B. C. D.



divine, la *Grâce* (conçues comme un rayonnement de l'Essence divine). Elle est nommée *Déité* (1). Elle est ce *Regnum*, ce Royaume, que Notre Seigneur a promis dans son évangile (2). Eternelle et incréée, Jésus l'avait en venant au monde, mais *il la tenait cachée sous sa chair* (3).

3° *Différence de cette lumière d'avec l'essence divine*. Cette lumière n'est pas l'essence divine (4). Si elle est incréée, comme elle, elle est cependant participée, alors que l'essence divine est imparticipable (5).

4° — Le dialogue intitulé "Theophanes" : 1355-1359

(fin de la vie de Palamas)

Le sous-titre de cet ouvrage est : De la divinité, ainsi que de la *communicabilité et de l'incommunicabilité des choses divines* (6). »

Le dialogue est assez bien mené. Aucune fioriture. Dans la conversation entre Théophanes et Théotime, deux moines, dont le premier est le porte-parole de Palamas, c'est la thèse de ce dernier qui est défendue.

Le monologue y a trop de place en certains endroits. Un « *Σαφέστατα* » qui coupe une démonstration de plusieurs colonnes, devient un pur artifice de rédaction.

Contre les adversaires, le style y est plus vif que dans les 150 *chapitres*, par exemple. On y trouve des injures (7).

Cet ouvrage, publié par C.-F. Matthaei, dans ses *Lectiones Mosquenses*, t. II, Leipzig, 1829, p. 7-37, d'après un codex de la bibliothèque du Saint Synode, collationné avec le codex 324 de la même bibliothèque, est reproduit dans Migne : *Patrologie grecque*, t. CL, col. 909-960.

(1) *Ibid.*, col. 429 D.

(2) *Ibid.*, col. 425 B et 432 C. D.

(3) *Ibid.*, col. 433 A.

(4) Homélie xxxv, titre : « Quoique cette divine lumière soit incréée, elle n'est cependant pas l'essence divine ».

(5) *Ibid.*, col. 448.

(6) Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Θεοφάνης ἡ περὶ θεότητος καὶ τοῦ κατ' αὐτὴν ἀμεθέκτου τε καὶ μεθέκτου P. G., t. CL, col. 909-960.

(7) Ainsi ils sont nommés : « Des enfants par l'intelligence, des jeunes gens par l'incrédulité et l'audace, mais pour la malice ils ne sont pas des enfants » παιδαριώδεις γὰρ ὄντες τὴν διάνοιαν, νεανικοὶ δὲ τὴν ἀπειθειαν καὶ τὴν ἀνάδειαν... ἀλλ' οὐ τῇ κακίᾳ νηπιάζουσιν. P. G., *loc. cit.*, col. 933 C.



Nous grouperons les idées principales de ce dialogue sous sept chefs.

1° *Nature de l'Essence divine :*

C'est ce qu'il y a d'*incompréhensible* et d'*incommunicable* en Dieu (1). Les créatures *ne la participent pas* (2). Car si nous la participions, nous serions tout-puissants (3). Nous ne l'atteignons pas, sinon par la *via negationis et eminentiæ* (4).

2° *Nature de l'Opération divine :*

C'est ce qu'il y a de *compréhensible* en Dieu et de *communicable* (5). Elle est *incrée* comme Dieu (6). Elle ne peut pas être créée, car, *elle est source de divinité* en nous (7). Elle est la *grâce* (8), la grâce *incrée* (9). Les Pères l'appellent parfois nature, essence, mais ils veulent, alors, parler des *actes* de la nature (10).

3° *Y a-t-il une distinction entre l'essence divine et son opération ?*

Oui. Cette distinction est nécessaire pour accorder les textes des Pères (11). C'est la seule façon de se tirer d'une manière orthodoxe de l'antinomie des textes (12). La distinction entre essence et opération est comparée à celle qui existe en Dieu, entre la substance et les personnes (13). Enfin, cette distinction est commandée

(1) *Loc. cit.*, col. 933 D.

(2) *Ibid.*, col. 912 C.

(3) *Ibid.*, 940 A. B.

(4) *Ibid.*, 937 A. B.

(5) *Ibid.*, 928 C.

(6) *Ibid.*, 912 C. ; 940 C., col. 953 C.

(7) *Ibid.*, 953 C.

(8) *Ibid.*, 912 C.

(9) *Ibid.*, 940 C.

(10) *Ibid.*, col. 937 D. « Si tu entends les Pères parler de l'incommunicable essence divine, entends-le, de celle qui ne peut être manifestée ; par contre, s'ils parlent de l'essence comme communicable, entends-le de l'opération » καὶ τοίνυν ὅταν ἀκούσης τῶν Πατέρων ἀμέθεκτον λεγόντων τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ, ἐκείνην μοι νόει τὴν ἀνεκφοίτητόν τε καὶ ἀνέκφαντον. Ὅταν δ' αὖθις μεθεκτὴν, νόει μοι τὴν φυσικῶς προσοῦσαν τῷ Θεῷ πρόδοον, καὶ τὴν ἔκφανσιν καὶ τὴν ἐνέργειαν... »

(11) *Ibid.*, col. 917-924.

(12) *Ibid.*, col. 917 B. C.

(13) *Ibid.*, col. 936-940. Nous ne citons pas de textes patristiques sur lesquels s'appuie Palamas. Ce serait fastidieux. De plus, aucune référence n'est donnée. Les retrouver demanderait un travail de forçat. Par ailleurs, chacun demanderait d'être critiqué séparément pour montrer que Palamas appuie à faux sa théorie sur eux. Nous dirons un mot plus loin de la nou-



par le fait que Dieu ne peut être à la fois compréhensible et incompréhensible, communicable et incommunicable (1).

4^o *Nature de cette distinction :*

Cette distinction ne détruit pas la simplicité, car qui dit *distinction ne dit pas séparabilité* (2). Distinction n'est pas division (3). La grâce, donc aussi l'opération divine, qui lui est coextensible, n'est pas séparable de la nature divine (4). On revient donc ici, une fois encore, sur cette idée, que la simplicité n'est pas détruite, dans un être, du fait qu'il est composé de divers éléments, si ceux-ci ne sont pas séparables. Mais *Théophane* n'en dit pas plus long.

La notion demeure assez vague encore. Nous aimerions plus de clarté au moins sur ce point.

5^o *Comment concevoir les rapports de l'essence divine et de son opération ?*

L'essence est *supérieure* à son opération (5). Peut-on aller plus loin ? Il semble bien que de l'ensemble de l'ouvrage, on peut conclure que l'opération est *une sorte d'accident* de la substance divine. Mais rien n'est affirmé positivement là-dessus.

6^o *Base de départ prétendue.*

L'Écriture et les saints (6). L'exégèse qu'on en donne est contraire à toutes nos lois critiques actuelles. Les textes des Pères sont souvent faussés, du moins dans leur interprétation.

veauté de cette théorie ; cela peut suffire à prouver, au moins a priori, la vanité de ces appuis patristiques.

Les seuls textes qui soient *matériellement* probants sont ceux qu'il a puisés dans le dossier de la controverse Eunomienne. Mais cette controverse n'est pas du tout en question ici, et, ce changement de front fausse tous ces textes de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, etc.

(1) *Ibid.*, col. 936 A-940 et 928 C.

(2) *Ibid.*, 929 A. B.

(3) *Ibid.*, 940 C. « Ces malheureux (les barlaamites dans le texte), prennent notre *distinction* pour une *division*, sans comprendre que la grâce, même distincte de la nature divine, n'en est pas séparable ».

« Μη συνορῶντες οὖν ὡς εἰ καὶ διενήνοχε τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης ἡ τοῦ Πνεύματος χάρις... » c'est bien cela : « διασπάω-ῶ » : *déchirer ; arracher ; séparer* (comme dans le mot de Xénophon : Διασπᾶν τινας ἅπ' ἀλλήλων : *Séparer des personnes les unes des autres*).

(4) *Ibid.*

(5) *Loc. cit.*, col. 948 A.

(6) *Loc. cit.*, col. 917 A., col., 917 à 924 ; col. 933 D ; 936 A, 940.



7° *Y a-t-il progrès dans la théorie ?*

Les textes de l'Écriture et des Pères sont plus abondants, ce semble (réserve faite des discours contre Acindyne que nous n'avons pu contrôler).

Pour le reste, aucune notion nouvelle. C'est la réédition, sous une autre forme, des discours contre Acindyne.

Le fait intéressant, cependant, est que cette œuvre soit de la fin de sa vie. La doctrine n'a donc pas évolué.

**5° - Les 150 chapitres physiques, théologiques, moraux et pratiques
1355 - 1359**

(fin de la vie de Palamas)

Nous voici arrivés au sommet de la pensée palamite. Les 150 *Chapitres* sont le résumé, tombé de la plume même du défenseur des hésychastes, de sa théologie et de sa philosophie. C'est là qu'il faut puiser la forme dernière de cette pensée. C'en est comme l'édition *ne varietur*. Non que nous soyons sûrs absolument que cette œuvre soit la dernière en date et ne soit antérieure d'un an par exemple au dialogue précédent ; mais elle se présente parmi les dernières. Si nous sommes, en effet, certains de la période où cet ensemble fut composé, il n'en va pas de même pour répartir, par ordre de composition, à l'intérieur de cette période, les œuvres que nous savons y avoir été composées. Aussi, classons-nous les 150 *Chapitres...* après le dialogue intitulé : *Théophane* moins parce que c'est là leur place réelle et historique que par ce que c'est leur place logique de résumé, de *Somme* de la pensée du métropolitain de Thessalonique. Nous avons cru bon d'avertir nos lecteurs de cette légère incertitude.

Publié d'abord par Nicodème l'Haghiorite, dans la *Philocalie* (Venise 1782), ce travail se trouve maintenant à portée, dans la *Patrologie grecque* de Migne, t. CL, col. 1121-1226.

De plus en plus, on y voit, en Palamas, l'homme d'une idée, d'une théorie. Sur 150 chapitres, il en consacre 86, soit plus de la moitié, à la question de la distinction en Dieu, de l'essence et de l'opération. Un grand ennui s'en dégage par moments, car l'auteur revient de mille manières sur la preuve de la distinction. Le plus grand intérêt que nous y ayons trouvé, réside dans l'explication, qu'il y donne, de la non incompatibilité de sa distinction avec la simplicité de Dieu.



Ici encore, groupons les idées principales de cette œuvre, sur notre sujet, comme nous l'avons fait pour les autres écrits.

1^o *Nature de l'Essence divine.*

Les Pères parlent *toujours au singulier* de l'Essence divine (ch. 68) (1). Cette essence est *imparticipable* (ch. 94) (2), sinon ceux qui la participeraient, seraient tout-puissants (ch. 108) (3), il y aurait une infinité de personnes divines (ch. 109) (4). D'ailleurs, elle est *indivisible*, et pour qu'une chose soit participée, il la faut divisible (ch. 110) (5).

2^o *Nature de l'Opération divine.*

Elle est *incrée* (ch. 70, 71, 72, 73, 87, 90, 92) ; (6) ; elle est une *divinité* (ch. 105) (7). Elle est *la lumière* qui brille pour les anges, sans être pour cela l'essence de Dieu (ch. 65) (8). Elle est *la grâce* (ch. 93) (9). Elle est *multiple* (ch. 68, 70, 71, 72, 85) (10), *participable* (ch. 94) (11) ; elle n'est pourtant *pas un accident* au sens propre car *elle ne change pas*. En Dieu, ni elle n'augmente, ni ne diminue ; *incrée*, elle est *immuable* (ch. 127) (12).

3^o *Y a-t-il une distinction entre Essence divine et Opérations ?*

Oui. Dieu a quelque chose qui n'est pas sa substance (ch. 135) (13).

(1) P. G., t. CL, col. 1169 A. B.

(2) *Ibid.*, col. 1188 C. D.

(3) *Ibid.*, col. 1193 C. D.

(4) *Ibid.*, col. 1196 A. B. C.

(5) *Ibid.*, col. 1196 C. D.

(6) *Ibid.*, col. 1169 D ; 1172 A. B. ; 1172 B. C ; 1172 D ; 1185 D ; 1188 A.

(7) *Ibid.*, col. 1192 C : « Διὸ καὶ οἱ θεολόγοι τῆς θείας ἐνεργείας εἶναι ὄνομα τὴν θεότητά φασι. »

(8) *Ibid.*, col. 1168, B. C.

(9) *Ibid.*, col. 1188 B.

(10) *Ibid.*, col. 1169 A. B ; 1169 D ; 1172 A. B ; 1172 B C ; 1780 D.

(11) *Ibid.*, col. 1188 C. D.

(12) *Ibid.*, col. 1209 C. Chap. 127. — L'accident, c'est ce qui est changeant. L'accident inséparable, qui « est dans » le sujet d'une façon naturelle, parce qu'il grandit ou diminue (comme la science) peut être dit d'une certaine façon un accident. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu. Car Il est l'immuable. En ce sens, rien n'est accident en lui. Cependant, tout ce qui est dit de Dieu ne signifie pas l'essence. Ainsi, il y a en Dieu, en plus de celle-ci, le τὸ πρὸς τι, le *ad aliquid*, qui indique la relation et non l'essence. C'est de cette façon que l'opération se trouve en Dieu. Elle n'est ni essence ni accident quoiqu'elle ait été nommée accident par certains, pour montrer qu'elle est en Dieu sans être l'essence. « Συμβεβηκός ἐστι τὸ γινόμενον καὶ ἀπογινόμενον... Τοιοῦτόν ἐστι καὶ ἡ θεία ἐνέργεια ἐπὶ Θεοῦ οὔτε γὰρ οὐσία ἐστίν, οὔτε συμβεβηκός· εἰ καὶ συμβεβηκός πῶς ἐστι παρ' ὧν καλεῖται, θεολόγων δεικνύτων τοῦτο μόνον, ὅτι ἔστιν ἐν τῷ Θεῷ, καὶ οὐσία οὐκ ἔστιν. »

(13) *Ibid.*, col. 1216 C. D. Chap. 135. — « Dieu possède quelque chose qui n'est pas substance. Ce n'est cependant pas un accident. Car ce qui ne change pas, ne peut pas être nommé un accident. Et, du fait, que ce n'est



Ceux qui disent que Dieu est une pure substance sans aucun mode, en font un être abstrait (ch. 134) (1). La distinction entre l'essence et l'opération est assimilée à la distinction entre la substance divine et les Personnes (ch. 126) (2). D'ailleurs, cette distinction est nécessaire. Sans elle, l'acte créateur est à assimiler à l'acte générateur en Dieu (ch. 96, 97) (3) ; les Personnes divines ne sont plus différentes de la volonté divine (ch. 98) (4) ; la prescience devient la même chose que la volonté (ch. 100) (5) ; d'où il suit, que Dieu aurait commencé de prévoir (ch. 101) (6) ; ou bien, que les créatures seraient éternelles (ch. 102) (7) ; de plus Dieu, dans le cas, créerait par nature (ch. 103) (8) ; enfin, comme il y a beaucoup d'opérations, il y aurait beaucoup d'essences divines (ch. 99) (9).

L'opération, d'autre part, est connue et fait connaître l'essence (ch. 140) (10) ; elle est nommable, l'essence ne l'est pas (ch. 144) (11) ; elle est participable, l'essence non (ch. 145) (12). Autant de caractères différents qui postulent leur distinction.

4^o Nature de cette distinction.

Nous revenons, d'abord, à l'idée dominante de tous les ouvrages analysés : *cette distinction ne crée pas une séparation*, car elle n'est le fait que de l'esprit, (ch. 81) (13). Serait-ce une distinction de

ni une substance ni un accident, il ne s'en suit pas que ce soit un pur rien.

Dieu a, en effet, quelque chose qui est substance, et quelque chose qui n'est pas substance, quoique ce ne soit pas un accident. Quand Dieu agit par volonté, ce n'est pas purement sa nature qui agit ; la volonté est autre chose que la nature. « Ἐχει ἄρα ὁ Θεός καὶ ὅ οὐσία, καὶ ὅ μὴ οὐσία... »

(1) *Ibid.*, col. 1213 D ; 1216 A. B. « Ceux donc, qui disent que Dieu est une pure substance, n'ayant rien qui s'offre au regard de notre contemplation enlèvent, ainsi, à Dieu, toute action, opération et relation. »

« ... Οἱ δὲ λέγοντες οὐσίαν εἶναι μόνον τὸν Θεόν, μηδὲν ἔχουσαν ἐνθεωρούμενον, οὐδὲ τὸ ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖν, οὐδὲ τὸ πρὸς τι ἔχειν τὸν Θεὸν κατασκευάζουσιν. (col. 1216).

(2) *Ibid.*, col. 1209 A. B. C.

(3) *Ibid.*, col. 1189 B.

(4) *Ibid.*, col. 1189 C.

(5) *Ibid.*, col. 1189 D ; 1192 A.

(6) *Ibid.*, col. 1192 A.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*, col. 1192 B.

(9) *Ibid.*, col. 1189 D.

(10) *Ibid.*, col. 1217 D.

(11) *Ibid.*, col. 1221 A. B.

(12) *Ibid.*, col. 1221 B. C.

(13) *Ibid.*, col. 1177 B. C. D. « Celui qui ne sait pas abstraire un corps des choses qui l'entourent, comment comprendra-t-il une nature considérée en elle-même ? A la vérité, non seulement, une telle nature ne peut jamais



raison ? Non, car nous avons établi dans notre introduction le sens multiple de la distinction $\nu\phi$, ou $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$. C'est ici le cas ou jamais de nous en servir. La distinction $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ a, chez les Grecs, dès Saint Basile, le triple sens de distinction réelle mineure, de distinction de raison avec fondement objectif, et de distinction de pure raison. Tout le cadre de la pensée palamite, qui n'a pas varié dans ses lignes essentielles, postule que nous voyions là une *distinction réelle mineure*, celle qui existe entre un être et son mode, entre l'intelligence créée et sa pensée, etc.

Distinction mais non séparabilité, répète Palamas (ch. 126) (1) ; en Dieu, il y a des divisions ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$), mais elles sont unies (ch. 81) (2) ; Dieu est divisé d'une façon indivisible (ch. 81) (3). C'est bien cela.

Mais, ici, Palamas ajoute une nouvelle idée. Nous l'avons vu marquer le pas sur le terrain de la *non-séparabilité* au cours des œuvres précédentes. Il est vraisemblable qu'on lui a montré l'absurdité qu'il y a à vouloir, par l'idée d'inséparabilité, nier la composition. Lui, tient à son idée. Aussi, pour défendre une distinction, (Essence et opérations) qui lui paraît essentielle, s'engage-t-il sur un autre chemin. Même sans séparabilité, il peut encore y avoir composition ? Eh bien ! Dieu est tout action, par essence *il ne peut*

être séparée de ses propriétés naturelles, mais elle ne peut exister sans elles. Comment comprendra-t-il, celui-là, que les propriétés d'un tout, soient les mêmes que les propriétés des parties et qu'elles n'en sont distinguées que $\nu\phi$ και λόγῳ μόνῳ, que par la raison et par le langage, et qu'on puisse penser, comme antérieurement à leur pluralité, des choses qui, à vrai dire, ne sont jamais sans pluralité ? A quoi pensera-t-il dans le cas de l'intelligence et de ses pensées ? Dira-t-il que, parce que l'homme a deux choses : une intelligence et des pensées, il a deux ou plusieurs intelligences ? Celui donc qui, dans le cas, ne sait pas parler des choses indivisées, comme des choses divisibles, comment pourra-t-il parler de Dieu ? Car en Dieu, il y a beaucoup d'« unions » ($\delta\iota\alpha\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\epsilon\iota\varsigma$) et de « distinctions » ($\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\epsilon\iota\varsigma$) selon les théologiens. Mais les unions sont antérieures aux divisions, sans qu'elles les altèrent ni leur nuisent.

(1) *Ibid.*, col. 1209 A. B. C. Chap. 126. — Nos adversaires nous reprochent de faire deux divinités ; l'une, supérieure, qui comprendrait l'essence trine en personnes ; l'autre, inférieure, qui serait l'opération. Eux, par contre, affirment que tout ce qui est dit de Dieu est l'essence. Quant à l'opération, *distincte* de l'essence de Dieu *sans en être séparable*, ils la mettent au nombre des créatures.

Ils oublient de remarquer que, de même que Dieu le Père est dit Père par sa relation à son Fils et que la Paternité est incréée, bien que le mot père ne signifie pas l'essence, de même qu'il y a dans l'essence une opération divine distincte de l'essence. Et quand nous disons la divinité une, nous visons tout ce qui est Dieu : essence et opération.

(2) *Ibid.*, col. 1177, B C. D.

(3) *Ibid.*



rien subir, il ne peut être passif (ch. 128) (1). Son opération est une pure opération qui ne lui fait rien perdre, ni rien subir. Qu'il y ait distinction réelle entre opération et essence divine c'est chose sûre, mais cela ne fait pas composition, puisque Dieu ne reçoit rien. Ainsi en Dieu, de même qu'il y a *des relations* qui ne brisent pas sa simplicité éminente, il y a aussi des *actions* qui, pas plus que ces dernières, ne brisent cette même absolue simplicité. C'est ce qu'affirme le chapitre 134 : En Dieu, il n'y a que relations et actions (2).

5^o *Quelle idée Palamas se fait-il de la composition ?*

Tout d'abord, n'est composé que ce qui contient des parties séparables.

De plus, un être qui ne comporte pas de parties séparables, pourra encore être dit composé si une partie, sans existence propre, peut changer. Ainsi, l'âme humaine peut être dite composée parce qu'elle comporte l'un *ou* l'autre de ces contraires qui se nomment le vice ou la vertu (ch. 33) (3).

Mais l'*opération* seule ne fait pas l'âme humaine composée, parce que l'opération est simplement *ad aliud* (πρὸς ἕτερον οὐσα) (4).

Nous ne saisissons pas bien le nerf de cette preuve. Peut-être ne faut-il y voir qu'une manière détournée de se sauver d'attaques pressantes d'adversaires.

Il est possible qu'on lui ait objecté que *seule la relation* ne faisait pas composition en Dieu, et qu'il ait bondi sur cette planche de salut, déclarant que l'opération aussi était *ad aliud*, donc une sorte de relation. Il est possible aussi que les questions trinitaires — qu'on songe au *Filioque* — alors remuées, lui aient apporté cette idée, sans que ses ennemis en aient fait état.

(1) *Ibid.*, col. 1209 D ; 1212 A.

« ... ἐνέργεια, ... ἀλλ' ἐνθεωρεῖται τῷ Θεῷ, καὶ σύνθεσιν οὐχ ἐμποιεῖ... Πῶς δὲ ἡ ἐνέργεια ἐνθεωρουμένη τῷ Θεῷ φεύγει τὴν σύνθεσιν ; Ἐπειδὴ μόνος ἀπαθεστάτην ἔχει τὴν ἐνέργειαν, ἐνεργῶν μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πάσχων κατ' αὐτήν, οὐδὲ γινόμενος, οὐδὲ ἀλλοιούμενος.

(2) *Ibid.*, col. 1213 D ; 1216 A. B.

(3) *Ibid.*, col. 1141 C : « C'est pourquoi l'âme humaine, rationnelle et intellectuelle est, d'une certaine façon, composée. Non pas parce qu'elle possède une opération qui, étant relative, ne peut faire composition ; mais parce qu'en elle, il y a et une essence et l'un ou l'autre de ces contraires qui ont nom : vice et vertu.

(4) « Αὕτη (ἐνέργεια) γὰρ πρὸς ἕτερον οὐσα, σύνθεσιν ἐμποιεῖν οὐ πέφυκεν. »
Ibid. col., 1141 c.



CHAPITRE III

Synthèse du système de Palamas sur la simplicité divine

L'analyse achevée, il reste à donner une vue d'ensemble, une synthèse, du système de Palamas.

Il semblerait que celle-ci soit facile. Il n'y aurait qu'à réunir les ébauches tentées au terme de chaque analyse particulière et de les superposer, pour qu'en résulte, comme l'*image composite* de Galton et de Huxley, une synthèse mécanique du système.

Mais, outre que toutes les œuvres du maître hésychaste n'ont pas encore été étudiées, ces petites synthèses ont été voulues si objectives qu'elles en peuvent paraître froides.

Il s'y ajoutera ici, avec les notes prises au cours d'autres lectures d'œuvres palamites — qu'il eût été plus que fastidieux de rapporter auparavant — les rapprochements et les interprétations qui aideront à en saisir toute la portée.

Comme il est difficile de tout grouper sous un seul chef, nous avancerons de clairière en clairière, suivant la méthode que nous avons d'ailleurs adoptée précédemment.

Sept questions nous arrêteront particulièrement :

- 1^o Quelle notion Palamas se fait-il de l'*Essence* divine ?
- 2^o Quelle notion Palamas se fait-il des *attributs* divins ?
- 3^o Quelle notion Palamas se fait-il de la *distinction* entre l'essence divine et ses attributs ?
- 4^o Quelle notion Palamas se fait-il de la *simplicité* divine ?
- 5^o Quelles sont les points de départ du système de Palamas ? Raison ? Ecriture Sainte ou Tradition ?
- 6^o Quelles sont les erreurs de base de son système ?
- 7^o Son système est-il nouveau ; ou Palamas le tient-il d'un courant quelconque : philosophique, mystique, dogmatique ?



1° Quelle notion Palamas se fait-il de l'Essence divine ?

Nous avons été amenés, au cours de notre introduction, à distinguer entre ce qu'il est convenu d'appeler l'Essence physique de Dieu et son Essence métaphysique.

La première c'est ce que Dieu est en réalité. La seconde n'est que l'attribut dont, selon notre manière de comprendre, nous pouvons logiquement déduire tous les autres. (En ce sens, ce serait plutôt d'essence logique qu'il faudrait parler.)

Comme on peut le voir, c'est l'Essence physique de Dieu, que Palamas a en vue quand il lui oppose l'opération.

Cependant, pour vider tout de suite la question essence métaphysique qui touche peu, d'ailleurs, au problème de la simplicité, il semble bien que pour Palamas c'est la bonté qui la constitue, si l'on s'en tient au chapitre 34 des 150 Chapitres. Il y déclare, sans ambages : *Il a comme essence la bonté* (1).

Sur ce sujet, Palamas n'est pas loin des platonisants, ni des Augustiniens, ni de nous-mêmes, en grande partie. Voici, d'ailleurs, le texte plus complet du chapitre 34 : « Suprême Intelligence, Bien suprême, transcendant par nature toute vie et toute divinité (2), il a manifestement la bonté comme substance et non comme qualité. Aussi, tout ce qui peut être pensé de bon est en Lui, ou plutôt Il est cela et il le dépasse. Et tout ce qui peut être pensé de Lui est bon ou plutôt est Bonté, et Bonté dépassant toute bonté. La vie aussi est en Lui, ou plutôt, lui-même est la vie. Car la vie est un bien et la bonté en Lui est vie. La science est en Lui ; bien plus, Il est lui même la Sagesse. Or, la Sagesse est un bien, et la bonté en Lui est sagesse. Et ainsi de l'éternité, de la béatitude et de tout ce qui peut être conçu de bon (3). Cette bonté comprend tout cela de façon une, collective et très simple. Lui, on le connaît et on le nomme par tous ces biens. Et tout ce qui peut être pensé d'un, de vrai, de bon est son essence et elle est non seulement cela, mais, en tant qu'ineffable et incompréhensible, elle est au dessus de tout cela, sans perdre son unité, ni sa surnaturelle simplicité ? Car cette bonté tout à fait bonne et superbonne est une. »

Sur cette doctrine, très claire, dans les 150 Chapitres, un doute plane cependant. En effet, dans le dialogue *Théophane*, Palamas

(1) « Οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα. » Κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα φυσικά... 34. P. G. , t. CL, col. 1141 D.

(2) « ἡ ὑπέροχος καὶ ὑπέρθενος φύσις ». *Ibid.*, col. 1141-1144.

(3) « καὶ οὐκ ἔστιν ἐκεῖ διαφορά ζωῆς καὶ σοφίας καὶ ἀγαθότητος καὶ τῶν τοιούτων πάντα γὰρ ἡ ἀγαθότης ἐκείνη συνειλημμένως καὶ ἐνιαίως καὶ ἀπλουστάτως συμπεριβάλλει. » *Ibid.*



range, aussi clairement la bonté, la sagesse, la vie, etc., loin du domaine de l'essence, dans la compréhension de l'Opération. Voici ce texte : « Donc, les théologiens appellent essence, non seulement la nature divine, supersubstantielle, incompréhensible, ineffable et incommunicable, mais encore, *et ici improprement*, la divinité, la bonté, la sagesse, la vie, en un mot tout ce qui désigne les divines opérations et processions » (1).

Nous ne pensons pas cependant qu'il faille accuser trop vite, sur ce point, notre auteur d'instabilité de pensée. Ses contemporains l'ont fait. Peut-être, après tout, sont-ils dans le vrai. Mais, peut-être aussi, entre les deux formules, un glissement de pensée s'est-il produit entre essence métaphysique et essence physique (2). A la première irait le passage de *Théophane*, à la seconde celui, tout aussi limpide, des *150 Chapitres*. D'ailleurs, un fait nous invite à cette interprétation : l'existence de ces deux textes dans deux œuvres différentes (3), et aussi l'allusion, dans le *Theophane*, aux opérations. Or, ce que Palamas distingue des opérations est certainement l'essence physique de Dieu, sans bien entendu, lui donner jamais ce nom.

Quoiqu'il en soit, de cette obscurité et de ce doute, laissons l'essence métaphysique, qui n'a que faire ici, pour ce que Palamas oppose aux opérations. C'est à n'en pas douter, l'être même de Dieu, l'essence physique. Elle en a tous les caractères. Elle est la Cause et le Principe (4), invisible et incompréhensible, immobile (5), indivisible, imparticipable, immortelle de soi (6), inimitable et sans relations (avec le monde) (7), source des opérations, supérieure aux opérations. Dans l'image qui, selon lui, nous représente le mieux l'être divin, le soleil rayonnant, elle est représentée par le globe solaire, source de la clarté qui émane de lui.

Mais, s'il en est ainsi, reconnaissons qu'il n'y a pas de différence entre les caractères de l'Essence divine telle que Palamas la conçoit, et notre Dieu, Acte Pur et Transcendant. Ou plutôt, il n'y a qu'une

(1) *Theophanes*, P. G., t. CL, col. 945 B. C.

(2) Nous ne prétendons nullement, par ces mots, prêter à Palamas notre distinction toute moderne entre essence physique et essence métaphysique. Nous nous servons seulement de cette terminologie pour bien nous rendre compte de sa pensée.

(3) En sens contraire, voir *Jugie*, D. T. C. art. *Palamas*, col. 1765.

(4) P. G., t. CLI, col. 737 C.

(5) « Τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀκινήτου μενούσης... P. G., t. CLIV, col. 849 C. D.

(6) P. G., t. CLIV, col. 853 D.

(7) *Ibid.*, col. 853 A. B. « ἄσχετός ἐστι, ... ἀμίμητός ἐστι » Voir aussi t. CLI, col. 744-745.



différence, mais elle est capitale. Notre Essence divine est essentiellement active. Celle de Palamas n'agit pas. Il a beau l'appeler *supérieure*, θεότητα ὑπερκειμένην, la dire *d'une infinité de fois infiniment supérieure*, θεότης ἀπειράκις ἀπείρως ὑπερκειμένη aux opérations, c'est l'opération qui agit et qui crée.

Nous le reverrons plus encore par la suite, mais dès l'abord, il fallait insister sur ce caractère déficient de la synthèse palamite. Le problème de la transcendance et de l'immanence divine n'y est pas abordé de front. Couper Dieu en deux morceaux, si inséparables fussent-ils, ce n'est pas le résoudre. Car c'est le *même* qui doit être, à la fois, doué de ces deux caractères, ou plutôt ces deux caractères ne sont que les deux façons de comprendre, sous deux aspects différents, une seule et même réalité.

Ici, incontestablement, le second caractère, l'immanence, est enlevé à l'essence et attribué aux opérations.

L'Essence divine en est coupée de la création. C'est l'opération qui crée, c'est à elle, que nous, hommes, aurons à jamais à faire, puisque le ciel ne consistera pas dans la vision de l'essence, mais dans une contemplation, plus grande qu'ici bas, de la lumière que Dieu rayonne, autre nom de l'opération, ou d'une des opérations. L'Essence divine est donc rabaissée et amputée (1). Elle perd en immanence tout ce qu'on croit lui faire gagner en transcendance.

Autre point de vue : dans cette essence inaccessible, baignent les trois Personnes divines, réellement distinctes entre elles, distinctes aussi, réellement, de l'essence.

Bref, pour ne pas revenir sur ce sujet, et en anticipant un peu sur les conclusions suivantes : l'Essence divine est conçue par Palamas dans le cadre des natures spirituelles et créées ; notre âme, les anges.

En Dieu, tout n'est pas essence. En Dieu, il y a autre chose que l'essence (2). C'est là un point capital pour la connaissance de sa pensée sur l'essence divine.

2^o Quelle notion Palamas se fait-il des attributs divins ?

Comme dans le paragraphe précédent, on commencera par poser ici une distinction.

Il faut séparer, dans une étude de la pensée palamite sur Dieu, les attributs divins en *attributs quiescents* et en *attributs opératifs*.

Les premiers comme la bonté, l'intelligence, la sagesse, la vie, etc.,

(1) C'est l'argumentation de Manuel Calécas, et sa critique. Voir P.G., t. CLII, col. 317.

(2) Ἔχει ὁ Θεός... καὶ ὁ μὴ ἔστιν οὐσία. » P. G., t. CL, col. 1216, ch. 35.



sont pour lui comme des qualités internes de l'essence. On pourrait aussi les nommer *attributs positifs*. Les seconds sont comme des virtualités *ad extra*, toutes tournées vers l'action : en ce sens, on les dirait volontiers : *attributs relatifs*.

Il faut les séparer, car différent est leur sort dans la théologie de Palamas. Sur les attributs quiescents la pensée est floue. Visiblement, ils ne sont pas sous l'angle de vision du maître hésychaste. Les attributs opératifs, au contraire, sont au centre et à tous les débouchés de son système. Il y revient si souvent qu'il en est fatigant. C'est sur eux, de toute évidence, que s'est fixé le cône de son attention.

Nous leur ferons donc un sort inégal. Nous leur adjoindrons une troisième sorte d'attributs que nous ne savons où classer, car ils ont cette particularité d'être comme sur un autre plan que les autres. Ils peuvent, en effet, être attributs soit de l'essence, soit des attributs opératifs, soit des attributs quiescents. Ainsi l'éternité, le fait d'être incréé. Les nommer attributs négatifs ? Ce mot leur conviendrait, mais sans insister sur leur particularité.

A) *Attributs quiescents.*

On a parlé de ces derniers à propos de l'essence divine (cf. *supra*, p. 96). Certains textes, a-t-on remarqué, les identifient avec elle (150 *Chapitres*, ch. 34) ; d'autres, en font des attributs réellement distincts de l'essence, en les ramenant au plan de l'opération (*Theophane*). Ce vague dans la pensée peut bien provenir de ce que, d'un côté, Palamas a en vue ce que nous nommons aujourd'hui l'essence métaphysique et, de l'autre, l'essence physique de Dieu ; ce qui est sûr, c'est qu'il ne s'est pas beaucoup intéressé à cette catégorie.

Voici les attributs quiescents qui reviennent le plus souvent sous sa plume : la bonté, la sagesse, la vie, la divinité (?), l'unité, la vérité, la prescience.

B) *Attributs opératifs.*

1^o C'est incontestablement le point de mire de Palamas. Mais tout d'abord, *n'y a-t-il qu'une seule opération ou celles-ci sont-elles en nombre ?* On trouve, en effet, sous sa plume, soit le singulier ἐνέργεια, soit le pluriel ἐνέργειαί. Il faut, pour expliquer cette différence, se placer au point de vue de Palamas. Quand il oppose essence et opérations, il a tendance à considérer ces dernières comme un bloc doué de caractères particuliers, qui le distinguent de l'essence. Ce bloc, il le met au singulier. Quand, d'autre part, il parle des diverses manières d'agir de Dieu dans le monde, ou, plus simplement, quand il lui est arrivé de détailler plusieurs de ces opérations, il les distingue, et l'on s'aperçoit qu'elles sont très nombreuses et réelle-



ment distinctes les unes des autres. Exemple : 1^o manière : « *Théotime*. Veux-tu dire que *l'opération* est autre chose que l'essence, en ce qu'elle est distincte d'elle sans être séparable ? — *Théophane* : C'est cela même. Il y a parité entre la distinction : essence-opération et la distinction : essence-Personne (1). » 2^o Manière : « Ne pense pas qu'aucune *des opérations* puisse être dite essence, mais sache, que bien que cette dernière ne puisse pas être nommée, on la nomme, par analogie, du nom de toutes *ces opérations* qui existent, par nature, en elle (2). »

D'autres textes innombrables nous apportent la preuve que Palamas admet bien une pluralité d'opérations. Il parle des θεότητες οὐ πολλαὶ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀριθμὸν ὑπερβαίνουσαι. Les θεότητες reviennent souvent sous sa plume (3). Voir aussi les chapitres 68, 70, 71, 72, 85 de l'ouvrage : les 150 *Chapitres*. (Cf. *supra*, p. 91).

Sur la question, enfin, de leur différence mutuelle, nous avons le témoignage exprès de notre auteur : *Les divines opérations, non seulement sont multiples, mais encore, de même qu'elles diffèrent de l'essence, elles diffèrent entre elles nécessairement* (4).

2^o Une seconde question à se poser, à propos des attributs opératifs, c'est celle de leurs caractères. *Quels sont les caractères de l'opération ?*

Sauf pour les attributs qu'elle possède en commun avec l'essence et qu'on peut considérer comme des caractères communs à l'une et à l'autre (5), les caractères de l'opération sont à l'opposé de ceux de l'essence. Il le faut bien, la distinction de l'une à l'autre ayant justement été créée dans ce dessein : expliquer les deux termes de l'antinomie (transcendance, immanence) par deux principes différents, l'un doté de tous les caractères transcendants, l'autre de ceux qui paraissent inférieurs, et qui mettent Dieu en relation avec la créature.

(1) « Τὴν δὲ ἐνέργειαν ἄλλο λέγεις τῆς οὐσίας ὡς διαφέρουσιν ἐκείνης, ταύτης δὲ ἀχώριστον ; — Ὡς καὶ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν τῷ γὰρ ἀπὸ τοῦ ὀνόματος σημαυνομένῳ διενήνοχεν ἐκάτερον αὐτῆς. » P. G., t. CL, col. 929 A. Voir aussi, *ibid.*, col. 1216.

(2) « Εἰ ποτε περὶ Θεοῦ ἀκούεις ὡς οὐσίαν ἔχει τὴν ἀγαθότητα, καὶ φύσιν τὸν ἀγασμόν, ... μὴ τῶν ἐνεργειῶν ἐκάστην θεϊαν ὑπολάβης εἶναι λέγεσθαι οὐσίαν, ἀλλ' ἀπὸ τούτων ὁμωνύμως τὴν ὑπερώνυμον ἐκείνην ὀνομαζομένην ἴσθι, ἅτε φυσικῶς αὐτῇ προσόντων. » P. G., t. CL, col. 948 B. Voir aussi, *ibid.*, col. 1203 A.

(3) Voir en particulier *Περὶ τῶν βλασφημῶν δογμάτων Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ*. P. G., t. CLIV, col. 835-864.

(4) « Οὐ πολλαὶ δὲ μόνον αἱ θεῖαι ἐνέργειαι, ἀλλὰ καὶ ἀλλήλων διαφέρουσαι, καὶ τῆς μᾶς οὐσίας ἐξ ἀνάγκης διενηνόχασιν. » *Ibid.*, col. 853 A.

(5) Cf. *infra*, p. 104.



Aussi l'opération est-elle *multiple, causée par l'essence* (1), *visible et compréhensible* (2), *mobile* (3), *connaissable* (4) ; *participable, nommable, imitable*, Palamas va jusqu'à dire, pour maintenir l'antithèse avec l'essence qui est immortelle, que l'opération est *mortelle*. Mais nous n'avons pas trouvé cette expression dans les œuvres de premier plan précédemment étudiées, et, là où il l'avance, l'explication qu'il en donne en diminue singulièrement la portée. (Il la prend alors quant à ses effets) (5). Nous verrons d'ailleurs plus loin, parmi les attributs communs à l'essence et à l'opération figurer l'immortalité, l'éternité.

3^o *L'égalité entre opération, grâce et lumière thaborique* a souvent été affirmée. Il est nécessaire d'y revenir ici en peu de mots.

La lumière du Thabor, un des points de départ de la controverse hésychaste, est conçue par Palamas, comme la principale opération divine (ἐνεργειαν). Du soleil qu'est Dieu, elle est le rayonnement (λαμπρότης), la beauté (κάλλος), la gloire (δόξα), la lumière essentielle (φῶς οὐσιῶδες) ; ailleurs, elle est appelée grâce (ἡ θεοποιὸς χάρις), plus loin, le royaume de Dieu (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ).

Elle a tous les caractères de l'opération et aussi les mêmes attributs communs qu'elle (éternelle, incréée, etc.). Elle n'est cependant pas l'essence divine (6).

Cette « opération-lumière » est répandue partout. Elle est la lumière des théophanies, le resplendissement du Christ au Thabor, la lumière qu'avait le Verbe avant que le monde n'existât (Jean, xvii, 22-24), la gloire eschatologique du Christ, l'éclat que vit Saint Etienne en mourant (Actes, VII, 55), la splendeur de la face de Moïse, la clarté qui entourait Saul au chemin de Damas (Actes, ix, 4). En somme, chaque fois que l'Écriture parle de lumière, c'est elle. On a noté la facilité d'une telle exégèse. Voir surtout les homélies sur la Transfiguration. Ici bas, seuls, les cœurs purs

(1) « Εἰ οὖν οὐκ ἔστι διαφορὰ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας, οὐκ ἔστιν ἔχειν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ ἐνεργειαν. Τὸ δὲ μὴ ἔχον ἐνεργειαν ἀνενεργητὸν ἔστι· τὸ δὲ ἀνενεργητὸν καὶ ἀνύπαρκτον. » P. G., t. CLI, col. 732 D.

(2) « Ὁρᾶς ὅτι καὶ οὗτος οὐ μόνον ἀόρατον οἶδε τοῦ Θεοῦ τὴν θεότητα, ἀλλὰ καὶ ὄρατήν. » P. G., t. CLIV, col. 849 C.

(3) P. G., t. CLIV, col. 849 CD : « Τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ἀκινήτου μενούσης, ἢ θεότης αὕτη κινεῖσθαι καὶ μεταδίδοσθαι πέφυκε. »

(4) *Ibid.*, col. 849 D.

(5) *Ibid.*, col. 853 B. « Ἔστιν ἄρα θεότης νέκρωσις, ἀθανάτου κατὰ φύσιν μενούσης. »

(6) Voir surtout, chap. 92, P. G. t. CL, col. 1185-1188, et chap. 146-150, *ibid.*, col. 1221-1226.



la peuvent voir, même de leurs yeux charnels. C'est elle que saisissent les hésychastes, en fouillant leur nombril d'un regard prolongé .

Lumière thaborique et lumière de gloire. Un petit problème vient naturellement à l'esprit, après une étude si superficielle soit-elle, du palamisme. Quels rapports y a-t-il entre la *lumière thaborique* et la *lumière de gloire* des théologiens catholiques ?

Par *lumière de gloire* qu'entend-on ordinairement ? Voici ce qu'en dit A. Michel dans le dictionnaire de théologie catholique (1). « Dans l'ordre des choses sensibles, et pour parler comme le sens commun et selon les apparences, la lumière est la condition de la visibilité des couleurs. C'est par analogie que ce mot est ici transporté dans le domaine des choses intelligibles pour indiquer les conditions mêmes de leur intelligibilité, voir S. Thomas, *Contra Gent.*, L. III, ch. LIII. Dans l'ordre de la gloire, comme dans l'ordre de toute connaissance, Dieu est essentiellement la lumière incréée, vérité subsistante, souverainement intelligible par elle-même. L'existence de cette lumière incréée n'est mise en doute par personne : elle est affirmée à maintes reprises dans les Ecritures, voir ci-dessous. *Mais on considère la lumière de gloire comme un secours accordé par Dieu, sorte de participation de la lumière incréée, secours qui élève l'intelligence jusqu'à la vie divine et la rend apte à la vision intuitive ; en ce sens, la lumière de gloire est donc une lumière créée, reçue dans l'intelligence qu'elle perfectionne. La question dogmatique relative à l'existence de la lumière de gloire concerne donc la lumière créée, infusée par Dieu à l'âme bienheureuse (2) »*

La *lumière de gloire* est donc pour nous :

- 1° Créée ;
- 2° Dans l'intelligence humaine.

Si l'on met en face de ces notions *la lumière thaborique*, l'hétérogénéité des deux concepts s'accuse.

La *lumière thaborique* de Palamas étant :

- 1° Incréée ;
- 2° En Dieu.

(1) Cf. D. T. C., A. Michel, *Intuitive (Vision)*, col. 2370. C'est nous qui soulignons toute la finale du paragraphe. Seul le mot « Créée » est souligné dans le texte.

(2) Confronter sur ce sujet avec l'ensemble de l'article de A. Michel, pour les questions de théologie spéculative, l'article *Palamas*, du P. Jugie, dans D. T. C. , col. 1758 et aussi pour les Russes, col. 1816 ; il sera bon aussi de consulter, du même P. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientaliu*m. Paris, 1933, t. II, p. 87-96.



Que le mot lumière ne fasse donc pas illusion. Ici et là, il y a deux choses radicalement différentes.

Que la *grâce* soit identifiée avec la lumière de Dieu, cela ressort des divers noms donnés à cette lumière (cf. *supra*,) mais aussi de divers passages très clairs, comme le chapitre 69, de même aussi le chapitre 92, que nous avons seulement résumé en son lieu, mais dont il nous faut citer au moins la finale : « Ceux-là seulement qui adhèrent à cette surnaturelle et très divine lumière peuvent sincèrement participer à la grâce déifique, et par cette lumière être unis à Dieu. Toutes les autres choses sont des effets de l'opération créatrice ; elles sont produites par grâce, c'est-à-dire gratuitement, mais elles ne sont pas illuminées par *la grâce qui est le surnom de la clarté de Dieu* » (1). Deux grâces donc, ici, ou, plutôt, deux acceptions du mot : un sens de « *gratuit* », et un sens propre. C'est celui-ci qui s'identifie avec la lumière thaborique, ou du moins qui est de même nature qu'elle. Il sera bon de remarquer, d'ailleurs, sans que nous nous permettions d'y insister longuement, la différence essentielle qui se place entre la conception palamite de la grâce et la nôtre. Pour nous, la grâce est quelque chose qui nous informe, quelque chose de stable en nous, elle est dans le genre *qualité*. Pour Palamas, la grâce ne nous touche que par la déification qu'elle opère en nous, elle est dans le genre *action*. Pour nous, la grâce n'est pas un attribut divin, mais un mode d'être créé en nous qui nous déifie. Pour Palamas, la grâce est un attribut divin, de la catégorie des attributs opératifs, elle est comme l'intermédiaire entre l'Essence divine et notre déification, mais un intermédiaire qui serait plus en Dieu qu'en nous et qui ne nous toucherait, un peu, que comme un instrument touche la matière, ou mieux, que comme le rayon de soleil, clarté du globe invisible, touche nos yeux.

Par ailleurs, Palamas ne s'embarrasse pas de nos distinctions entre grâce sanctifiante, actuelle, ou *gratis data*. La grâce, dans son vocabulaire, c'est le nom générique de tous les dons spirituels ordonnés à notre sanctification.

En somme, la grâce est sinon l'opération, du moins une opération et non des moindres qui fourmillent autour de l'essence divine.

Une autre question serait à poser ici, pour en finir avec l'opération : *Quelle différence Palamas met-il entre l'opération et l'essence*

(1) « χάριτι μὲν ἐκ μὴ ὄντων προηγμένα, δηλονότι δωρεάν· οὐ κατηγλαϊσμένα δὲ τῇ χάριτι, ἥτις τῆς τοῦ Θεοῦ λαμπρότητος ἐπώνυμόν ἐστιν. » 150 *chapters*, P. G., t. CL, col. 1155-1188.



divine ? Mais, cela doit faire précisément l'objet du paragraphe suivant.

C) *Attributs communs.*

Nous appelons ainsi un certain nombre d'attributs dont Palamas dote et l'essence et les opérations. C'est, si l'on peut dire, leurs seuls liens, c'est, en tout cas, leurs seuls caractères communs.

Les opérations comme l'essence, sont *immortelles* (1), *éternelles*, *incrées*, *immuables*.

Nous n'avons trouvé aucun texte où Palamas abstrairait ces attributs des deux parties de la divinité qu'ils qualifient. Cela nous ferait volontiers penser qu'il n'y voit pas des attributs, au sens de choses distinctes, comme il le fait pour les opérations, mais plutôt *des caractères* spéciaux à l'un et à l'autre. Quant à la distinction mise entre attributs et caractères (ces mots ne sont pas dans Palamas), nous la voyons dans le fait que les attributs sont *distincts* et de l'essence et entre eux, les caractères ne le seraient pas. Subtilité, peut être ? Toujours est-il que Palamas ne se pose pas la question. Dans son esprit, le problème de l'opération prime tout.

Un autre attribut commun est la *divinité*. Opérations aussi bien qu'essence sont divinités (θεότητες). Cependant il y aurait lieu à des réserves. Ce peut être une simple dénomination donnée de part et d'autre ; et, de plus, si nous y voyons une espèce d'attribut, il semble bien qu'il n'est pas commun, car il est dit ici : *divinité supérieure* ; là, *divinité inférieure* ; ici : *divinité tout court* ; là, *divinité sans essence ni hypostases*.

En résumé, si nous éliminons les attributs quiescents qui ne sont pas dans l'horizon conceptuel de Palamas, et pour lesquels il n'a pas de doctrine sûre, si nous éliminons de même les attributs que nous avons nommés communs, qui ne sont probablement pas pour lui des attributs. Il reste les différentes opérations divines (2).

Sont-elles distinctes réellement de l'Essence divine ? Et, comment, dans ce cas, Palamas conçoit-il l'être divin. C'est ce que vont tenter d'expliquer les paragraphes suivants.

(1) On a vu plus haut Palamas risquer le mot « *mortelle* » pour l'opération. Mais c'était par esprit de système et de balancement antithétique entre opération et essence. Il ne répugne pas d'ailleurs à se contredire.

(2) En somme, Palamas ne s'occupe pas de ce que nous appelons, nous, *attributs*. Sa pensée tourne uniquement autour de ce que nous appelons *attributs opératifs*.



3° Quelle notion Palamas se fait-il de la distinction entre l'Essence divine et ses attributs ?

Et, tout d'abord, *Palamas met-il une distinction* entre l'essence et les opérations ? Cela ressort de l'ensemble des deux paragraphes précédents et de l'opposition marquée, appuyée, entre les caractères de l'essence et ceux de l'opération. Revenons y une fois encore.

L'Essence est :

l'opération est :

- | | |
|---|---|
| 1° Ce qui possède | ce qui est possédé. |
| 2° Ce qui est toujours dit au singulier | ce qui est dit tantôt au singulier, tantôt au pluriel. |
| 3° Ce qui est cause ou principe | ce qui est causé par l'essence. |
| 4° Ce qui est invisible et incompréhensible | ce qui est visible et compréhensible. |
| 5° Ce qui est immobile | ce qui est mobile. |
| 6° Ce qui est tout à fait impar- ticipable | ce qui est participable. |
| 7° Ce qui est indivisible | ce qui est divisible. |
| 8° Ce qui est inintelligible | ce qui est intelligible. |
| 9° Ce qui est sans nom, ano- nyme | ce qui peut être nommé. |
| 10° Ce qui n'a en soi aucune différence | ce qui est différent, car les opé- rations sont différentes. |
| 11° Ce qui est sans relation | ce qui est en relation. |
| 12° Ce qui est inimitable | ce qui est imitable. |
| 13° Ce qui est imparticipable | ce qui est participable. |
| 14° Ce qui est un | ce qui est multiple. |

On pourrait multiplier ces antithèses. Le moine Nippon n'en compte-il pas plus de vingt, et Manuel Calécas n'est-il pas plus prolix encore (1) ? Mais celles-ci suffisent à notre thèse.

Par ailleurs, la manière de parler de Palamas, ses formules, tout cela est caractéristique de sa pensée. Il faut le noter tout de suite. Cela servira à qualifier la nature de la distinction qu'il pose. La formule la plus révélatrice est celle citée plus haut : *Dieu a quelque chose qui n'est pas essence* (2). L'affirmation est claire. L'opération, si elle n'est pas l'essence, est quelque chose d'autre. On le conclu-

(1) *De essentia et operatione*, P. G., t. 152 col. 316-317.

(2) Cf. supra p. 98, et aussi D. T. C. Jugie *Palamas* : col. 1755.



rait déjà naturellement. Mais l'ouvrage manuscrit d'Acindyne : *Exposé abrégé des méchantes hérésies de Palamas* (1), nous en apporte la formule exprès : ἄλλο καὶ ἄλλο disait Palamas de l'essence et de l'opération. Autre chose l'essence, donc, autre chose l'opération. Formule violente et inouïe.

Parlera-t-on de la différence entre la θεότης et les θεότητες ? Celles-ci sont *non seulement nombreuses mais différentes les unes des autres et de l'essence* (2).

Si, de même, on examine l'image préférée, l'image solaire, nous découvrons une distinction de chose à chose entre le globe et les rayons.

Mais, pourquoi enfoncer une porte ouverte ? C'est en propres termes que Palamas note une distinction entre essence et opérations. Pour lui, la distinction entre l'essence et les opérations est aussi grande qu'entre la substance divine et les Personnes, la substance divine étant conçue comme un substrat commun, réellement distinct des Personnes (3).

Cette distinction est d'ailleurs nécessaire pour éviter d'avoir à assimiler la création à l'acte générateur en Dieu, pour que l'on puisse séparer les Personnes de la volonté divine, pour que la prescience soit différenciée de la volonté, etc. (4).

Il y a donc distinction.

Mais, *quelle en est la nature* ?

Nous aussi, nous admettons une distinction entre Dieu et ses attributs, distinction *sui generis*, qui n'est ni de pure raison, ni réelle mais distinction de raison avec fondement dans la réalité.

Pourquoi Palamas ne ferait-il pas de même ? En d'autres termes, la distinction palamite entre l'essence divine et ses opérations est-elle une distinction de pure raison, de raison avec fondement réel, ou une distinction réelle, mineure ou majeure ?

La question ainsi posée avec nos cadres occidentaux, la réponse ne fait aucun doute. Il s'agit, bel et bien, d'une *distinction réelle mineure*.

Rejetons d'abord la distinction de pure raison. La chose est trop claire.

(1) Acindyne, Ἐκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἰρέσεων, dans *Codex Monacensis* 223, fol. 16 v.

(2) Voir *supra*, p. 100, note 4.

(3) Voir *supra*, p. 98.

(4) Voir *supra*, p. 98.



Reste la distinction de raison avec fondement réel. Palamas pouvait-il la connaître ? Oui, car les Pères cappadociens, dont les noms et les citations reviennent souvent sous sa plume, la connaissent et savent, dans la querelle eunomienne, la distinguer de la distinction réelle et de celle de pure raison, bien que pour ces trois, ce soit la même formule qui serve : *διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν* (1). Palamas en use-t-il ? Nulle part, sauf erreur. Cette conception d'un Dieu simple dont nos attributs ne seraient que des photographies intellectuelles d'aspects uns en lui, multiples en nous, vu la misère de notre esprit, cette conception lui est tout à fait étrangère.

En réalité, le système de Palamas est tout entier tourné vers un dilemme comme nous l'avons noté : ou voir Dieu et c'est le Massalianisme, ou ne pas le voir et c'est l'effondrement des rêves mystiques hésychastes. Pour le résoudre, il coupe Dieu en deux parties : la partie-lumière (opération) et la partie essence (2). Ce point est fondamental. Il donne à tout le système sa résonance spécifique. Il exclut, de soi, l'application, ici, de la distinction *rationis ratiocinatae*. Si, en effet, cette distinction était à l'horizon de Palamas, elle ne résoudrait pas son dilemme.

De plus, à prendre l'ensemble des différences indiquées au paragraphe précédent, entre essence et opérations, leur convergence, les formules tranchantes et absolues, *ἄλλο καὶ ἄλλο* l'image du soleil et de son rayon, de l'intelligence et de ses pensées, tout cela nous forcerait, si Palamas ne le spécifiait, à voir dans sa distinction une distinction réelle. *Dieu, dit-il, possède quelque chose qui n'est pas substance* (3). *Dieu a quelque chose qui est substance et quelque chose qui est non substance* (4). *L'opération a été nommée, par certains; un accident pour montrer qu'elle est en Dieu sans être l'essence* (5).

D'ailleurs, si Palamas est si gêné pour rétablir la simplicité par l'idée d'inséparabilité, c'est bien qu'il sait qu'il tranche, coupe et place deux choses distinctes, réellement.

La distinction que met Palamas en Dieu entre Essence et Opérations est une distinction réelle.

Mais, deux objections peuvent être opposées d'emblée à une telle conclusion.

D'abord, Palamas ne nomme-t-il pas cette distinction, une dis-

(1) Cf. Introduction, chapitre 2 (p. 43).

(2) Cf. *supra*, chapitre II (p. 81).

(3) Ἐχει ὁ Θεὸς καὶ ὃ μὴ ἐστὶν οὐσία. Cf. *supra*, p. 81, 82, chapitre 135 et note 13.

(4) *Ibid.*

(5) Cf. *supra*, chapitre 127 (p. 91, note 12).



inction $\nu\tilde{\omega}$, λόγῳ μόνῳ (1) ? Ce qui tendrait à en faire une distinction de raison (avec fondement réel, si l'on veut).

La réponse est simple, si l'on se souvient de la pluralité de sens, de ces expressions dans le vocabulaire patristique grec (2). C'est la conclusion que nous tirions au terme de l'étude des 150 *Chapitres* (3).

Autre objection. Admettre une distinction réelle, c'est mettre Palamas en contradiction avec lui-même, puisqu'il affirme sans cesse que la simplicité de Dieu n'est pas touchée.

Le paragraphe suivant répondra plus pleinement à cette instance. Mais, outre que Palamas ne répugne pas trop à se contredire, s'il a besoin si souvent d'affirmer une simplicité, qui lui coule entre les doigts comme un sable trop fin, et de l'étayer par des raisonnements sur l'inséparabilité des deux parties qu'il place en Dieu, c'est que la simplicité faisait quelque difficulté dans le système (4). Cette instance est donc une preuve de plus.

Il faut donc tenir que la distinction mise entre essence et opérations est *une distinction réelle*.

Mais la distinction réelle a été, dans nos cadres scolastiques, coupée en deux tronçons : la distinction réelle majeure, de chose à chose et la distinction réelle mineure, entre des parties inséparables, entre l'être et son mode, entre la faculté et son opération, etc.

C'est cette dernière qui est dans la visée de Palamas. Ses efforts pour conserver la simplicité divine nous en sont les garants. Il affirme maintes fois la non-séparabilité de l'essence et de l'opération. Les images qu'il donne de leur union le confirment : intelligence et ses pensées, soleil et son rayonnement. Il dit d'ailleurs en termes exprès : *Ceux qui disent que Dieu est une pure substance, dans laquelle il n'a aucun « mode », lui enlèvent toute action* (5).

Concluons donc : *la distinction mise par Palamas entre l'essence et son opération est une distinction réelle mineure* (6).

A vrai dire, nous avons appliqué à Palamas nos cadres conceptuels occidentaux. Est-ce légitime ?

(1) Cf. *supra*, chap. 81, p. 92.

(2) Cf. *Introduction*, chap. 2.

(3) Cf. *supra*, p. 93.

(4) On n'a, de plus, qu'à relire le chapitre 81 (cf. *supra*, p. 74) pour se convaincre qu'il s'y agit d'une distinction réelle.

(5) Cf. *supra*, chap. 134, p. 92 (note 1). Le mot $\epsilon\nu\theta\epsilon\omega\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ est traduit dans Migne, par « mode ».

(6) On voit ici la ressemblance frappante avec les théories de Gilbert de la Porrée. Nous avons pensé, un instant, instituer une comparaison suivie entre ces deux auteurs. Mais, outre que cela nous en a mené fort loin, et que,



Si nous voulions affirmer que Palamas use de nos cadres et se place dans leur perspective, notre position serait fautive.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. On l'a bien vu. Ce n'est qu'après une étude du point de vue propre à Palamas que nous cherchons à déterminer précisément sa position vis-à-vis de nos propres positions. Que nous usions, comme instruments dans notre recherche, de nos cadres occidentaux, nul ne peut nous en tenir rigueur.

4° Quelle notion Palamas se fait-il de la simplicité divine ?

Toute la thèse palamite de la simplicité divine est articulée sur l'idée d'*inséparabilité*.

Une antinomie gît, en effet, dans les affirmations de Palamas. D'une part, il affirme une distinction réelle en Dieu ; d'autre part, il en affirme la simplicité. Et les deux, avec une pareille fougue et une semblable assurance.

Comment, quant à nous, résoudre cette antinomie ?

Deux manières.

La première : concevoir qu'il tient les deux affirmations sans se soucier de les accorder. Un peu comme nous tenons la trinité des Personnes dans l'unité de la divinité. Les deux bouts de la chaîne dans les mains, le milieu « dans un secret impénétrable ». Il affirme lui-même, d'ailleurs, que c'est sa position. On pourrait amener dans ce sens les premières pages du dialogue Théophile (1). *Devant cette double affirmation des Pères, une double attitude est possible : croire les deux, ou bien élever l'un contre l'autre ces deux textes* (2). Les deux termes sont affirmés clairement par l'Écriture et les Pères. Cela suffit.

Il serait toutefois, passablement paradoxal de soutenir cette réponse. Toute l'œuvre de Palamas analysée plus haut, est un essai, assez informe d'ailleurs, d'explication et de conciliation.

L'autre manière de résoudre l'antinomie, c'est de voir si ses concepts soit de distinction réelle, soit de simplicité, coïncident

en fait, à part ce point de convergence très particulier et accidentel, rien n'est commun entre ces deux auteurs, aucune relation historique n'existe entre ces deux hommes (à moins de vouloir absolument faire dépendre Duns Scot de Gilbert, — ce à quoi nous nous refusons — et par Scholarios qui dépend de Scot retrouver Palamas ! Certes, la généalogie serait ingénieuse, mais au fait !...) il nous a semblé préférable de laisser cette question à de plus habiles.

On trouvera une étude de la pensée de Gilbert de la Porrée, dans : Abbé Berthaud, *Gilbert de la Porrée, sa philosophie*, Poitiers, 1982, chap. 5 et 6 p. 191-305.

(1) P. G., t. CL, col. 917.

(2) P. G., t. CL, col. 917 A. B.



avec *nos* concepts correspondants. S'ils coïncident, la pensée de Palamas sera jugée incohérente ; sinon, il doit y avoir un biais par où les deux concepts s'accordent chez lui, au moins grossièrement, quitte à laisser à une pensée plus saine, la possibilité de faire de graves réserves sur sa position.

Le concept palamite de distinction réelle.

Il faut bien y revenir, pour noter le vague de la distinction $\nu\phi$, $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\epsilon}\pi\acute{\iota}\nu\omicron\iota\alpha\nu$ dans le vocabulaire grec. L'Oriental se place ici, du côté *du sujet qui distingue*, non de l'objet. C'est de cette façon que la distinction, même réelle mineure, est distinction de raison. C'est, évidemment, la raison seule qui nous permet de conclure à une distinction dans le bloc d'un sujet actuellement indivisé (1). Seule est distinction réelle, de ce point de vue, la distinction réelle majeure, la distinction qui équivaut à une séparation. Là, en effet, la raison n'a pas à entrer en jeu. Deux objets sont séparés ou ne le sont pas. On le constate empiriquement, cela « crève les yeux ».

Notre concept de distinction réelle mineure, au contraire, est pris du côté de *l'objet*. Qu'il y ait séparation ou non, peu nous chaut ? Que ce soit la raison ou l'œil qui découvre la différence, qu'importe pour sa réalité ? Il y a différence dans l'objet, il y a distinction réelle.

Il faut donc admettre que les deux formes du concept « distinction » ne se recouvrent pas ici et là. D'un côté, elle est prise dans le sujet qui distingue, de l'autre dans l'objet distingué .

Cette différence n'est cependant pas capitale, au point de rendre les deux concepts absolument hétérogènes et inconciliables. Le seul inconvénient, c'est que *cele peut* favoriser la divergence sur les concepts de composition et de simplicité, ce qui est beaucoup plus grave (2).

Le concept palamite de composition.

Est composé, ce qui n'est pas simple, ce qui est fait d'éléments. C'est ici le cœur même du problème.

Palamas, c'est trop visible, n'a pas la même notion que les Occidentaux sur la composition.

En effet, et nous dépendons toujours de l'idée de distinction réelle, toute distinction $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$, $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$ qui n'inclut pas séparation ne fait pas composition, $\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\iota\varsigma$. En d'autres termes, seule, la distinction que nous appelons réelle majeure rend, pour Palamas, un être composé, et s'oppose à la simplicité.

Pour le scolastique, il n'en va pas de même. Toute distinction

(1) Voir *supra*, *Introduction*, chapitre II.

(2) Nous disons « peut favoriser », car bien des Pères grecs ont écrit avant Palamas sans tomber dans son erreur ; en particulier, les Pères de la controverse Eumonienne.



réelle dans l'objet, que ce soit distinction de chose à chose, ou distinction de composantes internes, d'éléments inséparables, rompt la simplicité.

Pour Palamas, l'être composé, c'est le tout, fait d'éléments séparables.

Pour le scolastique, c'est l'être fait d'éléments, même inséparables.

Le Latin voit la simplicité dans une *élimination* progressive d'éléments.

Palamas la voit dans l'*inséparabilité* des éléments. Il met d'ailleurs des mots *ad hoc*, il parle de *différence*, διαφοράν, ἑτερότητα qu'il distingue de *séparation*, διαίρεσιν, διάστασιν. Si la simple différence emporte une distinction réelle, πραγματικὴν διάκρισιν, elle n'inclut pas composition, σύνθεσις. Seule, la séparation, διαίρεσις, si elle est réelle, amène dans l'être une composition, σύνθεσιν. Mais si la séparation n'est que de raison, διαίρεσις κατ' ἐπίνοιαν, dans ce cas, elle ne fait pas l'être composé.

Fixons ici le vocabulaire de Palamas.

| | | |
|--|--|---|
| ἡ διαφορὰ ου ἑτερότης (différence) | cause une πραγματικὴν διάκρισιν, une distinction réelle | ne fait pas de composition ni ne nuit à la simplicité. |
| ἡ διαίρεσις ου διάστασις (Séparation distance (1)) | a) ou bien est le fait de l'esprit, on a alors une διαίρεσιν κατ' ἐπίνοιαν | ne fait pas composition, ne nuit pas à la simplicité. |
| | b) ou bien existe dans les choses, est réelle ; on a alors une διαίρεσιν πραγματικὴν | celle-ci fait seule composition, seule elle nuit à la simplicité. |

Appliquons ce langage à Dieu.

(1) Un autre tableau ferait peut être bien comprendre.

| | |
|---|---|
| διαφορὰ κατ' ἐπίνοιαν | = Distinctio rationis ratiocinantis |
| διαφορὰ πραγματικὴ διαίρεσις κατ' ἐπίνοιαν | distinctio realis minoris = seu distinctio virtualis |
| διαίρεσις πραγματικὴ | = Distinctio realis majoris |

On remarquera qu'au genre « distinctio » latin correspondent deux concepts en grec : διαφορὰ (différence) et διαίρεσις (séparation).



EN DIEU

| | | |
|---|--|-----------------------------------|
| 1 ^o Il y a beaucoup de διαφοραί, (différences) | donc beaucoup de πραγματικαί διακρίσεις (distinctions réelles) | ceci ne nuit pas à la simplicité. |
| 2 ^o Il y a des διαιρέσεις κατ' ἐπίνοιαν (séparations mentales) | | |
| 3 ^o Il n'y a pas de διαίρεσιν πραγματικὴν (séparation réelle) | donc pas de composition en Lui οὐ σύνθεσις | |

Mais si l'on y regarde de plus près, on a l'impression que c'est (consciemment ou non) le **concept d'unité (indivisum in se)** qui est substitué par Palamas au concept de simplicité. L'unité est détruite par la séparabilité des éléments, mais la composition interne ne la ruine pas. La simplicité, au contraire, ne requiert que l'absence d'éléments.

Il ne faut donc pas s'étonner que les concepts ne se recouvrent pas l'un l'autre. Sous un vocable identique, comme sous une identique étiquette, ce sont deux concepts hétérogènes qui nous sont présentés.

La chose est d'importance et demande quelque preuve.

On trouvera celle-ci aux analyses, dans le chapitre précédent (1). On se contentera de citer ici le chapitre 81 des 150 *Chapitres* qui corrobore cette interprétation et qui en est tout éclairé. « Celui, qui ne sait pas abstraire un corps, des choses qui l'entourent, comment comprendra-t-il une nature considérée en elle-même ? Une telle nature ne peut jamais être *séparée* de ses propriétés naturelles, ni elle ne peut exister sans elles. Comment comprendra-t-il celui-là que les propriétés d'un tout sont les mêmes que celles des parties et qu'elles n'en sont distinguées que νῶ καὶ λόγῳ μόνῳ que par l'esprit et la raison, et qu'on puisse penser, antérieurement à leur pluralité, des choses qui, à vrai dire, ne sont jamais sans pluralité ? A quoi pensera-t-il dans le cas de l'intelligence et de ses pensées ? *Dira-t-il que parce que l'homme a deux choses : une intelligence et des pensées, il a deux ou plusieurs intelligences ?* Celui donc qui, dans le cas, ne sait pas parler des choses indivisibles comme des choses divisées, comment pourra-t-il parler de Dieu ? *Car en Dieu, il y a beaucoup d'unions et de distinctions,*

(1) Cf. *supra*, p. 83, 89, 92.



selon les théologiens. Mais *les unions sont antérieures aux divisions* sans qu'elles les altèrent ni les empêchent. Donc, nos adversaires nous accusent de multiplier les dieux, les choses créées et de nous représenter un Dieu composé. Tout cela, parce qu'ils ne savent pas que *Dieu est divisé d'une façon indivisible sans qu'il en souffre une multiplication ou une composition quelconque* » (1).

A la question : Dira-t-il que parce que l'homme a deux choses : une intelligence et des pensées, il a deux intelligences ? Il est facile de répondre : non, pas deux intelligences, mais cela montre qu'il n'est pas simple, au moins de la plus grande simplicité qui soit.

Qu'est-ce qu'il y a en somme derrière ce concept ? Une assimilation, avec quelques différences toutefois, de Dieu, aux substances spirituelles créées.

Il est manifeste que l'âme humaine avec ses facultés, l'intelligence avec ses pensées, sont au fond de son concept de Dieu. Témoin seulement ce texte du *Tome hagioritique* : « *l'esprit humain, à l'image de celle superexcellente indivisibilité, ne devient pas composé du fait de ses pensées* (2).

Mais Palamas s'aperçoit bien que la parité ne se peut faire entre Dieu et l'âme humaine. En elle, il y a des accidents, ils vont et viennent : *ainsi la science dans l'âme humaine* (3). Cela ne peut convenir à Dieu, en qui tout est immuable. Il ne faudra donc parler pour lui que de *quasi accidents*, *συμβεβηκός πως*. Ce qui n'empêche pas qu'il soit fait d'éléments.

En somme, Palamas verrait volontiers Dieu, dans un esprit aux multiples facultés réellement distinctes, mais immuables. Joli monstre !

Le Dieu de Palamas est un Dieu *Un* (unité interne), ce n'est pas un Dieu *Simple*.

5° Quels sont les points de départ du système de Palamas : Ecriture-Sainte, Tradition ? Expérience ou théorie mystique ?

L'essentiel semble avoir été dit sur la pensée de Palamas.

Comment en est-il venu là ? On l'a vu à propos de l'hésychasme. Il s'agissait de défendre et de justifier une conception mystique.

Mais son argumentation part de présupposés philosophiques, invoque des autorités, s'appuie sur l'Écriture. C'est cette infrastructure qu'il faut dégager ici.

On le fera brièvement, ceci n'ayant qu'un intérêt de complément.

(1) Cf. *supra*, p. 92, note 13.

(2) Cf. *supra*, p. 83.

(3) Cf. chap. 127-128, p. 91, note 12.



L'ÉCRITURE SAINTE

Les citations scripturaires reviennent sans cesse sous la plume de Palamas. Au fond, tout son système est théologique, en ce qu'il prétend reposer sur l'Écriture (1).

Mais voici en quoi son argumentation scripturaire est originale.

Nous avons vu, au début du *Tome hagioritique* (2), celui qui tient la plume sous le dictée de Palamas, nous assurer que de même que dans l'Ancien Testament, des dogmes du Nouveau n'étaient révélés qu'en énigmes, ainsi dans le Nouveau Testament des dogmes sont révélés en énigmes, que seuls les « purs », les hésychastes sans doute, peuvent connaître. Il y a donc une *sur-révélation* découverte aux seuls saints (3). Mais cette *sur-révélation* est déjà en énigme dans l'Écriture. Aussi, l'Écriture est-elle appelée à appuyer les raisonnements et les découvertes du maître-visionnaire.

Or, l'énigme de base, dans le système palamite de la simplicité divine, est celle de l'incompréhensibilité de Dieu et de sa compréhensibilité, plus précisément, celle de la vision et de la non vision de Dieu.

Les deux termes sont clairement affirmés dans les Livres saints. Dieu, nul ne l'a vu, *Deum nemo vidit unquam*, Il est l'inaccessible lumière.

Par ailleurs, certains ont vu la gloire de Dieu, « Il y en a ici présents qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le royaume de Dieu : *Sunt de hic stantibus qui non gustabunt mortem donec videant regnum Dei* » (4) (Luc., ix, 27) ; la transfiguration et la vision par les Apôtres de la lumière du Thabor, etc.

Ces deux séries de textes scripturaires que nous avons relatés en leur temps (5) et dont nous ne donnons ici que le schéma sont la preuve, pour Palamas, de l'existence en Dieu de deux séries d'éléments qui les expliquent.

Nous ne reviendrons pas sur cette exégèse. Elle n'a pas la moindre chance de solidité. Elle a pu faire impression sur un milieu illettré, gagné aux idées palamites, mais les adversaires du maître hésychaste : Barlaam, Acindyne, etc., ne se font pas faute d'en rire.

(1) Et aussi sur la Tradition.

(2) Cf. *supra*, p. 80.

(3) Cf. D. T. C. Jugie, *Palamas*, col. 1759.

(4) Il va sans dire que Palamas n'entend pas ce mot : *regnum Dei*, comme nos modernes exégètes. On a vu plus haut qu'il l'identifie avec la lumière thaborique, cf. 1^o homélie sur la Transfiguration, *supra*, p. 86.

(5) On en trouvera quelques-uns, *supra*, p. 86.



LA TRADITION

Les citations des Pères sont, elles aussi, fréquentes dans les œuvres de Palamas, à tel point qu'on se demande par endroit si ceux-ci n'auraient pas été favorables, au moins matériellement, à sa théorie.

De ces textes, on a examiné quelques-uns, en particulier ceux du pseudo-Denys. On a trouvé qu'ils étaient allégués à tort. On voudrait pouvoir en dire autant des autres Pères.

Il est hors de doute, par exemple, que les Pères, par leurs métaphores, leurs images, leur langage anthropomorphique, corrigé d'ailleurs par un contexte plus ou moins immédiat, ont des passages qu'il suffisait à Palamas de transcrire et de prendre au sens propre pour qu'il y trouvât un argument en sa faveur (1).

Enfin, les textes tirés de la controverse eunomienne où les Pères : Basile, Grégoire, ont affirmé la transcendance divine et son incompréhensibilité, avec des outrances parfois, nécessitées par l'hérésie adverse, sont matériellement probants. Mais leur utilisation par Palamas en fausse, du tout au tout, la perspective et la valeur.

En somme, mauvaises preuves, qui ne résistent pas à la critique.

ARGUMENTS DE RAISON

L'argument de raison n'a que peu de place dans cette théorie. On est loin, ici, de nos maîtres occidentaux. La marche de la pensée est surtout scripturaire et positive. Il semble bien que Palamas se sentit vite inférieur à ses adversaires et que, délibérément, il maintint le débat sur le terrain exégétique, où il lui était plus facile de batailler (2).

Cependant, il faut dégager les trois présupposés de base, qui jouent un grand rôle dans l'architecture de sa théorie.

Le premier, c'est qu'entre la distinction réelle et la distinction de pure raison, il n'y a aucun moyen terme. Notre distinction de raison avec fondement réel est *terra incognita* pour Palamas. On ne s'étonnera donc pas de le voir traiter ses adversaires, en termes équivalents, de purs nominalistes.

Le second présupposé porte sur la conception des rapports existant entre le Créateur et la créature. Ces rapports se présentent chez lui à l'image de l'efficiencia du rayon solaire qui balaye la

(1) Voir, par exemple, les homélies sur la Transfiguration d'André de Crète, de Jean Damascène, etc. Y joindre aussi les poètes et les mélodes.

(2) Ses adversaires sont souvent traités de « rationalistes ».



surface illuminée. La relation qui unit le Créateur à la créature, n'est donc pas uniquement réelle du côté de la créature, comme le démontre saint Thomas, mais bilatérale. D'où nécessité de couper Dieu en deux parties irréductibles pour sauvegarder la transcendance (1). Car, si en Dieu il y a une relation *réelle* regardant la créature, Il est mêlé à elle, Il entre dans le plan du cosmos, sa perfection suréminente s'évanouit.

Troisième présupposé. Il ne sera rapporté ici que pour mémoire : Palamas substitue au concept de simplicité, le concept d'unité. Petite différence au principe, grande erreur dans les conséquences !

6° Quelles sont les erreurs de base de son système : erreur sur la grâce

L'erreur de base la plus importante de tout le système palamite réside, croyons-nous, dans une fausse conception de la nature de grâce.

De prime abord, on ne voit pas bien la relation qui peut exister entre le problème de la simplicité divine et le problème de la grâce. Il semble qu'il y ait là, deux plans très éloignés, indépendants et sans influence l'un sur l'autre.

Cependant, tout se tient. Une erreur sur un point a grande chance de vicier, chez un esprit tant soit peu logique (2), la résonance entière d'un système. A plus forte raison, s'il s'agit d'un ensemble théologique et d'un symbole de foi, où tous les articles sont liés de si vivants et si intimes liens, et d'un dogme aussi fondamental que le dogme de la grâce.

De plus, dans le cas de Palamas, il faut toujours avoir sous les yeux la genèse de sa pensée. Ce ne sont point, en effet, des principes abstraits qui ont joué au départ. Il s'agissait pour lui d'un cas concret, d'une défense à mener à bien.

Attaqués sur des théories mystiques, les hésychastes se sont tournés vers un de leurs maîtres pour qu'il prît en mains leur cause. Or, l'essentiel de la mystique porte sur le problème de la grâce.

Le maître hésychaste, tout orienté vers la réponse à donner aux accusations de massalianisme : voir des yeux corporels le Dieu incompréhensible et invisible, ne s'est pas aperçu que le premier point à examiner était celui de cette *vision* de Dieu, qu'on reprochait, ou du moins, s'il s'en est aperçu, il a voulu conserver l'essentiel de la mystique athonite et sauvegarder l'intégrité des rêveries des moines dont il était.

(1) Voir sur ce sujet, Jugie, *Palamas*, in Dict. Théol. cath., col. 1761.

(2) Nous avons noté, cependant, avec ses contemporains, que Palamas ne répugne pas trop à se contredire, ce qui prouve chez lui un certain manque de logique.



La grâce, c'est la lumière de Dieu, la lumière dont une des manifestations se fit au Thabor (1).

Si la grâce est la lumière de Dieu, elle est une chose de Dieu. Elle est en Lui plus qu'en nous. Et si, d'autre part, la grâce nous déifie, ce n'est que comme un rayon émané du soleil divin et qui illumine notre âme par l'extérieur.

Le problème de la grâce se pose donc moins en nous qu'en Dieu. C'est en Lui qu'il la faut expliquer. Or, pour continuer d'employer notre terminologie, la grâce emporte nécessairement des caractères d'immanence, des caractères d'imperfection, de multiplicité, de dépendance, car elle est relation réelle. Comment alors sauvegarder la transcendance divine, sinon en coupant Dieu en deux parties.

Toute autre eût été la solution si le concept de grâce eut été, chez Palamas, analogue au concept scolastique : la grâce, mode d'être créé en nous créatures et nous déifiant. C'est nous qui eussions été à doubler d'une certaine façon, non pas Dieu.

On voit, par ces brèves remarques, le rôle immense joué ici par le concept de *grâce* : *attribut divin*. En réalité, il commande tout.

7° Le système de Palamas est-il nouveau ? Son auteur le tient-il d'un courant quelconque : philosophique, théologique, mystique ?

Dernière question à laquelle nous voulons toucher avant de clore cette étude sur Palamas.

On a souvent, en effet, porté sur le palamisme un double jugement. C'est du platonisme (2), disait-on, d'un côté, tandis que de l'autre, on chuchotait : aristotélisme. Qu'en est-il au juste ?

Il semble bien que ce soit par esprit de système que, de part et d'autre, on ait fait entrer notre auteur dans un courant philosophique. Palamas n'est pas un philosophe. Il faut reconnaître, cependant, les points qui ont pu prêter flanc à de telles tentatives.

On sait que pour l'école platonicienne, plus précisément les néo-platoniciens : Proclus, par exemple, et Philon, l'Être divin est conçu dans une telle transcendance qu'on juge impossible qu'il agisse par lui-même dans l'univers. Ce serait le rabaisser que lui reconnaître une action. Ce rôle sera dévolu à des *puissances*, des

(1) Cf. *supra*, p. 101-102.

(2) Nicéphore Grégoras le compare à Proclus, le néo-platonicien, *Hist. Byzant.*, l. XXXV, P. G., t. CXLIX, col. 425-428 ; voir aussi P. G., t. CL, col. 850.



δυνάμεις, qui serviront d'intermédiaires, de médium, entre l'univers et Dieu. On pense sauvegarder ainsi la transcendance divine. Quant à savoir ce que sont ces δυνάμεις, si ce sont des êtres inférieurs à Dieu et séparés de Lui, dans le genre des anges, ou plus simplement, des aspects de Dieu, des sortes d'attributs réellement distincts de l'essence divine, ou même des opérations dans le genre de celles de Palamas ; la chose est difficile à dire (1).

Quoi qu'il en soit, on voit sans peine l'analogie entre une telle conception, surtout s'il s'agit de sa dernière manière, et le système palamite. Mais il n'y a, là, qu'une pure coïncidence et nullement une dépendance.

Une semblable coïncidence peut être notée, mais plus vague, avec les rêveries gnostiques. Entre Dieu et nous, s'étend l'échelle des Eons, les fameux Αἰῶνες. On songe de suite aux θεότητες ὑφαιμένεν, à ces divinités inférieures, les opérations telles que les nomme Palamas. Mais pour les gnostiques, les Αἰῶνες sont hors de Dieu, pour Palamas, au contraire, les opérations sont en Dieu.

Pour toutes ces raisons, on a voulu établir l'équation suivante : avec Palamas, c'est l'école et le courant platonisant ; avec Barlaam, c'est l'école et le courant Aristotélisant (2). Mais, toute notre étude nous a montré, à l'évidence, qu'il n'y a rien d'une lutte philosophique dans la controverse palamite, que ce n'est qu'accidentellement et par pure coïncidence que des aspects se trouvent identiques ou analogues ici et là.

Ce qui corrobore ce jugement, c'est qu'on peut, tout aussi bien, découvrir des dépendances aristotéliennes chez Palamas. La principale réside en ce que, nous avons vu rejeter de Dieu toute *puissance passive* (3). Son Dieu est tout *en acte* et il n'admet chez lui que deux choses : l'action et la relation, la relation est la raison des Personnes et l'action celle des opérations.

En réalité, Palamas n'était pas un philosophe.

Ses propres études tout d'abord. Elles furent soignées, nous l'avons vu. Elles allèrent jusqu'à la philosophie comprise (4). Tel

(1) Cf. J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*. Paris, 1910, p. 38 seq. 176-183 : « On aurait tort de considérer tous ces êtres dont parle Philon, comme des réalités absolues. Peut-être serait-on plus exact en distinguant en Dieu, d'un côté l'être parfait qui nous dépasse, de l'autre, l'action qui nous atteint et l'éclat qui nous frappe. »

(2) C'est sur ce point qu'insiste beaucoup Th. Ouspenskii, *Ocerki po istorii vizantiiskoi obrazovannosti*. Pétrograd, 1892.

(3) Voir en particulier les chapitres 134, 135, 145, etc., des *150 Chapitres*.

(4) Cf. *supra*, p. 62.



est, du moins, le témoignage de Philothée Kokkinos, son disciple et son panégyriste. Mais une autre voix, celle de Isaac Argyros, nous avertit que sa culture philosophique consista en un léger vernis de logique aristotélicienne (1). Si l'on songe qu'il est entré à l'Athos vers vingt-deux ans, il faut reconnaître qu'il n'a pas dû avoir beaucoup de temps à passer dans les auditoires des philosophes. Et ce n'est pas à l'Athos qu'il s'est cultivé, dans cette branche du moins. Les témoignages sur ses études sont donc contradictoires. On se fierait plus volontiers au second. On comprend par là que Palamas se soit toujours refusé à causer philosophie, qu'il ait affecté un souverain mépris pour ceux qu'il nomme les « hellénisants » et qu'il se réfugie uniquement dans le positif et l'exégèse.

Non, Palamas ne dépend pas d'un courant philosophique.

Il ne dépend pas non plus d'un courant théologique. On l'a dressé, il est vrai, comme le représentant du byzantinisme théologique contre le latinisme. C'était de bonne guerre pour le défendre dans les milieux byzantins. Ce n'était là, cependant, qu'un simple argument de polémique sans valeur. Palamas ne représente pas du tout les Pères Orientaux, ni les Pères Byzantins en particulier. Les citations sur lesquelles il se fonde, si elles lui prêtent un appui verbal, sont faussées. Aucun Père n'a professé avant lui sa doctrine, ni aucun théologien oriental (2). Cela est si vrai, qu'il n'ose pas lui-même prétendre apporter une doctrine ancienne. Il a conscience de la nouveauté de sa position. Il va jusqu'à parler d'une révélation particulière faite aux moines adonnés à l'ἡσυχία, révélation qu'il compare à celle du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien (3). Le Père Jugie, dans son long et puissant article du dictionnaire de

(1) *Contre Cantacuzène*, dans le manuscrit du Vatican, n° 1096, fol. 136 v° :

« Ὁ Παλαμᾶς οὐτοσί παιδόμεν ἐς διδασκάλων φοιτήσας, καὶ τὰ τῆς λογικῆς παιδείας οὐκ εἰς ἀκρίβειαν μετελθών, ἀλλ' ἐκ μέρους, τὸ πᾶν ἔχειν ὑπολαβών ἐξ οἴσεως. »

Isaac Argyros est un moine très savant. Bien qu'ignorant la théologie latine, la seule qui permit aux Grecs de réfuter pleinement et facilement Palamas, il n'en écrivit pas moins quatre réfutations pertinentes : 1° une longue *réfutation d'un ouvrage de Cantacuzène*, que nous citons ; 2° un opuscule traitant de *la participation de Dieu* ; 3° une *solution des difficultés Palamites sur la Paternité et la Filiation* ; 4° sur *la lumière thaborique*. Aucune de ces œuvres n'est éditée. La première doit dater des environs de 1370. Cf. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, di Manuele Caleca, di Teodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Rome, 1931.

(2) Voir ce qui est dit plus haut de ses arguments de tradition, *supra*, p. 115.

(3) Cf. le début du *tome hagiorilique*, *supra* p. 80.



théologie catholique, consacré à Palamas, col. 1759, cite un certain nombre d'autres aveux de nouveauté. « *Ce sont des mystères demeurés cachés jusqu'à ce jour et qui se trouvent indiqués seulement en énigmes dans la Sainte Ecriture, tout comme ce qui regardait le Christ avant son incarnation* » (1). « *Le symbole suffit aux porchers, mais non à des hommes spirituels* » (2). De même, à la première session du concile de 1351, la théologie nouvelle fut présentée comme un développement légitime de la définition du IV^e concile (3) et au concile de 1368, le tome de ce même concile de 1351 fut acclamé comme le *développement et le commentaire des saints Evangiles et du symbole divin* (4). » Un peu plus tard, Marc d'Ephèse, dans ses *Κεφάλαια συλλογιστικά περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας*, déclarait qu'il ne fallait pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération. Si, de nos jours, disait-il, après la confirmation solennelle de la vérité et la reconnaissance universelle de la monarchie divine, les partisans de la science profane ont créé à l'Eglise tant d'embarras à ce sujet et l'ont accusée de polythéisme, que n'auraient pas fait autrefois ceux qui s'enorgueillissaient de leur vaine sagesse et ne cherchaient qu'une occasion de prendre en défaut nos docteurs ? C'est pourquoi les théologiens ont insisté davantage sur la simplicité de Dieu que sur la distinction qui se trouve en lui. A ceux qui avaient peine à admettre la distinction des hypostases, il ne fallait pas imposer la distinction des opérations. C'est avec une sage discrétion que les dogmes divins ont été éclaircis suivant les temps » (5).

Cela peut suffire pour montrer que Palamas ne s'insère pas dans

(1) C'est le témoignage d'Acindyne, dans son Ἐκθεσις ἐπίτομος τῶν τοῦ Παλαμᾶ πονηροτάτων αἰρέσεων, cod. Monacensis 223, fol. 23, v. :

« μυστήρια γὰρ εἶναι ταῦτα μέχρι τοῦ παρόντος ἀπόκρυφα, ἐν μόνοις αἰνίγμασι κείμενα παρὰ τῆ θείᾳ Γραφῇ, ὡσπερ καὶ τὰ περὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ πρὶν σαρκωθῆναι αὐτόν. »

(2) « ἀκούσας παρ' αὐτῶν χοιροβοσκοῖς ταύτην ἀρκεῖν τὴν πίστιν, οὐ πνευματικοῖς ἀνδράσι. » Cod., cit. fol. 55.

(3) « ἦτις οὐδὲ προσθήκη ἂν καλοῖτο δικαίως, ὡς ἀνάπτυξις οὐσα τῆς οἰκουμενικῆς ἔκτης συνόδου. » P. G., t. CLI, col. 722 B.

(4) « καὶ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων καὶ τοῦ θεοῦ συμβόλου ἀνάπτυξιν καὶ ἐξήγησιν. » Ibid., col. 714 C.

(5) D. T. C., Jugie, Palamas, col. 1759-1760. Consulter aussi : Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t. II, p. 100-103.



un courant théologique (1) déjà existant. La doctrine qui a pris corps, sous son nom, dans le schisme byzantin est née avec lui.

En réalité, *le seul courant qui ait influencé Palamas est le courant mystique*. Nous y sommes déjà revenus à plusieurs reprises, cela dispensera d'y insister ici.

Deux méthodes s'offrent pour conduire à la connaissance de Dieu : la méthode scientifique et la méthode mystique. La première fait confiance à la raison, étudie la Révélation, l'interprétation des anciens docteurs. Elle en tire une idée de Dieu qui est traditionnelle et sûre.

L'autre se fonde d'abord sur l'expérience individuelle, qu'elle soit le fait d'un particulier ou d'une secte. Elle risque d'errer, si elle ne s'appuie sur la première méthode et ne se fait contrôler par elle. Elle est désastreuse, si elle prétend régenter l'autre et la plier à ses rêveries. Palamas est le représentant le plus mauvais de cette seconde méthode.

Il reste maintenant, pour achever ce travail, à étudier la pensée de Duns Scot et du Palamite mitigé Georges Scholarios qui en dépend.

De la comparaison de ces deux auteurs entre eux et avec Palamas, ressortiront facilement les ressemblances et différences qui permettront de situer ces trois systèmes, l'un par rapport à l'autre, sur le plan de la solution du problème de la simplicité divine.

(1) « Les citations des Pères reviennent continuellement dans les écrits palamites et la controverse qu'ils ont suscitée a roulé presque tout entier sur l'exégèse de ces textes. Les anti-palamites ont été obligés d'accepter la lutte sur ce terrain. C'est donc fausser la perspective de cette controverse que de la présenter à la suite de quelques historiens, comme une lutte entre deux courants philosophiques : platonisme et aristotélisme ; ou encore réalisme et nominalisme. La polémique a été essentiellement d'ordre religieux et théologique. Elle a surtout fait appel à des arguments d'ordre positif, empruntés à l'Écriture sainte et aux Pères ; et si la scolastique spéculative y a eu sa part, elle a été introduite par les citations patristiques. Deux courants théologiques se sont affrontés : l'un aux allures novatrices, se présentant comme révélateur de secrets encore inconnus, ou mal éclaircis, contenus dans le dépôt révélé ; l'autre conservateur, s'en tenant au symbole de la foi et aux définitions des anciens conciles et rejetant toute discussion sur des problèmes dogmatiques nouveaux. » D. T. C., *Jugie, Palamas*, col. 1761.



CHAPITRE PREMIER

Introduction

La vie de Duns Scot, malgré bien des obscurités, est trop connue dans son ensemble pour que nous nous croyions obligé d'en donner ici un aperçu.

C'est la vie d'un professeur qui fut uniquement professeur. Son séjour à Oxford, ses deux séjours à Paris (1293-1296, puis 1302-1307) ne sont pas autre chose que des années d'études et d'enseignement (1). Il mourut à Cologne, le 8 novembre 1308.

Cette vie fut très brève : 34 ans ou 42 ans, selon qu'on tient pour date de sa naissance la date traditionnelle de 1274 ou qu'avec certains, on la fasse remonter jusqu'en 1266.

Cette brièveté laisse rêveur. Quel maître était-ce donc pour que, mourant à cet âge, il nous ait laissé des œuvres si nombreuses et si personnelles ? Elle explique aussi que, pour si poussées qu'elles soient, elles n'aient pas atteint cette plénitude dont sonne l'œuvre de saint Thomas d'Aquin dans la Somme.

On veut insister ici d'abord sur les dates de sa naissance et de sa mort : 1274-1308. Elles nous rapportent plutôt à la fin de XIII^e siècle qu'au début du XIV^e siècle. Pour cette raison, dans ce travail, il eût fallu étudier Duns Scot avant Grégoire Palamas.

A prendre les dates de ces deux auteurs, c'est Duns Scot qui est le plus ancien. S'il est de la fin du XIII^e siècle, Grégoire Palamas, lui, est nettement de la première moitié du XIV^e siècle (1296-1359). Aussi, à s'en tenir à la place de ces hommes dans le temps, il eût mieux valu leur conserver ici le même rang et étudier, en premier lieu, Duns Scot.

On ne l'a pas fait, et en voici les raisons.

De Palamas à Duns Scot, ou de Duns Scot à Palamas, il y a un fossé profond. Rien, absolument, ne nous laisse croire que l'un

(1) Nous ne nous occupons pas ici de sa vie religieuse. On sait qu'il entra tout jeune chez les Franciscains et qu'il devint le docteur officiel de la famille franciscaine. Il est honoré comme bienheureux à Nole, à Cologne, en Espagne, en Hongrie, etc.



et l'autre se soient connus. Tous deux vont leur voie et poussent leur pensée singulière, droit devant soi.

Duns Scot est mort en 1308. C'est en 1338, au plus tôt, que Palamas commence à écrire ses traités. Le Maître Subtil n'a donc pas pu connaître le Maître hésychaste.

Mais, Palamas, n'aurait-il pas pu connaître Duns Scot ? Cela est fort improbable. Il était assez peu instruit, nous l'avons vu. Par ailleurs, le thomisme commençait ses premières apparitions à Byzance. Son grand introducteur, Démétrius Cydonès (1), ne tardera guère : sa traduction de la *Somme contre les Gentils* étant de 1354 (2). Mais si saint Thomas a mis quelque cinquante ans (3) pour faire tache d'huile en Orient, il est improbable, à tout le moins, que Duns Scot n'en ait mis que trente.

Mais la chose serait possible, cependant. Aussi bien n'a-t-on pas fait ici des recherches particulières sur ce sujet.

De toutes façons, nous le déclarons simplement, nulle part, dans les ouvrages de Palamas que nous avons consultés, nous n'avons trouvé mention de Duns Scot, ni trouvé une suite d'arguments qui rappelât, même d'assez loin, la synthèse de ce dernier et qui fit songer à une dépendance.

Palamas ne connaît pas Duns Scot, ni Scot Palamas. Aucune influence de l'un sur l'autre. On était donc libre, du point de vue critique, d'inverser l'ordre historique.

Et voici la raison pratique qui a poussé à ce déplacement. Georges Scholarios, dont il sera longuement question dans la troisième partie, dépend, lui, étroitement de Scot. On a donc pensé qu'il serait bon de rapprocher Scot de Scholarios pour aider à la comparaison.

La dépendance de Scholarios envers Palamas est avouée par le premier. Elle n'avait donc pas besoin de preuves. Celle envers Scot est assez obscurément indiquée. Il a paru intéressant de la faire ressortir et, pour cela, de juxtaposer l'étude de ces deux auteurs. On le voit, c'est une raison exclusivement pratique qui a guidé.

Il reste un troisième point à aborder avant d'entrer dans le vif du sujet. C'est la question des *œuvres* de Subtil. Il y a là une très grosse question critique dont on ne dira que peu de chose. On se bat encore à ce propos et notre dessein n'est pas de prendre part à la mêlée.

Nous voudrions seulement indiquer ici les seules œuvres sur lesquelles nous ayons cru devoir appuyer cette étude, et pourquoi.

(1) Cf. *infra*, p. 177.

(2) *Ibid.*, p. 178.



Nous dirons aussi un mot de la valeur critique qu'il nous semble devoir revenir à notre exposé, de ce fait.

Si l'on consulte l'édition de Wadding, même en prenant garde aux notes critiques qui précèdent chaque ouvrage, l'héritage littéraire de Duns Scot paraît énorme : douze gros volumes. En fait, il faut en rabattre. La plupart des œuvres de pure philosophie du Maître Subtil passent sous d'autres noms. Tel est du moins le résultat de récentes études critiques (1). Sur quelles œuvres, alors, faut-il asseoir un jugement sérieux de la pensée de Duns Scot ?

Avec le P. Longpré, qui ne paraît cependant pas porté à l'indulgence en critique, il semble qu'on puisse considérer six ouvrages comme sûrement authentiques. Ce sont :

1° Le *De primo principio*, un des premiers écrits du docteur franciscain, où s'allie à une dialectique rigoureuse des élévations d'âme qui font songer à saint Anselme (2). Ne pas confondre, cependant, cet ouvrage sûr avec le *De rerum principio*, rangé par Longpré et nombre d'autres parmi les *Spuria* (3).

2° Les *questions sur la métaphysique*. C'est peut-être la seule œuvre de pure philosophie qui demeure attribuée à Duns Scot. Le texte édité de Wadding (vol. IV) se divise en trois parties : l'*explication*, que suivent des *conclusiones* et des *quæstiones*. L'explication est d'Antoine André († 1320), un disciple, franciscain ; les *conclusiones* sont de Gonzalve de Balboa ; seules les *quæstiones* sont de Duns Scot.

3° Les *Quodlibeta* ;

4° Les *questions sur les universaux* ;

5° L'*Opus Oxoniense*. Ce sont les « *Quæstiones in libros IV Sententiarum* qu'on trouve aux tomes V-X des *Opera omnia*. C'est l'œuvre maîtresse de Duns Scot. Il y commente les Sentences de Pierre Lombard d'un ton très personnel. On dit couramment que cet ouvrage fut composé à Oxford. Son titre habituel d'*opus oxoniense* corrobore cette désignation. Pelster pense cependant, qu'il est postérieur aux ouvrages de Paris. Si l'on suit tant soit peu le courant des études critiques actuelles : Pelster, Balic (4), etc., on s'aperçoit vite que l'*Opus Oxoniense* n'est pas une œuvre d'une

(1) E. Longpré : *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*. Paris, 1924 (extraits des *Etudes franciscaines*, 1922-1924).

(2) *Op. cit.*, p. 17-18.

(3) Le *De Rerum Principio* ignore la distinction formelle, et ne parle que d'une distinction de raison entre les attributs et l'Essence divine. Longpré, *op. cit.*, p. 24 (voir les notes).

(4) Balic, *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des sentences. Etude historique et critique*. Bibliothèque de la Revue d'histoire



seule venue, mais que Duns Scot y est revenu, et à plusieurs reprises en a arrangé les arguments, en reprenant quelques-uns, y ajoutant... Ne se pourrait-il pas que Pelster ait raison, mais que tout en étant postérieur pour certaines parties aux œuvres parisiennes, l'*opus oxoniense*, dans sa forme actuelle, leur fut cependant antérieur pour certaines parties ?

6° Les *reportata parisiensia*, dits aussi *opus parisiense*, ou encore *lectura parisiensis*. C'est un commentaire nouveau et beaucoup plus bref des Sentences de Pierre Lombard. Il se trouve au tome XI des *Opera omnia*. Comme son titre l'indique, c'est, de l'avis ordinaire au moins, le résultat de l'enseignement parisien. Avons-nous pour cette œuvre, le texte de Duns Scot ? Il ne semble pas (1). Certains passages même, en particulier pour le livre III laissé inachevé, furent complétés par un résumé de l'*Oxoniense*.

Le chef-d'œuvre du Maître Subtil reste donc, jusqu'à nouvel ordre, l'*Opus oxoniense*. Il n'est d'ailleurs que de parcourir les *Opera omnia* pour s'en convaincre.

On a indiqué, à propos de l'*Opus oxoniense*, que de graves problèmes critiques se posent au sujet des œuvres authentiques elles-mêmes. De jour en jour, l'édition de Wadding, si utile cependant, apparaît comme insuffisante. Une édition critique, est en préparation, dit-on, à Quaracchi.

Mais, en attendant, quelle valeur peut bien avoir le travail ici présenté ?

Il nous semble qu'il la garde toute entière. Et voici pourquoi. La première partie, l'affirmation de la simplicité divine dans toute

ecclésiastique, fasc. 1^{er}. Louvain, 1927 (publiés sans nom d'auteur. Une courte préface nous renseigne sur ce nom : P. Balic).

Voici, à titre d'information les conclusions du premier chapitre :

Chapitre premier. — Commentaires de Scot sur le *Premier livre des Sentences*, p. 1. « C'est à Oxford que Duns Scot commença d'expliquer les *Sentences* ; ce commentaire, pour le premier livre, reste encore inédit et est le fondement de l'*ordinatio*. En 1302-1303, le docteur subtil expliqua le même livre à Paris, et il y revint encore une fois vers 1305. Lorsqu'il fut retourné à Oxford, il reprit à nouveau l'explication de ce premier livre, ou a tout le moins de certaines de ses questions. En outre, en 1302-1303, à Paris, Godefroid de Fontaines intervint pendant que Duns Scot commentait les distinctions XVI et XVII du premier livre. L'édition de Wadding offre, pour les *reportata* du premier livre, un mélange de différents *reportata* ; tandis que pour l'*opus oxoniense*, elle mêle les *reportata*, l'*ordinatio* et de légères additions de Duns Scot et de ses disciples. » Voir aussi les mêmes conclusions p. 90-91.

(1) Voir Mgr A. Pelzer, *Le premier livre des Reportata parisiensia*, dans *Annales de l'Institut supérieur de Philosophie*. Louvain, 1923, p. 449-491 ; *Duns Scot et les études scotistes*, dans *Revue Néo-scholastique*, 1923, p. 410-420.



sa rigueur théologique, n'a jamais été sérieusement contestée à Duns Scot, que nous sachions, du moins. Il serait invraisemblable que la critique change sur ce point, l'opinion unanime, corroborée par les premiers commentateurs franciscains. Elle pourra faire sauter quelques textes, élaguer quelques preuves ; il ne paraît pas qu'elle ira plus loin.

Pour la seconde partie, la distinction formelle *a parte rei* mise entre les attributs divins, il se pourrait qu'elle apporte quelque jour nouveau, en soulignant, par exemple, une certaine évolution dans la pensée de Duns Scot, ou du moins dans ses formules, qu'il savait attaquées et qu'il amenuisait d'année en année. Mais nous ne croyons pas que, là non plus, rien ne soit changé de fondamental. Aussi bien, pour l'étudier ici, nous en sommes -nous tenu au commentaire sur le premier livre des Sentences, de l'*Opus oxoniense*. La doctrine y est très développée et très une, peu de prise y est laissée à la critique. Au reste, pour ce premier livre et pour l'*Opus oxoniense*, la conclusion du P. Balic est-elle que, si addition il y a, (et il y en a) celles-ci sont légères (1).

Le plan de ce travail ? Deux parties, comme nous l'avons indiqué déjà : l'affirmation d'une simplicité absolue et la distinction *a parte rei* mise entre les attributs.

On ne suivra cependant pas ici la marche précédente : analyse particulière de chaque ouvrage, puis synthèse. Vraiment, cela mènerait trop loin. On se contentera d'une analyse générale, puisée à même les sources, mais sans qu'elle soit détaillée pour chaque ouvrage particulier. Une très brève synthèse suivra.

Nous avons voulu, par ailleurs, faire abstraction des travaux de seconde main. C'est l'édition de Wadding, Lyon, 1639, que nous avons utilisée (2).

Que Duns Scot affirme la simplicité divine, dans toute sa rigueur théologique, cela personne ne l'a mis en doute, et c'est presque un travail inutile que la première partie de cette étude où sera résumée l'élimination progressive de composition que Scot reconnaît dans l'essence divine (3).

(1) Balic, *op. cit.*, p. 90-91. Voir aussi, ci-dessus, la note où nous citons une de ses conclusions identique à celle des p. 90-91.

(2) Comme on l'a dit plus haut, on ne se fait pas illusion sur la valeur critique absolue de cette édition. Les études du P. Balic suffiraient, à elles seules, à rendre rêveur. Mais en attendant, que la grande école de Quaracchi nous donne ce travail définitif, force nous est bien de nous servir de ce que nous avons sous la main.

(3) C'est à la Distinction VIII du Commentaire d'Oxford, sur les Sentences de Pierre Lombard qu'est traitée tout au long la question de la simplicité divine. On indiquera plus loin les autres passages principaux.



Tout le problème et toute la discussion se concentrent sur la seconde partie : la *distinction formelle a parte rei*. Car notre Docteur Subtil l'introduit en Dieu, entre l'essence et les attributs et entre ces derniers. C'est sur ce point que l'école thomiste lui fait un procès de tendance. Faut-il être *subtilissimus* pour voir comment cette position n'est pas contradictoire avec la première ?

N'ayant pas à juger ici du scotisme au point de vue thomiste, nous nous contenterons, bien que tenant de la solution du Docteur Angélique, d'exposer, aussi fidèlement que possible, la pensée du grand maître franciscain. Ce ne sera déjà pas si simple !



CHAPITRE II

La simplicité divine est affirmée par Duns Scot dans toute sa rigueur théologique

Pour développer et prouver cette proposition, nous suivrons la marche que suit saint Thomas à la question III de la Prima Pars.

Il s'y demande si Dieu est un corps, s'il est composé de matière et de forme, d'une essence et d'un sujet, d'essence et d'existence, de genre et de différence, de substance et d'accident. Ayant répondu non à chacune de ces questions, il conclue que Dieu est absolument simple en lui-même ; quant aux autres êtres, Il n'entre en composition avec aucun.

Or, sur ces huit questions, la position de Duns Scot est exactement la même que celle de saint Thomas. Tout le monde l'admet. Il a semblé bon, toutefois, de ne point le tenir pour acquis, mais de le montrer avec un certain développement. Aussi bien les raisons qu'il allègue pour étayer ses conclusions sont-elles assez différentes de celles du Prince des Théologiens. Du moins sont-elles différemment présentées. Elles dépendent, pour la plupart, de ses positions maîtresses. L'insistance, en particulier, sur l'idée d'infini y est caractéristique.

L'essentiel sur ces questions se trouve dans la fameuse distinction VIII de l'*Opus Oxoniense*. La même doctrine se retrouve dans le *De Primo Principio*, chap. 4. ; dans les *Reportata parisiensia* (à la distinction VIII toujours, qui correspond à la même partie des « Sentences » commentée à Paris comme à Oxford). On trouvera aussi des renseignements dans les *Super libros Metaphysicos Aristotelis Quæstiones et Commentarii* : 10, q. 3, et q. 6.

On prendra ici comme base l'*Opus Oxoniense*. On aura recours aux autres œuvres, soit pour des compléments, soit pour des confirmations, soit, si c'est nécessaire, pour des corrections.



I. — DIEU N'EST PAS UN CORPS

Duns Scot apporte à l'appui de cette proposition trois sortes de preuves. L'une est fondée sur l'équation : corps égale grandeur quantitative, l'autre sur l'idée d'être nécessaire, la dernière, enfin, sur l'idée d'infini.

1^o Impossible que Dieu ait une grandeur ou (cela revient au même) qu'il ait un corps.

Preuve : Dieu a une puissance infinie. Or, une puissance infinie ne peut pas exister dans une grandeur quantitative. Plus, en effet, la puissance est grande, plus grande aussi est la quantité qui lui correspond. Mais alors, c'est une grandeur quantitative infinie, qui devrait correspondre à une puissance infinie. Or de grandeur infinie, il n'en existe pas, c'est impossible. Donc, il n'existe pas non plus de puissance infinie dans une quantité (1).

2^o Autre preuve et meilleure.

Si le premier Principe est corporel ou composé d'un corps, il est nécessaire que cette composante soit ou l'être nécessaire (le *Necesse esse*) ou l'être possible (du *possibile esse*). Comme il n'y a pas de milieu entre les deux, c'est l'un ou l'autre qu'il faut choisir.

Dit-on que cette composante est un *possibile esse* (une créature donc), il faudrait alors convenir que l'être nécessaire a, par nature, en lui, une partie qui est de l'être possible. Mais alors, cet être ne peut plus être dit l'être nécessaire.

Dira-t-on que cette composante est de l'être nécessaire ? Mais il faut se souvenir que l'être nécessaire est à la cîme de l'actualité, que ce qui est l'acte dans sa suprême perfection ne peut pas entrer en composition avec un autre avec qui il ferait quelque chose d'un. Car il aurait alors un opposé et ne serait pas dans la dernière actualité.

Et puis il y aurait, ainsi, deux êtres nécessaires.

Enfin, il entrerait en composition avec quelque chose qui, même disparue, le laisserait cependant être nécessaire. Autant d'absurdités (2).

(1) Deus est « potentiae infinitae : potentia autem infinita non est in magnitudine, et hoc probat quia major potentia est in majori magnitudine ; et ita infinita potentia non potest esse in finita magnitudine : nulla est autem magnitudo infinita ; ergo nec aliqua infinita potentia in magnitudine. » *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 1., n^o 3 (cf. *De primo principio*, c. 4, n^o 31 et *12 Métaph.*, q. 14).

(2) « Primo ex ratione *necesse esse*, quia si primo sit compositum, sint componentia A et B, quæro de A si sit formaliter ex se *necesse esse*, aut non,



3^o Preuve par l'idée d'infini.

Dieu est l'infini. Il faut donc rejeter de lui toute composition. Et donc il répugne qu'il ait un corps.

En effet, tout ce qui est composable peut devenir une partie d'un composé. Mais toute partie est inférieure au tout dont elle est partie. Or, il est contraire à l'idée d'infini d'être inférieur à quelque chose. Donc l'infini ne peut pas entrer en composition. Il en résulte que Dieu ne peut pas avoir de quantité ou de corps et cela en raison de son infinité.

Autre présentation de cette preuve : Tout composé ou composable manque de la perfection de ce avec quoi il peut venir en composition, sans quoi il ne pourrait entrer en composition. Mais l'infini ne manque d'aucune perfection et cela par définition (1).

II.— EN DIEU AUCUNE COMPOSITION DE MATIÈRE ET DE FORME.

Deux preuves sont apportées, toutes deux fondées sur la nécessité d'une causalité efficiente qui unisse la forme à la matière.

1^o La causalité de la matière et de la forme n'est pas première. Elle présuppose nécessairement la causalité d'un efficient qui unisse la forme à la matière.

Si donc l'Être premier était composé de matière et de forme, cela présupposerait une cause efficiente. Et cette cause efficiente, il ne la pourrait pas être lui-même, car une chose ne se fait pas elle-même, en unissant sa matière à sa forme. Il y aurait donc une causalité efficiente antérieure à lui. Et il ne serait pas la Cause efficiente première.

Reste à prouver que la causalité de la matière et de la forme n'est pas première *simpliciter*. Ce n'est pas difficile, celle-ci incluant nécessairement quelque chose d'imparfait en raison de ce que forme et matière sont des *parties*. Par contre, la causalité efficiente et finale n'inclue aucune imperfection, mais une pure perfection. Or, tout ce qui est imparfait dit relation à un parfait qui est pre-

sed possibile esse ? Alterutrum enim horum oportet dare in quacumque re sive natura, ex qua aliud componitur. Si est ex se possibile esse, ergo necesse esse ex se componitur ex possibile esse, et ita non erit necesse esse ex se. Si autem A est ex se necesse esse, igitur est ex se in ultima actualitate, et ita cum nullo facit per se unum. Similiter si A est ex se necesse esse, compositum erit necesse esse per A, et pari ratione erit necesse esse per B, et ita erit bis necesse esse ; erit etiam compositum necesse esse per aliquid quo sublato nihil minus erit necesse esse, quod est impossibile. » Oxon., I, D. VIII, Q. 1, n^o 5.

(1) « Omne componibile caret perfectione illius cum quo componitur, ita quod illud aliud componibile non habeat in se omnem perfectionem et omnimo-



mier, d'une priorité métaphysique. Donc la causalité de la matière et de la forme n'est pas première *simpliciter* (1).

2° Tout être causé et un a une cause une, dont il tire son unité. Car pas d'unité dans l'effet sans unité dans la cause. L'unité, donc, d'un composé, étant causée, requiert une certaine cause, celle justement du composé lui-même.

Cette cause n'est ni la matière ni la forme, car l'un et l'autre sont moins parfaites que le composé. Il faut donc en poser une autre. Celle-ci ne peut être autre que la cause efficiente. A tout composé de matière et de forme, il faut donc reconnaître une cause efficiente antérieure (2).

Il répugne donc au premier efficient d'être composé de matière et de forme comme il répugne qu'il ne soit pas Premier.

III. — EN DIEU AUCUNE COMPOSITION D'ESSENCE ET DE SUJET

On sait que c'est dans cet article que Saint Thomas (3) réfute l'erreur de Gilbert de la Porrée pour qui — dit-on assez couramment — la nature de Dieu différerait de la divinité. Ainsi, dans l'homme, l'humanité diffère de l'homme réel de tout ce que ce dernier a de matière individuelle avec ses accidents : toutes choses qui n'entrent pas dans la définition de l'humanité.

Plusieurs tentent de ramener Scot à Gilbert ! A tort, croyons-nous. Qu'on examine sa position sur cette question : elle est la même que celle de saint Thomas.

dam identitatem cum illo, quia tunc non posset cum illo componi ; nullum autem infinitum caret eo cum quo potest aliquo modo esse idem, imo omne tale habet in se secundum perfectam identitatem, quia alias posset intelligi perfectius, puta si haberet illud in se, sicut compositum habet, et istud infinitum non habet ; contra rationem autem infiniti est simpliciter quod ipsum possit intelligi perfectius, vel aliquid perfectius eo. » *Ibid.*

(1) « Causalitas materiæ et formæ non est simpliciter prima (necessario enim præsupponit causalitatem efficientis priorem) ergo si Primum esset compositum ex materia et forma, præsupponeret causalitatem causæ efficientis ; non autem hujus quia idem non efficit se, conjungendo materiam suam cum forma ; ergo alterius efficientis prioris ; ergo Deus non esset primum efficiens, cujus oppositum probatum est dist. II, q. 1. Probatio primæ propositionis : causalitas materiæ et formæ includit imperfectionem, quia rationem *partis* ; causalitas efficientis et finis nullam imperfectionem includit, sed perfectionem ; omne autem imperfectum reducitur ad perfectum, sicut ad prius se essentialiter, ergo causalitas materiæ et formæ non est simpliciter prima. » *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 1, n° 2. Cf. 12 *Métaph.*, Q. 6, n° 2.

(2) « Omni composito ex materia et forma erit aliquid prius. » *Oxon.* I D. VIII, Q. 1, n° 2.

(3) *Sum. Théol.*, Ia, Q. III, art. 3.



Dieu est la même chose que son essence. De cette proposition, en effet, Duns Scot avance une preuve que nous tirons des *Questions quodlibétales*, Q. VII, n° 31.

Le Premier Principe étant nécessairement incausable doit tout tenir de lui-même (*a se*). En effet, qui tient une chose de soi-même la possède dans toute la plénitude qui lui convient. Rien n'est possédé avec limites sinon parce que reçu d'une cause agente qui a déterminé certains degrés à son effet (1).

Mais, comme il répugne que le Premier Principe ait une cause, dont il tiende l'être, Il tient cet être de lui-même, en toute plénitude de perfections. Rien ne lui manque. Il est donc d'abord à soi-même, l'être le plus universel (*esse universalissimum*), car il en a toute la plénitude, et il est, en même temps, l'être le plus particulier et le plus individuel (*esse maxime particulare et individuum*), car, hors de cet être, rien n'est. Il a de par soi, tout ce qui peut être contenu en un et être uni par le lien de l'infinie nécessité.

Donc en lui l'essence coïncide tout à fait avec le sujet qui a cette essence.

2° Autre preuve :

• *Quando aliquid est de se esse et non tantum capax illius esse, tunc etiam est de se habens quamlibet conditionem necessario requisitam ad esse ; ens autem ut convenit Deo scilicet ens per essentiam est ipsum esse infinitum et non aliquid, cui tantum convenit ipsum et ideo ex se est hoc, et ex se infinitum, ut quasi per prius intelligatur aliquomodo infinitas esse modus entitatis per essentiam quam ipsum intelligatur esse hoc et ideo non oportet quærere quomodo hoc ens sit infinitum, quasi prius conveniat sibi singularitas quam infinitas, et ita universaliter in his, quæ possunt esse entia per essentiam non per participationem. Tale primo determinatur ex se ut sit tale per essentiam, ut sit infinitum tale et ut sit hoc de se* (2).

IV. — EN DIEU AUCUNE COMPOSITION D'ESSENCE ET D'EXISTENCE

Aucune difficulté pour Duns Scot à cette proposition. Il l'enseigne officiellement : L'existence est incluse, dit-il, dans la raison formelle de l'Essence.

La preuve, il la tire de l'infinité divine, qui est bien la clef de voûte de son système.

Aucune créature n'a l'existence par elle-même. Elle est seule-

(1) • *Quod autem habet a se aliquid, habet illud in tota plenitudine, quæ sibi potest competere ; nihil enim habetur limitate in aliquo, nisi habeatur ab alio agente determinante illud ad certum gradum.* •

(2) *Oxon.* I, D. VIII, Q. 3, n° 29.



ment *capable* de recevoir l'existence. Elle manque, en effet, d'un certain degré d'entité et de perfection. C'est pourquoi toute créature est de l'être possible (*possibile esse*) et est, en même temps, terme de la puissance qui lui donne l'existence.

Quant à l'être infini, aucune perfection ne lui fait défaut, et comme il n'est le terme d'aucune puissance, il peut être dit : Etre *simpliciter*.

C'est la carence de la perfection entitative qui fait que toute créature est seulement possible et qu'elle peut recevoir l'être d'un autre.

Par contre, comme dans l'être par essence, il y a toute perfection possible, si bien qu'il est doué d'une perfection entitative infinie, cet être ne sera pas être possible, mais bien l'être le plus nécessaire (*ens summe necessarium*) ; c'est pourquoi, dans le concept de son essence est inclu l'être même ; ce que n'englobe pas l'être possible, parce que celui-ci reçoit l'être d'un autre.

Et comme donc l'être nécessaire tient de lui-même son essence, il importe que son essence elle-même englobe l'existence, autrement dit l'être (1).

V. — DIEU N'EST PAS DANS UN GENRE

Nous voici au cœur de la démonstration de la Simplicité divine. Si, en effet, Dieu était dans un genre, il aurait quelque chose d'antérieur à lui, le genre étant rationnellement antérieur à ce qu'il renferme (2).

Or, c'est une doctrine que l'on a violemment contestée à Duns Scot. Ne fait-il pas de l'idée d'être un concept univoque ? Mais si l'être est univoque, ne faut-il pas dire que Dieu est dans un genre : le genre être ? Ce concept n'est plus, en effet, propre à Dieu, mais il lui est commun avec les créatures. Et pour qu'il devienne propre à l'un ou aux autres, désormais, il devra être déterminé par un autre concept qui le contractera en quelque sorte et lui fera signifier Dieu ou les créatures. Ce dernier concept joue alors le rôle

(1) Cf. *Oxon.*, I, D. κ, Q. 2 ; n° 10 ; *ibid.*, D. VIII, Q. 2 ; *Report.* I, D. VIII, q. 1 ; *ibid.*, q. 5, n° 9. On trouvera de longs développements dans Belmond, *Dieu*. Paris, 1913, p. 112, seq. Nous avons cependant remarqué que la note 1 de la page 114 ne correspond pas au texte cité. Voici un autre texte où cette proposition est bien résumée : « In Deo igitur idem est essentia et esse ; sed non aliquo alio, quia ipse solus verissime est, eo quod a se sit ; cætera vero, quia ab alio sunt, in seipsis nihil sunt, et ideo in eorum quidditativis rationibus non cadit ipsum esse. » *Quodl.*, q. 1, n° 3. Nous citons ce texte d'après Belmond, *Dieu*, p. 116-117. Au contrôle cependant, nous n'avons pu retrouver sa référence dans l'édition de Vivès, la seule que nous ayons.

(2) Saint Thomas, *Summa*, Ia, Q. 3, art. 5 : sed contra.



de différence spécifique par rapport au concept d'être-genre. Dieu est donc bien dans un genre, le genre être.

Le maître Subtil se défend violemment et longuement de ces attaques (1). A le lire, on devine qu'il se défend.

Il est bien certain, par ailleurs, qu'il repousse avec la dernière énergie la pensée de mettre Dieu dans un genre.

On n'entrera pas ici dans tous les détails de la controverse. Il suffira d'apporter les preuves mises en avant par notre théologien. Cela permettra de bien mettre en lumière sa position. On y ajoutera sa réponse à l'objection courante ci-dessus rappelée.

Au fait, il semble que ce n'est pas sur un procès de tendances qu'il faut juger un auteur. Surtout, quand les conclusions de ce procès vont contre des affirmations longuement soutenues, fortement appuyées et plusieurs fois reprises par ce même auteur.

Voici les preuves dont notre docteur étaye sa négation.

1° L'argument général de la première preuve est celui-ci : *Conceptus habens indifferentiam ad aliqua, ad quæ conceptus generis non potest esse indifferens, non potest esse conceptus generis, sed quidquid dicitur communiter de Deo et creatura est indifferens ad finitum et infinitum (loquendo de essentialibus...)*. *Nullum autem genus potest esse indifferens ad finitum et infinitum ; ergo*(2).

Et voici maintenant la preuve de la seconde partie de la mineure :

Genus sumitur ab aliqua realitate, quæ secundum se est potentialis ad realitatem a qua accipitur differentia : sed nullum infinitum est potentiale ad aliquid (3). Il lui manquerait, en effet, l'acte qui le perfectionnerait et il ne serait pas infini.

D'ailleurs, il y a plusieurs manières de concevoir le genre et la différence spécifique dans les créatures. Parfois, on entend par là des choses différentes et séparables, comme : « animal » et « raisonnable », d'autres fois, il s'agit simplement de réalités non séparables, comme c'est le cas pour la substance et l'accident. Néanmoins, la réalité qui est le genre est toujours potentielle par rapport à celle que l'on considère comme la différence. Il y a donc toujours composition de réalités potentielle et actuelle. Cette composition est tout

(1) *Oxon.*, I D., VIII, Q. 3. (Cette question 3 est fort longue et roule en entier sur le sujet. C'est à regret que nous nous résignons à n'en pas résumer toute la substance, si caractéristique : diverses positions historiques de la question, rejet des solutions des devanciers, position moyenne prise et subtilement défendue). Cf. *Report*, I, D. VIII, Q. 5 ; 10 *Métaph.*, q. 3.

(2) *Oxon.* I, D. VIII, Q. 3, n° 16.

(3) *Ibid.*



à fait impossible en celui dont toute la réalité est formellement infinie (1).

En somme, l'argument se réduit à ce schéma : Dieu n'est pas dans un genre parce qu'il est infini et qu'il n'a rien de potentiel. Le genre, par contre, est puissance par rapport à la différence spécifique.

2^o Une seconde preuve apportée se fonde sur ce que les « modes intrinsèques » d'une réalité n'ont rien à voir avec le concept d'espèce. En réalité, c'est la théorie de la notion *analogue* qui fait le nerf de cet argument que nous allons citer. La notion analogue ne change pas d'espèce bien qu'elle soit réalisée à plusieurs plans d'être. Ou plutôt, les notions de genre et d'espèce n'ont cours que lorsqu'il s'agit de notions univoques. Les analogues sont transcendants aux genres et aux espèces.

Il est vrai que l'on pourrait objecter que pour Duns Scot, l'idée d'être, par exemple, est une notion *univoque*. Mais, ce faisant, le docteur subtil attribue à ce mot un sens plus flou que celui qu'il a dans la théorie des thomistes contemporains. Si l'idée d'être est univoque pour Duns Scot, cette univocité « s'allie cependant à une certaine analogie » (2). Le sens du mot « univoque », dans le cas équivaldrait bien à ce *quid reale* que les thomistes mettent dans la notion analogue (3). Notre notion analogue, en effet, a, au moins, un double caractère. Elle est relative, mais elle exprime cependant une essence, et, en ceci, elle a quelque chose d'absolu. Elle est, en effet, relation transcendentale. Scot appuie sur le caractère absolu de la notion d'être (par exemple), par réaction contre certains thomistes de son temps, comme Henri de Gand, qui insistaient trop sur son caractère relatif, au point de risquer d'enlever

(1) « ... ista tamen compositio realitatum potentialis et actualis minima est, quæ sufficit ad rationem generis et differentiæ; et ista non stat cum hoc quod quælibet realitas in aliquo sit infinita, quantumcumque præcise sumpta, non esset in potentia ad aliquam realitatem; igitur cum in Deo quæcumque realitas essentialis sit formaliter infinita, nulla est a qua formaliter possit accipi ratio generis. » *Oxon.* I, D VIII, Q. 3, n° 16 (fin).

(2) *Oxon.* I, D. VIII, n° 16-20.

(3) Nous avons l'impression très nette que Duns Scot, quand il soutient que nous connaissons Dieu non seulement analogiquement mais univoquement, s'en prend à une fausse idée de l'analogie, ou, du moins à une idée qui ne correspond pas à la plénitude du concept actuel, chez les Thomistes, de la notion analogue.

A lire, dans son Commentaire d'Oxford, la Distinction III, Q. 2, n° 5 seq. et Q. 3, n° 6, ainsi que la Distinction VIII, Q. 3, il semble bien que pour lui, nous atteignons Dieu par connaissance analogue quand nous l'atteignons comme *cause*. Or, Dieu est cause aussi bien des corps que de l'intelligence, et cependant il n'est pas corps et il est intelligence. C'est que de la corporéité



aux idées que nous avons de Dieu tout caractère de représentation objective (1).

Et maintenant voici sa seconde preuve :

Conceptus speciei non est tantum conceptus realitatis et modi intrinseci ejusdem realitatis, quia tunc albedo posset esse genus, et gradus intrinseci albedinis posset esse differentiae specificae; illa autem, per quae commune aliquod contrahitur ad Deum et creaturam, sunt finitum et infinitum, quae dicunt gradus intrinsecos ipsius; Ergo ista contrahentia non possunt esse verae differentiae nec cum contracto constituunt ita compositum conceptum, sicut oportet conceptum speciei esse compositum; imo conceptus ex tali contracto et contrahente, est simplicior quam possit esse conceptus speciei (2).

Ces deux preuves suffisent. On pourrait en apporter d'autres. Au demeurant, l'affirmation que Dieu n'est pas dans un genre, est clairement dans Duns Scot.

Reste sa réponse à l'objection citée plus haut. De cette réponse, ce que nous venons de dire sur l'univocité peut être un aspect.

et de l'intelligence, seule cette dernière est perfection pure et applicable à Dieu dans son *concept propre*, bien que sublimé. Seule, cette dernière est notion analogue pour nous.

Quand donc, Duns Scot dit que la notion analogue n'est qu'équivocation et que seule l'univoque garde, en ses univoqués, le même contenu formel qui nous garantit une connaissance vraie, ne faut-il pas voir dans cet univoque notre analogue à nous, mais dans lequel on appuyerait beaucoup sur ce qu'il contient de positif ?

Au demeurant, il ne semble pas que ces questions fussent si claires que cela du temps de saint Thomas. Et nous ne serions nous pas étonné outre mesure, si cette vue de Duns Scot avait fait avancer notre propre conception de l'analogie. Ne voit-on pas, de nos jours, deux thomistes authentiques, en appelant tous deux à saint Thomas, le P. Sertillanges et le P. Garrigou-Lagrange, soutenir deux théories très différentes de la connaissance analogue que nous avons de Dieu ? Le P. Sertillanges ayant plutôt tendance à faire pencher son analogue vers l'agnosticisme et la connaissance de Dieu comme cause, tandis que le P. Garrigou l'incline vers une connaissance plus formelle.

(1) Scot enseigne expressément que Dieu ne saurait appartenir à un genre, mais en maintenant l'univocité du concept d'être. Ces deux aspects de la doctrine ne sont pas contradictoires, pourvu qu'on entende l'univocité comme l'auteur *lui-même* l'entend. Or, il écrit : l'unité d'être, prise dans une acception large, comme contenant le créateur et la créature, n'est pas une unité de genre, mais une unité d'analogie. Pour sauvegarder l'identité formelle de ces idées communes et plus spécialement de l'idée d'être, il met en lumière leur communauté de signification première que l'analogie d'attribution ne respecte pas assez. Ce faisant, il n'oublie point que l'être se présente avec des modes intrinsèques différents en Dieu et dans la créature. » P. Raymond, D. T. C., art. *Duns Scot.*, col. 1877.

(2) *Oxon.*, I, D. VIII, n° 17.



Mais, comme il se pose lui-même cette objection, il est intéressant de voir les propres termes dans lesquels il la réfute.

Conceptus entis dictus de Deo et creatura in quid contrahitur per aliquos conceptus dicentes quale; contrahentes sed ipse conceptus dictus in quid non est conceptus generis, nec illi conceptus dicentes quale sunt conceptus differentiarum; quia iste conceptus quidditativus est communis ad finitum et infinitum, quæ communitas non potest esse in conceptu generis. Isti etiam conceptus contrahentes dicunt modum intrinsecum ipsius contracti, et non aliquam realitatem perficientem illam. Differentiæ autem non dicunt modum intrinsecum realitatis alicujus generis; quia in quocumque gradu intelligatur animalitas, non propter hoc invenitur rationalitas vel irrationalitas esse modus intrinsecus animalitatis; sed adhuc intelligitur animalitas in tali gradu, ut perfectibilis a rationalitate vel irrationalitate (1).

Mais alors, ces notions formellement attribuées à Dieu que sont-elles, puisque ce ne sont pas des genres ni des espèces ? Scot de répondre : ce sont des transcendentaux. Avant de commander l'accolade des dix prédicaments, l'être commande d'abord celle de l'infini et du fini. C'est ce dernier seul qui se divise en dix prédicaments. Donc tout ce qui convient à l'être, en tant qu'il est indifférent aux catégories du fini et de l'infini, ou même en tant qu'il note quelque caractère propre à l'être infini, lui convient en tant qu'il est un transcendantal et donc en tant qu'il est hors de tout genre (2).

VI.— EN DIEU AUCUNE COMPOSITION DE SUBSTANCE ET D'ACCIDENTS

Pour Duns Scot, la question ne fait pas de doute. En Dieu, impossible qu'il y ait quelque accident distinct de lui-même. Il cite d'ailleurs, à ce propos, le texte fameux de saint Augustin : *Deus simplex est, quia hoc est quod habet* (De Civit. Dei, c. 10) (3).

La preuve peut être tirée de ses ouvrages :

En Dieu, aucune composition de parties essentielles ou quantitatives. Nous l'avons vu plus haut. Mais, du coup, cela fait tomber

(1) *Ibid.*, n° 26.

(2) • *Ens prius dividitur in infinitum et finitum, quam in decem genera; alterum enim istorum, scilicet ipsum ens finitum, est commune ad decem genera; ergo quæcumque conveniunt enti, ut indifferens ad finitum vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi, non ut determinatur ad genus, sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et extra omne genus...* • *Oxon.*, I, D. VIII, n° 18.

(3) *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 1, n° 1.



toute composition d'accidents qui sont en dépendance de telles composantes.

Quand aux accidents immatériels, s'il en avait, à la manière des esprits, ce devrait être d'abord l'intelligence et la volonté, avec leurs chaînes d'*habitus*. Mais en Dieu, ces choses ne sont pas des accidents, mais bien la substance même.

Donc, en Dieu, pas d'accidents (1).

Mais, à propos de cette question des accidents en Dieu, Duns Scot, dans la question 2 de la distinction 30, traite de ce qu'on peut appeler : des *accidents relatifs*.

On se souvient que nous avons dû distinguer, chez Palamas, entre attributs quiescents et attributs relatifs. C'est de ces derniers qu'il est ici question, et tout au long. Ce passage est donc de haute importance pour notre sujet et pour la comparaison à établir.

En somme, il s'agit de l'*action* de Dieu dans le monde, action créatrice, conservatrice : attributs de puissance, d'omniscience...

En bon scolastique, Scot commence par se poser des objections : en Dieu, il y a au moins des accidents relatifs, la toute puissance et l'omniscience ne nécessitent-elles pas une *relation* de puissance et de connaissance aux créatures possibles et connaissables ? (2) Les relations fondées sur l'*action et la passion* sont relations réelles et mutuelles, au dire d'Aristote. Or, ces relations existent entre Dieu et la créature, car Il est cause de cette dernière (3), etc...

Voici la réponse générale de Scot : *Relatio realis est ad terminum secundum esse ejus reale : sed terminus necessario exigitur ad relationem realem ; ergo si Deus realiter referatur ad creaturam, creatura secundum esse reale fuisset æterna* (4). Pour que la création constituât une relation réelle en Dieu, il faudrait que la créature soit éternelle.

Plus loin, Scot développe son argument. Il revient d'abord sur l'absolue simplicité de Dieu, à laquelle répugne toute composition, et sur l'impossibilité qu'il y a à ce qu'Il subisse des variations et des changements, quels qu'ils soient. Puis il en arrive à sa preuve propre. Quand on songe que les « opérations » de Palamas ne sont, en somme, que des « *necessaria secundario* » (5) dont il dit l'impossi-

(1) *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 1, n° 4.

(2) *Oxon.*, I, XXX, Q. 2, n° 2.

(3) *Oxon.*, I, D. XXX, Q. 2, n° 2.

(4) *Ibid.*

(5) L'*opération*, on s'en souvient, est pour Palamas éternelle, immuable, mais découlant de l'essence divine. Cf. *supra*, p. 99, 100, 101.



bilité en Dieu, on trouve que la réponse, si Duns Scot avait connu le maître hésychaste, porterait en plein.

Hors de Dieu, les êtres, dit-il, sont tous, ou contingents par essence, ou nécessaires secondairement (c'est-à-dire nécessaires d'une nécessité participée de l'être premier qui, Lui, est nécessaire de soi).

In Deo non est aliqua relatio realis ad creaturam, cujus ratio accipitur ex perfecta simplicitate et ex perfecta necessitate Dei, quia enim Deus perfecte simplex est, nihil est in eo quod non est ipsum, secundum Augustinum, II De Civit. Dei. c. 10 : Deus simplex est quia hoc est quod habet. Perfecta ejus necessitas est etiam ex se esse tale, quod non variabitur ejus esse quaque hypothesi posita, sive possibili, sive impossibili circa aliud a se, quia alia non sunt necessaria, nisi secundario. Ex his sequitur, quod nulla est in eo realitas, quæ necessario coexigat aliud a se. Tale enim necessario coexigens aliud a Deo non esset, illo coexacto non existente, et per consequens aliquid quod perfecte esset idem Deo, non esset, aliquo alio, quod non est necessarium ex se, non existente. Relatio autem realis de necessitate coexigit ad suum esse, terminum illius relationis ; ergo in Deo non est relatio realis ad aliud a se (1).

On le voit, il y a une distance infinie sur ce sujet entre Palamas et Duns Scot.

VII. — DIEU EST ABSOLUMENT SIMPLE

Cette proposition ressort de toutes les éliminations précédentes et de toutes les preuves apportées. Inutile de s'y appesantir. Duns Scot, d'ailleurs, affirme cette absolue simplicité et la prouve par différents moyens. Il appelle les uns moyens particuliers, les autres moyens généraux.

Les moyens particuliers sont : les éliminations progressives de toute composition en Dieu (on vient d'en voir l'échelle) ; les moyens généraux sont les exigences de l'être infini et nécessaire (2).

La plupart de ces preuves ont déjà été apportées dans les paragraphes précédents.

VIII. — DIEU NE PEUT ENTRER EN COMPOSITION AVEC RIEN

Nous n'avons pas trouvé dans les œuvres de Duns Scot de passage qui traite formellement de cette question. Peut-être avons-nous mal cherché ?

(1) *Oxon.*, I, D. xxx, Q. 2, n° 14 (voir les numéros suivants) et aussi *Quodlibet*, Q. 8, n° 23).

(2) Cf. en particulier, *Oxon.*, I, D. viii, Q. 1, *ad questionem*.



On pourrait cependant en trouver une preuve dans le *De rerum principio*, q. III, art. 1, n° 3 et seq. Mais cet ouvrage étant rangé dans la catégorie des œuvres inauthentiques, nous avons préféré ne pas nous en servir.

Mais la proposition découle sûrement des conclusions précédente, (1) et n'a pas besoin de preuve particulière.

Qu'on se souvienne seulement, si l'on tient à avoir un texte du maître subtil, de la première preuve apportée à propos de l'exclusion en Dieu de toute composition de matière et de forme (2). Pour que Dieu entre en composition avec le monde, il faudrait un efficient supérieur cause de leur union ; de plus, Dieu aurait raison de partie : cette *ratio partis* Duns Scot l'exclut du concept de Dieu.

C'est dire, en somme, que celui qui est par essence l'un, l'unité, ne peut pas entrer en composition avec d'autres. Ce serait le soumettre à la multiplicité. Ainsi, une forme est multipliée chaque fois qu'elle entre en composition.

CONCLUSION

De cette rapide enquête, on peut conclure que le fait de la simplicité divine est affirmé par Duns Scot dans toute sa rigueur théologique.

Nous disons « affirmé », pour nous réserver les coudées franches pour le chapitre suivant. D'ailleurs, autre est l'affirmation d'un auteur sur ce sujet, autre la réalisation par lui de la synthèse : simplicité - attributs divers. De l'un on ne peut pas préjuger l'autre.

Le problème est donc tout entier ouvert encore.

Seule l'étude de la distinction actuelle formelle pourra nous permettre de le résoudre à fond.

(1) On peut consulter *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 1, n° 2.

(2) Cf. *supra*, p. 133.



CHAPITRE III

La distinction formelle a parte rei et la simplicité divine

Rien de mieux que de prendre la pensée de Duns Scot à sa source même, c'est-à-dire dans ses ouvrages. La longue question iv de la distinction viii sera à la base de ce travail. Il en sera donné ici une analyse très complète.

Si dans le chapitre précédent, en effet, on a pu glaner, de-ci de-là, les preuves qui ont pu paraître intéressantes, c'est qu'en somme, la position de Duns Scot était très claire et admise par tous. Ici, c'est le contraire. La distinction formelle n'a pas bonne presse hors d'une certaine école. Pour bien en saisir le sens, il faut donc se pencher avec une très grande attention sur les textes authentiques du Maître subtil, les suivre pas à pas et tout au long.

Nous allons d'abord analyser, aussi clairement que possible, la question iv (1). Nous tirerons, ensuite, la conclusion qui s'en dégage par rapport au problème qui nous occupe.

* * *

La question a pour titre : *utrum detur in Deo distinctio perfectionum essentialium aliquomodo præcedens omnem actum intellectus* (2).

Tout d'abord, une objection tirée de saint Augustin (15 de trinit. chap. 5) : *Non sicut in creatura sapientia et justitia sunt duæ qualitates, ita in Deo, sed quæ justitia ipsa est et bonitas.*

(1) Oxon., I, D. viii, Q. 4.

(2) La question 4 dans l'édition de Wadding, Lyon, Vivès, 1893, volume 9 ne tient pas moins de 100 pages. Elle va de la page 636 à la page 734. Il est vrai qu'elle contient les commentaires des Pères François Lychet (mort en 1520) et de Jean Poncius (mort n 1660).



Scot en tire cet argument : *Prædicatio in abstractis non est vera nisi sit per se primo modo ; ergo ista : sapientia est veritas, est per se primo modo, et ita nullo modo est distinctio inter subjectum et prædicatum ; sed subjectum per se includit prædicatum, quia hoc pertinet ad per se primo modo, ergo...* (1).

A cette objection, il oppose un *sed contra* tiré de saint Jean Damascène, L. I. chap. 4 : *si justum, si bonum, si quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, sed quæ circa naturam*. Il en conclut, et c'est l'expression la plus nette de sa pensée : *ante opus et actum intellectus, est aliquid in Deo quod non est formaliter natura* (2). Remarquons, de suite, une certaine multiplicité mise entre *nature* et les *attributs*, que recouvre l'*aliquid*.

Ceci fait, Duns Scot commence son exposé. Mais tout bon penseur qui apporte des positions neuves se doit de montrer la fausseté des solutions de ses devanciers. Il n'y manque pas, pour son compte, et commence par là.

A qui en a-t-il ? Pas aux partisans de la distinction réelle en Dieu. Cela, peut-être, parce que cette thèse est suffisamment battue en brèche par son affirmation de la simplicité divine ; peut-être aussi parce que ses tenants sont moins dangereux. Peut-on penser que ce serait aussi parce que la solution qu'il va apporter donne quelques gages à ces derniers ? Nous n'osons pas le supposer.

C'est la thèse de la distinction de raison qu'il attaque. Il sait que les opinions y sont nombreuses. Il ne veut pas les rapporter toutes. Il s'en tiendra à deux seulement. Au vrai, elles diffèrent l'une de l'autre, et parfois se contredisent. Mais elles s'accordent pour tenir que seule la distinction de raison entre les attributs divins peut convenir à la simplicité divine (3). Pour la première, cette distinction de raison n'existe entre les attributs divins que *per respectum ad extra* ; pour la seconde, la distinction de raison pourrait exister *absque respectu ad extra*.

DUNS SCOT EXPOSE LA POSITION DE SAINT THOMAS.

Puis il expose la première solution.

C'est, en réalité, celle de saint Thomas, bien qu'aucun nom ne soit prononcé, sauf, plus loin, ceux d'Avicenne et de Rabbi Moyses.

La raison présentée par les tenants de cette opinion est celle-ci, dit-il : *quandocumque in uno extremo est differentia rationis, cui correspondet in alio extremo differentia realis ; distinctio vel diffe-*

(1) *Oxon.*, *ibid.*, n° 1.

(2) *Ibid.*, n° 1.

(3) *Quarum utraque ponit, quod cum simplicitate Dei non stat distinctio attributorum aliqua nisi tantum rationis. Oxon.*, I, D. VIII, Q. 4, n° 1.



rentia rationis sumitur per comparationem ad distincta realiter (1). En voici un exemple : Dans une colonne, il y a une droite et une gauche. Mais il n'y a, entre la droite et la gauche de la colonne, qu'une distinction de raison, fondée sur la distinction réelle de la droite et de la gauche chez l'animal. De même pour le point. Il est principe et terme de la ligne. Distinction de raison, fondée sur la distinction réelle des lignes qui peuvent partir de ce même, point. Ainsi, en Dieu, il y a distinction de raison entre ses attributs, parce que une distinction réelle existe dans les créatures, entre les objets qui leur correspondent : bonté, sagesse...

Les tenants de cette solution pensent que les attributs ne sont distincts que pour notre intelligence, en ce que, en réunissant ce qui leur correspond dans les créatures, on ne pourrait former qu'un concept de l'essence divine, concept exprimé par un nom unique. Tous les autres noms seraient ou synonymes, car une seule et même chose *re et ratione* leur correspondrait ; ou vains, car rien ne leur correspondrait (2). Et ce n'est pas par la causalité efficiente de Dieu qu'il faut comprendre cela. Avicenne et Rabbi Moyses l'ont fait (et après eux les agnostiques), car par la causalité efficiente, Dieu est aussi bien sagesse qu'il est une pierre. Mais il faut l'entendre en tant que *Essentia divina comparatur ad creaturas secundum rationem causæ formalis, integritatem omnis perfectionis in se continens, quæ disperse et imperfecte est in creaturis et per hoc est essentia illa ab omnibus diversimode imitabilis*(3).

Autre présentation de la conception thomiste : *pluralitas perfectionum attributalium, ut est in essentia divina, est quasi in potentia ; ut autem est in conceptu intellectus, est quasi in actu* (4). En puissance, car, avant la comparaison faite par l'esprit, cette pluralité n'est rien autre que l'essence divine, où il n'y a aucune distinction d'attributs, si ce n'est en ce sens qu'elle a une aptitude à être mise en relation par l'esprit avec les attributs créés. C'est cette mise en relation actuelle, *in actu*, qui crée la distinction des attributs (5).

Autre exposé : *sicut intellectus divinus apprehendens suam essentiam secundum rem unam et simplicem, virtualiter tamen omnium perfectiones quantumcumque limitatas et determinatas absque limitatione et defectu continentem propter quod est imitabilis... intelligendo illam essentiam ut unam secundum rem, intelligit tamen illam*

(1) *Ibid.*, n° 1.

(2) *Ibid.*, n° 1.

(3) *Ibid.*, n° 2.

(4) *Ibid.*, n° 2.

(5) *Ibid.*, n° 2.



*aliquo modo multiplicem secundum rationem... inquantum apprehendit eam sub alia ratione imitabilem a leone et sub alia ratione, ab asino ; ita intellectus divinus suam essentiam secundum rem simplicem, virtute tamen omnium entium perfectiones simplices et absolutas... continentem, apprehendens... intelligit illam essentiam, ut unum secundum rem et multiplici perfectione secundum rationem differente perfectam... (1); et comme l'essence divine est de soi quelque chose de tout à fait simple *re et ratione*, on ne peut pas dire que cette distinction des attributs soit possible sans une mise en relation avec d'autres choses. Ces choses, elles, seront distinctes réellement ou au moins d'une distinction de raison (2). D'ailleurs toutes les choses, distinctes les unes des autres, tiennent leur différence soit d'elles-mêmes, sans aucune mise en relation avec d'autres choses réellement distinctes, et il faut dire alors que ces choses se distinguent réellement ; soit de leur relation avec d'autres choses réellement distinctes, et alors il n'y a entre ces choses qu'une distinction de raison (3). Il en est ainsi pour Dieu. Si on ne la compare d'aucune façon aux créatures qui ont une réelle diversité, l'essence divine ne serait perçue par l'intellect divin que *sub una ratione simplici omnino indistincta* (4).*

DUNS SCOT RÉFUTE L'OPINION DE SAINT THOMAS

Passons maintenant à la réfutation par Duns Scot de cette première opinion, qui ne tire la distinction des attributs divins que de leur rapport aux créatures. C'est sur cette relation aux créatures que va porter tout le poids de la démonstration.

Cinq raisons sont présentées.

D'abord : *quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principaliter est in Deo ex se et non ex respectu aliquo ad extra ; attributum est simpliciter perfectionis in creatura, ita quod simpliciter est melius ipsum quam non ipsum, ergo, etc.* (5).

Pour prouver la majeure, Duns Scot part de ce principe que le parfait est toujours indépendant de l'imparfait, ce qui est vrai. La perfection des attributs en Dieu est chose parfaite ; elle y est,

(1) *Ibid.*, n° 3.

(2) *Ibid.*, n° 4.

(3) *Quæcumque enim differunt, aut habent differentiam secundum se... absque comparatione ad aliqua realiter differentia, et ista differunt secundum rem ; aut habent pluralitatem sive differentiam ex comparatione ad aliqua realiter differentia, et ista differunt ratione. Ibid.*, n° 5.

(4) *Ibid.*, n° 5.

(5) *Ibid.*, n° 6.



en effet, avec le signe de l'infini, ce qui n'a pas lieu dans les créatures (1).

Quant à la mineure, Scot entend par attributs, les perfections pures : sagesse, bonté, vie... Il est bien évident qu'elles ne sont dans les créatures que perfections, bien qu'elles y aient un caractère limité ; mais ce ne sont pas elles qui sont causes de leurs propres limites ; cela vient d'autre chose.

Concluons donc avec Duns Scot ce premier argument : Les attributs sont d'abord en Dieu, *ex se*, et sans dépendre pour cela d'une relation *ad extra*.

Passons au *deuxième argument*. Il est ainsi formulé : *illa non distinguuntur per respectum ad extra, quorum quodlibet continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis ; sed quodlibet attributum continet essentiam divinam secundum omnem rationem perfectionis idealis, ergo, etc.* (2).

Et d'abord la mineure : chaque attribut contient l'essence divine selon toute la « raison » de la perfection idéale. Ce vocabulaire est assez difficile à saisir et demande un mot d'explication. Il faut se souvenir d'abord que l'*idea* pour Duns Scot n'est pas autre chose que l'être de la créature, en tant qu'il est connu de la pensée divine (3). Cette mineure revient alors à ceci : comme l'essence divine formellement infinie contient toute la perfection des idées qu'elle a des choses, ainsi l'attribut, formellement infini lui aussi, et ne formant qu'une seule et même réalité avec l'essence divine, contient toute la perfection des idées que Dieu a des choses.

Reste la majeure. Il la prouve ainsi : celui qui contient toute idée également, contient aussi également la perfection de toutes les choses que représentent ces idées, et ainsi, celui-là ne peut être distingué d'un autre par aucune relation avec une de ces idées (n'est-il pas en relation avec toutes semblablement ?). Donc l'attribut de sagesse n'a pas plus de rapports avec la sagesse, créée et pensée par Dieu, qu'avec la couleur créée elle aussi et pensée par Dieu. L'un et l'autre, en effet, sont également limités et de l'un, on ne fait pas plus un attribut que de l'autre (4).

(1) Mais s'en suit-il qu'en Dieu ces perfections simples se distinguent autrement que ratione ? Dans la réalité, dans l'être physique de Dieu, elles sont toutes *ex se*, dans la simplicité de l'Acte pur, cela est bien sûr, mais, nous, avec notre esprit potentiel, nous ne pouvons les voir que par facettes,

(2) *Ibid.*, n° 6 (D.).

(3) « *Idea nihil aliud est nisi esse cognitum creaturæ in mente divina.* » *Oxon.*, I, Dis. 35.

(4) « *Unde sapientiae attributum, non magis respicit sapientiam ideatam quam colorem ideatum, quia utrumque æque est limitatum nec ab uno magis sumitur attributum quam ab alio.* » *Ibid.*, n° 6 (fin).



Toute cette preuve revient à ceci : comme l'essence divine parce qu'infinie, contient également toutes les idées des choses créées, elle ne doit pas plus être nommée par l'une que par l'autre (elles sont, en effet, toutes créées et limitées) et donc, quand saint Thomas nous dit que la bonté, qui est un attribut de Dieu, est prise par rapport à la bonté créée, et que, si cette bonté créée n'existait pas, on ne pourrait pas concevoir, en Dieu, la bonté comme un attribut distinct des autres, il se trompe, au dire de Scot (1).

On fera seulement remarquer, à propos de cette réponse, que la connaissance bien nette des propriétés des notions analogues et univoques serait ici d'un grand secours. Par ailleurs, on mêle constamment deux choses : l'être réel de Dieu et son mode (ce qui est pour nous le grand mystère), et la connaissance *ad modum recipientis* que nous en avons.

Troisième argument. Il est beaucoup plus simple. On se contentera de le transcrire : *Distinctio attributorum fundamentum est respectu distinctionis emanationum personalium, quia Filius procedit naturaliter nascendo, tanquam verbum conceptum in intellectu ; Spiritus Sanctus procedit libere spirando, tanquam amor conceptus in voluntate, et non ut Verbum ; quod non potest esse, nisi esset aliqua distinctio intellectus et voluntatis ad intra ; sed productio personarum ad nihil extra necessario comparatur, ergo etc.* (2).

La force de cette preuve vient de ce que : 1^o la *generatio* et la *spiratio* sont en Dieu réellement distinctes et sans que notre intelligence y soit pour quelque chose ; 2^o que la distinction des attributs d'intelligence et de volonté est, dans notre schéma psychologique occidental, le fondement de ces processions. Il faut reconnaître que Duns Scot prend ici l'intelligence et la volonté comme de vrais attributs, alors qu'ailleurs il n'en fait que des attributs improprement dits (3).

Quatrième argument : Dieu comprend son essence en tant que vraie, non en tant que bonne ; il la veut, en tant que bonne, non en tant que vraie. De toute éternité même il a connu qu'il connaît son essence et qu'il la veut. Ces actes sont, en effet, des conséquences de l'immatérialité. Donc, même sans rapports avec les choses créées, son essence a les raisons formelles distinctes de vrai

(1) Commentaire du P. Lychet, dans Wadding, vol. 9, p. 646.

(2) *Ibid.*, n^o 7.

(3) *Quodl.*, Q. 1.



et de bien, de connaissant et de connu, de voulant et de voulu. Donc (1).

Cinquième argument : la béatitude divine consiste en des actes parfaits d'intelligence et de volonté. Mais tous les attributs divins se parfont mutuellement, et la béatitude divine ne dépend pas des relations *ad extra*. Donc la distinction des actes d'intelligence et de volonté et par delà les actes, la distinction de l'intelligence et de la volonté ne dépend d'aucune relation *ad extra* (2).

Telles sont les objections que Duns Scot oppose à la position thomiste.

Mais une autre solution avait été donnée par certains thomistes. C'est celle d'Henri de Gand. Alors que la position de saint Thomas fait dépendre la distinction de raison mise entre les attributs divins, de la multiplicité réelle de ces mêmes attributs dans les créatures, Henri de Gand (3) soutient que cette distinction de raison existerait en Dieu en dehors de tout rapport *ad extra*. Pour lui, l'essence divine est tout à fait indistincte, c'est l'intelligence, qui, travaillant sur cette essence, produit une pluralité d'attributs, mais sans rapports *ad extra* (4).

Voyons donc : a) comment Duns Scot expose cette théorie ; b) comment il la réfute.

a) EXPOSÉ PAR DUNS SCOT DE LA POSITION DE HENRI DE GAND

L'essence divine (5) prise telle quelle, c'est-à-dire comme essence, ne comporte aucune distinction de raison si ce n'est en puissance. Si, par contre, on ne la considère, non pas comme essence, mais comme vérité, c'est-à-dire, en tant qu'elle existe dans une intelligence, alors, ou bien elle peut mouvoir l'intellect comme

(1) « Deus intelligit essentiam suam in quantum vera, non in quantum bona, et vult eam in quantum bona et non in quantum vera ; ab æterno etiam intellexit se intelligere essentiam et velle eam, similiter sine respectu ad extra, quia iste actus consequitur immaterialitatem naturalem ; ergo sine tali respectu includit essentia sua rationem veri et boni, et similiter rationem intelligentiæ et intellecti, volentis et voliti, formaliter distinctas. Ergo. » *Oxon., ibid., n° 7.*

(2) *Ibid., n° 7.*

(3) *Quodlibet 5, Q. 1 et Quodlibet 13, Q. 1.* Nous donnons cette référence d'après Wadding. Nous n'avons pu la contrôler nous-mêmes, n'ayant eu entre les mains que le *Disputationum theologiarum tomus primus... juxta genuinam Henrici de Gandavo Doctoris solemnibus ordinis Servorum B. M. V.,* par le P. Calixte Lodigerius. Rome, 1698.

(4) *Intellectus negotians circa eam, dit Henri, producit pluralitatem attributorum sine respectu ad extra.*

(5) *Oxon., I, D. VIII, Q. 4, n° 9.*



par un acte de simple intelligence et elle est alors conçue sous l'angle de la simplicité, elle n'a aucune pluralité, si ce n'est en puissance ; ou bien, l'intelligence, après cette simple appréhension, peut créer autour d'elle une multiplicité d'attributs et la réduire ainsi d'une certaine façon, de la puissance à l'acte.

La première façon n'est pas du domaine de l'intellect humain. Celui-ci ne conçoit la divinité que fractionnée en attributs tirés des créatures.

La seconde façon peut être conçue comme l'acte de l'intelligence bienheureuse, qui saisit Dieu comme du premier coup.

La troisième, l'acte de l'intelligence qui unit et divise la même réalité, c'est le fait de l'intelligence divine, qui d'un unique et simple regard, distingue les aspects contenus dans l'essence, laquelle, en vertu de sa souveraine perfection, contient toutes les perfections, distinctes seulement en elles d'une simple distinction de raison.

Le contenu de ces attributs, c'est toujours Henri qui parle, que l'intelligence conçoit dans l'essence simple n'est rien autre que des relations fondées dans l'essence. En effet, si c'étaient des absolus, cela supprimerait la simplicité ; par ailleurs, ces concepts sont plusieurs, car ils ne sont pas synonymes ; enfin, ils sont fondés dans l'essence pour que ce ne soient pas des concepts vains. Cependant, ce ne sont pas des rapports *ad extra*.

Ainsi, l'intelligence divine conçoit d'abord l'essence comme essence, puis comme objet conçu, puis enfin comme sujet capable de concevoir.

Considérée comme objet conçu, elle est dite vérité ; considérée comme sujet concevant, elle est dite intelligence.

Il faut faire les mêmes distinctions à propos des actes de la volonté.

On le voit, tout se passe *sine aliquo respectu ad extra*.

b) RÉFUTATION PAR DUNS SCOT DE L'EXPOSÉ DE HENRI DE GAND

Le premier coup de boutoir qu'il donne à cette position, Duns Scot le tire du troisième argument qu'il a fait valoir contre la position de saint Thomas. En résumé, c'est celui-ci : La distinction des attributs est le fondement de la distinction des Personnes. Pour la fonder, — et l'on se souvient que c'est une distinction réelle — il ne suffit pas d'une pure distinction de raison entre les



attributs. Donc la distinction des attributs n'est pas purement de raison, mais d'une certaine façon fondée dans la réalité (1).

Il appuie cette raison d'un confirmatur : *quod est posterius naturaliter, non potest esse perfectius ens ente priori naturaliter ; sed ens reale est perfectius ens quam ens quod est tantum rationis, et distinctio emanationum est realis et posterior, ergo non fundatur nisi in ente reali et distincto ; sed, per te (2) fundatur in distinctione attributorum ; igitur distinctio attributorum non est tantum rationis (3).*

On pourrait répondre, dit Scot, que les attributs ne sont pas le fondement des Personnes, mais que le fondement en est l'essence seule, avec les relations. Il faut dire alors que s'il n'y a aucune distinction de volonté et d'intelligence : la troisième Personne sera le Fils comme l'est la seconde (4).

Voici deux autres arguments encore. On peut les considérer comme des gloses tirées des quatrième et cinquième arguments opposés à Saint Thomas.

Etiam arguitur contra istam positionem, et ex alia ratione eorum de objectis veri et boni, quia si ab æterno Deus ex sui immaterialitate intelligit et vult se, et hoc sub ratione veri et boni ; ergo ibi est distinctio veri et boni, rationum formalium in objectis, ante omnem actum circa talia objecta (5).

De même, on peut se servir de l'argument de la béatitude divine. Dieu est bienheureux avant tout acte de l'intelligence en travail sur l'essence pour la distinguer ; car, cet acte de l'intelligence qui crée des relations de raison n'est pas formellement béatifique. Quand à la béatitude, elle requiert : un objet, un sujet à puissance opérative, une opération... donc (6).

Voici maintenant des raisons nouvelles. La première en vaut la peine. Elle touche, en effet, dans sa conclusion à la thèse même de Duns Scot ; ce que les autres raisons jusqu'ici développées ne faisaient que de biais.

(1) « Ergo distinctio attributorum, non est tantum rationis, sed aliquo modo ex natura rei », *ibid.*, n° 10. Remarquer cette affirmation, toujours la même, qu'il y a plus qu'une distinction de raison.

(2) Contre Henri de Gand la preuve est *ad hominem*.

(3) *Ibid.*, n° 10.

(4) *Ibid.*, n° 11.

(5) *Ibid.*, n° 11 f.

(6) Beatitudo « convenit Deo ex natura rei ante omnem actum intellectus negotiativi, quia actus negotiandi non est formaliter beatificus ; illa autem beatitudo, ut dicitur, requirit propriam rationem objecti et potentiæ et operationis, etc. » *Ibid.*, n° 11 g.



En voici la teneur : *Formaliter veritas et bonitas sunt in re, et quælibet perfectio simpliciter ante omne opus intellectus, quia quælibet perfectio simpliciter est formaliter in ente perfecto ex natura rei ; veritas formaliter est perfectio simpliciter, et bonitas similiter. Ergo, etc. (1).*

La majeure : *Toute perfection simple est formellement en Dieu, peut être prouvée ainsi :*

1^o La nier serait nier que Dieu soit absolument parfait. Serait-il, en effet, celui dont un plus grand que lui ne peut être pensé, selon la formule de saint Anselme, que Duns Scot affectionne ? On pourrait toujours concevoir un être qui a ces perfections formellement, et qui serait ainsi plus grand que celui qui ne les aurait pas formellement.

2^o Nier que Dieu ait formellement ces perfections simples reviendrait à nier que ces dernières existent parfaitement en quelqu'un. Car elles ne sont pas parfaites dans les créatures : elles y sont selon un mode fini ; ni en Dieu, car elles n'y seraient pas comme existantes, mais seulement comme quelque chose de connu. Or l'être connu est un mode d'être diminué.

3^o Enfin, ce serait affirmer, par contre-coup, que la perfection simple peut, d'une part, exister formellement en quelqu'un d'une façon participée (la bonté en nous est participation), et, d'autre part, ne pas exister formellement en Celui de qui on la participe. Bien plus, comment les créatures participeraient-elles ces perfections et de qui, puisque celui dont elles les participeraient ne les aurait pas et qu'on ne peut, tout de même, participer qu'une chose existante ?

Quant à la mineure : la vérité et la bonté sont formellement des perfections simples, Scot le prouve par un appel à saint Anselme et aussi par cette raison que la vérité et la bonté peuvent être infinies et que l'infinité répugne à tout ce qui n'est pas perfection simple (2).

Un autre chef d'argument repose sur cette proposition : S'il n'y a aucune distinction *ex natura rei* entre les attributs, il faut dire que la vérité et la bonté sont des mots synonymes.

Voici comment il développe cette pensée : *tales perfectiones ex natura rei ante opus intellectus non habent identitatem formalem, quia intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis, ex hoc scilicet quod est virtus collativa potens conferre hoc, ut cognitum ad illud. Quæro igitur utrum veritas dicat præcise illam perfec-*

(1) *Ibid.*, n^o 13.

(2) *Ibid.*, n^o 13 (fin).



tionem quæ est in re formaliter aut præcise illam relationem factam ab intellectu, aut utrumque ? Si præcise relationem rationis ; ergo (veritas) non est perfectio simpliciter, quia nulla relatio rationis potest esse infinita. Si enim relatio realis, ut paternitas, non est formaliter infinita, quanto magis illa relatio rationis ? Si ambo, cum illa non sint unum nisi per accidens, quia relatio rationis cum ente reali nunquam facit unum per se ; quod patet, quia multo minus facit unum cum ente reali ens rationis quam passio cum subjecto (passio enim consequitur subjectum ex ratione subjecti) nullum autem ens rationis consequitur ens reale ex ratione sui. Separata igitur ista duo, quæ concurrunt in isto ente per accidens, et sequitur tunc, quod veritas semper dicat præcise illam perfectionem in re et bonitas similiter et tunc ultra, cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, sive secundem expositionem opinantium, quia dicerent eandem perfectionem, ut perfectio in re est, ut probatum est, et sine omni distinctione rei et rationis sequitur quod bonitas et veritas sunt formaliter synonyma, quod ipsi negant (1).

Nouvel argument fondé, cette fois, sur la propriété qu'a l'intelligence, en tant qu'intuitive, de voir ce qui est, mais non de le faire. Dieu, dit Scot, ne connaît son essence que par un acte intuitif d'intelligence. S'il y voit une distinction, c'est que celle-ci y sera existante.

Il se fait répondre : Mais il la voit comme une distinction de raison, comme causée par son propre acte d'intelligence.

Et lui : Alors l'intelligence divine causerait dans l'essence divine une relation de raison qui serait en même temps existante, puisqu'il la verrait intuitivement ! Absurde ! (2).

Dernier argument : Il est directement dirigé contre la conclusion de Henri de Gand. Une distinction, qui est antérieure à la puissance de distinguer, n'existe pas par elle. Mais la distinction de la nature et de l'intelligence, ou de l'intelligence et de la volonté, précède l'intellection et le vouloir, qui sont la première cause de distinction pour les choses qui ne sont distinguées que par la raison. Donc cette distinction de la nature et de l'intelligence, de l'intelligence et du vouloir, n'est pas un effet de l'intelligence. Ce n'est donc pas une distinction de raison, mais une distinction *ex natura rei*.

Quant à la mineure, la preuve en est simple. Si nulle distinction n'était antérieure, l'intelligence ne serait pas plus cause de ces distinctions que la nature divine ne le serait. En effet, tout ce qui

(1) *Ibid.*, n° 14.

(2) « Igitur intellectus divinus causabit aliquam in essentia intentionem ut relationem rationis ut existens est, quod est absurdum. » *Ibid.*, n° 15.



est distingué par une intelligence qui se confondrait avec la nature serait distingué aussi par la nature.

Ainsi s'achève la réfutation du système de Henri de Gand.

Les abords de la question ayant été largement déblayés, Duns Scot va maintenant exposer et défendre sa propre solution. C'est ici surtout qu'il importe de le suivre avec la plus grande attention.

Sa marche est normale. Il expose sa pensée en premier lieu, puis la prouve par une preuve de raison, que suivent un certain nombre de textes de Pères, très courts, qu'il explique longuement. Il répond enfin à la première objection qui se présente à l'esprit : la distinction formelle fait obstacle à la simplicité divine.

Voyons ces points l'un après l'autre.

EXPOSÉ DE LA POSITION DE DUNS SCOT

Entre les perfections essentielles de Dieu, il n'y a pas seulement une distinction de raison (1) ; autrement dit une distinction provenant des diverses façons de concevoir le même objet formel ; cette distinction de raison existe entre les deux concepts de *sage* et de *sagesse*, que nous avons de Dieu. Mais la distinction est déjà plus grande quand nous le disons *sagesse* et quand nous le disons *vérité*.

Il n'y a pas non plus entre ces perfections essentielles de Dieu une simple distinction d'objets formels dans l'intelligence, car on a montré (2) que cette distinction n'existe pour une connaissance intuitive, comme l'est celle que Dieu a de lui même, que si elle se trouve dans l'objet intuitivement connu.

Il faut donc placer entre ces attributs une troisième sorte de distinction : distinction antérieure de toute façon, à tout acte d'intelligence. Elle consiste en ce que la Sagesse existe dans la réalité divine *ex natura rei*, dans sa réalité de sagesse, et la bonté dans sa réalité de bonté. En Dieu, la sagesse n'est pas formellement la bonté (3).

En somme, Duns Scot affirme qu'en Dieu, de toute façon, la sagesse se distingue de la bonté, qu'il y a entre l'une et l'autre une distinction antérieure à tout acte de l'esprit, donc une distinction qui n'est pas de raison, donc une distinction *réelle de formalités*.

(1) « Inter perfectiones essentielles non est tantum differentia rationis ». *Ibid.*, n° 17.

(2) C'est l'avant dernier argument opposé à Henri de Gand (*vide supra*).

(3) « Est ergo ibi distinctio tertia præcedens intellectum omni modo ; et est ista, quod sapientia est in re ex natura rei, et bonitas est in re ex natura rei. Sapientia autem in re formaliter non est bonitas in re. » *Ibid.*, n° 17.



PREUVE DE RAISON

Duns Scot argue de ceci : ce n'est pas le mode infini qu'elles ont en Dieu qui enlève aux perfections essentielles leur essence formelle, diverse l'une de l'autre. Si en Dieu la sagesse infinie est la bonté infinie, il n'y a aucune raison pour que la simple bonté ne soit pas la sagesse (dans les créatures, par exemple).

Si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi ; infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum, et ita, si non includit formaliter in communi, nec ut infinitum infinitum (1).

Il faut donc montrer que bonté et sagesse ne s'incluent pas l'une l'autre. C'est chose assez simple à faire. Car, dit Duns Scot, inclure formellement quelque chose, c'est l'englober dans sa définition. Ainsi, s'il s'agit de la définition, ce sera, soit cette définition, soit une partie de cette définition. Or, la définition de la bonté n'englobe pas du tout la sagesse.

Reconnaissons donc une certaine non identité formelle de la sagesse et de la bonté, en tant que l'une et l'autre auraient des définitions, distinctes, si elles pouvaient être définies.

Si, d'autre part, on se souvient que la définition touche à l'essence de la réalité, et non pas seulement à des caractères créés par la raison, on comprend que la non-identité formelle soit *a parte rei* (2).

Veut-on la pensée définitive de Duns Scot ? La voici :

Et intelligo sic, intellectus componens istam : sapientia non est bonitas formaliter, non causat actu suo collativo veritatem istius compositionis, sed in objecto invenit extrema, ex quorum compositione fit actus verus (3). Nous avons bien lu : *compositionis, compositione*. Et ce n'est pas l'intelligence qui la fait !

PREUVE D'AUTORITÉ

Elle est assez mince, avouons-le, et comme noms et comme textes.

Saint Jean Damascène est le premier cité avec le passage bien

(1) *Ibid.*, n° 17 (fin).

(2) *Ibid.*, n° 18.

(3) *Ibid.*, n° 18.



connu : *Esse Dei est quoddam pelagus infinitæ substantiæ, cætera autem sunt illa quæ circumstant naturam.* » Il en conclut : Sil n'y avait pas, entre les attributs, une certaine distinction *a parte rei*, l'essence divine pourrait-elle être appelée l'océan de l'infinie substance ? Des relations de raison ne suffisent pas, car on en peut créer à propos de n'importe quoi (1).

Voici saint Augustin qui s'avance et qui dit : *non sunt aliquid majus duæ personæ quam una, quia non aliquid verius* (I. VIII de Trinit. chap. 2). Il veut prouver que les personnes sont absolument égales en perfection ; mais si les attributs ne se distinguaient que d'une distinction de raison, point ne serait besoin de le dire : une distinction de raison n'ajoutant jamais rien à l'être réel (2).

Autres textes du même. *Si potes Deum Patrem concedere simplicem, et tamen esse sapientem, bonum, etc., quanto magis unus Deus potest esse simplex et tamen Trinitas* (*Contra Maximum*, lib. 3, chap. 10). Saint Augustin veut dire, conclut Scot, que si toutes les perfections simples peuvent être en Dieu sans qu'il y ait, de ce fait, composition, combien plus les trois Personnes ! Mais cet argument ne vaut que si entre les perfections simples il y a, non pas une impalpable distinction de raison, mais une distinction *a parte rei*, car les personnes sont réellement distinctes (3).

CONCILIATION DE LA NON-IDENTITÉ FORMELLE AVEC LA SIMPLICITÉ

Et d'abord une affirmation : *Ita autem non-identitas formalis stat cum simplicitate Dei.*

Voici la preuve : On nous renvoie d'abord à la distinction réelle des personnes divines. : *Quia hanc differentiam necesse est ponere inter essentialiam et proprietatem... et tamen propter hoc non ponitur compositio in persona.* Puis dans la même personne, Scot trouve deux distinctions formelles : *similiter ista distinctio formalis ponitur inter duas proprietates in Patre : innascibilitatem scilicet et paternitatem* (4).

Et Duns Scot de conclure : Si donc en une seule personne divine, il peut y avoir deux propriétés sans qu'il s'en suive composition, combien plus, plusieurs perfections essentielles, peuvent-elles exis-

(1) « *Ista (relationes rationis) enim possunt per actum intellectus circa quodlibet causari.* » *Ibid.*, n° 19.

(2) *Ibid.*, n° 19.

(3) *Ibid.*, n° 20.

(4) C'est le texte de Saint Augustin : *Non sunt eadem proprietas quia non est eo Pater quo ingenuus.*



ter en Dieu, distinctes formellement, sans pour cela qu'il y ait composition (1).

Et voilà !

Mais le dernier mot n'est pas encore dit. Duns Scot se pose maintenant deux grosses objections. Ceci va lui permettre de revenir encore sur sa position et de bien l'asseoir.

La première objection concerne toujours la simplicité, que toute composition ruine ; la seconde répond à cette instance : comment Dieu serait-il formellement infini, si en lui tout ne s'identifie pas formellement ?

Voyons brièvement ces points avant de conclure.

Première objection : La solution scotiste ne sauvegarde pas la simplicité divine. Dans cette solution, en effet, l'essence est comme le fondement et les attributs sont réduits au rôle des choses qui entourent l'essence. Cela revient à en faire des formes, des actes, par rapport à l'essence divine.

Duns Scot *répond* en distinguant deux aspects de la « forme ». Dans les créatures, la forme est d'abord ce qui « informe » l'être ; c'est donc une *partie* du composé : partie, la forme garde donc un aspect imparfait. Mais elle est aussi ce par quoi l'être est ceci ou cela et c'est *sa raison formelle*, son essence de forme, qui comme telle ne dit que perfection. Ainsi, en nous, la sagesse est un accident ; c'est son aspect de partie, l'aspect imparfait ; mais elle est aussi ce par quoi nous sommes sages, et cela est son aspect de perfection.

En Dieu, la forme n'a rien d'imparfait, ni elle n'informe ni elle n'est partie. Elle est simplement ce par quoi Dieu est sage, mais sans composition de sujet et de sagesse. La sagesse, à cause de sa parfaite infinité, est parfaitement identique à ce avec quoi elle existe.

— Mais alors, reprend-on, comment quelqu'un peut-il être formellement sage par la sagesse, si la sagesse n'est pas sa forme ?

— Réponse : Point n'est besoin d'une forme. Si une forme est la même chose que quelqu'un par identité, et par une identité beaucoup plus profonde que celle qui résulte d'une « information » vulgaire ou de la possession comme partie, cette identité suffit bien à faire que celui-ci soit ceci ou cela par cette forme. Et c'est le cas (2).

(1) « *Ergo si in una persona possunt esse duæ proprietates sine compositione, multo magis vel saltem æqualiter possunt esse plures perfectiones eadem sine compositione.* » *Ibid.*, n° 21.

(2) « *Si igitur veriori identitate esset aliqua forma idem alicui, quam si identitas ejus ad informandum, vel ad totum cujus est pars, sufficeret illa*



Deuxième objection : Dieu ne peut pas être formellement infini, si en lui tout ne s'identifie pas formellement. En effet, la bonté serait-elle réellement infinie, si elle n'était la même chose que la sagesse ? Ainsi, c'est pour la même raison qui fait concevoir entre ces choses une identité réelle qu'il y faut voir aussi une identité formelle.

Réponse. — Il est vrai, la sagesse est infinie en Dieu, comme la bonté. Aussi y a-t-il entre elles identité réelle. En effet, quand un terme est infini, il n'a pas d'opposé. Et cependant, la sagesse n'en est pas pour cela formellement la bonté ; car de ce qu'un être est *réellement identique* à un autre, il ne s'en suit pas qu'il lui soit *formellement identique*. Ainsi, entre A et B, il y a une vraie identité sauf ceci que A n'inclue pas la formalité de B (1).

Conclusion

Des négations explicites de Duns Scot, du rejet par lui, *preuves à l'appui et longuement*, des opinions de saint Thomas et de Henri de Gand, il faut bien convenir que la distinction formelle *a parte rei* n'est pas une distinction de raison.

C'est donc une distinction réelle, et le nom : *a parte rei* qu'il lui donne semble bien l'indiquer.

On sait que Duns Scot a longuement hésité avant de nommer cette distinction (2). Serait-ce une preuve qu'il craignait des difficultés, ou que sa position n'était pas elle-même bien assise ?

Si c'est une distinction réelle, fût-ce la moindre, n'y a-t-il pas danger pour la simplicité divine ? C'est tellement vrai qu'il éprouve le besoin de se défendre, d'y revenir à deux fois avant de terminer.

En réalité, pour lui, entre les attributs divins, il y a identité réelle mais distinction formelle, et celle-ci n'est pas une distinction *de raison*,

Le P. Raymond, dans le Dictionnaire de Théologie (3), a résumé ces points de vue en de très pleines formules que nous faisons volontiers nôtres : « Ces perfections ou attributs sont en Dieu... avec leur réalité propre, déterminée, avec leur objectivité formelle,

identitas ad hoc, quod illud tali forma esset tale ; ita est in proposito. » Ibid., n° 22.

(1) *Ibid.*, n° 24.

(2) *Melius est uti ista negativa : hoc non est formaliter idem, quam hoc est sic et sic distinctum. Oxon.*, I, D. II, Q. 7, n° 44. Mais c'était se réfugier dans l'imprécis d'une négation. Il le vit bien et se gêna moins plus loin. (Dist. III).

(3) D. T. C., P. Raymond, *Duns Scot*, col. 1876.



secundum rationem formalem et quidditativam. Ils ne sont identiques, en rigueur de terme, ni avec l'essence, ni entre eux, *ex parte rei*. L'infinité radicale respecte cette non-identité, en lui laissant, toutefois, le minimum de réalité possible, exactement ce qui est nécessaire pour maintenir aux perfections leur caractère formel. Elles ne sont ni des parties informantes, ni des parties constitutives de l'être divin. On ne peut les regarder que comme des aspects variés de l'infini dans l'infini même, mais aspects objectifs, indépendants dans leur réalité d'une opération intellectuelle contingente. A cette non-identité et à la distinction qu'elle entraîne, le docteur subtil donne le nom de formelle. Il maintient donc, d'une part, l'identité réelle de l'essence divine et des attributs, car il y aurait une contradiction à la concevoir sans eux ; mais il admet, d'autre part, la non-identité formelle, parce que le concept formel et objectif de chaque perfection ou attribut ne s'identifie point absolument avec le concept formel et objectif de l'essence, pas plus qu'avec le concept formel et objectif d'une autre perfection ou attribut (1).

Malgré tout, il nous paraît que la distinction formelle est dangereuse. Avec beaucoup de subtilité, on l'explique dans un sens qui n'a rien de contraire à la simplicité mais pour autant qu'on l'en

(1) Voici un autre son de cloche : « On nous permettra quelques réflexions qui ont leur importance. Aux yeux de certains théologiens modernes, la fameuse distinction scotiste est une innovation trop audacieuse pour pouvoir être reçue ou employée. On accumule les griefs contre elle : elle est inintelligible ; elle manque de fondement ; elle contient en germe le panthéisme ! D'autres, cependant, croient que le docteur subtil a bien indiqué comment la distinction virtuelle ne suffit nullement à dissiper le nuage qui nous voile la vérité objective des perfections divines. Dieu est l'infini et l'infini échappe à la perception de notre faiblesse ; nous ne pouvons le concevoir qu'en le limitant par des aspects divers qui sont pour nous les perfections divines. La théologie scotiste exprime ces perfections divines de deux manières ; soit d'une manière absolue, sans tenir compte des manifestations extérieures, et ce sont là les modes intrinsèques, soit en rapportant à Dieu, en qui elles sont infinies, les perfections simples qui se rencontrent dans les créatures. Ces divisions de l'infini n'affectent que la connaissance que nous avons en lui, car entre l'essence et les modes, ou attributs de Dieu, il n'y a aucune distinction réelle. Toutefois, il est également certain que les perfections que nous reconnaissons dans la nature et les personnes divines ne sont pas purement nominales ; comment donc concilier l'unité et la simplicité de Dieu avec ces modes, attributs et processions ? Les Thomistes recourent à la distinction virtuelle, les scotistes à la *distinctio formalis a parte rei*. Cette dernière est antérieure à toute analyse intellectuelle, étant *a parte rei* ; elle n'est pas réelle comme *inter rem et rem*, mais incomplètement. La distinction *a parte rei* est un genre dont la distinction réelle et la distinction formelle sont les espèces... Les Scotistes ne sont pas plus d'accord sur la pensée authentique du docteur subtil que les Thomistes ne le sont sur celle du docteur angélique. Pour la doctrine de Scot, on peut



Or, d'abord, la division des perfections divines qu'on peut tirer de ces deux auteurs, ne coïncide pas.

De plus, les attributs quiescents de Palamas sont justement les vrais attributs pour Duns Scot, ceux entre lesquels il place sa distinction formelle. Des attributs opératifs, de l'opération de Dieu, en d'autres termes, il parle, mais justement pour nier toute différence entre Dieu et son opération (1).

Ici encore, donc, différence absolue.

DUNS SCOT ET LA DISTINCTION ENTRE LES ATTRIBUTS DIVINS.

La distinction placée par Duns Scot entre les attributs divins, nous l'avons vu, est assez difficile à définir. Ce n'est pas une distinction de raison, mais, ce n'est aussi ni une distinction réelle majeure, ni une distinction réelle mineure. C'est une distinction réelle, mais moindre que toutes celles que nous connaissons, une distinction formelle, en ce sens, qu'en Dieu la bonté n'est pas la justice. L'une et l'autre gardent en dehors de tout travail de l'esprit, leur concept formel propre. Nous avons dit combien cette distinction ne contentait pas notre esprit et qu'elle nous semblait dangereuse (2).

Palamas met, lui, entre l'essence et les opérations et entre ces dernières, une véritable distinction réelle mineure (3). De cette position, nous disons non seulement qu'elle est dangereuse, mais qu'elle est fausse.

De plus, si Duns Scot place sa distinction entre nos perfections pures : bonté, justice, vie, il ne la place pas, nous l'avons vu, entre l'essence et l'opération ; là, la distinction n'a pour lui rien de réel.

Pour Palamas, la distinction réelle mineure est justement là où elle a le moins de raison d'être : entre l'essence et ses opérations.

Là encore, différence du tout au tout.

Un point cependant est à noter. Le seul argument mis en avant par Duns Scot pour répondre à l'objection qu'on lui fait de briser, par sa distinction, la simplicité divine, est celui-ci : si entre les Personnes, il y a une distinction réelle qui ne brise pas la simplicité divine, à plus forte raison, la distinction formelle ne la détruira pas (4).

Or, de cet argument, palamas et les Palamites abusent, nous

(1) *Ibid.*, p. 141.

(2) *Supra*, p. 161.

(3) *Ibid.*, p. 106-109.

(4) *Ibid.*, p. 158.



l'avons vu (1). Mais, ne serait-il pas puéril d'arguer de cette concordance accidentelle pour crier à la similitude de systèmes ?

En fait, entre les systèmes de Palamas et de Duns Scot, il n'y a aucun point de ressemblance essentielle.

Il nous reste maintenant à voir, comment de ces deux systèmes très différents, un esprit philosophique aussi clair que celui de Georges Scholarios, palamite mitigé, a pu faire un amalgame et se servir de Duns Scot pour justifier philosophiquement sa position dogmatique palamite.

(1) On pensera donc ce qu'on voudra du fait que Petau (*Dogmata theologica*, t. 1^{er}, liv. I, ch. XII), dans le chapitre ayant trait à la distinction réelle mise par certains entre les opérations et l'essence divine, traite de Gilbert de la Porrée, de Scot (il se contente de le rappeler) et de Palamas.



TROISIÈME PARTIE

Georges SCHOLARIOS



CHAPITRE PREMIER

Les lendemains du Palamisme : Le Palamisme officiel, Vers un Palamisme mitigé.

On a évité, dans l'étude du Palamisme de Palamas, tout usage de textes qui ne fussent pas sûrement de Palamas lui-même, soit qu'on les ait puisés dans ses œuvres, soit qu'on les tienne de contemporains les rapportant comme paroles du maître hésychaste. C'est un souci de probité scientifique qui a poussé à cette élimination. Il eût été facile de trouver dans les théologiens contemporains de Palamas et mêlés, à ses côtés, à la controverse, soit même dans les théologiens postérieurs, car la controverse se poursuivra jusqu'au xvi^e siècle, des textes aussi forts, aussi décisifs, que ceux sur lesquels fut appuyée la précédente analyse. De ces textes, nous n'avons pas voulu. C'est Palamas uniquement qui a eu la parole.

Deux démarches cependant resteraient à tenter : montrer que c'est bien ainsi que ses disciples immédiats ont entendu sa théorie. Ce serait un *confirmatur* de la présente interprétation. A vrai dire, elle n'en a pas besoin, tant elle est étayée sur des textes clairs. L'autre consisterait à indiquer, non pas *comment* le schisme byzantin a fait sienne l'hérésie Palamite — on en a touché un mot déjà dans la première partie, chapitre premier — mais *qu'il* l'a faite sienne en l'adoucissant quant aux formules.

Il semble que ces deux points peuvent être abordés très rapidement. Cela permettra un arrêt plus prolongé sur une forme nouvelle qu'a prise le Palamisme en se combinant avec notre scolastique occidentale. Ce sera l'étude du palamisme mitigé de Georges Scholarios.



Palamisme de Palamas et Palamisme officiel

En réalité, le palamisme eut une fortune singulière. Il est devenu, depuis le concile tenu à Constantinople, en 1351, au palais des Blakhernes, sous l'égide de Cantacuzène (1), la doctrine officielle du schisme greco-russe, sur la simplicité divine. De ce chef, il a subi certains amenuisements, qui doivent faire distinguer entre le palamisme de Palamas et la palamisme officiel.

Aucun changement, dans le fond, du reste. C'est bien la même trame de pensée ; mais, on a ôté ici les outrances verbales qui font sursauter chez Palamas. Ainsi, la distinction, si fortement accusée qu'elle en paraissait réelle majeure, entre la divinité supérieure, θεότης ὑπερκειμένη (l'essence) et les divinités inférieures θεότητες ὑφειμέναι, que sont les opérations, disparaît sans retour.

Mais laissons parler les textes. Ils sont révélateurs.

Passons sur le texte du serment exigé de tout évêque au matin de son sacre, dès avant 1351 (2).

En juillet 1352, un nouveau synode se réunit à Constantinople. Philothée Kokkinos y fait insérer dans le *Synodicon* de l'office du Dimanche de l'orthodoxie, contenu lui-même dans le *Triodion* (3)

(1) Cf. supra, 1^{re} partie, chap. I, p. 69.

(2) En voici le début, d'après Dmitrievskii, *Εὐχολόγια*, Kiev, 1901, p. 622-623. « J'embrasse et je reçois les saints Synodes réunis à Sainte Sophie et dans la chapelle du palais que le ciel garde, contre Barlaam le calabrais, son disciple et leurs suppôts qui déclarèrent créature la grâce divine, commune au Père, au Fils et au Saint Esprit, créature aussi la lumière du siècle à venir par laquelle les justes brillent comme le soleil et que le Christ transfiguré à manifesté sur la montagne, créature, plus généralement, toute la puissance et l'opération de la divinité trine en Personnes et tout ce qui diffère d'une certaine façon de la nature divine. Ces impies divisent l'unique divinité en parties créées et incréées. Quant à ceux qui confessent pieusement que cette très divine lumière, ainsi que toute puissance et opérations divines sont incréées, parce que rien de ce qui est par nature en Dieu ne lui peut advenir dans le temps, ceux-là, dis-je, ils les appellent dithéistes et polythéistes, comme le font les Juifs, les Sabelliens et les Ariens pour nous. Quant à nous, ceux-ci et ceux-là, nous les rejetons comme athées et comme polythéistes. Et, s'ils ne viennent à résipiscence, nous les séparons absolument du corps des fidèles comme l'a fait déjà, par les tomes sacrés cités plus haut, la sainte, la catholique, et l'apostolique Eglise du Christ... etc. »

(3) « Les livres d'office liturgiques achevèrent à Byzance de se constituer dans leurs éléments essentiels au VIII^e-IX^e siècles. Il faut distinguer le Propre du temps et le propre des Saints. Le Propre du temps, comprend :



ou propre du Carême, divers anathèmes et profession de foi, où tout l'essentiel du palamisme se retrouve. Chaque point y est formulé deux fois. Une première sous forme d'anathème porté contre l'opinion contraire. Cette partie se termine invariablement par... « *un triple anathème* », ἀνάθεμα γ' ; l'autre, où la thèse palamite est reprise sous forme affirmative, s'achève avec la même invariabilité par « *un triple souvenir éternel* » αἰωνία ἡ μνήμη γ'.

De nos jours encore (1), les Grecs dissidents les récitent le premier dimanche de leur carême. En voici les parties principales. C'est là que s'est conservé, animé d'une vie liturgique, plus que dans les tomes poudreux des anciens conciles, le palamisme officiel du schisme gréco-russe.

a) Les offices pour les dimanches (*Octoéchos*) (8 offices attribués à saint Jean Damascène) ;

b) Les offices pour chaque jour de la semaine (*Paraklètikè*), dit aussi aujourd'hui *Grand Octoéchos*, œuvre de Joseph l'Hymnographe et de ses collaborateurs ;

c) Les offices spéciaux pour le Carême (*Triodion*) et pour le temps pascal (*Pentecostarion*), œuvre des Studites.

Le Propre des Saints est groupé dans une énorme collection d'un volume « mensuel » (*Ménéés*). » Cf. Cayré, *Précis de Patrologie*, Desclée. Tournai, 1930. t. II, p. 290. Voir aussi Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*. Paris, Gabalda, 3^e édit., 1923, p. 270 (pour la *Fête de l'Orthodoxie*) et p. 331-335 (pour le *Triodion*). Consulter aussi : S. Salaville, *Liturgies orientales*. Paris, Bloud et Gay, p. 188-189.

(1) Depuis le XVIII^e siècle (décision du Saint Synode de Moscou, en date du 8 décembre 1766, homologuée le 19 février 1767 par Catherine II) l'Eglise russe a rejeté cet office. Le nouvel office, plus bref, sans allusion à Palamas, ou à ses théories, a pour titre : *Posliédovanié v niédiéliou pravoslaviia* (*Office du dimanche de l'orthodoxie*). C'était le rejet, sans phrases, de l'hérésie palamite. De fait, celle-ci disparaît. A Kiev, jusqu'à Th. Procopovitch, on enseigne saint Thomas. Dans les ouvrages des théologiens, on trouve des phrases comme celle-ci, directement contraire au palamisme : « *Il faut savoir que tous les attributs de Dieu, tant entre eux qu'avec l'essence de Dieu, sont une seule et même chose.* » (Théophilacte Gorskii, *Dogmes de l'Eglise orientale orthodoxe*. Pétersbourg, 1818, p. 77 ; « *Pour nous les attributs sont multiples et différents, en Dieu ils ne diffèrent pas. L'unique essence divine contient en elle toutes ces perfections... Elle les est toutes éminemment.* » *Résumé classique de Théologie*. Moscou, 1805 p. 113. Voir de plus amples détails dans D. T. C. Jugie, *Palamite* (controverse), col. 814-1816 ; voir surtout : Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. II, p. 175-179.

Quant à savoir, si on ne retrouverait pas, dans la *Confession orthodoxe* de Pierre Moghila (1633-1646), métropolitain de Kiev, des traces (une au moins) de palamisme, les éditeurs le nient (*Orientalia Christiana*, vol. X, p. 72), tandis que le P. Jugie le maintient dans D. T. C., *Palamite* (controverse), col. 1811, et dans *Echos d'Orient*, t. XXVIII, 1929, p. 418.



Sur la lumière thaborique.

Anathème à ceux qui pensent et disent que la lumière qui sortit du Seigneur lors de sa divine transfiguration est, soit une apparence, une chose créée, un simulacre d'un instant qui s'évanouit, soit l'essence même de Dieu, ... et qui ne confessent pas selon la théologie divinement inspirée des Saints et le sentiment pieux de l'Eglise que cette très divine lumière n'est ni une créature, ni l'essence de Dieu, mais la grâce naturelle et la splendeur incréée émanant toujours de la divine essence elle-même, mais sans en être jamais séparée, pour ceux-là, un triple anathème.

Acclamation à ceux qui confessent que la lumière qui resplendit d'une manière ineffable sur la montagne de la Transfiguration du Seigneur est une lumière inaccessible, une lumière infinie, l'effusion incompréhensible de la divine splendeur, la gloire ineffable, la gloire suprême de la divinité, la gloire éternelle du Fils, le Royaume de Dieu, la beauté véritable, et aimable entourant l'essence divine, la gloire naturelle de Dieu, la divinité du Père, de l'Esprit éclatant dans le Fils unique, comme nos Pères saints et théophores l'ont dit : Athanase et le Grand Basile, Grégoire le Théologien et Jean Chrysostôme, et encore Jean Damascène, à ceux, donc, qui pensent que cette très divine lumière

Ἀνάθεμα.

« Τοῖς φρονοῦσι καὶ λέγουσι τὸ λάμπαν ἀπὸ τοῦ Κυρίου ἐπὶ τῆς θείας αὐτοῦ μεταμορφώσεως φῶς ποτὲ μὲν ἰνδαλμα καὶ κτίσμα καὶ φάσμα ἐπὶ βραχὺ φανέν καὶ διαλυθὲν παραχρῆμα, ποτὲ δὲ αὐτὴν τὴν οὐσίαν τοῦ Θεοῦ..., μὴ ὁμολογοῦσι δὲ, κατὰ τὰς τῶν ἁγίων θεοπνεύστους θεολογίας καὶ τὸ τῆς Ἐκκλησίας εὐσεβὲς φρόνημα, μήτε κτίσμα εἶναι τὸ θεϊότατον ἐκεῖνο φῶς, μήτε οὐσίαν Θεοῦ, ἀλλ' ἄκτιστον καὶ φυσικὴν χάριν καὶ ἔλλαμψιν ἐξ αὐτῆς τῆς θείας οὐσίας ἀχωρίστως ἀεὶ προϊοῦσαν, ἀνάθεμα γ' »

Μνήμη.

« Τῶν ὁμολογούντων τὸ ἐκλάμπαν ἀπορρήτως φῶς ἐπὶ τοῦ ὄρους τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως φῶς ἀπόριστον εἶναι καὶ φῶς ἄπλετον, καὶ χύσιν ἀπερινόητον θείας αἴγλης, καὶ δόξαν ἀπόρητον, καὶ θεότητος δόξαν ὑπερτελεῆ, καὶ προτέλειον καὶ ἄχρονον τοῦ Υἱοῦ δόξαν, καὶ βασιλείαν Θεοῦ, καὶ κάλλος ἀληθινὸν καὶ ἐράσμιον περὶ τὴν θείαν καὶ μακαρίαν φύσιν, καὶ φυσικὴν δόξαν Θεοῦ καὶ θεότητα Πατρὸς καὶ Πνεύματος ἐν Υἱῷ μονογενεῖ ἀπαστρέπτουσαν, ὡς οἱ θεῖοι καὶ θεοφόροι πατέρες ἡμῶν εἰρήκασιν, Ἀθανάσιος καὶ Βασίλειος οἱ μεγάλοι, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος καὶ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος, ἔτι δὲ καὶ ὁ ἐκ Δαμασκοῦ Ἰωάννης, καὶ διὰ ταῦτα καὶ ἄκτιστον δοξαζόντων τὸ θεϊότατον τοῦτο φῶς, αἰωνία ἡ μνήμη γ' »



est créée, à ceux-là, trois fois une éternelle mémoire.

A ceux qui croient que la lumière de la transfiguration du Seigneur est quelque chose d'incrée, à cause de ce qu'on vient de dire, mais qui n'en font pas pour cela l'essence supersubstantielle de Dieu, car celle-ci demeure tout à fait invisible et imparticipable (Dieu en effet, nul ne l'a vu jamais, du moins dans sa propre nature, selon la doctrine des théologiens) mais qui disent plutôt que cette lumière est l'éclat naturel de la supersubstantielle essence, émanant d'elle, sans qu'elle en puisse être séparée, apparaissant à ceux qui ont l'esprit purifié par la bonté de Dieu, à ceux qui disent que c'est avec elle que Notre-Seigneur viendra en son deuxième et terrible avènement pour juger les vivants et les morts, comme l'enseignent les théologiens de l'Eglise, à ceux-là, éternelle mémoire.

Sur l'essence et l'opération.

Anathème — De même, à ceux qui pensent et disent que Dieu n'a aucune opération naturelle, mais qu'il est seulement essence, estimant qu'il n'y a aucune différence entre l'essence divine et la divine opération, qu'entre les deux, il n'y a aucune différence, en rien, ... pour ceux qui ne veulent pas non plus comprendre que, de même qu'il y a entre l'essence et l'opération une union sans

Τῶν δοξαζόντων τὸ φῶς τῆς τοῦ Κυρίου μεταμορφώσεως ἄκτιστον μὲν διὰ τὰ προειρημένα, μὴ μέντοι γε αὐτὸ εἶναι λεγόντων τὴν ὑπερούσιον τοῦ Θεοῦ οὐσίαν, ὡς ἐκείνης ἀοράτου παντάπασι καὶ ἀμεθέκτου μενούσης· Θεὸν γὰρ οὐδεὶς ἐώρακε πώποτε, δηλαδή καθὼς ἔχει φύσεως, οἱ θεολόγοι φασίν, δόξαν δὲ μᾶλλον αὐτὸ λεγόντων φυσικὴν τῆς ὑπερουσίου οὐσίας, ἐξ ἐκείνης προϊούσαν ἀδιαιρέτως καὶ ἐπιφαινομένην διὰ φιλανθρωπίαν Θεοῦ, τοῖς κεκαθαρμένοις τὸν νοῦν, μεθ' ἧς δόξης ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ Θεὸς ἦξει κατὰ τὴν δευτέραν αὐτοῦ καὶ φρικτὴν παρουσίαν κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, ὡς οἱ θεολόγοι τῆς Ἐκκλησίας φασίν, αἰωνία γ'.

Ἄναθημα.

Ἔτι τοῖς αὐτοῖς φρονοῦσι καὶ λέγουσι μηδεμίαν ἐνεργεῖαν φυσικὴν ἔχειν τὸν Θεόν, ἀλλὰ μόνην οὐσίαν εἶναι, ταῦτόν τε καὶ ἀδιάφορον παντελῶς οἰομένοις τὴν τε θεῖαν οὐσίαν καὶ τὴν θεῖαν ἐνεργεῖαν, καὶ μηδεμίαν εἶναι τούτων κατὰ τι διαφορὰν... μήτε μὴν νοεῖν βουλομένοις, ὥσπερ ἔνωσιν θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἀσύγχυτον, οὕτως εἶναι καὶ διαφορὰν ἀδιάστατον κατὰ τε ἄλλα καὶ μάλιστα κατὰ τὸ αἷτιον καὶ αἰτιατόν, καὶ ἀμέθεκτον καὶ μεθεκτόν, τὸ μὲν τῆς οὐσίας, τὸ δὲ ἐνεργείας· τούτοις οὖν τὰ τοιαῦτα δυσσεβοῦσιν ἀνάθημα γ'.



part à la controverse dans le clan du Maître hésychaste, sauf ce dernier : *David Dishypatos*, *Philothée Kokkinos*, rédacteur du τόμος ἀγιορειτικός, *Jean Cantacuzène*, *Théophane*, métropolitite de Nicée, *Nil* et *Nicolas Cabasilas*, *Philothée*, métropolitite de Sélivri ; au xv^e siècle : *Siméon de Thessalonique*, *Joseph Bryennios*, *Marc d'Ephèse*.

Nous nous arrêterons plus longuement, sur une nouvelle mitigation du palamisme, qui vise à en adoucir le fond lui-même. C'est le palamisme de *Georges Scholarios*.



CHAPITRE II

Georges Scholarios

A) Le thomisme à Byzance

La vraie réfutation du Palamisme ne fut faite que par les Latins, plus précisément grâce à la scolastique latine, qui commençait alors à pénétrer à Byzance. Durant tout ce xiv^e siècle, surtout sous la forme géniale du thomisme, elle s'étend dans la chrétienté. On en décèle rapidement en Orient les premiers indices.

Déjà, vers 1250, un *Tractatus contra errores græcorum* que publica Stewart et que reproduisit la Patrologie grecque de Migne, t. cXL, col. 487-574, sous le nom d'un certain diacre Pantaléon, était rédigé par les Pères Dominicains du couvent de Péra. Notons aussi les écrits du Dominicain d'origine grecque, Manuel Calécas, mort en 1410.

On a dit d'ailleurs que, sitôt composé, le *Contra errores græcorum* de saint Thomas fut traduit en grec (1).

Quoi qu'il en soit de cette influence dominicaine, la voie royale qui introduisit le thomisme à Byzance fut sans conteste *Démétrius Cydonès* (2).

Né à Thessalonique, entre 1310-1320 (il devait mourir vers 1399-1400), élève de Nil Cabasilas, il devint rapidement un littérateur hors ligne. Choisi comme secrétaire particulier du Basileus Cantacuzène, vers 1347 (3), il se lança à fond dans l'étude des plus ardues problèmes de théologie qui divisaient en ce moment

(1) Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. 1^{er}, p. 158.

(2) Consulter là-dessus : *Démétrius Cydonès et la théologie latine à Byzance aux xiv^e et xv^e siècles*, communication du P. Jugie, lue le 17 avril 1927 au II^e Congrès international des études byzantines à Belgrade (IV^e section), publiée dans les *Echos d'Orient*, 1928, t. xxvii, p. 385-402 ; de même, Jugie, *Un apôtre de l'Union des Eglises à Byzance au xiv^e siècle ; Démétrius Cydonès (1320-1400)*, dans *l'Unité de l'Eglise* (n^o 41), 10 mars-avril 1930, p. 239-248, et (n^o 47) 10 mars-avril 1931, p. 419-428.

(3) Palamas est, en ce moment, en possession de son archevêché de Thessalonique.



Latins et Grecs : en particulier la procession du Saint-Esprit. Il s'éprit de la pensée de Barlaam, pesa longuement, au sujet du *Filioque* les arguments pour et contre, et quitta pour le catholicisme les positions de l'Eglise grecque.

En vue de mieux remplir sa charge de secrétaire, continuellement en relation avec les marchands vénitiens et génois parlant latin, il prit des leçons de latin d'un Dominicain de Péra. Comme livre d'exercices, celui-ci lui fit passer *la Somme contre les Gentils*.

« L'ouvrage que j'avais entre les mains, nous dit-il (1) était le plus parfait de ceux qu'a composés ce grand homme (Saint Thomas) et comme la fleur de sa sagesse... Mais, moi je m'attachai plus au fond qu'à la forme... Je fus tellement enthousiasmé que je résolus d'en traduire des passages en grec, à l'intention de mes amis incrédules, qui ne pouvaient admettre qu'il pût y avoir chez les Latins quelque chose de bon en fait de production littéraire. A cette époque, en effet, le nom « latin » n'éveillait chez les nôtres, que l'idée de voiles, de rames, de marchands, d'artisans et de cabaretiers. Croyant avoir le monopole de la sagesse, fiers de Platon et de son disciple, on rangeait chez nous les Latins dans la catégorie des barbares, leur abandonnant l'art de la guerre et tous les vils métiers. Cette grande ignorance était le résultat de la longue séparation des deux peuples... (2). »

Ce simple passage en dit long sur l'état d'esprit auquel le schisme a dû son succès : mépris du Grec pour le barbare Latin. Quand on se méconnaît, on en vient vite au mépris. Du mépris à la haine, il n'y a qu'un pas. Mais, passons.

La traduction de la *Somme contre les Gentils* fut achevée le 24 décembre 1354, à 3 heures (3). Puis, ce fut le tour de la *Somme théologique* : du moins de la *Prima*, de la *Prima secundæ* et de la *secunda secundæ*. La *Tertia* est de son frère, Prochore Cydonès, moine à l'Athos.

Nombre d'autres ouvrages latins suivirent.

(1) Dans l'apologie qu'il composa pour montrer à ses compatriotes qu'il pouvait rester bon patriote byzantin, bien qu'ayant fait profession de foi catholique. (L'éternelle difficulté des conversions pour les sujets d'Eglises nationales !). On trouve cette apologie dans le *Cod. Vatic. Græc.*, 1102 fol. 55-76.

(2) *Echos d'Orient*, loc cit., p. 390-391. Le texte grec a été publié par G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, di Manuele Caleca, di Theodoro Meliteniota, ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*. Rome, 1931.

(3) D'après une note de la main de D. Cydonès, dans le *Manuscrit 616* de la Vaticane.



« Il est incontestable que l'Ange de l'École, revêtu de la belle forme grecque, que lui avait donnée Démétrius Cydonès, dit le P. Jugie, exerça sur la pensée byzantine une profonde influence » (1).
Cette influence arriva à son maximum avec Georges Scholarios.

B) Georges Scholarios : sa vie (2).

Il naît à Constantinople (3), vers 1405 (4). C'est un autodidacte (5). Humanités, philosophie, théologie, toute sa science, comme il le déclare lui-même, il ne la doit qu'à lui-même et non à ses contemporains.

Très tôt il sait le latin. Si bien qu'on l'accusera de latinisme par deux fois au moins, et qu'il sera obligé de s'en laver.

Bientôt, il tient école. Hellènes et Italiens se pressent dans sa maison. Il compose une grammaire grecque, commente des écrits de philosophes occidentaux, se pénètre d'Aristote.

Le voici *Καθολικός κριτής τῶν Ῥωμαίων*, puis *secrétaire intime du Basileus*. Ce sont charges officielles et honorifiques. Chaque vendredi, de plus, devant un auditoire illustre : l'empereur, le sénat et les grands de la ville, il *prêche*, lui, le laïc.

(1) *Echos d'Orient*, loc. cit., p. 397.

Sur l'édition récente de sa *correspondance*, par J. Cammelli, consulter *Echos d'Orient*, 1931, t. xxx, p. 339-354 : *La Correspondance de Démétrius Cydonès*, par V. Laurent.

(2) La vie de Georges Scholarios n'est pas encore écrite. Le P. Jugie édite, en ce moment, les œuvres de cet écrivain. Il annonce pour le dernier volume, le VIII^e de l'édition, une longue introduction sur la *Vie et la chronologie des œuvres de G. Scholarios*.

En attendant, force nous est de nous servir pour ces quelques notes, de la *courte biographie* qui se trouve dans l'*Avant-propos* du t. I : Γεωργίου τοῦ Σχολαρίου ἅπαντα τὰ εὑρισκόμενα : *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, publiées pour la première fois par Mgr Louis Petit, archevêque de Corinthe ; X. A. Sidéridès, membre de plusieurs Sociétés savantes ; Martin Jugie, des Augustins de l'Assomption (Dépôt : 5, rue Bayard, Paris).

Nous avons consulté aussi avec fruit, outre *La publication des Œuvres de Georges Scholarios*, article du P. Jugie dans *Echos d'Orient*, 1928, p. 300-325, qui reproduit, en somme, l'avant-propos du premier tome, S. Salaville, *Gennade Scholarios, Un thomiste à Byzance au xv^e siècle*, dans *Echos d'Orient*, 1924, p. 129-136 ; et Jugie, *Georges Scholarios et Saint Thomas d'Aquin, Mélanges Mandonnet*. Paris, Vrin, 1930, t. I, p. 423-440.

(3) Son nom complet primitif est *Georges Kourtésès le Scholaire* (Γεωργίου Κουρτέσης ὁ Σχολάριος). Il abandonna le nom de *Kourtésès* au moment où il devint dignitaire impérial. Quant au prénom de *Georges*, il le changea contre celui de *Gennade* quand il se fit moine.

(4) Voir comment on infère cette date dans *Publication des œuvres de G. Scholarios*, loc. cit., p. 302.

(5) *Œuvres complètes*, t. I, *Introd.*, p. 10.



En 1438-1439, au concile de l'Union : Ferrare-Florence, il est là, avec l'Empereur Jean VII Paléologue et le patriarche Joseph de Constantinople. Il y prononce trois discours sur l'Union : son utilité extrême, ses difficultés, sa possibilité. Il semble unioniste convaincu.

Au retour de la délégation à Byzance, le clan anti-unioniste, mené par Marc d'Ephèse, attaque violemment le Basileus et l'Union. Jean VII Paléologue tient tête. Scholarios se tait. Il semble qu'il couve alors une crise de pensée et qu'il change lentement d'opinion, en silence. Marc d'Ephèse est d'ailleurs son ami et son « Père spirituel. »

A la mort de ce dernier, il est désigné comme chef du parti anti-unioniste. Il accepte, flatté.

De 1441 à 1448, il attaque violemment le Filioque.

Le Basileus meurt. Constantin lui succède. Mais, des ennemis desservent Scholarios dans l'esprit du nouvel empereur, qui est un unioniste fervent.

En disgrâce et déçu, Georges Scholarios quitte le monde, se retire au monastère de Kharsianités, s'y fait moine et échange selon la coutume monastique, son nom de Georges contre celui de Gennade.

Il n'en continue pas moins la lutte contre l'Union. Le 29 mai 1453, les Turcs s'emparent de Constantinople. Gennade est pris et envoyé en esclavage. Il y sera bien traité.

Sur ces entrefaites, Mahomét II rêve de maintenir une certaine organisation parmi les Chrétiens. Il lui faut pour cela un chef religieux. C'est Gennade qui est nommé au siège patriarcal (1454). Un an après, il démissionne.

Il vit désormais dans les monastères : l'Athos (Vatopédi), le mont Ménécée (Monastère du Prodrome ou de Saint Jean Baptiste).

Vers 1462, il est ramené sur le siège de Constantinople. Mais, de nouveau, un an après, il démissionne ; puis, de nouveau, il revient, en 1464, retour suivi d'une nouvelle démission. Le clergé, semble-t-il, s'oppose à lui et l'y contraint.

Définitivement retiré au mont Ménécée, il travaille et écrit.

Quand meurt-il ? On l'ignore. Il vivait encore en 1472 (1).

Tel est l'homme.

Scholarios et Saint Thomas d'Aquin.

Trois points montreraient le profond attachement et l'enthousiasme de Georges Scholarios pour l'Ange de l'Ecole : sa doctrine

(1) Cette date, se trouve, en effet, dans des manuscrits écrits de sa main.



générale, les traductions et résumés qu'il a donnés de certaines œuvres du maître et certaines déclarations explicites.

Voyons ces trois points.

De sa doctrine générale nous ne toucherons mot ici. Les œuvres de notre auteur étant en cours de publication et, jusqu'ici, en grande parties, inédites. D'autre part, aucune traduction n'existe, ce qui en rend la lecture assez difficile. On verra plus loin, par les quelques extraits que nous en donnons, combien il suit de près saint Thomas. Qui tiendrait à traiter à fond du « thomisme » de Scholarios, fût-ce de ce thomisme assez large qui est plus admiration convaincue que servilité sur toutes les positions, qui « n'a jamais été sans réserve bien qu'il fut sincère et ne se soit jamais démenti » (1), celui-là devrait, de toute nécessité, faire une étude complète de ses œuvres. Tel n'est pas ici notre dessein. Il nous suffit de noter l'influence sans conteste du *doctor communis* sur le *Juge impérial* de Jean VII Paléologue et sur le Gennade II du siège patriarcal.

Pour faire toucher du doigt cette influence, les deux derniers points suffiront.

Traductions et résumés d'abord.

Si nous prenons, en effet, la liste des œuvres, de notre auteur, nous remarquerons vite que la part du lion est faite aux traductions et aux commentaires d'ouvrages de saint Thomas.

Dans l'édition des *Œuvres complètes*, les écrits thomistes remplissent les tomes V et VI et la première partie du tome VII.

T. V. — Résumé de la *Somme contre les Gentils et de la Prima Pars de la Somme théologique* de saint Thomas.

T. VI. — Résumé de la *Ia-IIæ de la somme Théologique*. Traduction et commentaire du *De ente et essentia* de saint Thomas. Traduction du « *Commentaire du De Anima d'Aristote* » de saint-Thomas.

T. VII — Traduction des *Prolégomènes de saint Thomas aux deux premiers livres de la physique d'Aristote*. Traduction de l'opuscule « *De sophismatibus* ».

Passe-t-on aux *déclarations explicites* ?

Elles se trouvent d'ordinaire au seuil de ses traductions et de ses commentaires des œuvres de saint Thomas.

Dans la lettre à Matthieu Kamariotès qui ouvre son commentaire du *De ente et essentia*, il déclare : « Je ne sais, si Thomas a de plus fervent disciple que moi. Pour qui s'attache à lui toute autre Muse

(1) Nous citons librement; Jugie, *Mélanges Mandonnet*, t. 1, p. 425.



est inutile, et qui arriverait à bien le comprendre pourrait s'estimer heureux... » (1).

Plus tard, un jour qu'il transcrivit ce commentaire dans le Codex Paris. suppl. 618, il ajoutait : « Ce Thomas est latin d'origine et de croyance, il diffère de nous sur les points en quoi diffère aussi l'Eglise romaine ; mais, pour le reste, c'est un sage et il est tout à fait utile à ceux qui le lisent ; il a composé un grand nombre de livres, beaucoup de commentaires sur l'Ancienne Ecriture et la Nouvelle, beaucoup sur toute la philosophie et des explications et des textes : nous en avons nous-même traduit plusieurs, dont l'un est celui-ci, très utile pour la philosophie et surtout pour la divine » (2).

Dans le *Vaticanus græcus* 433, qui contient le résumé de la I-IIæ, de la Somme théologique (publié dans le tome VI des *œuvres complètes*), on lit cette brève exclamation autographe : « Plût au ciel, ô excellent Thomas, que tu ne fusses pas né en Occident, pour que tu n'eusses pas eu besoin de te faire l'avocat des déviations de cette Eglise (d'Occident) et, entre autres, de celle qu'elle a subi au sujet de la procession du Saint-Esprit et de la distinction entre l'essence divine et son opération ! Car alors, tu aurais été infailible dans ta théologie dogmatique comme tu l'es dans ce livre de doctrine morale » (3).

Notons, tout de suite, que les deux seuls points (4) que note Scholarios et sur lesquels il prétend se séparer de saint Thomas, sont : la procession du Saint-Esprit, le dogme national ἡ πατρία δόξη, comme il le nomme ailleurs, et la distinction entre l'essence divine et son opération : la théorie palamite sur la simplicité divine.

(1) « Θωμᾶν γὰρ τὸν ἐξ Ἀκίνου, οὐκ οἶδα εἴ τις ἐμοῦ πλέον τετίμηκε τῶν αὐτῶ προσεχόντων, οὐτ' εἴ τις αὐτῶ προσέχοι, τοῦτω δέησιν οἶμαι Μούσης ἑτέρας. Ἀγαπητὸν μὲν τ' ἂν εἶναι παντὶ προσέχειν αὐτῶ καλῶς δύνασθαι... »

(2) « Οὗτος ὁ Θωμᾶς, Λατῖνος μὲν τῷ γένει καὶ τῇ δόξῃ καὶ διαφερόμενος πρὸς ἡμᾶς ἐν οἷς καὶ ἡ Ρωμαϊκὴ Ἐκκλησία πρὸς ἡμᾶς διαφέρεται, τὰ δὲ ἄλλα σοφὸς καὶ τοῖς ἀναγιγνώσκουσιν πάνυ ὠφέλιμος· καὶ πολλὰ μὲν βιβλία συνεγράφατο εἰς τὴν παλαιὰν καὶ νέαν Γραφήν ἐξηγητικά, πολλὰ δὲ εἰς ὅλην τὴν φιλοσοφίαν, καὶ ἐξηγήσεις καὶ κείμενα, ὧν πολλὰ καὶ ἡμεῖς μὲν μετεγλωττίσαμεν, ὧν ἓν καὶ τοῦτό ἐστιν, πάνυ χρησιμεῖον εἰς τὴν φιλοσοφίαν, καὶ μάλιστα τὴν θεῖαν. »

(3) « Εἶθε, ὦ βέλτιστε Θωμᾶ, μὴ ἐγένου ἐν Ἑσπέρα, ἵνα καὶ εἶχες ἀνάγκην τῶν ἐκτροπῶν τῆς Ἐκκλησίας ἐκείνης ὑπερδικεῖν, τῶν τε ἄλλων καὶ ἦν ἐπὶ τῇ Πνεύματος ἐκπορεύσει καὶ τῇ διαφορᾷ τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἐπεπόνθει· ἢ γὰρ ἂν καὶ ἐν τοῖς θεολογικοῖς σου ἀδιάπτωτος ἦσθα, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἠθικοῖς τούτοις εἶ. »

(4) Scholarios s'écarte encore de Saint Thomas à propos de l'Immaculée Conception de la Vierge. Chose frappante, c'est exactement ici la résonance scotiste que donne sa pensée. Cf. D. T. C., *Immaculée Conception*, col. 954-956.



Gageons que s'il n'avait trouvé celle-ci dans les canons de son Eglise il n'y eût eu, pour lui, qu'un point de séparation !

Nous verrons plus loin sa position exacte sur ce sujet.

Scholarios et Duns Scot.

Les relations qui unissent Duns Scot et Scholarios sont beaucoup moins importantes à notre avis. Il ne s'agit pas, en effet, de mettre sur le même pied saint Thomas et Duns Scot dans l'admiration de Georges Scholarios.

Il s'agit uniquement ici de montrer que Scholarios a connu Duns Scot, que son nom revient sous sa plume. S'il est prouvé qu'il a connu Scot, cela laisse le champ libre à la démonstration d'une influence de ce dernier sur lui.

Scholarios a connu Duns Scot, c'est un fait.

Qu'on lise ses traités sur la procession du Saint-Esprit et l'on verra combien il connaît Saint Augustin, Pierre Lombard, Saint Thomas, et aussi Duns Scot. D'autres scolastiques de moindre envergure y apparaissent aussi (1). Son information est, en effet, très ouverte.

Qu'on médite surtout la lettre à Matthieu Kamariotès (2), son disciple préféré, lettre qui sert de préface à son commentaire du *De ente et essentia*. Nous en avons déjà détaché une phrase. Mais si l'éloge de Saint Thomas la remplit, bien d'autres renseignements, intéressants pour nous, s'y rencontrent. Il y remarque que « *quelques professeurs italiens, spécialement ceux de l'habit de François, ne lui trouvent pas (à saint Thomas) assez de subtilité (3) et parlent de son épaisseur (4)*. D'ailleurs, plus loin, il ajoute : « *Ces subtilités des docteurs postérieurs font nos délices* ».

La lettre se termine par une phrase beaucoup plus révélatrice encore. *Nous ne craignons point, dit notre Byzantin, de manquer à François. Nous parlons de JEAN SCOT, de François Mayron (5) et*

(1) *Œuvres complètes de G. Scholarios*. Paris, Bonne Presse, 1929, t. II.

(2) *Œuvres complètes, loc. cit.*, t. VI, p. 178-180.

(3) On songe tout de suite au *doctor subtilis*, surtout quand cette subtilité est mise en rapport avec les franciscains.

(4) *Œuvres complètes, loc. cit.*, p. 178, ligne 28 seq. :

Ἄλλ' ἐπειδὴ τῶν τινες ἐν Ἰταλία ὄντων (μάλιστα οἱ ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ Φραγγισκου), ὄν οὐκ ὀλίγοις ὁμίληκα, ὑστέροις τισὶ διδασκάλοις οὕτω πάνυ προστίθενται, ὥστ' αὐτὸν προάγεσθαι τῇ εἰς ἐκείνους εὐνοίᾳ κατηγορεῖν... etc.

(5) *François Mayron* (de Mayronis), théologien franciscain, né à Digne, élève de Duns Scot, auteur de nombreux ouvrages de théologie, mort le 26 juillet 1325 ou 1327. Il fut appelé *doctor acutus*, *doctor illuminatus*, ou même *Magister abstractionum*. Voir Hurter, *Nomenclator litterarius*, vol. IV, (1109-1563), col. 421-424.



de ceux de leur bord, en donnant la palme à celui qui fut leur aîné. Au demeurant, nous sommes en admiration devant leur subtilité et en bien des points, nous nous rangeons de leur avis (1).

Ainsi donc, notre Scholarios nomme Duns Scot et prétend se ranger souvent à son avis. Ceci est révélateur.

Si l'on ajoute à cela une note où il explique le mot αἵρεσις pris dans le sens d'école théologique (2), on est pleinement convaincu de la connaissance qu'il a de Scot et d'une certaine influence du scotisme sur lui.

Influence scotiste ! En ce sens seulement, que Scholarios, par déférence pour les *dogmes nationaux*, à propos desquels nous l'avons vu se séparer de Saint Thomas (3) : la procession du Saint-Esprit et le palamisme, se tourne vers Scot, pensant trouver dans sa doctrine moins de rigidité et quelques accommodements. La doctrine scotiste, en effet, dit le P. Jugie, d'après laquelle le Saint-Esprit pourrait se distinguer du Fils, même s'il n'y avait pas entre eux relation d'origine, favorise en quelque façon l'erreur photienne (4).

Quant à la théorie palamite sur la simplicité divine, nous allons voir comment la pensée, plus philosophique, de Scholarios, tend à en faire une sorte de scotisme.

[C) Scholarios et la position palamite du problème de la simplicité divine

Grec par sa foi, latin par sa formation intellectuelle ou, du moins par son engouement pour Saint Thomas, Scholarios nous apparaît comme un bouillon de culture merveilleusement apte à servir à l'étude des réactions mutuelles du palamisme et de la raison théologique.

(1) *Œuvres complètes*, loc. cit., p. 180, lig. 20-25 et note 1 :

« Οὔτε δὲ Φραγγίσκον, οὔτε τὸν αὐτῶν καθηγεμόνα αἰδούμεθα — Ἰωάννην τὸν Σκότον λέγομεν, καὶ Φραγγίσκον δε Μαρόνις, καὶ τοὺς ἀπ' αὐτῶν — εἰ τὰ πρεσβεῖα τῷ πρεσβυτέρῳ νέμομεν, καὶ τοι καὶ αὐτῶν τὴν τῶν φρενῶν λεπτότητα ὑπεραγάμενοι, καὶ ἐν πολλοῖς τῶν ζητημάτων αὐτοῖς τιθέμενοι μᾶλλον. »

(2) *Œuvres complètes*, loc. cit., p. 180, note 2 :

« Αἵρεσις, ἣν Λατῖνοι λέγουσιν σέκταν, τουτέστιν ἀκολουθίαν ἢ συστοιχίαν, ὡς καὶ παρ' Ἑλλήσιν ἀκαδημαϊκὴ καὶ περιπατητικὴ καὶ στωϊκὴ ἐλέγετο αἵρεσις, ἐπὶ καλοῦ οὐκ ἐπὶ διαβολῆ· οὕτω γὰρ ὕστερον οἱ ἐκκλησιαστικοὶ Γραικοὶ καὶ Λατῖνοι ἐξεβλάβοντο· κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν σημασίαν, οἱ ὕστεροι μᾶλλον τοῦ Θωμᾶ ὀρθόδοξότεροι, ὡς ἡμῖν καὶ τῇ ἀληθείᾳ ἐγγύτεροι, οἱ περὶ τὸν Μαίστωρα Ἰωάννην νδὲ Σκότζια. »

(3) Cf. *supra*, p. 182.

(4) *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 428, note 1. Voir aussi D. T. C., *Duns Scot*, du P. Raymond, col. 1883.



Selon la méthode précédemment employée pour Palamas, on avancera en deux temps : analyse et synthèse. On étudiera donc objectivement les quatre morceaux où il traite de cette question. On réunira ensuite les diverses observations suggérées. De leur comparaison avec les positions thomiste, scotiste, et surtout palamite; on cherchera à déterminer précisément sa vraie position.

Les quatre écrits que nous allons étudier, sont :

1^o Un sermon sur la Transfiguration ;

2^o Une longue dissertation polémique contre les partisans d'Acindyne, à propos d'un passage attribué à Théodore Graptos.

3^o Une étude, beaucoup plus sereine sur la distinction, entre l'essence divine et ses opérations.

Ces trois morceaux ne sont pas de la même époque. Le premier est daté par le P. Jugie d'avant le concile de Florence (1438-1439), le second est de 1445 et l'autre, d'un Scholarios bien plus mûr, qui a vu tomber Constantinople, postérieur donc à 1453. Le premier se trouve au tome premier des *Œuvres complètes*, p. 157-158. Les deux autres se suivent dans le tome III sous le titre général de *Polémique antibarlaamite* (1) ;

4^o Le chapitre xciv du commentaire que Scholarios donne du *De ente et essentia* de Saint Thomas d'Aquin. On le lit au tome vi de ses *Œuvres complètes*, p. 281-285.

Nous étudierons ces pièces par ordre de date :

D'abord un arrêt sur le sermon de *Transfiguratione* (1436-37) et sur la discussion du texte attribué à Théodore Graptos (1445). On y insistera peu.

Puis, l'étude du chapitre xciv, du commentaire, qui est antérieur à 1453.

Enfin, l'écrit sur la distinction entre l'essence divine et son opération, postérieur à 1453.

a) LE SERMON SUR LA TRANSFIGURATION (2).

Si nous disons un mot de ce sermon, c'est moins parce qu'il nous révèle la pensée de G. Scholarios sur la simplicité divine que parce qu'il nous servira à noter une évolution de sa pensée.

Scholarios y développe les raisons qui ont poussé Notre-Seigneur à manifester sa gloire à ses trois disciples.

(1) *Œuvres complètes*, loc. cit., t. III, p. 204-239.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 149-161.



A ce propos, il est amené à exprimer sa pensée sur la nature de la lumière thaborique. Elle n'est qu'une certaine image et comme une répercussion ou un contre-coup, de la divinité cachée en lui (1). Cette lumière, d'ailleurs, bien qu'elle ait toujours brillé autour du corps du Christ, n'était pas la même que celle qui l'entoura, après sa résurrection. Avant cette date, en effet, il n'avait qu'une chair passible et terrestre.

Scholarios est, ici, fort éloigné de Palamas. Pour celui-ci, la lumière thaborique est la même avant et après la résurrection du Christ, et n'est autre que l'opération divine de Dieu. Ici, elle n'est qu'une image de la divinité .

b) LA DISCUSSION DU TEXTE DE THÉODORE GRAPTOS (2).

Le traité (3) s'ouvre sur un préambule sans importance, p. 204-206. Puis, vient la réponse à une question sur le Saint-Esprit, p. 207-210. Comme ceci est hors du présent sujet on ne s'en occupera pas.

Le texte de Théodore Graptos apparaît p. 210-211. En voici le passage essentiel (il s'agit du Verbe et de l'Incarnation). « Selon
« quelques anciens, qui soutinrent cette sottise, le Verbe aurait
« laissé les cieux vides de son hypostase pendant le temps de sa
« divine incarnation. Il aurait vécu parmi nous substantiellement
« et n'aurait été près de Dieu son Père que par son opération et
« par sa majesté. En effet, dans les corps visibles, autre chose est
« la substance, autre chose l'opération. Ils mettaient donc cette
« distinction dans le Verbe divin. Mais cela, les Pères orthodoxes

(1) « Ὡσπερ ἀπήχημά τι τῆς ἐνυπαρχούσης ἀοράτου θεότητος διὰ τοῦ σώματος παραδόξως διαδιδόμενον. » *loc. cit.*, p. 157-158, n° 10.

Voir, cependant, un peu plus bas, n° 14, p. 160, des mots qui semblent en contradiction avec ce texte clair.

(2) *Loc. cit.*, t. III, p. 204-228. Remarquons tout de suite que le texte en litige attribué par tous les auteurs des XIV^e et XV^e siècles à Théodore Graptos est, en réalité, de Saint Nicéphore, patriarche de Constantinople, patriarche de cette ville de 806 à 815. Il est tiré du premier des trois livres antirrhétiques qu'il composa, en 817 contre Mamonas, c'est-à-dire Constantin Copronyme. Il y attaquait « les erreurs des iconomaques au sujet de l'incarnation du Verbe et du culte des images », dit le P. Janin, *Nicéphore de Constantinople*, dans D. T. C., col. 454. On trouvera le texte précis dans les *Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. III, p. 210-211, soit dans Migne, P. G., t. c, col. 304, C. 305 A.

(3) Titre : *Du très sage, du très savant et du maître en sainte théologie, seigneur Georges Scholarios, au seigneur Jean qui l'a interrogé sur le texte de Saint Théodore Graptos, texte à propos duquel les insensés partisans d'Acindyne ont fait du bruit ; et aussi sur ce qu'ils soutiennent sur le Saint Esprit.*



« le nient. Ils savent, en effet, que dans les êtres simples et incorporels, ces choses ne diffèrent en rien, et que ces deux choses ne doivent pas être séparées l'une de l'autre, de peur que l'on imagine composé ce qui bien plutôt surpasse toute simplicité. Car jamais la divine substance n'est sans opération, ni l'opération sans substance : *Mon Père agit jusqu'à présent et moi aussi j'agis*, dit l'Écriture... »

A ce propos, p. 212, Scholarios approuve la doctrine palamite de *Marc d'Ephèse*, dans son ouvrage (1) contre Manuel Calécas :

κεφάλαια συλλογιστικά κατὰ τῆς αὐτῆς αἰρέσεως τῶν Ἀκινδυνιστῶν καὶ πρὸς Λατίνους περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας.

Il va sans dire qu'il n'approuve pas le sens obvie du texte de Théodore Graptos. Il l'explique dans le sens palamite à l'aide de citations de Pères : Grégoire, Basile...

Entre temps, il réproche *l'erreur des Acindynistes*. Il n'a pas de peine à la réfuter. Il semble bien que c'est un mythe qu'il a lui-même forgé, qu'il pourfend. En effet, il paraît bien prêter à Acindyne le plus pur nominalisme (2), dans la question de la simplicité divine. Voici une phrase bien révélatrice :

« *Ceux du clan de Barlaam et d'Acindyne ne distinguent la divine essence de ses opérations ou attributs que par les mots, c'est-à-dire par la seule pensée, disant qu'on ne peut pas les distinguer réellement. Ils croiraient autrement qu'il y a plusieurs réalités en Dieu et craindraient qu'il ne soit composé, en tant qu'il contiendrait, unies en lui-même, plusieurs réalités. Repoussant donc le fait que la divinité soit conçue comme composée, ils ont pensé qu'elle ne devait être distinguée que par la raison. Ils ont donc ignoré, semble-t-il, que la véritable distinction de raison est celle de concepts qui existent dans l'âme, et que l'âme elle-même a imaginés. Quant à la distinction réelle, c'est celle qui existe entre des réalités, distinctes les unes par rapport aux autres, comme des choses subsistantes entières, des indivisibles (3).* »

(1) Cf. D. T. G., L. Petit, *Marc Eugenicus*, t. ix, col. 1981-1983. L'ouvrage est encore inédit, sauf la finale.

(2) Qu'on se souvienne de la note (1), p. 42, où nous indiquions que l'auteur du *De vera religione*, du *Cursus Completus* de Migne, ne voit qu'une distinction de mots entre les positions nominaliste et thomiste.

(3) Οἱ μὲν δὴ περὶ Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον τὴν θεϊαν οὐσίαν τῶν ταύτης ἐνεργειῶν ἢ τελειοτήτων λόγῳ, τουτέστιν ἐπινοία, μόνον διέκρινον, πραγματικῶς ἀδύνατων φάσκοντες εἶναι διακεκρίσθαι ἠγοῦντο γὰρ οὕτω πλείον τε πράγματα ἂν εἶναι ἐν τῷ Θεῷ καὶ σύνθετον αὐτὸν εἶναι κινδυνεύειν, ὡς ἐν ἑαυτῷ πλείω πράγματα ἠνωμένα περιέχοντα. Φεύγοντες οὖν τὸ σύνθετον νομίσει το θεῖον, κατ' ἐπινοίαν μόνην ταυτ' ἐνόμισαν διακρίνεσθαι ἠγνόουν δὲ ἄρα, ὡς ἔοικε, τίς τέ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ἢ τῆς ἐπινοίας διάκρισις, ὅτι ὄρων ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ὑπ' αὐτῆς πεποιημένων ἢ πεπλα-



Sa position à Lui ? Il prétend bien suivre Palamas (1). Mais quelle différence de ton entre ce philosophe racé, ce dialecticien retors et la Maître hésychaste.

Entre l'essence divine et l'opération, c'est une *distinction réelle* qu'il faut maintenir. Scholarios est formel. Mais celle-ci est moindre que celle qui distingue entre elles les personnes divines.

« Qui ignore que cette distinction est supérieure à celle à laquelle adhéraient les partisans de Barlaam et d'Acindyne, c'est-à-dire à celle qui ne joue qu'entre des termes créés par l'esprit et qui est dite spécialement distinction de raison (λόγου διάκρισιν). Elle est bien une distinction réelle, mais plus faible que celle par laquelle les divines personnes sont distinguées (2). »

Mais qu'est-ce que cette distinction réelle ? Il faut y voir la *distinction formelle* de Duns Scot. Le mot y est. Cela est révélateur. Par ailleurs, cela apparaît dans une phrase qui fait écho à une phrase de Palamas déjà citée (ἄλλο καὶ ἄλλο). La voici : *Voici que le maître leur montre, d'une façon très sage, si toutefois ils voulaient bien regarder comment l'essence de Dieu et l'opération sont distinguées réellement, et, mieux encore, formellement, si l'on peut dire. Car autre est la raison de l'essence, autre celle de l'opération. Leur raison étant différente, distincte aussi est leur nature. La nature donc de la divine essence et celle de la divine opération ne sont pas semblables (3).*

D'ailleurs, seule la distinction réelle majeure introduit dans un être la composition (4).

Vient ensuite une dissertation sur l'existence de la lumière thaborique. A la suite de Palamas, Scholarios croit devoir l'admettre, mais ne l'identifie-t-il pas avec l'essence divine ? En tout

σμένων, καὶ ὅτι τὸ διακεκρίσθαι πραγματικῶς, τὸ μὲν ἐστὶ τὸ πράγματα εἶναι τὰ διακεκριμένα, ὡς ὑφεστῶτά τε καὶ ὅλα καὶ ἄτομα... *Loc. cit.*, t. III, p. 212, § 5 lig. 18-28.

(1) *Loc. cit.*, p. 214, § 6, lig. 16-21.

(2) Ταύτην δὲ τὴν διάκρισιν τίς ἀγνοεῖ πολὺ μὲν τῆς διακρίσεως ὑπερηρμένην ἐκείνης, ἢ προσεῖχον οἱ περὶ Βαρλαάμ καὶ Ἀκίνδυνον, τουτέστιν ἧτις ἐν ὄροις στρέφεται πεποιημένοις ὑπὸ τοῦ νοῦ, ἦν δὴ κυρίως ἴσμεν λόγου διάκρισιν, τῆς δὲ πραγματικῆς ἐκείνης αὐτῆς ἀδρανεστέραν, ἢ τὰ θεῖα διακρίνονται πρόσωπα. *Loc. cit.*, t. III, p. 215, § 6, lig. 1-5.

(3) Ἴδου σαφῶς ὁ διδάσκαλος αὐτοῖς ἐπιδείκνυσιν, εἴπερ ἠθούλοντο συνοραῖν, ὅπως ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ ἐνέργεια ἐκ τῆς τοῦ πράγματος φύσεως, καὶ ἔτι μᾶλλον εἰδικῶς, ὡς εἰπεῖν, διακρίνονται· ἄλλος μὲν γὰρ ἐστὶν ὁ τῆς οὐσίας λόγος, φησὶν, ἄλλος δὲ ὁ τῆς ἐνεργείας· ὧν δὲ ὁ λόγος ἕτερος, καὶ ἡ φύσις τούτων διάφορος. *Loc. cit.*, t. III, p. 215 (22-26).

(4) *Loc. cit.*, p. 215-221.



cas, ce qu'ont vu les apôtres sur le Thabor, c'est bel et bien l'essence divine (1).

L'exégèse proprement dite du texte de Théodore Graptos est faite à l'aide de textes de Saint Basile. Il conclut : Théodore, dans son fameux texte, repousse uniquement la distinction réelle majeure (c'est l'éternel refrain des palamites). Quant à la distinction des palamites, la distinction réelle mineure, Théodore ne l'a pas en vue (2).

Et voici le passage capital du morceau : *Comme est la nature, ainsi est l'opération de Dieu ; c'est-à-dire puisque la nature est infinie, incréée et éternelle, l'opération l'est également, car en Dieu l'opération est sur un pied d'égalité avec la nature, contrairement à ce que l'on voit dans tous les autres êtres, en qui se rencontre une essence, puis une opération qui, bien que substantielle, rentre dans l'ordre des accidents. Voici comment on peut expliquer la chose : l'essence de Dieu est formellement infinie, mais son opération n'est pas formellement infinie, car plusieurs infinis sont impossibles. Mais parce qu'elle a une seule existence avec l'essence, qui est infinie, l'opération est aussi infinie ; de sorte que l'essence et l'opération considérées comme telles, diffèrent entre elles comme l'infini et le non infini. La bonté de Dieu, en effet, n'est pas infinie parce qu'elle est une opération mais l'infini s'attache à elle à cause de l'essence ; au contraire, l'infinité convient à l'essence de Dieu par elle-même et à cause d'elle-même. Mais, par le fait que l'une et l'autre ont le même mode d'existence, ce qu'exige la simplicité divine, les deux constituent un seul infini et un seul Dieu, la distinction formelle ne pouvant, ici, introduire ni une division ni une composition des réalités, attendu que la nature divine est fondée sur un sujet unique et très simple... Quel est l'homme sensé qui soutiendra que l'infini et le fini se distinguent seulement par une distinction de raison ? Car ni l'un ni l'autre ne sont des produits de la raison, mais ils existent sans elle, se distinguent entre eux et, qui plus est, d'une certaine façon comme des contradictoires. Donc la divine essence et la divine opération en tant qu'essence et en tant qu'opération ne sont pas seulement distinctes d'une distinction de raison, car si on les considère en elles-mêmes, à l'une convient l'infini et à l'autre le fini. Mais elles se distinguent formellement et ex natura rei ; par ailleurs, elles demeureront quelque chose de très simple quant à l'existence, bien qu'il n'en soit pas d'exemple dans la nature (3).*

(1) *Loc. cit.*, p. 221, § 8.

(2) *Loc. cit.*, p. 221-226.

(3)... 'Ὡς γὰρ ἐστὶν ἡ φύσις, οὕτω δὴ καὶ ἡ ἐνέργεια τοῦ Θεοῦ, τουτέστιν ἀπείρου τε καὶ ἀκρίστου καὶ ἀίδιου τῆς φύσεως οὐσης ἐκείνης, καὶ ἡ ἐνέργεια οὕτως ἐστὶ·



Ce passage est tout à fait caractéristique de la manière de Scholarios. Il lâche saint Thomas et se raccroche à *Duns Scot*.

N'est-ce pas l'argumentation de ce dernier qui se répercute dans la mineure sur la distinction entre *le fini et l'infini* ? Qu'on se souvienne de la position très neuve du docteur Subtil au seuil de la théodicée. La question : *Dieu existe-t-il* ? Il la pose d'une manière spéciale : *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum* ? (1) Cette notion d'infini colorera toute sa métaphysique.

En tout cas, la *distinction formelle ex natura rei* est nommée et expliquée : ἄλλ' ΕΙΔΕΙ τε δηλονότι καὶ τῇ τοῦ ΠΡΑΓΜΑΤΟΣ ΦΥΣΕΙ ΔΙΑΚΡΙΘΗΣΟΝΤΑΙ.

Cela nous suffit.

Passons au deuxième morceau.

b) LE CHAPITRE XCIV DU COMMENTAIRE DU « DE ENTE ET ESSENTIA » DE SAINT THOMAS D'AQUIN (2)

Dans cet ouvrage, Scholarios a tout un chapitre sur la notion d'être composé :

« Pour constituer un être composé, dit-il, il ne suffit pas qu'il

σύστοιχον γὰρ ἐκεῖ δεῖ τῇ φύσει τὴν ταύτης εἶναι ἐνέργειαν, οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων πραγμάτων, αὐτὸ μὲν τι ἕκαστον οὐσία ἐστίν, ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ, καὶν οὐσιώδης, ἢ, ἐν τῷ τοῦ συμβεβηκότος ἔστηκε γένει. Τοῦτο δὲ δῆλον ἐντεῦθεν ἂν γένοιτο. Ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἄπειρος ἐστὶν εἰδικῶς, ἀλλ' ἡ τούτου ἐνέργεια εἰδικῶς μὲν οὐκ ἐστὶν ἄπειρος· οὐ γὰρ οἷόν τε πλείω εἶναι τὰ ἄπειρα· τῷ δὲ μίαν μετὰ τῆς οὐσίας ὑπαρξιν ἔχειν, οὔσης ἀπειρου, ἄπειρος ἐστίν, ὥστε ἡ θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια, ἡ μὲν αὐτά, τῷ ἀπείρῳ καὶ οὐκ ἀπείρῳ διενηνόχαστον· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐκ τοῦ τῆς ἐνεργείας λόγου τῇ ἀγαθότητι τοῦ Θεοῦ τὸ ἀπείρῳ εἶναι, ἀλλὰ διὰ τὴν οὐσίαν· τῇ δὲ οὐσίᾳ τοῦ Θεοῦ τοῦθ' ἀρμόττει καθ' ἑαυτὴν καὶ δι' ἑαυτὴν· τῷ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον ἔχειν, τῆς θείας τοῦτ' ἀναγκαζούσης ἀπλότητος, ἐν τε ἀπειρόν εἶσιν ἄμφω καὶ εἰς Θεός, τῆς εἰδικῆς διακρίσεως οὔτε διαίρεσιν ἐκεῖ πραγμάτων οὔτε σύνθεσιν δυναμένης ἐργάζεσθαι, ἅτ' ἐφ' ἐνὸς ὑποκειμένου καὶ ἀπλουστάτου τῆς θείας φύσεως ἰδρυμένης... Τίς γὰρ νοῦν ἔχων ἐρεῖ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ πεπερασμένον ἐπινοῖα διακεκρίσθαι, ἃ γε μὴ πεποίηται ὑπὸ τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἔστι τε αὐτῆς ἄνευ καὶ ἡ αὐτὰ διακέκρται, καὶ ὃ μείζον ἐστίν, ἀντιφατικῶς πως ; Ὡστε οὐδὲ ἡ θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια, ἡ οὐσία καὶ ἡ ἐνέργεια, λόγῳ διακριθήσεται, ὄν τῇ μὲν τὸ ἄπειρον, τῇ δὲ τὸ πεπερασμένον ἢ τοιαῖσδε προσήκουσιν, ἀλλ' εἶδει τε δηλονότι καὶ τῇ τοῦ πράγματος φύσει διακριθήσονται· ἐν δὲ τι ἄλλως ἔσσονται καὶ ἀπλουστάτον, δηλαδὴ τῇ ὑπάρξει, εἰ καὶ μηδὲν ἐστὶν ἐν τοῖς οὔσι τούτου παράδειγμα. *loc. cit.*, p. 225-226.

(1) *In IV Sent.*, l. 1, dist. II, Q. 1.

(2) On trouvera le texte grec intégral dans les *Œuvres complètes de Georges Scholarios*, t. vi, p. 281-285. Nous le traduisons ici tout au long sauf quelques passages que nous résumons.

Le titre de la question est celui-ci : Πῶρα ζητοῦνται πρὸς τὴν σύνθεσιν ;



y ait pluralité d'éléments composants, éléments différents entre eux, en quelque manière (1); mais il faut :

1° Que chacun de ces éléments soit *fini* : or l'essence divine est infinie ;

2° Que chacun soit une réalité totale, une *chose*, πράγμα ; or, l'opération divine, soit l'opération *ad intra*, soit l'opération *ad extra*, n'est pas proprement *une chose*, comme est l'essence divine, mais plutôt *quelque chose de la chose* ἀλλὰ μᾶλλον τι τοῦ πράγματος, et *existant dans la chose*, ἐν τῷ πράγματι. L'opération divine, en effet, n'est pas une nature individuelle autre que l'essence divine, et elle ne peut pas être séparée de l'essence divine ;

3° Que chacun des composants puisse être *une partie* d'une chose (d'une réalité) ; or, la divinité est sans parties ;

4° Que l'un des deux soit en puissance, par rapport au reste ; mais Dieu est une opération pure, sans aucun mélange de puissance, je veux dire, *de puissance passive* ;

5° Que l'un des deux soit une opération (un acte) perfectionnant le reste ; mais en Dieu il n'y a rien d'imparfait, qui ait besoin de perfectionnement, puisque tout ce qui est en Dieu appartient à l'essence divine qui est parfaite ;

6° Il ne faut pas que les éléments composants soient des opérations pures, de *vrais actes*, ἐντελέχειαι, ni qu'ils existent nécessairement ; or, Dieu est une opération, un acte pur, et son existence est absolument nécessaire ;

7° Il faut encore que chaque composant soit reçu dans le reste ; or l'essence divine ne reçoit rien, parce qu'en Dieu il n'y a rien qui soit antérieur et postérieur.

Il y a encore d'autres conditions requises pour qu'il y ait composition d'éléments différents, conditions qui ne conviennent pas à Dieu, soit en raison de son essence, soit en raison de son opération, soit des deux côtés à la fois. C'est pourquoi de l'essence et de l'opération, ou des opérations, il ne résulte en Dieu aucune composition.

« De ce qui vient d'être dit, on voit clairement ce qu'il faut penser de la querelle qui a éclaté en ces derniers temps parmi nous ; ou plutôt il est manifeste que notre Eglise a très justement banni des enceintes sacrées ceux qui, sur ce point, n'avaient pas et n'ont pas encore une pensée orthodoxe. Quelques-uns, en effet, parmi

(1) Πρὸς γὰρ τὸ συντιθέναι τινά, ἢ ποιεῖν τι σύνθετον ἐξ ἑαυτῶν οὐ ζητεῖται μόνον τὸ πλείω ταῦτα εἶναι καὶ διάφορα ὁπωσοῦν, *loc. cit.*, p. 281.



nous, n'ont placé entre l'essence divine et son opération, qu'une distinction de raison, c'est-à-dire de pensée (ἐπινοία). Les chefs de cette hérésie ont été, Barlaam de Calabre et Acindyne, le très dangereux, ὁ πολυκίνδυνος Ἀκίνδυνος, originaire d'un petit bourg de notre Thrace, où, plutôt au ciel qu'il n'eût pas vu le jour ! Il y avait bien entre eux quelque légère différence, comme il est naturel que cela arrive aux fauteurs de mensonge ; mais ils ont mené une lutte commune contre la vérité et ses défenseurs, poussés par la même témérité et la même audace ; témérité bien pire et bien plus blâmable chez Acindyne qui, après la honteuse fuite de Barlaam, témoignage éclatant de sa défaite, soutint la lutte contre l'Eglise par esprit de contention. »

Scholarios (1) continue en disant que Barlaam, Acindyne et leurs disciples n'ont placé entre l'essence divine et son opération qu'une distinction de *raison*, c'est-à-dire de *pensée* (λόγῳ, τουτέστιν ἐπινοία), manière dont se distinguent tous les concepts de l'âme en tant qu'ils sont connus et pensés, ainsi que tous les *concepts seconds* que considère la logique (αἱ δεύτεραι ἐπίνοιαι). (2). Ces concepts, en effet, sont créés par l'âme, et la distinction qui existe entre eux est une création de l'âme et ils n'ont d'existence qu'en elle. C'est de cette manière, disaient-ils, que tout ce que nous attribuons à Dieu se distingue de son essence ; d'où il suivait que ces attributs ne sont pas distincts, mais que c'est notre esprit qui les distingue, en imaginant en lui-même des notions, où l'on perçoit cette sorte de distinction. Mais c'est là un mensonge et une impossibilité, car l'Ecriture attribue véritablement ces notions à Dieu, comme la justice, la sagesse, et la bonté ; et *les docteurs de notre Eglise, sous ces mots, conçoivent certaines distinctions véritables en Dieu lui-même, sans craindre de compromettre sa souveraine unité et simplicité, attendu que la distinction des hypostases elle-même, qui est véritablement une distinction de choses (de réalités), c'est-à-dire d'êtres subsistants ou hypostases, ne s'oppose pas à la simplicité substantielle de Dieu* (3). Aussi, en beaucoup de

(1) *Loc. cit.*, p. 282.

(2) Οὗτοι τοίνυν καὶ οἱ ἐκ τῆς τούτων αἰρέσεως πάντες κοινῶς λόγῳ, τουτέστιν ἐπινοία, τὴν τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας ἐφλυάρουν διάκρισιν, ὃν τρόπον διακρίνεται πάντα τὰ γινωσκόμενα ὑπὸ τῆς ψυχῆς ὁπωσδηποῦν, ἢ γινωσκόμενά εἰσι καὶ νοούμενα, αἱ τε δεύτεραι ἐπίνοιαι πᾶσαι, περὶ ὧν ἡ λογικὴ θεωρία ἐστὶ. *loc. cit.*, p. 282.

(3) Καὶ οἱ τῆς καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίας διδάσκαλοι ἀληθεῖς τινὰς διακρίσεις καὶ ἐν αὐτῷ τῷ Θεῷ νοοῦσιν ὑπὸ τοῖς λόγοις τούτοις, οὐ δεδιότες μὴ τι λυμῆνονται ἐντεῦθεν τῇ ἄκρῳ ἐνόητι καὶ ἀπλότητι τοῦ Θεοῦ, εἴτερ μὴδὲ ἡ τῶν ὑποστάσεων διάκρισις, ἀληθῶς οὕσα πραγμάτων διάκρισις, τουτέστιν ὑφεστώτων ἢ ὑποστάσεων, τῇ καθ' οὐσίαν ἀπλότητι τοῦ Θεοῦ μὴ διαμάχεται. *loc. cit.*, p. 282.



passages, distinguent-ils l'essence divine de chacune des opérations attribuées à Dieu, et ils énumèrent des modes de distinction, dont les notions ne sauraient être une création de notre âme, pas plus que cette distinction elle-même, par exemple la distinction entre l'absolu et le relatif, l'indistinct et le distinct, la cause et l'effet, le participable et l'imparticipable, et autres notions semblables, qui s'opposent entre elles. Il serait trop long d'apporter ici les témoignages des docteurs. Grégoire de Thessalonique (Palamas) les a réunis dans un ouvrage spécial, où on peut les lire, Grégoire qui, pour la science, la vertu et le zèle, ne le cède en rien aux anciens docteurs de l'Eglise.

C'est (1) par crainte de compromettre la simplicité de Dieu et d'introduire en Lui la composition que Barlaamites et Acindynites n'ont placé en Dieu qu'une distinction *κατ' ἐπίνοιαν*, en appelant au témoignage de Thomas d'Aquin, dont les ouvrages ont été traduits par eux en grec. Ils ont cru trouver en lui un allié, ajoutant que l'Eglise romaine elle-même partageait le sentiment de Thomas. Ils ignoraient que beaucoup, parmi les docteurs latins, ont enseigné une doctrine plus conforme à Saint Grégoire de Thessalonique (Palamas) et à notre Eglise qu'à leur théorie, et il n'est pas juste de faire fi de leur autorité, vu leur grande science et le témoignage que leur rend notre Eglise, dont ils partagent manifestement le sentiment (2). Peut-être d'ailleurs que Thomas, en parlant de la distinction de raison, a eu en vue celle qui regarde non deux choses (*δύο πράγματα* = deux réalités totales), mais deux entités quelconques, appartenant à une réalité unique et existant en elle. Il y a, en effet, une grande différence entre dire : *deux réalités*, et dire : *deux entités quelconques étant de la chose et dans la chose*. Il peut se faire que Thomas ait appelé réelle la distinction qui existe entre deux réalités (deux choses), et qualifié de distinction de raison toute autre distinction inférieure, moins tranchée que cette première distinction, c'est-à-dire soit la *distinction qui vient de la nature de la chose*, soit celle qui est une pure création de notre esprit et à laquelle ne répond aucune distinction dans la chose elle-même. Il n'était pas, en effet, assez simple pour ne poser entre l'essence divine et son opération d'autre distinction que celle que notre esprit se pose arbitrairement entre Socrate et Socrate, lorsqu'il affirme que *Socrate est Socrate*. Il a sans doute appelé *réelles* la distinction substantielle et toutes celles qui la sur-

(1) *Loc. cit.*, p. 283.

(2) οὐκ εἰδότες ὅτι πολλοὶ τῶν παρὰ Λατίνοις διδασκάλων συμφωνότερον τῷ ἱερῷ Γρηγορίῳ τῷ Θεσσαλονίκῃς καὶ τῇ καθ' ἡμᾶς ἐκκλησίᾳ συμπάσῃ ἢ αὐτοῖς τὰ περὶ τούτου τοῦ προβλήματος διωρίσαντο. *loc. cit.*, p. 283.



passent, et donné le nom de *distinctions de raison*, à toutes celles qui sont inférieures à la distinction substantielle, qui ne regardent pas les êtres subsistants et les individus, les réalités séparées en fait ou pouvant exister séparément.

Que Thomas n'ait pas ignoré la distinction entre concepts, soit la distinction formelle, c'est-à-dire celle qui vient de la nature de la chose, c'est ce qu'on peut constater en parcourant ses ouvrages. Mais notre intention, dans cette digression, n'est pas de pousser plus loin l'examen de cette question, pas plus que de nous occuper de la doctrine de notre Eglise. Que d'autres s'en occupent si bon leur semble ! Thomas, du reste, ne nous importe pas tellement que nous voulions, à tout prix, prendre sa défense, bien que nous le considérions et l'ayons toujours considéré comme un homme admirable.

Comment Barlaamites et Acindynites n'ont-ils pas vu qu'en Dieu il y a une essence et une opération indépendamment de toute considération de notre esprit ? (1) Supposé qu'il n'existât aucun esprit créé, Dieu et son opération et la distinction qui existe entre l'un et l'autre existeraient. En Dieu, la bonté et les autres perfections se trouvent *absolument* et non relativement à notre esprit, comme en lui se trouvent la génération, la procession, la paternité et la filiation. Indépendamment de tout esprit créé, ces choses existent dans les réalités ; elles ont chacune leur notion, leur définition propre ; elles sont *dans la nature de la chose*. Comment dire, dès lors, qu'elles existent et se distinguent seulement *κατ' ἐπίνοιαν* ?

... Là où sont absentes (2) les conditions requises pour qu'il y ait composition, la composition aussi est absente. Or, si en Dieu la bonté et les autres attributs sont comme *des choses dans la chose*, ces conditions ne sont pas réalisées. Il n'y a donc pas de composition en Dieu. C'est ce qu'a vu Grégoire de Thessalonique. Il a dit que l'essence divine et son opération se distinguaient réellement, ne voyant pas dans l'opération et les autres perfections des réalités totales, mais *quelque chose de la chose et existant dans la chose*, ne supposant pas qu'on dise qu'il n'y ait entre elles qu'une distinction de raison seule.

(1) Πῶς γὰρ ἂν ἄλλως ἠγνόησαν τὴν τῆς θείας οὐσίας καὶ ἐνεργείας διάκρισιν καὶ παρὰ τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πράγματι οὖσαν, ὥσπερ καὶ αὐτὴ ἡ θεία οὐσία καὶ ἡ αὐτῆς ἐγαθότης ἔξω εἰσὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐν ἑαυτοῖς ; *Loc. cit.*, p. 284.

(2) ἀλλὰ λέγων ταύτας εἶναι τι τοῦ πράγματος καὶ ἐν τῷ πράγματι, καὶ τὸ πᾶν εἰπεῖν, πραγματικά μᾶλλον ἢ πράγματα, καὶ πράγματα δὲ ἄλλον τρόπον, ὡς παρὰ τὴν ψυχὴν ὄντα καὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος, οὐκ ἀνεχόμενος ἐπινοίᾳ μόνῃ τὴν διάκρισιν τούτων τιθέναι. *Loc. cit.* p, 285.



« Que cela suffise pour le moment, dit en terminant notre Byzantin. Si Dieu le veut, nous approfondirons le sujet dans une dissertation spéciale et nous dirons tout le nécessaire, suivant que nous en aurons l'inspiration. »

c) LE TRAITÉ IRÉNIQUE SUR LA DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE DIVINE ET SES OPÉRATIONS

Le plus simple est d'en donner une traduction française. Le texte grec vient seulement d'être édité. On le trouvera dans les *Œuvres complètes*, Tome III, pp. 228-239. Aucune traduction ni latine ni d'aucune autre langue n'en a jamais été donnée. On ne s'astreindra cependant pas à une littéralité excessive. On ne reculera pas, par ailleurs, devant la crainte de résumer brièvement les passages ou les développements qui pourraient paraître inutiles pour notre présent sujet.

DISTINCTION ENTRE L'ESSENCE DIVINE ET SES OPÉRATIONS

De la manière dont les divines opérations sont distinguées les unes des autres et de la divine essence dont elles sont les opérations et dans laquelle elles sont.

1^o Au sujet de la distinction des divines opérations entre elles et par rapport à l'essence divine, le bienheureux Grégoire de Thessalonique (Palamas), après avoir examiné la chose d'une façon plus exacte sous l'autorité des maîtres de l'Eglise posait une *distinction réelle*. Quant à ceux du clan de Barlaam et d'Acindyne qui parlaient seulement d'une distinction de raison, ils n'étaient pas dans la vérité. C'est pour cela qu'ils furent justement rejetés de l'Eglise comme s'attachant à cette opinion par amour de la querelle. Quant à nous, notre pensée est en accord avec celle du Bienheureux Grégoire et avec le jugement commun de notre Eglise. Et maintenant que nous voilà retiré dans le calme et délivré des soucis de toutes sortes, nous entreprenons cette dissertation à la demande d'un de nos amis.

Toute distinction est ou réelle ou de raison. On peut ramener à ce double chef toutes les distinctions possibles. Mais chacun de ces deux genres de distinction est multiple, bien loin d'être unique, surtout la distinction la plus forte, celle que nous appelons réelle, car les choses qui se distinguent réellement sont très nombreuses. De plus, cette distinction se réalise dans les choses selon plusieurs degrés; chaque degré a aussi ses subdivisions. Si nous omettons la plus grande des distinctions réelles, celle qui existe entre Dieu



et les créatures, nous trouvons d'abord que ce qui se distingue plus que tout c'est la substance et l'accident. Car ils diffèrent entre eux par tout ce qu'ils ont sous eux : ainsi, tout ce qui est sous la substance se distingue de tout ce qui se trouve sous les neuf espèces d'accidents ; le blanc, par exemple, se distingue de ce qui a une longueur de deux coudées, car l'un a rapport à la quantité et l'autre à la qualité, mais ni leur être ni leur distinction ne pourrait exister sans la substance. D'où tous les deux, à *fortiori*, se distinguent de la substance. Et ce qu'il y a de commun entre eux, c'est justement ce par quoi ils se distinguent de la substance, à savoir, qu'ils ne peuvent pas exister sans la substance. Quant à la substance créée et composée, bien qu'elle ne puisse pas exister sans accident, autrement dit quelque chose de superficiel, cependant, elle n'est pas soumise nécessairement à cet accident-ci ou à celui-là ; mais une substance se trouve avec certains accidents et une autre avec d'autres et la même substance n'est pas toujours attachée aux mêmes accidents. La distinction réelle est moindre pour les espèces différentes contenues sous un même genre, comme l'homme et le cheval, contenus tous deux sous le genre animal, comme l'excessif et le convenable contenus sous le genre quantité déterminée. Moindre encore est la distinction entre les individus de la même espèce. Car ces individus ne diffèrent entre eux que par les seuls accidents qui les individualisent. Ils demeurent la même chose au point de vue de l'espèce. Ils diffèrent entre eux seulement quand au nombre et point du tout quant à l'essence. Donc cet homme-ci et celui-là ne peuvent se réunir en un seul individu, ni un homme simplement et un cheval en une seule espèce. Quant à l'essence, celle qui est en composition (donc la substance réelle), elle inclut nécessairement des accidents dans son concept, car une substance ne peut jamais exister ni se manifester sans quelques accidents et surtout sans les accidents qui lui sont propres, soit selon le genre, soit selon l'espèce. A plus forte raison aucun accident ne saurait exister sans une substance. Et pourtant, toutes ces choses sont dites se distinguer réellement. Mais pour discuter sur toutes ces choses selon le genre de chacune, il faudrait de longs discours.

Ainsi donc, comme on l'a dit, les choses qui se distinguent réellement ont un vaste champ. Cette sorte de distinction se rencontre, en effet, d'une manière ou d'une autre, parmi toutes les choses qui existent, de même aussi que s'y rencontrent l'unité et l'union correspondante. C'est, en effet, grâce à ces diverses distinctions et unions que subsiste cet univers depuis qu'il existe. Nous ne voulons pas les étudier maintenant l'une après l'autre et d'une manière rigoureuse, il faudrait, pour cela, beaucoup de discours. Mais



par ces brefs exemples, nous avons seulement montré la distinction réelle dans les êtres. Par elle toutes choses sont distinguées, et cela avant de l'avoir été par notre esprit et notre raison, distinction que nous ne fabriquons pas, mais que, par la recherche, nous trouvons réellement, et, en vérité, fixée dans les choses.

2^o Quant à la distinction dite *de raison*, elle n'existe que dans ce qu'on appelle êtres de raison et seconds intelligibles. Elle est appelée ainsi comme étant le produit de notre esprit et comme existant seulement dans notre esprit. Car l'esprit humain en vertu de la grande faculté qui lui est donnée d'en haut, abstrait, dans son progrès vers la science, des choses particulières et composées, certaines notions simples et universelles...

C'est donc dans les choses intelligibles, produites de l'abstraction par la puissance de l'esprit, qu'on nomme êtres de raison et seconds intelligibles, que se trouve la distinction de raison, Car ayant été pensés dans l'esprit à l'occasion des premiers intelligibles qui, eux, existent hors de l'esprit et par eux-mêmes, leur distinction et leur composition se fait aussi en notre esprit, comme cela a été dit au sujet de la proposition : *Pierre est Pierre*. Car Pierre ne devient pas divisé dans la réalité par le seul fait que nous le faisons sujet de lui-même et que nous le prédiquons de lui-même. C'est l'esprit seul qui fait cela, qui le divise en termes distincts, puis qui les réunit dans la proposition. Mais cette distinction et cette union ne pose rien en Pierre.

Il suit de là, que tout ce qui est distingué l'est d'une double façon par rapport à notre connaissance. En effet, ou bien nous le considérons comme réellement distinct, ou distinct seulement par la raison et par notre pensée.

L'une et l'autre de ces deux sortes de distinctions sont multiples et variées, surtout la distinction réelle, moins la distinction de raison. *Il s'en suit que ce qui a le dernier rang dans le genre « distinction réelle » ne se distingue pas très fort. Aussi, ceux qui savent moins et prêtent moins d'attention aux choses en font volontiers une distinction de raison.*

3^o Cela présupposé, allons de l'avant et nous répandrons plus de lumière sur ce qui vient d'être dit. Notre sujet est de nous occuper des noms divins. Ces noms signifient-ils quelque chose de réel en Dieu et y a-t-il une distinction réelle ou bien sont-ils seulement des concepts de notre esprit ? Pour le traiter, nous ferons d'abord un petit préambule sur la distinction dans les êtres et dans l'homme ; puis nous nous attaquerons au sujet.

Les noms sont attribués aux choses de diverses manières. Cer-



tains sont prédiqués substantiellement, d'autres en tant qu'accidents. Nous disons que Pierre est substantiellement un homme. Il y a dans ce mot homme tout ce qui découle de l'essence quand nous le considérons au sens propre. Mais nous disons aussi que l'homme est sage, juste, bon, et aussi qu'il est blanc, sain, de haute taille. « Se bien porter », ou « être blanc » et les choses semblables sont dites des accidents, en tant que tout cela se rapporte au corps. Et cela est propre non seulement aux hommes, mais aussi aux autres animaux, aux plantes et aux êtres inanimés. Tandis que la sagesse, la bonté, la justice qui conviennent à l'homme suivant l'âme lui sont attribuées comme des habitudes ou bien comme des principes d'opération dans ceux qui progressent.

(Suit une définition de la sagesse et de la justice. Puis on indique les manières dont sont attribuées ces qualités : L'homme est sage proprement ; l'animal est sage improprement...)

4^o A Dieu, aucun accident ne peut être attribué, parce qu'il est tout à fait incorporel et très simple, très parfait par nature et éternel. Il est cependant raisonnable de lui attribuer les noms des perfections de l'âme humaine incorporelle et capable de vie séparée du corps. En effet, les privilèges de l'âme humaine, puisque l'Écriture appelle l'homme image de Dieu, doivent *a fortiori* être dans l'exemplaire, et ce qui se trouve dans l'effet doit, pour le bien de l'univers, se retrouver dans la Cause. Ces perfections d'ailleurs furent, dès le commencement, connues par les créatures de Dieu, grâce à son secours. Il a voulu, en effet, que tous les hommes pussent, par leurs efforts conjugués avec sa grâce, trouver ces perfections en examinant les diverses créatures. Ces choses sont donc attribuées par nous à Dieu, non pas selon le mode qu'elles ont dans les créatures, mais selon l'excellence qui convient à la Cause de tout. On les lui attribue proprement et principalement en tant qu'elles lui conviennent *per se*. Elles ne sont, par contre, attribuées aux créatures que par participation, comme n'y étant que par ressemblance ou vestige. Mais, bien que nous ne les attribuions pas à Dieu suivant le même mode de signification, cependant, nous les lui attribuons avec une signification réelle, d'autant plus vraie ici, que Dieu est plus excellent que les créatures. Mais pourquoi faut-il parler ici de sagesse, de bonté, de puissance et de choses de cette sorte ? Dieu est une monade au-dessus de la nature, monade très véritable et réelle et d'autant plus au-dessus de la nature qu'elle est plus vraie. Aussi il est un, appelé un et existant au-dessus de toute unité, ou plutôt seul, il est vraiment et proprement un, car très simple à la fois et infini par nature.



Mais il est en même temps et vraiment une triade et principe, selon un mode surnaturel et très haut, de toute triade dans les êtres. Si donc ces deux choses ne nous étaient dites de Dieu que selon notre connaissance seule, elles ne seraient pas en lui vraiment et en toute vérité ; mais il ne serait Triade ou monade que *ratione*. Ce sont là les erreurs d'Arius et de Sabellius. Mais comme nous posons en Dieu l'unité et la distinction, réellement et selon la vérité, laissant de côté la triade et la monade en tant que mots, nous lui attribuons la distinction et la signification de ces mots, en même temps que nous y pensons. Parce que la vérité de ces noms lui convient d'une manière divine et surnaturelle, comme au créateur. Elle existe en lui et nous devons la lui accorder aussi bien dans notre esprit que dans nos paroles. De même, nous lui faisons louange du nom de toutes les autres perfections en tant qu'il en a éternellement la plénitude, en tant qu'il les a de la manière qui convient à un Dieu et en tant qu'il en est la source pour les créatures qu'il a produites. C'est pourquoi, selon une distinction supérieure à la vérité propre qui est dans chacun de ces noms, nous l'attribuons à Dieu lui-même et chacune selon chacun de ces mots. Car nous l'appelons sage, bon, puissant et nous le glorifions d'autres noms encore. Non pas qu'il ait ces perfections d'une manière superficielle, il les a au contraire comme l'auto-sagesse, l'auto-bonté, l'auto-justice. Et parfois il arrive que, par certains artifices de style, nous manifestons cette excellence. Nous disons que la créature « a » la puissance, et nous ne lui attribuons pas la puissance tout court. Mais nous savons que Dieu seul est proprement tout-puissant et voulant montrer la réalité de cet attribut, nous le disons d'une puissance infinie. Nous nous servons de ces additions pour montrer l'excellence de toutes ces perfections. Il faut dire que l'existence de Dieu surpasse à l'infini tous ces noms que nous pouvons lui donner. Aussi, nous l'appelons « hyperousion », au-dessus de toute substance...

(Nous avons eu, jusqu'ici, un développement sur la via causalitatis et eminentiæ. Reste la via negationis. Scholarios l'aborde (p. 234, ligne 31 à 235, § 5) à propos des attributs d'éternité, d'infini, d'incompréhensibilité.)

5° Ces choses étant présupposées, venons-en au sujet. Les perfections divines ou opérations qui sont signifiées par ces noms se distinguent entre elles et aussi de l'essence divine dans laquelle elles existent. Car si, de Dieu, nous ne devons pas dire et penser ces choses au hasard, il faut mettre autre chose sous le nom de substance et autre chose sous le nom d'opération, et concevoir des différences d'opérations sous les noms différents des opérations.



Cette distinction n'est cependant ni complètement réelle, comme celles qui se trouvent dans les autres êtres, ni seulement mentale. La distinction pleinement réelle détruirait la simplicité divine. La divinité serait composée, synthèse de choses multiples et distinctes entre elles. Cette distinction se trouve dans les créatures, à cause de leur indigence. Mais Dieu est super-plein et super-parfait et ces choses sont en lui d'une manière superpleine et superparfaite en tant qu'il est un par nature et très simple. Et ces perfections sont moins en lui qu'il ne les « est ». Si, par ailleurs, elles ne se distinguaient en lui que d'une simple distinction de raison (λόγῳ μόνῳ καὶ ἐπινοίᾳ) selon la vraie définition de cette distinction, l'étude de la théologie serait superflue à leur propos, de cette théologie qui, à chacun de ces noms, donne la signification que manifeste ses divines œuvres... *(Dire que Dieu est bon et juste reviendrait alors à faire une tautologie comme quand nous disons que Pierre est Pierre. Et, puisque c'est à la logique qu'il revient de s'occuper des êtres de raison et des distinctions de raison, s'il s'agissait d'honorer Dieu par de tels noms qui ne seraient qu'œuvre de logicien, « il vaudrait cent fois mieux se taire et l'honorer par le silence ».)*

Par ailleurs, les produits d'une telle conception ne peuvent trouver place en Dieu. En effet, ces entités de raison ne conviennent qu'aux choses que l'on peut classer sous un genre et aux distinctions qui en découlent. Mais Dieu n'est ni un genre ni sous aucun genre. Si donc les noms de justice et de bonté indiquent quelque réalité en Dieu, comment ne diffèrent-elles pas réellement et selon la vérité qui leur est conforme ? Et comment ne pensera-t-on pas autre chose sous le nom de bonté, autre chose sous le nom de justice et ainsi pour les autres perfections ?

Et si elles diffèrent ainsi entre elles et par rapport à l'essence divine dans laquelle elles sont et à propos de laquelle elles sont affirmées, conçues qu'elles sont comme, réellement et en toute vérité, distinctes entre elles, ce n'est pas en vain que nous louons Dieu de ce qu'il est bon, ajoutant aussitôt qu'il est juste. Toutes ces perfections existent donc en Dieu et Dieu doit nécessairement être tel et posséder toutes ces choses. Elles ne sont, cependant, pas accidentelles, et un moment à lui, et un moment absentes de de lui. Car, si nous pensons à part que Dieu existe, quand il s'agit de son existence, et si nous pensons à part qu'il est juste et qu'il est bon quand nous nous occupons des divines opérations et perfections, sous chacun de ces noms nous comprenons une réalité particulière, qui leur répond véritablement et réellement, bien que la divine bonté n'existe pas sans la justice ni la justice sans la bonté et que la bonté est sage et la sagesse bonne. Chacune de



ces perfections a son concept propre, signifiant son essence et quelque chose de réel répond en Dieu au concept de chacune. Les concepts qui les concernent existent d'ailleurs réellement dans les choses. Il suit de là que proprement nous expérimentons à part sa justice et à part sa bonté comme selon le mot du divin David, nous expérimentons à part son bâton et à part son sceptre. C'est pour cela que nous le prions chaque jour de ne pas nous juger selon sa divine justice, mais selon sa divine bonté, parce que chacune est autre chose par elle-même en Dieu et cause des choses différentes dans la créature. De même, en lui, la nature et le vouloir sont choses réellement distinctes. C'est ce qui fait que les Personnes qui sont produites de Dieu le Père d'une manière naturelle et éternelle sont l'œuvre de l'essence divine tandis que les créatures sont l'œuvre de sa volonté, laquelle étant unique dans les trois hypostases, les trois sont un seul créateur des créatures et un seul Dieu. Mais si la nature et la volonté étaient en Dieu la même chose, distinguée seulement par notre esprit, — cet esprit qui est au plus bas degré de l'échelle et créé — c'est en vain que nous tenterions de démontrer que les hypostases produites par le Père différent des créatures, puisque alors elles seraient produites par la nature. Alors qu'en réalité, les créatures sont produites par la volonté.

Il y a donc ici une distinction réelle entre ces choses. Quant au fait que cette distinction des opérations divines indiquées par ces noms n'introduit pas de composition soit entre elles, soit par rapport à l'essence divine, dont elles sont les opérations, cela provient de l'excellence, de la simplicité, et de l'infinité divine.

Non toutefois qu'il faille, à cause de cela, évaporer tout à fait ce qu'il y a de vraie réalité dans chaque opération divine, réalité particulière à chacune et qui commande leur distinction, de telle sorte qu'il ne reste plus que des choses distinguées seulement d'une distinction de raison et de mot et non d'une distinction réelle. Car si l'on se place à un autre point de vue, bien que Dieu soit réellement distinct en Personnes, il n'en est pas moins un par nature et cependant, les Personnes sont en lui réellement distinctes. Les Personnes divines sont plus réellement distinctes que ne le sont les opérations entre elles et d'avec l'essence. Là, en effet, la distinction est par opposition ou relative, ici sans aucune opposition ; et bien que les opérations divines ne soient pas des réalités comme les trois hypostases, elles sont, cependant, quelque chose de la réalité et dans la réalité. Si donc une plus grande et plus forte distinction ne détruit pas l'unité divine à cause de sa très grande simplicité et infinité, comment cette plus petite distinction



serait-elle cause de composition alors que rien de ce qui est requis pour qu'il y ait composition ne se trouve dans cette distinction ?

6° Concluons. Nous disons que chaque opération de Dieu qu'un nom particulier indique, est en Dieu une chose, non pas de la même manière qui nous fait affirmer que chacune des divines personnes est une chose, beaucoup moins encore de la manière dont nous disons que l'essence divine est une chose, cette dernière, en effet, un mode de réalité beaucoup plus fort ; mais, chaque opération a en Dieu un mode de réalité beaucoup plus faible, c'est-à-dire qu'elle est dans la réalité quelque chose de la réalité, à la différence, comme il a été dit, des seconds intelligibles, autrement dits des concepts de l'esprit ou des êtres de raison, qui ne sont pas quelque chose de la réalité, mais bien plutôt œuvre de l'intelligence du penseur et existant en elle. Si donc chacune de ces divines opérations est une certaine chose dans cette chose une et très simple, qui est l'essence divine, si la définition de chacune est diverse, manifestant de quelle nature est son essence, c'est à bon droit qu'il faut les dire distinctes d'une distinction réelle, et distinctes non seulement les unes des autres, mais encore distinctes de l'essence, qui est la chose qui leur est commune et qui est, avec elles, une chose très simple. Elles se distinguent donc d'une distinction réelle et formelle. Elles ne se distinguent pas du seul fait de notre pensée, mais leur distinction vient de la vérité certaine et objective qui répond en Dieu à leurs noms (1). Aussi, ceux-là ne sont pas dans le vrai, qui professent que leur distinction est pure distinction de raison, c'est-à-dire, est le fait de la pensée de l'homme. Il faut, toutefois, concevoir la distinction réelle, en ces choses, d'une manière plus faible, comme le demande leur mode d'être, et même la concevoir au degré le plus inférieur des différentes distinctions réelles. Car la plupart des distinctions réelles et les

(1) *Œuvres complètes*, t. III, p. 238-239 : « Συμπεραίνοντες τοίνυν φαμέν, ὡς ἐκάστη τῶν θεῶν ἐνεργειῶν, αἱ τοῖς οἰκείοις δηλοῦνται ὀνόμασιν, πράγμα ἐστὶν ἐν τῷ Θεῷ, οὐ κατ' ἐκείνην τὴν ἔννοιαν καθ' ἣν φαμέν ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων πράγμα εἶναι, οὐδ' ἔτι μᾶλλον ὡς λέγομεν τὴν θεῖαν οὐσίαν πράγμα εἶναι, ὅς ἐστι τρόπος τοῦ πράγματος ἰσχυρότερος, ἀλλὰ κατὰ λεπτοτέραν τοῦ πράγματος ἔννοιαν, ὅτι δηλονότι τί τοῦ πράγματός ἐστι κἂν τῷ πράγματι πρὸς ἀντιδιαστολήν τῶν δευτέρων νοητῶν, ἅπερ ἐπίνοιαί καὶ ὄντα τοῦ λόγου λέγονται καὶ εἰσιν, οὐ τοῦ πράγματος, ὡς ἔργα μᾶλλον ὄντα τοῦ ἀνθρωπίου καὶ σοφοῦ νοῦ καὶ ἐν αὐτῷ ὄντα. Εἰ τοίνυν ἐκάστη τῶν θεῶν ἐνεργειῶν πράγμα τί ἐστὶν οὕτως ἐν ἐνὶ καὶ ἀπλουστάτῳ πράγματι τῇ θεῖα οὐσίᾳ, ἕτερος δὲ ἐκάστης λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι δηλῶν, εὐλόγως ἄρα καὶ τῷ πράγματι διακρίνονται ἀλλήλων καὶ οὐκ ἀλλήλων μόνων, ἀλλὰ καὶ τῆς θείας οὐσίας αὐτῆς, τοῦ κοινοῦ μὲν αὐταῖς, ἀπλουστάτου δὲ καὶ μετ' αὐτῶν χρήματος, ἔργω τε καὶ εἰδικῶς, ταῦτόν δ' εἰπεῖν, τῷ τί ἐστὶ διακρίνονται, οὐδ' ἐκ τῆς ἡμῶν ἐπινοίας μόνης ἐστὶν αὐτοῖς τὸ διακεκρίσθαι, ἀλλ' ἐκ τῆς ἐμπράκτου καὶ διωρισμένης ἀληθείας, ἣ τοῖς ὀνόμασι τούτων ἀνταποκρίνεται ἐν Θεῷ. Etc.



plus fortes ne conviendraient pas à la simplicité que nous croyons exister en Dieu. A lui gloire dans les siècles. Amen.

* * *

La position de G. Scholarios vis-à-vis de Duns Scot et de G. Palamas

Après ces textes, une synthèse est nécessaire. Elle sera la plus concise possible.

Nous essaierons d'abord de définir la position exacte de Scholarios devant le problème de la simplicité divine. Ce sera une vue d'ensemble. Celle-ci se précisera dans une seconde partie, où nous montrerons comment Scholarios se sépare de saint Thomas. Viendra ensuite, une étude sur la dépendance étroite de Scholarios à l'égard de Duns Scot (ressemblance, différence, dépendance).

C'est là qu'on trouvera réunis tous les arguments dispersés dans les divers morceaux étudiés, et qu'ils seront confrontés avec ceux de Duns Scot. Un quatrième point étudiera, de même, la relation de Scholarios à Palamas. De cet ensemble, on pourra déterminer très exactement la position de Scholarios à l'égard de ces trois auteurs et, du coup, sa position particulière.

a) *Position de Scholarios devant le problème de la simplicité divine.*

Entre les formes de pensée qui s'expriment dans les divers écrits étudiés, il n'y a que peu de différence. La seule qui soit à indiquer ici et qui dénote une certaine évolution, c'est la disparition radicale de la lumière thaborique dans les deuxième et troisième morceau. Il y a, évidemment, là un signe de changement. Mais c'est bien le seul. Aussi traitera-t-on ensemble de la doctrine de ces écrits.

La grosse question n'est point celle de l'essence divine, ni celle de l'essence des attributs. Manifestement Scholarios a en vue la distinction qui existe en Dieu entre l'essence et les opérations. Il affirme son attachement, disons mieux, sa foi (1) à la position palamite (2), mais il pense qu'on en peut rendre raison (3) et il va tenter, sur le terrain de la raison théologique, de la défendre. Si l'on songe que Palamas n'a soutenu son opinion qu'à coup d'arguments exégétiques, on se réjouit de la bonne fortune de voir un philosophe prendre en mains cette cause.

(1) Qu'on se souvienne qu'il s'agit d'une doctrine officielle de l'Eglise séparée et que Scholarios est patriarche de Constantinople.

(2) *Supra*, p. 188. 193, 195.

(3) *Ibid*, p. 195.



Tenant de Palamas, c'est une distinction réelle qu'il affirme exister entre l'essence et chaque opération et entre les opérations (1). Cette proposition ainsi formulée est absolument sûre. Mais, cette distinction réelle est la plus basse dans la gamme des distinctions réelles (2); elle est plus faible que celle qui existe entre les divines Personnes (3); ce n'est cependant pas une distinction de raison, cela Scholarios le repousse avec horreur (4), car la distinction de raison n'existe qu'entre les êtres de raison, les seconds intelligibles dont s'occupe la logique (5). Pourtant, les perfections divines, ici les opérations, ne sont pas en Dieu des accidents (6). Que sont-elles donc ? Ou mieux quelle distinction y a-t-il entre elles et l'essence divine ? Une distinction *formelle*, εἰδικῶς, répond Scholarios (7). Cette distinction est en Dieu *ex natura rei* (8) (toutes formules scotistes, on le voit(9). Cependant, si identité il y a dans la réalité divine entre bonté et justice, par exemple (10), ces deux perfections sont, cependant, réellement distinctes (11), car leur raison formelle est réellement distincte, comme elle l'est de celle de l'essence et de l'opération (12).

Mais, s'il y a distinction réelle, comment s'arrangera-t-on avec la simplicité ? Seule la distinction réelle majeure est contraire à la simplicité (13). Ici Scholarios s'éloigne de Duns Scot et se rapproche de Palamas. D'ailleurs, ce qui fait un être composé, ce n'est pas une pluralité d'éléments, mais bien que ces éléments soient des *choses finies*, capables d'être *parties*, qu'il y ait parmi elles des puissances, les unes passives, les autres actives, qu'il y ait un *sujet* qui reçoit (14), toutes choses évidemment inapplicables ici. Enfin, la raison profonde de la permanence de la simplicité, malgré la distinction réelle en Dieu, c'est l'infinité divine (15).

(1) *Supra*, pp. 186, 187, 188, 192, 193, 194, 195, 199, 200, 203.

(2) — p. 187, 200, 201.

(3) — p. 187, 201.

(4) — p. 191, 192, 195, 197.

(5) — p. 197.

(6) — p. 198, 200.

(7) — p. 188, 189, 193, 202.

(8) — p. 145, 147, 159.

(9) Et nous ne faisons pas cas, encore des arguments employés, tous à résonance scotiste.

(10) *Supra*, p. 200.

(11) — p. 194, 199, 200.

(12) — p. 188, 189.

(13) — p. 188.

(14) — p. 191.

(15) — p. 201.



Autre son de cloche. Quand Scholarios essaye de tirer à lui saint Thomas, ne se demande-t-il pas si par *distinction de raison*, l'Aquinat n'entendrait pas une distinction réelle mineure, l'opposant à la distinction qu'il dit réelle et qui ne serait que la distinction réelle majeure (1) Ceci ne ferait-il pas croire qu'il identifie sa distinction formelle avec la distinction réelle mineure ? Nous serions alors en plein palamisme et loin de Duns Scot.

Telle est la position de Georges Scholarios. De la distinction réelle mineure palamite entre les attributs divins, il tente de faire une distinction formelle *a parte rei* de Scot. La synthèse est délicate. Y réussit-il ? C'est le cas de rappeler le mot de Pascal : la justice et la vérité sont deux pointes si subtiles que nos instruments sont trop émoussés pour les toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe et appuient tout autour plus sur le faux que sur le vrai (2).

b) *Scholarios et saint Thomas*

Il est sûr que Scholarios se sépare ici de saint Thomas. Et voici pourquoi cette affirmation. D'abord, il condamne Barlaam et Acindyne. Or, ce sont les représentants sur ce point d'un certain thomisme. C'est si vrai que Scholarios lui-même assimile Thomas à Barlaam, on l'a vu plus haut (3).

De plus, il rejette très clairement la distinction de raison entre les attributs divins. Il tient d'ailleurs pour Palamas et pour sa distinction réelle.

Il cherche, il est vrai, à tirer à soi saint Thomas (4) et à lui faire dire sous le mot distinction de raison le concept distinction réelle mineure. Mais d'abord, il n'en donne pas de preuve, et pour cause ! se contentant de renvoyer en gros à ses ouvrages. Et puis, il l'abandonne en somme, d'une petite phrase détachée : « Thomas, d'ailleurs, ne nous importe pas tellement » (5).

Pourquoi ce mouvement tournant autour de saint Thomas ? Tout simplement parce que ce passage est tiré du commentaire du *De ente et essentia*. Ici, le commentateur s'éloigne du *maître*, mais non sans un essai de camouflage et sans un effort pour le tirer à soi.

(1) *Supra*, p. 193.

(2) Ed. Cattier, Tours, 1872, p. 81.

(3) *Supra*, p. 182.

(4) — p. 193.

(5) *Ibid.*, p. 191.



c) *Scholarios et Duns Scot : sa dépendance*

La *dépendance* de Scholarios envers Duns Scot saute aux yeux et la preuve en est facile. Nous allons la faire ; puis, nous montrerons les *différences* qui séparent cependant les deux théologiens.

Rappelons d'abord — car le nom de Duns Scot n'est jamais prononcé, dans ces trois morceaux, — que nous avons montré plus haut (1) un G. Scholarios connaissant, appréciant et citant Duns Scot. Les formules de ce dernier se retrouvent sous sa plume (formelle, *ex natura rei*) (2). Enfin, il fait évidemment allusion au Docteur franciscain quand, après avoir essayé de tirer à lui saint Thomas et avoir reconnu qu'en somme, l'Aquinate et l'Eglise de Rome ne sont pas favorables à la distinction palamite, il ajoute : en dehors de Thomas, d'autres théologiens latins ont enseigné une doctrine plus conforme à Palamas (3). Ces théologiens, qu'il ne nomme pas, ce sont évidemment Duns Scot et les siens.

On va maintenant noter ici, par ordre, les divers arguments que Scholarios fait valoir pour prouver que la distinction en Dieu est une distinction réelle, formelle et pour expliquer comment cette distinction réelle ne détruit pas la simplicité. Ce sont les arguments que nous avons rencontrés sous la plume du maître Subtil.

1^o Il y a une distinction réelle entre essence et opérations, car autre est la raison de l'essence et autre celle de l'opération (4). C'est exactement la preuve que Duns Scot met en avant pour défendre sa position (5).

2^o Ce qui fait un être composé, c'est moins la pluralité d'éléments que le fait que ses composants sont des *choses finies*, ayant raison de *partie*, etc., tous caractères qui ne se trouvent pas dans l'opération.

Or, on trouve un écho de cette preuve dans la première mineure de l'argument fondamental de Scot (6) : la bonté n'a pas formellement raison de partie à l'égard de la justice ; et plus loin, c'est de cette raison qu'il use pour répondre à la première objection : la forme dans la créature est *partie* du composé ; or en Dieu, ni elle n'informe ni elle n'est partie (7). Voir aussi les autres preuves où la simplicité est démontrée par l'infinité divine (8).

(1) *Supra*, p. 183, 184.

(2) — p. 188, 189, 192, 193, 202.

(3) — p. 193.

(4) — p. 188.

(5) — p. 157.

(6) — p. 157.

(7) — p. 159.

(8) — p. 132, 133.



3° Si la distinction qui existe entre les attributs divins était une simple distinction de raison, nous ne ferions que des tautologies en parlant de Dieu (1) et les noms que nous lui donnerions seraient de purs synonymes (2).

Or, il suffit de relire le cinquième argument présenté par Duns Scot contre Henri de Gand (3) pour voir la ressemblance criante : *sequitur quod bonitas et veritas sunt formaliter synonyma quod ipsi negant.*

4° Les entités de raison ne conviennent qu'aux choses qu'on peut classer sous un genre (4). Mais Dieu n'est pas dans un genre, Donc seule la distinction réelle lui convient. Cet argument, que nous ne comprenons pas, n'est pas dans Duns Scot, mais la question : Dieu est-il dans un genre ? est si longuement traitée et, justement à propos de la simplicité divine, que l'on voit naturellement, ici, une concordance.

5° Les arguments fondés sur la distinction des Personnes.

a) La nature et le vouloir sont réellement distincts, sans quoi les Personnes ne se différencieraient plus des créatures : les Personnes étant produites par la nature, les créatures par le vouloir libre (5).

Or, le troisième argument que Duns Scot oppose à la position de saint Thomas est que la distinction réelle des attributs est le fondement de la distinction réelle des Personnes (6). Il n'y a pas, cependant, parité absolue entre Scholarios et Duns Scot, car ce dernier ne sort pas de Dieu, tandis que Scholarios fait appel aux créatures.

b) Si les Personnes, réellement distinctes pourtant, ne font pas composition, à combien plus forte raison les attributs (7). C'est exactement de cette façon que Duns Scot concilie la non identité formelle avec la simplicité (8),

Cependant, cet argument, Scholarios pourrait le tenir directement de Palamas, qui en use aussi (9).

(1) *Supra*, p. 200.

(2) — p. 199, 200.

(3) — p. 155.

(4) — p. 200.

(5) — p. 201.

(6) — p. 150.

(7) — p. 192, 201.

(8) — p. 158.

(9) — p. 106.



Relevons encore d'autres indices. Ils ne sont pas négligeables.

1^o L'insistance sur l'idée d'infini (1) Palamas n'a pas cela.

2^o La facture de certaines preuves. L'essence divine, trouve-t-on, par exemple, est formellement infinie, ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ ἀπειρός ἐστιν εἰδικῶς. Voilà bien une formule toute scotiste. Continuons : l'opération, comme telle, n'est pas infinie, bien que dans la réalité, parce qu'une seule chose avec l'essence, elle le soit ; or, l'infini et le fini ne sont pas distincts seulement d'une distinction de raison ; donc l'opération comme telle est réellement distincte de l'essence (2). Cette preuve ne se retrouverait pas dans Scot, mais la facture en est toute scotiste : insistance sur l'infini, argumentation sur le « formel » de l'essence et de l'opération (que de fois, les mots : formel, *in se*, *ex se*, *formaliter*, reviennent dans les distinctions scotistes !) De plus, la première mineure, si on enlève le premier mot que Scholarios a changé en vue de sa démonstration, est telle quelle, dans Duns Scot et toujours dans la Distinction VIII qui a trait à la simplicité divine : « l'opération comme telle n'est pas infinie, bien que, dans la réalité, elle le soit » ; et ailleurs : « sous chaque nom divin, nous comprenons une réalité particulière (concept formel), mais la bonté n'existe pas sans la justice (identité réelle) » (3). Ce sont presque les termes eux-mêmes de la dernière réponse de Scot (4) : « Il est vrai, dit-il, la sagesse est infinie en Dieu comme la bonté. Aussi y a-t-il entre elles *identité réelle*... Cependant, la sagesse n'est pas pour cela formellement la bonté, car, de ce qu'un être est réellement identique à un autre, il ne s'en suit pas qu'il lui soit formellement identique (5). »

3^o Autre indice : les perfections pures, dit Scholarios, Dieu les « est » proprement, *per se*, les créatures ne les ont que par participation (6). Cela fait songer tout de suite à la première raison qu'apporte Scot contre saint Thomas (7) : *Quidquid est perfectionis simpliciter in creaturis, principalius est in Deo ex se et non ex respectu aliquo ad extra* (8).

4^o Enfin : Si en Dieu il n'y a pas composition du fait de la distinc-

(1) *Supra*, p. 189, 190.

(2) — p. 189.

(3) — p. 200.

(4) — p. 160.

(5) *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 4, n^o 24.

(6) *Supra*, p. 198.

(7) *Ibid.*, p. 148.

(8) *Oxon.*, I, D. VIII, Q. 4, n^o 6.



tion réelle de l'essence et des opérations, cela vient de l'excellence de la simplicité et de l'infinité divine (1). Ouvrons Duns Scot toujours à la même page. Dans la réponse à la première objection, nous avons : la sagesse, à cause de sa parfaite infinité est parfaitement identique à ce avec quoi elle existe (2).

On pourrait ajouter encore à ces convergences, par exemple, que « la distinction réelle existerait entre l'essence et les opérations, même si rien n'existait (3) », ce qui est tiré de la réfutation de saint Thomas par Duns Scot. Mais il suffit. La preuve est faite de la dépendance de Scholarios vis-à-vis de Duns Scot et du Scotisme (4).

Cependant, et c'est à noter, il n'y a pas seulement de telles ressemblances qu'elles forcent à postuler une dépendance, il y a, entre Scholarios et Duns Scot, des *différences* qu'il faut maintenant relever.

1° Scholarios prête à Barlaam le plus pur nominalisme (5). Scot, dans sa critique de saint Thomas, ne va pas jusque là.

(1) *Supra*, p. 201.

(2) *Ibid.*, p. 159.

(3) *Ibid.*, p. 194.

(4) Il se pourrait cependant que l'ensemble de ces arguments dépendît plus étroitement encore de François de Mayron (Franciscus de Mayronis) dont nous avons eu en mains les *In quatuor libros sententiarum scripta* in folio, Venise, 1520. C'est une très vieille édition en écriture mi-gothique, pleine de ces abréviations caractéristiques que connaissent bien ceux qui s'occupent de ces choses. Notre peu d'habitude à manier ces sortes d'ouvrages, nous en a, pressés que nous étions, rendu la lecture difficile. Il y aurait cependant à chercher là. Voici les titres de la Distinction VIII qui roule en entier sur le sujet.

Quest. 1 : *Utrum in divinis possit esse distinctio* ; fol. 43 et 44 ;

Quest. 2 : (le folio porte Q. III par erreur) : *Utrum in divinis sit aliqua non-identitas ante omnem distinctionem* ; fol. 44 n, -45 i ;

Quest. 3 : *Utrum divine (sic) perfectiones distinguantur ex natura rei, id est, distinctione ab anima non fabricata* ; fol. 45 i-48 d ;

Quest. 4 : *Utrum perfectiones in Deo distinguantur secundum rationem ab anima fabricata* ; fol. 48 d, 48 g.

Quest. 5 : *Utrum omnes ille (sic) perfectiones quæ sunt in Deo possint esse una res : supposita aliqua non identitate vel distinctione ex natura rei inter illas* ; fol. 48 g, 51 d.

Quest. 6 : *Utrum unitas entis possit salvari in Deo cum distinctione formali istarum perfectionum* ; fol. 51 d.

Quest. 7 : *Utrum ista distinctio attributorum possit stare cum summa simplicitate* ; fol. 51 e, 53 h.

(5) *Supra*, p. 187.



2° Scholarios affirme que seule la distinction réelle majeure crée composition; ce qui est tout à fait la position palamite (1). Scot est trop fin pour soutenir cette énormité. Il la contredit formellement dans l'élimination d'éléments qu'il fait subir à l'essence divine.

3° Il déclare l'opération de Dieu formellement finie (2). Il faut se souvenir que pour lui comme pour Palamas, l'opération est une espèce d'attribut. Jamais Duns Scot n'a tenu un tel propos.

4° Scholarios avance que des Pères ont admis entre l'essence et l'opération la distinction qu'il y a entre l'absolu et le relatif, l'indistinct et le distinct, la cause et l'effet, l'imparticipé et le participé (3). Ceci est proprement palamite et point du tout scotiste.

5° En certains endroits, il fait de la distinction réelle, qu'il place entre l'essence et les opérations une vraie distinction réelle mineure : « C'est ce qu'a vu Palamas, dit-il, ... l'essence divine et son opération se distinguent réellement parce qu'il ne voit pas dans l'opération et dans les autres perfections des réalités totales, mais *quelque chose de la chose et existant dans la chose* » (4). Une formule pareille eût fait brûler Duns Scot, comme elle a fait condamner Gilbert de la Porrée.

Ainsi donc, à côté d'indéniables ressemblances, des différences profondes demeurent.

La dépendance de Scholarios envers Duns Scot n'est pas si complète qu'elle abolisse toute autre influence.

d) *Scholarios et Palamas*

C'est que deux sources confluent en G. Scholarios : Palamas et Scot. L'apport de ces deux sources est très reconnaissable. Toutes ces différences, qu'on vient de noter, sont des alluvions que charrie le courant Palamite.

1° Nominalisme de Barlaam et des tenants de la distinction de raison ? Mais, Palamas n'avait-il pas déjà cette réponse à la bouche (5), lui pour qui il n'y a pas de milieu entre la distinction réelle et la distinction de pure raison ?

Il paraît bien, d'ailleurs, que Scholarios pense de même. Il ne

(1) *Supra*, p. 188.

(2) *Supra*, p. 189-190.

(3) *Ibid.*, p. 193.

(4) *Ibid.*, p. 194 (voir aussi p. 200).

(5) *Supra*, p. 115.



fait absolument aucune allusion à la distinction virtuelle thomiste.

2° Seule la distinction réelle majeure fait composition, dit Scholarios. Mais c'est une vieille connaissance que cette idée. « Toute distinction qui n'inclut pas séparabilité ne fait pas composition », disait Palamas (1).

3° L'opération de Dieu est formellement finie. Nous ne trouvons pas cela dans Palamas parce que cette idée est fort subtile qui veut l'opération *formellement* finie et *réellement* infinie. Mais ce n'est que la traduction en langue scotiste des distinctions que Palamas découvre entre l'essence aux caractères transcendants purs et les opérations qu'il dote de tous les caractères d'imperfection (2).

4° C'est la même pensée qui se retrouve dans l'opposition d'absolu et de relatif, d'indistinct et de distinct, de cause et d'effet, de non participé et de participé, mise entre l'essence et ses opérations.

5° Quant aux formules brutales que nous citons et qui incluent une distinction bien réelle, elles sont moins fortes que celles de Palamas, mais elles en sont l'écho fidèle (3).

Ainsi, les deux courants peuvent-ils être discernés chez Scholarios. Il ne paraît pas que leur amalgame soit parfait.

Pour que cette synthèse pût être tentée avec succès, il ne suffisait pas de juxtaposer les deux pensées. Il eût fallu un effort original qui, des deux systèmes, eût tiré un système neuf.

Scholarios n'a point réussi cette gageure. Il y a bel et bien entre les deux systèmes, le palamite et le scotiste, des différences irréductibles (4). Il ne pouvait pas réussir. Il se contenta d'amenuiser le palamisme, de l'édulcorer quant aux formules, d'en arrondir les contours, d'enlever le plus choquant des anthropomorphismes hésychastes. Il ne toucha pas au fond des choses. Au scotisme, il prit ses formules, assez vagues, et qui semblaient favoriser la distinction réelle en Dieu, mais surtout c'est sa dialectique prestigieuse qu'il essaya de plaquer sur le fond palamite.

Il le fit en vrai penseur, en vrai philosophe. A le lire, on se sent loin du verbiage anthropomorphique du théologien hésychaste.

(1) *Supra*, p. 109-112.

(2) *Ibid.*, p. 105.

(3) *Ibid.*, p. 106.

(4) *Ibid.*, p. 162 à 165.



Mais il ne paraît pas qu'il ait changé le fond des choses. Le pouvait-il, d'ailleurs, lui qui le tenait comme un dogme ?

Les formules diffèrent, le fond reste.

S'il fallait préciser notre pensée, nous dirions qu'il nous semble que Scholarios est resté encore plus palamite qu'il n'est devenu scotiste.

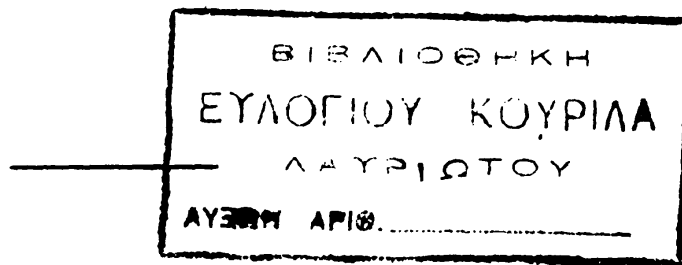
Certes, les expressions du Subtil reviennent sous sa plume ; il utilise ses arguments, mais il reste délibérément en deçà du Franciscain dans l'ascension spiritualisante de la distinction réelle.

La distinction formelle de Scot est si fine qu'il faut ses affirmations répétées pour que nous la croyions réelle, et c'est là le paradoxe de sa position.

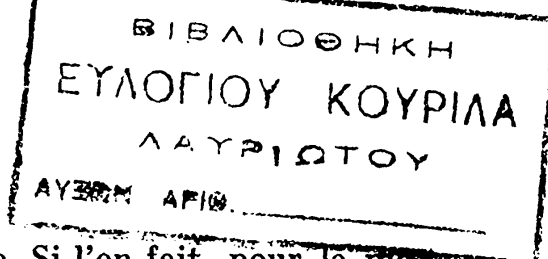
La distinction réelle de Scholarios participe trop encore de l'anthropomorphisme de Palamas. Il s'en est dégagé un peu, quant aux formules, mais trop peu quant au fond.

Avouons-le, bien loin d'avoir accompli un mouvement en avant vers les théories occidentales, vers Duns Scot, et d'avoir progressé au cours de ses écrits vers une distinction en Dieu plus ténue, c'est le contraire qui se produit. Les textes les plus scotistes se trouvent dans le premier morceau, malgré la clarté des formules dans les autres, celui où il tente d'expliquer dans un sens palamite une réflexion gênante du Pseudo-Théodore Graptos. Les textes les plus palamites, compte tenu des remarques indiquées plus haut, sont des dernières années de sa vie. La nuance est mince, il est vrai, et à une lecture rapide elle échapperait sans doute ; elle existe pourtant.

Concluons : Scholarios, sur la question de la simplicité divine et de la distinction des attributs, se sépare de saint Thomas qu'il vénère ; il dépend de Duns Scot dans ses formules et dans son argumentation philosophique ; mais il demeure un vrai palamite quant au fond de sa pensée. La couleur est devenue occidentale et scolastique, mais l'objet n'a pas changé.



Conclusion générale



La conclusion de ce travail sera brève. Si l'on fait, pour le moment, abstraction de Georges Scholarios, et si l'on compare DUNS SCOT à GRÉGOIRE PALAMAS, un certain nombre de faits sautent aux yeux :

1° La base des deux systèmes est ici et là totalement différente. Palamas part d'un postulat mystique : voir Dieu, Dieu vu dans une lumière par les yeux corporels mêmes des hésychastes. Pour justifier ce principe et éviter des hérésies, il divise l'être divin en une double réalité inséparable.

Duns Scot arrive à ses conclusions par des exigences purement dialectiques.

2° Ici et là, deux façons de traiter la question : Palamas accumule *autorité* sur *autorité*, texte sur texte ; Duns Scot avance par *pur progrès dialectique*. C'est de la force de ses raisons, et non d'une exégèse, qu'il espère l'avantage (1).

3° La fortune des deux systèmes a été sensiblement différente. Le Palamisme s'impose par la force ; il devient dogme dans une Eglise, qui n'est plus sous la direction de Rome. Le Scotisme n'a pas réussi à s'imposer chez nous. La faveur est au thomisme, qu'il critique. Il n'est cependant pas condamné, et a été le point de départ d'un courant théologique, assez puissant et représenté par de grands noms.

(1) Sur ce caractère de la théologie byzantine, consulter : Grumel; *Les Aspects généraux de la théologie byzantine, Echos d'Orient*, 1931, p. 394-396.



4^o Considérés en eux-mêmes, ces deux systèmes sont hétérogènes (2). Le palamisme a tous les caractères d'une tératologie théologique. L'histoire de ses origines mystiques l'éclaire d'un jour singulier. Palamas entre dans la question en imaginaire et en exégète improvisé. Son Dieu est double. La notion d'inséparabilité, mise à la base de la simplicité, dénote une théologie rudimentaire.

Pour Duns Scot, au contraire, Dieu est l'Acte pur, l'Infini, absolument simple. Cette simplicité, pourtant, admet entre les perfections absolues conçues dans l'être divin, une distinction formelle, antérieure à tout travail de l'esprit.

5^o Cependant, entre ces deux pensées, une certaine similitude subsiste : celle d'une sorte d'*anthropomorphisme*, ici très apparent et assez grossier, là subtil et très ténu, mais anthropomorphisme tout de même, qui ne paraît pas convenir à la suréminente simplicité de l'être divin.

Cette analogie lointaine explique la tentative de SCHOLARIOS.

Elle a posé pour nous un nouveau problème. Nous avons conclu que Scholarios se sépare de saint Thomas et cherche à annexer Duns Scot au palamisme. Si à Duns Scot, il emprunte l'armure dialectique, il semble bien qu'il garde sous ce travestissement l'âme d'un palamite. En tout cas, il utilise le scotisme avec beaucoup d'habileté. Aux Antipalamites qui se réclamaient du Latin Thomas, il a opposé le Latin Duns Scot.

Ne serait-ce pas pousser trop loin la différence de fond entre Palamas et Scholarios, si l'on disait, que le deuxième est au premier ce que Duns Scot est à Gilbert de la Porrée, sans préjuger d'ailleurs de la dépendance de celui-ci à l'égard de celui-là ?

Ce qui est sûr, c'est qu'entre Scot et Scholarios, la dépendance est historiquement certaine, si ténue qu'elle apparaisse pour le fond des choses.

(2) C'est bien la note que donne le P. Jugie : *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium*, t. II, Parisiis, 1933, p. 146-147 : « Hæc tamen interpretatio (l'assimilation de la distinction palamite à la distinction à parte rei des Scotistes) a genuino palamismo satis longe distat.



Pour caractériser, par une image, la position de ces trois hommes, en face du problème de la simplicité divine, on pourrait dire que Palamas brise le vase, ou mieux qu'il le fend. Les morceaux ont beau être joints, n'y touchez pas, il est brisé !

Duns Scot se contente de ciseler au couteau, sur la paroi extérieure, certains linéaments superficiels, à peine discernables. L'intégrité du vase n'en est pas entamée, mais la solidité n'y est plus.

Scholarios, sur les fentes du vase brisé, que lui a transmis Palamas, se contente de jeter le vernis occidental et scotiste pour en boucher les cassures. Mais le cristal est transparent et le vernis translucide : les fentes apparaîtront toujours au soleil de la vérité.

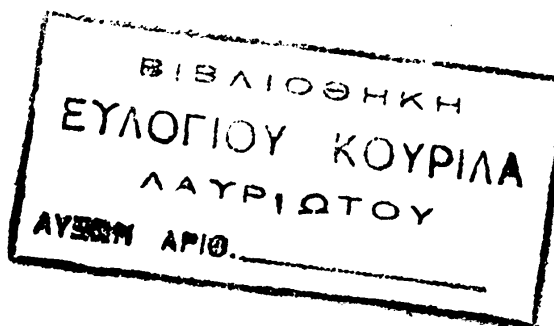


TABLE DES NOMS PROPRES

A

Acindyne, 65, 66, 67, 68, 70, 84, 85, 90, 106, 114, 120, 185, 187, 188, 192, 195, 205.
 Aétius, 47.
 Agathon (pape), 45.
 Albigeois, 54.
 Algazel, 39.
 Almaric, 54.
 Amédée V (comte de Savoie), 67.
 André de Crète, 115.
 Andronic II, 61, 62.
 Andronic III, 63, 66, 67.
 Anne Paléologine, 67.
 Anselme (Saint), 127, 154.
 Antoine André, 127.
 Argyros Isaac, 62, 119.
 Aristote, 27, 141, 162, 179.
 Arius, 199.
 Athanase (Saint), 72, 82, 172.
 Athénagore, 71.
 Aubert, 45.
 Augustin (Saint), 20, 40, 140, 142, 145, 158, 183.
 Averroès, 39.
 Avicbron, 39.
 Avicennes, 39, 146, 147.

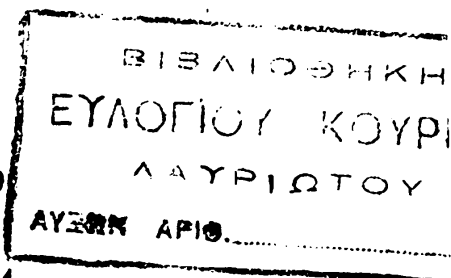
B

Balic, 127, 128, 129, 162.
 Bañez, 22.
 Bardy, G., 45.
 Barlaam, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 83, 85, 114, 118, 170, 178, 187, 188, 192, 195, 205, 209, 210.
 Basile (Saint), 43, 44, 45, 46, 47, 48, 72, 89, 93, 115, 172, 187, 189.
 Benoît II (684-685) (Saint), 52.
 Benoît XII (1334-1342), 63.
 Bergson, 34.

Berthaud, 53, 109.
 Billiard, 33.
 Böhme, 30.
 Bois, Jean, 72, 74.
 Bonwetsch G. N., 46.
 Boutroux, 30.
 Brehier Louis, 67.
 Bryennios Joseph, 176.
 Bulgaris Eugène, 175.

C

Cabasilas Nicolas, 176.
 Cabasilas Nil, 176, 177.
 Caius, 81.
 Cajetan, 41.
 Cammelli J., 179.
 Calécas Jean XIV, 62, 64, 65, 68.
 Calécas Manuel, 98, 105, 119, 177, 178, 187.
 Cantacuzène Jean, 66, 67, 68, 69, 119, 170, 176, 177.
 Capréolus, 22.
 Catherine II, 171.
 Cayré F., 24, 45, 51, 71, 171.
 Cérulaire Michel, 61.
 Chevalier Jacques, 29.
 Chossat, 21, 25, 27, 47.
 Chrysostome Jean (Saint), 172.
 Chrysostome (Pseudo), 73.
 Clément IV (1265-1268), 54.
 Clément VI (1342-1352), 66.
 Clément VIII (1424-1429), 55, 57.
 Codices : *Codex Dyonisien, Athos* 147, 66.
Codex Monacensis 223, 66, 68, 120, 106.
Codex Monacensis 508, 76, 77.
Codex Vaticanus 616, 178..
Codex Vaticanus, 1096, 119.



- Codex vaticanus græcus* 1102, 178.
Codex vaticanus 2335, 67.
Cohn L., 44.
Combéfis, 86.
Comte, 26.
Conciles : *Constantinople* (palamites ou antipalamites).
— 10 juin 1341, 66, 67.
— août 1341, 66, 67.
— juin 1342, 68.
— juillet 1347, 69.
— 1351, 120, 170.
— juillet 1352, 69, 170.
— 1368, 120.
Ferrare - Florence (1438-1439), 55, 180, 185.
Latran (1215), 54, 56, 57.
Lyon, 2^e Œcuménique (1274), 54, 61, 62.
Reims (1148), 27, 53, 57.
Tolède (XIV^e et XV^e), 52, 56.
Trullo (in), (692), 72.
Vatican (1870), 56, 57.
Constantin XI, Dragasès (1448-1453), 180.
Constantin Copronyme, 186.
Contenson, 33.
Coressios Georges, 175.
Cornélis D., 162.
Cydonès Démétrius, 61, 68, 70, 119, 126, 177, 178, 179.
Cydonès Prochore 70, 119, 178.
Cyrille d'Alexandrie (Saint), 45.
Cyrille de Scythopolis, 71.
- D
- Damascène Jean* (Saint), 44, 66, 115, 146, 157, 171, 172.
Damascène de Thessalonique, 175.
Damodos Vincent, 175.
Démétrius II, 68.
Denys (Pseudo), 44, 81, 83, 115.
Dictionnaire de Théologie catholique, 21, 23, 28, 32, 39, 40, 47, 53, 55, 61, 62, 70, 71, 97, 102, 105, 114, 116, 120, 121, 139, 160, 171, 175, 182, 184, 186, 187.
Dictionnaire apologétique d'Alès, 25, 29.
Distionnaire d'histoire et de géogra-
- phie ecclésiastiques*, 64, 67.
Diekamp, 46.
Diehl, Ch. 61.
Dmitrievskii, 170.
Douchans, 61.
Duns Scot, 5, 6, 21, 28, 39, 40, 41, 109, 125 à 165, 183, 184, 188, 190, 203 à 210, 212, 213, 214, 215.
Durand, 41.
Didyme l'Aveugle, 45.
Dyssipatos David, 75, 176.
- E
- Eches d'Orient*, 68, 72, 73, 74, 171, 177, 178, 179, 213.
Eckart, 54, 55, 57.
Eugène III (1145-1153), 53, 57.
Eugène IV (1431-1447), 55.
Eunomius, 47, 48.
- F
- Farges J.*, 46.
Fournier P., 53.
- G
- Galton*, 95.
Garrigou-Lagrange, 20, 22, 23, 33, 139.
Genier, R. 71.
Gilbert de la Porrée, 27, 53, 54, 57, 108, 134, 165, 210, 214.
Godefroy de Fontaines, 128.
Gonet, 33.
Gonsalve de Balboa, 127.
Gorskii Théophilacte, 171.
Graptos Théodore, 185, 186, 187, 189, 212.
Grégoire de Nazianze (Saint), 45, 47, 187.
Grégoire le Thaumaturge, 46.
Grégoire de Nysse, 47, 89.
Grégoire le Sinaïte, 63, 73.
Grégoras Nicéphore, 63, 69, 70, 117.
- H
- Hamilton*, 26.
Hausherr J., 73, 74.
Henri de Gand, 138, 151, 152, 153, 155, 156, 160, 207.
Hérodote, 71.



Hervé, 41.
Horn G., 74.
Hurter, 183.
Huxley, 26, 95.

I

Innocent III (1198-1216), 54.
Isidore (Patriarche de Constantinople), 68, 69.
Isocrate, 71.

J

Janin Raymond, 62, 186.
Jean de Saint-Thomas, 33.
Jean de Rada, 40.
Jean de Gand, 41.
Jean l'Hésychaste (Saint), 71.
Jean Climaque (Saint), 71, 72.
Jean V Paléologue, 68, 70.
Jean VII Paléologue, 180, 181.
Jean XXII, 55, 57.
Jeanne de Savoie, 67.
Joachim de Flore, Abbé, 54.
Joseph l'Hymnographe, 171.
Joseph de Constantinople, 180.
Jouassard, 8.
Jugie, 8, 61, 62, 64, 69, 70, 73, 74, 76, 97, 102, 105, 114, 116, 119, 120, 121, 171, 175, 177, 179, 184, 185, 214.
Julien (Saint), 52.

K

Kamariotès, Matthieu, 181, 183.
Kant, 26, 27.
Kokkinos Philothée, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 80, 84, 119, 170, 176.
Kyménites Sébastos 175.

L

Laurent V, 179.
Lebreton J., 118.
Léon IX (Saint) (1048-1054), 53.
Le Quien, 68.
Le Rov, 31, 32.
Littré, 26.
Lodigérius Callixte, 151.
Longpré, 28, 40, 127.
Lychet François, 145, 150.

M

Macaire (Saint), 81, 82.
Maïmonide, 26, 27, 146, 147.
Mansel, 26.
Marc d'Ephèse, 120, 176, 180, 187.
Massaliens, 63.
Matthaei, 87.
Maxime le Confesseur (Saint), 44, 81, 82.
Mayron François (de Mayronis), 183, 209.
Meliteniota Theodoro, 119, 178.
Mercati G. 119, 178.
Michel, 102.
Méthode, 46.
Moghila Pierre, 171.
Mohamet II, 23, 180.
Monfaucon, 84.
Muratore, Dino, 67.

N

Nau Michel, 73.
Naville, 26.
Nicéphore (Moine), 73.
Nicéphore de Constantinople (Saint), 186.
Nicétas Stétathos, 74.
Nicodème l'Hagiorite, 73, 80, 90.
Nicodème (Moine), 63.

O

Ocham (Guillaume d'), 41.
Orientalia Christiana, 73, 74, 171.
Otto de Freising, 53.
Ouspenskii Porphyre, 75, 118, 174.

P

Palamas Grégoire, 5, 6, 7, 59 à 121, 125, 126, 141, 142, 162, 163, 164, 165, 169, 170, 171, 175, 177, 185, 186, 188, 193, 194, 195, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215.
Paléologues : Michel VIII, 61.
Andronic II, 61, 62.
Andronic III, 63, 66, 67.
Jean V, 68, 70.
Jean VII, 180, 181.



Constantin XI Draga-
sès, 180.
Pantaléon (diacre), 177, 186.
Papamikhail, 175.
Pargoire, 69, 171.
Parisot, 63.
Paul IV (1555-1559), 55, 57.
Pelster, 40, 127, 128.
Pelzer, Mgr., 128.
Penido, 27, 30, 34.
Petau, 165.
Petit, Mgr. Louis, 68, 69, 71, 179,
187.
Pétrarque, 64.
Philon, 43, 117, 118.
Photius, 61.
Pierre Lombard, 54, 127, 128, 129,
183.
Pierre (évêque d'Antioche), 53.
Platon, 21, 178.
Poncius Jean, 145.
Proclus, 117.
Procopovitch Th., 171.

Q

Quétif-Echard, 177.

R

Raymond P., 139, 160, 184.
Revue de Méthaphysique et de Mo-
rale, 34.
Revue d'Histoire ecclésiastique, 46.
Richard François, 73.

S

Sabbas (Saint), 63, 71.
Sabellius, 199.
Salaville, Sévérien, 171, 179.
Scholarios Georges, 5, 6, 7, 23, 109,
121, 126, 165, de 169 à 212, 214,
215.
Scheeben, 29.
Sécrtan, 22.
Sergius I (687-701), 52.
Sertillanges, 20, 24, 139.

Sévéros Gabriel, 175.
Sidéridès X.-A., 179.
Socrate, 48.
Soto, 41.
Spencer, 26.
Stewart, 177.
Suarez, 38, 40, 41.
Syméon le Nouveau Théologien, 73,
74.
Syméon de Thessalonique, 176.
Syrku P., 75, 174.

T

Tanqueray, 56.
Théolepte, 62.
Théophane de Nicée, 176.
Thomas (Saint), 5, 19, 24, 26, 27,
33, 40, 102, 116, 125, 126, 131,
134, 136, 139, 146, 148, 150,
151, 152, 153, 160, 162, 171,
177, 178, 179, 180, 181, 182,
183, 184, 195, 190, 193, 194,
203, 205, 206, 207, 208, 209,
212, 214.
Toussaint C., 21, 47.

U

Unité de l'Eglise, 61, 177.

V

Vacant, 23, 56, 162.
Van de Woestyne Z., 162.
Vernet, 53, 55.

W

Wadding, 127, 128, 129, 145, 150,
151.
Wendland Paul, 44.

X

Xénophon, 89.

Z

Zikos D. Rhosis, 175.

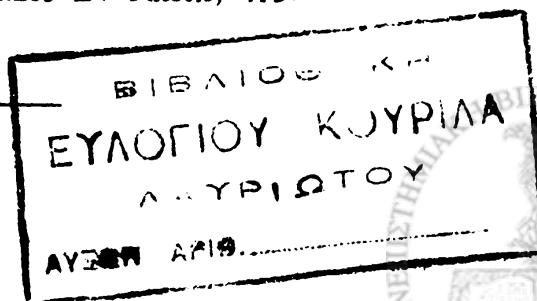
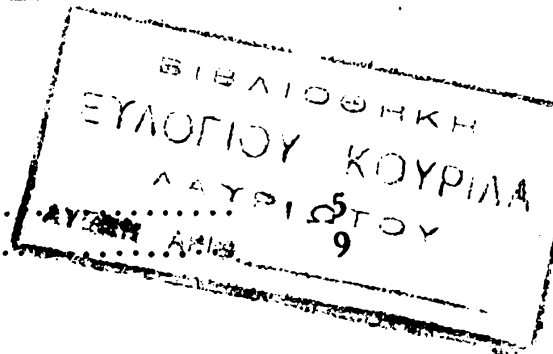


TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---------------------|--|
| Avant-propos | |
| Bibliographie | |



Introduction

CHAPITRE PREMIER

| | |
|--|----|
| <i>Cadre philosophico-théologique</i> | 19 |
| Comment naît le problème de la simplicité divine ; En quoi consiste le problème de la simplicité divine ; Comment se résoud le problème de la simplicité divine. | |

CHAPITRE II

| | |
|---|----|
| <i>La distinction chez les Latins et chez les Grecs</i> | 37 |
| ARTICLE I. — <i>La distinction chez les Latins</i> | 37 |
| ARTICLE II. — <i>La distinction chez les Grecs</i> | 43 |
| a) Les Pères grecs et leur terminologie. | |
| b) La terminologie au XIV ^e siècle à Byzance. | |

CHAPITRE III

| | |
|---|----|
| <i>Le problème de la simplicité divine et la foi catholique</i> | 51 |
| Les symboles et les définitions de foi. | |

Première Partie

G. PALAMAS

CHAPITRE PREMIER

| | |
|---|----|
| <i>Grégoire Palamas, sa vie. — Les origines du Palamisme</i> | 61 |
| ARTICLE I. — <i>Grégoire Palamas (1296-14 novembre 1359)</i> | 61 |
| ARTICLE II. — <i>L'origine historique du Palamisme : l'hésychasme au XIV^e siècle</i> | 70 |
| 1 ^o Qu'est-ce que l'hésychasme ? | |
| 2 ^o Comment l'hésychasme a causé le palamisme ? | |



CHAPITRE II

Le problème de la simplicité divine, d'après Grégoire Palamas (analyse). 79

- 1° Le tome hagioritique (1339-1340).
- 2° Discours contre Acindyne (1343-1347).
- 3° Les homélies sur la Transfiguration (1351 (?) 1355-1359).
- 4° Le dialogue intitulé « Théophane » (1355-1359) (fin de la vie de Palamas).
- 5° Les 150 chapitres physiques, théologiques, moraux et pratiques (1355-1359) (fin de la vie de Palamas).

CHAPITRE III

Synthèse du système de Palamas sur la simplicité divine..... 95

- 1° Quelle notion Palamas se fait-il de l'essence divine ?
- 2° Quelle notion Palamas se fait-il des attributs divins ?
 - A) Attributs quiescents.
 - B) Attributs opératifs.
- N'y a-t-il qu'une seule opération ou celles-ci sont-elles en nombre ?
Quels sont les caractères de l'opération ? Égalité entre opération, grâce et lumière thaborique. Lumière thaborique et lumière de gloire.
 - c) Attributs communs.
- 3° Quelle notion Palamas se fait-il de la distinction entre l'essence divine et ses attributs ? Cette distinction est une distinction réelle mineure.
- 4° Quelle notion Palamas se fait-il de la simplicité divine ?
Concept palamite de distinction réelle ; concept palamite de composition ; le concept d'unité est substitué par Palamas au concept de simplicité.
- 5° Quels sont les points de départ du système de Palamas : raison, Écriture-Sainte, tradition ? Expérience ou théorie mystique ?
- 6° Quelles sont les erreurs de base de son système : erreur sur la grâce. La grâce attribut divin.
- 7° Le système de Palamas est-il nouveau ? Son auteur le tient-il d'un courant quelconque : philosophique, théologique, mystique ?
Le seul courant qui ait influencé Palamas est le courant mystique.

Deuxième Partie

DUNS SCOT

CHAPITRE PREMIER

Introduction



CHAPITRE II

| | |
|---|-----|
| <i>La simplicité divine est affirmée par Duns Scot dans toute sa rigueur théologique</i> | 131 |
| 1° Dieu n'est pas un corps. | |
| 2° En Dieu aucune composition de matière et de forme. | |
| 3° En Dieu aucune composition d'essence et de sujet. | |
| 4° En Dieu aucune composition d'essence et d'existence. | |
| 5° Dieu n'est pas dans un genre. | |
| 6° En Dieu aucune composition de substance et d'accidents. Les accidents relatifs et l'opération de Dieu. | |
| 7° Dieu est absolument simple. | |
| 8° Dieu ne peut entrer en composition avec rien. | |
| Conclusion. | |

CHAPITRE III

| | |
|---|-----|
| <i>La distinction formelle a parte rei et la simplicité divine</i> | 145 |
| Duns Scot expose la position de saint Thomas. Il réfute l'opinion de saint Thomas. | |
| Duns Scot expose la position de Henri de Gand. Il la réfute. | |
| Le position de Duns Scot. Conciliation de la non-identité formelle avec la simplicité. | |
| Conclusion : La notion que se fait Scot de l'essence divine, de la simplicité divine, des attributs divins, la distinction réelle entre les attributs divins. | |

Troisième Partie

Georges SCHOLARIOS

CHAPITRE PREMIER

| | |
|--|-----|
| <i>Les lendemains du palamisme : le palamisme officiel, vers un palamisme mitigé</i> | 169 |
| Palamisme de Palamas et Palamisme officiel. | |

CHAPITRE II

| | |
|--|-----|
| <i>Georges Scholarios</i> | 177 |
| A) Le thomisme à Byzance. | |
| B) Georges Scholarios : sa vie. Scholarios et saint Thomas d'Aquin ; Scholarios et Duns Scot. | |
| C) Scholarios et la position palamite du problème de la simplicité divine. | |



- Analyse* :
- a) Le sermon sur la Transfiguration.
 - b) La discussion du texte de Théodore Graptos.
 - c) Le chapitre XCIV du commentaire du « *De ente et essentia* » de saint Thomas d'Aquin.
 - d) Le traité irénique sur la distinction entre l'essence divine et ses opérations. Traduction.

Synthèse : *La position de Georges Scholarios vis-à-vis de Duns Scot et Grégoire Palamas.*

- a) Scholarios et le problème de la simplicité divine.
- b) Scholarios et saint Thomas.
- c) Scholarios et Duns Scot : sa dépendance.
- d) Scholarios et Palamas.

| | |
|---------------------------------|------------|
| Conclusion générale..... | 213 |
| Table des noms propres..... | 217 |
| Table des matières..... | 221 |

