NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

79 Nº 9 1957

Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIVe siècle

Jean MEYENDORFF

p. 905 - 914

https://www.nrt.be/es/articulos/humanisme-nominaliste-et-mystique-chretienne-a-byzance-au-xive-siecle-2338

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Humanisme nominaliste et mystique chrétienne à Byzance au XIV^e siècle

Dans l'histoire de la pensée chrétienne de l'Orient, le XIV^e siècle byzantin occupe une place toute particulière. Il attire aujourd'hui l'intérêt toujours croissant des théologiens et des historiens. L'Empire d'Orient et l'Eglise byzantine se trouvaient alors, chacun pour sa part, devant des options urgentes qui devaient pour longtemps déterminer leur destinée : l'Etat, menacé d'une ruine prochaine et définitive, espérait trouver le salut grâce à une croisade occidentale qui supposait une union religieuse préalable ; l'Eglise, elle, se trouvait en face du réveil de l'humanisme profane qu'elle était mise en demeure d'accepter ou de refuser. Entre ces deux options, il existait un lien interne : c'est, en effet, parmi les humanistes que se recrutaient, presque exclusivement, les partisans de l'union. Patriotes de l'Hellénisme, ne voyant le salut de leur patrie que dans l'alliance occidentale, attirés par la Renaissance des Lettres en Italie, ils étaient plus enclins que d'autres au compromis religieux.

Tout cela provoquait à l'intérieur du monde byzantin de violents tiraillements, interprétés par un Occident quelque peu méprisant comme de stériles « querelles byzantines ». Dans une atmosphère malsaine de suspicion mutuelle et de sous-entendus politiques, le problème de l'union fut souvent mal posé du côté grec, les interlocuteurs byzantins valables restant en dehors du dialogue. Ainsi la vie religieuse authentique de l'Orient byzantin fut-elle compromise aux yeux de l'Occident dans la mesure où on l'associait avec l'antiunionisme.

Tel fut notamment le sort du grand réveil religieux et théologique que connut l'Eglise byzantine au temps des Paléologues et qui lui donna un bien plus grand rayonnement social et intellectuel. Ce réveil est devenu célèbre sous le nom d'« hésychasme » : dès le IV^e siècle, on appelait en effet « hésychastes » (ἡσυχία-silence) les anachorètes qui pratiquaient la « prière pure » ou « prière de Jésus ». Les hésychastes byzantins provenaient surtout des milieux monastiques, partisans traditionnels en Orient de la rigueur dogmatique et canonique en face de la politique impériale. Leur antiunionisme a fait à ces moines orientaux une bien mauvaise réputation en Occident, bien que l'opposition à la politique de Michel VIII Paléologue n'ait pas du tout constitué l'essentiel de leur vie religieuse. La tragédie des tentatives unionistes du Moyen Age consista ainsi en ce qu'elles laissèrent en dehors du dialogue l'élite spirituelle de l'Orient chrétien.

Ce n'est qu'à l'époque moderne que l'on commence à s'intéresser

en Occident aux principaux représentants du réveil religieux de Byzance à la fin du XIII[e] et au XIV[e] siècle : les patriarches, comme Athanase I et Philothée, qui redonnèrent au siège de Constantinople un prestige contrastant avec la décadence de l'Etat byzantin, les directeurs spirituels, comme Théolepte de Philadelphie, les théologiens mystiques, comme Nicolas Cabasilas, qui furent les promoteurs d'une vie sacramentelle et ecclésiale plus intense et plus sincère.

D'une façon générale, ce réveil religieux était hostile à l'humanisme profane, et le triomphe du palamisme au milieu du XIV[e] siècle fut un coup d'arrêt pour ce que l'on appelle la « Renaissance des Paléologues » dans le domaine des lettres et de l'art. Il y eut là un refus opposé par le christianisme oriental au grand mouvement de sécularisation qui avait commencé en Occident à la fin du Moyen Age. On peut donc avoir facilement tendance à considérer les moines byzantins comme des obscurantistes et, d'un certain point de vue, on aurait certainement raison. Et pourtant, en conservant certaines valeurs chrétiennes fondamentales, reniées par l'humanisme de la Renaissance, la mystique christocentrique des Byzantins du XIV[e] siècle contenait les ferments d'un véritable humanisme chrétien qui devaient porter des fruits à longue échéance et, en tout cas, donner à l'Eglise orientale la puissance spirituelle nécessaire pour survivre à la longue domination musulmane.

Traditionnellement, l'Eglise byzantine était opposée à l'utilisation de la philosophie grecque en théologie. Tous les ans, l'anathème lancé au XI[e] siècle contre le platonicien Jean Italos était répété dans les églises. Officiellement, l'usage de la philosophie dans les écoles n'était admis qu'à titre d'exercice intellectuel dans le cadre de la παίδευσις élémentaire et, là encore, on se limitait en principe à la logique d'Aristote [1].

Lorsque, à la fin du XIII[e] siècle, un groupe de plus en plus nombreux d'humanistes entreprit une étude plus poussée de l'hellénisme antique, le parti ecclésiastique traditionnel ne manqua pas de manifester une attitude de réserve. La véritable polémique ne s'engage que vers 1337, entre un humaniste de tout premier plan, Barlaam le Calabrais, et un moine de l'Athos, Grégoire Palamas.

Plusieurs auteurs ont retracé dans ses grandes lignes l'histoire de cette controverse [2] qui, à ses débuts, était essentiellement une discussion sur le rôle de la philosophie profane dans la pensée religieuse, mais

1. La solennelle confession de foi du Dimanche de l'Orthodoxie comporte, en effet, depuis la condamnation d'Italos, un anathématisme « contre ceux qui s'adonnent à fond aux sciences helléniques et qui ne les pratiquent pas seulement pour l'exercice (πρὸς παίδευσιν μόνον), mais adoptent leurs opinions futiles » (*Triodion*, éd. d'Athènes, 1930, p. 148).

2. A côté du livre ancien de G. Papamikhaïl (Ὁ ἅγιος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Saint-Pétersbourg et Alexandrie, 1911), il faut citer surtout les articles du P. Martin Jugie, *Palamas, Grégoire* et *Palamite* (*Controverse*), dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. XI, 2, col. 1735-1818, et aussi le petit livre très documenté, en langue roumaine, du P. D. Stanilooe, *Viatsa*

son interprétation définitive reste à faire. Elle ne pourra être entreprise que lorsque la littérature extraordinairement riche, provenant des deux camps en présence, aura été rendue accessible. La plupart des textes restent en effet inédits, y compris, par exemple, les deux tiers de l'œuvre théologique de Grégoire Palamas lui-même. Parmi ces écrits inédits du grand docteur hésychaste se trouve notamment son œuvre principale, celle qui, aux dires des contemporains, emporta en sa faveur la décision du concile de 1341 : la *Défense des saints hésychastes,* une série de neuf traités, divisés en trois *Triades* et rédigés entre 1337 et 1341. Un seul de ces traités, le second de la première *Triade,* se trouve dans la *Patrologie Grecque* de Migne [3] : les éditeurs l'ont trouvé dans la *Philocalie,* recueil fameux de textes ascétiques et spirituels publié à Venise en 1782, et ont reproduit le texte assez défectueux de cette publication. Le texte critique complet de cette œuvre, muni d'une traduction française et de brefs commentaires, doit paraître prochainement dans le *Spicilegium Sacrum Lovaniense.*

Les *Triades* constituent la première et la plus importante des grandes œuvres théologiques d'un écrivain que l'Eglise d'Orient considère comme l'un de ses Pères et qu'elle vénère solennellement le second Dimanche du carême. L'Occident, au contraire, adopte presque toujours les jugements qu'ont porté sur lui ses adversaires : une poignée d'humanistes dont plusieurs ont fini par se réfugier en Italie. S'il est par ailleurs incontestable que la forme de pensée du grand théologien byzantin diffère de celle qu'a adoptée l'Occident au Moyen Age, il n'en est pas moins certain que la question du Palamisme — doctrine officielle de l'Eglise byzantine — n'a pas été considérée comme un point de séparation entre les Eglises au concile de Florence. On ne peut que s'en féliciter, car il est bien plus facile ainsi d'engager aujourd'hui un dialogue dans une atmosphère plus sereine, en se fondant sur les textes authentiques qui expriment la pensée de Palamas et en les replaçant dans les catégories patristiques et spirituelles qui étaient les siennes.

*
* *

L'apologie de l'hésychasme que nous trouvons dans les *Triades* est dirigée contre les attaques de Barlaam, avec lequel Palamas avait eu auparavant un échange de lettres sur la connaissance de Dieu. Le Calabrais faisait profession de nominalisme et, devant les protestations

---

si invatsatura Sfantului Grigorie Palama, Sibiu, 1938. Les meilleurs exposés de la pensée palamite sont ceux de Basile Krivochéine, *La doctrine ascétique et mystique de S. Grégoire Palamas* (en russe), dans le *Seminarium Kondakovianum,* VIII, 1936, pp. 99-154, et de C. Kern, *La doctrine théologique de Grégoire Palamas,* dans *Irénikon,* XX, 1947, pp. 1-33, 164-193.

3. *P.G.,* CL, col. 1101-1118.

de Palamas, prit la résolution de faire une enquête sur la vie spirituelle des moines qui avaient la prétention de connaître Dieu. Ses conclusions ne l'ayant pas satisfait, le « philosophe » calabrais attaqua les moines sur trois points :

1. Sur le sens de la purification (κάθαρσις) qui, dans la terminologie néoplatonicienne admise depuis S. Grégoire de Nysse, est une condition de la connaissance (γνῶσις). Selon Barlaam, qui suivait Plotin, la purification de l'intelligence était obtenue par l'acquisition de connaissances profanes aussi étendues que possible. Les moines, au contraire, mettaient un contenu chrétien dans les termes de la mystique néoplatonicienne : la purification, affirmaient-ils, ne pouvait provenir que de la pratique des « commandements évangéliques ». Il s'en suivit une discussion sur le rôle des sciences profanes, seule voie vers la connaissance de Dieu selon Barlaam. Les premiers traités des deux premières *Triades* réfutent cet intellectualisme du Calabrais et de ses disciples.

2. Barlaam s'était attaqué — et c'est là l'aspect le plus célèbre, bien que mal interprété, de la controverse — à la *Méthode* d'oraison qui faisait participer le corps humain à l'invocation du Nom de Jésus. Il traita les moines d'« omphalopsyques » (« gens-qui-ont-leur-âme-au-nombril »), parce que certains opuscules sur la prière, datant de la seconde moitié du XIII[e] siècle, notamment celui de Nicéphore l'Hésychaste, cité par Barlaam, et un autre, faussement attribué à Syméon le Nouveau Théologien, suivis par plusieurs auteurs spirituels du XIV[e] siècle, recommandaient de « faire descendre, durant la prière, l'esprit dans le cœur », considéré comme le siège de l'âme, en fixant le regard sur le milieu du ventre et en retenant un peu la respiration, pendant la récitation mentale de la prière de Jésus [4]. Devant ces attaques, Palamas est amené, dans *Tr.* I, *2* et *Tr.* II, *2*, à critiquer l'anthropologie dualiste du Calabrais, en affirmant que le corps humain, « temple du Saint-Esprit » (*I Cor.*, VI, 19) peut et doit participer à la prière, de même qu'il participe à la communion sacramentelle. Palamas adopte cependant une attitude nuancée à l'égard de la méthode de Nicéphore : aucune conception physiologique, par exemple sur la place de l'âme, ne peut avoir un caractère obligatoire et, par conséquent, la méthode elle-même n'a qu'une valeur instrumentale, utile aux néophytes pour « surmonter l'instabilité de leur esprit » et « en réprimer les vagabondages et l'imagination » (*Tr.* II, *2*, 2).

3. Le troisième point, le plus important, de la controverse concerne la doctrine de la grâce. En vertu de son interprétation des écrits de

---

4. Le traité de Nicéphore est publié dans la Patrologie de Migne (vol. CXLVII, col. 945-966). Le P. Hausherr a donné une édition critique de la *Méthode* du Pseudo-Syméon dans la collection *Orientalia Christiana*, vol. IX, deuxième partie, N. 36, 1927. De larges extraits de ces deux écrits sont reproduits, en traduction française, dans J. Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, pp. 185-220.

l'Aréopagite, Barlaam affirmait la transcendance et l'incognoscibilité de Dieu et niait toute possibilité de le voir d'une façon immédiate : seule est concevable une connaissance « par l'intermédiaire des créatures ». Palamas attaqua ce fondement nominaliste de la pensée du Calabrais en affirmant la pleine réalité de la déification, rendue accessible aux hommes par l'Incarnation. C'est là l'essence même de la discussion sur la « lumière thaborique », à laquelle sont consacrés les traités I, *3* et II, *3* de Palamas. Dieu est bien inconnaissable dans son essence, mais il se manifeste réellement, et la manifestation la plus pleine de la vie divine qui nous soit accessible est celle de la grâce rédemptrice de l'Incarnation.

Devant ces arguments de Palamas, Barlaam rédigea un ouvrage où il assimila formellement les moines hésychastes aux « Messaliens », en les accusant d'une prétention exorbitante : celle de voir l'essence divine avec leurs yeux corporels. La troisième *Triade* de Palamas est destinée à réfuter cette accusation et établit dans ce but une distinction entre l'essence divine et ses manifestations réelles : sa gloire, sa vie communiquée, sa lumière, son existence perceptible, c'est-à-dire les énergies ou actes divins. Palamas ne pouvait qu'avoir recours à cette distinction s'il voulait maintenir à la fois le plein réalisme de la connaissance de Dieu en Christ et le dogme de l'incognoscibilité divine qu'il tenait des Pères grecs.

Tel est le contenu général de cette œuvre dont plusieurs conciles (1341, 1347, 1351, 1368) devaient entériner la doctrine. Dans ses œuvres ultérieures, Palamas ne fera que développer les mêmes idées, en les exprimant en fonction des arguments que lui opposeront d'autres adversaires. Dans le courant de cette polémique, toute une terminologie plus ou moins conventionnelle, inévitable dans toute systématisation, verra le jour sous sa plume. Les *Triades* précèdent cette expression finale du palamisme. Cette première apologie de l'hésychasme par Palamas permet de suivre la genèse de sa pensée et de définir le contenu exact des formules qui serviront à l'exprimer et qui paraissent si étranges à un théologien formé à l'école du thomisme. La publication de cette œuvre pourra faire mieux connaître l'hésychasme byzantin dans ses valeurs spirituelles authentiques, en éliminant certaines idées simplistes émises à son sujet et en contribuant ainsi à l'œuvre de l'unité dans la vérité entre l'Orient et l'Occident.

*
* *

Il ne s'agit évidemment pas, dans un court article de revue, d'entreprendre une étude doctrinale sur les idées de Palamas. Qu'il nous suffise d'énumérer quelques problèmes majeurs dont il ébauche la solution. On constatera sans peine que plusieurs de ces problèmes sont parallèles

à ceux qui tourmentaient à la même époque les esprits chrétiens de l'Occident, bien que les catégories philosophiques et la terminologie soient, ici et là, très différentes.

Les *Triades* de Palamas sont tout entières dirigées contre les conclusions auxquelles aboutissait à Byzance le réveil des études profanes. Dans le cas de Barlaam, il s'agissait à la fois d'un réalisme intellectualiste dans le domaine des connaissances profanes et d'un nominalisme très net en ce qui concerne la connaissance de Dieu : la γνῶσις des êtres créés est, selon Barlaam, la voie naturelle vers la purification de l'intelligence et aussi vers une connaissance relative de Dieu. Cet optimisme intellectualiste est le seul élément qui rapproche le philosophe calabrais des positions thomistes, mais rien ne permet d'affirmer une dépendance directe. Par contre, en ce qui concerne la connaissance purement théologique, Barlaam trouve dans la théologie apophatique du Pseudo-Denys un moyen pour rejoindre, presque exactement, le nominalisme de son contemporain, Guillaume d'Okham : l'Etre divin étant essentiellement inconnaissable, aucune affirmation à son sujet ne peut ni posséder une valeur réelle, ni servir de prémisse à une déduction apodictique. Si Barlaam admet le caractère révélé de l'Ecriture et aussi des écrits patristiques, il s'agit pour lui d'« autorités » pures dont il n'explique pas la nature. Il est particulièrement acerbe, dans ses écrits inédits, envers les Latins et leur théologien préféré, « Thomas », qui prétendent faire au sujet du divin des raisonnements apodictiques.

Dans sa réfutation des vues du Calabrais, Palamas se montre farouchement opposé à l'affirmation centrale de son adversaire, à savoir que la seule voie vers la connaissance de Dieu est celle qui passe par les créatures. Il ne refuse pas pourtant à la raison naturelle la capacité d'aboutir à une connaissance indirecte du Créateur : il affirme seulement, en citant S. Paul, que les philosophes grecs n'y ont pas abouti et que, par conséquent, ce n'est ni chez Aristote, ni chez Platon, que les chrétiens doivent chercher les fondements de la philosophie naturelle. Alors que la « découverte » d'Aristote et de ses commentateurs arabes, juifs et grecs fut un événement tellement nouveau pour l'Occident que les grands scolastiques y virent la source à peu près unique de toute science, les Byzantins, qui n'avaient jamais cessé de lire le Stagirite, tout en voyant en lui l'un des porte-parole de l'Hellénisme *païen*, condamné par S. Paul, n'osèrent jamais, ne serait-ce qu'à cause de la condamnation officielle d'Italos, entreprendre une synthèse nouvelle entre la Révélation et la philosophie grecque pour remplacer ou compléter celle que les Pères du IV^e^ siècle avaient réalisée. Palamas pouvait donc se référer à l'autorité de l'Eglise pour combattre Barlaam et pour lui opposer une mystique christocentrique et ecclésiale, très biblique dans son expression et ses idées, très proche de la pensée de S. Maxime le Confesseur. A ce dernier titre, elle est souvent platonicienne dans son expression. Sans lire les néoplatoniciens eux-mêmes,

Palamas se réfère constamment à la théologie mystique des Pères grecs. Toutefois, surtout dans le domaine de l'anthropologie, il fait un pas de plus vers cette christianisation du platonisme que S. Grégoire de Nysse a entreprise à la suite d'Origène. On sent également chez lui un désir d'interpréter dans le sens chrétien les écrits de l'Aréopagite où Barlaam pensait trouver des arguments en faveur de son nominalisme.

Si l'attitude négative des *Triades* envers l'Hellénisme païen semble fermer toute perspective de développement philosophique d'une richesse comparable à celui de l'Occident médiéval, la conception de l'homme que nous y trouvons, résolument biblique et très conséquente, offre une justification théologique solide à un véritable humanisme chrétien : l'homme tout entier — esprit, âme et corps — participe au don de la grâce rédemptrice et peut accéder, dès ici-bas, aux prémices réelles de la déification qui lui est réservée dans le siècle futur. Dans la pensée de Palamas, l'anthropologie n'est jamais fondée sur l'opposition platonicienne entre l'âme et la matière. En défendant la possibilité pour le corps de participer à la prière, Palamas est amené à définir une conception de l'homme entièrement christocentrique : le Verbe incarné, dont la vie divino-humaine nous est accessible dans le corps sacramentel de l'Eglise, a assumé la totalité du composé humain pour lui accorder salut et déification. L'homme devient ainsi « concorporel » au Christ, suivant une expression de S. Paul (*Eph.*, III, 6) reprise par les Pères [5]. Cette union avec le Christ n'est pas conçue comme un état passif de l'homme, qui ne ferait que recevoir la grâce divine, mais comme une activité totale de tout l'être humain, rétabli dans son état primitif et dans ses facultés créatrices et volitives, corrompues par la faute originelle. Voici un passage très caractéristique de cette pensée, tiré de la troisième *Triade :*

« La déification ne se manifeste pas dans les êtres déifiés comme l'art se manifeste dans l'objet d'art, car c'est dans les objets créés que la Puissance productrice se manifeste ainsi, universellement visible et même se réfléchissant en eux; la déification se manifeste dans les êtres déifiés comme l'art dans celui qui l'a acquis, selon S. Basile [6]. C'est pourquoi les saints sont des instruments du Saint-Esprit; leur activité (ἐνέργεια) est semblable à la sienne. Pour preuve certaine de ce que je dis, on peut citer les charismes de guérison, l'accomplissement des miracles, la prescience, la sagesse irréfutable que le Seigneur appela même 'Esprit de votre Père' (*Matth.*, X, 20) et aussi la transmission sanctifiante de l'Esprit que reçoivent d'eux ceux qui sont sanctifiés par eux » (*Tr.* III, 1, 33).

Contre ses adversaires humanistes qui ne concevaient l'homme que comme une créature autonome n'ayant de relations avec Dieu que par l'intermédiaire des facultés intellectives, Palamas affirme l'intimité

5. S. Athanase, *Contra Ar.* I, 42; *P.G.*, XXVI, 100 B; II, 74; *ibid.*, 305 A; S. Grégoire de Nysse, *Hom. XV in Cantic.*; *P.G.*, XLIV, 1112 C.

6. *De Spiritu Sancto*, XXVI, *P.G.*, XXXII, 180 C (Ed. Pruche, dans la Coll. *Sources chrétiennes*, 17, Paris, 1945, p. 226).

nouvelle entre Dieu et l'homme qui est devenue, dans et par l'Incarnation, une réalité existentielle, sans laquelle on ne peut concevoir d'anthropologie chrétienne.

« Le Fils de Dieu, écrit-il, dans son incomparable amour pour les hommes ne s'est pas borné à unir son Hypostase divine à notre nature, en assumant un corps animé et une âme douée d'intelligence, pour apparaître sur terre et vivre avec les hommes [7], mais puisqu'il s'unit — ô miracle incomparablement surabondant ! — aux hypostases humaines elles-mêmes, en se confondant lui-même avec chacun des fidèles par la communion de son Saint Corps, puisqu'il nous devient concorporel (*Eph.*, III, 6) et fait de nous un temple de la Divinité tout entière — car dans le Corps même du Christ habite corporellement toute la plénitude de la Divinité (*Col.*, II, 9) —, comment n'illuminerait-il pas ceux qui communient dignement au rayon divin de son Corps qui est en nous, en illuminant leur âme, comme il illumina les corps mêmes des disciples sur le Thabor ? Car alors, ce Corps, source de la lumière de la grâce, n'était pas encore uni à nos corps : il illuminait *du dehors* ceux qui en approchaient dignement et envoyait l'illumination à l'âme par l'intermédiaire des yeux sensibles ; mais aujourd'hui, puisqu'il est confondu avec nous et existe en nous, il illumine l'âme *de l'intérieur* » (*Tr.* I, *3*, 38).

Ces passages, profondément scripturaires et patristiques, définissent la position fondamentale du renouveau spirituel byzantin qui s'est exprimé dans la théologie palamite : depuis l'Incarnation, les relations entre Dieu et l'homme se trouvent essentiellement modifiées. Dieu n'est plus en dehors de l'homme, mais au-dedans de lui. Il forme avec l'homme un seul corps, il illumine son être tout entier, sans exclure le corps, et lui permet de posséder, par la foi et la grâce de l'Esprit, une connaissance de lui-même et des créatures infiniment plus parfaite. Cette vision de Dieu constitue ainsi l'anticipation du Royaume futur, présent dès maintenant dans le Mystère sacramentel de l'Eglise. Elle est accordée ensemble à tous les chrétiens (*Tr.* II, *3*, 66), car la grâce de l'Incarnation appartient à l'Eglise et non aux individus, mais chaque membre du Christ peut la faire fructifier dans une plus ou moins grande mesure : c'est ainsi que s'établit entre les hommes une certaine hiérarchie spirituelle qui n'est pas une hiérarchie ontologique, comme dans le platonisme, mais une hiérarchie fondée sur une acceptation plus ou moins totale d'une seule et même grâce.

En lisant les *Triades*, on se rend compte jusqu'à quel point la pensée de Palamas fut bien l'inspiratrice d'un Nicolas Cabasilas qui, dans sa *Vie en Christ*, ne fit que développer la doctrine que le docteur hésychaste avait défendue contre le nominalisme de son adversaire.

Lorsque l'accusation de messalianisme l'obligea à formuler avec précision certains concepts de théologie, il eut recours à la distinction entre l'essence et les énergies divines, en employant des termes reçus depuis longtemps dans la patristique grecque. Il ne s'agissait aucunement pour

7. Citation de textes liturgiques byzantins (*Theotokion* des vêpres du Samedi, 4e ton plagal, et *irmos* de la 9e ode du canon du 6 août).

lui d'une nécessité spéculative énoncée *in abstracto* : il lui fallait simplement maintenir la pleine réalité de la vie divine, devenue, en Christ, accessible aux hommes, tout en sauvegardant le dogme de l'inaccessibilité de l'essence.

Comme on a pu le remarquer avec raison, Palamas n'avait pas grand souci de rigueur philosophique. Sa pensée est existentielle et il refuse formellement — comme il l'affirmera à diverses reprises — de faire dépendre sa théologie des normes de la philosophie grecque, notamment en ce qui concerne la simplicité divine et l'identité totale entre Dieu et son essence. Son acception de Dieu est basée sur la perception réaliste de son *existence* dans la grâce incréée de la Rédemption. En professant ce véritable existentialisme chrétien, Palamas affirmera souvent, devant les objections philosophiques de ses adversaires, que ses formules sur l'essence et les énergies ne constituent pas l'essentiel de sa pensée. Le concile de 1351 insistera également sur ce point [8]. Le sentiment que les expressions empruntées au langage humain et au conceptualisme philosophique ne sont pas totalement adéquates au Mystère, n'empêcha pourtant pas Palamas d'en user avec précision, une fois leur sens établi ; nous avons eu l'occasion de montrer ailleurs que certaines formules — « deux divinités », « divinité supérieure et divinité inférieure » — qui servaient à ses adversaires pour interpréter sa pensée, n'ont jamais été employées par le docteur hésychaste [9].

Le texte des *Triades* permettra de s'en convaincre à nouveau. S'opposant à la fois au nominalisme des humanistes et au messalianisme qui prétendait que Dieu était connaissable dans son essence, Palamas veut exprimer la pensée orthodoxe avec les arguments que les Pères Cappadociens avaient autrefois employés contre Eunome (il cite d'ailleurs souvent leurs écrits) : Dieu n'est connu que dans la mesure où il daigne se manifester volontairement, c'est-à-dire comme un être vivant et agissant (ἐνεργῶν), et dans cette manifestation, c'est sa vie véritable et incréée qui devient accessible aux hommes par la grâce.

Il nous apparaît incontestable que ces préoccupations antinominalistes et antimessaliennes ne devraient pas constituer des points de friction entre orientaux et occidentaux, mais plutôt des traits d'union. Dans un livre récent, le P. Louis Bouyer a rappelé les liens étroits qui existent entre certains aspects de la Réforme protestante et le nominalisme okhamiste [10]. La formation nominaliste que les Réformateurs avaient reçue contribua à les pousser vers le rejet de ce qui est, selon la tradition catholique, l'anticipation *réelle* du Royaume à venir : le Mystère de l'Eglise. On sait que la réponse de l'Eglise Romaine, au concile de Trente et dans l'ensemble de la contre-réforme, consista à édifier un sys-

8. *P.G.*, CLI, 726 C.

9. Voir *Une lettre inédite de Grégoire Palamas à Akindynos*, dans la revue Θεολογία, XXIV, 1953, pp. 557-582.

10. ***Du protestantisme à l'Eglise*, Paris, 1954, p. 164 ss.**

tème rigoureux d'ecclésiologie et de théologie sacramentaire, destiné à affirmer la pleine réalité de la présence du Christ dans son Eglise.

Le débat qui, à Byzance, opposa les moines aux humanistes fut essentiellement de même nature. Le réveil de l'Hellénisme profane menaçait de plonger la chrétienté orientale dans la crise de sécularisation que connut l'Occident depuis la fin du Moyen Age et dont l'un des aboutissements fut la Réforme protestante. Le triomphe du palamisme arrête net ce mouvement, qui ne se poursuivit que dans quelques rares milieux d'intellectuels, nostalgiques de l'Antiquité, sans emprise réelle sur l'ensemble de la société byzantine : Gémiste Pléthon et son néopaganisme en est un exemple au XV[e] siècle.

Le mouvement monastique du XIV[e] siècle comporte ainsi un aspect purement négatif se reflétant dans l'art et la littérature byzantines de l'époque, qui revinrent au hiératisme rigide du Moyen Age après le sursaut d'humanisme de la fin du XIII[e] et du début du XIV[e] siècle. Sur le plan religieux, ce ne fut cependant pas une régression : à l'orée d'une époque critique, le palamisme formula un certain nombre de vérités chrétiennes permanentes qui rencontrent, à maints égards, les préoccupations authentiques auxquelles les Réformateurs ont vainement cherché une réponse dans la théologie scolastique de leur temps. Car personne ne peut affirmer aujourd'hui que l'on puisse valablement exprimer la présence réelle du Christ dans son Eglise dans les catégories philosophiques d'un Guillaume d'Okham. Le palamisme est, à sa façon, une sorte de contre-réforme orientale qui, effectuée à temps, évita la crise interne dans l'Eglise byzantine.

N'étant, à proprement parler, ni une philosophie, ni un système, la pensée de Palamas ne peut être jugée en fonction des catégories scolastiques. Pour retrouver la compréhension mutuelle entre orientaux et occidentaux, nous devrions rechercher aujourd'hui, dans un dialogue patient et basé sur les textes, l'inspiration fondamentale des deux modes de pensée. Il serait peut-être possible alors de délimiter avec plus de netteté ce qui, dans les deux traditions chrétiennes, appartient à la Tradition de l'Eglise à laquelle tous les chrétiens doivent se référer pour retrouver l'unité des premiers siècles.

Jean MEYENDORFF.