JAN. 2007

LE CRÉÉ ET L'INCRÉÉ

MAXIME LE CONFESSEUR ET THOMAS D'AQUIN

AUX SOURCES DE LA QUERELLE PALAMIENNE

DLE-20070116-2861

BIBLIOTHÈQUE THOMISTE
Directeur : L.-J. BATAILLON, O. P.
LVIX

59

LE CRÉÉ ET L'INCRÉÉ

MAXIME LE CONFESSEUR ET THOMAS D'AQUIN

AUX SOURCES DE LA QUERELLE PALAMIENNE

par
Antoine LÉVY

Bibliothèque Nationale et Universitaire
Strasbourg

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE
J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, V^e^
2006

AVANT-PROPOS

Une chose est la vérité, autre chose la certitude de la vérité. Qu'une théorie d'astrophysique soit vraie ou non, le fait qu'on la tienne pour vraie suffit à lui conférer une influence puissante sur les esprits et la culture d'une époque. Elle est, comme on dit, un *paradigme*, non seulement dans son champ propre, à savoir pour les hommes de science qui s'y réfèrent en la comprenant, mais dans celui infiniment plus large de l'opinion commune, à savoir pour tous les hommes qui s'y réfèrent en ne la comprenant pas ou seulement à moitié. Il fut un temps – un temps assez long en vérité puisqu'il s'étend du premier millénaire de notre ère à la fin du Moyen Âge – et un espace – relativement large, puisque l'*oikouméné* byzantine et latine couvrait à peu de chose près tout le bassin méditerranéen – où ce rôle de paradigmes culturels était principalement dévolu aux conceptions théologiques, aux théories philosophico-dogmatiques sur le Dieu chrétien. En recherchant les causes de l'*estrangement*, de cet écartement entre les civilisations de l'Orient byzantin et de l'Occident latin, on s'est trop peu interrogé en rigueur sur les différences entre les paradigmes théologiques qui, au cours de l'histoire, virent peu à peu le jour d'un côté et de l'autre de cette *oikouméné*. Pourtant, lorsque un esprit moderne bute sur la tension entre l'*ethos* oriental et l'*ethos* occidental, lorsqu'il s'interroge sur l'origine d'une dissension que les paradigmes universellement partagés de son temps ne parviennent à masquer, vers quoi peut-il se tourner pour *comprendre*, sinon vers les conceptions théologiques dont sont issues, à l'aube de toute modernité, les civilisations d'Orient byzantin et d'Occident latin ? Bien des querelles dogmatiques sont aujourd'hui oubliées ; les régimes politiques, religieux d'antan ont laissé place à un modèle à peu près uniforme de civilisation. Il subsiste cependant dans les esprits, croyants ou non-croyants, vivant de l'un et de l'autre côté d'une frontière devenue purement mentale, une *idée* de monde, trop obscure pour être exposée, mais suffisamment claire pour marquer une incommensurable distance avec l'autre partie de l'ancienne *oikouméné*. Alors, comme les héros mythiques se rendaient devant le Sphinx, impassiblement dressé dans l'attente, nous revenons à ces anciennes conceptions théologiques. Scrutant les traits complexes de leurs visages, c'est bien, tel Œdipe jadis, la réminiscence de notre propre vérité que nous leur demandons.

INTRODUCTION

APPARITION D'UN « PROBLÈME ENTRE ORIENT ET OCCIDENT »

Venus à Constantinople dans le sillage d'une croisade de sinistre mémoire (sac de 1204), Franciscains et Dominicains, ces nouveaux fers-de-lance spirituels du monde latin, ne faisaient pas mystère de leur mission. Il fallait ramener les schismatiques grecs au bercail de l'Église romaine en leur prêchant les vérités du dogme et des rites[1]. À première vue du moins, leur tâche ne semblait pas devoir soulever grande difficulté. On pouvait se montrer accommodant sur la différence des rites, et les déviances dogmatiques irrémissibles étaient somme toute peu nombreuses. Il ne restait guère à s'entendre que sur le *Filioque*, question pour ainsi dire « technique » qui dépassait totalement l'entendement commun des fidèles, Latins et Grecs au même titre[2]. Le prix n'était pas trop fort, puisqu'il en allait de faire admettre aux chrétiens indigènes les prérogatives suprêmes de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. Initiés peu à peu aux débats de la société byzantine, les clercs latins ne tardèrent pas cependant à découvrir un motif inédit de dissension avec l'Église grecque. Durant une période aussi mouvementée théologiquement que politiquement – la souveraineté byzantine se rétablit par miracle en 1261 – l'Église de Byzance proclame son attachement à une doctrine que les Occidentaux ne manquèrent pas de trouver bien étrange. Par une série de « Tomes » dogmatiques ou de décisions magistérielles, qui s'échelonne de 1341 (« Tome hagioritique ») à 1368 (canonisation de Grégoire Palamas), elle affirme en effet l'existence d'une distinction entre l'essence de Dieu et son(ses) énergie(s), distinction sans équivalent dans la dogmatique latine.

1. Cf. notamment C. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains et la chrétienté grecque au XIVe et XVe siècles*, « Collection de l'Ecole Française de Rome », Roma, 1997 (désormais *Les Dominicains*).

2. Il s'agit de savoir si, au sein de la Trinité, le Père est unique principe de la procession de l'Esprit Saint, le rôle du Verbe se bornant tout au plus à celui de médiateur (doctrine byzantine), ou si le Verbe est co-principe de cette procession à égalité avec le Père (doctrine latine). Le patriarche constantinopolitain Photius, au IXe siècle fut le premier à voir dans la doctrine latine un motif de rupture de communion ecclésiale entre l'Orient et l'Occident. Les Latins ayant introduit par la suite le *Filioque* dans le Symbole de Nicée (le *Credo*), les théologiens byzantins du Moyen Âge mirent en cause non seulement la légitimité théorique de la doctrine latine, mais ses titres historiques.

Les moines-clercs catholiques assistèrent tout d'abord en spectateurs aux discussions qui agitaient leurs homologues byzantins. Grégoire Palamas, moine athonite, prend la plume dès les années 1330 pour défendre la pratique de la prière du cœur chez ses confrères, en butte aux sarcasmes de Barlaam le Calabrais[1]. Accusés par Barlaam de prétendre s'unir essentiellement à Dieu en pratiquant les méthodes de la prière hésychaste (ce que Barlaam qualifie de « messalianisme »), les moines, réplique Grégoire, n'attendent pas de cette pratique une divinisation selon l'essence, mais une divinisation selon les énergies qui procèdent de cette essence. Si l'essence est imparticipable, si même elle est inconnaissable, martèle Grégoire, les énergies dont l'essence est le principe sont, elles, participables, et la grâce même n'est rien autre chose qu'une participation aux énergies incréées de l'essence divine. La polémique entre Grégoire et Barlaam ne concernait pas qu'un point de dogmes; le statut du théologien, la légitimité même de sa recherche étaient en cause. Qui, de fait, était habilité à dire la vérité au sujet de Dieu ? Celui dont l'intelligence avait été aguerrie par la fréquentation de la philosophie et des sciences profanes (Barlaam) – ou bien celui dont l'expérience spirituelle avait mûri dans une vie d'ascèse et de prière (Grégoire Palamas) ?

La discussion resta un certain temps confinée au cercle des moines et des théologiens de cour[2]. C'est que la distinction d'allure dogmatique destinée à « sauver » la prière hésychaste, la distinction entre l'essence et l'énergie divines, ne fut pas admise sans vaincre de fortes résistances à l'intime du monde byzantin. Grégoire Akyndinos y vit une trahison des dogmes et de la tradition des Pères; Nicéphore Grégoras dénonça cette nouvelle barbarie au nom de la philosophie et de la simple culture de l'honnête homme[3].

1. Il semble bien que ces foudres aient été provoquées initialement par les critiques que Grégoire eut l'audace de faire valoir contre Barlaam dans un échange de lettres avec Grégoire Akyndinos, cf. J. Meyendorff, « L'origine de la controverse palamite », Θεολογία 26, 1955; G. Schirò, *Barlaam Calabro epistole greche*, Palerme, 1954. Barlaam, invité à la cour d'Andronic III par le futur *basileus* Jean Cantacuzène, commenta les *Noms Divins* en prônant, sur le chapitre de la connaissance divine, le radicalisme apophatique radical qui se retrouve dans ses traités antilatins et antithomistes. Grégoire n'y reconnut pas la théologie des Pères. Comme l'a montré encore Meyendorff, la défiance à l'égard des syllogismes apodictiques dont fait preuve Barlaam se marie avec l'amour de la philosophie profane, dont les syllogismes dialectiques sont censés servir des fins apologétiques, cf. « Un mauvais théologien de l'unité, Barlaam le calabrais » dans *1054-1954, L'Église et les Églises*, t. 2, Chevetogne, 1954. Inversement, autant Grégoire se défie des incursions de la science profane dans les questions dogmatiques, autant il défend l'exercice d'une voie kataphatique en théologie, dans les simples limites de l'expérience de la grâce toutefois.

2. Comme le note H.-G Beck, « Es sei jedoch sofort festgestellt, dass man zu Recht im Gegensatz zu älteren Forschung heute den Ausbruch des Streites nicht mehr als Ergebnis eines primär west-östlichen Gegensatzes betrachtet. », « Humanismus und Palamismus », dans XII[e] *Congrès international des études byzantines*, Belgrade-Ochride, 1961, p. 67.

3. Des deux, Akyndinos est le théologien et Grégoras est l'humaniste. Le second puise chez le premier les arguments dont il a besoin pour défendre, le cas échéant, la seule chose qui lui tienne vraiment à cœur : la prééminence d'un idéal aristocratique où le dogme s'allie savamment à la culture, idéal qu'il voit menacé par le mysticisme de moines sans grands égards pour la « philosophie du dehors », cf. L. Clucas, *The hesychast controversy in Byzantium in the fourteenth c. : a consideration of the basic evidence*, UCLA, USA, 1976 (thèse non publiée). Quant à Grégoire Akyndinos, toutes ses démonstrations visent à mettre en évidence, à partir des autorités des Pères et selon le mode classique à Byzance, l'absurdité des « divinités incréées » de Palamas, nées de la séparation entre la nature de Dieu et ses énergies, cf. la récente édition critique de J. Nadal Cañellas, *Acyndini refutationes duae operis Gregorii Palamae*, « Corpus Christanorum Scriptorum Graeocorum » (désormais *CCSG*) 31, Turnhout, Brepols, 1995 (désormais *Acyndini refutationes*). Le point délicat, dans la théorie même d'Akyndinos, porte sur la participation : si la grâce participée est créée, comme toutes les autres réalités matérielles et intelligibles (traité III, § 91, p. 305-309), on comprend qu'il y ait participation non-entitative à la nature divine : la participation ne renferme aucune sorte de mélange entre le créé et l'incréé. Cependant, on ne comprend pas qu'en participant ces grâces créées, on participe la nature divine plus intensément ou plus *réellement* que toute autre créature. Pourquoi telle réalité créée donne-t-elle de participer la nature incréée plus qu'une autre ?

Les Dominicains entrèrent très fortuitement dans cette polémique, après les condamnations d'Akyndinos et de Gregoras. Le sort voulut que Demetrios Cydonès, grand secrétaire (*mezazon*) du *basileus* Jean Cantacuzène, fasse appel à un frère du couvent de Pera pour lui enseigner la langue latine. Rapidement, l'astucieux précepteur donna à son élève, en guise de versions, quelques extraits de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin. Ebloui par ce qu'il découvrait, plongé dans la lecture des œuvres de Thomas, devenant rapidement lui-même le plus éblouissant de ses traducteurs en grec, Demetrios ne fut pas long à établir le lien – ou plutôt à constater l'absence de liens – entre la théologie de Thomas d'Aquin et celle de Grégoire Palamas. Par suite, Demetrios entra à son tour en lice contre la « barbarie palamienne ». Cette fois cependant, la critique ne venait plus, ou du moins plus uniquement, de l'intérieur de la tradition des Pères grecs; elle s'était mise à l'école de la latinité *via* Saint Thomas. Dans sa lutte, Demetrios fut bientôt rejoint par son frère moine, Prochoros, qui, en décalquant le style occidental de la question disputée, donna à la discussion un tour encore plus conceptuel ou « technologique »[1]. Sous des modalités d'exposition diverses, les arguments des frères Cydonès reviennent sans cesse aux mêmes points. Si le terme grec *energeia* correspond au terme latin *operatio*, rien ne permet de poser une distinction réelle entre essence et énergie, car il ne peut exister aucune réalité accidentelle en Dieu. Quant à la grâce, elle n'est pas une entité intermédiaire, comme Akyndinos avait tendance à le penser, mais elle se situe entièrement du côté de l'homme à titre d'accident surnaturel créé[2].

1. *Grosso modo* la décennie 1358-1368 est la période décisive, qui s'ouvre sur la discrète conversion de Demetrios Kydonès au catholicisme et se clôt sur la condamnation de son frère Prochore. Les liens entre les Dominicains du couvent de Pera et Demetrios sont bien à l'origine de cette lutte ouverte entre thomisme et palamisme à Byzance, cf. G. Mercati, *Notizie di Demetrio e Procoro Cydone, Manuele Caleca...*, « Studi e Testi » 56, Città del Vaticano, 1931, p. 514; R.-J. Loenertz, « Les établissements dominicains de Péra-Constantinople », *E.O.* 34, 1935, « Démétrius Kydonès, I. De la naissance à l'année 1373, II. De 1373 à 1375 », *O.C.P.* 36-37, 1970-71 ; concernant l'intense activité de traduction de Demetrios et le sens de son combat, cf. notamment l'exposé synthétique de F. Kianka, « Demetrius Cydones and Thomas Aquinas », *Byz.* 52, 1982.

2. Nous avons relevé ailleurs ce trait, sur lequel on a peu insisté jusqu'à présent, cf. A. Lévy « Grâce créée et énergie incréée, Les *Antirrhétiques* de Jean Cantacuzène et les enjeux théologiques de la confrontation entre thomisme et palamisme à Byzance », Mémoire de licence (non publié), sezione ecumenico-patristica greco-byzantina, PUST, Bari, 1997. Akyndinos interprète les « auto-seigneuries » ou les « auto-participations » dionysiennes comme des *intermédiaires créés* qui donnent à la créature de participer la réalité divine suressentielle – d'où l'objection à laquelle Palamas revient continuellement : comment le créé peut-il servir d'*intermédiaire* pour participer l'incréé ? L'argumentation de Prochore, telle qu'elle ressort de l'édition critique des *Antirrhétiques* de Jean

Le tome de 1368, qui, dans un même élan, consacre la doctrine de Grégoire Palamas et condamne celle de Prochoros, met fin à la contestation officielle du palamisme par le thomisme à Byzance. La dispute n'est pas close pour autant. Dès la fin du XIV^e siècle, il fallut ajouter aux points litigieux entre Orient et Occident, sur les listes qui circulaient depuis le IX^e siècle, la question de la distinction entre essence et énergies divines. Le petit cercle des disciples de Demetrios, dont quelques-uns se firent Dominicains, s'efforcèrent de prémunir l'Occident contre la contagion du palamisme byzantin[1]. Certes, au concile de Florence (1439), destiné à présider à la réconciliation des Églises de Rome et de Byzance, la question n'est pas officiellement ouverte. Ce n'est pas cependant qu'elle ait diminué d'intensité; trop vive au contraire, elle eût risqué de faire échouer des négociations d'ores et déjà délicates. A l'instigation du *basileus* Jean VIII Paléologue, les théologiens des deux bords se virent interdire d'aborder le sujet. Toutefois, dans les mois qui précédèrent la première phase du Concile (Ferrare) André Chrysobergès, entré chez les Dominicains avec son frère Maxime, traite de front la difficulté lorsque Bessarion – à l'époque l'un des théologiens de la délégation byzantine – le sollicite. La lettre qu'André adresse à Bessarion est une réfutation formelle du palamisme au nom de la doctrine thomiste[2]. Dans la fièvre qui suivit l'Union de Florence et la polémique avec le principal théoricien des anti-unionistes, Marc d'Ephèse, André, fut contraint de revenir sur le sujet, développant les mêmes idées en des termes plus virulents encore[3].

Ainsi, « d'intrabyzantine » à l'origine, la discussion sur les « nouveaux dogmes » de Grégoire Palamas prit peu à peu l'aspect d'une confrontation avec la théologie de l'Occident latin, principalement représentée par Thomas d'Aquin, et

Cantacuzène marque une différence : les « auto-seigneuries » dionysiennes ne désignent plus les instruments mais les *effets* mêmes de la grâce, cf. *Refutationes duae Prochori Cydonii, CCSG* 16, Turhout, Brepols, 1987 (désormais *Refutationes duae*). « L'auto-sanctification » peut être qualifiée de « divinité créée (θεότης κτιστή) » car elle est le don reçu par chacun des croyants (§ 40); c'est la « lumière propre (οἰκεῖον) et naturelle (φυσικόν) », dont jouiront les corps glorieux – cette chose créée (κτίσμα) qui correspond analogiquement à la lumière divine (§ 62). Pour les Cydonès, la grâce est donc une réalité produite immédiatement par l'essence divine; les puissances *gratum facientes* intermédiaires entre Dieu et les saints n'existent plus. Le fond du problème akyndinien demeure cependant : si la grâce est créée, selon quelle modalité donne-t-elle de participer l'incréé – comment divinise-t-elle ?

1. S. Papadopulos a décrit les protagonistes d'un débat qui divisa durablement l'*intelligentsia* byzantine, « Thomas in Byzanz, Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1454 », *Th. Ph.* 49, 1974.

2. « Andrea Rodhiensis, OP, inedita ad Bessarionem epistula », M. Candal (éd.), dans *O.C.P.* 4, 1938, cf. Delacroix-Besnier, *Les Dominicains*, éd. cit., p. 288. L'Église catholique doit peut-être à l'entremise de Bessarion d'avoir évité de condamner explicitement, au concile de Florence, la doctrine palamienne, âprement défendue par Marc d'Ephèse, cf. A. De Halleux, « Bessarion et le palamisme », *O.C.P.* 34, 1968, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, Leuven, 1990. B. Schulze a tenu cependant à démontrer que tous les éléments d'une condamnation s'y trouvent réunis comme *in materia signata*, « Die Taten des einfachen Gottes », recension, *O.C.P.* 36, 1970.

3. « Dialogus in Marcum, Ephesiorum pontificem, damnantem ritus et sacrificia Romanae ecclesie » (1439/40), texte inédit, cf. *Les Dominicains*, éd. cit., p. 372 *sq.*

cela tant du point de vue du contenu que de la méthode d'exposition[1]. Or, après bientôt sept siècles, l'issue de la dispute suscitée par l'*Einbruch* du thomisme à Byzance demeure pendante. La question de la grâce incréée demeure, plus que jamais, « un problème entre l'Orient et l'Occident »[2].

Le problème de l'existence du problème

Il se trouvèrent jadis quelques théologiens catholiques pour minimiser l'adhésion du christianisme orthodoxe aux formulations dogmatiques de S. Grégoire Palamas[3]. Mais après les travaux de V. Lossky et de J. Meyendorff pour n'évoquer que les ouvrages les plus notoires, ce scepticisme aux allures de vœu pieux paraît aujourd'hui assez déplacé[4]. Du côté latin, la théologie palamienne, jamais condamnée officiellement, n'a jamais non plus été officiellement reçue. Bien plus, celle-ci a été souvent fustigée par des théologiens qui, à la suite des disciples de Demetrios, puisaient leur argumentation chez Thomas d'Aquin. D'autres, plus favorables au palamisme, se sont crus obligés de récuser le

1. En fait, la question de l'*epistemé* du discours théologique devient centrale : de la Révélation et de la tradition des Pères que peut-on démontrer en raison? Quels principes le raisonnement théologique doit-il au contraire postuler? Cf. l'étude fine et solide de G. Podskalsky, *Theologie und Philosophie in Byzanz, Der Streit um die theologische Methodik in der Spätbyzantinischen Geistesgeschichte*, München, Becksche Verlagsbuchandlung, 1977 (désormais *Der Streit*).

2. Podskalsky parle d'*Einbruch* (« Einbruch der Scholastik ») ou « d'intrusion » à Byzance des *habitus* théologiques nés de la découverte de l'œuvre de Thomas d'Aquin, *Der Streit*, éd. cit., p. 180-230. Nous empruntons à D. Wendebourg le titre de l'un de ses articles parus en espagnol : « Gratia increata, un problema teologico entre Oriente e Occidente », *Dial. Ec.* 14, 1979. Wendebourg reproche unilatéralement à Palamas ce qui est présenté comme une théologie trinitaire insuffisamment personnaliste et « économique ».

3. On sait les jugements extrêmement sévères de M. Jugie à l'encontre du palamisme dans les deux articles du *Dictionnaire de Théologie Catholique* (désormais *DTC*) qu'il consacre à Grégoire Palamas et à sa doctrine : « De nos jours, malgré la fête de Palamas et en dépit de la lettre des anathématismes contenus dans le *Triodion*, le dogme palamite dans l'ensemble de l'Église gréco-russe est un dogme à peu près mort. Non seulement il est oublié, mais il est contredit ouvertement dans l'enseignement théologique officiel », « Palamite (controverse) », *DTC*, t. 11, col. 1810; cf. également *Theologia dogmatica christianorum orientalium dissidentium*, t. 1-4, Paris, 1926-1935, notamment t. 2, p. 4-183.

4. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, « Patristica Sorboniensa », Seuil, 1959 (désormais *Introduction*); V. Lossky, *Théologie de l'Église d'Orient*, Aubier, 1960 (désormais *Théologie Orient*). Ironie du sort, le renouveau palamite est dû en grande partie aux théologiens russes issus de « l'Ecole de Paris » (Institut S. Serge). D'emblée, dans un « Bulletin sur le palamisme » qui recense plus de trois cents travaux récents, D. Stiernon rappelle le jugement péremptoire de M. Jugie, de la même congrégation, en ces termes : « Notre confrère était, sur ce point, mauvais prophète. Les œuvres et la doctrine de Grégoire Palamas ont, au cours des dernières décades, trouvé dans l'orthodoxie un tel regain d'intérêt que le palamisme occupe aujourd'hui dans la théologie et la spiritualité gréco-slave une place centrale », *R.E.B.* 30, 1972, p. 231. L'histoire de la réception de la doctrine palamite en monde orthodoxe (Grèce, Russie notamment) jusqu'à la naissance du « néopalamisme » est encore largement à faire. On trouvera toutefois, mêlés à des considérations étroitement confessionnelles, de nombreux éléments à ce propos dans la postface et les commentaires à la traduction de l'ouvrage de Meyendorff en russe, *Jizn' i trudy sviatitelia G. Palamy*, P. Medviediev-V. Lourié (éd.), « Vizantinorossika », Moscou, 1997, p. 332-343 notamment.

thomisme pour se tourner vers d'autres écoles de pensée ou frayer des perspectives totalement nouvelles[1]. Ainsi, c'est bien dans l'attachement de l'Église catholique au thomisme qu'il faut chercher les raisons de son refus implicite de recevoir la théologie palamienne. Certes, il est possible d'être catholique sans être thomiste, en entendant par là le sentiment d'appartenir à une école de pensée déterminée. La question subsiste de savoir *dans quelle mesure un ou plusieurs traits de la doctrine thomiste font ou non partie de l'enseignement de l'Église catholique tout entière*. Par exemple, l'Église catholique peut-elle se passer de professer l'identité réelle, absolue, entre l'essence et l'opération divines quand elle enseigne la simplicité divine? La question se pose de manière symétriquement inverse dans l'Église orthodoxe. Peut-on simultanément reconnaître le bien-fondé de la distinction palamienne et celui de la théologie de Thomas d'Aquin? Historiquement, le *Tomos* constantinopolitain de 1368 rejette l'hérésie de Prochore en des termes qui rappellent singulièrement la doctrine de Thomas d'Aquin[2].

L'œuvre de Gennadios Scholarios, le dernier patriarche orthodoxe de Byzance et le premier de Stamboul, farouche adversaire de l'union avec les Latins après avoir été l'un de ses principaux partisans, montre que des voies de conciliation ont été esquissées assez tôt[3]. Plus récemment, un certain nombre

1. Dans un article intitulé « Die Lehre von des Einfachheit Gottes, Ein dogmatischer Streitpunkt zwischen Griechen und Lateinern », *Kyrios* 7, 1967, M. Strohm fait grief à la métaphysique chrétienne de l'Occident latin d'avoir, depuis S. Augustin, mais sous l'influence déterminante de Thomas d'Aquin, occulté une perception authentique de l'essence divine en qualifiant cette dernière de *simple* d'une manière faussement intuitive. Cependant, on doit observer que les « Grecs », pour reprendre la terminologie de l'auteur, ne remettent pas en cause un seul instant la simplicité de la réalité divine ou même de l'essence divine – ils affirment seulement que la distinction entre l'essence et les énergies divines ne répugne pas à cette simplicité. Aussi bien, on ne résoudra pas la dispute en invoquant, contre Thomas d'Aquin, certaine complexité de l'essence divine, mais au contraire en démontrant que la distinction palamite n'implique aucune complexité en Dieu.

2. Le concile condamne les propositions suivantes, issues des traités de Prochoros : « Que l'opération-*energeia* spirituelle de Dieu (νοερὰ τοῦ Θεοῦ ἐνέργεια) est identique à son essence (ἐστιν ἡ οὐσία αὐτοῦ). Que la sagesse de Dieu est identique à son essence. Que la vérité de Dieu est identique à son essence. Que la volonté de Dieu est identique à son essence », *Tome synodal contre le hiéromoine Prochoros Cydonès, qui a fait sienne l'opinion d'Akyndinos et de Barlaam,* dans *Patrologia Graeca, Cursus Completus,* J. P. Migne (éd.), Paris, 1857-1866, (désormais *PG*), t. 151, 699b. Il est précisé dans la foulée : « Tout cela, il [Prochoros] ne le démontre pas à partir de la sainte Écriture, ni en mettant en avant les sentences des saints, mais à partir de ses propres ratiocinations, usant des syllogismes d'Aristote comme de preuves ».

3. Gennadios est toujours resté un admirateur *quasi* inconditionnel de S. Thomas d'Aquin, qu'il traduit et commente abondamment, cf. G. Podskalsky, « Die Rezeption der thomistischen Theologie bei Gennadios II Scholarios (ca. 1403-1472) », *Th. Ph.* 49, 1974; Barbour H.-G., *The byzantine thomism of Gennadios Scholarios*, PUST, Roma, 1993 (désormais *Byzantine Thomism*). Mis à part le *Filioque*, le seul point sur lequel Scholarios prenne Thomas d'Aquin en défaut est la question des énergies incréées. En introduisant à son *Résumé* de la *Somme de Théologie,* Scholarios déplore à ce propos que Thomas ne soit pas né en Orient, cf. *Byzantine Thomism*, p. 47- 48. Dans la notion scotiste de *distinctio formalis a parte rei*, le patriarche semble avoir cherché l'équivalent précis du κατ' ἐπίνοιαν de la distinction palamite. Le « palamisme d'inspiration scotiste » de ce brillant et singulier thomiste byzantin avait auparavant fait l'objet de la thèse de S. Guichardan, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIVe et XVe siècles : Grégoire Palamas, Duns Scot, Georges Scholarios*, Lyon, 1933.

d'auteurs ont vu dans l'opposition entre thomisme et palamisme un faux débat, né du refus d'examiner en profondeur les théologies en présence[1]. A la décharge de ces tentatives, on doit dire que le point même sur lequel palamisme et thomisme divergent n'est pas une donnée aussi irrécusable qu'il pourrait sembler. Le fait objectif, le fait premier de la controverse n'a rien d'une dispute entre théologiens qui partagent un langage commun. Il s'agit plutôt, comme on l'a vu, de la découverte stupéfaite d'une absence de langage commun en raison de décalages culturels jusqu'alors inaperçus. En élaborant ses conceptions environ un demi-siècle après la mort de Thomas d'Aquin, dans un monde byzantin resté étranger aux méthodes de la scolastique latine, Grégoire Palamas a apparemment tout ignoré d'une doctrine qui insistait sur l'identité entre l'essence divine et son opération. Par ailleurs, Thomas d'Aquin avait mis en avant le caractère créé de la grâce, l'expression *gratia increata* n'apparaissant que très rarement sous sa plume[2]. Loin du monde subtil des distinctions médiévales, c'est en discutant du sens des *energeiai* dionysiennes selon la tradition des Pères que Grégoire Palamas développe une position apparemment inverse de celle de Thomas : la grâce est fondamentalement incréée, la possibilité d'une grâce créée n'étant évoquée que brièvement, par mode d'incise[3]. Bref, toute polémique consciente est absente des

1. Citons A. de Halleux « Palamisme et tradition », *Ire.* 48, 1975; « Palamisme et scolastique », *R.T.L.* 4, 1979; G. Philips, « La grâce chez les Orientaux », *E.T.L.* 48, 1972; *L'union personnelle avec le Dieu vivant*, Leuven, 1989 (désormais *L'union personnelle*); J. Lison, *L'Esprit répandu : la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Paris, Cerf, 1994 (désormais *Esprit répandu*). Le récent ouvrage de A.-N. Williams, *The ground of union, Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, Oxford, 1999, mérite d'être spécialement mentionné. L'auteure entend montrer que S. Thomas, dans le cadre conceptuel qui lui est propre, parvient à une intuition de la divinisation sinon identique à celle de Palamas, du moins très proche de cette dernière. La médaille a son revers : Williams semble convaincue qu'en démontrant les convergences des deux théologiens à l'entour de la divinisation, elle rend obsolète un débat dogmatique de sept siècles, cf. conclusion générale, p. 174-175. Or cette discussion interminable n'a jamais porté sur la possibilité d'une divinisation – ce qu'aucun théologien de bon sens n'a jamais nié – ni même sur le mode de la divinisation – point sur lequel tout théologien de bon sens est prêt à admettre les approches les plus variées – mais *très exactement sur le présupposé dogmatique du mode de divinisation exposé par S. Grégoire*, à savoir la fameuse distinction entre essence et énergie(s) en Dieu.

2. « La grâce désigne ordinairement chez S. Thomas le don créé et non l'amour de Dieu. Il a construit une théologie de la grâce créée. » – cette remarque de C. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 88, gagne à être rapprochée du changement qui affecte la manière même dont la théologie d'Ecole pose la question de la grâce après Thomas d'Aquin. J. Auer note en effet qu'à partir d'un Mathieu d'Aquasparta (+1308), on s'interroge explicitement sur l'existence possible d'une grâce incréée en sus d'une grâce créée, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. 1, Freiburg i. B., 1942, p. 97 n. 50. Jusqu'à Thomas d'Aquin inclus, il va pour ainsi dire de soi que la question est inverse : est-il vraiment nécessaire de poser l'existence d'une grâce créée en sus de la grâce incréée? Comme on le verra, la problématique classique, illustrée par S. Bonaventure notamment, remontait aux objections adressées à la notion de charité incréée, telle que le Lombard l'expose aux *Sentences*.

3. Grégoire Palamas n'exclut pas l'existence d'une grâce créée, grâce *produite*, à titre d'ἀποτέλεσμα (résultat-conséquence) dans la créature, *par* la grâce incréée. C'est précisément pour cette raison que la grâce créée a chez Grégoire un caractère secondaire, comme le note J. Meyendorff : « Pour faire un pas vers ses adversaires, défenseurs d'une "grâce créée", Palamas est prêt à analyser d'une façon abstraite les effets de la rédemption et à distinguer entre une "grâce créée", c'est-à-dire la beauté première de la nature humaine créée, restaurée par le Christ, et la "grâce incréée et

œuvres en cause; s'il y a conflit, celui-ci sourd d'une comparaison rétrospective entre les deux théologies. Aussi bien, on peut s'interroger sur la « consistance théorique » d'un tel conflit. N'est-il pas le fait d'interprètes postérieurs?

Il faut examiner attentivement les tenants du problème. A l'évidence, il en va ici des rapports entre le créé et l'incréé. La question porte sur la délimitation respective des sphères créée et incréée; leur mode de communication mutuelle est envisagée ici et là avec des accents tout différents et pour ainsi dire opposés. Toute la question est de savoir si cette diversité implique ou non une contradiction « thétique » entre les deux conceptions théologiques. Admettre une grâce créée, est-ce exclure pour autant une grâce incréée? Affirmer que l'essence de Dieu est simple, est-ce exclure pour autant une distinction entre essence et énergie? Accepter une distinction entre essence et énergie, est-ce briser définitivement la simplicité divine?[1]. En fait, le trait le plus caractéristique la confrontation entre thomisme et palamisme est que ses protagonistes ne sont pas même d'accord sur le point de savoir s'ils disputent d'une véritable contradiction. En d'autres termes, ce qui donne à la discussion sa configuration toute particulière est le fait que l'on discute de la question même de savoir si l'on dispute d'interprétations incompatibles ou d'une simple différence d'approche, d'une manière différente de formuler des réalités voisines. Certes, comme l'a écrit jadis C. Journet à propos de cette controverse, on ne peut se contenter de recevoir deux corps de doctrines différents sans évaluer leur degré respectif de vérité; ce discernement est le devoir propre du théologien :

> Il est clair que l'unité doctrinale peut exister sur le plan de la foi entre chrétiens qui divergent sur les matières théologiques. L'Église acceptera toujours dans son sein le fait de la pluralité des théologies. Cela ne signifie en aucune manière que plusieurs théologies puissent être simultanément vraies et intrinsèquement justifiées, ou au contraire qu'aucune ne puisse être vraie, à proprement parler; cela signifie simplement que la seule théologie vraie n'a pas encore été pleinement et suffisamment manifestée[2].

déificatrice", mais à condition que l'on admette que la première est inexistante sans la seconde et que la seconde est une réalité vécue, dès ici-bas, dans l'Église. », *Introduction*, éd. cit., p. 231. C'est le thème du « cœur nouveau » chez Grégoire, cf. *Esprit répandu*, éd. cit., p. 110-125.

1. Le débat met particulièrement en avant le caractère κατ ' ἐπίνοιαν, « notionnel », de la distinction, caractère qui est déjà explicitement présent dans les exposés de S. Grégoire, cf. Meyendorff, *Introduction*..., p. 309-310. Contrairement aux hypothèses d'E. von Ivánka, la subtilité de cette distinction n'est pas une invention des néopalamites modernes, cherchant à fournir au palamisme les lettres de créance que lui demanderait le monde civilisé, cf. « Hesychasmus und Palamismus » dans *Plato christianus*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1964, p. 389-449; PUF, Paris, 1990 pour la traduction française. Les considérations d'Ivánka partent de l'idée que le palamisme, en sa forme originale, constitue une transposition assez grossière en christianisme de l'émanationnisme néoplatonicien. Ainsi, selon Ivánka, la réflexion de l'Orient chrétien, avec l'avènement du palamisme, finit par sombrer corps et âme dans sa tentation de toujours : le platonisme non critique. On admettra que les lignes générales et particulières de cette interprétation peuvent être discutées. Nous reviendrons fréquemment dans le cours de cette étude sur la notion de distinction κατ ' ἐπίνοιαν.

2. « Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent », *R.T.* 68, 1960, p. 451-452.

Il faut demander toutefois si la « seule théologie vraie » est nécessairement enfermée dans l'une des deux doctrines au détriment de l'autre. De ce point de vue, on doit bien reconnaître que les critiques que Journet formule ici même à l'encontre du palamisme manquent de ce caractère rédhibitoire au vu duquel la supériorité du thomisme ne ferait plus de doute. Journet met en avant une distinction entre participation entitative et participation intentionnelle qui se réclame de S. Thomas :

> On voit où se situe la vraie difficulté. On peut concevoir la participation d'une manière uniquement entitative : un corps participe à la chaleur, les minéraux, les animaux participent aux perfections divines selon qu'ils en reçoivent en eux les similitudes et qu'ils les détiennent sous un mode transposé, dégradé, analogique. Et l'on peut concevoir en outre la participation d'une manière intentionnelle : affecté par un rayon lumineux, l'œil peut s'ouvrir à ce qui l'environne; il est fini en lui-même, et l'impression lumineuse qu'il reçoit est, elle aussi, finie; mais elle lui permet de s'égaler à tout l'horizon. Palamas ne songe qu'à la participation du premier mode. Dès lors, impossible de participer à l'infini et à l'incréé sans devenir soi-même entitativement, ontologiquement, incréé par grâce. On distinguera en conséquence deux incréés : l'incréé imparticipable de l'essence divine et l'essence participable des perfections divines[1].

Cependant, depuis la controverse avec Barlaam, les théologiens palamites ont appris à distinguer le caractère réel ou transformant de la participation d'une notion *entitative* de la participation, le premier n'impliquant aucun mélange entre le participant créé (le sujet en grâce) et le participé incréé (la grâce des énergies). Le propre de l'énergie est d'exercer sa causalité *sans provoquer de mélange substantiel entre l'agent et le patient*. C'est pourquoi la connaissance de Dieu selon son énergie n'entraîne aucune union essentielle, tout en produisant une transformation réelle ou une une divinisation de la créature[2]. En ce sens, les théologiens palamites ont beau jeu de dénoncer telle conception de la grâce comme participation intentionnelle qui ne semble entraîner aucune transforma-

1. *Ibid*, p. 450. Comme on verra, J.-M. Garrigues a également recours à la distinction avancée par Journet pour récuser, au nom de S. Thomas d'Aquin et de S. Maxime le Confesseur réunis, la notion palamienne de participation, cf. « L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur », *Ist.* 19, 1974. Il n'est jusqu'à Y. Congar qui ne reprenne le principe de cette critique à son compte : « Il y a là une, philosophiquement, une conception assez élémentaire et matérielle de la participation. », « Note sur la théologie palamite », dans *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, Cerf, 1980, p. 103. On ose demander cependant pour quelle raison Palamas croit écarter l'idée d'une participation entitative ou essentielle en parlant d'une participation selon les énergies. Et si la participation au premier sens que donne Journet est entitative, pourquoi les animaux et les plantes ne sont-ils pas incréés du fait qu'ils existent? Vérification faite dans les *Indices* disponibles, la distinction entre les deux types de participations qu'invoque Journet ne se trouve explicitement dans aucun texte de S. Thomas. Nous montrerons au cours de cette étude qu'intentionnalité et transformation entitative sont deux aspects absolument complémentaires, indissociables, d'une seule et même participation surnaturelle.

2. Meyendorff note : « [...] être "incréé" ne signifie pas que l'on cesse d'être une créature, mais que l'on se tranporte dans une situation différente, que l'on acquiert gratuitement un état foncièrement étranger à la nature et que cet état est la vie divine. C'est ce que Palamas maintient chaque fois qu'il parle de la déification en spécifiant que les hommes ne peuvent devenir "dieux" que par la grâce (θέσει ou χάριτι) et non par nature (φύσει). », *Introduction*, éd. cit., p. 248.

tion véritable dans le sujet participant, et se réduire à une sorte de lien moral avec la Réalité participée. Mais ces théologiens font mieux que se défendre de l'objection : ils retournent celle-ci à ceux-là mêmes qui la formulent. Si, de fait, la grâce est créée, comment peut-elle transformer celui qui la participe en la nature incréée du Dieu qui s'offre à la participation ? On demande comment du créé, fût-il surnaturellement ajouté au créé, pourrait-il naître cette μετάβασις εἰς ἄλλο γένος qu'est la participation à la nature incréée ou la divinisation. La première exigence de la théologie de la grâce n'est-elle pas de rendre compte des « promesses » de Dieu dont S. Pierre fait état en sa deuxième Epître ?

> Car sa divine puissance nous a donné tout ce qui concerne la vie et la piété : elle nous a fait connaître Celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu. Par elles, les précieuses, les plus grandes promesses nous ont été données, *afin que vous deveniez ainsi participants de la divine nature* (ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως), vous étant arrachés à la corruption qui est dans le monde, dans la convoitise [1].

Or les commentateurs de S. Thomas se montrent souvent hésitants, souvent par crainte d'une interprétation panthéiste, jusqu'à renoncer parfois à voir dans le verset plus qu'une manière de métaphore[2]. Pour parer l'objection, des théologiens occidentaux mieux avertis de la tradition patristique de l'Orient ont tenté de trouver dans la pensée de S. Thomas une perspective sur la grâce incréée qui ne doive rien à celle de Grégoire Palamas – et s'ils ne l'y trouvaient, de concevoir à tout le moins une notion de la grâce incréée qui ne soit pas inconciliable avec la pensée de S. Thomas. Enfin, ne peut-on pas accorder à la grâce incréée un véritable rôle dans la sanctification, sans pour autant enfreindre le principe de la simplicité divine et celui de l'activité commune des Personnes divines *ad extra* ?[3].

1. 1,3-4.

2. J.-M. Alonso a retracé les oppositions, au sein de l'Ecole, autour de la question de la « participatio naturae divinae sub conceptu naturae », cf. « Relación de causalidad entre gracia creada e increada en la Teologia tomista de la visión beata », *R.E.T.* 6, 1946, p. 40-46. Tantôt on accentue la continuité entre la nature divine et l'homme en grâce mais alors il faut réserver en Dieu une dimension imparticipable (Asturicense) – ce qui, soit-dit en passant, se rapproche de la position palamienne – tantôt on accentue le caractère entitatif et créé de la grâce (Curiel, Suarez), et l'on retombe sur la difficulté que formule Goudín : « On peine à expliquer de quelle manière la grâce peut être une participation exacte de la nature divine quant à ses perfections propres, telles que l'infinité, l'indépendance, la *ratio entis a se*, l'acte pur....car ces propriétés (*dotes*) paraissent inconciliables avec le fait de qualifier la grâce de réalité créée », *De gratia*, a. 4, a. 4.

3. Il faut mentionner en premier lieu D. Petau (+1652), patrologue érudit s'il en fût, qui devait connaître un certain nombre de disciples, notamment au sein de la compagnie de Jésus. Avec et après Lessius, Petau entend surmonter les impasses de l'Ecole espagnole en donnant préséance, dans la ligne des Pères grecs et de S. Cyrille en particulier, au don incréé de l'Esprit Saint sur la grâce créée. C'est la présence incréée de l'Esprit Saint qui divinise formellement. La difficulté, cependant, est de concevoir le mode de cette divinisation. Petau repousse la théologie de Palamas et ses « ridicula dogmata », cf. V. Lossky, *Vision de Dieu*, Delachaux et Niestlé, 1962, p. 17-18. L'Esprit Saint, affirme Petau, ne divinise pas en vertu d'une énergie distincte de l'essence divine, mais en vertu d'une énergie qui est sa substance même : « Cyrille tient que l'Esprit Saint pris en lui-même, et sa substance, est "l'energeia" du Père et du Fils, par laquelle ils nous rendent saints et fils. Il enseigne que [l'Esprit Saint] opère selon un mode tel, qu'en appliquant sa substance et sa nature, comme en imprimant (c'est, on l'a dit, le propre du sceau et du caractère) cette même nature qu'Il partage en propre avec le Père et le Fils [...], Il communique avec nous. », *Dogmatica theologica de Trinitate*, VIII, chap. 5, § 13, texte de 1644 réédité par Vivès (Paris, 1865). Mais si d'une part l'Esprit Saint possède cette substance en commun avec le Père et le Fils et si d'autre part il agit ad *extra* indivisiblement des autres hypostases, que reste-t-il de cette « union spéciale » du croyant avec le Saint-Esprit ? A cette difficulté bien signalée se sont pourtant heurtés les plus célèbres des lointains émules de Petau, M.-J. Scheeben et K. Rahner, cf. P. Galtier, *L'habitation en nous des trois personnes* (désormais *L'habitation*) Roma, 1950, p. 23-26. L'argument de E. de La Taille fait figure d'exception de ce point de vue.

Ces tentatives théoriques ont eu de brillants prolongements au XIX^e^ siècle[1], et jusqu'au cœur du XX^e^ siècle[2]. Mais aussi pénétrantes qu'aient été leurs conclusions, on peut difficilement affirmer qu'elles soient parvenues à mettre un terme à la discussion des commentateurs[3]. Dès lors, la critique de la grâce incréée

1. C'est la lecture approfondie des Pères grecs qui a convaincu Scheeben, d'abord partisan de l'interprétation classique (la grâce créée est principe formel de la divinisation, cf. son premier ouvrage, *Natur und Gnade*, 1861) de se rallier à l'opinion de Petau, sous une forme quelque peu aménagée. A partir des *Merveilles de la grâce divine* (1863), la grâce incréée, identifiée à l'inhabitation de l'Esprit Saint, joue un rôle de plus en plus prépondérant dans la sanctification, mais toujours en synergie avec la grâce créée, dont la causalité propre n'est jamais niée, cf. B. Fraigneau-Julien, « Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben », *N. R. T.* 77, 1955. La polémique avec Granderath, qui porte sur le poids respectif des deux grâces dans la doctrine des mérites, permet d'affiner les rapports entre les ordres de causalité cf. l'analyse de L.-T. Somme, *Fils adoptifs de Dieu par Jésus-Christ*, « Bibliothèque Thomiste », Paris, Vrin, 1997, p. 261-264. Cependant la conception de Scheeben bute toujours sur le caractère formel et inhérent de la causalité dévolue au Saint-Esprit. La difficulté est d'ajuster le caractère immédiat, *quasi* expérientiel de la relation du croyant au Saint-Esprit à la spécification du type de causalité incréée qui est impliqué par là, cf. Galtier, *L'habitation*, éd. cit., p. 110-130.

2. On a souvent rapproché les positions exposées par La Taille, dans « Actuation créée par Acte incréé » *R.S.R.* 18, 1928, de celles que Rahner développe dans une étude de 1939, « Zu scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade », repris et traduit dans *Ecrits théologiques*, t. 3, Paris, Desclée de Brouwer, 1963. Le propos de La Taille, dans cet article, est cependant plus large que celui de Rahner dans le sien. La Taille offre une explication globale de la dimension du surnaturel, en « descendant » pour ainsi dire de la vision béatifique à la grâce sanctifiante du Christ, *via* l'analyse de l'union hypostatique. L'idée essentielle, sur laquelle nous reviendrons, est que le rôle de la forme créée, dans l'ordre surnaturel, est tout autre que dans l'ordre naturel, car la première est immédiatement liée à une actuation incréée, quand bien même l'Acte incréé lui-même reste transcendant à ce qu'il actue. L'interprétation de La Taille est purement théorique : si elle suppose une certaine connaissance des données positives de la Tradition – si même peut-être toute sa pertinence consiste en ce rapport – elle ne fait pas intervenir ces données dans le cours de la démonstration. Quant à Rahner, il adopte une approche plus positive, en commençant par opposer la conception de l'Écriture et des Pères (la grâce créée comme *conséquence* de la grâce incréée) à la tendance dominante chez les commentateurs de l'Ecole (la grâce incréée comme *fondement* de la grâce incréée). Pour dégager la vérité des deux positions, Rahner propose de réhabiliter le rôle causal de la grâce incréée, à titre de quasi-forme, dont la grâce créée serait en quelque le point d'appui dans l'ordre créé à titre de *dispositio ultima* – un point d'appui au moyen duquel la grâce incréée se communiquerait directement à l'âme. Cette position suggère, contre l'interprétation dite classique, la substitution de la grâce incréée à la grâce créée comme principe efficient de la sanctification. Rien n'empêcherait en outre une union intentionnelle du sujet à Dieu selon la distinction hypostatique des Personnes. Les deux études de La Taille et de Rahner, malgré leurs différences et leurs accents propres, ont en commun de fonder la relation immédiate du croyant à Dieu sur une ontologie « *quasi* formelle » de la causalité incréée opérant au sein même de la grâce créée. Nous reviendrons sur ces conceptions dans l'Appendice 5, « Les trois modes du rapport créé / incréé et l'interprétation de La Taille ».

3. T. U. Mullaney reproche à La Taille de ne pas distinguer entre causalités efficiente et formelles, d'induire une réalité surnaturelle d'une cause naturelle, et de mêler les deux ordres, jusqu'à concevoir

dans son acception palamienne paraît se retourner contre les partisans de la grâce créée. La théologie thomiste de la participation surnaturelle semble inéluctablement séparer ce que la divinisation de Grégoire parvenait à unir sans mélange[1]. En tout cas, il faut bien admettre que la clarté avec laquelle l'Ecole thomiste tient la doctrine de la simplicité divine n'est plus la même quand elle traite de la participation gracieuse à la nature divine[2]. Ainsi, on n'a pas encore démontré que les honneurs de la « seule théologie vraie », pour reprendre l'expression de Journet, devaient revenir au thomisme à la suite de l'élimination manifeste du palamisme.

Ne pourrait-on dès lors présumer, avec un certain nombre de théologiens modernes, que les deux conceptions en présence participent simultanément de la « seule théologie vraie » ?

un « hybride » de puissance créée et d'acte incréé, « The Incarnation : de la Taille vs. the Thomistic Tradition », *Tho.* 17, 1954 ; « De la Taille and the Incarnation : A rejoinder », *Tho.* 2, 1959. W. Hill adresse à Rahner des critiques de même nature : il confond l'ordre surnaturel et l'ordre naturel ; il ne peut pas y avoir d'union immédiate entre réalités créée et incréée. En outre, l'efficience divine ne laisse place à aucune opposition hypostatique où le *proprium* de chaque Personne pourrait être intentionnellement saisi. Rahner fait peu de cas de l'appropriation – or « [...] it is the very abyss separating created and uncreated which allows for not other possibilities for proper relations save those in appropriation. », « Uncreated grace – a critique of Karl Rahner », *Th.* 27, 1963, p. 352.

1. La chose n'a pas échappé à un patrologue et théologien catholique tel que Halleux : « Il est douteux, enfin, que la christologie scolastique puisse offrir à la théologie de la communion entre Dieu et l'homme un fondement meilleur que celui du palamisme. En effet, la doctrine de la grâce sanctifiante créée, que le Christ, tête du corps ecclésial, possède à titre de *gratia capitis*, ne fait que reporter à sa source une difficulté inhérente à la notion même de grâce créée : comment celle-ci peut-elle constituer en tant que telle un instrument de communion à la nature divine ? », « Palamisme et tradition », *Ire.* 48, 1975, p. 489, repris dans *Patrologie et œcuménisme*, éd. cit.

2. La thèse de J. van Rossum constitue l'une des rares incursions d'un théologien orthodoxe dans les textes mêmes de S. Thomas. L'auteur constate un désaccord qu'aucun appel à une rationalité supérieure ne saurait surmonter : « A "reconciliation" between the theology of Palamas and Thomas does not seem to be possible, indeed, since we have noticed already from the very beginning a formal similarity between the theology of Palamas' opponents and Western scholasticism. Yet any statement about the relation between two theological traditions should not be made *a priori*, but needs a theological justification. », *Palamism and Church tradition : Palamism, Its use with Patristic tradition and Its relationship with Thomistic Thought*, New York, Fordham University, 1985, p. 51 (désormais *Palamism and Church*). Cette argumentation, avec quelques nouveaux développements, a été récemment reprise sous une forme synthétique, cf. « La théologie de saint Grégoire Palamas et le thomisme » dans *Saint Grégoire Palamas, figure du passé et du présent*, colloque du monastère Vatopédi, Mont Athos, 2000 (nous remercions l'auteur de nous avoir transmis ce texte). En fait, pour van Rossum, le thomisme bute sur l'aporie de la simplicité divine tout autant que le palamisme, mais pour d'autres raisons que lui : quel fondement ontologique accorder à la liberté divine, si la création procède de l'essence divine au même titre que l'*esse* divin lui-même ? Dès lors, « [...] philosophically, the problem of the "simplicity" of the divine essence remains unsolved, since Palamas' teaching of the real distinction in God between His essence and His energies remains always "apophatic". », *Palamism and Church,* éd. cit., p. 182 ; cf. également « La théologie de saint Grégoire Palamas... », art. cit., p. 325. On peut évidemment discuter la critique adressée à Thomas d'Aquin. Pour ce dernier, non seulement Dieu est par essence, *ratione essentiae sui*, mais Il est libre par essence, dans la mesure où son opération ne découle d'aucune sorte de contrainte externe. L'objet de l'opération divine, pour découler de la liberté souveraine et essentielle de son auteur, est de soi parfaitement contingent (cf. *e.g.* ST Ia, q. 19, a. 3).

Cependant, de même qu'il ne suffit pas d'arguer d'une différence pour manifester une contradiction, on ne peut se contenter d'avancer la possibilité d'une non-contradiction pour unique preuve d'une identité de vue[1]. Tout comme une différence apparente peut dissimuler un accord en profondeur, une absence apparente de contradiction peut cacher un point de divergence qui a encore échappé à l'analyse. Et quand bien même cela ne serait pas le cas, quand bien même on fournirait la démonstration d'une identité de vue, il faudrait encore expliquer d'où vient que cet accord en profondeur génère « en surface » des effets aussi manifestement hétérogènes, des « accents théologiques » aussi différents. Or on perçoit mal, dans les tentatives les plus récentes, la manière dont l'apparente opposition entre les deux conceptions du créé et de l'incréé est surmontée ou du moins expliquée[2]. Si la vérité de l'une des deux conceptions aux dépens de l'autre

1. Ici, le commentaire d'A. Williams est court, à tous les sens du terme : *si* Thomas n'a pas nié explicitement la distinction (de fait, pourquoi nier qu'elle existe quand Thomas ne cesse par ailleurs d'affirmer, avec le principe d'identité réelle, qu'elle n'existe pas !?) et *si* Grégoire l'a tenue pour purement nominale (ce qui se conclut d'une théorie qui n'avance pas d'autre principe original exceptée la *réalité* de cette distinction !), pourquoi repousser plus longtemps un *gentleman agreement* entre Orient et Occident (cf. p. 171-172) ? Il est vrai qu'on peut faire tant et tant avec des *si*... On peut douter légitimement de la possibilité de « recevoir » authentiquement une théologie dont les points les plus litigieux sont arbitrairement soustraits à l'examen critique.

2. La question des rapports créé / incréé est certainement le point le plus faible de l'ouvrage d'A. Williams, cf. « A note on created grace », p. 87-89. Cette question, dans sa précision, semble négligée, alors que de celle-ci dépend, à nos yeux du moins, tout le propos de cet ouvrage, à savoir la possibilité d'une réconciliation entre la doctrine de Grégoire et celle de Thomas. Certes, Williams voit l'importance des formules de Grégoire sur la grâce incréée. Elle relève en outre que toutes les définitions sur la divinisation de Grégoire proviennent de Maxime (p. 104-5, 120, 129, 143, 160). Cependant, elle renonce à examiner le contenu de cet héritage. Lorsque certaines formules de Maxime sur la grâce lui semblent suggérer un changement de l'hypostase créée en la nature incréée, Williams se borne à parler d'une sorte d'extravagance (« an extravagant moment », p. 89) et ne voit là que des expressions figurées (« ...the logical and theological problems entailed in such a claim are enormous – unless, of course, its is taken as hyperbolic doxology to the sanctifying power of the Almighty », *ibid.*). Inversement, elle relève bien les formules de Thomas d'Aquin sur la grâce créée. Mais elle en sous-estime continuellement l'importance par des arguments *ex silentio* (p. 87-89, 91). A vrai dire, si la théologienne n'avait pas borné son enquête à la *Somme de Théologie*, elle se serait aperçue que ce très relatif silence – cette sobriété plutôt – des formules de S. Thomas dans la *Somme* est sans doute dû à l'abondance et à la netteté de celles qui les ont précédées dans toutes les autres grandes synthèses du même auteur. Nul n'a besoin d'insister sur ce qui a été amplement démontré. Enfin, l'auteur conclut hardiment, sans grand égard pour sept siècles de commentaires et de disputes, que la grâce pour Thomas d'Aquin est essentiellement incréée : « Nevertheless, grace considered as a gift is not created, nor is the effect of grace created », p. 89. Comment recevoir cette conclusion, quand l'auteur concède ailleurs (p. 90-91, 94-95) que toute grâce participée est nécessairement d'ordre créé ? En outre, les textes invoqués à l'appui de cette conclusion ne parlent que de la possibilité de qualifier d'*infinie* la grâce du Christ. Or l'attribution d'un caractère infini n'équivaut pas à l'attribution d'un caractère incréé : selon Thomas, une réalité créée peut avoir une *ratio* infinie. Voilà pourquoi la grâce dont le Christ a joui en son humanité peut être qualifiée d'infinie (In Sent. III, d. 13, q. 1, a. 2, § 49). Voilà également pourquoi il n'est pas interdit à une créature d'espérer voir quelque jour Dieu en sa gloire, cf. In Sent. IV, d. 49, q. 2, a. 1 : « [...] pour que l'intellect saisisse quelque quiddité, il doit recevoir une similitude possédant une même raison d'espèce [avec son objet d'intellection] *(similitudo eiusdem rationis secundum speciem)*, même si, selon son mode d'être, cette similitude diffère dans les deux réalités. ». Certainement, si Grégoire, de son côté, était un peu moins extravagant ou un peu plus thomiste, et si Thomas, du sien, était un peu moins sage ou un peu plus palamite, la tâche de les

est théoriquement indécidable, le souci de la vérité ne peut se satisfaire de tenir les deux conceptions pour théoriquement indécidables[1]. De deux choses l'une : soit ces théologies divergent en profondeur, auquel cas il doit être possible de montrer que l'une d'entre elles est plus proche de la vérité que l'autre, voire de mettre au jour « la seule théologie vraie » ; soit ces théologies convergent en profondeur, auquel cas il doit être possible de désigner le lieu d'une identité qui rend vaines les oppositions tout en justifiant leurs « accents différents ». Comment déterminer la *quaestio* ?

Jusqu'ici, nous avons envisagé le rapport entre les deux conceptions d'un point de vue purement théorique. Or depuis l'origine, la discussion entre thomisme et palamisme comporte une dimension historique, positive, puisqu'elle touche à l'interprétation de la tradition des Pères. C'est là, à notre sens, qu'il convient de chercher les voies d'une solution, c'est-à-dire une manière de poser le problème avec le plus de clarté possible.

THOMISME ET PALAMISME À L'ÉPREUVE DE LA PENSÉE DES PÈRES

Deux lectures de la Tradition

En Occident, la fidélité de Thomas d'Aquin à la pensée des Pères n'a pas été *per se* l'objet d'une violente mise en question. Le respect des *auctoritates* reconnues, quel que soit le point dont la théologie traite, est une des principales conditions épistémologiques de l'argumentation scolaire : la bonne *determinatio* est celle qui s'accorde avec la pensée des Pères, au besoin celle qui accorde entre elles des *sententiae* apparemment divergentes. Thomas s'est plié d'autant plus volontiers à ces règles qu'il fut, plus encore qu'un lecteur assidu, un compilateur de grande envergure (*Catena Aurea*) et un commentateur averti (*les Noms divins*) en ce domaine. Certes, les positions de la théologie même de Thomas ont pu être jugées nouvelles, téméraires, voire déviantes par rapport au contenu de la tradition révélée (on songe aux condamnations de 1277), mais il est clair qu'au niveau de complexité philosophique où elles se situaient, ces positions théologiques ne pouvaient être révoquées par un simple recours aux affirmations explicites des Pères. Aussi bien, en découvrant la théologie de Palamas, les Latins furent surpris de constater l'existence d'une lecture toute différente d'une tradition patristique et dogmatique apparemment identique. C'est que cette tradition n'avait pas moins d'importance pour Grégoire que pour Thomas.

De fait, la vérité de sa théologie, Grégoire Palamas ne prétend pas la tirer de principes philosophiques, mais de l'harmonie interne, irrécusable, des conciles et de toute la tradition des saints Docteurs orthodoxes[1]. La distinction qu'il avance n'est pas une nouveauté. Elle est, répète Grégoire, le simple développement ou déploiement (ἀνάπτυξις) de l'enseignement du VI^e^ Concile œcuménique (Constantinople III, 680-1) sur les deux opérations ou ἐνέργειαι du Christ :

> Nous glorifions deux activités naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, en notre Seigneur Jésus Christ, notre vrai Dieu, c'est-à-dire une activité divine et une activité humaine, selon Léon l'inspiré de Dieu, qui affirme très clairement : "Chaque nature fait en communion avec l'autre ce qui lui est propre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe, et le corps exécutant ce qui est du corps". En effet nous n'accorderons pas qu'il y ait une seule activité naturelle de Dieu et de la créature de peur d'élever le créé à la substance divine et d'abaisser la sublimité de la nature divine au niveau qui convient aux êtres engendrés[2].

Le concile de 680-1 parle sans ambiguïté des deux énergies et des deux opérations qui procèdent des deux natures ou des deux essences-substances du Christ, divine et humaine, incréée et créée. Cependant, les décrets ne définissent pas la distinction réelle entre ce qui, d'une part, relève des natures-essences, et ce qui, d'autre part, relève des opérations. La distinction, aux yeux de Grégoire, est bien l'explicitation de ce qui est ici implicitement présent[3]. L'hérésie nouvelle qui menace la vie spirituelle des monastères, celle de Barlaam le Calabrais, conduit à formaliser ce qui, jusque-là, n'avait pas besoin de l'être. On comprend alors l'importance des témoignages convergents des Pères orthodoxes : si l'on ne doit pas s'attendre à y trouver dans la théologie des Pères la formalisation de la distinction, ce qui serait anachronique, on peut y voir cette distinction à l'œuvre,

réconcilier serait nettement moins difficile. Mais la vocation de la théologie est-elle vraiment de conclure des unions à l'amiable ?

1. L'Église catholique peut bien recevoir le palamisme à titre de *theologoumenon*, quitte à reconnaître un statut dogmatique équivalent à la doctrine de Thomas d'Aquin, cf. Halleux « Palamisme et scolastique », *R.T.L.* 4, 1979, p. 432, repris dans *Patrologie et oecuménisme,* éd. cit., Lison, *Esprit répandu*, éd. cit. ; *ibid.*, p. 131 ; également G. Philips, « La grâce chez les Orientaux », art. cit. C'est l'idée que l'on doit opter soit pour une description, soit pour l'autre – car l'une et l'autre, pour être incompatibles entre elle, présentent respectivement des avantages et des inconvénients. Cependant, rien n'autorise à voir dans cette « indécidabilité » la figure d'une nécessaire « complémentarité » entre les deux visions, pour passer d'un vocable de logicien à une métaphore de physicien. C'est pourtant une affirmation de Halleux (« Palamisme et scolastique », art. cit., p. 442) dont Lison reprend le sens. La différence entre Thomas et Grégoire « [...] ne contribue-t-elle pas à notre catholicité ? », *Esprit répandu,* p. 279. Comment la réception de deux théorisations que l'on reconnaît par ailleurs pour inconciliables entre elles pourrait-elle produire un tout symphonique ? Quelle vérité unique peut-elle sortir de deux affirmations contradictoires ? Certes, au terme du principe de complémentarité forgé par Niels Bohr (1928), on doit accepter que deux descriptions (ondulatoire / corpusculaire) simultanément incompatibles d'un même événement physique soient également vraies. Mais la certitude de l'identité de l'événement repose sur la corrélation avérée des résultats dans chacune des deux descriptions – loin de s'exclure dans l'absolu comme des propositions contradictoires, les deux descriptions s'appellent l'une l'autre, *et c'est précisément le caractère inévitable de cette interdépendance qui rend impossible toute corroboration absolue* (cf. le fameux « paradoxe *EPR* » pour Einstein-Podolski-Rosen, 1935). Aussi bien, si palamisme et thomisme constituaient deux aspects d'une même réalité, il faudrait faire la preuve de leur corrélation mutuelle et non point de leur caractère rigoureusement inconciliable. Nous nous y emploierons ici d'une certaine façon.

1. « So ist », résume H.-G. Beck, « das palamitische Problem in ganz hervorragender Weise ein Problem der Väterinterpretation. », « Humanismus und Palamismus », art. cit., p. 76.

2. H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, § 557, p. 206 (désormais *Denz.*).

3. *Tome synodal de 1351*, *PG* 151, 722b.

in actu, dans ses principes et ses conséquences[1]. Quantitativement, les citations de Denys le « saint plein de grandeur » occupent le premier rang, suivi des références à S. Maxime le Confesseur, puis aux Pères Cappadociens[2]. En rassemblant les « autorités », Grégoire entend prouver qu'il n'est pas d'autre moyen de comprendre la pensée de la Tradition la plus vénérable qu'en recourant à une telle distinction. Par exemple, comment rendre compte chez Denys de la procession des *energeiai au-dehors* de l'Un supersubstantiel autrement qu'en y reconnaissant les émanations incrées réellement issues de l'essence divine inconnaissable?

> Et que signifie cette autre affirmation des théologiens, lorsqu'ils disent que Dieu descend en toutes choses et que l'immobile se meut? [...] La piété nous interdit de dire que Dieu se meuve par translation ni par transmutation [...] [mais] nous devons dire que c'est Dieu qui produit et conserve toute essence, qu'il exerce partout et totalement sa Providence, qu'il est présent partout parce qu'il enveloppe toutes choses de façon insaisissable et grâce à ses procès et à ses actes providentiels à l'égard de tous les êtres (ἐπὶ τὰ ὄντα πάντα προνοητικαῖς προόδοις καὶ ἐνεργείαις)[3].

Comment interpréter la différence que tracent les Cappadociens entre l'essence inconnaissable de Dieu et ses opérations qui, elles, sont connaissables?

> Quant à nous, nous affirmons connaître notre Dieu à partir des opérations-énergies, mais nous ne prétendons pas nous approcher de son essence. En effet, ses opérations-énergies descendent vers nous, tandis que l'essence demeure impénétrable[4].

1. Contre les positions adverses, la démonstration par l'absurde à partir des autorités est le mode classique de la dispute dogmatique en tradition byzantine. Un patrologue tel que M. Candal critique sévèrement cependant l'usage du raisonnement théologique chez Grégoire : « Pero tiene Pálamas pruebas para corroborar su temerario aserto de la gracia divina eterna e increada? De dónde las toma? Principalmente de dos de los lugares teológicos, comunes a toda discusión dogmatica : Sagra Escritura y Santos Padres. Argumentos *estrictos* de de razón no los encuentro en los cuatro escritos de Pálamas antes dichos [*Triades, Tome hagioritique, Confession, Dialogue de Théophane*], sino indirectamente en todo aquel cúmulo de pruebas (diríamos mejor sofismas), de que hace alarde, para demonstrar la distinción real entre la essencia divina y sus atributos (uno de los cuales sería la gracia) [...]. Pero *en hecho de verdad* Pálamas no tiene más apoyo para su tesis que el debilísmo de su argumentación por la razón humana, con la que quiere hacer decir a la Escritura y a los Padres lo que él, partiendo de infundados principios de la ascética y de mal entendida experiencias místicas, creía conocer de las cosas divinas », « Innovacíones palamíticas en la doctrina de la gracia », *Miscellanea Giovanni Mercati*, t. 3, « Studi e Testi » 123, Vatican 1946, p. 79-80.

2. Il en va du moins ainsi dans l'une des œuvres principales de Grégoire *La défense des saints hésychastes*, cf. P. K. Christou, introduction, p. 28, dans Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγράμματα, t. 2, Thessalonique, 1982. Les autres auteurs ascétiques (écrits attribués à Macaire, S. Jean Climaque...), puis les Pères cappadociens, ne viennent qu'ensuite.

3. *Noms divins*, *Corpus dionysiacum* 2 vol., B. R. Suchla (éd.), W. de Gruyter, Berlin-New York, t. 1, 1990 (désormais *CD* 1 et 2), IX, 9, p. 213 (*PG* 3, 916c), trad. M. de Gandillac, *Œuvres Complètes*, Aubier, 1943, p. 159.

4. Basile de Césarée, *lettre 234 à Amphiloque d'Iconium*, *Lettres* t. 3, Y. Courtonne (éd.), Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 42 (*PG* 32, 869a). Courtonne traduit rend ἐνεργείαι par « activités ».

Certes, il s'est bien trouvé à Byzance un Grégoire Akyndinos pour contester la lecture palamienne des Pères sans pour autant connaître la théologie de Thomas d'Aquin[1]. Considérant la distinction comme une absurdité de principe, inconciliable avec la simplicité divine, Akyndinos rapporte les ἐνεργείαι palamiennes tantôt aux attributs divins, qui signifient purement et simplement l'unique essence incréée de Dieu[2], tantôt – et c'est là leur sens le plus propre – aux actions divines par où sont produites, formées et surnaturellement élevées les créatures. Or ces actions ne sont pas incréées, mais créées :

> En effet, ce sont, de tous les existants, ceux qui sont supérieurs, non seulement du point de vue de la valeur, mais sous l'aspect de la durée et de l*a priorité* d'existence, comme la durée séculaire (αἰών) par rapport au temps, et ceux qui sont dans la durée séculaire par rapport à ceux qui sont dans le temps. Et d'une manière générale ces actions divines (θεῖαι πράξεις) et ces sortes d'opérations-énergies (ἐνεργείαι) qui produisent les réalités en vertu des premières et conformément à celles-là, sont en un sens prédéterminées, même si elles le ne sont pas sous le rapport de l'intervalle temporel (κατὰ διάστημα), comme la vie des vivants considérés en tant que vivants, la beauté des choses belles en tant que telles[3].

Ces actions sont « faites », car prévues de toute éternité pour advenir à un moment du temps, même si ce temps n'est pas celui, historique et matériel, des créatures liées à l'intervalle linéaire de l'instant, mais celui de l'αἰών angélique. Akyndinos ne précise guère la nature de ces actions divines à la fois opérées, créées et opérantes, en tant que principes constitutifs des créatures. Si les énergies dionysiennes produisent et forment les créatures, comment peuvent-elles être du côté des œuvres qu'elles produisent? Soit elles se produisent elles-mêmes, ce qui est absurde, soit elles requièrent elles-mêmes d'autres actions primordiales, et ainsi de suite à l'infini. Et si ces énergies, considérées comme des attributs divins, sont identiques à l'essence divine incréée, pourquoi Denys éprouve-t-il le besoin d'en décrire la diffusion « discrète » hors de cette essence indicible? Sous couvert d'orthodoxie anti-panthéiste, la notion d'action divine, chez Akyndinos, reste floue et ambiguë. Pour faire l'économie de la distinction entre essence et énergie(s) incréées, la lecture akyndinienne de Denys ne peut pas ruiner la cohérence de la lecture palamienne, quitte à faire porter le soupçon doctrinal sur le *Corpus* dionysien lui-même[4].

1. Touchant les règles de l'interprétation des Pères, Akyndinos fait longuement la leçon à Palamas, cf. J. Nadal, « La critique par Akyndinos de l'herméneutique de Palamas », *Ist.* 19, 1974.

2. *Acyndini refutationes, op. cit.*, Traité I, 49. Dieu est par ailleurs essence opérante (I, 7), mais il s'agit ici d'une énergie hypostatique qui désigne le Verbe divin en propre (I, 18).

3. *Ibid.*, II, 45, 12-20, p. 146-147.

4. On peut certes arguer que ces distinctions touchant le créé et l'incréé sont parfaitement étrangères à Denys, et que la bonne compréhension des processions dionysiennes est à chercher du côté du néoplatonisme païen plutôt que de la dogmatique chrétienne. C'est la position de S. Gersh, « Ideas and Energies in Pseudo-Dionysius the Areopagite », dans « Studia Patristica » 15, Leuven-Oxford, 1984. Mais notre question ne porte pas sur le contenu objectif de la pensée dionysienne ; elle porte sur la possibilité d'une réception dogmatiquement orthodoxe, au sens large du terme, de cette pensée (laquelle, soit dit en passant, revendique un caractère fondamentalement chrétien). Pour être

Pour Grégoire, comme pour la plupart des théologiens de l'Église orthodoxe qui l'ont suivi, il existe une continuité dogmatique claire et homogène entre ces autorités et la distinction essence / énergies. La *Théologie mystique de l'Église d'Orient* de Vladimir Lossky est sans doute la plus connue des tentatives visant à déployer la continuité de la Tradition des Pères orientaux à la lumière de la distinction palamienne[1]. On a affirmé que celle-ci remontait à S. Athanase, distinguant l'être nécessaire de l'essence divine du caractère souverainement libre de sa volonté, donc contingent de ce qui est voulu[2]. Dès lors, si la théologie de Palamas a autant de liens à faire valoir à l'égard de l'héritage patristique que celle de Thomas, il y a lieu de se demander comment un seul et même héritage peut servir de justification à des théologies aussi différentes. Comment Thomas d'Aquin et Grégoire Palamas parviennent-t-ils à tirer de cet héritage commun des conceptions sur les rapports entre le créé et l'incréé sinon opposées, à tout le moins distinctes ?

Il n'est guère d'autre possibilité de comprendre ce fait que de comparer les lectures que Thomas d'Aquin et Grégoire Palamas font des mêmes autorités.

reçue au rang d'une autorité en tradition chrétienne, doit-elle nécessairement se prévaloir de la distinction palamienne ?

1. Pour Lossky, le palamisme offre la clé d'interprétation de toute la tradition orientale car il en est l'expression achevée. Chez Denys l'Aréopagite surtout, Lossky reconnaît cette « [...] distinction entre l' οὐσία incognoscible et les énergies manifestatrices [*sic*] d'après lesquelles on forme les noms divins – distinction que nous avons vu amorcée chez Saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Chez Denys, cette distinction constitue le pivot de toute sa pensée théologique », *Vision de Dieu*, éd. cit., p. 104. Parmi les études qui ont mis en évidence les points d'appui du palamisme dans la doctrine des Pères, citons G. Habra « The sources of the doctrine of Gregory Palamas on the divine energies », *E.C.Q.* 12, 1957-58, G. Florovsky, « Grégoire Palamaset la patristique », *Ist.* 8, 1962, L. Contos, « The essence-energies structure of saint Gregory Palamas with a brief examination of its patristic foundation », *G.O.T.R.* 12, 1967, G. Patacsi, « Palamism before Palamas », *E.C.R.* 9, 1977 (pour la tradition byzantine tardive et médiévale).

2. C'est ainsi que Florovsky, glosant Grégoire lui-même, aborde la distinction : « [...] la "génération" est toujours œuvre "selon la nature", mais la création est une "œuvre de la volonté". Ces deux dimensions, c'est-à-dire celle de l'existence et celle de l'énergie, on peut le dire, sont différentes et doivent se distinguer clairement. Il faut savoir que cette distinction ne s'oppose pas à la "simplicité divine". Mais il s'agit d'une distinction réelle et non pas simplement d'un artifice logique. », « Grégoire Palamas et la patristique », art. cit., p. 124. Ailleurs, Florovsky fait remonter la distinction à S. Athanase : « There are, in fact, two different sets of names which may be used of God. One set of names refers to God's deeds or acts – that is, to His will and counsel – the other to God's own essence and being. St. Athanasius insisted that these two sets of names had to be formally and consistently distinguished. And, again, it was more than just a logical or mental distinction. There was a distinction in the divine Reality itself. [...] The Son's existence flows eternally from the very essence of the Father, or, rather, belongs to this 'essence', οὐσία. The world's existence, on the contrary, is, as it were, "external" to this Divine essence and is grounded only in the Divine will. There is an element of contingency in the exercise and disclosure of the creative will, as much as His will reflects God's own essence and character. », « The concept of creation in Saint Athanasius », « Studia Patristica », 6, Berlin, 1962, p. 48-49. Comme on voit, l'affirmation forte d'une distinction réelle et non mentale est continuellement tempérée par un « tout se passe comme si », « as it were ».

Thomas d'Aquin n'a pas consacré de commentaire aux Cappadociens En revanche, il a commenté les *Noms divins* de Denys. Par suite, comparer lectures palamienne et thomasienne de Denys ne manque pas d'intérêt. Comment Thomas lit-il les textes de la tradition orientale les plus chers à Grégoire s'il y discerne une tout autre conception des rapports entre le créé et l'incréé ?

Nous devons à J. Kuhlmann de pouvoir d'ores et déjà tirer les conclusions de cette comparaison. En effet, le théologien allemand a mis en relief, dans *Die Taten des Einfachen Gottes*, un certain nombre de thèmes autour desquels les deux lectures convergeaient ou divergeaient[1]. On ne s'étonnera pas que l'interprétation même des processions (προόδοι) dionysiennes, lieu central du *Corpus* s'il en est, divise les deux auteurs[2]. Il nous faut examiner ici les choses de plus près, à l'aide de quelques exemples.

Au chapitre V des *Noms*, Denys rappelle que son intention n'est pas de parler de la « Substance supersubstantielle » (ἡ ὑπερουσίος οὐσία), dont on ne peut rien savoir ni dire, mais d'exalter son « émanation substantifiante » (οὐσιοποίοι προόδοι, *substantificum processum*) qui s'étend « vers la totalité des étants »[3]. Denys a en vue la *Dei-nominatio* (θεωνυμία) du Bien. Kuhlmann cite un certain nombre de passages où Grégoire, comme on s'y attend, tire parti de la sentence dionysienne pour mettre en évidence la distinction entre, d'une part, l'essence ou la nature inconnaissable / imparticipée, et l'*energeia* qui, procédant de l'Incréé et acheminant à l'être l'ensemble des créatures tout en demeurant elle-même incréée, est connaissable / participée par les créatures. Puis Kuhlmann met en regard le commentaire de Thomas d'Aquin :

> L'intention du texte n'est donc pas ici de rendre manifeste ce qu'est l'essence même de Dieu, qui confère à toute réalité son être-substantiel (*per quam omnia substantificantur*), quand on la considère en elle-même (*secundum quod in se est*), mais de magnifier le procès par lequel l'exister-*esse* sourd du Principe divin en direction de tous les existants. Un nom divin, quel qu'il soit, désigne certain procès par lequel une perfection s'écoule de Dieu en direction des existants (*aliquis processus alicuius perfectionis a Deo in existentia*), et, selon qu'on le rapporte à Dieu (*secundum quod de Deo dicitur*), il est par-delà tous les existants[4].

Pour Thomas comme pour Grégoire, la procession substantifiante, οὐσιοποιητική, désigne la production des existants dont l'essence divine est le principe ultime. Seulement, Grégoire identifie cette procession du Bien à une

1. *Die Taten des Einfachen Gottes Die Taten des Einfachen Gottes, Eine römisch-katholische Stellungsnahme zum Palamismus*, Würzburg, 1968 (désormais *Die Taten*). Contrairement à Thomas, il n'existe pas de commentaire constitué de traité dionysien chez Grégoire. J. Kuhlmann a rassemblé les abondantes références dionysiennes que l'on trouve dans les écrits de Palamas, en sorte de pouvoir établir une comparaison notion par notion (« théologie », « nomination », « *esse* », etc.) avec l'œuvre de Thomas.

2. I, 2, « Die Natur der *Hervorgänge* », p. 33-53.

3. *CD* 1 V, 1 (*PG* 3, 816b).

4. *Super De divinis nominibus*, Torino-Roma, Marietti, 1950, § 610.

procession déterminée de l'ἐνεργεία incréée. Pour Thomas, elle signifie l'essence divine considérée dans son rapport aux existants, comme Bonté opérante, par opposition à cette essence considérée en elle-même. Il semble donc bien que, de la réalité entitative et divine désignée par Grégoire comme distincte de l'essence, Thomas fasse un simple mode dont l'entendement créé se rapporte à cette même essence divine. Kuhlmann commente :

> Veranschaulichen wir uns den Unterschied beider Auffassungen. Während zwischen Gottes Wesen und den Geschöpfen Gott als den Tätigen sieht, der von solch hehren Namen wie Gut, Sein, Leben usw.eigentlich gemeint wird (wogegen das Wesen unennbar darüber liegt und die Geschöpfe all das nur in unvollkommener Teilhabe sind), ist das beide Extreme Verbindende für Thomas nicht eine eigene *Zwischen-Wirklichkeit*, sondern die *übergreifende*, aber dafür allein *logische* Bedeutungsbreite dieser Namen [1].

La divergence, au sens de *Gegensätzlichkeit*, porte sur la compréhension du *medium*, de l'élément intermédiaire, qui pallie la discontinuité radicale entre Dieu et les créatures : à titre d'ἐνεργεία, productrice de l'ordre créé dans sa variété, le moyen-terme appartient à la sphère incréée chez Grégoire; comme saisie partielle, logique, par la créature de la puissance divine dont elle est-elle même l'objet, le moyen-terme appartient déjà à la sphère créée chez Thomas. Or le recours au texte de Denys lui-même ne tranche pas le conflit des interprètes. C'est que dans les deux interprétations, la procession est bien, selon la pensée expresse de Denys, une manifestation de l'essence divine (les énergies incréées manifestent l'essence pour Grégoire, tout comme le contenu logique des *Noms* pour Thomas), essence qui demeure elle-même imparticipée et indicible (telle est bien l'essence divine *secundum quod de Deo dicitur* pour Thomas, tout comme l'essence au-delà des énergies pour Grégoire).

Un autre passage des *Noms* met en évidence l'apparente « indécidabilité » des deux interprétations. Répondant à Timothée qui lui demande des explications sur « l'exister-en-soi » (τὸ αὐτοεῖναι) et la « la vie-en-soi » (ἡ αὐτοζωή), Denys, après avoir exclu les divinités séparées des païens, rapporte tout d'abord ces termes à l'Un suressentiel « par raison de principe, de divinité et de causalité », puis « par raison de participation » aux « puissances providentielles qui sont données par le Dieu imparticipable ». C'est à ces dernières que les étants « participent selon leur propriété (οἰκείως ἑαυτοῖς μετέχοντα) », « existent et sont dits existants », « sont divins et sont dits divins », etc [2].

Grégoire y voit naturellement l'affirmation nette de la distinction entre l'essence imparticipable et les énergies participables : ces dernières découlent de la première comme de leur cause et ce sont elles qui, participées par les créatures, confèrent à celles-ci existence et divinisation. Les expressions « exister-par-soi », « vivre-par-soi » désignent ainsi les ἐνεργείαι incréées que les créatures participent, à défaut de participer l'essence divine. Ce n'est pas dire que ces énergies sont des principes intermédiaires entre Dieu et les créatures, comme si

1. *Die Taten*, éd. cit., p. 31.
2. *CD* 1, XI, 6, p. 221-223 (*PG* 3 953d-956a).

elles n'appartenaient ni à la première sphère ni à la seconde – précisément parce que ces énergies sont divines, réellement inséparables de l'essence divine, tout en étant distinctes de cette dernière, les créatures, en participant ces énergies, participent Dieu lui-même.

Rapportant de conserve avec Grégoire certains termes dionysiens à l'essence imparticipée, Thomas semble se départir du théologien byzantin quand celui-ci rattache d'autres termes, comme « exister-par-soi » ou « vie-par-soi », aux énergies incréées :

> D'un autre point de vue (*alio modo*), "exister-par-soi" et "vie-par-soi" se rapportent à certaines puissances-actives (*virtutes*) ou perfections qui, par la providence du Dieu imparticipable, sont données aux créatures afin qu'elles participent. En effet, bien que Dieu, comme principe même de ces puissances-actives, reste imparticipable en soi et donc imparticipé, ses dons se trouvent divisés entre les créatures, qui les recueillent partiellement, d'où vient que les créatures sont dites participer. Dans la mesure où chacune d'entre elles participent "*à la mesure de leurs propriétés*", les créatures "*sont réellement des participants à l'esse-exister et sont appelées telles*" par nature autant qu'elles participent l'*esse*-exister; et [elles sont appelées] des êtres vivants, autant qu'elles participent la vie [1].

Chez Thomas, les notions de « vie-en-soi », etc., désignent des *virtutes* ou des *perfectiones*, qui sont autant de dons créés en raison desquels les créatures sont dites participer Dieu. Certes, Thomas n'entend pas par là, contrairement à Akyndinos, des entités créées et supérieures opérant réellement à l'intérieur des créatures à titre de principes constititutifs. Ces *virtutes* et autres perfections ne sont pas réellement distinctes des créatures; elles en sont séparées par un acte mental lorsque l'on veut indiquer la manière différenciée dont Dieu exerce sa causalité au sein des créatures. Aussi bien, dans l'interprétation de Grégoire comme dans celle de Thomas, ces expressions ne se rapportent jamais à des entités subsistantes intermédiaires en lesquelles un esprit païen eût été tenté de reconnaître ses dieux (on songe évidemment à Proclus). Toutefois, alors que Grégoire rapporte ces expressions à la sphère incréée, comme désignant les émanations éternelles de l'essence divine auxquelles il faut attribuer certains « résultats » temporels, Thomas les rapporte à la sphère créée, comme désignant les modes variés dont la créature saisit dans le temps une activité de Dieu qui doit être éternelle. Comme y insiste Kuhlmann, l'opposition apparaît ici fondamentale, car ce qui se joue en cette exégèse, c'est toute la théorie de la participation de l'un et de l'autre théologiens :

> Jetzt, sind wir auf die Grundstruktur beider Exegesen gestossen. Bei Dionysius' Hervorgängen bleibt noch in der Schwebe, ob sie göttlich oder geschöpflich sind. Sie sind gerade die Brücke zwischen Gott und Geschöpf, das Teilhaben als solches. Für die Palamiten wird daraus etwas eindeutig Ungeschaffenes, zum

1. *Super De divinis nominibus*, édition citée, § 934.

göttlichen Bereich Gehörendes, während Thomas die Hervorgänge zu nichtgöttlichen "Wirkungen" herabdrückt[1].

Ici encore, il est vain de vouloir retrouver la pensée originelle de Denys pour départager les commentaires rivaux. C'est que Denys ne paraît pas se poser la question de la *nature* de la participation du créé à l'incréé :

> Für wen "Teilhabe-Selbst", *die Antwort, der* systematische Schlüsselbegriff ist, der *fragt nicht*, was das denn nur "eigentlich" sei[2].

La procession jaillit de l'Un en entraînant indissociablement le monde avec elle : si elle ne peut appartenir au monde créé qu'elle produit, rien ne dit s'il faut voir en cette non-appartenance la caractéristique d'une entité réelle distincte de l'essence divine (les énergies incréées) ou cette même essence désignée par les créatures sous le rapport des effets créateurs et dispensateurs dont elle est à l'origine. Il reste qu'en situant la césure dans la sphère créée, entre la créature et ses dons diversement participés, la conception de Thomas permet d'ignorer celle que Grégoire place au sein de l'incréé même, entre l'essence et ses énergies. Par la suite, les thomistes, confrontés à l'interprétation palamienne des Pères – ce qui ne fut évidemment pas le cas de Thomas d'Aquin lui-même – ont toujours opposé à la distinction entre l'essence et les énergies, distinction que Palamas situe en Dieu même, une distinction entre le mode créé dont l'homme perçoit l'action de Dieu et l'essence même de Dieu.

Si, de fait, les « énergies divines » dont Palamas trouve mention chez les Pères sont relatives à la manière dont les créatures perçoivent l'action éternelle et providentielle de Dieu, il semble bien qu'on puisse faire l'économie d'une distinction en Dieu même, distinction si difficilement conciliable avec la simplicité divine. Rencontrant les textes des Cappadociens où il est question de la distinction entre l'essence inconnaissable et les opérations connaissables, opérations « qui manifestent les attributs », un théologien catholique comme J.-P. Houdret « désamorce » l'interprétation palamienne de la manière suivante :

> Surgit alors la question : cette distinction se situe-t-elle uniquement du côté de l'homme, ou bien correspond-t-elle à une distinction en Dieu qui en constituerait le fondement objectif ? Nous arrivons au cœur de notre sujet, et le problème spécifique de la doctrine palamite peut être abordé. La question initiale s'est ainsi précisée : avons-nous chez les Cappadociens l'affirmation d'une distinction en Dieu entre l'essence et les attributs qui serait l'amorce de la distinction réelle entre l'essence et les énergies divines professée par Palamas ?[1].

La réponse est négative, bien entendue. La distinction n'est à faire que du côté de l'homme :

> La nature divine est parfaitement une et simple. [...] nous ne pouvons ni l'atteindre immédiatement, ni la concevoir ou l'exprimer par une seule notion, mais seulement par une multiplicité de notions. Cette multiplicité provient de l'infirmité de notre esprit (elle est donc dans la réalité connue, mais dans notre mode limité et imparfait de notre connaissance) [...][2].

Et l'auteur de citer nombre de passages, qui, chez les Cappadociens, évoquent le caractère limité, relatif dont les créatures perçoivent l'activité divine. Il y aurait donc à choisir entre une conception « modérée », relativiste, des rapports entre le créé et l'incréé, conception propre aux Pères et à Thomas d'Aquin, et la grossière réification du divin propre à la théologie palamienne qui, en ruinant l'attribut de simplicité, briserait avec toute la tradition des Pères. On reconnaît ici dans ses grandes lignes l'approche de la question proposée par un E. von Ivánka dans son *Plato Christianus*. De tous les palamites, il n'y aurait pratiquement que Palamas lui-même à l'avoir été véritablement, car seul ce dernier aurait osé prôner une distinction réelle en Dieu même :

> [...] Palamas lui-même considère la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies comme une affirmation métaphysique valable en elle-même (*an und für sich gültige*) ; il n'y aurait pas de participation à Dieu, dit-il, s'il n'y avait pas *réellement* ["wirklich" – *souligné*] en Dieu une partie incommunicable, son essence, et une partie communicable, ses énergies, séparées et distinctes l'une de l'autre[3].

Ce n'est plus l'intelligence qui *distingue* entre deux réalités en Dieu – Dieu est *réellement divisé* en deux parts, l'essence imparticipable et les énergies participées. Selon le Palamas d'Ivánka, la distinction en Dieu n'est pas incompatible avec sa simplicité, car toute pensée véritablement théologique est paradoxale ou « antinomique »[4]. Il reste que cette antinomie est une pure et simple contradiction : tenir l'existence d'une telle distinction en Dieu même, indépendamment de tout sujet créé qui en prenne connaissance par participation, c'est tenir une composition réelle en Dieu. Or cela est impossible – mais est-ce impossible parce que la distinction de Palamas ne se trouve pas chez les Pères, ou parce que la distinction, telle que la conçoit Ivánka, ne se trouve pas chez Grégoire lui-même ? Il y a lieu de se demander si l'assurance avec laquelle certains thomistes

1. *Die Taten*, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 55. Le fait est que la question même de la création est pendante dans la réflexion dionysienne. A titre d'indice, le verbe κτίζειν et ses dérivés, κτίστος, ἄκτιστος, qui, depuis la querelle arienne, sont l'expression technique de la notion de la création ex *nihilo,* sont totalement absents du vocabulaire propre à Denys. Jusqu'au XX^e siècle, un certain nombre de chercheurs (Baumgarten-Crusius, Eingelhardt, Niemeyer...) n'a pas manqué de dénier à Denys toute idée d'une création *ex nihilo*, cf. O. Weertz, « Die Gotteslehere des sog. Dionysius Areopagita », *Th. Gl.* 6, 1914, p. 818. Denys procède-t-il à une christianisation du platonisme ou à une platonisation du christianisme, cherche-t-il apologétiquement à intégrer une compréhension proclusienne de l'univers dans le shème biblique de la création *ex nihilo* – ou à démontrer que la vérité de la création *ex nihilo* se trouve dans ce type d'émanatisme proclusien (cf. *e.g.*, S. Gersh, *From Iamblicius to Eriugena*, Brill, 1978, désormais *From Iamblichus*) ? En tout cas, l'on a quelque peine à admettre qu'à la fin du V^e siècle, date approximative de la rédaction du *Corpus*, cette omission des catégories usuelles de la dogmatique chrétienne n'ait servi un propos philosophique délibéré.

1. « Palamas et les Cappadociens », *Ist.* 19, 1974, p. 266. La réponse est négative, bien entendue. La distinction n'est à faire que du côté de l'homme.

2. *Ibid.*, p. 269.

3. « Palamismus und Vätertradition », traduction française dans *Plato christianus,* éd. cit., p. 405.

4. *Ibid.*

démontrent l'inanité de la lecture palamienne des Pères ne repose pas sur une déformation assez grossière de cette dernière[1].

Deux interprétations complémentaires du texte dionysien?

Nous ne connaissons pas de texte de Palamas où une distinction entre essence et énergie serait affirmée avec le caractère tranché que lui prête Ivánka. En l'occurrence, dans le passage du *Théophane* que le philosophe allemand cite à l'appui de son assertion, il n'est pas question de la nature de Dieu considérée en elle-même, mais de trois réalités interdépendantes :

> Et ce qui participe, admirable Théotime, possède une partie de ce qui est participé. Car s'il participe le tout et non une partie, il sera dit bien plutôt posséder que participer celui-ci. Ce qui est participé est divisible, puisqu'il est nécessaire que le participant participe la partie. L'essence de Dieu est absolument sans partie. Elle sera donc totalement indivisible. Mais Chrysostome notre Père déclare à de nombreuses reprises que se diviser est le fait de l'opération-*energeia* divine. C'est elle dès lors qui est participée de ceux qui ont été jugés dignes de la grâce déifiante. Et Maxime, expert dans les réalités divines affirme que cela même constitue la caractéristique de la grâce divine : dispenser la divinisation (θέωσις) de manière proportionnelle (ἀναλόγως) aux existants, quand elle [l'opération-*energeia*] fait resplendir la nature en vertu de la lumière au-dessus de la nature et au delà de ses bornes propres selon la surabondance de la gloire[2].

Il y a trois réalités : celle qui participe, celle qui est participée, celle qui n'est pas participée et qui est à l'origine de la réalité participée. La créature participe l'énergie divine, car celle-ci est divisible, contrairement à l'essence divine. L'énergie participée, c'est l'énergie dont l'essence est le principe, laquelle se trouve divisée en raison de la participation des créatures. Il y a donc toujours un sujet connaissant ou participant auquel l'énergie divine est référée. Certainement, l'énergie divine, selon Palamas, existe indépendamment de tout sujet participant, de toute créature – elle est une réalité en Dieu même, distincte de l'essence divine.

1. Pour un patrologue catholique comme Candal, il suffit de replacer ces passages dans leurs contextes pour enlever, selon lui, tout crédit à leur interprétation palamite. On peut se demander cependant ce qu'il est de cette lecture « littérale » qui puise chez S. Thomas les instruments d'une compréhension plus objective encore. Au terme de cette contre-exégèse, toutes les expressions employés par les Pères – exceptées celles qui ne vont pas dans le sens palamite – deviennent des considérations virtuelles ou des manières de parler métaphoriques, cf. « Innovacíones palamíticas », art. cit., p. 87-98. En faisant appel aux commentaires de Thomas sur les *Noms divins*, Candal parvient notamment à entendre les illuminations angéliques « sans commencement ni fin » du Ps. Denys comme une manière de désigner…la grâce créée : « Porque es claro que estas illustraciones, que provienen del bien y de la herm sura eterna de Dios, no pueden concebirse como tales illustraciones sino en el tiempo, cuando existe y a el objeto por ellas illuminado, que es la mente angélica en el cas presente. Y como ésta es creada y finita, esas illustraciones son en consecuencia, por razón del término, algo creado temporal y finito », *ibid.*, p. 92. Apparemment, même la notion de *species increatae* n'a plus droit de cité. Est-ce là vraiment se défier de tout raisonnement externe ? Sans doute, il convient de ne pas prendre tout à fait au pied de la lettre semblable conception d'une « lecture littérale ».

2. *PG* 150, 944a.

Cependant, il n'est pas sûr que, selon Palamas, le principe même d'une division, d'une séparation objective entre l'énergie et l'essence en Dieu existe indépendamment de la perception du sujet participant. C'est que dans la distinction comme telle, il convient de distinguer entre une distinction qui indique une séparation dans la chose même, et une distinction qui indique la réalité d'une différence *nonobstant l'absence de séparation dans la chose même*. Cela ressort avec évidence de l'un des grands traités de Grégoire Palamas :

> La distinction (διάκρισις) [entre essence et énergie] est selon la notion (ἐπινοίᾳ), tandis que l'union (ἕνωσις) [entre essence et énergie] est réelle (πραγματική), non susceptible de séparation (ἀχώριστος)[1].

Ce qui est affirmé dans l'absolu, c'est l'ἕνωσις πραγματική, l'état de non-séparation entre l'essence et énergie divine. En revanche, la distinction est liée à l'appréhension finie des créatures, puisqu'elle est dite « selon la notion », κατ' ἐπίνοιαν. Ce n'est pas dire que la distinction n'existe que dans l'esprit, la διάνοια des créatures, au sens où elle ne refléterait aucune différence en Dieu même – sans quoi Grégoire aurait parlé d'une distinction purement mentale, διάκρισις κατὰ λόγον. C'est dire bien plutôt que l'esprit de la créature, en raison de sa finitude, est amené à séparer « selon la notion » ce qui est réellement uni en Dieu pour mieux appréhender ce qui, tout en étant uni, n'est pas identique. Bref, si, pour concevoir la *distinction* entre essence et énergie, la créature imagine une *séparation*, c'est en raison de son appréhension toute relative et finie de la réalité divine, non de ce que Dieu est en lui-même.

On doit donc se demander si la conception thomasienne des rapports créé / incréé, si étrangère à la vision palamienne qu'elle apparaisse, enlève à cette dernière toute pertinence. Pour vouloir dissiper les erreurs du palamisme, les thomistes semblent lui tailler une cotte qui n'est guère à sa mesure authentique. Peut-être même faut-il s'interroger sur la doctrine qui est sollicitée pour critiquer celle de Palamas. Les thomistes antipalamites ne font-ils pas subir à la pensée de Thomas une déformation égale à celle qu'on vient de relever à propos de Palamas, en sorte d'induire entre l'une et l'autre conceptions on ne sait quel irréductible conflit? Nous avons vu que Thomas mettait la multiplicité des *energeiai* providentielles, chez Denys, au compte de la manière dont la créature pâtissait la causalité divine, réellement identique à l'essence divine. Cette multiplicité, si elle n'existe pas réellement en Dieu, à titre de *distinctio realis*, n'est cependant pas identique à une distinction *de ratione pura*, sans aucun fondement dans la réalité visée par les créatures. En fait, un certain nombre de théologiens ont rapproché la *distinctio rationis cum fundamento in re*, chez Thomas, de la διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν chez Grégoire Palamas. En Dieu même, attributs, idées, volontés sont comme tels, selon leur contenu formel, « discrets », sans que leur mode d'existence le soit pour autant[2].

1. *Antirrhétiques* 5, *PG* 151, 880c.

2. Un patrologue occidental comme L.-H. Grondijs a vu dans cette critique le fait d'une scolastique figée par le temps. A la source de celle-ci, on trouve encore l'écho de la dialectique

Si elle venait à être vérifiée, l'hypothèse d'une non-contradiction, au plus haut degré de la précision conceptuelle, entre thomisme et palamisme, jetterait une lumière toute nouvelle sur les conclusions de l'étude de Kuhlmann. On ne pourrait plus interpréter le phénomène que celui-ci relève – l'existence de deux interprétations également cohérentes de la lettre dionysienne – comme un conflit entre deux théories réciproquement exclusives l'une de l'autre, dont l'une correspondrait à « la seule théologie vraie ». Nous serions plutôt ici en présence de deux théorisations distinctes d'un même et unique rapport entre le créé et l'incréé. Evidemment, cette thèse a de quoi étonner. Comment comprendre l'existence de ce « doublet théologique » ? D'où viendrait-il ? Pourquoi l'Orient du XIV^e^ siècle, par la bouche de Grégoire Palamas, formulerait-il ce rapport si différemment de l'Occident du XIII^e^ siècle par celle de Thomas d'Aquin ?

Sans même chercher à savoir s'il y a ou non, ultimement, convergence des deux conceptions, on doit bien s'interroger sur l'apparition à un siècle d'intervalle de deux interprétations apparemment aussi cohérentes l'une et l'autre de la lettre dionysienne. Il y a là un fait d'ordre historique, même s'il relève de l'histoire des idées, et ce fait appelle, comme tout autre fait, une explication. On peut au moins considérer l'hypothèse suivante : la *theoria* palamienne ne serait pas, comme elle a été souvent présentée en Occident, le produit d'une scolastique byzantine tardive, oublieuse de sa propre tradition ; tout au contraire, elle livrerait bien, comme le clame, le sens de la tradition la plus authentique des Pères d'Orient. On perçoit le renversement de perspectives : s'agissant d'une interprétation

grecque entre Dieu comme être et Dieu comme au-delà de l'être : « Tout raisonnement de la scolastique basé sur la thèse de l'unité abstraite de Dieu peut être renversé et réduit à une impensable contradiction *in adjecto*. S. Denys avait déjà fréquemment distingué entre l'Essence occulte et les Emanations connaissables de l'activité de Dieu. En usant les termes d'Essence et d'Energies, Palamas a introduit dans le concept de Dieu une typique différence réelle mineure, semblable d'ailleurs à celles que S. Thomas, S. Bonaventure s'étaient vus obligés d'introduire dans leurs concepts de Dieu. », « Le concept de Dieu chez Grégoire Palamas et la critique occidentale », *Actes du X. Congrès international d'études byzantines*. Istamboul, 1957, p. 329, cf. également « The patristic origins of Gregory Palamas' Doctrine of God », « Studia Patristica », 5, Berlin, 1962. L'idée d'une telle convergence n'a rien de nouveau. Comme il ressort de la lettre d'André Chrysobergès à Bessarion rédigée avant Concile de Florence (cf. *supra* note 2, p. 12), celui-ci avait déjà relevé chez Thomas d'Aquin des textes mettant en avant une distinction mineure entre essence et opération divines. Dans son commentaire sur le *De Ente et de Essentia*, Gennadios Scholarios récuse l'interprétation que les thomistes byzantins ont donné de la pensée de Thomas, en développant le parallèle avec Thomas, cf. *O.C.*, L. Petit (éd.), Paris, 1928-1936, t. 6, p. 281-285. La *distinctio realis* de Thomas correspond à la διάκρισις πραγματική des Pères (il y a composé réel là où la séparation des composants est possible). La *distinctio de ratione pura* de Thomas correspond à la διάκρισις κατὰ λόγον ou κατ' ἐπίνοιαν μόνον des Pères (toute la réalité de la distinction entre les composants tient au mode d'intellection du sujet qui distingue). Cependant, dans la distinction que Thomas met entre l'essence et l'opération, la *distinctio de ratione cum fundamento in re*, rapprochée de la distinction formelle (εἰδική) de Scot, Scholarios reconnaît le type logique de la distinction palamite, qui est à la fois moins forte (ἀδρανέστερα) que la distinction réelle et plus forte (ἰσχυρότερα) que la distinction de raison pure. Ce que le sujet distingue a un fondement dans la chose visée, mais la saisie de ce fondement se dérobe à l'intelligence qui l'examine. Thomas discerne le même type logique de distinction entre l'essence et les attributs divins. Après Guichardan, G. Podskalsky, « Thomistische Theologie... », art. cit., p. 317-319, et J. van Rossum, « La théologie de saint Grégoire Palamas... », art. cit., p. 322, 323, 327, ont relevé l'extrême intérêt de ces pages.

médiévale et latine de Denys, c'est la *theoria* thomasienne, et non la dogmatique palamienne, qui serait porteuse de la *novitas* théologique. Avec Thomas d'Aquin apparaîtrait véritablement et très littéralement une καινοτομία latine du créé et de l'incréé – une autre manière, médiévale et occidentale, d'opérer et d'articuler la césure, τομή, entre les deux sphères. Aussi bien, la stupéfaction tardive des Latins devant la dogmatique palamienne viendrait d'une sorte « d'illusion d'optique » historique : la position palamienne apparaîtrait comme toute nouvelle aux Occidentaux dans la mesure même où ces derniers auraient perdu conscience de leurs propres innovations théoriques. Il en irait un peu comme lorsqu'un voyageur, assis dans son compartiment, imagine que son train est à l'arrêt en imputant faussement le mouvement qu'il perçoit de sa fenêtre au train d'en face.

Comment établir la vérité d'une telle hypothèse ? Il nous faut pour ainsi dire trouver un « point de repère immobile » dans la tradition du premier millénaire grec, en sorte de pouvoir évaluer la distance parcourue par Thomas d'Aquin d'un côté, par Grégoire Palamas de l'autre. Or nous ne saurions espérer trouver ce point de référence dans le *Corpus* dionysien lui-même, puisque ici, comme nous venons de le voir, aucun indice objectif ne permet de trancher le dilemme entre l'interprétation thomasienne et l'interprétation palamienne. Le sens du *Corpus* ne saurait être un élément de la démonstration – ce *Corpus* définit le champ même de la discussion, et cela depuis l'origine de la dispute entre Barlaam et Grégorie Palamas[1].

Peut-être n'en va-t-il pas de même avec l'œuvre de Maxime le Confesseur. La conception maximienne des rapports créé / incréé – une fois mise en évidence aussi objectivement qu'il est possible – n'accréditerait-elle pas l'interprétation palamienne des *energeiai* dionysiennes ? Qu'en serait-il chez Maxime, d'une vision *incontestablement* prépalamienne du créé et de l'incréé ?

Au vrai, il suffirait d'établir l'existence d'une telle vision chez un auteur comme Maxime pour infirmer la thèse selon laquelle le palamisme serait coupé de toute racine au sein de la tradition la plus authentique des Pères d'Orient. S'agissant en l'occurrence d'élucider la teneur réel du conflit entre palamisme et thomisme, un certain nombre d'éléments concourent à indiquer l'intérêt de la pensée de Maxime.

1. On a dit (cf. *supra* note 1, p. 10) que le commentaire de Barlaam sur les *Noms divins* fut vivement pris à partie par Grégoire Palamas au début de la querelle. Grégoire discerne dans les processions « incréées » de Denys la possibilité d'une théologie kataphatique, par opposition à l'apophase relative à l'essence divine.

« Auctoritas » de Maxime chez Grégoire Palamas et chez Thomas d'Aquin : une hétérogénéité de fond

La pensée de Maxime le Confesseur est toujours restée dans la mémoire de l'Orient byzantin, mais elle a sans nulle doute pris un nouveau relief avec les querelles palamites. Chez Grégoire Palamas et ses partisans, on l'a dit, les écrits de S. Maxime figurent au premier rang des passages cités. Ces derniers sont évoqués, sous la forme de citations plus ou moins commentées, à chaque moment de la controverse[1]. Nous ne nous attarderons pas sur les points mineurs. Force est de constater le rôle décisif de la pensée de S. Maxime dans les grandes affirmations de Grégoire[2]. Comme pour les autres Pères de l'Église, et Denys en particulier, Grégoire recherche chez Maxime ce qui témoigne en faveur de la notion d'énergie incréée, une en son principe et multiple dans ses manifestations, distincte de l'essence divine sans en être séparée, source de divinisation enfin pour les croyants orthodoxes. Chez Maxime, Grégoire puise l'indication du rapport général entre οὐσία et ἐνέργεια, la seconde étant l'expression naturelle et inhérente de la première[3]. Il reconnaît dans ce que Maxime nomme « les œuvres qui n'ont pas commencé dans le temps » la désignation des énergies divines, et dans celles qui ont « commencé dans le temps » la désignation du monde créé, comme résultat ou conséquence (ἀποτέλεσμα) de ces énergies incréées[4]. La contemplation des réalités « à l'entour de Dieu » (περὶ αὐτόν) est pour Grégoire le signe de la participation aux énergies incréées, tandis que l'impossibilité d'accéder à Dieu tel qu'Il est en lui-même (κατ' αὐτόν) montre que la participation aux énergies est distincte de la participation à l'essence divine elle-même[1]. *Last but not least*, Grégoire fait un grand usage de la *theoria* maximienne de la divinisation[2]. C'est la participation à l'énergie divine « sans relation » qui produit la divinisation.

Si Maxime le Confesseur est un référence absolument centrale pour Grégoire Palamas, il est loin d'en aller de même chez Thomas d'Aquin.

Comme tous ses contemporains, Thomas d'Aquin n'a jamais eu connaissance du rôle décisif joué par S. Maxime lors des querelles liées au monoénergisme et au monothélisme[3]. Dans toute l'œuvre de Thomas, deux citations peuvent être attribuées avec une totale certitude à l'œuvre authentique de Maxime. Elles proviennent d'un florilège et apparaissent très tardivement sous la plume de Thomas[4]. Pour le reste, on ne trouve qu'une dizaine de fois le nom de Maxime chez Thomas, en lien avec le *Commentator* des *Scolies* dionysiennes[5]. Or, comme

1. On peut se faire une idée assez précise des passages les plus couramment invoqués d'après l'article de P. Van Deun, « Les citations de Maxime le Confesseur dans le florilège palamite de l'Atheniensis », *Byz.* 57, 1987. Mais il suffit de consulter l'index de l'édition des *Refutationes duae* de Cantacuzène, éd. cit., pour se rendre compte à la fois de leur abondance et de leur importance.

2. K. Savidis a consacré une partie de ses recherches à étudier les lieux essentiels où Grégoire fait siens explicitement ou implicitement la doctrine de Maxime, cf. *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien, 1997 (désormais *Die Lehre*). Cette étude nous permet d'indiquer quelques lieux majeurs. Ne disposant pas de la première édition Christou (*Syngrammata*, A'-Δ' 1966), nous n'avons pu malheureusement vérifier toutes les références que donne l'auteur (nous indiquons quelques références dans l'édition de 1981).

3. Maxime : Th. Pol. 281ab / Grégoire : *Défense des hésychastes*, 3,2, 7, p. 662 (éd. 1981. *ibid.*); *Contre Akyndinos*, Γ', I, p. 217. Dans la même ligne, le concile œcuménique de 680, qui canonise la christologie de S. Maxime, constitue un élément décisif pour Grégoire, celui-ci présentant sa distinction comme le simple déploiement (ἀνάπτυξις) des décisions de ce concile. De fait, il y est question des deux natures ou essences du Christ, créées et incréées, comme possédant chacune leur ἐνέργεια naturelle spécifique. Si le concile avait surtout pour tâche de veiller à l'intégrité de la nature créée ou humaine du Christ, Grégoire en reçoit l'affirmation sans discussion possible d'une nature incréée dotée de son énergie propre. Pour l'utilisation en ce sens de la christologie maximienne, cf. *Sur les énergies divines*, II, p. 106 (éd. 1981 : t. III, p. 144).

4. Maxime : Theo. Oec., 1100d / Grégoire : *Antirrhétiques* B', p. 122 (cf. éd. 1981 : t. 5, p. 248, 260, 486). Grégoire reprend la théorie maximienne des λόγοι divins pour donner à comprendre la sagesse providentielle qui régit ces « résultats » temporels des énergies éternelles. J. van Rossum a accordé une attention particulière à ce thème, cf. *Palamism and Church*, éd. cit., p. 185-191; également « The λόγοι of Creation and the Divine "energies" in Maximus the Confessor and Gregory Palamas », « Studia Patristica » 23, Oxford-Leuven, 1997.

1. Maxime : Amb. 34, 1288b / Grégoire : *Antirrhétiques*, B', p. 137; Γ', p. 297 (éd. 1982 : t. 5, p. 388 ; t. 6, p. 54, 60).

2. Cf. Savidis, *Die Lehre*, éd. cit., p. 174-194.

3. A cinq reprises, Thomas évoque dans la *Somme de Théologie* le concile constantinopolitain de 681. cf. I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas v. Aquin und die grieschischen Kirchenväter*, Padeborn, 1931, p. 31 (désormais *Christologie*). On sait avec quel soin Thomas tint à enrichir ses sources documentaires concernant les conciles œcuméniques du premier millénaire, cf. *e.g.* M. Morard, « Une source de S. Thomas d'Aquin : le deuxième concile de Constantinople, 553 », *RSPT* 81, 1997. La découverte des Actes du sixième concile œcuménique est cependant tardive, cf. J.-P. Torrell, *Le Verbe incarné*, t. 3, « Revue des Jeunes », Paris, Cerf, 2002, *Appendices* II, 2, « S. Thomas et le monothélisme », p. 402-431. Thomas n'a pu y lire le nom de celui qui en inspira de bout en bout les décisions, à savoir celui de Maxime, cf. F. Murphy- P. Sherwood, *Constantinople III*, « Histoire des conciles œcuméniques », t. 3, Paris, 1974; M.-J. Le Guillou, « Quelques réflexions sur Constantinople III et la sotériologie de Maxime », *Maximus Confessor, Actes du colloque*, Fribourg, 1982 (désormais *Symposium Maxime*). Le fait est que, pour des raisons encore peu claires, les documents conciliaires ne se réfèrent pas explicitement à Maxime, comme l'a relevé P. Parente : « A prima vista sorprende il silenzio degli Atti sul Conc. Romano del 649 e sui nomi di Martino I e S. Massimo, che ne erano stati gli autori principali. Senza dubbio ragioni politiche determinarono quel silenzio (cf. Duchesne), ma da esso non può dedurre alcuna frattura nella continuità del Magistero tra il Concilio Romano del 649 e quello Ecumenico del 680. », « Uso e significato del termine Θεοκίνητος nella controversia monotelitica », *R.E.B.* 11, 1953, p. 250.

4. Dans le *Contra errores Graecorum* (vers 1263), Thomas cite un passage des *Questions à Thalassios* (63, « Du candélabre et des sept lumières ») lorsqu'il traite de procession de l'Esprit Saint (II, 27, 23-31, t. 40, Edition Léonine, Paris, Cerf, p. 98), puis un extrait de *Lettre écrite de Rome* (Th. Pol 11) lorsqu'il justifie la primauté papale (II, 36, 9-14, *ibid.* p. 103). L'Aquinate tire parti du *Liber de fide Trinitatis*, florilège des Pères grecs que lui avait communiqué Urbain IV. Le *Liber* comportait une courte notice biographique sur Maxime, dont Thomas rapporte avec soin le contenu : « Le bienheureux Maxime, moine, [fut] un grand docteur parmi les docteurs orientaux, saint en actes et en paroles (*opere et sermone*). Venant du Règne byzantin (*Romania*), il se rendait à Rome, au temps du pontificat de Martin, pour voir ce même pape, quand il eut la langue coupée par les hérétiques en chemin. Certains affirment que cette langue lui fut restituée par la Mère de Dieu, la *Theotokon* qu'il prêchait [...] », tr. 1, c. 91.

5. La partie occidentale de l'*Überliefungsgeschichte* des Scolies attribuées à Maxime le Confesseur est, pour notre étude, du plus haut intérêt. Elle reflète notamment la « crise érigénienne » dont nous serons amenés à parler abondamment.

on verra mieux par après, les *Scolies* dont disposait Thomas n'offrent qu'un écho indirect de la pensée originale du Confesseur. Tout d'abord, un grand nombre d'entre elles, la majorité sans doute, sont dues à Jean de Scythopolis, non à Maxime[1]. Ensuite, ces scolies se trouvaient mêlées de nombreux passages du *Periphyseon* de Jean Scot, où la pensée du Confesseur est continuellement interprétée, prolongée, extrapolée par celle du moine irlandais[2]. D'ailleurs, Thomas est loin de citer ce *Maximus Commentator* comme une autorité irrécusable. Dans la discussion sur l'existence d'*habitus* angéliques, qui occupe le principal des références à Maxime, celles-ci offrent toujours des arguments à l'objectant, jamais au Maître. La plupart du temps, Thomas glose ces références *reverenter*, fournissant des précisions que le passage invoqué ne donne pas. Ainsi, Maxime ne parle pas d'*habitus* angéliques parce qu'il a en vue les *habitus* accidentels des êtres composés[3]; Maxime ne parle pas de *convolutio in unum* à propos des anges pour désigner la linéarité d'un mouvement discursif, mais pour signifier l'uniformité circulaire des esprits bienheureux[4]; il ne donne pas au silence des anges un sens spirituel mais matériel[5], de même pour leurs déplacements les uns en direction des autres[6]. Une fois, dans la *Somme de Théologie*, Thomas, plaçant sur le même plan une citation de Maxime et une citation de Simplicius, indique qu'elles sont toutes deux pour partie vraies, pour partie fausses : on peut prêter aux anges, avec Maxime, des *habitudines essentiales* des anges pour nier d'eux les *habitudines materiales* des créatures composées – mais on doit reconnaître à leur activité cette accidentalité qui, découlant de la distinction entre *esse* et *essence* dont les anges sont tributaires comme toutes créatures, les range parmi les participants et non du côté de l'unique Participé[7].

L'auteur des *Scolies* n'est donc pas une autorité de premier ordre pour Thomas. Tout au contraire, le scoliaste réclame continuellement de ses lecteurs les distinctions sans lesquelles ses affirmations ne pourraient être reçues.

On doit cependant observer que le caractère extrêmement secondaire de l'*auctoritas* maximienne chez Thomas ne préjuge en rien de l'importance *objective* de la pensée maximienne dans l'œuvre même de Thomas. Une étude de R.-A. Gauthier, « Saint Maxime et la psychologie de l'acte humain », a apporté un

1. C'est de nouveau à H.-U. von Balthasar que l'on doit cette avancée, cf. « Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis », *Sch.* 15, 1940. Jean de Scythopolis compose la trame des scolies vers 530. Le nom de Maxime est loin cependant d'avoir été associé par hasard à cet ouvrage, comme on verra mieux par la suite.

2. Dans une belle étude qui n'a malheureusement jamais été traduite, A. I. Brilliantov a jadis insisté sur l'écart entre la pensée originale des Pères grecs dont s'inspire Jean Scot, celle de S. Maxime au premier chef, et les spéculations propres à l'Erigène qui prennent ici leur point de départ. Brilliantov attribue cet écart à la nécessité de concilier cette influence grecque avec le « rationalisme » augustinien de l'Occident latin, *L'influence de la théologie orientale sur l'Occident dans les œuvres d'Erigène*, Saint-Petersbourg, 1898 (en russe), cf. notamment p. 312 *sq.*

3. In Sent. 3, d. 14, q. 1, a. 1, qa. 2, ad 1 ; de même DV, 20, a. 2, *obj.* 4, ad 4.

4. DV, q. 8, a. 15, *sc* 4, ad 5.

5. DV, q. 9, a. 4, ad 3.

6. DV, q. 9, a. 6, ad 1.

7. Sth I-II, q. 50, a. 6, ad 1.

éclairage majeur sur ce point[1]. Gauthier discerne dans le *De fide orthodoxa* de Jean de Damas, ce moyen terme ou cet agent de transmission, par où s'explique la très étroite parenté entre les analyses que Maxime et Thomas font respectivement du processus de la décision humaine. De fait, le Damascène, traitant cette question, reprend des passages entiers des œuvres du Confesseur – la *Lettre à Marinos* et la *Dispute avec Pyrrhus* en l'occurrence – en ne procédant qu'à des modifications mineures[2]. Ces modifications ne sont pas toujours heureuses[3]. Cependant la cohérence au moins apparente de la pensée dont Jean Damascène s'inspire – celle de Maxime, qui synthétise, pour des raisons théologiques un ensemble de données aristotéliciennes et stoïciennes[4] – a, toujours selon Gauthier, servi de repère, voire de pôle d'attraction, pour Thomas. C'est dans cette cohérence sous-jacente au *De fide orthodoxa*, que Thomas cherche, parfois confusément[5], le moyen de faire coïncider les termes augustiniens et aristotélico-stoïciens de l'analyse de l'action humaine[6]. Cette prégnance de la pensée maximienne chez Thomas, serait sensible jusque dans la manière, jugée quelque peu artificielle, dont l'Aquinate ordonne entre elles les différentes instances (*judicium, praeceptum, imperium, electio*…) qui président à la réalisation de l'acte humain[7].

L'enjeu de l'étude de Gauthier dépasse donc de très loin le domaine de l'analyse psychologique à laquelle elle se borne formellement. De fait, à travers les exposés du Damascène sur l'agir humain (chap. 36, 37) et la christologie (chap. 47, 58 à 63, 67) – questions étroitement liées dans le *De fide orthodoxa*, tant la seconde intègre les conclusions de la première – on peut affirmer que Thomas reçoit sans le savoir des pans entiers de la réflexion maximienne[8]. Au delà même des passages qui sont quasi textuellement cités par le Damascène, passages

1. *R.T.A.M.* 21, 1954.

2. Nous renvoyons à l'étude citée pour l'analyse détaillée du vocabulaire, à partir de la comparaison des textes, et de leur réception par Thomas.

3. "[…] tandis que saint Maxime, préludant aux exposés thomistes, s'était élevé à une conception très évoluée du libre arbitre, articulant sur le souhait naturel des fins ou du bien universel la délibération et le choix libre des moyens ou du bien particulier, saint Jean Damascène, prouvant par là qu'il n'a pas compris la doctrine de son modèle, supprime le vouloir naturel et fait pénétrer le libre arbitre jusque dans le tout premier mouvement de la volonté, le souhait des fins lui-même", *ibid*, p. 217.

4. Cf. *ibid.*, p. 71-82.

5. Cf. *ibid.*, p. 89-98.

6. Sans doute Thomas n'y parvient-il totalement que dans la *Somme de théologie*. Comme O. Lottin l'a jadis montré, les progrès continus de la réflexion de Thomas sur les étapes de la décision pratique, se traduisent par une prise en compte croissante des analyses de Jean Damascène, cf. « La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIII^e^ siècle occidental », *R.T.* 36, 1931.

7. « Saint Maxime et la psychologie… », art. cit., conclusion, p. 98-100.

8. Cf. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, t. 2, B. Kotter (éd.), W. de Gruyter, 1981 (désormais *SJD*), Περὶ πάθους καὶ ἐνέργειας c. 36, π. 87; Περὶ ἐνεργειας c. 37, p. 93, Περὶ τῶν δύο φύσεων c. 47, p. 111; Περὶ θελημάτων καί αὐτεξουσίων…, c. 58 p. 137; Περὶ ἐνέργειων…, c. 59, p. 144; Πρὸς τοὺ λέγοντας Εἰ δύο φύσεων καὶ ἐνέργειων…, c. 60, p. 153; Περὶ τοῦ τεθεῶσθαι τὴν φύσιν…, c. 61, p. 155; Ἔτι περί θελημάτων καὶ αὐτεξουσίων νοῶν…, c. 62, p. 157; Περὶ τῆς θεανδρικῆς ἐνέργειας c. 63, p. 160; Περί δειλίας c. 67, p. 165.

principalement extraits des *Opuscules théologiques et polémiques* d'une part, de la *Dispute avec Pyrrhus* d'autre part, il est difficile de sous-estimer l'influence sur Thomas d'une pensée qui a puissamment guidé les analyses de Jean Damascène. Cela vaut essentiellement en christologie, mais ailleurs également, quoique les bribes de citations repérables ne rendent pas compte de l'ampleur de cette influence[1]. C'est que le Damascène, selon son génie propre, intègre continûment et anonymement dans la trame d'un exposé synthétique des idées et des jeux d'expressions venus de toute la tradition patristique qui le précède[2]. Sur ce mode diffus ou informel, l'influence de Maxime traverse l'ensemble de l'œuvre dogmatique de Jean Damascène pour déboucher dans la réflexion thomasienne[3].

En tout état de cause, la connaissance directe de la pensée maximienne est incontestablement supérieure chez Grégoire Palamas que chez Thomas d'Aquin. Le XIII^e^ siècle latin n'a pas eu accès aux œuvres majeures du Confesseur. C'est la raison pour laquelle l'*auctoritas* maximienne est loin d'avoir eu le même poids en Orient et en Occident, comme l'a noté D. -J. Geanakoplos :

> It should once again be stressed that Maximos' influence in the East differed from what it was in the West. In the East, other works of Maximos such as the *De Charitate*, *Questiones ad Thalassium*, his *Mystagogia*, and minor works on dogmatic points, were probably even more influential than his commentaries on the mystical works of Dionysius, and this owing probably to the fact that before Dionysius there already existed in the East a strong tradition of christian mysticism. After the eighth century, the emphasis in the Byzantine East was always on the preservation of the theological pronouncements of the ecumenical councils and the teachings of the Greek Fathers. Thus Maximos' ideas, independent as they may in somme ways have been [...] were in later centuries used to strengthen what was already accepted rather than to bring about innovations in theological thought[4].

1. Cf. chap. 13, 8, Dieu contient toutes choses de manière incorporelle (cf. *Scolies* DN 189d – 191a); chap. 14, 11-14, sur la périchorèse des propriétés divines et humaines dans le Verbe incarné (cf. *Scolies* Ep. 4, 533c); chap. 25, l. 26 sur l'arbre du paradis comme symbole de la connaissance de Dieu à partir des créatures (cf. Thal. 1, 258c); chap. 26, 45-52 sur les propriétés de l'âme (cf. Th. Pol. *De Anima*, 353c-361); chap. 62, l. 20, sur l'assomption de l'intellect humain par le Verbe comme assomption de l'image par le modèle (cf. Thal. 65, 741b); chap. 69, 2-11 sur les deux sortes d'inhabitations, selon la substance et selon la relation (cf. Th. Pol, 220b).

2. Dans ce mode d'exposé perce continuellement une intention théologique précise : l'unité de fond de la tradition n'est dégagée qu'aux dépens des formes particulières sous lesquelles les intuitions des Pères ont été énoncées.

3. Ces remarques ne constituent qu'une première approche de la question. En fait, il nous faudra examiner dans le détail, au cours de cette étude, par quels biais matériels certaines affirmations se retrouvent à la fois chez S. Maxime et chez S. Thomas. Il y a là à première vue une véritable énigme dans l'énigme – une énigme matérielle, ponctuelle, au sein même de la grande énigme théologique.

4. « Some aspects of the influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the theology of East and West », *Ch. Hist.* 38, 1969, p. 162. S'il en va bien ainsi – nous montrerons qu'il en va bien ainsi – on conçoit aisément que Grégoire Palamas, pour justifier sa dogmatique, a fait appel à une tradition théologique, à une ligne de pensée métaphysique et spirituelle largement méconnue de l'Occident latin.

Par suite, on doit se demander dans quelle mesure Thomas d'Aquin, en intégrant à quelque degré et sans le savoir l'apport spéculatif de Maxime à sa propre réflexion, a respecté la vision des rapports entre le créé et l'incréé que l'œuvre originale et authentique du Confesseur renfermait. Certes, on ne peut donner pour certaine d'emblée l'existence d'une vision telle vision. Mais les difficultés rencontrées par l'interprétation occidentale des textes maximiens laissent à penser qu'il en va bien ainsi.

La seconde réception de Maxime et ses difficultés

Longtemps, la connaissance de l'œuvre de S. Maxime est demeurée en Occident l'apanage des historiens du dogme. Dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, V. Grumel situe l'apport essentiel de Maxime dans le domaine christologique[1]. Théoricien du dyothélisme qui deviendra doctrine de l'Église indivise au VI^e^ Concile Œcuménique (680-81), Maxime reprend à son compte les notions forgées avant lui par Léonce de Byzance, non sans introduire de nécessaires raffinements dans la distinction entre union hypostatique et union naturelle[2]. Malgré quelques travaux datant du début du siècle[3], les théologiens, jusqu'au début de la seconde guerre mondiale, ne tiennent pas la pensée originale de Maxime en grande estime[4]. La *Liturgie cosmique* de H.-U. von Balthasar, publiée en 1941, opère un retournement d'opinion[5]. On découvre la richesse proprement métaphysique de la pensée du Confesseur – celle-ci fait désormais figure de sommet parmi les sommets de la spéculation byzantine[6]. Or

1. « Maxime de Chrysopolis ou Maxime le Confesseur », col. 452.

2. *Ibid.*, col. 453.

3. Rappelons le nom de H. Straubinger, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906 (nous n'avons pu consulter cet ouvrage) et surtout celui de S. L. Epifanovitch, *Matériaux destinés à l'étude de la vie et des œuvres de Maxime le Confesseur*, Kiev, 1917 (en russe) œuvre monumentale qui est malheureusement devenue inaccessible et dont on trouvera la table en *R.H.E.* 24, 1928. Une étude synthétique du même auteur, fort brève, mais contenant une grande quantité de références, *Le bienheureux Maxime et la théologie byzantine* (1915) a été récemment rééditée à Moscou (Martis, 1996, désormais *Bienheureux Maxime*).

4. Dans « La comparaison de l'âme et du corps et l'union hypostatique chez Léonce de Byzance et Maxime le Confesseur », *E.O.* 26, 1927, V. Grumel accentue encore la dette de Maxime vis-à-vis du mystérieux Léonce, théologien génial au demeurant. Quant à M. Viller, il démontre dans un long article que la spiritualité de Maxime est toute entière empruntée aux écrits d'Evagre, « Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, Les œuvres d'Evagre le Pontique », *R.A.M.* 11, 1930.

5. Traduite en français (Aubier, 1947), elle a fait l'objet d'une seconde édition, assez considérablement amendée et enrichie (Einsideln, 1961). Il n'existe pas de traduction française de cette seconde rédaction, qui doit pourtant servir de référence. Dans la suite, nous désignerons respectivement la première et la seconde édition sous les abréviations KL_1 et KL_2.

6. Après Balthasar, il faut signaler immédiatement les nombreuses études de H.-I. Dalmais, de « S. Maxime, docteur de la charité », *V.S.* 79, 1948, à « La fonction unificatrice du Verbe incarné dans les œuvres spirituelles de Saint Maxime », *Sc. Ecc.* 14, 1962, ainsi que le grand ouvrage de P. Sherwood, *The earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor*, « Studia Anselmiana » 36, Roma, 1955 (désormais *Earlier Ambigua*). Bien d'autres études ont paru dans la suite, que nous mentionnerons le moment venu. Pour une bibliographie *quasi* exhaustive jusqu'à une période récente, on consultera M.-L. Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia ragionata e contributi per una recostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Roma, 1987.

parallèlement, sans doute sous l'influence de Balthasar[1], se fait jour une tendance à rapprocher la pensée retrouvée de S. Maxime le Confesseur de celle, jamais véritablement perdue, de S. Thomas d'Aquin[2]. On lit chez les commentateurs récents nombre de remarques d'ensemble et de détails en ce sens[3].

1. Thomas et Maxime ont en commun une approche de la théologie, soucieuse de récapituler synthétiquement toutes les richesses de leurs traditions respectives (*KL*„ p. 47-48), une même capacité à saisir l'occasion d'une polémique adventice pour développer des vues théologiques universelles et perennes (*ibid.*, p. 205). Quant au contenu, Balthasar insiste sur l'attention positive portée au dynamisme intrinsèque de la nature, que le régime de la grâce assume et inclut : c'est le chant à la beauté de la diversité des êtres créés, indépendamment de l'ordre propre au salut (*ibid.*, p. 63-64, p. 143), qui s'oppose à la perspective origénienne (p. 161), notamment dans le domaine anthropologique où l'équilibre âme-corps est en question (*ibid.*, p. 172-173) ; c'est aussi la mise en valeur de la notion de personne à travers une réflexion christologique qui ne se satisfait pas d'une ratiocination schématique (p. 260-261). Sans élaborer la distinction de Thomas entre l'acte d'être et l'essence, la conception que Maxime se fait de l'hypostase est proche du thomisme de Capréolus (!?), renouvelé par La Taille dans son « actuation créée par Acte incréé » (p. 245). Il y a là une perspective chrétienne optimiste et dynamique qui ne perd pas, chez l'un comme chez l'autre théologiens, toutefois un regard lucide sur les conséquences du péché, notamment en ce qui touche à l'exercice de l'intelligence (p. 472).

2. En fait, les premiers rapprochements, d'un point de vue spécifiquement dogmatique cette fois, datent du début du siècle, et Straubinger en est l'auteur, dans un long article en trois parties : « Die Lehre des Patriarchen Sophronius über die Trinität », « Die Trintitätslehre bei Sophronius und Maximus, verglichen mit des Trinitatlehre des hl. Thomas von Aquin », « Die Lehre über die Trinität, die Inkarnation und die Person Christi », *Der Kath.* 35, 1907. Examinant les différents aspects de la doctrine de Maxime et de son maître Sophrone de Jérusalem, Straubinger relève un certain nombre de points communs avec la pensée de Thomas d'Aquin. Il ressort que pour Maxime comme pour Thomas, les opérations de connaissance et de volonté suffisent à appréhender le champ de l'activité divine (p. 102) ; la perfection subsistante des relations divines est liée, chez les deux théologiens, à l'identité de l'essence et de l'activité divines (p. 108). On peut donc dire que Thomas, dans le domaine trinitaire, n'a fait qu'emboîter le pas à Maxime et à Sophrone, particulièrement en ce qui touche à la question du *Filioque* (p. 109). Par le biais de Jean Damascène, Thomas a également hérité de la doctrine maximienne des deux opérations en Christ (p. 265). Là aussi, l'effort de Thomas s'est portée à déployer ce qui ne l'était pas suffisamment dans les exposés de Maxime, à savoir les effets de grâce de l'union hypostatique dans l'humanité du Christ, et notamment la question de la connaissance humaine du Christ, qui révèle, selon l'auteur, un véritable « trou » dans la christologie maximienne (p. 264).

3. J.-M. Garrigues discerne, dans les deux visions d'un monde naturel que l'existence de Dieu hiérarchise et finalise, une même inspiration aristotélicienne mise au service de la foi chrétienne : « C'est en cela que la tâche et l'orientation de Maxime le Confesseur sont parallèles à celles de Thomas d'Aquin. Il [Maxime] a corrigé le personnalisme origéniste par le cosmos dionysien avec un vocabulaire aristotélicien qui est pratiquement le même que celui que Thomas d'Aquin utilisera pour équilibrer qu XIII[e] s. le spiritualisme de l'augustinisme », *Maxime le Confesseur, La charité avenir de l'homme*, Beauchesne, 1976, p. 92, note 7 (désormais *Charité*). Dans la même ligne, Garrigues relève la similitude entre la ternaire « essence-énergie-repos », qui structure la cosmologie de Maxime, et le plan de la *Somme de Théologie, ibid.*, p. 95. En christologie, F.-M. Lethel discute le parallèle entre la notion maximienne de *thelema gnomikon* et la notion thomasienne de *voluntas ut ratio* pour conclure à leur complémentarité, *Théologie de l'agonie du Christ*, Beauchesne, 1979, p. 127-129 (désormais *Théologie de l'agonie*). F. Heinzer de son coté note l'existence d'une distinction hypostase-acte d'exister dans la christologie maximienne, *Gottes Sohn als Mensch, Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor*, Fribourg, 1980, p. 95, note 88 (désormais *Gottes Sohn*). Il relève également chez Thomas et chez Maxime l'idée d'une « convenance » pour ainsi dire cosmique entre l'homme et le Verbe, manifestée dans l'union hypostatique, *ibid.* p. 156.

M.J. Le Guillou, qui fut l'un de ces commentateurs, déclare solennellement :

> Vingt-cinq ans de confrontation entre la pensée orientale et la pensée occidentale pour en saisir harmonies et différences m'ont amené à conclure que la tradition orientale et la tradition occidentale se rejoignaient en la personne de leurs témoins les plus importants, Maxime et Thomas d'Aquin [1].

Ces rapprochements multiples entre la pensée de Thomas et de Maxime ne pouvaient que se heurter tôt ou tard à la difficulté suivante : à supposer que thomisme et palamisme désignent réellement des visions du Mystère incompatibles entre elles, comment se fait-il qu'une pensée présentée comme intellectuellement parente de celle de Thomas, à savoir celle de Maxime, serve en même temps de référence décisive et de source d'inspiration continue à la doctrine de Grégoire Palamas ? Par exemple, comment comprendre le fait que les textes mêmes sur lesquels s'appuie Grégoire, lorsqu'il développe sa conception de la divinisation, sa notion de grâce incréée, soient tirés d'œuvres censées préfigurer celles de Thomas d'Aquin, théoricien par excellence de la grâce créée ?

L'expression même de « grâce incréée » se trouve dans un passage des *Ambigua*. Maxime, évoquant la figure de Melchisedek, y glose le silence de l'Écriture sur la généalogie de ce dernier. Que Melchisedek soit « sans père ni mère », cela ne se rapporte pas à l'ordre de la nature, mais à celui de la surnature :

> Ce n'est pas en raison de la nature, créée et issue de ce qui n'a pas d'existence, [nature] en vertu de laquelle il a commencé et il a cessé d'être, mais c'est en raison de la grâce divine, incréée (διὰ τὴν χάριν τὴν θέιαν καὶ ἄκτιστον), immortelle, éternelle, au-dessus de toute nature et de tout temps – et de cette grâce seule – qu'il est reconnu comme ayant été tout entier et en toute chose engendré de Dieu selon la conception-pratique (γνομικῶς)[2].

Dans toute la littérature patristique, on ne voit pas d'autre endroit où la notion de grâce incréée se trouve ainsi littéralement énoncée. Grégoire reprend explicitement le passage dans son traité sur les « Divines énergies »[3]. S'agissant d'authentifier de la doctrine palamite, la pensée de Maxime est donc un lieu privilégié de la Tradition. V. Karayiannis a insisté sur ce point :

1. Préface à l'ouvrage de A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Beauchesne, 1973, p. 7 (désormais *Le monde et l'Église*). N. Madden relève cet aspect singulier de la « maximologie » occidentale récente, qui revient à présenter la figure du Confesseur comme « une sorte de Dominicain byzantin à titre émérite, en tout cas de thomiste. », « S. Maximus the Confessor between East and West », « Studia Patristica » 22, Oxford-Leuven, 1997, p. 332.

2. Amb. 10, 1141ab. Nous reviendrons sur la notion de *gnomé*, le moment de la « conception-pratique » où s'introduit en l'homme la possibilité du péché.

3. II, § 37-38. De même, le *Tome hagioritique,* rédigé sinon en sa totalité, du moins en grande partie par Grégoire, s'ouvre en rappelant le passage de Maxime : « Quant le divin Maxime écrit sur Melchisedek, il montre que cette grâce de Dieu, déifiante, est incréée et qu'elle est éternellement issue de Dieu » (*PG* 150 1228b) ; cf. également le Tome synodal de 1351 (*PG* 151, 745b : la « grâce divine inengendrée »), *La défense des saints hésychastes*, III, 3, p. 708 Christou (éd.), 1982 ; *Antirrhétiques*, 3, 4, p. 363 Christou (éd.), 1982 ; *Homélies*, 53,28, p. 294 t. X, Christou (éd.), 1982.

> Lors des querelles hésychastes une large discussion a été centrée autour de la question de savoir si la grâce est créée ou incréée [...] Saint Maxime constitue la clé à la réponse donnée au problème ; il a été largement utilisé pour la défense de la grâce incréée [1].

Plus largement, un certain nombre de spécialistes occidentaux de la pensée de Maxime, sans être très familiers de la doctrine de Grégoire Palamas, restent frappés par la proximité entre les deux Docteurs byzantins[2]. Opposant la compréhension origénienne de l'axiome métaphysique selon lequel « la fin de toutes choses est semblable au commencement » à son interprétation maximienne[3], P. Sherwood ne peut éviter d'évoquer la doctrine palamite quand il restitue la *theoria* de la condition des élus chez Maxime[4]. La *stasis* future sera contemplation de l'infinité des réalités autour de Dieu, non de Dieu en lui-même – or :

> What are these things about God? Elsewhere [Maximus] he speaks of works begun by God in time and not begun in time. What is participated (τὰ μεθεκτά) is not begun in time. "Goodness and whatever is contained in the concept of goodness. And, simply, all life and immortality and simplicity and fixity and infinity and whatever is considered essentially about him (God) : there are works of God and not begun in time"[5]. These words are cited by Gregory Palamas[6], in support of his thesis that not only God's substance, but also his energies, though inseparably distinct from the substance, are likewise uncreated. [...] It may not be immediately obvious that these timeless works of God are uncreated, as Palamas affirms. Yet if they be the constituents of that infinity which ultimately we may attain, as Maximus says, what is it that we do attain [1] ?

1. *Maxime le Confesseur, Essence et énergies de Dieu*, Beauchesne, 1993, p. 427 (désormais *Essences et énergies*). Cette étude d'ensemble prend le contre-pied de ses équivalents occidentaux : l'harmonie fondamentale entre la doctrine de Grégoire et la pensée de Maxime est si peu mise en doute, que la première sert bien plutôt de grille d'interprétation générale à la seconde. Le Maxime de Grégoire *est* le Maxime de V. Karayiannis, cf. notamment « Ontologie de la distinction », p. 31-121 ; « La connaissance de Dieu » p. 341-396. Certes, nul ne conteste que Grégoire puise un certain nombre de ces concepts fondamentaux chez Maxime – mais Karayannis ne se donne guère les moyens de *vérifier* que Grégoire leur donne bien le sens qu'ils possèdent originellement chez Maxime. Or la question est bien de savoir s'il ne les déforme pas en les reprenant à son compte. Dans sa grande étude, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 1996 (désormais *Divinisation*), J.-C. Larchet se montre beaucoup plus attentif que Karayiannis lorsqu'il s'agit distinguer la conceptualité palamite des intuitions objectivement fondées dans les textes de S. Maxime (cf. notamment p. 503-512). Pour Larchet, ce que l'on peut affirmer en rigueur, c'est que la pensée de Maxime offre une base à la théologie de Grégoire Palamas (*ibid.*, p. 687-8). Peut-on démontrer cependant que cette continuité palamite de la *theoria* maximienne n'est pas artificielle ? C'est là notre question. Elle exige de saisir les rapports créé / incréé à l'intérieur de la *seule* pensée maximienne, et non à travers le prisme bien postérieur de la pensée qui s'en réclame. Elle exige en outre de vérifier, autant que possible, cette saisie à l'aune du contexte intellectuel propre à Maxime, et non point à la lumière de discussions que sept siècles séparent de ce dernier.

2. Ainsi, Podskalsky, dans une étude consacrée à la place que Grégoire accorde à l'humanité du Christ, reconnaît que Grégoire est très proche de Maxime dans son utilisation de la notion d'énergie divine. Il reste que Maxime n'est pas palamite pour autant – c'est que la théologie de Maxime, selon Podskalsky, ne laisse aucune place à la distinction « réelle » de Grégoire, cf. « Gottesschau und Inkarnation », *O.C.P.* 35, 1969, p. 37-39.

3. « Maximus and Origenism, Arché kai Telos », *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, München, 1958.

4. L'attitude de Sherwood à l'égard du palamisme a évolué, puisque dans ses *Earlier Ambigua* (1955), il blâme encore Lossky pour sa lecture palamite de Denys et de Maxime, cf. *ibid.*, p. 178.

5. Th. Oec. 1,48.

6. *Tome hagioritique*, 1233a.

De même, A. Riou, sans vouloir « entrer dans le débat du palamisme », note qu'on peut difficilement disjoindre la *theoria* maximienne des *logoi* de la notion d'énergie(s) divine(s), puisque « Saint Maxime lui-même appelle les logoi « énergies divines » dans le chapitre 22 des *Ambigua* »[2]. Ainsi, les textes de Maxime sur la divinisation – les plus proches littéralement des affirmations palamites – procéderaient d'une vision du monde qui rejoindrait en profondeur celle de Grégoire.

Si A = B et si B = C, alors A = C. Il est malaisé de raisonner différemment. Si, concernant le point qui nous occupe, les doctrines de Maxime et de Thomas se montrent consonnantes, et si, pour leur part, les doctrines de Maxime et de Grégoire Palamas le sont également, alors les doctrines de Thomas et de Grégoire devraient également converger, d'une manière ou d'une autre. Voilà qui n'est guère admissible pour les tenants thomistes de l'antipalamisme.

Après tout, l'interprétation palamienne de la cette « grâce incréée » s'impose-t-elle ? Dans une étude spécialement consacrée à ce passage, M. Candal a jadis voulu démontrer le contraire[3]. Reconnaissant ne pouvoir mettre en doute l'authenticité du texte, Candal évase la pointe de l'expression maximienne en y voyant une sorte d'extrapolation :

> Por gracia extraordinaria de Dios, es Dios mismo, eterno e increado, quien se refleja en Melquisedec ; de ahí que aparezca éste sin padre, sin madre [...]. Lo mismo exactamente que se puede afirmar de todos los que en el espíritu son de este modo engendrados por la gracia divina. Sino que San Máximo, en este lugar, aplicó a la gracia misma – personificando en ella a Dios engendrador espiritual de

1. « Maximus... », art. cit., p. 25-26.

2. *Le monde et l'Église*, p. 60. L. Thunberg se range à l'avis de Riou dans une petite note intitulée « Maximus and the role of the uncreated energies in Palamism », cf. *Man and the Cosmos, The vision of St. Maximus the Confessor*, St Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, p. 137-140 (désormais *Man and Cosmos*).

3. « La gracia increada del *Liber Ambiguorum* de San Maximo », *O.C.P.* 27, 1961. M. Candal affirme que le passage de Maxime ne se trouve, à l'exception du *Tome hagioritique*, jamais évoqué sous la plume de Grégoire et fort rarement sous celle de ses partisans (p. 132-138). C'est là une erreur factuelle que l'on peut excuser, même chez un spécialiste du palamisme. Mais Candal tire argument de cette erreur pour démontrer la fragilité de l'argumentation palamite, et il y a là une suite d'hypothèses gratuites de fautes logiques qu'il est plus difficile d'ignorer. On affirme que Grégoire n'a pas repris le passage de Maxime à dessein car il percevait combien le passage en question était peu susceptible d'étayer sa doctrine. Soit, même si l'hypothèse est gratuite – mais alors, on ne saurait en conclure, avec Candal, que la doctrine de Palamas est inconsistante, faute de trouver un appui véritablement probant chez Maxime et chez les Pères. Si cette hypothèse était juste, elle démontrerait le point exactement opposé : la consistance logique du palamisme est si forte et ses appuis patristiques si nombreux, que Grégoire n'éprouve pas même le besoin de citer un passage dont les accents sont pourtant identiques à la lettre de sa doctrine.

> Melquisedec – los mismos epítetos de increada y eterna, que corresponden de suyo a la substancia de Dios [1].

Maxime ne ferait que décrire la vertu infuse de Melchisedek, le don surnaturel créé qui lui rend la ressemblance divine, en recourant par manière de licence aux termes qui qualifient Dieu en propre. Ainsi, selon Candal, il ne saurait s'agir ni de Dieu, puisque Maxime décrit la grâce, ni de grâce incréée, puisque seul Dieu est incréé. En fait, quand Maxime qualifie cette grâce d'incréée, il transpose des catégories qui n'appartiennent qu'à Dieu, en sorte de pouvoir mieux désigner par ce biais…la grâce créée. Bref, la lecture de Candal permet d'assurer que Maxime entend parler de grâce créée quand il affirme littéralement le contraire. Le procédé, sous la plume de Maxime, est à tout le moins curieux. S'il va de soi que la grâce désignée par Maxime est une réalité créée, à quoi l'épithète d'« incréée » fait-il référence lorsqu'il est question de Melchisedek ? Si c'est une grâce spéciale, en quoi est-elle spéciale ? Si c'est la condition commune de la grâce, pourquoi désigner ainsi cette condition ?

Au nom des points communs entre la doctrine de Maxime et celle de Thomas, on ne réussit à écarter la lecture palamienne de Maxime qu'en faisant dire parfois à la lettre de Maxime le contraire de ce qu'elle dit [2]. Certainement, on ne saurait

1. *Ibid.*, p. 142.

2. L'affrontement des points de vue entre un patrologue occidental comme C. Moeller et un patrologue « oriental » comme J. Meyendorff est symptomatique à cet égard. Moeller voit chez Maxime une première esquisse de ce qui deviendra la grâce créée de la tradition thomiste. Il oppose la déification fusionnelle d'un Léonce de Byzance à la compréhension du surnaturel qu'un Jean de Scythopolis un Maxime le Confesseur auraient su développer indépendamment des théoriciens du néochalcédonisme, cf. « Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle », dans *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Grillmeier-Bacht (éd.), t. 1, Würzburg, 1951. Ainsi, « […] Léonce de Jérusalem, qui est des plus intéressants sur cette question, semble dire que la sainteté du Christ, c'est l'Esprit-Saint présent en lui. L'Esprit (donc une grâce incréée) agit sur l'âme. […] L'âme de Jésus est donc mue, et ne se meut pas elle-même. », p. 714. En revanche, chez Maxime le Confesseur, « […] le fait même que la volonté du Christ n'hésite jamais en face du bien, mais agit toujours en union avec la volonté divine (par l'intermédiaire de la grâce créée) constitue sa liberté même. », *ibid.* Par suite, la théologie de S. Maxime préfigure celle de S. Thomas : « […] l'admission d'une grâce créée ne devait-elle pas permettre à Saint Thomas de réassumer, dans sa théologie du Christ, les richesses authentiques qu'un Théodoret [de Mopsueste] avait vues dans la vie sanctifiée de l'humanité de Jésus ? », *ibid.*, p. 71. Cependant, Moeller ne cite aucun passage explicite de Maxime où il est question d'une grâce créée. Quant à Meyendorff, il situe au contraire la pensée de Maxime dans la ligne de(s) Léonce de Byzance / Léonce de Jérusalem. Tous ces théologiens, explique le patrologue, ne peuvent concevoir la grâce autrement que comme une réalité incréée : « […] la notion de "grâce" s'identifie en Orient avec l'idée de "participation" : la grâce n'est jamais un don créé, mais une participation à la vie divine. », *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, Cerf, 1969, p. 152 (désormais *Théologie byzantine*). Or ni les néochalcédoniens ni Maxime n'ont eu une conception fusionnelle de la déification : « Les critiques de la christologie du V^e concile semblent, en effet, fonder leur jugement sur le concept thomiste de "nature pure" qui n'est conciliable ni avec la notion patristique du péché, ni avec celle de "déification" : la nature humaine "déifiée", donc entrée en communion avec la nature divine, n'est pas "modifiée quant à ses caractères naturels", mais restaurée dans la gloire divine qui lui était destinée dès la création. L'humanité, au contact de Dieu, ne disparaît pas : *elle devient au contraire pleinement humaine*, car Dieu ne saurait détruire ce qu'Il a fait. », *ibid.*, p. 116. Evidemment, on peut s'interroger sur cette notion de « nature pure » censée, chez Thomas d'Aquin, fonder l'affirmation d'une grâce créée. S'il s'agit d'une nature susceptible d'existence autonome, indépendamment de la vocation surnaturelle de l'homme, cette

récuser cette lecture palamienne en multipliant les interprétations bénignes des passages qui semblent explicitement transgresser la grille de lecture thomiste de Maxime. Il fallait aller au fond de la question. Dans un article qui continue de susciter beaucoup d'échos, « L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur » [1], J.-M. Garrigues s'est efforcé de nier que la grâce incréée de Maxime puisse découler d'une conception selon laquelle énergie et essence divines seraient deux réalités distinctes en Dieu. L'équivalence entre la grâce et la participation aux énergies incréées serait une idée totalement étrangère à Maxime :

> Accusé par Barlaam de messalianisme, c'est à dire de la prétention de voir sensiblement l'essence divine, [Grégoire Palamas] pouvait réagir de deux manières. Ou bien développer une doctrine de la grâce plus élaborée – telle que nous allons la trouver chez S. Maxime. Qui, en montrant que le mode de la participation surnaturelle à l'essence divine est une communion de présence intentionnelle, aurait rendu vaine toute accusation de panthéisme. Ou bien, et c'est ce qu'il a fait, poser une distinction en Dieu entre son essence et ses énergies [2].

J.-M. Garrigues reprend ainsi l'opposition de Journet entre une notion plus fine de la participation, qualifiée d'*intentionnelle*, et une notion plus grossière, qualifiée d'*entitative* :

> […] on trouve chez Palamas et chez ses adversaires une réduction de l'idée de participation à la *participation entitative*. Participation, c'est avoir part à, faire sien une *partie de l'autre* […]. Cette conception très entitative – au bord d'un certain "chosisme" – de la participation de grâce que Maxime a parfois utilisée dans ses toutes premières œuvres (les diverses Centuries) non sans quelques correctifs […] a été par contre systématisée par Grégoire Palamas [3].

Faute de comprendre la distance critique de Maxime par rapport au « théurgisme dionysien », Grégoire ferait de l'énergie « une entité incréée intermédiaire entre l'essence divine et la création », là où Maxime aurait précédemment développé une doctrine de la « causalité de l'acte d'être » reposant sur « une conception analogique et non univoque de l'essence divine » [4]. De fait, selon Garrigues, ce n'est pas dans la participation aux énergies incréées que le Confesseur discerne le principe de la grâce, mais dans la mise en œuvre libre, existentielle, d'un *habitus* surnaturel créé, à titre d'hypotypose christique, culminant dans le don de charité [5].

conception n'est pas celle de Thomas, mais celle, bien postérieure, de Bellarmin et de Suarez. S'il s'agit d'une nature possédée en propre par son sujet, nonobstant sa dépendance ordinaire à l'égard de son Créateur, doit-on dire qu'une telle notion n'existe pas chez S. Maxime ?

1. Art. cit., cf. *supra* note 1, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 275.

3. *Ibid.*, p. 284.

4. *Ibid*, p. 276, p. 279.

5. Cf. *ibid.*, p. 285 *sq.* On retrouve cet « antiénergisme » aux accents personnalistes lorsque Garrigues critique l'interprétation que J. Meyendorff donne de la doctrine de S. Maxime, dans son ouvrage intitulé *Le Christ dans la théologie byzantine*. Meyendorff n'aurait pas compris le sens de la distinction maximienne entre principe de nature (λόγος τῆς φύσεως) et mode d'existence (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) : « Que cette distinction qui s'enracine exclusivement dans le mystère trinitaire même

Du côté du participant, il y a là une union intentionnelle, une visée familière de Dieu qui ne sollicite aucune « union humano-divine dans une entité énergétique intermédiaire entre l'essence de l'homme et celle de Dieu », aucun effacement des frontières entre le créé et l'incréé par mélange de celui-ci avec celui-là[1].

On comprend, au terme de cette analyse, que Maxime soit rendu plus proche de Thomas d'Aquin, dont il se révèle même le génial précurseur, que de Grégoire Palamas. Cependant, comment Garrigues rend-t-il compte des textes où Maxime parle de la grâce comme d'une participation à l'énergie divine ? Pour le théologien dominicain, Maxime n'a pas été toujours étranger à la tentation de la participation entitative, origéno-dionysienne, et ses écrits de jeunesse portent encore la marque de cette épreuve victorieusement surmontée. En fait, dans le cours de son exposé, Garrigues fait montre d'une conception assez extensive de cette période de jeunesse. Commentant le passage d'Amb. 7[2] où il est question de « l'unique et seule énergie de Dieu et de ceux qui en sont dignes », Garrigues y voit l'une de ces « formules d'allure monoénergiste – avant la lettre – qu'il devra recentrer plus tard dans le cadre d'une doctrine de la causalité de l'être divin »[3]. Cette jeunesse est longue, puisque Maxime a environ 45 ans lorsqu'il rédige ce passage[4] – à suivre l'interprétation de Garrigues, elle s'étend même jusqu'à la soixantaine, époque où Maxime revient sur ce passage dans un texte (Th. Pol. 6) en lequel Garrigues perçoit comme une rétractation. Veut-on admettre que certaines crises intellectuelles se prolongent bien indûment ? On constate que Garrigues récuse l'interprétation palamite d'un texte datant sensiblement de la même époque qu'Amb. 7 au nom d'une conception cette fois achevée de la participation gracieuse. Lorsque, dans la Question 59 à Thalassios[5], Maxime évoque « l'identité selon l'énergie » des participants et du Participé, le Confesseur entend désigner, selon Garrigues,

> [...] l'acte conjoint des énergies essentielles de Dieu et de l'homme quand, scellé dans la charité, il manifeste *l'exacte ressemblance intentionnelle dans le bien de la créature avec son Créateur* [*N.B.* l'auteur souligne][1].

On ne peut qu'éprouver certaine difficulté à s'orienter dans une telle chronologie de l'évolution intellectuelle de Maxime. Est-ce véritablement Maxime qui, au terme d'une conversion présentée tantôt comme soudaine, tantôt comme très longue, vient à bout de ses penchants personnels à la théurgie ? Pour empêcher Maxime d'y sombrer, ne serait-ce pas son interprète qui sollicite le sens des textes, usant ici d'une explication chronologique, là d'une glose théologique ? A l'horizon de la dogmatique palamienne, la coïncidence entre l'expression de grâce incréée et la notion de participation à l'énergie divine reste pour le moins troublante chez Maxime.

Quoi qu'il en soit, on reconnaît dans l'interprétation de Garrigues un écho de la thèse de Balthasar sur certaine « crise origéniste » que Maxime aurait traversée en sa première maturité[2]. De fait, tout en étant sensible aux points communs entre Thomas d'Aquin et Maxime comme nous l'avons rappelé, Balthasar a toujours eu l'intuition d'une « autre face » de l'univers de pensée maximien, soit d'une dimension qu'il qualifie d' « asiatique ». Cette bi-polarité, manifestée symboliquement par les liens que ce théologien d'Orient sut tisser avec Rome, est une note récurrente dans la seconde édition de *Kosmische Liturgie* :

> Das Kraftfeld Ost-West ist dem Denken des Bekenners innerlich. Er wird mit Recht der Mann gennant, der Ost und West in Aufruhr bringt; und sein angeblicher römischer Traum ging ja auch um die Auseindersetzung Ost-West, wobei dem Westen der Sieg zufiel[3].

Balthasar se défend de concevoir l'Orient comme une dénomination géographique – il s'agit à ses yeux d'un élan religieux fondamental, qui ne peut concevoir de se rapprocher de Dieu sans nier de quelque manière le monde. L'union-retour à l'Un, qui est le terme secret et spirituel de la vocation humaine, s'accompagne nécessairement d'une libération de la multiplicité ou de la matérialité sensible, considérées comme autant d'apparences masquant la seule réalité réelle[4]. Si, en ce « champ de forces » où s'affrontent l'Occident et l'Orient, le premier principe a finalement le dessus chez Maxime – d'où vient que le suprême équilibre de la synthèse maximienne rejoigne en profondeur celui de la synthèse thomasienne – il reste que l'asiatisme continue longtemps de hanter, pour ainsi dire, les conceptions de Maxime. Précisément, quand Maxime évoque

puisse être présentée par l'auteur comme une simple explicitation de la téléologie dynamique des natures dans l'émanatisme dionysien [...], cela montre à quel point il est peu sensible au renversement qui s'opère avec Maxime. Pour ce dernier, il ne s'agit plus d'utiliser une métaphysique du retour dynamique des natures dans le Principe pour rendre compte de l'union du créé et de l'incréé en Christ. Dans cette perspective les natures hiérarchiquement inférieures ne peuvent qu'être manifestées passivement par l'énergie du Principe dont ils reçoivent l'être et le mouvement. Or toute l'expérience monastique de Maxime témoigne en lui du contraire : de la libre synergie dans l'Esprit qui conjugue la condescendance dans le Fils et la résurrection active de l'homme dans l'adoption filiale. [...] Cet extase hypostatique du créé en Christ n'a plus rien à voir avec la passivité d'une nature inférieure aspirée par l'énergie du Principe de qui elle procède et vers qui elle fait retour. », « Le Christ dans la théologie byzantine, Réflexions sur un ouvrage du P. Meyendorff », *Ist.* 15, 1970, p. 359.

1. *Ibid.*, p. 293.
2. 1076cd.
3. Cf. « L'énergie divine et la grâce... », art. cit., p. 284.
4. Nous nous référons, comme Garrigues, à la chronologie établie par P. Sherwood, *An annotated Date-List of the works of Maximus the Confessor*, « Studia Anselmiana » 30, Roma, 1952 (désormais *Annotated Date-List*).
5. Maxime rédige les *Questions à Thalassios* entre 630 et 633 selon Sherwood.

1. Cf. « L'énergie divine et la grâce... », p. 293.
2. Cf. KL_1, p. 42. Balthasar situe cette crise vers 633, lors d'un séjour à Alexandrie qui aurait amené Maxime à étudier de près la littérature origénienne. Le théologien allemand est conduit à cette conjecture par son travail d'édition et de commentaire des *Centuries gnostiques* (Freiburg in Brisgau, 1941, repris dans KL_2, p. 482-643).
3. KL_2, p. 35-36.
4. Selon Balthasar, les trois représentants de cette tendance sont, au temps de Maxime, Origène, Evagre et l'Ecole d'Alexandrie en christologie, cf. *ibid.*, p. 36-41.

le Sabbat éternel comme la suspension des activités propres à la créature, « l'identité de l'énergie » dans les participants et le Participé, Balthasar écrit :

> Das ist östliches, asiatisches Ideal [1].

La polarité occidentale, selon Balthasar ne prévaudra définitivement qu'au gré des disputes christologiques, avec l'exigence de poser un regard bienveillant sur la nature créée, en rapportant cette dernière au plan divin lui-même[2].

C'est là sans doute la source de la reconstitution quelque peu « historiciste » de l'itinéraire intellectuel du Confesseur entreprise par J.-M. Garrigues. Le problème est qu'il est impossible de produire le moindre texte explicitement origéniste de Maxime. Celui-ci est au contraire l'un des principaux détracteurs de l'origénisme, et il n'existe a aucun témoignage solide tendant à prouver que Maxime ait jamais pris un autre parti[3]. Comprenant la fragilité de l'argument, Balthasar a transformé la « crise origéniste » de la première édition de la *Liturgie* dans l'« asiatisme » que dépeint la seconde édition[4]. Dès lors, il y a lieu de s'interroger sur la nature de ce qui est ici qualifié « asiatisme ». Dans cette dimension « consubstantiellement » et non accidentellement « a-thomiste » de la pensée maximienne, ce qui se dérobe ainsi à toute délimitation par les concepts de la scolastique ne relève-t-il pas précisément de cette « vision prépalamienne » dont nous cherchons la trace ?

Le fait est que l'interprétation de Garrigues et de nombreux autres commentateurs occidentaux a été perçue comme une violence faite au sens obvie des textes de Maxime[5]. On a reproché aux traductions présentées leur caractère

1. KL_2, p. 149.

2. Cf. *Ibid.* Dans KL_1, Balthasar note : « Ce qu'est la nature créée, en son humble mais inébranlable réalité, l'Orient, depuis Origène jusqu'à Dostoievsky et Berdiaieff, ne l'a jamais complètement saisi. », p. 138 de la traduction française, éd. cit.

3. L'une des biographies de Maxime, la « Vie syriaque » fait du Confesseur, avec son « maître » Sophrone, des origénistes. S'il convient de prendre au sérieux bien des éléments de cette « Vie », il n'en va pas de même de ses accusations venant d'un auteur malveillant, faute d'être chalcédonien. Nous reviendrons sur ce sujet dans le cours de cette étude. Par ailleurs, il est vrai que les *Centuries* « moscovites » traduites et commentées par Balthasar, sont de part en part marquées au coin de l'origénisme évagrien. Cependant, Sherwood a montré le caractère composite de l'ouvrage : il s'agit très vraisemblablement d'une compilation, dont seules les dix premières sentences peuvent être attribuées avec une certaine certitude à Maxime (*Annotated Date-List*, éd. cit., p. 4, p. 24). Balthasar semble tenir compte de la critique : la mention de cette « crise origéniste » disparaît dans KL_2.

4. Sherwood a relevé la manière dont Balthasar transforme en KL_2 la « crise » ponctuelle-historique de Maxime en KL_1 en une sorte de crise « structurelle », quasi « consubstantielle » : « The crisis of which von Balthasar had spoken [...] is no longer even tentatively fixed in time and place, but is represented as endemic to the whole of Maximus' thought. The precipitant of crisis is still the Origenistic strain, yet that strain considered now as bearer of Far Eastern elements. But if the crisis is now endemic, endemic also is its overcoming. », « Survey of recent work on St. Maximus the Confessor », *Tr.* 20, 1964, p. 431.

5. On a parlé en mauvaise part d'une « école Le Guillou » à ce propos. Le théologien dominicain a de fait patronné un certain nombre d'études sur Maxime, dont celle de J.-M. Garrigues, *Charité*, éd. cit. En outre, le numéro de la revue *Istina* consacré à la critique du palamisme a été réalisé sous sa direction, cf. Garrigues, « L'énergie et la grâce chez Maxime le Confesseur », art. cit. ; J. Nadal, « La critique par Akyndinos de l'herméneutique de Palamas », art. cit. ; J.-B. Houdret. « Palamas et les Cappadociens », art. cit. En pratique cependant, on désigne par là un certain nombre d'auteurs qui

théologiquement orienté [1]. Tout procéderait d'une volonté d'annexer la pensée de Maxime à celle de Thomas d'Aquin [2]. Dans l'idée d'une participation conditionnée par la causalité de l'acte d'être, c'est l'*Actus purus* que l'on discerne. Dès lors, Garrigues se trouve accusé d'enfermer le Dieu vivant de Maxime dans les cadre réducteur d'une conceptualité scolastique bien postérieure[3]. Concrètement, la notion d'*habitus* de grâce, censée remplacer pour Garrigues la participation aux énergies incréées de Palamas, est désignée comme foncièrement étrangère à la pensée de Maxime, et renvoyée à la doctrine de Thomas d'Aquin dont elle semble avoir été tirée[4].

partagent à des degrés divers les vues exposées dans les travaux de Garrigues, cf. également « La Personne composée du Christ d'après Saint Maxime le Confesseur » *R.T.* 1974, à savoir A. Riou, *Le monde et l'Église,* éd. cit. ; C. Schönborn, *Sophrone de Jérusalem*, Beauchesne, 1972 (désormais *Sophrone*) ; *L'Icône du Christ*, Fribourg, 1976 (désormais *Icône du Christ*) ; F.-M. Lethel, *Théologie de l'agonie*, éd. cit. ; F. Heinzer, *Gottes Sohn,* éd. cit. Rien ne nous semble justifier toutefois de rattacher le nom d'H.-I. Dalmais à cette « école Le Guillou », contrairement à ce qui se trouve souvent affirmé chez les critiques de Garrigues.

1. Cf. F. Brune, « La rédemption chez Saint Maxime le Confesseur », *Contacts* 30, 1978 ; M. Doucet, « Vues récentes sur les métamorphoses de la pensée de saint Maxime le Confesseur », *Sc. Esp.* 31, 1979.

2. Dans un ouvrage où la scolastique latine est accusée d'avoir trahi le message véritable du christianisme transmis par les Pères, F. Brune note : « Malheureusement, toutes ces études ont été guidées par le même désir de redonner un peu de crédibilité à la théologie de saint Thomas d'Aquin en lui apportant le soutien anticipé de la théologie byzantine. », *Pour que l'homme devienne Dieu*, Paris, 1983, p. 409. J.-C. Larchet, renchérit en évoquant le numéro de la revue *Istina* : « On sait que Maxime est l'un des auteurs les plus cités par Grégoire Palamas à l'appui de ses thèses, et que celles-ci sont situées par leurs exégètes orthodoxes dans la continuité de la tradition patristique. Or le dossier s'efforce de montrer que Maxime ne peut être à bon droit invoqué au fondement de ces thèses. C'est par ce biais qu'à l'interprétation palamite de Maxime est opposée une interprétation thomiste ou plus exactement néothomiste. », *La divinisation*, éd. cit., p. 76.

3. Cette ligne d'argumentation est abondamment développée par C. Yannaras, dans un numéro de *St. Vladimir's Theological Quatterly* qui constitue en quelque sorte le pendant du dossier paru dans *Istina* : « God is accessible only as essence, i.e. only as an object of rational search, as the necessary "first mover" who is "unmoved", that is "pure energy", and whose existence must be identified with the self-realization of the essence. », « The distinction between Essence and Energies and its importance for Theology. », *V.T.Q.* 19, 1975, p. 242. Le « rationalisme thomiste », en se montrant incapable de recevoir la distinction palamite au nom de la simplicité divine, a perdu le sens de la présence « énergétique » de Dieu à l'univers et à la créature spirituelle. Ce faisant, il a tracé par avance son chemin à l'athéisme de l'époque moderne. Tel est le « drame » du Moyen Âge occidental, « [...] centered upon the desacralization of the world by means of thomistic theology. », *ibid.*, p. 244. G. Barrois, qui contribue avec Yannaras au dossier de la revue, exprime en termes moins véhéments des doutes voisins sur le concept thomiste de Dieu : « How to pass an abstract *deitas* to the Living God ? How to liberate the *Actus purus* of its own transcendance ? How to bridge the natural theology of the treatise *De Deo Uno* and the dogma of the Trinity of Persons ? », « Palamism revisited », *ibid.*, p. 229. On peut rattacher à cette veine, chez F. Brune, la critique de l'absence de relation réelle de Dieu à la créature et celle du caractère prédéterminé du salut, tout aspect de la doctrine thomasienne qui rend « fantaisiste » la supposition de son éventuelle parenté avec la pensée de Maxime : « [...] on tente de nous ramener à saint Thomas d'Aquin. Le plus grand mérite de saint Maxime aurait été de préparer et de rendre possible la synthèse de Saint Thomas. Or le saint Thomas qui aurait "rejoint et systématisé les vues les plus fondamentales" de saint Maxime nous apparaît tout aussi fantaisiste. », « La rédemption... », art. cit., p. 170.

4. Barrois note que l'*habitus* de grâce, « this scholastic-sounding expression », ne se trouve pas chez Maxime sous sa forme littérale. Χάρις κατὰ τὴν ἕξιν est rare, et la notion même d'*hexis*, que

L'interprétation thomiste, antipalamite des Pères grecs semble se heurter à de vraies difficultés lorsqu'elle se penche avec ses instruments habituels sur l'œuvre de Maxime le Confesseur. Faut-il dire pour autant que la pensée de Maxime toute entière est « asiatique » au sens de Balthasar? On peut bien déclarer que sa dimension « occidentale » même est un leurre de l'imagination, né d'un pieux désir d'ancrer dans la tradition un type de pensée qui s'en écarte ostensiblement. Mais comment considérer alors les convergences étonnamment nombreuses que les commentateurs occidentaux, en dehors de tout contexte polémique antipalamite, ont relevées depuis longtemps entre la pensée de Maxime et celle de Thomas d'Aquin? Une même doctrine ne peut pas participer de deux autres doctrines totalement incompatibles entre elles sans perdre toute cohérence interne.

Il reste une solution. Nous proposons de voir dans l'un des axiomes du raisonnement précédent la raison de l'impasse auquel ce dernier aboutit. Faut-il réellement affirmer que la pensée de Grégoire Palamas soit doctrinalement incompatible avec celle de Thomas d'Aquin? Nous avons vu plus haut que, dans la querelle entre Occident et Orient au sujet du palamisme, on ne discute pas d'un désaccord doctrinal, mais de la question même de savoir s'il y a ou non désaccord doctrinal. Il n'est pas impossible que l'incompatibilité apparente entre palamisme et thomisme vienne non pas d'une conceptions divergente de la vérité, mais d'une manière distincte de décrire cette dernière. La parenté entre la pensée maximienne et la pensée palamienne s'expliquerait par une vision identique, proprement byzantine, des rapports entre le créé et l'incréé, perspective distincte mais non opposée à celle que forge implicitement Thomas d'Aquin dans l'Occident du XIII^e^ siècle. *Telle est la substance de notre thèse.*

On voit que la pertinence de ce rapprochement nouveau entre Grégoire Palamas et Thomas d'Aquin dépend entièrement de la *position* qu'y occupe l'œuvre maximienne. Il faut montrer, d'une part, l'existence d'une perspective proprement byzantine sur le créé et l'incréé chez Maxime, perspective qui rejaillit, à quelques sept siècles de distance, dans la dogmatique palamienne. Il faut montrer, d'autre part, la coïncidence doctrinale entre Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin, et cela nonobstant la différence des perspectives sur le créé et l'incréé.

Reste le fait même, s'il s'avérait, d'un écart de point de vue entre les deux théologies, maximienne et thomasienne, de l'incréé. Il y a là matière à quelque question historique préalable. Si, d'une part, il apparaît, au milieu du XIII^e^ siècle, une perspective théologique nouvelle sur les rapports créé / incréé, qui soit une perspective proprement occidentale et latine, et si, d'autre part, il existait déjà auparavant, dans la tradition orthodoxe des Pères grecs, une perspective théologique sur ces mêmes rapports, cela implique que le XIII^e^ siècle latin a ignoré, involontairement ou délibérément, la perspective grecque, en sorte de se trouver dans la nécessité de forger la sienne propre. Mais est-ce seulement possible? Comment les théologiens latins se seraient-il détournés de la perspective génuine des Pères grecs, si tant est qu'ils aient connu et révéré les œuvres de ces derniers? Est-il concevable que l'Occident n'ait jamais reçu ou reconnu la théologie byzantine de l'incréé? Il nous revient d'indiquer des faits qui rendent cette hypothèse moins incongrue qu'elle ne paraît. Et si l'on peut désigner ces faits, il est peut-être possible d'en dégager les raisons. Nous demandons pour quelles raisons la théologie latine aurait continûment méconnu la théologie byzantine de l'incréé. Avant de donner lieu à une analyse théorique et doctrinale, notre étude prendra donc la forme d'une enquête historique.

NATURE ET PLAN DE L'EXPOSÉ

La démarche que nous suivons ici s'apparente à une réduction systématique du « problème » surgi au milieu du XIV^e^ siècle, à l'occasion de la querelle palamienne. Considérant cette dernière comme un phénomène dont il faut trouver la cause, nous progressons par étapes successives du cercle le plus extérieur à la recherche d'une sorte de « noyau essentiel » où la question est amenée à recevoir un ultime éclaircissement.

Nous esquissons en premier lieu une sorte d'*Ideengeschichte* de la polarité créé / incréé dans la théologie de l'Orient byzantin et de l'Occident latin, cela jusqu'à Thomas d'Aquin (I. *Le créé et l'incréé entre Orient et Occident – mise en perspective historique d'un problème dogmatique*). Il s'agit de dégager les soubassements les plus anciens de la crise palamienne. Loin de présenter une évolution harmonieuse et linéaire, l'étude de la polarité créé / incréé manifeste un lieu d'extrême tension dans les rapports entre tradition byzantine et tradition latine à l'époque médiévale. Ce qui est paradigme fondateur dans la théologie byzantine – chez S. Maxime notamment – est à l'origine de lancinantes difficultés pour la théologie latine. Bref, on ne saurait mettre au compte de la dogmatique palamienne le fait que la question des rapports entre le créé et l'incréé soit devenu un problème entre Orient et Occident – au vrai, le problème jaillit au moment

traduit l'*habitus* latin, est susceptible d'une grande variété de sens, *ibid.*, p. 226-227. Larchet y discerne la notion de grâce créée, chère à la scolastique, mais, affirme-t-il, totalement étrangère à Maxime, *La divinisation*, éd. cit., p. 686. Précisément, l'*hexis* maximienne ne recouvre pas, comme le concept scolastique d'*habitus*, l'idée d'une union intentionnelle, mais elle « [...] revêt à différents niveaux un caractère entitatif, intégrant indissociablement la dimension naturelle et la dimension hypostatique de l'homme », *ibid.* Cette défiance à l'égard d'un usage anachronique et peu justifié de la notion thomiste d'*habitus* est partagée par des chercheurs occidentaux. Thunberg écrit : « I do not think that it is possible to find this specific doctrine of a *habitus* of grace in Maximus, which Garrigues is looking for, and which would be supernaturally impressed upon the believer as the divine charity, even though Maximus does speak explicitly about grace and divine charity operating in man, as well as an impact of Christ upon the Christian. », *Man and Cosmos*, éd. cit., p. 143. Halleux était déjà de cet avis : « Chez [Maxime] [...], le mot *hexis* appliqué à la déification ne recouvre jamais l'acception précise d'*habitus* créé, que lui donnera le thomisme. », « Palamisme et Tradition », art. cit., p. 490. Dans le débat entre interprétations thomiste et palamite, il est clair pour Halleux que la tendance objective de la pensée de Maxime sur la divinisation penche vers la seconde et non vers la première. En tout cas, conclut Halleux, « [...] le moins que l'on puisse dire, c'est qu'*Istina* n'a apporté aucune raison convaincante d'exclure la possibilité de l'interprétation palamite, qu'admettent de bons spécialistes de la pensée du Confesseur. », *ibid.*, p. 491.

même où la théologie latine découvre (ou redécouvre) la théologie byzantine. Les œuvres de S. Albert, de S. Bonaventure et de S. Thomas, celles du premier âge de la scolastique, sont encore bruissantes des débats auxquels la confrontation avec les « Grecs » donnèrent naissance. Il faut peut-être voir ici la raison pour laquelle la rencontre entre thomisme et palamisme, au XIV^e siècle se traduit par les controverses que l'on sait : étant données les difficultés liées à la réception de la tradition dogmatique byzantine, les Latins – S. Thomas d'Aquin au premier chef – n'ont-ils pas donné aux rapports entre créé et incréé une élaboration théologique qui leur est propre ? Ici, l'étude des contextes historiques atteint ses limites. Il faut entrer dans celle des textes, en sorte de ressaisir synchroniquement – de comparer en somme – la manière dont le rapport entre créé et incréé est conçu à l'origine, dans la tradition byzantine, et celle auquel il donne lieu postérieurement dans la tradition latine.

Soient donc deux théologiens dont les œuvres, tout en jouissant d'une autorité incontestée au sein de leurs traditions respectives, ont tour à tour soulevé de grandes difficultés pour les tenants de « l'autre tradition » : S. Maxime le Confesseur, soupçonné d'hérésies en Occident au XIII^e siècle, S. Thomas d'Aquin, dont les positions sont critiquées, sinon rejetées, à Byzance au siècle suivant. Comment déterminer si, dans ces difficultés de réception mutuelle, il en va d'une différence de perspective touchant aux rapports entre le créé et l'incréé ?

Dans la deuxième partie de notre étude, nous cherchons à distinguer les moments essentiels, du plus élémentaire au plus complexe, qui entrent dans l'intelligence du rapport créé / incréé, tel qu'il se présente chez les deux auteurs. Nous pourrons ainsi, à chaque étape, tenter de comparer les conclusions auxquelles nous serons parvenus en analysant successivement la pensée de S. Maxime et celle de S. Thomas. Nous devrons donc opérer une sorte de *coupe transversale* à travers questions et problèmes chez l'un et l'autre théologiens. Tentant d'imiter l'adroit boucher qui, chez Platon, offre le modèle du dialecticien, nous nous efforcerons de dégager les lignes d'articulation d'un rapport qui affleure partout sans être nulle part traité pour lui-même[1].

Le premier champ que nous distinguons est celui de la création, et ce plan relève de l'ordre naturel (II. « ἀρχή » – *condition de la créature intellective*). Ce chapitre, le plus long de notre exposé, en constitue aussi le moment fondamental. De la manière dont le rapport créé / incréé se trouve impliqué dans l'ordre naturel des créatures, de leur création à leur mouvement de retour vers le Créateur, découle tout le reste. Pour dégager avec un degré suffisant de clarté et de certitude ce qui est au principe de la pensée maximienne, il nous faudra notamment procéder à l'analyse d'un chapitre du *Commentaire* de Simplicius aux *Catégories*

1. « Τὸ πάλιν κατ' εἴδη δύνασθαι διατέμνειν κατ' ἄρθρα ἧ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδέν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον », *Phèdre*, 265c. Sur un certain nombre des points, nous serons contraints de résumer ce qui nous est apparu de débats de spécialistes. Nous sollicitons par avance l'indulgence des lecteurs – et surtout celle des auteurs – pour ces restitutions schématiques.

d'Aristote[1]. Nous nous livrerons ensuite à un travail équivalent sur les textes de S. Thomas où il est question du rapport créé / incréé dans l'ordre naturel. A cet égard, une comparaison avec les textes de S. Albert et de S. Bonaventure nous permettra de mesurer le « pas théorique » que Thomas fait franchir à la théologie latine. Ces deux analyses menées à leur terme, nous serons enfin à mêmes de comparer les deux perspectives successivement mises au jour. A notre sens, le résultat auquel nous parvenons est saisissant, et notre enquête prend ici un tournant décisif. A la base des rapports entre le créé et l'incréé chez Maxime et Thomas, on découvre un schème causal identique, d'origine aristotélicienne, liant l'énergie absolue de Dieu au caractère relatif de la créature. *Cependant ce rapport est restitué selon deux perspectives non seulement différentes, mais inverses l'une de l'autre*. On s'efforcera ainsi de montrer que les traditions d'Orient et Occident ont effectivement donné naissance à deux conceptions distinctes du rapport entre créé et incréé, *si l'on entend par-là deux manières distinctes de penser une réalité de soi absolument identique*.

Le second champ que nous distinguons est celui de la grâce, et ce plan relève de la christologie (III. « μέσον » – *la grâce de l'homme-Dieu*). Le fait est que le rapport entre créé et incréé joue également ici rôle essentiel. La discussion au sujet du caractère créé et/ou incréé de la grâce est, on l'a vu, au cœur de la querelle palamienne. Il fallait cependant considérer le rapport créé / incréé dans l'ordre naturel avant d'approcher la manière dont Dieu infléchit ce rapport dans l'ordre surnaturel. Or le *locus theologicus* qui permet de saisir cette inflexion ou cette manière nouvelle dont se distribue le rapport incréé / créé dans la grâce, c'est, tant pour Maxime que pour Thomas, le Christ lui-même. Par suite, il convenait ici, dans le prototype et la source de la sanctification de l'humanité, de décrire le mode dont le rapport entre nature divine, incréée, et nature humaine, créée, est respectivement rendu par Maxime et par Thomas. La question est de savoir si, tout comme dans l'ordre naturel, on peut mettre en évidence une différence de perspective entre Maxime et Thomas dans l'ordre surnaturel, et si, tout comme dans l'ordre surnaturel, cette différence d'accent entre le créé et l'incréé se réfère à une réalité qui, saisie en elle-même, est identique[2]. On montre ainsi que la controverse sur le caractère créé ou incréé de la grâce ne procède pas de l'existence de deux

1. A notre sens, il est vain de chercher chez Maxime des énoncés qui pourraient directement être versés au compte de la distinction palamienne. Comme l'a écrit Marc d'Ephèse lui-même : « [...] il ne faut pas s'étonner de ne pas rencontrer chez les anciens la distinction claire et nette entre l'essence de Dieu et son opération », cité par Jugie, « Palamas », art. cit., *DTC*, col. 1759-1760. On peut cependant dégager le substrat à la fois philosophique et dogmatique qui, chez Maxime, rend, sinon nécessaire, du moins parfaitement intelligible la distinction énoncée ultérieurement par Grégoire Palamas.

2. Cf. *supra* les débats d'interprétation provoqués par la sentence de Maxime sur Melchisedek : « Ce n'est pas en raison de la nature, créée et issue de ce qui n'a pas d'existence, [nature] en vertu de laquelle il a commencé et il a cessé d'être, mais c'est en raison de la grâce divine, incréée (διὰ τὴν χάριν τὴν θείαν καὶ ἄκτιστον), immortelle, éternelle, au-dessus de toute nature et de tout temps – et de cette grâce seule – qu'il est reconnu comme ayant été tout entier et en toute chose engendré de Dieu selon la conception-pratique (γνομικῶς) », Amb. 10, 1141ab. L'ensemble de notre exposé est guidé par le souci de restituer la vision des rapports entre le créé et l'incréé que supposent les affirmations de Maxime sur la grâce incréée de Melchisedek.

conceptions théologiques mutuellement exclusives, mais bien plutôt de la difficulté qu'il y a à saisir la manière dont deux perspectives distinctes sur la sanctification de l'homme se corroborent l'une l'autre.

Le troisième champ que nous distinguons est celui de l'histoire du salut, plan où l'ordre surnaturel et l'ordre naturel sont étroitement liés l'un à l'autre, en sorte de jouer pour ainsi dire de conserve (IV. « τέλος » – *le dessein de salut selon Maxime et Thomas d'Aquin*). C'est là notre chapitre le plus court, mais aussi le « noyau essentiel » auquel il nous fallait parvenir. Dans la manière dont la grâce du Christ permet au mouvement naturel de la créature intellective de retrouver le chemin de sa vocation propre, le rapport créé / incréé est ultimement à l'œuvre. Après ce qui aura été saisi de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, il nous suffira de montrer, à partir des textes eux-mêmes, la coïncidence intime entre les perspectives de Maxime et de Thomas à cet égard. Une telle coïncidence serait de fait impossible, si, malgré la différence des deux visions, Maxime et Thomas concevaient différemment le rapport créé / incréé, en sa réalité indissociablement – mais aussi inconfusément – naturelle et surnaturelle.

Ainsi, au terme d'une recherche qui vise à restituer la pensée originale de Maxime autant que celle de Thomas, nous croyons être à mêmes d'établir non seulement la fidélité théologique de Grégoire Palamas à la tradition la plus vénérable des Pères d'Orient, mais encore le caractère infondé de la prétendue dissension dogmatique entre thomisme et palamisme. Dans le rapport entre l'essence divine et ses opérations, ce qui, chez Thomas d'Aquin, est désigné comme distinction de raison *cum fundamento in re*, et ce qui, chez Grégoire Palamas, est désigné comme distinction réelle κατ᾽ ἐπίνοιαν, ne signalent aucune divergence touchant la réalité divine, mais dénotent une différence de perspectives sur cette même Réalité. Pour en avoir fait une question de perspective et non de réalité, nous n'aurons pas moins mis au jour « une différence d'univers » entre tradition latine et théologie byzantine. Comme nous le dirons dans notre conclusion générale, c'est-là sans doute le plus grand obstacle auquel se heurte le projet de sceller, d'une manière ou d'une autre, leur réconciliation[1].

1. Au terme d'une longue et féconde recherche consacrée à l'œuvre de S. Maxime, Sherwood avait bien saisi la nature du problème et son enjeu, qui n'est rien moins qu'une compréhension renouvelée de la catholicité de l'Église : « As my first contact with Maximus had been with him as a *locus classicus* of the Byzantine tradition, so the best of my effort was to understand him within that tradition. [...] In fact, as I have continued to be concerned with the Byzantine tradition, my awareness of the need to understand that tradition from within has grown. This explains my references to the influence of Maximus on Gregory Palamas. This effort to understand Maximus within his tradition is not due merely to an academic interest in method; rather, I look upon it as a necessary prerequisite to the recuperation of an effective catholicity in the theology of the West. The Byzantine tradition is Catholic. If this, there can be no question, least of all in such a representative as Maximus. The difficulty is that Catholic tradition as currently represented is dominantly Latin. », « Survey of recent work on St. Maximus the Confessor », *Tr.* 20, 1974, p. 433. Sherwood voyait dans la comparaison des évolutions respectives des deux traditions l'instrument de cette compréhension plus authentiquement catholique ou universelle du mystère révélé dans le Christ : « The Latin and Byzantine tradition often stand in contrast. Yet they spring from common roots, share for centuries a more or less common world. It should be possible to discern, in either tradition, the roots of development that on one side have grown and on the other have either not grown or done so in a notably diverse manner. », *ibid.*

Le recours aux textes mêmes des auteurs dont nous serons amenés à parler est l'un des aspects essentiels de notre travail[1]. Pour comprendre ce qui est à l'origine de la « question palamite », nous ne devons rien avancer de notre propre chef, rien qui ne puisse être directement référé à l'un ou l'autre des œuvres étudiées. Par l'analyse et la discussion des textes, nous cherchons seulement à désigner certaine structure que ceux-ci enferment. Il nous faudra donc donner lecture et traduction d'un grand nombre de passages. En règle générale, soit que les traductions manquent, soit que les traductions existantes ne nous semblent pas suffisamment homogènes entre elles, nous traduisons nous-mêmes les passages que nous étudions. Par endroits, nous avons toutefois repris certaines traductions qui nous semblaient sinon irréprochables, du moins très fiables[2]. En ce qui concerne les textes de S. Thomas et de S. Maxime, nous avons pris le parti, pour conserver une certaine uniformité de style et de sens, de tout traduire, délaissant ainsi les traductions existantes, au moins dans leur lettre, même lorsqu'elles étaient excellentes (ce qui est parfois le cas pour S. Thomas). La traduction des textes de Maxime, outre leur difficulté stylistique, pose des problèmes particuliers. Certains termes n'ont pas d'équivalents stricts dans un vocabulaire dérivé de la langue latine. Nous forgeons alors une tournure composée : γνώμη (*apprehensio*) devient conception-pratique ; βούλησις, distingué de θέλησις (volonté en général), devient volonté-intentionnelle, par opposition à βούλευσις, intention-délibérante, etc[3]. La difficulté prend cependant un caractère aigu dans le cas des termes qui font l'objet même de toute la dispute étudiée. S'agissant de comparer la pensée de S. Maxime et celle de S. Thomas, traduire d'emblée ἕξις par *habitus* semble manifester quelque parti-pris de concordisme. Pourtant, il n'y a vraiment pas d'autre équivalent exact, et nous montrerons dans le cours de notre exposé

Quelques lignes plus loin, Sherwood désigne l'angle sous lequel une telle comparaison pourrait porter tous ses fruits d'oecuménicité : « A study on "participation" would serve to clarify what is, perhaps, the acutest problem in Byzantine theology : *the relation of the finite to the infinite, of the created to the uncreated* [*N.B.* – nous soulignons] not so much in the moment of creation as in the moment of deification. The study, to be fruitful, would require a careful knowledge, based on other studies (or study) of "participation" in the Gregories (of Nyssa and of Nazianzus), in the pseudo-Denis and in the Byzantine tradition subsequent to Maximus, particularly in Gregory Palamas. », *ibid.*, p. 435. La relation du fini à l'infini, du créé à l'incréé dans les visions respectives de l'Orient et de l'Occident est au cœur de l'étude présente. Comme Sherwood, nous sommes persuadés qu'il en va ici d'une compréhension supérieure de la *nature œcuménique de l'Église*, liée à la complémentarité des traditions byzantine et latine.

1. Nous aurons souvent recours au texte établi par les *Patrologies* grecque et latine de Migne (désormais *PG* et *PL*). Certes, nous n'entendons pas ignorer des éditions critiques plus récentes (nous nous efforcerons au contraire de signaler leur existence). Cependant, les autres éditions de textes et la plupart des travaux scientifiques renvoyant couramment au texte établi dans la *Patrologie* de Migne, nous n'avons pas estimé nécessaire, pour chaque renvoi, d'établir les *loci* correspondants dans les éditions plus récentes (cela pour autant que le sens interne des passages traduits ne soit pas en cause).

2. Pour ce qui est de la littérature secondaire, nous ne traduisons pas les langues européennes courantes (nous traduisons cependant quelques citations de textes en russe et en grec moderne).

3. Nous précisons entre parenthèses les termes dans leur langue originelle lorsqu'il nous paraît important et significatif de le faire.

pourquoi il en va ainsi. Finalement, nous avons opté pour une solution de compromis en traduisant « qualité-habituelle ». Reste le terme le plus délicat, qui est au centre de toute la discussion, à savoir ἐνέργεια. Dans une étude récente, P.-G. Renczes a pointé clairement la difficulté[1]. Après avoir examiné la variété des traductions possibles de la notion (énergie, opération, acte, actualité, activité, force en action…), l'auteur note :

> […] il faut bien admettre qu'il n'y a pas de traduction "innocente". Pour en donner un exemple, il est évident que rendre en français ἐνέργειαι par "énergies" facilite une lecture palamite des énergies divines mieux que ne le ferait la traduction par le mot "opérations" dans la mesure où "énergie" comporte dans la compréhension de nos jours un statut ontologique bien plus manifeste que la notion d'"opération". Or, c'est précisément ce statut ontologique des "énergies" qui conduisit au XIVe Grégoire Palamas à déployer sa doctrine théologique de la distinction en Dieu entre son essence divine et ses énergies, en prenant à témoin, parmi d'autres écrits, ceux de S. Maxime le Confesseur[2].

Inversement, rendre ἐνέργεια par « opération », c'est opter pour l'interprétation latine traditionnelle :

> […] "l'opération" […] vise davantage le sens du résultat de l'activité (on évalue l'"opération" à partir de son effet). Autrement dit, avec le concept d' "opération", l'accent est mis sur la connexion entre la nature du sujet agissant et l'objet de son action (en grec : ἔργον)[3].

Il n'y a pas de traduction innocente effectivement : puisque toute la discussion porte sur l'existence et le statut ontologique de l'ἐνέργεια incréée (/ des ἐνέργειαι incréées) chez S. Maxime, on en fait disparaître l'enjeu comme par enchantement, soit qu'on traduise, de manière unilatéralement palamite, ἐνέργεια par « énergie », soit qu'on traduise, de manière unilatéralement latine, ἐνέργεια par « opération ». De fait, pour reprendre la distinction de Renczes, si « énergie » désigne *ce qui produit l'œuvre*, l'ἐνέργεια divine sera nécessairement incréée – en revanche, si on entend par ἐνέργεια *l'œuvre qui est produite*, l'ἔργον (ce que connote selon Renczes la traduction par « opération »), l'ἐνέργεια divine pourra évidemment être considérée comme créée, puisque aussi bien le monde et tout ce qu'il enferme sont les ἔργα de Dieu. Supposer, comme nous le faisons ici, que la tradition des Pères grecs est distincte de la tradition latine sur ce sujet, et que Maxime en est le digne représentant, c'est admettre qu'en assimilant sans plus de précision l'ἐνέργεια divine de Maxime à l'ἔργον, *on évacue subrepticement l'unique problème réel, le seul point qui appelle la pensée vive*. Or immédiatement après avoir relevé l'enjeu de cette traduction, Renczes ajoute une affirmation dont le caractère péremptoire laisse perplexe :

1. *L'agir de l'homme et la liberté de l'homme ; Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, « Cogitatio Fidei », Paris, Cerf, 2003 (désormais *Agir de l'homme*).
2. *Ibid.*, p. 38.
3. *Ibid.*, p. 41.

> Cette traduction [par "opération"] respecte alors bien le sens d'ἐνέργειαι que nous trouvons chez les Pères de l'Église parlant du rapport entre Dieu et les hommes qui s'instaure à travers les actions divines [1].

Nous voulons éviter de trancher d'emblée, à la manière de Renczes, une question qui demande, comme le même auteur le donne ailleurs à entendre, la plus délicate des analyses pour être honnêtement traitée. C'est pourquoi nous parlons souvent, malgré la lourdeur du procédé d'« opération-*energeia* », pour conserver l'ambiguïté théologique dont le concept est entouré. Une fois démontrée, comme on le verra dans la suite, l'équivalence de fond entre l'ἐνέργεια de Maxime et l'*operatio* de Thomas, nous parlerons indifféremment d'« énergie » ou d'« opération » pour désigner la même réalité : ce qui produit, non ce qui est produit.

1. *Ibid.* L'opération divine tombant ainsi dans le champ du créé, puisqu'elle est visée par la conscience humaine à partir de ses effets. Le jugement sur la tradition grecque est toutefois nuancé en raison des tendances néoplatonisantes que l'auteur prête aux Pères cappadociens, cf. p. 115 *sq.*

CHAPITRE PREMIER

LE CRÉÉ ET L'INCRÉÉ ENTRE ORIENT ET OCCIDENT

LE PROBLÈME DE LA RÉCEPTION LATINE

A notre connaissance, nul n'a encore vu l'intérêt de constituer une « histoire théologique du créé et de l'incréé » comme on retrace la *Nachwirkung* d'un concept particulièrement important dans l'histoire des idées. Il nous a fallu en esquisser les linéaments de notre propre chef. Nous avons procédé en rassemblant les éléments dont la littérature secondaire fait mention. Nous avons également eu recours aux instruments modernes de recherche sur les sources textuelles d'autre part[1]. Malgré des imperfections et des lacunes plus ou moins justifiables, nous croyons les résultats de cette première recherche suffisamment pertinents pour donner lieu à un exposé suivi.

PRÉAMBULES DOGMATIQUES : LA διαίρεσις EN ORIENT

La formulation de la division chez Grégoire de Nysse

Les mots ne font pas la pensée, mais la pensée se fait avec des mots. Durant le premier millénaire, le christianisme s'est battu autour de *mots*, inventés pour distinguer avec le plus de précision possible des interprétations de la vérité incompatibles *en fait*. Jésus-Christ, le Fils engendré par le Père avant les siècles, était-il Dieu un au même titre que le Père dont il était l'envoyé dans le temps des hommes ? Du troisième au quatrième siècle, la première « guerre dogmatique » de l'Église, la querelle arienne, finit par se fixer sur un mot : ὁμοούσιος, consubstantiel. Le Fils engendré du Père avant le temps du monde est de même nature ou essence que le Père. Les Homoousiens ou les « Orthodoxes » tinrent, contre les

1. Nous avons eu recours aux CD-roms suivants : *Patrologia latina data-base* (d'après Migne), 1995 ; *Cetedoc Library of Christian Latin Texts* (*CLCLT*), version 4, 2000, Brepols (patristique et Moyen Âge ; *Thesaurus Linguae Graecae* (*TLG*), version E, University of California, 1999 ; *Index thomisticus*, R. Bussa (éd.), 1996.

Ariens, les Eunomiens et autres « Anoméens », que le fait d'être engendré n'impliquait pas forcément celui d'exister dans le temps du monde, c'est-à-dire le fait d'être soumis au processus de naissance et de corruption propre aux réalités matérielles. Cela allait à l'encontre d'un l'instinct platonicien rudimentaire – une réalité engendrée est équivalemment une réalité corruptible – mais on ne pouvait renverser la base des syllogismes eunomiens à moins. Si Jésus-Christ est engendré (corruptible puisqu'il a commencé d'être), postulaient ces syllogismes, il ne peut pas être de même nature que le Père inengendré (incorruptible, sans commencement). A cela, les « Orthodoxes » répliquaient : « Vous faites une confusion entre deux notions différentes : il est possible d'être engendré tout en étant Dieu ». Evidemment, c'est la querelle arienne qui rendit nécessaire d'exprimer formellement une telle distinction. Cependant, l'ambiguïté venait de langue elle-même, comme Athanase l'indique dans un traité tardif :

> [...] désireux de nous informer, nous apprîmes que ce terme également avait plusieurs significations : les uns qualifient d'ἀγέν(ν)ητος ce qui existe sans avoir eu de naissance ou sans posséder aucune cause extérieure, les autres parlent de l'existant incréé (τὸ ἄκτιστον). Ainsi, étant données ces significations diverses, celui qui, en ayant l'une d'entre elles à l'esprit, à savoir la réalité « sans cause extérieure », décrète que le Fils n'est pas ἀγέν(ν)ητος, ne rend pas son jugement en tenant compte de cet autre qui, ayant à l'esprit le « il n'est ni produit ni créature », parle du rejeton éternel comme du Fils ἀγέν(ν)ητος. Or celui-ci comme celui-là sont également fondés à s'exprimer ainsi, pour autant qu'on considère ce qu'ils ont à l'esprit [1].

Seul, de fait, l'œil d'un copiste pouvait, en grec, prêter attention à la différence entre γεννητός, « engendré », le participe passé passif du verbe engendrer (γεννάω) et γενητός, « corruptible », formé à partir du verbe qui signifie « devenir, advenir » (γίνομαι). Sans doute est-ce pour introduire un peu de la clarté dans la confusion presque désespérée des débats, que Grégoire de Nysse, frère de Basile le Grand, le successeur d'Athanase à la tête du parti nicéen, s'efforça de substituer à « corruptible », γενητός, le terme « créé », κτιστός, dérivé du verbe κτίζω. Jésus-Christ est engendré (γεννητός) du Père, certes, mais il est non-créé, incréé, ἄκτιστος, comme le Père, et cela suffit à le rendre Dieu à l'égal du Père :

> [...] toute la bataille et la discussion dogmatique soulevée par les fidèles à l'encontre des anoméens tournent autour de la question de savoir s'il convient de concevoir le Fils comme créé (κτιστόν), ainsi que l'Esprit, conformément aux affirmations de nos adversaires, ou comme relevant de la nature incréée (τῆς ἀκτίστου φύσεως), selon la foi reçue par l'Église [2].

1. *Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis*, dans *Athanasius Werke*, t. 2,1, H.-G. Opitz (éd.), W. de Gruyter, Berlin, 1940, c. 46, § 1. L'authenticité du traité n'est pas remis en cause par son éditeur.

2. *Contre Eunome* I, *Gregorii Nysseni Opera* (désormais *GNO*), W. Jaeger (éd.), Brill, 1960, t. 1, § 220 (*PG* 45, 660).

Jusque là, ἀγένητος, extérieur-au-devenir, sans-origine, avait la préférence parmi les termes désignant le caractère propre de la nature divine. La suggestion de Grégoire de Nysse fit d'ἄκτιστος l'héritier du vénérable ἀγένητος dont il couvrait les deux registres en usage depuis Irénée de Lyon jusqu'à Athanase d'Alexandrie [1]. D'une part, le terme indique le propre de la nature divine par opposition à toutes réalité créée, matérielle comme spirituelle :

> En effet, il est large et impossible à parcourir, l'espace intermédiaire (τὸ μέσον) par lequel la nature incréée se trouve retranchée relativement à la nature créée. Celle-ci est limitée ; celle-là n'a pas de limite. Celle-ci se tient contenue au-dedans de ses mesures propres selon le bon plaisir de leur artisan, tandis que la mesure de celle-là est l'illimité (ἡ ἀπειρία) [2].

D'autre part, le terme sert à caractériser la finalité de la participation surnaturelle des créatures :

> [...] on peut voir dans la réalité incréée la source, le principe, la donation de tout bien, tandis que toute la création aspire vers lui, par le contact et la participation à la nature supérieure en vertu de la communauté avec le Bien primordial (certaines réalités recevant proportionnellement une participation plus grande, les autres moindre, aux réalités supérieures, selon l'usage de leur faculté d'auto-détermination) [3].

La divinisation, celle que la Révélation divine en Christ rend à nouveau accessible à l'homme déchu, est participation de la créature à la Réalité incréée selon un mode surnaturel et « analogique » (proportionnel aux capacités de la créature).

Grégoire de Nysse voit d'emblée la petite révolution « philosophique » induite par la réception de ce terme en dogmatique chrétienne. L'opposition des réalités corruptibles, des γενητά soumises au changement et au mouvement, à la réalité incorruptible, ἀγένητος totalement étrangère au devenir, portait la marque, en christianisme, du platonisme dont elle avait été plus ou moins directement prise. Le Dieu des chrétiens était « étranger-au-devenir » au même titre que les réalités idéelles du platonisme. Or ἄκτιστος n'appartient pas au vocabulaire de la philosophie grecque. Il renvoie à l'un des nœuds du délicat dialogue entre foi biblique et point de vue philosophique durant l'Antiquité tardive : l'idée d'un commencement radical du monde temporel, dont le démiurge et bâtisseur, κτίστης, ne serait autre que la Monade suprême. C'est bien dans cette ligne que la *Septante* recourt au verbe κτίζω :

1. Par suite, si l'on n'a pas égard à la propriété des termes, la réflexion des Pères grecs sur le créé et l'incréé plonge ses racines dans une tradition bien antérieure à Grégoire de Nysse, cf. P. Christou, « Uncreated and created, Unbegotten and begotten in the theology of Athanasius of Alexandria », *Aug.* 13, 1973.

2. *Contre Eunome* III, *GNO* t. 2,2, § 69-70 (*PG* 45, 933).

3. *Contre Eunome* I, *GNO* t. 1,1, § 273-275 (*PG* 45, 335).

> Je suis le Seigneur ton Dieu qui affermit les cieux et fonde (κτίζων) la terre, lui dont les mains ont créé (ἔκτισαν) toutes les armées du ciel [1].

La Révélation biblique fait ainsi apparaître, au principe de tout l'univers sensible, une polarité ontologique inconnue de la philosophie païenne : créé (ce qui est intégralement pro-duit, acheminé à l'existence) et incréé (ce qui existe sans jamais avoir été soi-même acheminé à l'existence). Dès lors, l'intellect en quête du vrai doit non seulement distinguer le corruptible de l'incorruptible, à l'instar des sages païens, mais parvenir à cette division ultime de toute réalité que seule la Révélation donne à connaître. Passé de la saisie des réalités sensibles à celle des intelligibles, l'esprit fini distingue dans la sphère intelligible elle-même deux types de réalités strictement étrangères l'une à l'autre du point de vue de la nature :

> Nous avons reconnu dans la division des existants les distinctions suivantes. La première se rapporte à ce qui fait initialement l'objet de notre activité de connaissance, à savoir la sphère du sensible, et, venant après en vertu du cheminement qui s'opère au contact des réalités sensibles, la sphère de ce qui est contemplé par l'intellect, que nous appelons l'intelligible. Et il nous a fallu encore établir une nouvelle distinction dans l'intelligible, par la division entre le créé et l'incréé. Nous avons précisé que la Sainte Trinité relevait de la nature incréée, tandis que tout ce que l'on énonce, tout ce qui existe et reçoit un nom par-delà, relève de la nature créée [2].

L'âme est certainement plus proche de Dieu que le corps, puisque l'âme et la divinité appartiennent tous les deux à la sphère intelligible – il reste, montre Grégoire dans son traité *De homine*, que l'âme et Dieu sont réciproquement éloignés de toute la distance qui sépare l'Archétype incréé de son reflet créé :

> Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance ? Ceci exactement : l'une est sans création (τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι) l'autre reçoit l'existence par une création (τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι). La différence qui tient à cette particularité entraîne avec elle d'autres particularités. Universellement, on admet le caractère immuable (ἄτρεπτον) et toujours identique à lui-même de la nature incréée, tandis que la nature créée ne peut avoir de consistance que dans le changement. Le passage même du non-être à l'être est un mouvement et une modification pour celui que la volonté divine fait passer à l'existence. Lorsque l'Evangile nous présente les traits imprimés sur le bronze comme l'image de César, il nous fait entendre que si, intérieurement, il y a une ressemblance entre la représentation et César, il y a de la différence dans le sujet ; de la même manière, dans le raisonnement qui nous occupe, si au lieu de nous attacher aux traits extérieurs, nous considérons la nature divine et la nature humaine, dans le sujet de chacun nous découvrons la différence qui est que l'un est incréé, l'autre créé (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὴν διαφορὰν ἐξευρίσκομεν ἥτις ἐν τῷ ἀκτίστῳ καὶ τῷ κτιστῷ καθορᾶται) [3].

1. Osée, 13,4.
2. *Contre Eunome* I, *GNO* t. 1,1, § 295 (*PG* 45, 341).
3. *De creatione hominis*, « Sources Chrétiennes » 6 (désormais *SC*), Paris, Cerf, 1943, trad. de J. Laplace, p. 157-158 (*PG* 44, 184cd).

Par suite, tout l'enjeu de la vie de grâce consiste en une certaine ascèse divinisante qui, de sphère en sphère, donne au reflet de ressaisir son Archétype :

> [...] et la demande audacieuse et qui dépasse les limites du désir, c'est de ne pas jouir de la Beauté par des miroirs et des reflets, mais face à face [1].

L'intellect créé parcourt *théoriquement*, sur le mode contemplatif, l'intervalle « impossible à parcourir » *naturellement*, soit incommensurable ontologiquement, qui le sépare de son Archétype incréé. Cette ascèse divinisante culmine dans une certaine vision de la réalité divine – à la pointe de la visée d'un intellect fini et créé, le Dieu infini et incréé se manifeste autant que celui-ci est en mesure de voir. Précisément, l'intellect créé étant incapable de saisir compréhensivement, *uno intuitu*, l'essence divine, cette vision ultime débouche sur « l'épectase » de la créature, sur la croissance indéfinie d'une divine connaissance continûment finie en chacun de ses points :

> [...] c'est en cela que consiste la véritable vision de Dieu, dans le fait que celui qui lève les yeux vers Lui ne cesse jamais de le désirer [2].

A la fois christologique, métaphysique et mystique, la thématique de l'incréé occupe, on le voit, une place centrale dans la pensée de Grégoire de Nysse [3]. Tout repose ici sur la tension entre l'aspect « discret » qui relève de la nature ou de l'essence, et l'aspect « unitif » qui est de l'ordre de la participation. Le terme d'incréé est employé pour *séparer* radicalement le Christ de toute réalité créée – puisqu'il est Dieu ἀγένητος – sans pour autant identifier l'hypostase du Fils à celle du Père – puisque la première est sujette à un engendrement, γέννησις, éternel dont la seconde est le principe sans principe. Mais en même temps, la finalité de la créature intellective est d'être *unie* par participation à cette Réalité incréée dont elle reste entièrement séparée par nature. On peut dire que toute la tradition orientale postérieure a recueilli de Grégoire de Nysse cette articulation dynamique entre l'aspect discret (selon la nature) et l'aspect unitif (selon la participation) de l'incréé.

La division après Grégoire de Nysse

De nombreux traités plus ou moins contemporains de Grégoire de Nysse reprennent la division créé / incréé dans le contexte de la lutte contre l'arianisme. La plupart circulent sous le nom d'incontestables autorités de la tradition : Justin martyr, Athanase le Grand, Basile de Césarée [4]. A l'intérêt pour les idées de Grégoire se joint donc, chez les partisans de l'orthodoxie nicéenne, la conscience

1. *Vie de Moïse*, *GNO* t. 7,1, p. 114 (*PG* 44, 404), trad. J. Daniélou *SC* 1, p. 267.
2. *Ibid.*
3. Nous avons tenté de mettre en relief l'articulation de ces plans dans une étude spécialement consacrée à Grégoire de Nysse, A. Lévy, « Aux confins du créé et de l'incréé : les dimensions de l'épectase chez Grégoire de Nysse », *R.S.P.T.* 84, 2000, p. 247-274.
4. Cf. *e.g.* Ps. Justin Martyr, *Expositio rectae fidei*, dans *Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi* t. 4, Jena 1880, 374d, 434c ; Ps. Athanase, *Disputatio contra Arium*, *PG* 28, 493ab ; *Symbolum "quicumque"* *PG* 28, 1589ac ; Ps. Basile, *Adversus Eunomium liber* V, *PG* 29, 681c ; 689b.

un peu embarrassée de leur nouveauté, et le désir de leur conférer des lettres de noblesse plus fermes. En tout cas, la διαίρεσις devient rapidement l'une des catégories déterminantes de la pensée des Pères grecs.

Jean Chrysostome (354-407) y fait appel dans le contexte antiarien[1]. Le théologien à la parole d'or fait notamment le lien entre l'incognoscibilité divine et le caractère incréé de la nature divine. Si le Père et le Fils sont essentiellement inconnaissables, contrairement aux affirmations des eunomiens, c'est qu'une nature divine et incréée est de soi hors de portée de tout intellect créé. Dans un passage de ses *Homélies sur S. Jean*, Jean Chrysostome affirme que le Fils et le Saint Esprit peuvent véritablement scruter la substance du Père, car ils la partagent. Certes, un intellect créé peut contempler Dieu, mais il ne peut pas voir *ce qu'est Dieu*, ὅπερ ἐστιν ὁ Θεός. C'est le cas des anges :

> [...] une nature créée quelle qu'elle soit, comment pourrait-elle voir l'incréé (ἡ γὰρ κτιστὴ φύσις ἅπασα πῶς καὶ ἰδεῖν δυνήσεται τὸν ἄκτιστον)?[2]

Si la séparation essentielle n'empêche pas la vision unitive, qui est selon la participation, Jean Chrysostome souligne donc que la séparation essentielle demeure au sein même de la vision unitive et dicte ses conditions à cette dernière.

Durant les controverses christologiques, jusqu'au VI^e^ Concile œcuménique (Constantinople II, 680-1), la διαίρεσις devient une des catégories dominantes des discussions. Ainsi, dans le contexte de la polémique nestorienne, Cyrille d'Alexandrie (380-444) tient que, du fait de sa nature créée, la chair du Verbe incarné reste étrangère à l'hypostase du Fils, unie à la nature incréée du Père et de l'Esprit[3]. Après la proclamation à Chalcédoine (IV^e^ Concile œcuménique, 451) de l'union sans confusion des deux natures du Christ, partisans et adversaires du Concile se réfèrent plus que jamais au principe de la séparation essentielle pour récuser les positions qu'ils estiment réciproquement hérétiques. Ainsi, lors de la querelle du *Trisagion*, les Pères des synodes de Constantinople et de Jérusalem (536), voyant dans la formule « Unus ex Trinitate passus est » l'expression d'un chalcédonisme outré, rappellent la séparation naturelle entre la chair créée, périssable, et la nature incréée du *Logos* incarné[4]. Un peu plus tard, face aux théories monophysites de Sévère d'Antioche, qui restreignent l'humanité du Christ à une série « d'idiomes » ou de traits épiphénoménaux, Euloge patriarche chalcédonien d'Alexandrie (581-608), note que la notion de nature unique du Verbe incarné transgresse le principe de la séparation entre le créé et l'incréé :

> Certains parlent d'une nature faite chair du Verbe de Dieu. Je crois que vous êtes de ceux-là. Mais si on doit comprendre par là une seule essence de Dieu et de la chair, comment est-il possible que le créé et l'incréé, l'éternel et ce qui est sous le régime du temps, soient une seule et même chose ? Or s'il en va d'une nature unique possédant une autre, ou possédée par une autre, qui pourra supporter qu'on dise d'une et une qu'elles font une et non deux ?[1]

Contemporain d'Euloge, Maxime le Confesseur s'applique à réfuter les tentatives de conciliation entre monophysisme et chalcédonisme, la doctrine « monoénergiste » tout d'abord (le Christ a deux natures, humaine et divine, mais une seule opération-énergie divine), puis le « monothélisme » (le Christ a deux natures, humaine et divine, mais une seule volonté divine). A l'idée d'un mode d'union « hypostatique » entre l'humanité et la divinité dans l'unique opération divine du Christ, théorie avancée par Théodore de Pharan pour étayer le monoénergisme, Maxime répond en invoquant l'impossible fusion entre créé et incréé :

> Vous l'appellerez [l'opération-*energeia*] forcément soit créée, soit incréée, puisqu'il n'y a absolument aucune opération intermédiaire entre celle qui est créée et celle qui est incréée. Si vous l'affirmez créée, elle ne manifestera aussi qu'une nature créée ; si vous l'affirmez incréée, elle ne sera la caractéristique que d'une nature incréée, car les traits naturels correspondront nécessairement aux natures ; et comment se pourrait-il que, d'une nature créée et qui a eu un commencement, l'opération-*energeia* soit incréée, sans commencement, infinie, créatrice et conservatrice ? Ou comment se pourrait-il que d'une nature incréée et sans commencement, l'opération-*energeia* soit créée, affectée d'un commencement, finie et redevable à une autre opération de ce qu'elle se conserve sans s'évanouir ?[2]

Sous le rapport de la nature, les propriétés du créé et de l'incréé ne s'identifient en rien. C'est la même logique que Maxime met en œuvre pour récuser le monothélisme :

> Si c'est la volition-*thelema* naturelle du Verbe-*Logos* qui a produit tous les êtres, étant donné que, d'autre part ils affirment que cette volition-*thelema* concerne aussi la chair, alors, mes bénis, la chair du Verbe-*Logos* aura également produit, selon toute évidence, l'ensemble des créatures. Ainsi, l'opinion commune des chrétiens, selon laquelle cette chair est créée, sera vidée de toute substance. En effet, d'où une créature (κτίσμα) tiendrait-elle la possibilité de créer à partir des réalités qui ne sont pas – cet extraordinaire idiome de la nature divine[3] ?

Cependant, parallèlement à ses applications christologiques, la διαίρεσις acquiert également un relief pneumatologique remarquable à partir de Grégoire de Nysse. Constantinople I (380-1) ayant affirmé contre les pneumatomaques l'égale dignité divine du Saint-Esprit dans la Trinité des Personnes, il s'ensuit que le principe de la divinisation des chrétiens est incréé, puisque aussi bien celle-ci

1. Cf. e.g. *In Joannem*, *PG* 59, hom. 3, 42, l. 26, l. 52 ; *In epistulam* ad *Hebraeos*, *PG* 63, hom. 3, 28, l. 30 ; 29, l. 14. Mais ici également, le terme et ses dérivés se rencontrent abondamment dans des œuvres pseudépigraphes.

2. *In Joannem*, , hom. 15, *PG* 59, col. 97-99.

3. *Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate PG* 75, 280b, 281c, 557c.

4. *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana anno 536*, dans *Acta conciliorum oecumenicorum*, E. Schwartz (éd.), Berlin, 1940, p. 3 § 2 ; p. 15 § 4 ; p. 227 § 4.

1. Cité dans un traité attribué à Maxime, « Chapitres sur l'essence et la nature, l'hypostase et la prosopon » (opuscule 23), *PG* 91, 260d-268a. Trois traités distincts ont été regroupés, dont l'un (264d-265c) rapporte censément les arguments d'Euloge, patriarche d'Alexandrie (581-608), contre le monophysisme. Sherwood fait remonter sa rédaction aux années qui précèdent l'*Henotikon* de Cyrus et le *Psephos* de Serge (entre 626 et 633), donc avant que la crise monoénergiste n'éclate.

2. Pyr., 340 d, *sq.*

3. « Dix chapitres sur les deux volontés du Jésus-Christ Seigneur, Dieu, et Sauveur », Th. Pol. 25, 272c.

procède du Saint-Esprit. C'est là un des points essentiels des considérations de Cyrille sur le rôle « énergétique » de l'Esprit Saint dans la sanctification des baptisés :

> Si l'Esprit Saint n'opère pas en nous par lui-même (αὐτουργεί), s'il n'est pas par nature ce que nous entendons de lui, si c'est par participation qu'il est rempli de sainteté de la part de l'essence divine, et s'il ne fait que nous transmettre la grâce qui lui a été donnée, il est manifeste que la grâce du Saint-Esprit nous est administrée par une créature (διὰ κτίσματος), ce qui n'est pas vrai. Car par Moïse ou par des anges est la Loi ; par notre Sauveur, au contraire, la grâce et la vérité. C'est donc par lui-même que l'Esprit agit en nous (αὐτουργόν), nous sanctifiant vraiment, nous unissant à lui par le contact avec lui et nous rendant participants de la nature divine [1].

La séparation essentielle, sur laquelle Cyrille insiste tant en christologie, n'empêche donc pas le créé de pâtir pneumatologiquement une opération surnaturelle, divinisante, dont l'incréé est le principe et dont l'effet est l'union de la créature intellective à Dieu.

Par suite, Maxime le Confesseur s'inscrit dans la ligne de Cyrille lorsqu'il voit comprend la divinisation de l'homme à l'horizon du rapport entre créé et incréé. Le *locus* décisif, ici, est l'*Ambigua* 41 qui est une élaboration parfaitement originale à partir des divisions nysséennes. Maxime décrit le sens général de la création à partir de cinq divisions, dont la première est celle du créé et de l'incréé (1304d – 1305a) :

> Les saints qui, des hommes devenus les intendants et les ministres du Verbe-*Logos*, ont reçu grande part aux divins mystères, et par là directement à la connaissance des réalités de l'arcane, transmis selon la succession de ceux qui les ont précédés jusqu'à eux-mêmes, affirment que la subsistance (ὑπόστασις) de l'ensemble des réalités-survenues (τῶν γεγονότων) est l'objet d'une division (διαίρεσις) quintuple. Parmi elles, la première divise, selon eux, la nature créée dans son ensemble de la nature incréée, et reçoit l'être en vertu de l'advenir (διὰ γενέσεως). Car ils disent que Dieu a fait par bonté une organisation splendide de tous les existants, de façon qu'en procédant de là (αὐτόθεν), on ne puisse pas saisir à travers elle ce qu'il est et quel il est, appelant la division à l'entour de cela, [division] qui distingue (διακρίνουσα) la création de Dieu, une ignorance. En effet, celle qui divise naturellement entre elles les réalités, ne laissant jamais quelque place que ce soit à une union ordonnée à l'unité d'essence, puisqu'elle ne peut admettre un seul et même verbe-*logos*, ils l'ont tenue pour indicible.

Quatre autres divisions suivent : l'intelligible du sensible (dans le créé), la terre du ciel (dans les réalités sensibles), le paradis du « monde habité », l'οἰκουμένη (au sein des réalités terrestres), l'homme de la femme (à l'intérieur du « monde habité »). Or l'homme ainsi issu de ces cinq divisions a reçu pour tâche de surmonter successivement ces dernières, en sorte de « remonter » en quelque manière la pente de sa propre création. Il ne faut pas voir là quelque « anti-création », mais une recherche des causes, une manière intellective de surmonter les divisions κατὰ τὴν αἰτίαν. C'est pénétrer peu à peu le Dessein universel qui donne sa cohésion à l'univers. Aussi bien, commençant par la division qui traverse sa propre espèce, l'homme tel un lien intermédiaire, οἱονεί σύνδεσμός τις, « [...] unissant en lui-même celles [des parties divisées] qui selon la nature se trouve séparées les unes des autres par un large intervalle », devait selon le dessein originel de son Créateur remonter jusqu'à ce dernier lui-même, et atteindre ainsi la seule réalité « étrangère à toute division » (1304d – 1308c). Fondamentalement, l'homme est fait pour s'unir à Dieu, donnant ainsi ultimement aux réalités créées la faculté de surmonter la première des séparations – la division entre le créé et l'incréé :

> Enfin, au terme de tout cela, unissant la nature créée à la nature incréée en vertu de l'amour (ô miracle de la philanthropie divine à notre égard !), il devait montrer qu'elles étaient une et identique selon la qualité-habituelle de la grâce (κατὰ τὴν ἕξιν τῆς χάριτος), se trouvant tout entier dans un état d'échange intégral avec Dieu tout entier (ὅλος ὅλῳ ὁλικῶς περιχωρήσας τῷ Θεῷ), devenu tout ce que peut être Dieu, l'identité selon l'essence exceptée [...].

S'étant malheureusement détourné de Dieu par sa volonté libre, l'homme s'est rendu incapable de répondre à sa vocation. Cependant, Dieu s'est fait homme (1308d), en sorte de réconcilier un à un, dans sa mission dans le temps, les termes extrêmes des divisions susdites, et de permettre ainsi à l'homme de réaliser la tâche qui lui fut assignée à l'origine (1309a –1312b). Dans le Christ, comme dans le Verbe-Logos éternel du Père, l'homme goûtera enfin la paix qui vient de l'unité éternelle de tous les verbes-*logoi* de la création (1312c –1313b).

Tout en s'inscrivant de plain-pied dans la tradition qui le précède, Maxime parvient donc à déployer cette dernière selon une perspective cosmique absolument inédite. Reprenant avec génie le schème des divisions nysséennes, Maxime articule l'aspect de séparation essentielle (première division cosmologique) à celui d'union participée (ultime réunion « intellective ») en une sorte de grand diptyque qui renferme à la fois le sens originel de la création et l'économie du salut. De ce diptyque, le Christ apparaît le vrai centre. Unissant dans sa personne le créé et l'incréé – les unissant sans confusion, puisque son Incarnation n'abolit pas la séparation essentielle – il donne à l'homme la possibilité gracieuse de parvenir à cette union participée du créé et de l'incréé dont celui-ci s'était délibérément exclu à l'origine. Cette projection « économique », liée à l'histoire du salut, des réalités cosmologiques est évidemment étrangère aux divisions nysséennes, d'ordre purement ontologique. Nul, avant Maxime, n'avait montré que dans le jeu entre principe de séparation essentiel et principe de participation unitive, le sens de la Création tout entière trouvait à se réfléchir.

Après Maxime : la synthèse dogmatique de Jean Damascène

Le Vie Concile œcuménique (Constantinople III, 680-1), on l'a vu, entérine la doctrine maximienne des deux volontés / énergies, créée et incréée, en Christ :

1. *Thesaurus*, *PG* 75, 397ac, cité et traduit par J. Mahé, « La sanctification d'après Saint Cyrille », *R.H.E.L.* 10, 1909, 31-40, p. 483.

> Nous glorifions deux activités naturelles, sans division, sans changement, sans partage, sans confusion, en notre Seigneur Jésus-Christ, notre vrai Dieu [...] [1].

Dans son *De Fide orthodoxa*, Jean Damascène ne se contente pas de reprendre ces acquis christologiques. La διαίρεσις entre le créé et l'incréé est une sorte de fil directeur qui permet de relier les principaux aspects de la vision chrétienne du monde, objet de cette première synthèse dogmatique de la pensée des Pères. Dieu seul est incréé[2]; Père, Fils et Saint Esprit sont incréés[3]. L'adjectif désigne la substance divine, l'οὐσία par la négative, comme in-fini, im-mense, tandis que les adjectifs positifs (Dieu « bon », « Seigneur ») désignent cette même nature divine selon le rapport de la créature à Dieu ou encore selon l'opération-*energeia* divine dont les créatures sont l'objet[4]. L'incréé s'oppose au créé comme l'immuable à ce qui est soumis au changement – toute composition naturelle est donc impossible, puisque les deux natures s'excluent l'une l'autre. Dès lors, dans l'Incarnation, « [...] le créé demeura créé et l'incréé incréé »[5].

Ainsi, même si une réalité ne peut être dite sous le même point de vue créée et incréée[6], le Christ peut être dit à la fois, tant sous le rapport de l'unicité d'hypostase que de la dualité de natures, simultanément créé et incréé[7]. Cela vaut également de sa volonté et de son opération-*energeia*. Ici, Jean glose les affirmations du VI^e^ concile œcuménique :

> Il est impossible que la nature créée et la nature incréée possèdent une seule nature ou opération-*energeia* ou puissance-*dunamis* [...]. Si l'opération du Seigneur Christ est unique, elle sera créée ou incréée : il n'existe pas d'opération intermédiaire entre elles, de même qu'il n'existe pas de nature [intermédiaire]. Par suite, s'il s'agit d'une opération créée, elle indiquera seulement une nature créée ; s'il s'agit d'une opération incréée, elle indiquera seulement une nature incréée. Il est nécessaire en effet que les propriétés naturelles correspondent en tout à leurs natures ; car il est impossible qu'une nature existe s'il lui manque quelque chose. L'opération conforme à la nature ne fait pas partie des réalités externes ; il est donc manifestement impossible qu'une nature existe ou soit reconnue sans l'opération qui lui est conforme : toute chose (*a fortiori* celle qui n'est pas soumise au changement) fait reconnaître sa nature propre à travers les choses qu'elle opère [8].

Comme les deux natures du Christ, ses deux opérations et ses deux volontés, l'une créée, l'autre incréée, ne se mêlent jamais, en sorte que le principe de la division continue d'être respecté dans l'Incarnation.

Sans doute, dans le *De Fide*, le schème unitif, celui de la participation gracieuse, est moins présent que le principe de la séparation essentielle. Mais on peut la trouver ailleurs chez le Damascène, comme lorsque le docteur syrien traite des images, objet de la dernière grande querelle du premier millénaire :

> Je ne la vénère pas [l'image] comme un dieu – loin de moi une telle idée : quelle est ce Dieu qui trouverait à advenir à partir des réalités qui ne sont pas ? – même si le corps de Dieu est devenu immédiatement Dieu en vertu de l'union selon l'hypostase, à savoir ce qui consacre (τὸ χρῖσαν), il est resté ce qu'il était selon la nature, une chair vivifiée par la présence d'une âme intelligible et pensante, avec un commencement dans le temps, car il n'est pas incréé. Mais je vénère cette matière restante, je la traite avec respect, elle qui, toute remplie de divine opération-*energeia* et de grâce, fut l'instrument de mon salut [1].

La vénération n'abolit en rien la distance entre le créé (la matière-réceptacle) et l'incréé (l'Archétype-sanctifiant), en sorte que cette pratique ne connote aucune idolâtrie. Mais le rapport entre les deux est semblable à celui de la nature divine et de la nature humaine en Christ : c'est la présence de l'incréé qui rend le créé porteur de grâce. Aussi bien, pour le fidèle qui adore le Modèle en vénérant l'image, la matière est devenue l'instrument de la grâce divine.

Au terme de ce survol, il ne fait guère de doute que la polarité créé / incréé soit l'une des lignes maîtresses de la théologie des Pères d'Orient. Cette ligne traverse les champs les plus fondamentaux : cosmologie, christologie, anthropologie. Dès avant la fin du premier millénaire, le *De Fide* de Jean Damascène fixe et récapitule les lieux de cette polarité. Qu'en est-il en Occident ? Il faut retracer ici l'histoire d'une réception. Or celle-ci est pour le moins troublée. Certes, l'Occident ne pouvait ignorer l'une des pierres de fondation d'une tradition qu'il voulait reconnaître pour sienne, au nom du *consensus Patrum*. Mais en même temps, ce qui ne semble pas soulever de difficulté majeure en Orient, à savoir *le mode précis du rapport entre le créé et l'incréé*, est l'occasion, jusqu'à l'époque de Thomas d'Aquin, d'une remarquable série de crises doctrinales.

CRÉÉ ET INCRÉÉ EN OCCIDENT : LES DIFFICULTES D'UNE RECEPTION CONCEPTUELLE

Un concept quasi *absent a l'origine*

En Occident, chez les Pères du monde latin, le fait primordial est la *quasi* absence de la diérèse grecque. Certes, chez Augustin, la distinction entre la réalité divine incorruptible, sans changement et toute autre réalité est omniprésente, mais elle s'exprime avec d'autres couples d'opposés : *temporalis / aeternalis*, *mutabilis / immutabilis*, *ingenitum / genitum*, etc. Si on trouve parfois le mot même *increatum* chez Ambroise de Milan, c'est sans doute le signe d'une familiarité supérieure avec le grec et les œuvres des Pères Cappadociens. Ambroise n'en tire pas cependant le parti à la fois métaphysique et mystique de Grégoire de

1. *Denz.*, éd. cit., p. 206.
2. *SJD*, éd. cit., c. 17, l. 17, p. 46 (*PG* 94, 868a).
3. *SJD*, c. 8, l. 178, p. 26 (*PG* 94, 821b).
4. *SJD*, c. 9, l. 2, p. 31 (*PG* 94, 836a).
5. *SJD*, c. 47, l. 72, p. 115 (*PG* 94, 993c).
6. *SJD*, c. 47, l. 30, p. 112 (*PG* 94, 989b).
7. *SJD*, c. 48, l. 31, p. 117 (*PG* 94, 997d) ; c. 78, l. 8, p. 177 (*PG* 94, 1109d) ;
8. *SJD*, c. 59, l. 68, p. 147 (*PG* 94, 1052c).

1. *Orationes de imaginibus tres*, dans *SJD*, t. 3, éd. cit., 1975, I, 16, p. 89 (*PG* 94, 1245b).

Nysse [1]. La polarité, importée d'Orient, ne se retrouve donc que très rarement sous la plume des Pères latins. Apparemment, on ne voit pas en Occident la pertinence du concept – ne recoupe-t-il pas un vocabulaire latin déjà existant ? La διαίρεσις n'apparaît qu'à l'occasion des grands moments, somme toute assez rares, où les évêques d'Orient sollicitent l'appui de leurs confrères d'Occident dans la défense de la foi orthodoxe. Le cas majeur est celui de la controverse arienne. En 325, lors du Concile de Nicée, les Occidentaux confessent le Fils de Dieu « genitum, non factum » (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα) ; dès 374, le pape Damase, dans sa lettre aux évêques orientaux, qualifie l'Esprit Saint d'*increatum* [2] ; le symbole *Quicumque*, rédigé entre 381 et 428, de facture originale latine et faussement attribué à Athanase, proclame :

> Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus Sanctus : increatus Pater, increatus Filius, increatus Spiritus Sanctus [3].

Rédigés en latin et en grec durant la controverse monothélite, les canons du Concile de Latran (649) – Concile dont les vues ne tarderont pas à être entérinées par le sixième Concile œcuménique – soulignent l'existence d'une volonté et d'une opération humaines dans le Christ. En même temps, ces canons déclarent que la Divinité trihypostatique est une quant à la nature, la volonté (*voluntas* / θέλησις), l'opération (*operatio* /ἐνέργεια), chacune de ces réalités étant incréée et sans commencement (*incondita, sine initio*, ἄκτιστον, ἄναρχον) [4]. C'est que « le même est créé et incréé » [5].

Les prolongements à la fois métaphysiques et mystiques de la thématique de l'incréé chez Grégoire de Nysse sont donc restés à peu près inconnus de l'Occident jusqu'à la fin de la période patristique. La théologie latine ne découvre véritablement la διαίρεσις que lorsque la tradition de l'Orient byzantin est définitivement fixée, soit après l'iconoclasme. Cette découverte fut un choc dont la fécondité, si ambiguë soit-elle, ne peut être sous-estimée. Elle est le fait de Jean Scot Erigène, dont l'œuvre à la fois téméraire et géniale voit le jour durant le deuxième tiers du IX^e^ siècle.

1. Comme les Cappadociens, Ambroise se sert de la notion dans le contexte de la polémique antiarienne, pour affirmer la divinité du Fils : « [Eusèbe de Nicomédie] l'a appelé en effet *akatergaston*, c'est-à-dire : n'étant pas lui-même issu d'une opération, incréé (*inoperatum atque increatum*), Verbe né du Père avant qu'aucune créature n'ait pu en témoigner (*sine alicuius creaturae testimonio*) [...] Si nous le tenons vraiment pour le Fils incréé de Dieu, continue-t-il, nous devons aller jusqu'à confesser que celui-ci est *homousion* avec le Père », *De fide libri V*, ad *Gratianum Augustum*, 3,14, § 113, dans *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, O. Faller (éd.), t. 78, Vienne, 1962 ; cf. également *e.g. De incarnationis dominicae sacramento*, 7, 78, *ibid.* On trouve cependant dans l'*Hexameron* d'Ambroise un passage proche de la perspective métaphysique des Cappadociens, sans doute parce qu'il est un écho immédiat de l'*Hexameron* de Basile : « [Dieu] dispensa donc au monde un commencement (*principium*) ; Il enferma également l'ordre créé dans les bornes de la faiblesse (*dedit etiam creaturae infirmitatem*), afin que nous ne tenions pas ce dernier pour *anarchon* [en grec dans le texte], incréé (*increatum*) et connaturel à la substance divine (*diuinae consortem substantiae*). », *PL* 14, 126a.

2. *Denz.*, § 145, p. 53.

3. *Ibid.*, § 75, p. 206. Certains conciles de Tolède, un peu plus tard (IV, 633 ; VI, 638) reprendront ce vocabulaire en formulant leurs propres symboles, cf. *ibid.* § 485, p. 633 ; § 490, p. 177.

4. Cf. *ibid*, § 501, p. 181-182.

5. Cf. *ibid*, § 504, p. 183-184.

La découverte érigénienne

La dernière aventure des grands moines irlandais, ardents civilisateurs du continent, fut intellectuelle et grecque. Jean Scot, lié au milieu cultivé, philhellène, de la cour de Charles le Chauve, fut l'un des très rares médiévaux à développer une connaissance de première main des Pères grecs [1]. Non content de lire le Ps. Denys, Grégoire de Nysse (qu'il identifie comme Grégoire de Nazianze), Maxime le Confesseur, l'Erigène traduit nombre d'œuvres de ces auteurs de prédilection. Or la διαίρεσις dont Grégoire de Nysse est à l'origine trouve chez Jean un écho sans précédent. Celui-ci y voit beaucoup plus qu'un cadre dogmatique servant à la définition des vérités de foi. Chez Scot, la διαίρεσις est érigée en prolégomène à toute compréhension possible du monde. Jean Scot en tire le titre complet de son grand œuvre, le *De divisione naturae* (ou *Peri fuseon* – ou encore, selon la graphie médiévale, *Perifision*). Tiré de son sommeil dogmatique par la découverte des textes dionysiens, cherchant la voie d'une sorte de « consensus cosmo-théologique » avec les autorités latines, Saint Augustin notamment, Jean Scot amplifie et systématise les vues que l'on a trouvé exprimées chez un Grégoire de Nysse :

> La division de la Nature selon quatre différences me semble comporter quatre espèces, dont la première consiste dans la Nature qui crée et qui n'est pas créée, la deuxième dans la Nature qui est créée et qui crée, la troisième dans la Nature qui est créée et qui ne crée pas, la quatrième dans la Nature qui ne crée pas et qui n'est pas créée [2].

Alors que Grégoire de Nysse réservait la distinction créé / incréé à la dernière des divisions de l'être suivant l'ordre de la connaissance (ou bien à la première suivant l'ordre de la genèse du monde), Jean Scot, épuisant les appariements logiques d'un couple de termes, situe l'ensemble des réalités à la lumière de cette distinction. Chaque division appelant l'autre – les idées prototypes sont saisies à partir l'essence inconnaissable de Dieu, les êtres sensibles à partir des idées prototypales, la matière à partir des êtres sensibles – Jean Scot expose une cosmogonie qui entend, sinon concilier les autorités grecques et latines, du moins discerner la meilleure des interprétations rivales. Or l'Erigène ne tire pas directement de Grégoire de Nysse ses intuitions cosmologiques fondamentales. Il n'a pas lu les textes où Grégoire expose sa conception de la διαίρεσις. Jean Scot ne connaît

1. On connaît la réaction stupéfaite d'Anastase le Bibliothécaire, lorsque le prélat érudit reçoit les traductions d'Erigène. L'admiration, teintée d'une certaine inquiétude, y est proportionnelle à la force des préjugés : quel « barbare vivant aux confins du monde civilisé » s'est lancé dans une telle entreprise ? Cf. *PL* 122, 1027-1028.

2. *Iohannis Scoti seu Eriugenae Periphysion* (désormais *EP*) « Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis » (désormais *CCCM*), 5 vol. (160-165), E. Jeauneau (éd.), Brepols, Turnhout, 1996-2000, t. 1, p. 3-4 (*PL* 122, 442a). Nous reprenons la traduction de F. Bertin, *De la division de la nature*, t. 3, « Epiméthée », PUF, 1995, p. 66.

celle-ci qu'à travers les passages du *De homine* (*Sermo de imagine* selon le titre qu'Erigène donne lui-même à sa traduction), où Grégoire distingue l'âme créée de son Archétype incréé. En fait, c'est de Maxime le Confesseur que Jean Scot reçoit la vision du monde selon la διαίρεσις créé / incréé. Aussitôt après avoir exposé les divisions entre natures (non créée créante, créée créante, créée non créante, non créante non créée), Erigène en vient aux divisions que Maxime a exposées en Amb. 41, comme pour les intégrer à sa propre construction :

> Mais avant d'arriver à l'examen des causes primordiales, j'ai jugé opportun d'intercaler dans notre discussion l'opinion du vénérable Maxime concernant la division de toutes les natures qui ont été créées, si toutefois tu es d'accord. Car si nous parvenons à justifier par plusieurs procédés (*multipliciter*) la division multiforme (*multiplex divisio*) de toutes les natures et leur réunification (*iterum adunatio*), la voie paraîtra plus aisément ouverte vers une connaissance des causes primordiales qui ont été créées par Dieu à titre de causes originaires; et cela d'autant plus que la division proposée par Maxime semble ne différer en rien de notre propre division, mentionnée ci-dessus, excepté que Maxime subdivise en trois la création sensible [...] [1].

Dans ces grandes lignes donc (la question de l'existence d'une « cinquième division » est repoussée à un examen ultérieur), Erigène « retrouve » donc le grand exposé d'Amb. 41 : la division primordiale entre nature créée et nature incréée (« quae a non creata natura creata, universaliter naturam et per generationem esse accipientem dividit »), celle des sensibles et des intelligibles, du ciel et de la terre, du globe habité et du Paradis, de l'homme et de la femme [2]. Puis il décrit les étapes du parcours inverse, jusqu'à la réunion de la nature créée à la nature incréée (« et finis in omnibus his creatam naturam non creatae per dilectionem unificans ») [3]. Dans cette palinodie anthropologique du mouvement de la création cosmique, Jean Scot lit une interprétation lumineuse de l'*exitus-reditus* dionysien [4]. Maxime possède la clé qui permet de contempler le sens secret de la Révélation, par où la temporalité biblique laisse apparaître la circularité dionysienne comme son fond le plus essentiel [1]. La condition de cette compréhension est donc une décomposition de l'émanationnisme dionysien selon la polarité créé / incréé. En joignant Maxime à Denys, l'Erigène produit ainsi un système du monde rythmé par l'alternance du créé et de l'incréé. Il sera beaucoup question par la suite du lien entre les écrits érigéniens et la pensée de Maxime. Il nous suffit pour l'instant de relever le rôle qu'a joué ce lien érigéno-maximien dans l'introduction de la διαίρεσις en Occident.

Inassimilable pour ses contemporains, à la fois en raison de la densité de son contenu et de la réputation sulfureuse de son auteur, le *Perifision* resta toutefois une lecture confinée à quelques privilégiés durant trois siècles [2]. Au XI[e] siècle, un Raoul Glaber pille silencieusement Erigène [3], tandis qu'un Honorius d'Autun lui

1. *EP* 2, p. 9 (*PL* 122, 529cd), trad. Bertin, p. 289-290.

2. *EP* 2, p. 10 (*PL* 122, 530bc).

3. *Ibid.*, p. 11-17 (*PL* 122, 530c-536a). Les divisions et la réunion successives conçues par Maxime composent le rythme même du *Perifison*. Ce que Jean Scot veut décrire, c'est « [...] le retour (*reditus*) et la réunion à nouveau (*iterum et adunatio*) de la création toute entière dans l'unité par les mêmes divisions et convolutions des mêmes réalités, jusqu'en Dieu même ultimement », 893b. Dans ce mouvement qui va de la première division « quae segregat creatam [naturam] a non creata » à la cinquième, « hominis in masculum et feminam » et qui revient au point de départ, Erigène reconnaît l'exégèse la plus adéquate de la parole apostolique « ex ipso, et per ipsum, et in ipso, et ad ipsum omnia », cf. *ibid.*

4. L'intérêt de Jean Scot pour Maxime est directement lié à sa fascination pour l'œuvre de Denys l'Aéropagite, laquelle constitue véritablement le centre de ses préoccupations philosophico-théologiques. La dédicace de sa sa *Versio Ambiguorum* à Charles le Chauve en témoigne : « Peut-être, s'il fallait user de quelque justification, ne me serais-je pas avancé en des ténèbres si épaisses (*non tam densas subierim caligines*), si je n'avais vu le susmentionné et amplement bienheureux Maxime, si souvent dans le cours de son œuvre, présenter et éclairer d'une manière admirable les sentences les plus obscures de Denys l'Aréopagite (*obscurissimas ... sententias*), dont, sur votre ordre, j'ai rendu (*transtuli*) il y a peu les significations symboliques et théologiques, et cela à un point tel, qu'il ne me soit plus devenu possible de douter de cette clémence divine, laquelle, faisant venir au jour ce que la ténèbre dissimule, avait disposé toutes choses en sorte de révéler (*ut...aperiret*), en son ineffable providence, ce qui semblait, dans les livres du bienheureux Denys, nous être le moins compréhensible (*ea quidem nobis quae maxime et obstrusa*) et se dérober pratiquement à toute appréhension de notre entendement (*ac vix pervia sensusque nostros fugere*), par la grâce des explications si lumineuses du susmentionné, le très savant Maxime (*sapientissimo praefato Maxime lucidissime explanante*). », « Corpus Christianorum Series Graeca » 18 (désormais *CCSG*), Turnhout, Brepols, E. Jeauneau éd, 1988, p. 2-5 (*PL* 122, 1195a). En dissipant les « ambigua » ou les « perplexités » que suscite la lecture de Denys, Maxime est l'herméneute privilégié de *l'exitus-reditus* dionysien

1. Dans ce mouvement qui va de la première division « quae segregat creatam [naturam] a non creata » à la cinquième, « hominis in masculum et feminam » et qui revient au point de départ, Jean Scot célèbre « [...] le retour (*reditus*) et la réunion à nouveau (*iterum et adunatio*) de la création toute entière dans l'unité par les mêmes divisions et convolutions des mêmes réalités, jusqu'en Dieu même ultimement », *EP* 5, p. 48-9 (*PL* 122, 893b). Cela correspond au plan exposé dans la lettre-préface, déjà évoquée, à la *Versio Ambiguorum*. E. Jeauneau en résume ainsi les thèmes. : « Maxime lui apprenait que Dieu, cause de toutes choses, est à la fois simple et multiple. Il lui enseignait comment il faut entendre la procession (ou multiplication) de la divine bonté et aussi son retour (ou réunification). Le premier mouvement est un mouvement de descente de l'Un vers le multiple, à travers les différents degrés d'être; le second est une remontée, dont les étapes sont, en sens inverse, celles mêmes de la descente. Le premier mouvement est appelé ἀναλυτική ou *resolutio*, le second θέωσις ou *deificatio*. Maxime l'aidait aussi à définir les rapports qui existent entre les deux approches distinguées par Denys : la théologie négative (ἀποφατική) et la théologie positive (καταφατική). Il lui permettait de comprendre comment, malgré les apparences, ces deux théologies ne se contredisent pas. Il lui expliquait encore en quel sens on peut dire que Dieu meut et est mû, bien qu'il soit immuable; comment il connaît, bien qu'il ne connaisse ni les sensibles par les sens, ni les intelligibles par l'intellect, car il contemple toutes choses dans leurs raisons éternelles. Enfin, le Confesseur dissertait de l'unité des trois divines hypostases et des trois hypostases de la divine Unité, ainsi que de beaucoup d'autres points que le traducteur laissait au lecteur le soin de découvrir par lui-même. », « Jean l'Erigène et les *Ambigua* ad *Iohannem* », *Etudes érigéniennes*, Etudes augustiniennes, Paris, 1987, p. 193.

2. Le *De Praedestinatione* est mis au ban du vivant de son auteur (conciles de 855 et 859). Deux siècles après, c'est au tour de la doctrine eucharistique d'Erigène de subir la censure (conciles de 1050 et 1051). A la fin du siècle, une lettre apocryphe attribuée au pape Nicolas 1[er] circule, qui met en garde contre les erreurs de Scot : « [...] bien qu'il ait été considéré comme versé dans de nombreuses sciences, la rumeur publique lui a également reproché fréquemment un jugement faussé en certains matières (*non sane sapere in quibusdam*). », cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène, sa vie, sa pensée*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 155-157.

3. Quand, au milieu du XI[e] siècle, Raoul Glaber évoque les grandes divisions de la nature dans son *De divina quaternitate*, il a la traduction érigénienne des *Ambigua* sous les yeux, cf. P.-E. Dutton, « Raoul Glaber's *De divina quaternitate* : un unnoticed reading of Eriugena's translation of the Ambigua of Maximus the Confessor », *M.S.* 42, 1980.

décerne les plus grands éloges, mais sous le couvert d'un pseudonyme [1]. En fait, la puissante *Nachwirkung* de Jean Scot ne devient patente qu'au XII^e siècle, à l'époque même où les médiévaux redécouvrent l'héritage des Pères grecs. La réflexion proprement occidentale sur les rapports entre le créé et l'incréé naît durant cette période. Il n'est pas difficile d'assigner les raisons de cet avènement. D'un côté, les médiévaux découvrent l'enracinement de la diérèse chez les Pères grecs; ils sont donc mis en demeure de la recevoir théologiquement. D'un autre côté, la définition précise du mode de rapport entre le créé et l'incréé apparaît particulièrement ardue, comme si la lecture des Pères grecs, loin de dirimer les interrogations, était cela même qui les suscitait. On assiste de fait à une série de crises, qui culminent au milieu du XIII^e siècle. Ici, la conjoncture historique est trop riche pour ne pas solliciter un examen approfondi.

XII^e siècle : « théologie diurne » vs. *« théologie nocturne »*

Lorsque Anselme de Canterbury qualifie l'Esprit Saint *d'amor increatus* [2], lorsque Rupert de Deutz parle équivalemment de Dieu et de l'Esprit Saint comme d'un unique « Spiritus increatus », saisissable (*captabilis*) par tout esprit rationnel sans jamais pouvoir être circonscrit [3], on ne saurait y discerner un écho du *Perifision*, pas plus que d'une lecture originale des Pères grecs. Ces expressions, relativement rares au demeurant, sont sans doute un souvenir de la tradition dogmatique mêlé à quelques lectures éparses des Pères grecs dans d'anciennes traductions latines. Il faut attendre le XII^e siècle pour que la διαίρεσις fasse véritablement son apparition dans la pensée et le vocabulaire des médiévaux. La séduction qu'exerça l'*orientale lumen* sur Guillaume de Saint-Thierry y est sans aucun doute pour beaucoup [4]. Dans la prose de Guillaume résonnent les échos de sa lecture de Grégoire de Nysse, plus encore que de celle d'Origène [5]. On ne s'étonne pas, dès lors, de voir surgir, au détour de *l'Expositio super cantica canticorum* le terme *increatum*. De fait, Guillaume affirme avoir lu chez Grégoire tout ce qui a trait au *Cantique des cantiques* [6]. Au moyen de ce dernier, Guillaume fait rendre au sentiment mystique un son encore inconnu de la tradition médiévale. Le passage mérite d'être cité *in extenso*, étant donné ses répercussions probables dans l'histoire de la théologie latine :

1. La *Clavis physicae* est en fait une compilation, amendée ici et là, du *De divisione*. Elle connaît une grande diffusion au siècle suivant, cf. P. Lucentini, «La Clavis physicae di Honorius Augustoniensis e la tradizione Eriugeniana nel secolo XII», *Jean Scot Erigène et l'histoire de la philosophie*, Colloques du CNRS, Paris, 1977.

2. *Monologion*, *PL* 158, c. 67, 204ab.

3. *De Trinitate et operibus ejus*, *PL* 167, c. 26, 1598b; *Commentaria in Iohannem*, *PL* 169, 331b; *De voluntate Dei*, *PL* 170, c. 10, 443c.

4. *Lettre d'or*, *SC* 223, p. 144-145.

5. Sur chaque grand thème et jusque dans le détail de l'expression, le *De natura animae* de Guillaume (*PL* 180) reprend le *De imagine* (*La formation de l'homme*) de Grégoire de Nysse dans la traduction de Jean Scot Erigène. J.-M. Déchanet a finement et abondamment mis en évidence ce point, *Guillaume de Saint-Thierry, Aux sources d'une pensée*, Paris, Beauchesne, 1978, p. 63-97.

6. *Lettre d'or*, éd. cit., p. 138-139.

> [Le petit lit fleuri, *lectulus floridus* [1]] est le théâtre de cette conjonction merveilleuse (*fit conjunctio illa mirabilis*), de cette mutuelle fruition de suavité, de joie incompréhensible, inimaginable pour ceux-là même en qui elle s'accomplit (*illis etiam in quibus fit*), entre Dieu et l'homme en marche vers Dieu, entre l'esprit créé tendu vers l'incréé et l'incréé lui-même (*creati spiritus ad increatum*). On les nomme Epoux et Epouse, et la langue humaine, entre temps, cherche des mots pour exprimer tant bien que mal la douceur et la suavité de cette union, qui n'est autre que l'Unité du Père et du Fils, que leur baiser, leur Etreinte, leur Bonté et tout ce qui, dans cette infiniment simple Unité, leur est commun à tous deux. Tout cela, c'est l'Esprit Saint, Dieu, Charité, à la fois Donateur et Don (*caritas, idem donans, idem est donum*). Et comme les amants, dans leurs baisers, par un suave et mutuel échange, transfusent l'une dans l'autre leurs âmes (*spiritus suos transfudentium*), ainsi l'esprit créé tout entier s'épanche dans l'Esprit qui le créé (*creatus spiritus in hoc ipsum creanti cum Spiritui totum se effundit*); en lui l'Esprit Créateur s'infuse en la mesure qu'il veut (*ipsi vero Creator Spiritus se infundit prout vult*), et l'homme devient avec Dieu un seul esprit (*et unus spiritus homo cum Deo efficitur*) [2].

Sensiblement à la même époque où Guillaume rédige son *Expositio* (vers 1138), l'adjectif « incréé » fait une apparition discrète, mais significative, au registre de la théologie scolaire chez un Gilbert de la Porrée. Commentant la seconde règle du traité de Boèce sur le Bien, « quod diversum est esse et id quod est », Gilbert écrit :

> [Les philosophes] n'affirment pas qu'un corps *est* (*esse*) du fait de la corporéité, mais qu'il *est quelque chose* (*esse aliquid*), de même pour l'homme et l'humanité. En même façon, de toute réalité qui subsiste (*unumquodque subsistens*), ils énoncent qu'elle *n'est pas quelque chose*, selon la forme-d'existence de son principe (*essentia sui principii*), mais qu'elle *est* [3]. Cependant, quand on parle de la subsistance (*illa vero...subsistentia*) qui est créée dans cette réalité, on ne dit pas qu'elle *est*, mais qu'elle est *quelque chose*. De la même manière : de tout ce qui est

1. *Cant.* 1,15.

2. Guillaume de Saint-Thierry, *Cantique des cantiques*, *SC* 82, trad. Déchanet, p. 221-222; cf. également le florilège ambrosien de Guillaume : « *Il m'embrase d'un baiser de sa bouche*. Les mystères que l'on célèbre ici n'incitent pas à la concupiscence, mais à la chasteté. Ce dont il est question en un sens spirituel et selon une sorte de contemplation pleine de douceur, c'est des noces ou de l'union (*conjunctio*) du Christ à l'Église, de l'esprit incréé et de l'esprit créé, de la chair et de l'esprit. », *Excerpta de libris beati Ambrosii super cantica canticorum* (*De Apologia David*, *PL* 14, 851), *CCCM* 87, P. Verdeyen (éd.), 1995. La *Brevis Commentatio* de Guillaume, éditée dans le même volume, revient sur l'union sponsale de l'esprit créé et de l'esprit incréé, c. 4, l. 17, p. 159. Traitant plus loin de l'unique récompense promise aux élus, Guillaume soutient qu'elle comporte trois aspects : « [...] à savoir le quoi (*quid*), la quantité (*quantus*), le comment (*quomodo*), à savoir ce qu'est Dieu, corps ou esprit, la quantité, à savoir s'Il est créé ou incréé, le comment Il peut être trouvé, entendons par l'esprit créé », c. 32, l. 37, p. 192.

3. Comme le note M.-H. Vicaire, « [...] il faut éviter de traduire *essentia* par essence ». Dans l'expression « essentia sui principii », *principium* désigne ce que l'on a pris l'habitude d'entendre par essence (distinguée de l'*esse*), tandis qu'*essentia*, substantivation immédiate d'*esse*, désigne en quelque sorte la forme d'exister (de même *subsistere / subsistentia*), « Les porretains et l'avicennisme avant 1215. », *R.S.P.T.* 26, 1937, p. 461.

en vertu de l'opération du principe suprême, il affirment que cette réalité *est* selon la forme-d'existence incréée (*essentia increata*), tandis qu'elle *est quelque chose* en vertu du genre propre dont cette réalité relève [1].

Nonobstant la consistance propre des réalités créées, objet de l'analyse philosophique, ce qui apparaît ultimement, au terme de l'analyse théologique, est la condition radicale de dépendance où sont les existants créés, eux dont l'être même est continûment suspendu à la Forme-d'existence incréée[2]. Ici encore, la pensée de Gilbert semble être directement influencée par la redécouverte des Pères grecs[3].

Le fait est qu'autour du milieu du XII^e^ siècle, la vogue des Pères grecs bat son plein en Occident. C'est un sujet d'invectives pour Gauthier de Saint-Victor et de lamentation pour Robert de Melun[4]. Les traductions, anciennes ou récentes, connaissent une diffusion sans précédent. Au fur et à mesure de sa réception, le *De fide orthodoxa* dans la traduction de Burgundio suscite presque autant de résistances que d'engouement[5]. Des traités d'inspiration hellénisante circulent sous le nom de Pères latins, comme le *De Spiritu et anima*, attribué à S. Augustin.

1. Cf. *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, N.-M. Häring (éd.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1966, p. 193 ; *N.B.* C'est nous qui soulignons.

2. La pensée de Gilbert est difficile – le fait est connu. Si nous comprenons ces lignes, Gilbert examinant ce qui fait qu'une réalité est dite être ou subsister, distingue les points de vue philosophique et théologique comme deux langages distincts sur le réel, hiérarchisés toutefois par leur « densité ontologique ». D'un point de vue philosophique, une chose est le principe ou la forme-essentielle (corporéité, humanité), autre chose est le fait de subsister ou d'être. La forme-essentielle ne donne pas au subsistant d'être tout simplement, mais d'être quelque chose (*aliquid*). Inversement, le fait de subsister donne à la forme-essentielle d'être, non pas d'être quelque chose. Cependant, cet *esse* même qui n'est pas un quelque chose, un *aliquid* de l'ordre du principe ou de la forme-essentielle peut bien être considéré à son tour, d'un point de vue théologique, comme un *quelque chose* dans la mesure où la *subsistentia* est créée. L'*esse* même est une forme-d'existence, une *essentia*, dispensée au subsistant en vertu de l'opération divine. Dès lors, comme le subsistant créé donne à sa forme-essentielle d'être tout simplement, tandis que sa forme-essentielle donne au subsistant créé d'être *quelque chose*, ainsi la Forme-d'existence incréée donne au subsistant créé d'être tout simplement, tandis que le subsistant créé est *quelque chose* en raison de sa forme-essentielle. On retrouve la théorie de la « dénomination extrinsèque de l'être » dont il a été question au paragraphe immédiatement précédent, cf. *De hebdomadiis*, éd. cit., *ibid.*, p. 193.

3. Si l'on en croit une étude de N.-M. Häring, « The porretans and the greek fathers », *M. St.* 24, 1962, les *testimonia* authentiques des Pères grecs dont Gilbert et de ses partisans faisaient usage – avec un évident complexe de supériorité, comme lors du concile de Reims – n'étaient pas si nombreux qu'ils le croyaient. Erigène, par exemple, passe sous le nom d'Origène et un certain nombre de Pères latins sous celui d'Athanase. Une fois ôtés les pseudépigraphes, il ne reste plus guère, avec Théodoret de Cyr et quelques fragments d'autres Pères grecs, qu' un recueil d'écrits dogmatiques du VII^e^ siècle, regroupés sous le nom de Sophrone, le maître de Maxime le Confesseur.

4. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e^ siècle*, Bruxelles, 1948, p. 404-5 (désormais *Le mouvement théologique*).

5. Cf. *Le mouvement théologique,* éd. cit., p. 374-415 ; M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e^ siècle*, Paris, Vrin, 1966, p. 287-288 (désormais *Théologie au XII^e^ siècle*). Les traductions latines de Burgundio et de Cerbanus ont fait l'objet d'une édition critique, Louvain-Padeborn, 1955. Notons que les homélies de S. Jean Chrysostome sur les évangiles de S. Matthieu et de S. Jean, traduites par le même Burgundio, ne jouissent pas d'un impact comparable.

Ils témoignent du souci d'accréditer une approche et une terminologie inconnues jusqu'alors[1].

La redécouverte des Pères grecs n'explique pas toutefois à elle seule l'intérêt nouveau des théologiens occidentaux pour la διαίρεσις. Dès ses premiers ouvrages, Guillaume connaît et utilise abondamment les écrits de Scot : *Sur la Prédestination*, *Commentaire sur St Jean*, *Perifiseon*…[2] Assurément, les bibliothèques monastiques du temps, au moins celles des grandes abbayes comme Cluny, conservent les œuvres de Scot[3]. Comme S. Bernard (lequel subit de ce point de vue une influence directe de son compagnon), Guillaume recueille d'Erigène autant que de Grégoire de Nysse nombre considérations sur l'union mystique – mais comme S. Bernard, il reste discret sur cette accointance[4]. S'adressant à Dieu, il parle de « quidam servuus tuus » pour désigner

1. Dans la manière de Guillaume de Saint-Thierry, l'auteur y désigne Dieu comme « spiritum increatum » : « Ainsi donc l'âme perçoit les corps par les sens (*sensu*), les images (*similitudines*) corporelles par l'imagination, les natures des corps par la raison, l'esprit créé (*spiritum creatum*) par l'intellect (*intellectu*), l'esprit incréé (*spiritum increatum*) par l'intelligence (*intelligentia*) », c. 11, *PL* 40. On ne peut fixer une date précise à la rédaction de cette œuvre, qui semble relever de la compilation. Quant à l'identité véritable de son auteur, les hypothèses les plus variées ont été avancées : Isaac de l'Etoile, Alcher de Clairvaux, l'anonyme cistercien cité par Albert et Thomas, Petrus Comestor enfin, cf. D. Aschoff, « Der pseudo-augustinische Traktat *De spiritu et anima* », *R.E.A.* 18, 1972. En tout cas, le milieu d'origine doit être associé de quelque manière aux tendances et aux recherches spirituelles qui se faisaient sentir à l'époque dans un certain nombre de monastères cisterciens.

2. Déchanet consacre la première partie de son ouvrage, *Guillaume de S. Thierry, aux sources d'une pensée*, éd. cit., aux liens entre les textes de Jean Scot et ceux de Guillaume.

3. « Le renouveau… », art. cit., p. 32-33 ; « La bibliothèque de Cluny et les œuvres de l'Erigène » dans *Pierre Abélard et Pierre le Vénérable*, Colloques du CNRS, Paris, 1975, repris dans *Etudes érigéniennes*, Etudes augustiniennes, 1987. Guillaume de Malmesbury (+1143) semble avoir trouvé à Cluny le texte du *Perifision*, qu'il édite par la suite dans son monastère d'Angleterre, cf. E. Jeauneau, « Guillaume de Malmesbury, premier éditeur anglais du *Periphyseon* », Louvain, 1980, repris dans *Etudes érigéniennes*.

4. Un passage d'un sermon de S. Bernard qui a retenu l'attention d'E. Gilson permet à la fois de mesurer l'importance de la pénétration anonyme de S. Maxime, *via* Erigène, et de comprendre les raisons de son ambivalence, cf. « Maxime, Erigène, S. Bernard », *Zeitschrift zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Supplem. Band III, 1, Münster 1935 et *Théologie mystique de S. Bernard*, Paris, Vrin, 1969, p. 38-42. Gilson n'a pas de mal à montrer que Bernard, pour évoquer l'union mystique, puise sans le dire certaines images dans le grand œuvre de Scot, et notamment dans un passage (*PL* 122, 1202 ad) qui lui même se réfère explicitement aux *Ambigua* ad *Iohannem* II, 7 cf. *Versio ambiguorum*, Jeauneau (éd.), *CCSG* 18, p. 25-26 (*PG* 91, 1061-1115). Cependant, Gilson note qu'Erigène a manifestement ajouté une image de son cru à la comparaison que Maxime établit entre le processus de déification et le morceau de fer plongé dans le feu. En effet, le texte original de Maxime ne mentionne pas l'image de la goutte d'eau plongée dans le vin, image en laquelle Gilson subodore une allusion au rite eucharistique. Récusant la conjecture de Gilson, J. Pepin a retracé le riche mais lointain substrat philosophique (stoïcisme) et dogmatique (monophysisme) de la métaphore, « *Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer* – l'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale », *Miscellanea André Combes*, Roma, 1967. Pepin s'avoue cependant incapable d'indiquer la source exacte d'Erigène. Or celle-ci se trouve, croyons-nous, dans les scolies jointes aux *Questions à Thalassios*, scolies qui ne sont vraisemblablement pas de Maxime lui-même, mais que Scot a traduites avec le texte principal : « Evacuatam data scientia naturam veniens homo dei verbum iterum implevit scientia, et consummans ad inconversibilitatem, non natura, qualitate vero deificavit (οὐ φύσει, ποιότητι δὲ ἐθέωσεν), indeficienter eam proprio spiritu figurans, *veluti aquam in vini qualitatem virtute transferens*

Erigène[1]. Cette attitude ambivalente n'est pas un phénomène isolé. Elle est pour ainsi dire la caractéristique d'un siècle tout entier. Ce que l'on a nommé le « renouveau érigénien » du XII^e siècle se garde d'avancer à visage découvert[2]. La connaissance d'Erigène est cependant manifeste chez de nombreux auteurs monastiques du temps, tels Gerhoh et Arno de Reichersberg. Cela vaut éminemment des cisterciens, à commencer par S. Bernard et de manière patente chez des auteurs comme Isaac de l'Etoile, Garnier de Rochefort, Hélinand[3]. L'influence d'Erigène est également attestée à Chartres[4] et parmi les disciples de Gilbert de la Porrée comme Simon de Tournai[5]. Cependant, ceux-là même qui s'inspirent le plus de Scot, à quelques exceptions près, ne livrent pas leur source[6]. En revanche, les seuls auteurs du XII^e siècle qui se évoquent d'abondance les écrits de Scot, à savoir les victorins (Hugues de Saint-Victor au premier chef) se montrent plus que circonspects. On connaît l'exclamation de Hugues, lecteur des « Expositiones in Hierarchiam Caelestem », quand il procède lui-même au commentaire du traité dionysien : « Tollant ergo phantasias suas ! »[7].

(καθάπερ ὕδωρ οἴνου ποιότητι πρὸς τόνον μετακεράσας). Nam propterea fit secundum veritatem deus homo ut secundum gratiam nos constitueret Deos », *sc.* 2, Thal. 40, *CCSG* 7, p. 274 (nous soulignons le texte latin). Il y a là indubitablement une référence au rite eucharistique du « zéon » dans la tradition byzantine : on fait chauffer pendant la célébration une petite quantité d'eau qui, à l'image du Saint-Esprit animant toutes choses, doit conférer « vigueur » (τόνος) au vin consacré. L'allusion, qui donne rétrospectivement raison à Gilson, n'est manifestement pas comprise par l'*Interpres* irlandais, et du coup son sens même se perd. Originellement, l'auteur de la scolie n'avait pas en vue une transformation (« transferens ») d'un élément dans un autre, mais au contraire une modification qualitative d'un élément par un autre *en l'absence de tout mélange substantiel* : une goutte d'eau ne change pas la substance du vin, mais elle est cause de la production d'une qualité nouvelle en cet échantillon de vin particulier. Aussi bien, dans le *Perifision*, l'image ne désigne plus le mode dont l'humanité vient à être déifiée par la substance divine, mais la condition de l'humanité divinisée par le Créateur. Précisément, la goutte d'eau ne figure plus la grâce de Dieu qui vient toucher qualitativement l'humanité, mais, à l'inverse, l'homme divinisé qui se « perd » dans l'océan de substance divine. Dès lors, si Bernard sait encore jouer de la métaphore en la tenant dans les rets de l'orthodoxie, on ne peut s'étonner que certains esprits « libres », dans les générations suivantes, y aient trouvé de quoi fourbir une doctrine panthéiste. Ce fut le cas, sinon d'Amaury de Bène lui-même, du moins de quelques uns de ses disciples.

1. *Meditativae orationes, PL* 180, 223c ; *De contemplando Deo, PL* 184, 373a.

2. E. Jeauneau, « Le renouveau érigénien du XII^e siècle », dans *Erigena redivivus*, colloque, Heidelberg, 1987.

3. M. Jacquin, « Note sur l'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII^e sècle », *R.S.P.T.* 4, 1910 ; M.-D. Chenu, « Erigène à Citeaux, expérience intérieure et spiritualité objective » dans *La philosophie et ses problèmes, Recueil d'études en l'honneur de Mgr. R. Jolivet*, Lyon-Paris, 1960 ; I.-P. Sheldon-Williams, « Eriugena and Citeaux », *St. M.* 19, 1977.

4. L'avis contraire de Jeauneau, « Le renouveau… », p. 44, s'appuie sur le fait que le nom de Scot est absent des œuvres des chartrains. Mais cette absence de mention est précisément caractéristique du type d'influence exercée par la pensée de Scot. On a vu plus haut (cf. *supra* note 3, p. 78) qu'au concile de Reims, Gilbert de la Porrée fait état des textes d'Erigène sous le nom d'Origène, équivoque qui persistera jusque chez S. Thomas d'Aquin.

5. H.-F. Dondaine, « Cinq citations de Jean Scot chez Simon de Tournai », *R.T.A.M.* 17, 1950.

6. La Somme *Quoniam homines*, sans doute due à Alain de Lille, mentionne cependant Scot quand elle fait usage du *Perifision*, ce qui est fréquent, cf. Sheldon-Williams, « Eriugena and Citeaux », art. cit., p. 88.

7. *PL* 175, 955b. J. Châtillon fait remarquer que c'est, avec la question de la « vérité » du corps du Christ en son eucharistie, la seule véritable critique adressée à Erigène dans le commentaire de Hugues, cf. « Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot » dans *Jean Scot et l'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions du CNRS, 1977. Cela ne remet pas en cause la défiance des victorins à l'égard d'Erigène. Ainsi, on trouve en marge de « Vox spiritualis », l'homélie d'Erigène sur le prologue de S. Jean, ces annotations qu'un victorin inconnu a portées sur le manuscrit de sa bibliothèque : « Cela, l'hellénisme (*graecitas*) le comprend bien, mais la latinité (*latinitas*) le rejette totalement. ». De même : « Cela, quelle que soit la langue utilisée, c'est l'hérésie arienne », etc. ; cf. Jeauneau, « Le renouveau…. », art. cit., p. 45.

En somme, pour paraphraser Bachelard, on pourrait distinguer d'une « théologie diurne », celle des Pères grecs, sources explicites d'autorité et d'inspiration pour les médiévaux, et une « théologie nocturne », celle d'Erigène, qu'on lit et utilise en se gardant bien de nommer. La « théologie nocturne » est aussi ancienne en Occident que la « théologie diurne » paraît d'importation récente, mais la seconde croise la première en bien des points. La théologie diurne des Pères confirme du sceau de son autorité certaines intuitions de Scot, tandis que la théologie nocturne de Scot déploie avec audace certains aspects de la pensée des Pères. C'est à ce croisement qu'il faut situer, nous semble-t-il, l'intérêt des médiévaux pour la διαίρεσις, concept aussi fécond chez les Pères grecs que chez Scot. De fait, on ne saurait comprendre les difficultés de la théologie latine à intégrer pleinement la διαίρεσις sans évoquer cet entrelacement du nouveau et de l'ancien, de l'autorité indiscutable et de la philosophie suspecte. La rencontre de la théologie latine et des Pères grecs n'a pas eu lieu sans heurts, en raison principalement de l'arrière-fond érigénien en Occident.

Première difficulté liée à la διαίρεσις
Pierre Lombard et la question de la grâce incréée

Parmi les recueils de sentences des Pères qui fleurissent en ce milieu de siècle, celui de Pierre Lombard est l'un des premiers à mettre le *De fide orthodoxa* au compte des plus grandes autorités. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles Pierre recourt sans crainte à la διαίρεσις, si présente dans le traité du Damascène, pour mieux exposer le sens de telle ou telle sentence d'un Père latin. Glosant le thème de l'homme image de Dieu chez S. Augustin, Pierre ne cesse d'opposer l'*imago creata* à son archétype, l'*imago increata* qui est Dieu[1]. Désireux de pointer la différence entre l'esprit divin *incircumscriptibilis* et les créatures circonscrites dans le temps et l'espace, il introduit une sentence d'Ambroise sur les anges en affirmant qu'elle montre « la distance entre l'esprit incréé et l'esprit créé »[2]. La conscience de cette distance n'empêche pas le Lombard de présenter l'union entre le *spiritus creatus* de l'homme et le *spiritus increatus* de Dieu comme la fin même de l'œuvre de création et de rédemption – elle l'y pousse au contraire, car le Lombard y voit le plus grand de tous les miracles. En créant les hommes, en acheminant à l'être ces composés d'esprit, « la plus excellente des créatures », et de *materia infirma*, Dieu a voulu rendre moins inconcevable cette union spirituelle par « ineffable amour » entre le créé et

1. *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, Ad claras aquas, Roma, 1916, t. II, d. 16, c. 3 et 4. p. 380-382.

2. *Ibid.*, l. 1, d. 37, c. 8, p. 238.

l'incréé[1]. Lorsque le maître des *Sentences* en vient à traiter de l'amour de charité comme des prémisses de l'union promise, il a une fois de plus recours au même procédé : glosant Augustin, qui parle de l'Esprit Saint comme de la source prochaine de la charité en l'homme, Pierre qualifie l'Esprit Saint « d'immuable et d'incréé »[2]. Ce dernier terme, évidemment, ne se trouve pas dans les citations d'Augustin. Ici, plus encore que l'influence du Damascène, très discret, on l'a vu, sur le rapport d'union gracieuse entre le créé et l'incréé dans le *De fide*, on songe aux passages sur l'union mystique qui, chez les auteurs cisterciens, portent la marque de Grégoire de Nysse et de Maxime *via* les traductions et les œuvres d'Erigène.

Or cette glose hellénisante d'Augustin dans les *Sentences* est à l'origine de la première difficulté latine liée au concept d'incréé : comment une « motion de l'âme », une réalité interne à la créature, telle que la charité, pourrait-elle être d'ordre incréé ? Si l'on tient, avec le Lombard, que la manière même dont la créature aime Dieu est incréée, comment éviterait-on de mêler créé et incréé ?

Prévostin, qui fut, au début du siècle suivant, l'un des défenseurs de cette opinion, a bien conscience de représenter un parti isolé :

> Cette solution (*via*), Maître Pierre la soutint, mais aucun de ses contemporains ne l'a suivie, bien qu'elle soit saine et catholique[3].

Les porrétains, notamment, s'y opposent fortement. Alain de Lille distingue deux charités, l'une suivant de l'autre comme le rayonnement suit du soleil ; Raoul Ardent les sépare nettement, l'une au titre de *donum*, l'autre à celui de *Donans* ; Simon de Tournai rapporte l'une à la cause formelle, l'autre à la cause efficiente[4]. Cependant, comme le note Landgraf, il faut attendre la *Summa de Bono* de Philippe le Chancelier, au siècle suivant, pour obtenir « l'éclaircissement final »[5]. La question y est pour ainsi dire démêlée en recourant à la διαίρεσις sous son aspect de division essentielle. Il est vrai que le nom de charité désigne Dieu en propre, mais cette charité n'est pas celle dont nous aimons Dieu :

> [...] on peut distinguer la charité incréée (*caritas increata*), qui est Dieu, de la charité créée, qui n'est pas Dieu[6].

La charité, contrairement à la crainte de Dieu ou à la patience, peut désigner l'effet et sa cause parce que cette vertu ne « sort pas » (*non excidit*) des perfections que l'on peut attribuer à Dieu. Il reste que l'effet, *pignus amoris*, est un don créé, une vertu, comme la patience ou la pudeur. La charité dont Dieu nous aime est en nous, il est vrai, mais *exemplariter*, tandis que la charité dont nous aimons Dieu est en nous *formaliter* (« ... est formalis creata, qua formaliter Deum diligimus »). Certainement, la charité incréée peut produire ses effets sans *medium*, mais la créature, elle, a besoin d'un *medium* pour aimer Dieu, et telle est la charité créée. Comme créature, la charité peut être considérée sous deux rapports : sous celui de l'origine, qui la désigne comme *vanitas*, puisqu'elle vient du néant, ou sous celui de son genre propre, qui la désigne comme une certaine *virtus* – « et sic reducit *ad* esse ». Ainsi, quand Augustin parle de la charité dont nous aimons Dieu, il parle de la charité formelle et créée, non pas de la charité incréée qui en est la source efficiente.

Somme toute, les théologiens du monde latin n'ont pas de mal à recevoir la διαίρεσις sous son aspect de division essentielle ; ils ont plus de difficulté à concevoir le mode dont le créé peut participer l'incréé – soit comme découlant de ce dernier, soit comme s'unissant à lui – sans pour autant briser le principe de cette division essentielle, gage à la fois de l'intégrité de la créature et de la transcendance du Créateur. En fin de compte, c'est à travers le rapport cause exemplaire / cause formelle que les Latins suggèrent de comprendre la manière dont la grâce créée découle de la grâce incréée ; et c'est à travers le rapport *medium* intentionnel / intelligible transcendant qu'ils entendent concevoir l'union gracieuse de l'intellect créé à la divinité incréée.

Pour peu que l'on y prête attention, les difficultés postérieures suscitées en Occident par la διαίρεσις, sont exactement de même origine et de même type que la question de la grâce créée. En « redécouvrant » et en assimilant la théologie orientale, *via* Erigène et les Pères grecs, les Latins ont le plus grand mal à concevoir un mode de participation du créé qui ne se traduise pas par quelque mélange avec l'incréé. Mais ces problèmes nous transportent déjà au siècle suivant.

Multiples voies d'une « théologie nocturne » au début du XIII^e siecle

1. *Lectures erigéniennes et tentations panthéistes*

Durant la première moitié du XIII^e siècle, la διαίρεσις fait figure de bien acquis par la théologie de type scolaire. En reprenant la théorie gilbertienne de la dénomination extrinsèque de l'être, Guillaume d'Auxerre, dans sa *Summa Aurea* (à peu de chose près contemporaine de la *Somme* du Chancelier) a soin d'éviter toute continuité de l'*essentia increata* à l'*essentia creata* :

> Quand on affirme : "Socrate existe", on pose un double *esse*, à savoir le *quod est* créé (*creatum quod est*) dans Socrate, et l'*esse* incréé (*esse increatum*). L'*esse* créé est énoncé de Socrate à la manière du "ce en quoi" (*ut in quo*), l'*esse* incréé comme "ce à partir de quoi" (*ut a quo*) [...]. Or comme l'*esse* d'une réalité donnée, quelle qu'elle soit, doit être compris comme intérieur à cette réalité, il est manifeste que l'*esse* divin est intérieur à tout être créé, quel qu'il soit. Dès lors, quand on dit : " telle créature existe ", on pose un double *esse*, à savoir l'*esse* créé qui est dans la créature, et l'*esse* divin d'où vient cet *esse*. De la même manière, quand on dit "tout ce qui existe, est bon" en ayant en vue les substances, on pose une double

1. *Ibid.*, l. 2, d. 1, c. 6, p. 312.
2. *Ibid.*, l. 1, d. 17, c. 6, p. 115.
3. La phrase est citée par A.-M. Landgraf, *Dogmengeschichte der früh Scholastik*, B. 1/1, *Die Gnadenlehre*, Regensburg, 1952, p. 231.
4. *Ibid.*, p. 231-2.
5. N. Wicki, qui l'a éditée, date sa composition des années 1225-8, *Philippi Cancellarii Summa de Bono*, Berne, 1985, Introduction, p. 66.
6. Le passage (*De caritate* q. 1, *An aliquid sit caritas creata*) est cité par Landgraf, éd. cit., p. 234-6 ; cf. Wicki (éd.), t. 1, p. 673.

> bonté, à savoir la bonté créée et la bonté incréée. La bonté créée est celle qui demeure à l'intérieur (*inest*) de la substance elle-même, tandis que la bonté incréée est ce vers quoi tend (*ad quam est*) toute bonté créée [1].

L'*esse* incréé est dans la substance créée – c'est pourquoi on pose l'existence de Dieu en posant l'existence de la créature – mais il y est comme une source transcendante et séparée de son *esse* créé : *ut a quo*. De même, la bonté incréée est dans la substance créée, en sorte que la bonté des créatures implique celle de Dieu, mais elle y est comme terme final et séparé de cette bonté créée : *ut ad quam*.

Avec la première école franciscaine, jusqu'à Bonaventure y compris, la polarité créé / incréé devient explicitement ou implicitement porteuse d'une fidélité nouvelle à la pensée de S. Augustin. On doit sans doute attribuer au premier enseignement d'Alexandre de Halès, *antequam esse frater*, l'enracinement ultérieur de la διαίρεσις en théologie franciscaine [2]. Paradoxalement, Alexandre, tout en faisant un large usage du *De fide*, ne recourt pas, dans la *Glossa in Sententiarum* et dans les *Questiones disputatae* du moins, au terme *increatum* et à ses dérivés plus fréquemment que ses contemporains [3]. C'est que le maître de Halès décalque la dualité selon une terminologie qui lui est propre : *Ens non ab alio (=ens increatum) / ens ab alio (=ens creatum)*. Sous cette forme, on retrouve chez Alexandre le thème de la division originelle des existants, dont on a vu la continuité de Grégoire de Nysse à Erigène, en passant par Maxime le Confesseur :

> Quand on s'élève de la diversité la plus radicale à l'unité la plus simple, on doit franchir progressivement (*per media*) les séries des existants qui se situent entre deux. Or la diversité la plus grande est celle qui sépare le Créateur de la créature, et elle est exprimée par cette division : l'être-qui-vient-d'un-autre-être, l'être-qui-ne-vient-pas-d'un-autre-être. On ne saurait concevoir de nature unique commune aux deux. C'est que la simplicité de l'essence divine est absolue (*omnimoda*) [4].

1. Le texte latin est cité dans l'ouvrage de W.-H. Principe, *William of Auxerre's Theology of the hypostatic Union*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1963, p. 28, avec les références aux manuscrits existants. Sur la théorie de la participation chez Guillaume et l'influence de Gilbert de la Porrée, cf. A. Masnovo, *Da Guglielmo d'Auvergne a san Tomaso d'Aquino* (désormais *Da Guglielmo*), Milano, 1930, t. 1, p. 51-60, 126-132, 150-155.

2. *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, 4 vol.; *Questiones disputatae "Antequam esse frater"*, 3 vol., Quaraccchi, 1951-57 et 1928-48. Ces textes, qui sont le fruit du premier enseignement d'Alexandre, ont tous été rédigés sur une période allant de 1220 à 1236, cf. W.-H. Principe, *Alexander of Hales' Theology of the hypostatic Union*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1967, introduction p. 13-20.

3. Comme ses pairs et aux mêmes *loci*, Alexandre distingue et oppose esprit créé et Esprit incréé, *Glossa* I, d. 37, 12, p. 368-9. De meme, Alexandre distingue grâce créée et grâce incréée : « Talis gratia aut est increata, ut Spiritus Sanctus, aut creata », *Glossa* II, d. 36, 6, p. 242.

4. *Glossa* I, d. 31, 32c, p. 315. L'importance de la division est bien mise en évidence dans l'étude de W.-H. Principe sur Alexandre, éd. cit., p. 21-72. Cependant, Principe ne cherche pas à attribuer une origine précise à cette idée de « division première » qu'il rencontre dans l'enseignement initial d'Alexandre. Ici comme ailleurs, Alexandre est manifestement redevable au *Perifision* d'Erigène, et par-delà ce dernier, à l'Amb. 41 de S. Maxime. Mais chez Alexandre, la division passe d'un registre platonisant à un registre aristotélisant : la première division précède celle qui distingue les substances de leurs accidents, car elle est une différence dans la catégorie de substance elle-même, cf. *Glossa* I, d. 26, 6, p. 255-256. C'est ainsi que la « théologie nocturne » se trouve intégrée en théologie scolaire.

Entre le créé et l'incréé, aucun mélange substantiel ou entitatif n'est envisageable [1]. Dans l'union hypostatique, les deux « entités » sont conjointes sans être subsumées sous une nature ou une opération commune [2]. Cela n'empêche pas une union gracieuse entre le créé et l'incréé. Ici, Alexandre de Halès précise la solution du Chancelier. Il met en évidence l'hétérogénéité des deux grâces : la grâce incréée est appropriée à l'Esprit Saint ; la grâce créée est de l'ordre d'un *habitus* [3]. D'autre part, Alexandre élabore l'articulation des deux grâces : il qualifie la grâce incréée d'*influens*, la grâce créée d'*informans* [4] ; la seconde est produite par la première comme une perfection qui dispose (*perfectio disponens*) ; la première se conjoint à la seconde comme une perfection qui achève (*perfectio complens*) [5].

Malgré cet usage apparemment serein de la διαίρεσις dans la théologie scolaire des premières décades du XIII^e siècle, la notion est loin d'avoir perdu tout caractère problématique. Au contraire, la tonalité exotique et assez inquiétante propre à cette dernière ne fait que s'accentuer avec les avatars tardifs de la « théologie nocturne ». Alors que la plupart des médiévaux s'efforçait d'unifier au sein d'une doctrine commune les sources érigéniennes et les traductions des Pères grecs, le chemin semble se scinder, au début du XIII^e siècle, entre une les auteurs qui appartiennent au cadre scolaire, universitaire même – milieu « diurne » s'il en est – et ceux qui perpétuent une tradition de type extrascolaire, jadis claustrale, à présent de plus en plus « libre » et pour ainsi dire « sauvage ».

On ne peut sérieusement mettre en doute le lien entre la diffusion de l'érigénisme durant le XII^e siècle et certain courant « hérétique » qui point à l'aube du XIII^e siècle, courant dont la figure de proue est maître Amaury de Bène. Celui-ci est vraisemblablement reçu sa formation dans les écoles de Chartres, d'où il était originaire, ce qui rend à tout le moins possible sa fréquentation des écrits érigéniens [6]. Il est vrai que le nom d'Erigène et le titre de ses ouvrages ne sont pas mentionnés pas dans les premiers documents qui rapportent les opinions

1. *Quaestiones* II, q. 51, 122, p. 939. Alexandre applique également cette idée de l'union sans division à la question de la transsubstantiation eucharistique, *Quaestiones* I, q. 15, 5 et 6, p. 193-4. En l'occurrence, Alexandre se borne à transcrire la doctrine du *De Fide*, citée à l'appui : « Il est impossible qu'existe une opération ou une puissance-active qui soit à la fois créée et incréée (*impossibile est unam esse actionem vel virtutem creabilem et increabilem*). », *ibid.*, q. 16, 7, p. 227.

2. *Glossa* III, d. 2, 5, p. 23 ; 18, p. 31. Le Christ est à la fois impassible selon la divinité et passible selon l'humanité, comme toute créature soumise, selon le Damascène, au changement.

3. *E.g. Quaestiones* I, q. 20, 6, p. 361.

4. Cf. l'analyse de la grâce du Christ, *Quaestiones* I, q. 12, 17, p. 155.

5. *Glossa* IV, d. 4, 5, p. 75 (causalité du sacrement baptismal). Dans la *Summa,* dont on sait le caractère composite et relativement tardif, cette doctrine s'exprime à nouveau et de manière plus développée. L'ouvrage comporte notamment cette belle formule, souvent citée : « De même que l'œil doit posséder finesse (*acumen*) pour capter la lumière, ainsi la grâce créée est nécessaire, à titre de disposition dans l'âme, pour accueillir la grâce incréée, à la manière d'une lumière divine. », *Summa Theologica*, Quaracchi, 1924, p. I, n°50.

6. Le témoignage de Rigord et de Guillaume le Breton, cité par G.-C. Capelle, *Autour du décret de 1210 : Amaury de Bène* (désormais *Décret Amaury*), Paris, Vrin, 1932, p. 99, est très ancien.

d'Amaury et de ses sectateurs[1]. Il est vrai également que l'on peut restituer la doctrine d'Erigène selon une clé de lecture toute différente de celle du panthéisme amalricien[2]. Mais il est tout aussi indéniable que ce dernier peut se prévaloir d'un grand nombre de passages du *Perifision*. Pour évoquer le panthéisme d'Amaury, le texte de la condamnation de 1210 rapporte la créance d'un certain Bernard :

> Tout est un, car tout ce qui est, est Dieu. Ainsi, l'un d'eux, répondant au nom de Bernard, a osé affirmer que, tant qu'il était, il ne pouvaît être brûlé au bûcher, ni être supplicié par torture, car ce qui demeurait en lui se proclamait Dieu (*quia in eo quod erat, se Deum dicebat*)[3].

Il est difficile de ne pas relever certaine proximité avec le passage suivant du *De divisione naturae* :

> Si [...] la nature de la Bonté divine n'est pas distincte de tout ce qu'elle a vu en elle-même afin de le créer[4], mais s'il s'agit bien d'une seule et même nature, dont la simplicité reste inaliénable et dont l'identité demeure indivisible, nous devrons alors admettre sans le moindre doute que Dieu est tout sous tous les rapports (*omnia ubique Deum esse*), que Dieu est tout en tous (*totum in toto*), que Dieu est à la fois créateur et créé (*factorem et factum*), que Dieu à la fois le sujet qui voit et l'objet vu (*videntem et visum*), que Dieu est le temps et l'espace, que Dieu est non seulement l'essence de tous les existants (*essentiam omnium*), mais qu'il est également la substance et l'accident de tous les existants (*et substantiam et accidens*), et, pour parler en bref, que Dieu est à la fois tout ce qui existe au sens véritable du mot et tout ce qui n'existe pas [...][5].

1. Le *Perifision* ne figure pas parmi les livres des amauriciens brûlés en 1210. Capelle a montré que la désignation de l'ouvrage de Scot sous le nom de *Liber amalricus*, et en général l'intime association entre l'enseignement d'Erigène et celui d'Amaury sont le fait d'une tendance historiographique postérieure, tendance qui croît au fur et à mesure que le souvenir de ces événements s'amenuise. L'auteure en conclut que l'érigénisme d'Amaury relève de la construction rétrospective. M.-T. D'Alverny se range à cet avis, « Un fragment du procès des amauriciens », *A.H.D.L.M.A.* 18, 1950-1, p. 327. Le mobile de cette « reconstruction » demeure obscur cependant. On peut, nous semble-t-il, risquer une autre interprétation des mêmes faits. Si les chroniqueurs n'ont pas associé de suite l'enseignement d'Amaury et la doctrine du *Perifision*, ne serait-ce pas parce qu'ils ne connaissaient pas l'ouvrage de Scot ? Et comment l'auraient-ils connu ou plus précisément *reconnu* en un temps où ceux qui y avaient accès restaient des plus discrets sur leur bonne fortune ? Au lieu d'une construction rétrospective sans fondement réel, il faut peut-être voir ici une identification matérielle qui, pour être tardive, n'en est pas moins pertinente.

2. L'analyse de Capelle, qui entend comparer les deux doctrines d'un point de vue formel, tend à une démonstration de ce genre. Gilson cependant nous paraît arguer de bon sens, quand il écrit en présentant cette étude : « [...] il reste vrai de dire que Scot Erigène n'a pas laissé de thèses qui puissent avoir joué le rôle de principes formels dans la constitution du panthéisme d'Amaury de Bène, mais la matière est aussi un certain genre de cause. Il y a en elle, pour suivre la même métaphore, une certaine potentialité qui accepte et même appelle la forme. Les expressions de nature, ou d'identité peuvent ne pas recevoir de sens panthéiste, mais ce ne sont pas des formules qui ne puissent pas le recevoir. », éd. cit., p. 8.

3. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle-Chatelain (éd.), Paris, 1889, p. 71(désormais *Chartularium*).

4. Toute la discussion (à partir de 674c) roule autour de la distinction ou de la non-distinction entre Dieu et ses « volontés éternelles », si tant est que ses volontés soient identiques à leur réalisation.

5. *EP* 3, p. 428-9 (*PL* 122, 677c) ; trad. Bertin, p. 165.

La condamnation a encore ces mots pour qualifier la créance de Bernard :

> Dieu était revêtu d'appareillements visibles (*visibilibus erat indutus instrumentis*), au moyen desquels Il pouvait être vu par les créatures et subir la corruption sous le rapport des accidents extrinsèques.

On songe à cet autre passage du *Perfision*, non loin du premier :

> [...] de même que la nappe des eaux recouvre la terre ferme[1], en l'empêchant ainsi de devenir visible pour les sens corporels, de même la mutabilité intrinsèque des corps corruptibles et leur multitude innombrable dérobent aux regards intérieurs des hommes, qui essaient de scruter la nature même des choses, la stabilité de la forme substantielle telle que celle-ci subsiste en elle-même comme clairement distincte des corps. Et de même que, lorsque les eaux se retirent et qu'elles se rassemblent de toutes parts dans leur lit, leurs rivages commencent alors à apparaître de tous côtés comme une terre sèche et nue, de manière analogue, lorsque nous parvenons à dissocier par le regard de notre intelligence l'instabilité propre aux corps corruptibles d'avec la stabilité propre aux natures incorruptibles, la subsistance immuable et parfaite des formes substantielles ou des espèces substantielles (*formarum substantialium et specierum*) dans leurs genres devient aussitôt évident pour le regard de notre intelligence. On peut donc interpréter la terre ferme comme symbolisant la stabilité des formes substantielles. Cette interprétation n'est nullement arbitraire, puisque la forme substantielle en tant que telle reste nue et vierge de tous les accidents qui la recouvrent (*nec immerito, quoniam nuda et absoluta est omnium accidentium operimento*)[2].

A celui qui possède le regard spirituel, Dieu se manifeste en-deçà du monde matériel, à la manière dont, la mer se retirant, le rivage apparaît – Dieu est la substance nue, intacte du monde sous tous ses accidents extrinsèques et corruptibles, comme sous autant de parures vestimentaires (*instrumenta*, *operimenta*). Les accents de Jean Scot et de Bernard sont étroitement consonants, à ceci près que la condamnation de 1210 ne fait pas mention des formes substantielles, qui tiennent un si grand rôle dans le passage parallèle de Scot. Manifestement, en s'appuyant sur la manière dont Scot rend compte de la production du créé à partir de la Cause première incréée, la secte remet en question le fait même d'une séparation essentielle, d'une hétérogénéité ontologique entre la Cause incréée et les créatures. Ainsi, les deux aspects complémentaires de la διαίρεσις, chez les Pères, semblent ne plus pouvoir être conciliés. Pour Amaury et ses disciples, penser véritablement le lien de l'incréé au créé (production, descente) et inversement (participation, union), c'est être obligé de renoncer à la séparation essentielle du créé et de l'incréé.

Certainement, un tel panthéisme, dans sa version brute, était inacceptable du point de vue de la dogmatique chrétienne. Très rapidement cependant, le courant évolue vers une expression théorique plus raffinée. On a dit qu'à l'origine, les disciples d'Amaury ne semblent pas se référer aux formes substantielles de

1. Jean Scot explique le sens profond de ce verset de Genèse 1 : « Que les eaux qui sont sous le ciel se rassemblent en une seule masse et qu'apparaisse la terre ferme », *EP* 3, p. 528 (*PL* 122, 702b).

2. *EP* 3, p. 530 (*PL* 122, 702c), trad. Bertin p. 206.

Scot. Il est possible qu'Amaury n'ait pas insisté, dans son enseignement, sur ce point de la doctrine érigénienne. Il est possible également que ce point de l'enseignement d'Amaury n'ait pas retenu l'attention de ses premiers censeurs. En tout cas, une quinzaine d'années plus tard, lors des remous entraînés par le concile de Sens en 1225, le complexe anti-érigénien se focalise sur la question de ces réalités éternelles, intermédiaires entre la suressence divine et le monde spatiotemporel.

Il est fâcheux que les actes mêmes du concile de Sens n'aient pas été conservés. La lettre d'Honorius III du 23 janvier 1225, enjoignant de requérir et de brûler tous les exemplaires du *Perifision* qui se trouvent dans les monastères, se réfère elle-même au concile, mais ne s'étend aucunement sur les raisons doctrinales de l'intervention[1]. Certes, à lire l'évocation des décisions de 1225 dans le *Commentaire des Décretales* d'Henri de Suse (+ 1271) et chez les autres chroniqueurs, on voit que c'est toujours la tendance au panthéisme des sectateurs d'Amaury qui est visée. Mais de quel panthéisme s'agit-il? Son élément le plus déterminant a trait aux « causes primordiales qu'on appelle les idées, à savoir la forme ou l'exemplaire, lesquels créent et sont créées [...] »[2]. Henri croyant saisir la faille, désigne aussitôt cette dernière :

> [...] selon les saints cependant, [les idées] sont identiques à Dieu, car elles sont en Dieu. Elles ne peuvent donc être créées. Mais c'est bien au sujet de ces idées que le livre dont on parle a souhaité discourir[3].

Le livre qu'Henri mentionne est évidemment le grand œuvre de Scot :

> Cette opinion (*dogma*) provient du livre du Maître Jean Scot, celui qu'on nomme *Periphision*, c'est-à-dire : "au sujet de la nature" [sic]. C'est de ce livre, dont Amaury a suivi la doctrine, qu'il est ici question[4].

Dans le schème général du *Perifision*, celui de la Division quadripartite des êtres, il y a, entre « la forme qui n'est pas créée et qui crée », à savoir Dieu en sa suressence infinie, et la « forme qui est créée et qui ne crée rien », celle des existants individuels, cette « forme qui est créée et qui crée », à savoir celle des raisons et des volontés éternelles de Dieu; et cette seconde forme s'oppose directement à la quatrième, celle qui « ne crée pas et n'est pas créée », à savoir la matière[1]. Cependant, cette seconde forme, résultat de la première division de l'être, qui joue un rôle si important dans l'architecture du *Perifision*, n'est dit créée qu'en un sens très spécifique : les volontés sont produites par Dieu, certes, mais elles le sont de toute éternité.

Sous un autre rapport cependant, on entend par créatures les existants spatio-temporels. Aussi arrive-t-il fréquemment qu'Erigène désigne ces raisons, volontés ou formes substantielles comme des réalités non créées ou incréées. Ainsi, quelques lignes avant le premier passage cité, on lit :

> [...] je professe fermement et résolument qu'aucune nature, créée ou incréée, ne peut subsister ou exister en dehors de Dieu, mais que tout ce qui subsiste, c'est-à-dire aussi bien la nature créée que la nature incréée, subsiste comme précontenu en lui[2].

Plus encore que de Denys et de ses προορισμοί[3], c'est de Maxime et de ses λόγοι que Jean Scot se réclame en présentant, dans le *Divisione*, sa doctrine des Formes substantielles ou des Raisons éternelles. En fait, Jean Scot cite un passage de sa propre traduction des *Ambigua* :

> [...] selon les paroles du bienheureux Maxime, Dieu, qui précontient en Lui de toute éternité les causes prototypiques (*causas...ante secula praesubstitutas*) de toutes les créatures préexistantes selon son bon vouloir, a créé à partir du néant toutes les créatures sensibles ou intelligibles conformément à ces causes prototypiques [...][4].

Mais comment les cercles visés en 1225 ont-ils tiré de cet enseignement le panthéisme dont on leur fait grief? Pour Jean Scot, les réalités temporelles et spatiales pour les créatures sont des volontés éternelles pour Dieu :

1. G. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris 1901-27, t. 22, col. 1211 à 1214 (désormais *Mansi*); *Chartularium*, éd. cit., p. 106-107.

2. Les autres points qui reviennent chez les chroniqueurs – la division et la réunion des sexes, le retour de toutes choses en Dieu – n'ont pas de rapport avec les motifs de 1210, cf. Lucentini, « L'eresia di Amalrico », *Erigena Redivivus*, Heidelberg, 1987, p. 182-183.

3. *Décret Amaury*, éd. cit. Le texte est cité en appendice, p. 93-94; cf. également *Chartularium*, p. 107.

4. *Ibid.* Le cistercien Albéric de Trois-Fontaines (+1241) rend les Albigeois et « les faux théologiens » responsables de la crise de 1225. L'esprit égaré par leurs propres inventions, ceux-ci sont devenus incapables de comprendre les « paroles qui avaient un sens juste lorsqu'elles furent dites en leur temps, et qui furent entendues en un sens simple par les anciens (*verba bene forsitan suo tempore prolata et antiquis simpliciter intellecta*) », *Décret Amaury*, appendice, p. 103-4. Par ces « paroles » entendues « en un sens simple par les anciens », Albéric a en vue le *Perifision* et les autorités grecques sur lesquelles le traité s'appuie.

1. *EP* 2, p. 3-5 (*PL* 122, 524d-526a).

2. *EP* 3, p. 421-2 (*PL* 122, 675d). Notons que chez Erigène, la distinction entre les « idées » et Dieu n'est pas exclusive de leur identité fondamentale. Erigène ne précise pas en quel sens les raisons éternelles peuvent être dites « soit autre chose soit identiques à ce qui Est (*sive aliud sive non aliud sint praeter id quod est*) », *EP* 1, p. 131-2 (*PL* 122, 446b). En outre cette distinction / indistinction recouvre un processus de création qui, tout en précédant les créatures, n'est pas lui-même d'un ordre temporel.

3. cf. *CD 1*, V, 8, p. 187 (*PG* 3, 824c).

4. *EP* 3, p. 34 (*PL* 122, 641b), cf. *Versio Ambiguorum*, Jeauneau (éd.), *CCSG* 18, p. 27-8 (*PL* 122, 1204a et *PG* 91 1080b). Cependant, comme le souligne M.-T. d'Alverny, Maxime, dans le passage auquel Jean Scot se réfère, prétend seulement gloser Denys : « L'origine de cette synthèse est probablement le second chapitre des *Ambigua* de Maxime, qui a interprété dans un sens "créationniste" quelques passages du l. V des *Noms divins*. Denys, définissant les propriétés de l'Etre qui suit immédiatement le Bien dans la procession des théophanies, rappelle la préexistence en Dieu des "rationes" (λόγοι), prédestinations et volontés divines de tout ce qui existe. Maxime superpose, à cette doctrine commune du platonisme chrétien, le thème, également classique, puisqu'il se fonde sur l'Evangile et sur Saint Paul, de la création et de la subsistance dans le Verbe de toutes choses visibles et invisibles. C'est en Lui que toutes les "Raisons" sont fermement fixées, et c'est lui qui leur donne l'être en les créant signulièrement en temps opportun [...] Prédestinations, Volontés divines, Vertus créées dans le Logos unique, on peut saisir comment ces notions, transposées par un philosophe à l'esprit inventif ont abouti à la théorie de la Nature créée et créatrice, idées actives et manifestations de la Puissance suprême, intermédiaires par lesquels se réalise et s'organise le Cosmos. », « Le cosmos symbolique du XII^e siècle », *A.H.L.D.M.A.* 20, 1953, p. 4.

> [...] ce sont les mêmes existants qui ont été à la fois vus de toute éternité et créés de toute éternité ; leur vision et leur création ont eu lieu en Dieu, puisque rien ne peut avoir lieu hors de Dieu [1].

Or si d'une part, il est impossible que les volontés éternelles soient distinctes de Dieu et si, d'autre part « la nature de la Bonté divine n'est pas distincte de tout ce qu'elle a vu en elle-même afin de le créer », alors, conclut Erigène, Dieu sera (en) toutes choses. Ainsi, puisque Dieu *est* tout ce qu'il constitue lui-même en idées, Dieu « se crée » en toutes choses au moyen des formes substantielles et éternelles. Cette auto-création de Dieu est évidemment le point ambigu de l'exposé érigénien. On comprend qu'une interprétation quelque peu littérale des Formes érigéniennes, à la fois créées (comme distinctes de l'Essence suressentielle) et incréées (comme distinctes des créatures situées dans l'espace-temps) ait pu donner naissance à une sorte de panthéisme. Cependant, il ne s'agit plus d'un panthéisme par disparition de la « maïa » du créé dans le réel incréé, à la manière de la doctrine condamnée en 1210 – s'il y a ici panthéisme, c'est en raison de la continuité de la réalité incréée dans les réalités créées, les Formes idéelles assurant précisément le statut de *medium*, de moyen-terme, entre Dieu et le monde.

Une autre erreur dénoncée en 1225 doit être, *via* le *Perifision*, tout spécialement rattachée à la pensée de Maxime. C'est la question de la vision de Dieu. Les cercles visés en 1225 sont accusés d'en nier la possibilité :

> [...] de même que la lumière ne peut être vue en elle-même, mais dans l'air, de même Dieu ne peut être vu, tel qu'Il est en lui-même, ni de l'ange ni de l'homme – Il n'est visible que dans les créatures [2].

La condamnation de 1210, elle, ne reprochait pas aux sectateurs d'Amaury de nier la vision divine, mais au contraire de fonder cette dernière sur une union intellective irrespectueuse de la transcendance divine. En 1225, c'est la doctrine des théophanies érigéniennes qui est en cause. Dieu, absolument invisible dans

1. *EP* 3, p. 83 (*PL* 122, 677b).

2. L'accusation est rapportée par Martin le Polonais (+1279), dans son *Chronicon* Cf. *ibid.*, p. 105. Nous insistons seulement sur les points où le rapport créé / incréé est directement en cause. Cependant, on peut assigner à toutes les autres « erreurs » de 1225 les passages correspondants du *Perifision* où l'autorité de Maxime est particulièrement mise en avant. Il en va ainsi de l'imputation de la différence sexuelle au péché et son abolition à la parousie, cf. *EP* 2, p. 165-172 (*PL* 122 532d-535a), *ibid.*, p. 181-186 (*PL* 122, 537cd) ; *EP* 5, p. 368-9 (*PL* 122, 893d). Il en va également ainsi de la théorie de l'ultime palinodie cosmique. *EP* 5, p. 296-7 (*PL* 122, 876a) : la *reversio* de la nature humaine dans les causes primordiales doit précéder celle de la nature avec les causes primodiales en Dieu, « sicut aer movebitur in lucem ». Dieu sera tout en tous, « quando nihil erit nisi solus Deus », *EP* 5, p. 298-9 (*PL* 122, 876c) : Si tous les Pères s'accordent sur la résurrection et le retour des créatures à l'état originel, les Pères latins, comme Augustin, ne conçoivent pas une telle réintégration progressive des éléments inférieurs dans les éléments supérieurs. Sur ce point, on peut cependant suivre les Pères grecs et un Latin comme Ambroise : « [...] in hac disputatione de naturae reditu Gregorium sequimur Theologum, ejusque expositorem Maximum, nec non et sanctum Ambrosium inexplanatione Evangelii secundum Lucam », *EP* 5, 302-4 (*PL* 122, 877d). Expliquant les sentences de Grégoire, Maxime enseigne que la chair sera absorbée par l'esprit, l'esprit par l'âme, et l'âme par Dieu.

son Essence, devient visible dans les créatures intellectives comme corporelles [1]. Dans le *De divisione*, de fait, Jean Scot fait de Maxime le grand théoricien de ces théophanies :

> Maximum monachum, divinum philosophum, in expositione Sermonum Gregorii Theologi de hac theophania altissime atque subtilissime disputasse reperimus [...] [2].

Curieusement, on ne lit le terme même de théophanie dans aucun des textes auxquels Jean Scot est susceptible de faire référence ici [3]. Ce détail n'a pas laissé d'intriguer les spécialistes [4]. On trouve cependant dans le groupe des scolies dionysiennes attribuées à Maxime et traduites par Jean Scot, une occurrence du terme dont le sens est très proche de celui que lui donne Erigène :

> On ne doit pas dire que la théophanie (*Dei apparitio*), c'est Dieu qui manifeste ou montre ce qu'Il est (ὁ τι ποτέ ἐστι, *quid sit*). Cela est impossible. Elle désigne cependant le fait, pour les saints, d'être jugés dignes de l'illumination divine en des visions sacrées, qui leur sont proportionnées (αὐτοῖς ἀναλόγων), à la manière, dit-on, de celles qui surviennent par le biais des anges [5].

La question, ici, ne porte plus ici, sur le processus d'émanation du créé à partir de l'incréé, mais sur la remontée de l'intellect créé jusqu'à la vision de l'incréé. Comme il n'y a pas de proportion entre l'intellect créé et Dieu « tel qu'il est » ou selon sa quiddité, l'intellect créé ne peut voir Dieu que selon des « visions sacrées » conformes à sa nature. Maxime ne dit pas que ces visions sont elles-mêmes des créatures, intellectives ou corporelles – mais Erigène le dit pour Maxime et le répète d'abondance. La créature s'interposant entre l'Essence divine et l'intellect créé dans la gloire : voilà précisément qui est rejeté en 1225. Du point de vue du dogme, de même qu'il doit y avoir séparation essentielle malgré la causalité continue de l'acte créateur, de même l'incréé doit pouvoir être vu par la créature malgré la séparation essentielle.

L'arrière-fond maximo-érigénien est encore moins sujet à caution en 1225 qu'en 1210. Ici et là, le point essentiel est toujours la délicate harmonie de la diérèse grecque, entre participation unitive et discrétion essentielle. Cependant, les différences doctrinales sont telles entre les condamnations de 1210 et celles de

1. « C'est donc par des corps dans des corps qu'on verra Dieu, non par Lui-même. Pareillement, c'est c'est par l'intellect dans les intellects, par la raison dans les raisons, et non par elle-même, que l'Essence divine deviendra visible », *EP* 1, p. 148-9 (*PL* 122, 450c), trad. Bertin, p. 79.

2. *EP* 1, p. 142-3 (*PL* 122,449a). Mais ici, encore, Jean Scot fait choix de Maxime comme de l'interprète le plus fidèle de Denys, cf. L. Liassos, « Des théophanies créées ? Anciennes interprétations de la première lettre de l'Aréopagite », dans *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident*, Y. de Andia (éd.), Institut d'Etudes augustiniennes, 1997, 227-235.

3. Dans les notes qui accompagnent sa traduction du *De divisione*, F. Bertin indique *PG* 91, 1220a, 1073d, 1088a, 1137c, 1140c.

4. Cf. les articles érudits de J. Dräseke en discussion sur ce point avec A. I. Brilliantov, « Zu Scotus Erigena, Bemerkungen und Mitteilungen », *Z.W.T.* 57, 1904, et A. Schmitt, « Zu Iohannes Scotus Erigena », *A.G.P.* 28, 1914, p. 576-578 ; également les mises au point de J.-M. Alonso, « Teofanía y visión beata en Escoto Erigena », *R.E.T.* 38, 1950, spécialement n. 40, p. 172.

5. *PG* 4, 55c.

1225, qu'il y a lieu de douter de l'identité du groupe visé dans les deux occasions. Sans doute, on rattache à la figure d'Amaury de Bène une tendance informelle, polymorphe, « nocturne » parce qu'il lui faut donner un nom, et un nom suffisamment inquiétant qui plus est; mais elle semble être plutôt le fait de milieux monastiques – cisterciens surtout – adeptes de nouveautés philosophiques en même temps qu'amateurs d'hellénisme. L'ordre de réquisitionner le *Perfision* dans les bibliothèques monastiques, puis de brûler le traité, en offre la confirmation. En tout cas, il faut bien rendre compte de cette relecture attentive et somme toute inattendue des textes érigéniens. Nous y voyons le croisement simultané de deux processus d'assimilation culturelle et théologique : d'un côté, les Pères grecs, de l'autre la philosophie arabe, les commentateurs d'Aristote, parmi lesquels Avicenne vient au premier rang, au moins chronologiquement[1]. On sait que la reprise chrétienne, « augustinienne » des thèmes avicenniens commence dès le XII^e siècle, avec le *De anima* de Gundissalinus [2]. A vrai dire, de ces deux processus, le second est un événement si marquant durant la première moitié du XIII^e siècle qu'il a pratiquement éclipsé le premier dans la recherche historiographique.

2. *Avicennisme érigénisant et théologie de l'incréé*

A l'effort de la théologie latine pour donner au rapport créé / incréé un contenu compatible avec la foi chrétienne, l'érigénisme pratiqué en 1225 oppose, on l'a vu, deux notions apparemment irréductibles : les idées divines-médiétés, parce qu'elle forgent une fausse continuité entre Dieu et la création; les visions créées, parce qu'elles ôtent à l'intelligence créée l'espoir d'une vision directe de l'incréé. Or dans l'avicennisme qui se diffuse en Occident de manière contemporaine, à partir des années 1220 notamment, présente des aspects très voisins. Il suffit de lire les écrits de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, l'un de ses principaux détracteurs, pour s'en convaincre. Soucieux de mettre en évidence tout ce qui sépare les théories philosophiques de cette ultime Vérité dont la Révélation chrétienne est le critère, Guillaume rejette énergiquement l'émanatisme qu'il découvre dans l'aristotélisme néoplatonisant des commentateurs arabes[3].

1. Les condamnations qui frappent la noétique de David de Dinant et l'onto-cosmologie d'Amaury coïncident déjà avec les premières censures touchant la lecture d'Aristote. En fait, les deux théologiens déviants sont vus comme des *sequaces Aristotelis* au même titre qu'Avicenne. C'est le onzième point de la condamnation de 1210 : « Les livres d'Aristote traitant de la philosophie naturelle ainsi que leurs commentaires ne seront pas lus à Paris, ni publiquement, ni privément, et cela sous peine d'excommunication. », *Chartularium*, éd. cit., p. 70. Le règlement universitaire de Robert de Courçon (1215) assimile à nouveau la doctrine d'Aristote et celle des maîtres de 1210 : « Les livres d'Aristote traitant de la métaphysique et de la philosophie naturelle ne seront pas lus, ainsi que les résumés de ceux-ci ou de la doctrine de David de Dinant, ou d'Amalric l'hérétique, ou de Maurice l'Ibère », *ibid.*, p. 78, n°20.

2. E. Gilson, « Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant », *A.H.D.L.M.A.* 4, 1929.

3. Cf. *e.g. De Universo*, t. 1, p. 614-615, édition de 1674 (Orléans-Rouen). L'émanatisme est reçu comme partie intégrante de l'héritage aristotélicien. On distingue mal, au départ, les commentaires d'Avicenne de ceux des autres péripatéticiens arabes (Alfarabi, Averroès). Quant au *Liber de Causis*, traduit par Gérard de Crémone, il est directement attribué au Stagirite sous le nom de *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*. La première scolastique l'intègre de ce fait parmi les *auctoritates* philosophiques. Il faudra attendre S. Thomas d'Aquin, on le sait, pour que la paternité aristotélicienne du traité soit remise en cause.

A moins de supposer que Guillaume ferraille avec des adversaires imaginaires, il semble bien qu'un nombre croissant de chrétiens aient entrepris de comprendre l'enseignement des Pères à la lumière de la « théologie » d'Aristote. Evidemment, il était tentant pour un esprit syncrétique d'associer la succession des sphères chez Avicenne à la procession des Formes substantielles chez Erigène. De part et d'autre, on pose une continuité graduelle entre le Premier et le monde qui est étrangère la foi des Pères. Par ailleurs, l'avicennisme offre une noétique développée, dont l'un des éléments s'accorde assez bien avec l'agnosticisme du courant érigénien, au sens où le premier donne une base philosophique au second. Il s'agit de la théorie des formes impresses, des *intentiones* jaillies de la dernière Intelligence et recueillies par l'intellect passif de la créature. Si, d'une part, l'intellect créé a besoin d'une telle *intentio*, directement émanée de Dieu, pour concevoir ce dernier, et si, d'autre part, cette *intentio* doit être proportionnée à la finitude de cet entendement, il se produira un insurmontable décalage entre ce que l'entendement peut percevoir de Dieu au moyen de l'*intentio* et ce que Dieu est en lui-même. Certes, le raisonnement comme tel ne se trouve pas chez Avicenne[1]. Cependant, Guillaume reproche à la noétique avicennienne de rendre *de facto* impossible la *visio lucidissima et immediata* de Dieu impossible. Au plus haut de son opération, dans sa conjonction à l'Intellect agent qui lui donne de participer à l'Intellection du Premier, la créature ne peut espérer qu'une connaissance au moyen des universaux génériques. Or la vision de Dieu, si elle est, est contemplation d'un Être singularissime. Dans la manière même dont Guillaume argue contre Avicenne résonnent les préventions de l'évêque de Paris à l'égard l'agnosticisme érigénisant :

> Si quelqu'un venait à dire qu'il n'est pas possible à l'intellect d'appréhender le Créateur sans *medium*, il serait dans l'obligation de reconnaître que le Créateur est de soi (*per se*) hors de portée de l'entendement. Quand je dis " de soi ", j'entends en vertu de sa nature (*per naturam*) ou de son essence (*per essentiam suam*). Cela

1. Ce n'est pas la vision de Dieu qui intéresse Avicenne, mais la félicité des élus. Or la conjonction bienheureuse ne contient rien d'impossible en soi, ce qui rendrait les promesses de la foi musulmane caduques – elle n'est que provisoirement et accidentellement limitée par la condition charnelle qui restreint la puissance naturelle de l'entendement : « Si l'œil ne peut fixer le soleil, ce n'est pas en raison d'une propriété du soleil, ni en raison de son absence, mais en raison de la faiblesse de l'œil. Il suffit d'ôter de notre âme ce qui est pesanteur et obstacle, pour que l'intelligence de l'âme à l'entour de ces réalités devienne meilleure, plus pure, plus délectable que celle de l'âme [en sa condition actuelle]. », cité par P.-M. de Contenson, « Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle », *A.H.L.D.M.A.* 26, 1959, note 108, p. 59. Rien n'empêche, chez Avicenne, la conjonction entre un intellect créé et une Intelligence (*'Aql*) qui l'est aussi ; rien n'empêche donc l'intellect créé de participer à l'intellection du Premier, de l'Etre seul nécessaire, *via* une irradiation (*tajallī*) qui gagne d'Intelligence en Intelligence, tout en produisant progressivement, non sans se dégrader, les dix sphères qui enferment le monde matériel, sublunaire. Sans cesser d'être créée, la contemplation de l'âme élue est participation bienheureuse à la contemplation du Premier, d'où sourd la première création, la vie de la première Hypostase à titre d'Intelligence universelle, cf. L. Gardet, « Quelques aspects de la pensée avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie musulmane », *R.T.* 47, 1939, p. 560.

reviendrait à dire qu'Il ne saurait être appréhendé en dehors du témoignage des créatures ou des intelligibles. [...]. Tu le vois bien : selon cette erreur, la faculté intellective de l'âme humaine n'atteint pas le Créateur; elle est incapable d'une saisie qui pénètre jusqu'à Lui. Elle ne peut connaître le Créateur ni le voir, exceptée à la manière dont on voit un roi sous ses atours (*rex sub operimento*), atours qui sont seuls à être, proprement et en par eux-mêmes (*proprie et per se*), connus et vus, à l'exemple du corps d'une femme, entouré de vêtements, sans posséder lui-même ni habits ni ornements. Pour prendre un autre exemple, c'est le cas du soleil qu'un nuage voile (*sol nube obtectus*) : sa lumière transparaît de manière partielle et ténue dans le nuage. Ainsi, selon les égarés de cette espèce, jamais le Créateur béni n'apparaît et ne se donne à voir, excepté lorsqu'Il se tient comme derrière le nuage de l'univers ou sous ses atours [1].

Plus encore que le « Deus visibilibus indutus instrumentis » de la condamnation de 1210, Guillaume suit, jusque dans le vocabulaire même, le *Periphyseon* dans le texte cité plus haut : ce roi sous ses atours, *rex sub operimento*, cette femme, « nullo apparatu et ornatu vestimentorum circumdatum », c'est aussi bien la terre, qui, dans le passage du *De divisione*, se tient sous la masse des flots « nuda et absoluta est omnium accidentium operimento ». Dieu resplendit théophaniquement à travers le créé – cela du moins se peut voir spirituellement –. mais quant à voir Dieu sans voile ou par-delà le créé, quant à le voir *en vertu de sa nature même*, comme le précise Guillaume, cela n'est, « selon les égarés de cette espèce », donné à aucun entendement créé.

D'une telle conjonction historique et doctrinale entre avicennisme et érigénisme, il subsiste un témoignage textuel, le *Liber de causis primis et secundis* (*De fluxu entis*, également parfois *De Intelligentiis*), composé vraisemblablement durant les deux premières décades du XIII^e siècle[2]. R. De Vaux, qui en a assuré l'édition critique, a reconnu ici l'une des œuvres qui ont provoqué la réaction de 1225[3]. La trame du traité est un entrelacement de références extraites d'Erigène (*De divisione naturae*), d'Avicenne ensuite (commentaires à la Métaphysique et *De Anima*), du *De Causis* enfin. D' Erigène, l'auteur du *De causis primis* reprend la conception des causes primordiales (l'équivalent grec πρωτότυπα est donné) qui ne sont pas totalement ("omnino") coéternelles et coessentielles à Dieu, puisqu'elles sont *facta*, tandis que Dieu est *factor*. Ces raisons éternelles sont dites « créées » dans la seule mesure où Celui qui les produit les dépasse. De ces premières causes, on ne dit pas seulement qu'elles sont créées, mais qu'elles « créent en raison de leur excellence »[4]. Non seulement Dieu est invisible en lui-même, mais ces causes elles-mêmes sont hors d'atteinte de l'entendement créé « en raison de leur extension infinie (*diffusio infinita*) et de leur hauteur qui dépasse l'entendement (*incomprehensibilis altitudo*) ». Cependant, si

1. *De Anima*, même édition, t. II, suppl., p. 203, cité par H.-F. Dondaine, « L'objet et le medium de la vision béatifique », *R.T.A.M.* 19, 1952, p. 94-95.
2. Cf. M.-T. d'Alverny, « Une rencontre symbolique de Jean Scot Erigène et d'Avicenne, Notes sur le *De causis primis et secundis* », *The mind of Eriugena*, colloque, Dublin, 1973, p. 175.
3. *Notes et textes sur l'avicennisme latin, aux confins du XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Vrin, 1934, p. 70.
4. *Ibid.*, p. 96.

l'entendement ne peut en connaître la nature, il peut les connaître selon l'existence (« quia sunt, non quid sunt »). Cette connaissance lui vient des formes intelligibles qui dérivent de ces idées, en sorte qu'à travers ces formes, Dieu « se crée » dans l'entendement[1]. Les intelligences angéliques, produites *ex nihilo*, au sens où leur existence a un commencement (« la providence divine a produit toutes choses du néant à l'existence effective ») procèdent successivement du Premier au gré de leur contemplation des idées créatrices, et finissent par produire la matière. A chaque fois, l'intellect inférieur reçoit l'influx émané d'une contemplation supérieure en d'ineffables théophanies[2]. La première intelligence est la mesure du temps, du fait qu'elle est coextensive à l'éternité divine, éternité « creans non creata »[3]. En fait, chaque réalité éternelle se dédouble selon l'être qu'elle possède en elle-même et selon l'être qu'elle possède dans les créatures. Ainsi, la vie, considérée en elle-même, est « vita creans et non creata », « première raison spirituelle dans la Sagesse sans commencement », tandis qu'elle est « vita creata » selon l'*esse* propre aux existants spatiotemporels[4]. Enfin, le traité se clôt sur une profession d'agnosticisme :

> La cause première est au-dessus de touts les facultés sensibles et individuelles de l'âme. [...] elle est au-dessus de toute connaissance et de toute intelligence [...]. Par suite, le Principe des principes dépasse toute réflexion et toute intellection et toutes les facultés de l'âme qui lui sont inférieures en dignité, comme venant après Lui. Tel est le Dieu glorieux[5].

La manière dont les trois principales sources du traité s'articulent entre elles n'est que trop manifeste : la procession érigénienne du monde par l'intermédiaire des idées se double d'une hiérarchie des intellects, comme dans le *De Causis*, et rejoint la cosmologie d'Avicenne où la contemplation de l'intellect supérieur par l'intellect inférieur se traduit par une nouvelle production hypostatique. Mais on décèle aisément le caractère hâtif de cette triple soudure : si Dieu crée le monde spatiotemporel à partir des idées-divines, comme chez Erigène, pourquoi expliquer son existence par les processions « en boucle » des Intellects, comme chez Avicenne? Quoi qu'il en soit, le *De fluxu*, tirant l'avicennisme du côté de la théologie chrétienne, interprète celui-ci dans les termes de la diérèse créé / non créé héritée du *Perifision*. Comme l'écrit M.-H. Vicaire :

> Le nœud d'une semblable intuition est évidemment le passage de l'incréé au créé. La contemplation est toute entière logée dans le domaine intermédiaire qui réunit l'un à l'autre : celui des causes primordiales, des processions créatrices, des réalités divines qui sont des "prototypes", bref de tout ce qui peut signifier une préexistence des choses dans le principe, une existence du principe dans les choses, réalisant ainsi l'unité idéale de la "théorie"[6].

1. *Ibid.*, p. 90-95.
2. *Ibid.*, p. 95-108.
3. *Ibid.*, p. 118.
4. *Ibid.*, p. 127.
5. *Ibid.*, p. 136, p. 140.
6. « Les porrétains et l'avicennisme... », art. cit., p. 459.

Ce fait est de première importance – l'apparition du *trend* avicenno-érigénien est le point de départ d'une véritable réflexion latine sur les rapports entre le créé et l'incréé. Il faut trouver une « interprétation adéquate » de la dièrèse grecque, par quoi on entend simplement une doctrine qui, sans répugner à la raison, soit fidèle à l'enseignement de l'Église et des Pères. Dès lors, pour la première fois en Occident, la diérèse va devenir *per se* le centre d'un débat d'ordre dogmatique, et fournir aux théologiens de l'Église latine l'occasion d'exercer officiellement leur magistère en la matière.

La crise de 1241-44

1. *Les circonstances des condamnations*

Les années qui précédèrent immédiatement l'essor de la grande scolastique sont aussi celles qui voient fortement décliner l'influence intellectuelle des cercles monastiques[1]. Signe des temps, le conflit de 1241 a lieu dans l'enceinte même de l'Université. Entre 1241 et 1244, la faculté de théologie de Paris fut en effet marquée par l'un de ces tristes événements dont elle devait bientôt devenir familière : un certain nombre de thèses enseignées par des membres du corps professoral sont solennellement condamnées à l'instigation et sur l'autorité de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne[2]. Nous savons, grâce au chroniqueur Matthieu de Paris, que la mesure avait été suscitée par des questions trop audacieusement débattues chez les Maîtres mendiants, Dominicains et Franciscains :

> Vers le même temps, c'est-à-dire après la fête de la Saint Michel, à l'époque où recommencèrent les études des écoles et des écoliers, les maîtres de théologie, et surtout les principaux lecteurs des Prêcheurs et des Mineurs, se mirent à disputer et à disserter avec plus de subtilité et sur des questions plus élevées qu'il ne convenait et qu'il n'était avantageux (*disputare et dissere subtilius et celsius quam decuit*). Ceux-ci, ne craignant point de toucher au sommet de la montagne sous peine d'être écrasés par la splendeur de Dieu, s'efforçaient de scruter témérairement les mystères insondables de Dieu (*secreta Dei investigabilia temere perscrutari*) et de découvrir avec trop de présomption les jugements de Dieu qui sont des abîmes (*judicia Dei quae sunt abyssus multa nimis presumptuose indagare*). Aussi se trompèrent-ils en scrutant avec le scrutin, et ils errèrent dans des routes détournées, par la vengeance du Seigneur, qui aime bien mieux la simplicité sobre d'une foi ferme qu'une subtilité trop transcendante (*nimis transcendens*) en théologie. Or, comme il est plus sûr plus méritoire d'accepter et de croire simplement ce que nous tenons des Pères par tradition (*tutius sit et magis meritorium simpliciter a Patris tradita accipere et credere*), que de soumettre à une nouvelle épreuve les choses prouvées, en les présentant à l'examen de la raison humaine (*quam probata, et ea quibus humana ratio prebet experimentum, experiri*), ils s'élevèrent au-dessus d'eux-mêmes [1].

Matthieu englobe dans une même réprobation les discussions en cours parmi les théologiens des Prêcheurs et ceux des Mineurs : en voulant rendre compte rationnellement des vérités professées par l'Église et les Pères, les frères furent induits à discourir de sujets qui les dépassaient, en sorte de se trouver entraînés hors de la foi droite. Le reproche est convenu, mais il reste difficile de préciser le caractère des discussions en question – les Prêcheurs et Mineurs visés par Matthieu défendent-ils d'un commun accord des positions qui scandalisent leurs collègues, ou s'opposent-ils les uns aux autres, Prêcheurs contre Mineurs et vice-versa, au-delà des bornes de l'admissible ? Comment entendre précisément « disputare et dissere subtilius et celsius quam decuit » ? Les termes dont use le chroniqueur, selon Callebaut, tendent plutôt en faveur de la seconde interprétation :

> Si le Chroniqueur, très contraire aux Mendiants, eut écrit : les Prêcheurs et les Mineurs "défendirent" ces propositions, son autorité aurait permis de donner leur part dans l'erreur aux Franciscains. Mais le mot "disputare" semble choisi pour diviser en deux camps Prêcheurs et Mineurs ; les discussions supposant naturellement diversité de positions [2].

Le passage qui précède immédiatement le récit de la condamnation de 1241 – une déploration circonstanciée de la décadence des deux Ordres, en raison de leur enrichissement et de leur influence politique croissante – justifie l'hypothèse d'une mésentente entre Prêcheurs et Mineurs qui aurait trouvé à s'exprimer jusqu'en chaire de Sorbonne, et dont les Prêcheurs ne seraient pas sortis à leur avantage. Le passage rappelle en effet le différend qui s'était élevé entre les membres des deux Ordres :

> [...] une controverse s'éleva vers le même temps entre les frères Prêcheurs et les frères Mineurs, ce qui excita chez les hommes le plus vif étonnement (*multos ...movit in admirationem*), parce qu'ils passaient pour avoir choisi la voie de perfection, à savoir celle de pauvreté et de patience. Or les Prêcheurs assuraient qu'ils étaient les premiers institués, et par cela même les plus dignes, qu'ils portaient un habit plus honorable, que leur nom et leur office leur venaient à juste

1. P. Glorieux évoque la décade 1230-1240, comme « (....) ces années où prennent naissance les écoles franciscaine et dominicaine ; où s'élaborent dans le silence les synthèses d'Albert le Grand et par lui de saint Thomas ; où se constitue la Somme d'Alexandre de Halès, et se préparent les traités de Jean de la Rochelle, d'Eudes Rigaud et de saint Bonaventure », cf. « Les 572 questions du manuscrit de Douai 434 », *R.T.A.M.* 10, 1938, p. 123 ; cf. également « Les années 1242-1247 à la faculté de théologie de Paris », *R.T.A.M.* 29, 1962. Albert le Grand rédige son *Commentaire des Sentences* vers 1248 ; Bonaventure commente les *Sentences* vers 1250, Thomas d'Aquin vers 1253.

2. La date est disputée. Certains manuscrits sont en date du 13 janvier 1241, d'autres du 5 janvier 1244. Faut-il distinguer là « deux faits bien distincts », comme l'a soutenu A. Callebaut, cf. « Alexandre de Halès et ses confrères en face de condamnations parisiennes de 1241 et 1244 », *F.F.*, t. 10, 1927 ? V. Doucet a proposé de revenir à cette hypothèse, en distinguant une simple censure d'une réprobation définitive, « La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université ? », *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain, 1947. Nous n'entrons pas dans cette querelle d'historiens, qui ne change rien à l'*objet théologique* que nous nous proposons d'analyser ici. Nous parlerons des condamnations de 1241, en utilisant de manière conventionnelle la datation du *Chartularium*.

1. *Historia major Angliae*, « Rerum Britann. Scriptores », Londres, 1878, t. 4, p. 279. Nous reprenons ici la traduction ancienne de Huillard-Breholles, *Grande chronique de Matthieu Paris*, Paris, 1840, t. 5, p. 582-583.

2. Art. cit., p. 270.

titre de la prédication, ; qu'enfin ils étaient plus véritablement honorés par la dignité apostolique. Les Mineurs répondaient qu'ils avaient embrassé pour Dieu un genre de vie plus rigoureux et plus humble, et par cela même plus digne puisqu'il était plus saint [...] [1].

Ainsi, en 1241, les Franciscains auraient été hors de cause. Plus précisément encore : ils se seraient trouvés plutôt sur le banc des juges que sur celui des accusés [2].

Trois faits externes confortent cette hypothèse. Tout d'abord, il semble assez bien établi que la principale figure des Maîtres condamnés fut un Dominicain, Etienne de Vénizy. Le deuxième indice est la participation active de Maîtres franciscains célèbres dans la condamnation de 1241. Alexandre de Halès et Eudes Rigaud, le maître de Bonaventure, se trouvaient au banc des censeurs réunis par Eudes de Châteauroux, alors chancelier de l'Université. Le troisième, enfin, est la difficulté de trouver un Maître franciscain parmi les théologiens parisiens susceptibles d'être visés par les sanctions [3].

Quoi qu'il en soit, les Prêcheurs ne furent pas les seuls clercs à être mis en cause par les censeurs de 1241. Matthieu de Paris parle d'ailleurs « praecipue » des Prêcheurs et des Mineurs, ce qui laisse entendre que des séculiers furent également concernés. L'un des manuscrits rapportant les sentences de 1241 (vat. lat. 692), à la place d'Etienne de Vénizy, évoque les « errores Pagi », du nom de Jean Pagus, Maître séculier en théologie [4]. Plus, donc, que le procès d'un seul parti – les Dominicains – ou d'un théologien isolé au sein de son Ordre, les condamnations ont sans doute voulu endiguer certain mouvement intellectuel, très informel par ailleurs, auquel quelques réguliers parmi les Prêcheurs, et quelques Maîtres parmi les séculiers, paraissaient adhérer. Cependant, si l'identité des

1. Trad. Huillard-Breholles, p. 579-580.

2. Masnovo, dans son ouvrage déjà ancien sur Guillaume d'Auvergne, rappelle que les enseignants dominicains avaient réputation de conservateurs lorsque au terme de la grève universitaire de 1230-31, ils firent leur entrée en Sorbonne. La situation devait cependant se retourner dans la décade qui suivit : « Sta però che attraverso vicende non ancora bene conosciute, i domenicani prenderanno finalmente in mano la direzione del movimento sanamente innovatore. In quest'opera essi non avranno compagni i francescani, che pure non differivano molto da loro, mentre facevano insieme i primi passi nell' arringo universitario sotto le ali protettrici di Guglielmo d'Auvergne. », *Da Guglielmo*, éd. cit., p. 43.

3. Les arguments de F. Pelster et surtout de A. Callebaut, (« Alexandre de Halès et ses confrères... »), ont eu raison de l'hypothèse de P. Mandonnet, qui voyait en Richard de Cornouailles un des théologiens *directement* mis en cause par les articles de 1241, « Thomas d'Aquin, novice prêcheur », *R.T.* 1924-25, p. 158 *sq.* Nous montrerons que les thèses défendues par Richard de Cornouailles, plus que sa personne, se trouvent indirectement à l'arrière-plan des condamnations (cf. *infra* note 1, p. 118).

4. Selon V. Doucet, c'est le commentaire de Jean Pagus sur les Sentences, durant l'année académique 1243-44 qui aurait provoqué les condamnations aggravées de 1244, cf. *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II* Summae fratris Alexandri, Quaracchi, 1948, 353b. Cette opinion est reprise par P. Glorieux, « Les années 1242-1247... », art. cit., p. 239-240. Cependant, C. Trottmann, dans son volumineux ouvrage d'histoire du dogme note que sur le point précis de la vision béatifique « les manuscrits ne permettent plus de déceler les traces d'erreur que l'on pourrait y chercher », *La vision béatifique, des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (désormais *Vision béatifique*), Presses de l'Ecole française de Rome, 1995, p. 180.

théologiens condamnés et leur statut ecclésiastique permettent d'approcher quelque peu le contexte des condamnations, il faut se pencher sur les articles eux-mêmes pour en saisir l'enjeu.

2. *1241, simple formalisation de 1225 ?*

On retrouve en 1241 les principales erreurs qui motivèrent l'intervention de 1225. La première sentence infirme le propos de l'agnosticisme érigénisant, à savoir l'idée que

> [...] l'essence divine en elle-même ne sera vue ni de l'homme ni de l'ange (*quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur*).

La distance entre le créé et l'incréé n'est pas telle que la créature ne puisse espérer voir Dieu.

La septième sentence frappe la doctrine des Formes éternelles entre Dieu et la création, précisément :

> [...] qu'il existe nombre vérités éternelles, qui ne sont pas Dieu (*quod multe veritates sunt ab aeterno, que non sunt Deus*).

La huitième sentence insiste sur la discontinuité essentielle entre Dieu et monde, Réalité incréée et réalités créées. Elle récuse la doctrine de ceux qui mettent du premier instant du côté de l'opération créatrice incréée, et non du côté de la création faite ou des réalités créées. Il est faux d'affirmer que

> [...] le premier "maintenant" et la création passive peuvent ne pas être créés (*quod primum nunc et creatio-passio possit non esse creata*).

Pour les théologiens franciscains contemporains, il ne fait pas de doute que les sentences de 1241 visent le courant érigéniste de 1225 ; elles ne font en quelque sorte que proclamer sur le mode dogmatique la position de l'Église à l'égard de ce mouvement déviant. Ainsi, quand Alexandre de Halès évoque dans sa *Somme*, l'un des points agités en 1241, celle des médiétés entre le Créateur et la créature ("an creari sit aliquod creatum ut medium inter Creatorem et creaturam", Inq. 1 tract. 1 sect. 2 quest. 2 c. 3), c'est le concile de Sens qu'il rappelle [1]. L'argument récusé soutient que si la création est un processus, une *via* distincte de son terme, ce processus constitue *de facto* un *medium* entre le Créateur et la créature. Dès lors, si l'on se refuse à identifier ce *medium* au Créateur, il doit être une créature. C'est le *Contra*, en deux points, qui nous intéresse :

> *a.* Tout ce qui est, est soit le Créateur, soit la créature. Il est donc superflu de poser un *medium* entre les deux termes. C'est bien pour cette raison que le concile de Sens a proclamé hérétique ce qui est dit au livre intitulé *Periphysion*. Il y est affirmé que les idées sont un *medium* entre le Créateur et la créature. Par suite "être créé" n'est pas de l'ordre du *medium* [2].

1. Cette partie de la *Summa halensis* est probablement l'œuvre d'Alexandre lui-même.

2. Le point b suit : « [Etre créé] n'est pas non plus une réalité créée. Si tel était le cas, celle-ci devrait elle-même passer du néant à l'être ; elle serait créée par création, et l'on irait ainsi à l'infini.

Bibliothèque Nationale et Universitaire Strasbourg

Bonaventure reprend l'alternative d'Alexandre en traitant le même point dans son *Commentaire des Sentences* :

> Si la création est un *medium* entre le Créateur et la créature, il sera soit éternel, soit temporel. Le dire éternel, c'est dire qu'une réalité éternelle peut être distincte de Dieu. Le dire temporel, c'est dire qu'il y a eu quelque chose de temporel avant toute créature. Ces deux positions sont hérétiques; elle ont été rejetées par le concile de Sens au moment où il a traité des idées, que certains concevaient comme des intermédiaires entre Dieu et les choses [1].

Il en va de même avec la première des sentences proclamées en 1241. Deux erreurs rendent également impossibles la vision de l'essence divine, note Bonaventure au troisième Livre de son *Commentaire des Sentences* (d. 14, a. 1.q. 3, concl.). La première, ancienne, celle que dénonce un Grégoire le Grand, consiste à distinguer en Dieu même son essence de sa lumière, et à soutenir que l'entendement des bienheureux a seulement part à la lumière divine. Cependant :

> [...] cette erreur n'a rien de très raisonnable, car elle s'égare au sujet de la lumière éternelle : en celle-ci, l'essence de la lumière ne diffère pas de l'acte même d'éclairer.

La seconde erreur, celle des « moderniores », n'a plus la naïveté d'introduire des séparations en Dieu même, mais elle pointe l'indigence des intellects créés, incapables d'accéder au « fons claritatis », en raison du manque de proportion entre l'œil de l'intellect et la « summa lux ». Dès lors, par le biais de « certaines descentes ou théophanies (*in quibusdam condescentiis et theophaniis*) », Dieu consent à se montrer de manière adaptée à la finitude des intellects,

> [...] comme dans la nuage par l'irradiation qui procède de lui à travers le nuage (*potest tamen videri in nube per irradiationem ab ipso procendente super nubem*).

L'allusion aux théophanies érigéniennes est claire[2].

En outre, si les sentences de 1241 ne s'étendent pas sur la rectification des erreurs en cause, c'est qu'elles supposent connue l'argumentation anti-érigéniste de leur propre commanditaire, Guillaume d'Auvergne, exposée dans ses traités une quinzaine d'année auparavant. Guillaume n'a-t-il pas dénoncé de toutes sortes de manières la théologie anthropomorphique du courant érigéno-avicennisant? On ne doit pas se représenter les opérations divines, comme la volonté efficace de créer et la production de « modèles éternels » des créatures, à la manière de réalités contingentes, auxquelles Dieu « déciderait », en quelque sorte, de donner une existence éternelle. Il n'y a pas d'avant et d'après, au sens des événements ponctuels, dans l'existence éternelle de Dieu, à la manière dont il y a, chez les créatures intellectives, un avant et un après quelque mouvement de la volonté ou quelque décision[1]. En cela, Guillaume prétend seulement suivre à la lettre l'enseignement Augustin. Comme le note celui-ci au début du livre XI des *Confessions*, avant de se lancer dans sa célèbre analyse de la temporalité :

> Ne voilà-t-ils pas qu'ils sont remplis de leur vétusté, ceux qui nous disent; "Que faisait Dieu avant de faire le ciel et la terre? [...]". S'il s'est élevé en Dieu quelque mouvement nouveau, quelque volonté nouvelle, en vue de produire une créature que jamais auparavant il n'avait produite, comment dès lors y a-t-il véritable éternité, là où naît une volonté qui n'était pas? Car la volonté de Dieu n'est pas une créature, mais elle est avant toute créature, puisque rien ne serait créé, si la volonté du Créateur ne précédait. C'est donc à la substance même de Dieu qu'appartient sa volonté (*ad ipsam ergo dei substantiam pertinet voluntas ejus*)[2].

Dès lors, les opérations intellectives et volontaires de Dieu ne sont absolument pas séparables de son essence, comme il en va d'ailleurs, selon Guillaume, des facultés de l'âme créée :

> [...] quand on dit "l'âme humaine peut comprendre", ou "peut savoir", et ainsi de suite, je dis qu'ici, le verbe "pouvoir" n'ajoute rien à son essence, comme il en va pour le Créateur de bienheureuse mémoire. C'est que dans le Créateur, tout comme dans l'âme humaine, le principe et la cause de ce type d'opération n'est rien excepté l'essence, et le verbe en ce type d'expression signifie (*praedicat*) la puissance dont sont issues ce type d'opérations; il ne signifie rien d'autre sinon l'essence de chacun des deux dans les opérations de ce type [3].

C'est précisément cette simplicité de l'opération divine qui rend possible la vision de l'essence[4]. L'illumination que recueille la créature dans son intellect

Comme cela ne peut être, elle ne sera ni créée ni un *medium.* ». On en déduit que l'hypothèse du *medium* (point *a*), pour Alexandre, est celle de l'intermédiaire non créé. Les idées divines, chez Erigène, sont à la fois « du côté » de Dieu, comme éternelles, et distinctes de lui, comme produites par lui.

1. d. 1, p. 1, a. 3, q. 2, *obj.* 4.

2. Quelques années auparavant, un manuscrit anonyme parisien, cité par Dondaine, fait la même analyse de la première erreur condamnée en 1241 : « On l'attribue à Jean Scot, lequel soutint que l'essence de Dieu n'est pas vue des bienheureux en vertu de l'essence (*per essentiam*), mais dans certaines théophanies, comme lorsque le soleil, par jour de brouillard, n'est pas vu en essence, mais dans le nuage. », « L'objet et le *medium*... », art. cit., note 105, p. 95.

1. Ayant établi que certaines causes naturelles opèrent par nécessité, Guillaume écrit : « D'autres causes opèrent par volonté et par choix. Parmi celles-ci, certaines opèrent en vertu d'une volonté qui peut se mouvoir en un sens contraire, comme non-adhésion (*noluntas*); elles peuvent être changées par des conseils ou des arguments nouveaux, ou quelque passion comme l'amour ou la haine [...]. Puisque les causes de ce genre opèrent ce qu'elles n'opéraient pas auparavant, il se produira de toute nécessité une nouveauté dans les agents eux-mêmes ou dans quelques unes des dispositions et délibérations mentionnées ci-dessus [...]. Mais le Créateur opère en vertu d'une volonté suprêmement libre, suprêmement puissante, et absolument immuable [...]. », *De Universo*, t. 1, p. 691, col 1, B; cité par Masnovo, *Da Guglielmo*, éd. cit., t. 2, p. 160, éd. cit.

2. *Confessions,* l. XI, c. 12, trad. Tréhorel/Bouissou, « Bibliothèque augustinienne » s. 2, 13, Paris, Desclée de Brouwer, 1962, p. 292-3.

3. *De Anima*, c. III, p. 6, t. II, p. 92, ms, BN, lat., n°16113, cité par Gilson, « Pourquoi Saint Thomas a critiqué Saint Augustin », *A.H.L.D.M.A* 1926, p. 55.

4. Contenson a voulu trouver trace d'un agnosticisme « grec » chez Guillaume d'Auvergne, dans un traité rédigé avant 1230, cf. « Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne ... », art. cit. On y lit en effet que Dieu se fait connaître des élus à travers une "voluntaria illuxio", une illumination délibérée qui procède de son essence, à la manière dont le soleil se fait connaître par ses rayons en restant immobile. Denys, très certainement, mais aussi Avicenne, sont à l'arrière-plan d'une théorie de l'illumination qui se veut augustinienne. Cependant, à aucun moment Guillaume n'en déduit le caractère incognoscible de l'essence divine, pas plus qu'il ne sous-entend une véritable

passif, telle une araignée sa proie dans la toile qu'elle a tissée, n'est pas distincte de l'opération d'intellection divine; celle-ci produit dans l'intellect créé une similitude à travers laquelle l'âme s'élance vers la contemplation essentielle[1].

D'une certaine manière, les sentences de 1241 satisfont aux conditions dogmatico-métaphysiques de la diérèse grecque: la participation (entitative, intentionnelle) du créé à l'incréé ne rompt pas la discontinuité essentielle entre l'incréé et le créé. La pensée des Pères grecs a trouvé une formulation claire en théologie latine: d'un côté, l'intellect créé peut voir l'essence incréée (proposition 1); de l'autre côté, cette essence incréée est simple, jusque dans la production des idées éternelles (proposition 7), et entièrement séparée des réalités créées, jusque dans le moment où elle les produit (proposition 8).

Toute la question, cependant, est de savoir si cette formulation latine de la diérèse correspond à la manière dont elle est originellement pensée chez les Pères grecs, ou si elle s'en distingue. En fait d'articulation entre le créé et l'incréé, il se peut que les sentences de 1241 se contentent de balayer de la théologie latine l'ultime expression d'un fantasme d'érigénisme né au seuil du siècle. Mais il se peut également que les thèses esquissées par les théologiens condamnés, à les considérer sérieusement, se révèlent assez différentes de l'hérésie à laquelle leurs juges les ont identifiées. Derrière ces thèses, peut-on apercevoir une «autre théologie de l'incréé», beaucoup plus proche des Pères grecs que ne l'est la formulation latine de la διαίρεσις? Faut-il dire que la théologie proprement grecque, byzantine, de l'incréé s'est trouvée après 1241 comme «recouverte» par une perspective latine sur le créé et l'incréé?

3. *Chenu et le soupçon grec*

En 1947, une contribution mémorable de M.-D. Chenu, intitulée «Le Dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle», fraya la voie à un certain nombre d'études ultérieures, en arguant que le ressort principal des condamnations avait été le heurt entre deux traditions de pensée théologiquement aussi légitimes l'une que l'autre: celle, d'une part, de la patristique grecque, longtemps véhiculée en Occident par les œuvres de l'Erigène, et renforcée par l'afflux de traductions nouvelles à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle; celle, d'autre part, de l'augustinisme qui fournit à l'Occident son cadre théorique original[1]. Par rapport aux théologiens des décades précédentes, ceux de 1241 semblent beaucoup plus proches des sources originales – précisément, c'est cette appréciation d'un sens plus authentique de la théologie grecque, loin des excès de la période précédente, qui aurait entraîné le heurt avec «l'augustinisme ordinaire» du monde latin:

> L'incident de 1241 est loin d'être éclairci, dans ses fauteurs comme dans son contenu. Du moins apparaît-il comme le dernier épisode d'une longue tension doctrinale qui se développait en Occident depuis qu'on y avait traduit Jean de Damas (Burgundio de Pise, en 1150), depuis que s'était accentué, autour de Denys, la diffusion des gloses de Maxime et des commentaires de Scot Erigène, depuis que les esprits s'étaient sensibilisés aux ressources du néoplatonisme chrétien d'Orient, en même temps qu'à la spiritualité trinitaire de ses Pères. De là des syncrétismes assez misérables, quoique très suggestifs[2].

De fait, Chenu n'a pas de mal à mettre en relief l'hellénisme dont participe la théologie condamnée. Dans la deuxième et la troisième propositions («...licet divina essentia una sit in Patre et Filio et Spiritu Sancto, tamen ut in ratione forme una est in Patre et Filio, sed non una in hiis cum Spiritu Sancto....»; «quod Spiritus Sanctus, prout est nexus vel amor, non procedit a Filio, sed tantum a Patre»), il voit une certaine défense de l'antifilioquisme byzantin inspirée par la doctrine trinitaire des Porretains[3]. Chenu attribue la neuvième («qui habet meliora naturalia, de necessitate plus habebit de gratia et gloria») et la cinquième, sixième et dixième propositions relatives aux anges («quod malus angelus in principio sue creationis fuit malus...quod angelus in eodem instanti potest esse in diversis locis...quod malus angelus nunquam habuit unde stare posset, nec etiam Adam in statu innocentiae») aux malentendus que suscite la rencontre d'une perspective théologique où la condition de grâce n'est pas distinguée d'un état de nature pure, au sens traditionnel du terme:

> Chez les Grecs, chez Denys en particulier [...] les idées créatrices, les prédéterminations éternelles visent la créature concrète, douée en fait, sans séparation de moments distincts, de la faculté de s'assimiler à Dieu, dans un dynamisme déifiant[4].

séparation entre l'essence et l'*illuxio*: «Ce n'est pas seulement du fait de la présence de sa vérité (*non ergo sola... praesentia veritatis suae*) que nous connaissons [l'essence divine] mais du fait de son irradiation sur nos âmes, car ce n'est pas seulement en raison d'une présence de ce genre que [Dieu] s'infuse en nous et nous ravit en lui (*vel se in nobis infundi vel nos in se rapit*).» *ibid.*, p. 418. L'irradiation surnaturelle ne fait qu'ajouter à la connaissance de l'essence que nous possédons naturellement du fait de la présence de Dieu en ses créatures.

1. Nous renvoyons à l'exposé de C. Trottmann, *Vision béatifique*, éd. cit., p. 147-160. Mais comment une similitude créée peut permettre la vision de l'incréé? Tout le problème sous-jacent de 1241 est là. Certes, la théorie du *medium*, chez Guillaume d'Auvergne, est plus complexe – ou moins assurée, comme on voudra – lorsqu'on tente une synthèse des différents traités, cf. *ibid.*, p. 151-160. Cependant, le même auteur, au terme de cette synthèse, est bien contraint de demander: «Au moment où il introduit Avicenne dans sa théologie, Guillaume d'Auvergne a-t-il pleinement conscience des difficultés qui vont se poser à ses successeurs? De l'essence divine, peut-il y avoir une similitude parfaite? (fût-elle l'âme humaine glorifiée!) Une vision ainsi conçue par similitude est-elle immédiate?», p. 158.

1. Cet article se trouve dans les *Mélanges Aug. Pelzer* déjà cités (cf. *supra*, note 2, p. 96).

2. *Ibid.*, p. 180.

3. *Ibid.*, p. 173-174. Le IV^e Concile de Latran avait rejeté, on le sait, cette doctrine en 1215.

4. *Ibid.*, p. 175. En parlant de «nature pure» («ex puris naturalibus»), Chenu n'entend pas un régime *virtuel* d'existence autonome en l'absence de la grâce, mais ce que la présence de la grâce vient *réellement* élever, et son absence entraver, cf. *ibid.*, p. 174-176. Par ailleurs, un article du même auteur paru en 1969 apporte des compléments sur deux points, cf. «L'homme, la nature, l'esprit – un avatar de la philosophie grecque en Occident au XIII^e siècle», *A.H.D.L.M.A.* 36. Concernant la quatrième proposition, qui n'avait pas été commentée («quod anime glorificate non sunt in celo empireo cum angelis, nec corpora glorificata erunt ibi, sed in celo aqueo vel cristallino, quo *supra* firmamentum est...»), Chenu montre qu'elle dérive d'une conception soucieuse de préserver à la fois l'autonomie des natures, jusque dans l'ordre de la gloire, et la transcendance de Dieu: «L'homme, à l'encontre des

Mais, bien entendu, la « différence grecque » transparaît surtout dans dans les trois propositions que nous avons précédemment commentées, propositions qui donnent le ton de tout le reste. Concernant la première ("quod divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur"), Chenu écrit :

> Il n'est pas besoin d'une longue attention pour rattacher à l'érigénisme et au courant dionysien la thèse de l'inconnaissance de Dieu [...] [1].

La thèse, si elle durcit et mêle de philosophie les positions grecques, dérive bien de ces dernières :

> Un Basile, dressé contre Eunomius, un Grégoire de Nysse, un Chrysostome, un Théodoret, proclament l'invisibilité et l'inaccessibilité de Dieu ; et leur insistance, surtout quand elle se construit avec une philosophie néoplatonicienne, a de quoi heurter un esprit occidental tout nourri du *De videndo Deo* d'Augustin et de son aspiration à une communion immédiate avec Dieu [2].

Or lorsque Chenu en vient à commenter la septième proposition (« quod multe veritates sunt ab aeterno, que non sunt Deus »), il mentionne le concept grec, palamien s'il en est, d' « énergie incréée ». Nous citons longuement ce passage, car il se rapporte très directement au propos même de notre étude :

> C'est la nécessité de fonder doctrinalement l'union à Dieu qui amena Basile, Grégoire et Denys à reconnaître en ce Dieu inaccessible des "énergies" incréées qui nous le révèlent et nous le rendent participable. A l'essence inconnaissable répond la voie négative, aux énergies incréées répond la théologie positive. Maxime et Damascène, maintenant traduits, acclimatent confusément cette obscure interprétation d'une "économie" de la vie divine dans ses rapports avec l'être créé, procession manifestatrice inséparable de l'essence, tout en étant ineffablement distincte. C'est par ces énergies que peut s'accomplir, dans la création, la participation des créatures : il s'agit alors non plus d'un débordement naturel, mais d'un vouloir libre, par lequel Dieu pense les choses, dans des "pensées volitives", comme dit Jean de Damas, dans des "idées". Ces idées ne sont pas de simples déterminations de l'essence divine à laquelle les choses créées se réfèreraient comme à leur cause exemplaire, un "mundus intelligibilis" (Saint Augustin) ; comportant une intervention propre et positive du vouloir de Dieu, dépendant des énergies, elles ne sont pas Dieu même, quoi que n'étant évidemment pas des créatures [...]. Scot Erigène, déjà, cet augustinien qui avait un jour découvert Denys, Maxime et Grégoire de Nysse, avait tenté un syncrétisme entre les "prédéterminations" orientales et les "idées" augustiniennes ; Bernard de Chartres, puis le Pseudo-Avicenne, l'avaient suivi [1].

Derrière la doctrine des maîtres des condamnés, chez les Pères grecs dont ils s'inspirent, n'y aurait-t-il pas une conception des rapports entre le créé et l'incréé toute proche de celle qui sera défendue par Grégoire Palamas au sortir du Moyen Âge ?

S'agissant de la huitième proposition (« quod primum nunc et creatio-passio possit non esse creata »), Chenu la situe « dans la ligne de la théorie grecque de la participation entre Créateur et créature ». Il relève en même temps son caractère « technique » qui, en allant au-delà de la pensée des Pères grecs, ouvre le chemin à une conception nouvelle, proprement occidentale et scolastique, de l'acte créateur :

> C'est en, effet, maintenant la notion même de création qu'il s'agit d'organiser, selon son double aspect d'acte divin (*creatio-actio*) et de relation interne de la créature à son créateur (*creatio-passio*). Ici, nous dépassons les données et le vocabulaire des Pères grecs pour entrer dans la métaphysique technique d'une action divine qui passe toute catégorie et d'une dépendance qui passe toute relation. Peut-être est-ce l'effort le plus curieux de nos maîtres de 1241. Nous sommes malheureusement mal équipés pour en suivre la conduite, car nous ne pouvons l'observer qu'à travers les réfutations qui en furent faites : il déclencha en effet, sur la situation ontologique totalement originale de la création, une recherche extrêmement aiguë, dont nous avons les plus beaux résultats chez Saint Bonaventure, II *Sent.*, d. I, p. 1, a. 3, q. 2, et Saint Thomas, *De potentia*, q. 3, a. 3 [2].

L'hellénisme de 1241, ce phénomène dont Chenu fait état tout au long de son étude, est donc bien autre chose que l'interprétation du *Perifision* imputée à Amaury et à ses disciples plus ou moins lointains. Si Chenu cite Erigène, le premier insiste toujours sur la consonance de ce dernier avec les Pères grecs les plus illustres, *via* Maxime notamment. Aussi bien, les idées condamnées, au nombre desquelles figurent les traits fondamentaux d'une théologie de l'incréé (non-vision de l'essence divine, vérités éternelles distinctes de l'essence divine, existence de « quelque chose » entre le *primum nunc* et l'essence créatrice, participation du créé aux énergies déifiantes) ne proviendraient pas originellement de penseurs hérétiques, mais d'autorités incontestables de la tradition commune de l'Église d'Orient et d'Occident. Or Chenu parle notamment d'« énergies incréées » en un sens qui évoque irresistiblement la théologie de Grégoire Palamas : à travers elles se manifeste la vie divine, désignée ici comme une « procession manifestatrice inséparable de l'essence, tout en étant ineffablement distincte ». On est loin de l'identification des opérations divines à l'essence revendiquée si fortement, sur la base d'Augustin, par Guillaume d'Auvergne. Mais la crise de 1241 est-elle réellement le signe de l'existence d'une « théologie

anges, est lié à la matière, et son destin ne peut s'accomplir en dehors d'elle : son corps ressuscité ne peut trouver son lieu dans un ciel totalement spirituel, lieu des esprits purs, Dieu tout le premier. En outre, l'esprit de l'homme ne peut parvenir à la propre vision de Dieu, dont la transcendance impose, même dans la béatitude, une inaccessibilité, une incognoscibilité radicale. [...] on ne peut l'atteindre que dans des "théophanies", dans des "énergies" incréées qui nous le rendent participable. », p. 127. Chenu revient ensuite sur la dixième proposition. Dans la négation de la « morula », à savoir de l'intervalle temporel entre le moment de la création angélique et le choix premier et définitif que les créatures célestes ont à accomplir, Chenu relève à présent une influence néoplatonicienne : « Ainsi s'affrontaient deux conceptions de l'ange : l'idée biblique et augustinienne d'une liberté faillible au cours de la succession historique de deux moments, l'idée néoplatonicienne d'une intelligence pure, en bonté naturelle dès le premier instant. », p. 128.

1. *Ibid.*, p. 171.
2. *Ibid.*

1. *Ibid.*, p. 171-172.
2. *Ibid.*

palamienne avant Palamas »? Chenu n'a-t-il pas tendance à interpréter rétrospectivement la vision des Pères grecs[1]?

Une étude justement célèbre de H.-F. Dondaine a conforté sur certains points importants les intuitions de Chenu[2]. Autant que se peut, les théologiens incriminés mettent en avant les *testimonia* originaux des Pères grecs. Si *Iohannes Scotus* s'y ajoute, ce n'est pas comme l'auteur du *Perifision*, mais comme le commentateur de Denys, dont les gloses, avec celles de Maxime, sont incluses dans l'apparat de l'édition parisienne (universitaire) du *Corpus* dionysien au XIII^e siècle. Au demeurant, les auteurs que citent ces théologiens ne sont pas nombreux :

> Le dossier des *auctoritates* est à peu près constant et limité : Damascène, Denys et ses commentateurs, *Iohannes Scotus*, enfin Chrysostome[3].

A l'évidence, on ne pouvait s'attendre à ce que les théologiens incriminés prissent pour points d'appui une doctrine condamnée comme celle d'Amaury ou du *Perifision* (sans compter que l'ouvrage en question avait disparu de la circulation après 1225). Leur théologie de l'incréé est donc issue d'une lecture attentive des sources authentiques, ou du moins de celles qu'ils estimaient telles. Certes, les processions divines étaient chez Erigène – mais elles étaient aussi chez Denys, disciple de S. Paul et premier martyr de Paris. Certes, les théophanies du *Periphysion* situait la nature de Dieu en delà de toute perception possible – mais le Damascène, rendu par Burgundio, enseignait lui-même :

> Que Dieu soit, cela est manifeste assurément; cependant, ce qu'est Dieu selon sa substance et sa nature, cela est totalement incompréhensible et hors de portée de la connaissance[4].

Et de même, on devait bien prendre acte de cette exclamation de Jean Chrysostome, dans l'homélie XV sur l'évangile de Jean : « [...] ce qui est créé par nature, comment pourrait-il donc voir ce qui est incréé? »[5].

Il en va de même dans les scolies dionysiennes attribuées à Maxime :

> [...] les XII^e et XIII^e siècles ont pu lire : "Infinitus est Deus quia non succumbit diffinitioni"; il a pu lire que les Chérubins et les Séraphins nous enseignent à nous contenter de la *theoria* qui nous est accordée; ils ne disent pas qu'ils ont vu Dieu, mais seulement sa Gloire. Ou encore : "Licet ipse dixerit spiritus est Deus et spiritus sic vocetur, sed non est nobis per essentiam notus, sed nec supernis virtutibus". Et même : "Notandum quod nec deitas essentia sit Dei, quemadmodum nec bonitas...; est enim non essentia eius, sed gloria sive opinio de eo"[1].

Tout semble indiquer que théologiens incriminés en 1241 ont découvert chez les Pères grecs une articulation du créé et de l'incréé aussi étrangère aux panthéismes érigénisants qu'à l'essentialisme d'un Guillaume d'Auvergne. Bien sûr, ni de la multiplicité des opérations-énergies divines attestées chez Denys, ni de l'impossibilité naturelle pour un entendement créé de contempler l'essence incréée, mainte fois réaffirmée par le Damascène et Jean Chrysostome, on ne saurait tirer l'idée palamienne d'énergies incréées distinctes de l'essence divine. Mais comment recevoir les scolies maximiennes citées par Dondaine, qui font expressément la distinction entre l'essence divine inconnaissable et la déité connaissable sous ses multiples aspects de bonté, de vie, etc.? Connaissant les *Centuries théologiques*, on est bien obligé de rapprocher ce types de scolies d'une sentence sur laquelle Grégoire Palamas fait fonds pour légitimer sa distinction entre l'essence inconnaissable et les énergies participables – à cet endroit même, Maxime évoque

> [...] les œuvres de Dieu qui se trouvent n'avoir pas commencé à être dans le temps [...] auxquels, par grâce, ont part les participants; par exemple, la bonté et tout ce qui est contenu dans le verbe-*logos* de bonté et simplement la vie, l'immortalité, la simplicité, l'immuabilité, l'infinité et tout ce qui est essentiellement (οὐσιωδῶς) contemplé à son entour (περὶ αὐτόν). Ce sont là aussi des œuvres de Dieu, et elles n'ont pas commencé dans le temps[2].

On suspecte, avec Chenu, l'importance des scolies maximiennes dans le déclenchement de la crise de 1241. De manière parfaitement irréductible à l'augustinisme prôné par l'évêque de Paris, Maxime paraît, plus nettement encore que Jean Chrysostome et Jean Damascène, inscrire en Dieu même une distinction entre l'essence et la gloire qui en procède éternellement selon la multiplicité des qualités divines :

> *L'un* et *l'unité* diffèrent l'un de l'autre. Le premier indique ce qui se tient au-dessus (τὸ ὑπερκείμενον), le second une qualité d'une certain type (τὴν τοιαύτην ποιότητα), comme "blanc" et "blancheur", "bon" et "bonté". Or il faut remarquer que la déité n'est pas l'essence de Dieu, comme ce n'est le cas pour aucune des réalités mentionnées ci-dessus, ou encore pour quelque contraire de ces réalités que ce soit. C'est pourquoi elle [l'essence] ne s'identifie à aucune d'elles. Ces réalités en effet ne sont pas l'essence, mais la gloire qui demeure à l'entour de l'essence (δόξα περὶ αὐτόν). Voilà pourquoi Sextus, le philosophe ecclésiastique a dit, avec Grégoire le théologien dans le troisième de ses *Discours théologiques*, que ni la déité, ni l'innascibilité, ni la paternité ne signifient l'essence de Dieu[3].

1. L'article de Chenu, qui paraît en 1947. est sans doute partiellement inspiré par la lecture de V. Lossky. La *Théologie mystique* paraît en 1944. Le théologien russe avait publié auparavant un article sur le sens du terme « analogie » chez Denys l'Aréopagite et dans les scolies dionysiennes attribuées à Maxime, « La notion des "analogies" chez Denys le Pseudo-Aréopagite », *A.H.D.L.M.A.* 5, 1930. L'auteur y assimile les analogies divines aux prédéterminations et aux *virtutes* qui, procédant de l'essence, opèrent au sein des existants créés. Le propos est de montrer combien l'emploi grec de l'analogie diffère de celui forgé par un Thomas d'Aquin à partir d'un substrat aristotélicien

2. « L'objet et le medium de la vision béatifique », *R.T.A.M.* 19, 1952, art. cit. *supra* note 1, p. 94.

3. *Ibid.*, p. 68.

4. Dans la traduction de Burgundio, l. I, c. I, et *PG* 94, 797b.

5. Cf. *supra* note 2, p. 66.

1. « L'objet et le *medium*... », art. cit., cf. références *ibid.*

2. Th. Oec. I, 48, 1099c. Cf. Grégoire Palamas : *Antirrhétiques* B' p. 122 (éd. 1981 : t. 5, p. 248, 260, 486).

3. *PG* 4, *Scholia in lib. De Mystica Theologia*, 430b. Il faut mettre en regard l'homélie 15 de Jean Chrysostome, dans la version latine de Burgundio : « En quel sens Jean a-t-il dit : "personne n'a

Dès lors, les scolies maximiennes ne sont-elles pas les témoins privilégiés de cette « autre théologie de l'incréé » dont nous cherchons à distinguer la trace ? Nous reviendrons sur ce point. En tout cas, ces scolies de Maxime, comme les autres *testimonia* des Pères grecs, semblent sans grand rapport avec le *continuum* cosmologique caractéristique de la théologie condamnée en 1225. La distinction dans l'incréé lui-même entre l'essence et la gloire qui en procède éternellement, à la manière « des œuvres sans commencement » dans lesquels on reconnaît les ἐνέργειαι dionysiennes, est liée à la vision intellective de la créature, non à une cosmogonie de type plotinien. Les docteurs franciscains – du côté des censeurs on l'a dit – n'ont-ils pas eu quelque tendance à interpréter la théologie de 1241 selon les canons de l'hérésie de 1225, cela dans l'intention de la récuser plus aisément ? A les examiner de plus près, les thèses des théologiens incriminés n'ont de fait, pour leur orientation générale, leur *Wahrheitanspruch*, à peu près rien à voir avec l'érigénisme de 1225.

4. *Noétique avicennienne et diérèse grecque*

Pour restituer à « l'hellénisme » 1241 son sens véritable, il n'est guère d'autre moyen que d'en comprendre la fonction dans l'argumentation des théologiens qui le prônent. Or ici, on est contraint de prendre en considération un élément tiers, à la fois étranger à la tradition des Pères grecs et à l'augustinisme médiéval. Dondaine est le premier à avoir perçu que l'argumentation des théologiens ne pouvait être saisie à la seule lumière de la rivalité entre interprètes byzantins et latins d'une même vérité révélée :

> [...] pour comprendre la réaction des maîtres parisiens, il faut dépasser l'obscur dialogue entre Augustin et Denys ; il faut y percevoir les échos ou les remous d'un autre dialogue, ouvert depuis quelques décades, et qui se poursuit de plus en plus serré, entre la théologie chrétienne et la philosophie greco-arabe. C'est, croyons-nous, ce second dialogue qui a activé la conscience de certains biens propres des deux traditions théologiques, et aussi du risque encouru par la tradition latine en accueillant des apports orientaux mal assimilés [1].

Ce n'est certainement pas un hasard si la crise de l'agnosticisme grec éclate au moment même où l'intérêt pour le *De Anima* d'Aristote et son commentaire avicennien, est au plus haut, tandis que les interdictions réitérées de « lire »

jamais vu Dieu" ? Il montrait que toutes ces réalités tombaient sous la condescendance (*omnia illa condescensionis erant*), non sous la vision de la substance nue (*ipsius substantie nude visio*). Si en effet ils avaient vu la nature (*ipsam naturam*), ils ne l'auraient jamais contemplée de manière variée (*differenter*) : en effet, elle est simple, sans figure, sans composition, incirconscriptible [...]. Tout ce que peut bien être (*quodcumque est*) Dieu, non seulement aucun des prophètes, mais aucun ange ni archange ne l'ont vu (*neque angeli neque archangeli viderunt*). S'il t'était loisible de les interroger, tu n'entendrais aucun d'entre eux répondre au sujet de la substance, mais tu les entendrais seulement chanter "Gloire à Dieu dans les cieux". [...] Ce qui de fait par nature est créé, comment pourrait-il aller jusqu'à voir ce qui est incréé (*quod autem creabilis nature est, qualiter et videre poterit quod increabile est*). » ; cf. « L'objet et le *medium*... » pour le texte latin, p. 101.

1. *Ibid*, p. 92.

Aristote à l'Université de Paris (1228, 1231) sont toujours plus aisément contournées [1].

P.-M. de Contenson, dans une série d'études, a mis en relief cette « coïncidence temporelle » :

> [...] la tendance à une lecture avicennienne du *De Anima* et les difficultés à admettre une vision rigoureusement immédiate de la quiddité divine fleurissent en même temps, à savoir entre 1230 et 1245 [2].

Richard Rufus de Cornouailles, Jean Pagus, Guerric de Saint-Quentin, Hugues de Saint-Cher (dans une moindre mesure) ont en commun d'être ouverts à la philosophie nouvelle [3]. Suite à la découverte de la noétique avicennienne, les considérations des Pères grecs sur l'essence divine inconnaissable semblent prendre un relief tout nouveau. Sans aucun doute, cela explique, comme le note Dondaine, le caractère tardif du débat sur la vision béatifique :

> Jusqu'ici, c'est-à-dire vers 1235, nous n'avons perçu aucune tension appréciable entre les deux traditions ; Alexandre, Hugues de Saint-Cher et surtout la Question de Douai essaient tranquillement d'assimiler des éléments de la tradition "grecque" touchant l'invisibilité de l'Ousie [4].

En fait, comme l'explique Contenson, la « charge » rationnelle de l'argumentation repose entièrement sur la lecture d'Avicenne :

> Denys et les autres grecs fournissent les *auctoritates*, mais les *rationes* sont puisées en Avicenne, et sans ces *rationes* qui jouent un rôle déterminant, jamais Denys n'aurait été invoqué à cette époque pour appuyer certaines élaborations dont le négativisme dépasse largement ce qu'un regard candide pourrait lire dans le pseudo-aréopagite [5].

1. Ainsi, les *Actes* du chapitre provincial dominicain de 1241, d'un même mouvement, limitent l'accès au *Corpus* aristotélicien et reçoivent les censures de la Faculté : « Fratres non studeant in libris philosophicis, nisi secundum quod scriptum est in constitucionibus, nec eciam scripta curiosa faciant [...]. Errores condempnatos per magistros Parisienses, fratres omnes abradant de caternis. », cf. Reichert, *Acta capitulorum generalium O.P*, Roma, 1898, p. 26-27. Il s'agit donc clairement d'Aristote et de ses commentateurs, contrairement aux interdictions formulées en termes à peu près identiques dans les législations antérieures de l'Ordre, cf. G.-G. Meersseman, « In libris gentilium non studeant », *Italia medioevale e umanistica* I, 1958, p. 8-9. Ces « novae opiniones » seront d'ailleurs à nouveau visées par les chapitres généraux de 1244 et de 1256. Les célèbres fulminations d'Albert, dans le commentaire S. Ep. 8 de Denys, contre ceux qui entravent la lecture d'Aristote, en 1248, sont l'écho direct de ce contexte.

2. « St Thomas et l'avicennisme latin », *R.S.P.T.* 43, 1958, p. 72 ; cf. également « Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle », art. cit. ; « Le *De retributionibus sanctorum* de Guillaume d'Auvergne et la condamnation de 1241 », *R.S.P.T.* 46, 1962. Les analyses que C. Trottmann consacre à la crise de 1241, vont dans le même sens, *Vision béatifique*, éd. cit., cf. chap. 2, « Du *Quid* au *Quomodo* de la vision béatifique : autour des condamnations de 1241-1244 ».

3. Jean Pagus, notamment, est sans aucun doute le meilleur connaisseur de la logique aristotélicienne à Paris, cf. A. De Libera, « Les *Appellationes* de Jean Pagus », *A.H.L.D.M.A.* 51, 1984.

4. *Ibid.*, p. 88.

5. « Avicennisme et vision de Dieu... », art. cit., p. 87.

Certes, l'association des commentateurs arabes et de la veine grecque n'est pas nouvelle, on l'a vu. Cela permet à Contenson de ramener l'inspiration de 1241 à celle de 1225 :

> On y trouve toujours une ontologie émanatiste corrélative d'une noétique déficiente qui, ayant fortement perçu la transcendance du monde intelligible, ne réussit pas à conceptualiser ce que le monde a d'original dans sa structure même [...]. Le courant érigéno-dionysien constitue donc une des composantes fondamentales de la problématique du début du XIII^e siècle, mais c'est un platonisme qui se tient plutôt au niveau ontologique et il fallait sa conjonction avec le platonisme plus noétique d'Avicenne pour que de cette conjonction naisse un courant tendant à nier ou à atténuer l'immédiateté de la vision béatifique [1].

A suivre cette analyse, la portée de la thèse de Chenu est réduite à la portion congrue. En fait de redécouverte authentique de la vision des Pères grecs, les théologiens de 1241 se seraient contentés de chercher du côté de la tradition orientale quelques gages pour légitimer la réception d'un érigénisme reformulé dans les catégories de la noétique avicennienne. Est-ce vraiment la seule manière de comprendre le lien entre, d'un côté, l'hellénisme que les théologiens de 1241 revendiquent et, de l'autre, l'avicennisme qu'ils pratiquent ?

La réflexion même de Contenson fait fonds sur la lecture que S. Thomas d'Aquin propose des événements de 1241-44, une dizaine d'années après les faits, au livre IV de son *Scriptum super Sententiis* (d. 49, q. 2, a. 1)[2]. Voyons comment Thomas expose le sens de la crise.

La noétique des intelligibles chez Avicenne est, pour Thomas, l'une des manières de rendre raison de la vision béatifique. Seulement, Thomas tient cette conception pour inadéquate, et il en voit pour preuve les condamnations de 1241. Ce faisant, Thomas rappelle les grandes lignes de cette noétique :

> [...] on saisit les substances séparées à travers les visées-intentionnelles de leur quiddités (*substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum*). De celles-ci, les visées-intentionnelles (*intentiones*) sont des similitudes (*sunt quaedam ipsarum similitudines*), non qu'elles soient produites par voie abstractive – car ces visées mêmes sont immatérielles – mais parce qu'elles sont imprimées dans nos âmes de leur fait (*impressae ab eis in animabus nostris*).

Ce qui est de soi immatériel n'a pas besoin d'être abstrait de la matière qui donne aux perceptions sensibles leur contenu empirique – les *intentiones* sont directement reçues de la dernière sphère agente, dans la continuité des substances séparées, par l'intellect en puissance convenablement disposé à cela par les synthèses abstractives des puissances inférieures. Après avoir ainsi résumé les éléments de la théorie avicennienne, Thomas formule la proposition, le principe logique plus exactement, qui va, selon lui, constituer le nœud du problème :

> [...] à l'évidence, tout ce qui est reçu en quelque réalité est dans cette réalité selon le mode propre à ce qui la reçoit. Dès lors, la similitude de l'essence divine qui est imprimée du fait [de l'intellect séparé] dans notre intellect y sera selon le mode propre à notre intellect [...]. Or le mode propre à notre intellect est incapable de recevoir parfaitement la similitude divine (*modus autem intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinae similitudinis*).

Il suffit de confronter la mineure qui vient d'être dite aux prémisses ci-dessus pour parvenir à la conclusion suivante :

> Voilà pourquoi il s'en est trouvé certains, forts de l'idée que l'essence divine ne pouvait être vue que selon un tel mode, pour affirmer que l'essence divine elle-même ne serait pas vue, mais une sorte de lumière éblouissante, semblable à son rayonnement (*dixerunt quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius*).

Ainsi, la saisie des intelligibles chez Avicenne implique une sorte de dédoublement : ce qui est saisi est saisi sur le mode propre à celui qui saisit – l'entendement créé doit donc former sa propre *intentio* à partir de l'*intentio* directement efflue de l'Intellect séparé – mais cette *intentio* ne peut représenter adéquatement l'*intentio* efflue, puisqu'elle est conformée à une capacité d'appréhension créée. Bref, s'il n'y pas de connaissance possible sans modalisation subjective d'une *intentio* objective, alors la vision de l'essence devient impossible. L'entendement créé ne saisit que la répercussion en lui-même de l'*intentio* objective, répercussion qui, si elle est fulgurante, reste d'un ordre bien inférieur à celui de sa source.

La leçon du passage est claire : les théologiens de 1241 ont voulu adapter la noétique avicennienne au dogme chrétien de la vision béatifique et n'y sont pas parvenus. Le propos original des théologiens n'était donc pas, si l'on en croit Thomas, de faire de l'avicennisme le véhicule théorique de l'agnosticisme érigénien, mais bien de fonder en raison aristotélicienne le dogme chrétien de la vision divine – au moyen le cas échéant d'une scission, certes difficile à tenir, entre l'essence et le rayonnement de la divinité, *quidam fulgor quasi radius ipsius*. Dans cette perspective, le recours aux Pères grecs n'a rien eu d'artificiel, contrairement à ce que Contenson laisse entendre : ce qui est en jeu est la réalité de la coïncidence entre la réflexion avicennienne et certaines affirmations tirées de la tradition des Pères, affirmations que l'on trouve chez les Pères grecs à défaut de les trouver chez les Pères latins.

Si tel est bien le sens de l'exposé de Thomas, il correspond assez précisément au dossier historique des textes.

Traitant de la vision de Dieu dans sa *Glossa in IV libros sententiarum*, rédigée vers 1225, Alexandre de Halès, qui sera l'un des censeurs en 1241, ne perçoit pas encore de contradiction entre le thème augustinien de la manifestation de l'essence divine et le thème grec, dionysien, de l'incognoscibilité de l'Un suressentiel. L'essence divine, invisible *per se*, est simplement en mesure de se rendre visible par sa gloire (incréée) *ut in specie*. La difficulté apparaît lorsque l'on essaie de comprendre de quelle manière l'entendement se trouve en mesure

1. *Ibid.*, p. 88-89.
2. « S. Thomas et l'avicennisme latin », art. cit.

de remonter de l'*illuxio* glorieuse à la contemplation de l'essence divine. Quel processus de connaissance est-il impliqué ici ? On se souvient que Guillaume de Paris élude le problème. Or cette question de noétique, comme sa solution d'ailleurs, est suspendue à la compréhension des rapports entre créé et incréé.

Pour les théologiens parisiens, la lecture du commentaire au *De Anima* offrait la possibilité d'éviter définitivement l'écueil d'un David de Dinant et de son panthéisme intentionnel[1]. L'intelligible ne réalise pas un contact d'ordre entitatif entre l'intellect et l'objet intelligé. Avicenne relativise la portée de l'adage aristotélicien, selon lequel l'intellect en acte et son objet sont *aliquo modo unum* :

> Cependant, concernant ce qui est dit au sujet de l'âme, à savoir qu'elle devient elle-même devient les réalités intelligées (*illud autem quod dicitur quod ipsa anima fit ipsae res intellectae*), cela est impossible selon moi [...]. L'intellect, celui qui intellige et l'objet intelligé (*intellectus et intelligens et intellectum*) ne sont pas un dans nos âmes[2].

Pas plus que l'*intentio* sensible, abstraite des réalités matérielles, n'est réellement identique à ces réalités dans l'âme de l'homme ordinaire, l'*intentio* intelligible n'est réellement identique à l'Intellect séparé qui se reflète en elle en produisant son impression, en réalisant sa *similitudo* dans l'âme du prophète. Comme le note Contenson lui-même,

> [...] l'explication avicennienne d'une intellection par *impressio* permettait de poser un principe de discernement très net entre l'existence intentionnelle dans l'esprit et l'existence *in rerum natura* de l'objet pensé. La façon dont Avicenne glose l'unité de l'intellect en acte avec l'intelligible élimine toute formulation qui aurait quelque relent de panthéisme, or c'est précisément ce panthéisme qu'après 1210 il fallait éviter à tout PRIX[3].

Mais si, dans la vision béatifique, la séparation essentielle entre la créature et le Créateur était préservée, l'intégralité de la participation intentionelle du premier au second se retrouvait menacée. L'*intentio* avicennienne creuse dangereusement l'écart entre l'intellect glorieux et son Objet absolument transcendant.

1. Cf. G. Théry, *Autour du décret de 1210 : David de Dinant. Essai sur son panthéisme matérialiste*, Paris, Vrin, 1925.

2. *Liber de Anima*, IVet V, S. Van Riet (éd.), Louvain 1968, p. 134, 138. Cf. Aristote *De Anima*, *TV* et *TA* (*Translatio Vetus*, Jacques de Venise, XII[e] siècle, M. Alonso (éd.), Madrid, 1952 ; *Translatio Arabica*, Michel Scot, à partir de 1230, dans *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum*, Crawford (éd.), Cambridge, 1953 (désormais *Commentarium magnum*) :

TV – « Ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis enim quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Scientia namque speculativa et quod speculativum idem est », III, 2, p. 305, 4-6

TA – « Et est etiam intelligibilis sicut intellecta. Formare enim per intellectum et formatum per intellectum, in eis que sunt extra materia, idem sunt. Scientia enim speculativa et scitum secundum hunc modum idem sunt », III, 15, 1-5, p. 434.

TV – « Idem autem secundu actum scientia rei...sunt enim ex eo quod actu est, omnia que fiunt », III, 5, p. 343, 30-21

TA – « Et scientia que est in actu est ipsa res...omne enim quod generatur generatur ab eo quod est in actu », III, 27, 1-5, p. 440

3. « Avicennisme latin... », art. cit., p. 64.

Si tant est, d'une part, qu'entre le créé et l'incréé, aucune proportion ne soit concevable, et que, d'autre part, toute *intentio* soit conforme à la nature du sujet qui l'accueille, comment l'intellect créé pourrait-il scruter au moyen de cette *intentio* la Source incréée dont cette même *intentio* est jaillie ?

Tout montre que les théologiens incriminés en 1241 se sont heurtés à cette difficulté, et à nulle autre. En ce sens, le problème perce déjà dans la question 480 du manuscrit anonyme de Douai (art. 2, *De modo videndi Deum*)[1] :

> Il n'existe aucune proportion du fini à l'infini. Or tout intellect créé est fini selon l'essence et la puissance-active (*essentia et virtute*). Par suite, il n'existe aucune proportion entre Dieu et l'intellect créé, en sorte qu'aucun intellect créé n'est en mesure d'intelliger Dieu. Dès lors, ni l'homme ni l'ange ne peuvent intelliger Dieu[2].

On voit bien, à la manière dont Alexandre de Halès formule la même question après 1236, *postquam esset frater*, que la notion de proportion entre créé et incréé, fini et infini, est au centre de la discussion :

> Si on comprend Dieu de telle sorte que notre intellect soit dépourvu de proportion au sien, de deux choses l'une : soit Il condescendra à se proportionner à notre intellect (*condescendet intellectui nostro ut fiat ei proportionalis*), soit notre intellect s'élèvera jusqu'à se proportionner au sien (*ascendet ut ei proportionetur*). Mais aucune des deux solutions ne semble possible. Puisque notre intellect sera toujours une créature, et l'essence divine quelque chose d'incréé (*quid increatum*), en sorte que la proportion de l'un à l'autre ne cesse d'être celle du fini à l'infini, ce qui est fini ne pourra jamais s'élever au point de devenir infini (*nunquam potest ascendere finitum ut fiat infinitum*). Dès lors, ce qui est créé ne deviendra jamais incréé (*nec quod creatum est ut fiat increatum*), et ce qui est incréé ne ne condescendra jamais au point de devenir une créature (*nec tantum condescendit quod increatum est ut fiat creatura*). Il est donc manifeste que notre intellect ne possédera jamais la proportion qui lui permettrait de voir Dieu en sa divinité. Que désigne alors l'expression "voir en l'espèce" (*videre per speciem*) ?[3]

Dans sa *determinatio*, Alexandre, tout en maintenant fermement l'incognoscibilité de l'essence divine, évoque certaine « irradiation au-dessus de notre intellect », qui, issue de Dieu, élèverait l'entendement créé jusqu'à Lui, « le rendant d'une certaine manière (*aliquo modo*) infini ». Pour autant cette irradiation cette « condescensio », pour être proportionnée à la puissance de l'entendement créé, n'est pas elle-même à prendre au sens littéral :

> On dit qu'Il conscend jusqu'à notre intellect au sens de l'effet. C'est que par lui, notre intellect s'élève, comme il est dit – Lui-même ne devient pas une créature.

Cependant, Alexandre laisse dans le vague ce qui est à expliquer : le *quomodo* de la vision. Il n'indique pas *de quelle manière* l'influence surélevante de la grâce,

1. Selon P. Glorieux, la grande majorité des textes contenus dans le manuscrit 434 de Douai date des années 1230 à 1235-37, cf. « Les 572 Questions... », art. cit.

2. Cité par Dondaine dans « L'objet et le *medium*... », art. cit., p. 94.

3. Cité en appendice de « L'objet et le *medium*... », p. 122.

à son comble, proportionne une faculté intellective créée à la saisie d'un objet incréé. Eudes Rigaud, rappelant tacitement dans son *Commentaire des Sentences*, rédigé peu de temps après 1241, la position d'Alexandre, en fait sentir clairement la fragilité :

> [...] on n'a pas raison de l'objection (*adhuc remanet argumentum*) : ce qui influe est quelque chose de créé, donc quelque chose de fini. Mais Dieu est infini, et du fini à l'infini, il n'existe aucune proportion [1].

Même si la *condescensio* est en elle-même incréée, elle doit se proportionner aux facultés d'un entendement créé, et c'est là qu'est la difficulté : comment l'entendement créé peut-il, à partir d'une réalité qui lui est conformée sur le mode intentionel, remonter à ce qui est absolument sans proportion avec lui ?

La question 9 de l'anonyme de Douai (entre 1231 et 1236) attribue à la puissance-active (*virtus*) de la *dilectio increata* le rôle du *medium* dans la vision béatifique, tandis que la *dilectio creata* est ramenée à un rôle purement dispositif :

> [...] en raison de sa vertu propre, qui s'apparente à la chaleur, [la charité incréée] conjoindra et unira l'image créée à l'Image incréée [2].

La nature exacte de la conjonction entre l'entendement créé et ce *medium* incréé reste obscure. Ce qui est sûr, c'est qu'au terme de cette union, l'entendement voit Dieu sans voir l'essence divine. De même qu'on ne voit pas les réalités sensibles en vertu de leur essence, mais de leur puissance d'être vues, toute essence et puissance qui sont réellement distinctes dans les créatures, de même on ne voit pas l'essence divine *per se*, mais en vertu de sa puissance :

> Il en va de même pour l'essence incréée, en laquelle l'être est identique au pouvoir : l'argument (*ratio*) vaut, quoique la chose (*res*) ne vaille pas. L'essence en effet, comme essence (*ut est essentia*), ne peut être pleinement saisie par quelque créature ni au moyen de quelque créature que ce soit, car une puissance créée est finie et limitée. L'essence, affirme Boèce, est incirconscriptible et n'a pas de limite [...] Dès lors, l'essence, quand elle est intelligée, est intelligée à titre de puissance, ou plus encore de volonté. Même si puissance, volonté, essence sont identiques, cela ne revient pas au même d'être intelligé comme essence, et d'être intelligé comme puissance ou comme volonté. L'essence se manifeste selon sa volonté, mais pas nécessairement selon ce qu'elle peut ou selon ce qu'elle est.

La question fait ensuite référence à la triade dionysienne *essentia*, *virtus*, *operatio*, en soutenant que l'ordre de la connaissance de Dieu par les créatures intelligentes doit être l'inverse de l'ordre de la production des créatures par Dieu, obéissant en cela à la description aristotélicienne du procès de connaissance :

> [...] les actes en effet qui sont les premiers et qui précèdent tous les autres relèvent des puissance raisonnables, dit le Philosophe, et la fin première est dans la raison [...] Si donc on veut intelliger [l'essence divine], il faut l'intelliger par l'intermédiaire de la puissance, laquelle [est intelligible] par l'intermédiaire de l'acte.

1. *Ibid.*, p. 127.
2. Question 9 de Douai, « L'objet et le *medium*... », appendice, p. 106-117.

Du fait de sa puissance de saisie limitée, l'entendement créé perçoit la réalité divine sous une forme fragmentaire, par où ce qui n'est pas *réellement* distingué en Dieu – l'être, la puissance et l'opération – le devient *de facto* pour l'entendement créé. Pareille conception semble être particulièrement accusée chez les Maîtres dominicains avant 1241. Dondaine a relevé ailleurs la similitude entre la question 9 de Douai et le texte original de la Postille sur S. Jean d'Hugues de S. Cher [1]. Le Maître dominicain y résume et glose le passage de l'homélie de Chrysostome :

> Dieu est vu de bien des manières. Il est vu dans l'intellect au moyen des créatures ; de même au moyen de la foi ; de même au moyen du don de prophétie [...]. Selon aucun de ces modes, Dieu n'est vu dans sa substance. Il vient à la connaissance en vertu de son agir (*ab actu suo cognoscitur*).

Un peu plus loin, Hugues concilie la vision immédiate augustinienne avec l'agnosticisme « grec » en recourant à la distinction entre l'Essence divine et ses « condescensiones » glorieuses :

> Voilà pourquoi Chrysostome dit : "Ce qui par nature est créé, comment pourrait-il voir ce qui est incréé ? " comme pour donner à entendre : cela n'est possible d'aucune manière. Jean désigne donc le miroir et l'énigme, car dans la patrie, en vertu d'une capacité humaine de réception immédiate (*per immediatam acceptionem hominis*), nous verrons Dieu à découvert (*aperte*), sans voir pour autant son essence. Nous le verrons comme gloire, comme bonté et vérité.

Cette gloire incréée en laquelle l'intellect créée contemple les attributs divins est donc l'*actus*, l'*operatio*, qui, *via* la puissance, procède de l'essence de Dieu, sans se confondre avec cette dernière. Mais quel est le fondement en Dieu de la distinction dionysienne entre *essentia*, *virtus* et *operatio* ? Ici, le noétique confine au dogmatique. La voie est aventurée, et elle est barrée net par les condamnations de 1241.

Dans le même article, Dondaine recense les nombreuses variantes manuscrites par lesquelles des éditeurs bien avisés ont entendu corriger, après 1241, le texte de la Postille sur S. Jean dans le sens augustinien, jusqu'à lui faire dire le contraire exact de ses affirmations originales [2]. Par ailleurs, Hugues de S. Cher lui-même, après 1241, ne soutient plus que la position augustinienne, comme en témoigne le passage de la Postille sur Isaïe où le Maître dominicain glose *reverenter* Chrysostome :

1. « Hugues de S. Cher et la condamnation de 1241 », *R.S.P.T.* 33, 1949.
2. C'est l'effet qu'obtient un manuscrit de la bibliothèque de Troyes (361, XIII^e siècle) avec la suppression de la mention de l'essence divine et du *nullo* devant *modo* : « [Unde Chrysostomus : Quod creabilis est naturae, qualiter videre poterit quod increabile est ?]... comme pour donner à entendre : sur le moment (*quasi dicat modo*), car dans la patrie en vertu d'une capacité immédiate de réception de la lumière [*N.B.* – *luminis* au lieu de *hominis*], nous verrons Dieu à découvert, comme gloire, comme bonté, comme vérité. », « Hugues de s. Cher... », art. cit., p. 172.

> Car Chrysosostome le dit de fait : ni les anges, ni les archanges ne voient Dieu en sa nature, par quoi il faut comprendre : en plénitude, à la manière dont le Fils voit le Père, et le Père voit le Fils [1].

Le trajet intellectuel d'un autre Maître dominicain de l'époque, Guerric de Saint-Quentin, ressemble étonnamment à celui de son confrère et collègue à la Faculté. B.-G. Guyot, a jadis découvert à Prague et édité le texte de trois questions portant sur la vision de Dieu [2], dont la troisième semble manifestement prendre le contre-pied des deux premières. En tête de la première *determinatio*, l'éditeur a d'ailleurs inscrit :

> [...] cette question fut l'objet d'une rétractation et d'une réprobation par le frère Guerric (*questio ista retracta est et reprobata a fratre Guerrico*).

De fait, dans la troisième *determinatio*, rédigée après les condamnations, il n'est plus question d'une *influentia* lumineuse à laquelle se bornerait la vision divine des esprit bienheureux :

> Réponse. On dit que l'essence même sera vue en elle-même, comme le montrent les autorités. L'Apôtre dit en I Cor. 13 : "Je connaîtrai comme je suis connu". Dès lors, comme Dieu connaît en chacun cela même qu'il est (*id quod ipsum est*), ceux-là mêmes qui seront amenés à connaître en Lui connaîtront ce qu'Il est. Il sera vu en lui-même, en sa substance nue, et non dans une lumière disséminée, ou encore dans des faux-semblants (*in simulacris*) [3].

Nous verrons Dieu sans *medium*, car la lumière rayonnée de l'essence atteindra directement l'entendement. S'appuyant sur Grégoire le Grand, Guerric affirme :

> [...] les saints parviendront au point où ils verront Dieu en la clarté incirconscriptible de sa nature, sans qu'aucun *medium* ne les entrave.

Cette *claritas* est incréée, comme Guerric le précise dans ses arguments *pro* :

> La lumière qui est au dessus de toute lumière corporelle semble plus vraie. Or la lumière corporelle est visible par elle-même. Il en va donc de même pour la lumière incréée, et cela éminemment, car l'intellect est destiné à la recevoir.

1. *Ibid.*, p. 173. Jean Pagus, dans un texte que J. Gründel a découvert mêlé au recueil des Sentences du Lombard à Padoue, insiste également sur ce point difficile. Citant Jean Chrysostome et Grégoire le Grand dans un passage de son commentaire qu'il a sans doute révisé de sa propre main après les condamnations, Pagus maintient que l'essence divine ne peut être l'objet d'une vision compréhensive – mais il a soin de préciser : « Certains on dit que Dieu ne peut être vu dans sa nature, mais peut être vu dans sa lumière. Ils se sont égarés. Car la clarté divine, c'est sa sa nature. Il revient donc au même de le voir dans sa nature et dans sa lumière ». Et Jean Pagus ajoute : « Il en va semblablement avec la puissance de Dieu, qui n'est pas différente de son essence, mais totalement identique à celle-ci. Il ne diffère en rien de le voir en son essence et de le voir en sa puissance. Essence et Puissance ne peuvent différer l'un de l'autre ni selon les propriétés du défini, ni selon celles de l'infini (*neque per diffinitum et infinitum*). », « Die Sentenzenglosse des Johannes Pagus in Padua, Bibl Ant. 139 », *M.T.Z.* 9, 1958.

2. « Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241 », *R.S.P.T.* 44, 1960.

3. *Ibid.*, p. 239-241.

Dès lors, le *medium* créé n'est plus de l'ordre de la causalité informante, mais seulement de la causalité dispositive :

> Dieu ne peut être vu sans *medium* qui l'y dispose, car l'intellect ne peut parvenir de soi à cette lumière inaccessible. Il doit y être disposé par la gloire. Cela est évident, car il ne peut pas plus croire le moins du monde, s'il n'y est disposé par la grâce de la foi. A combien plus forte raison ne pourra-t-il, alors, comprendre en plénitude, s'il n'y est disposé par la gloire [1].

Somme toute, l'agnosticisme de 1241 a peu en commun avec celui de 1225. Si les créatures ne peuvent pas voir l'essence de Dieu, osent avancer certains maîtres parisiens, ce n'est pas parce qu'une créature, corporelle ou incorporelle, s'interpose entre elles et Dieu, comme dans les théophanies érigéniennes. L'intellect créé ne voit pas l'essence divine, parce qu'il perçoit la Réalité incréée sur un mode conforme à ses facultés, à savoir comme gloire, lumière, opération. Et ces « intermédiaires incréés » ne sont pas plus des Idées, des Formes substantielles, « créées de toute éternité » au sens des processions érigéniennes, mais ce qui, de l'être éternel, se manifeste à une intelligence consubstantiellement temporelle.

Clairement, les références aux Pères grecs, dans l'argumentation des théologiens, ne sont pas destinées à servir de garants à un érigénisme devenu obsolète [2]. Elles y ont au contraire un rôle déterminant du point de vue du contenu. C'est qu'elles confortent du sceau de la tradition les fragiles tentatives des théologiens pour rendre raison, sur la base de la noétique avicennienne, de la possibilité d'une vision de Dieu par la créature. Les Pères grecs parlent de lumière, d'irradiation, de gloire, *quidem fulgor, quasi radius ejus* – et les théologiens audacieux y reconnaissent les conséquences d'une noétique avicennienne rigoureusement appliquée au dogme de la vision béatifique. De même, l'idée d'un premier instant incréé ne nous semble trahir aucun crypto-érigénisme chez les théologiens de 1241 ; il suffit, croyons-nous, d'invoquer le lien entre certaines spéculations philosophiques, sur la base de la physique aristotélicienne, et

1. Guerric sort ici de la problématique du *medium* créé, tel que l'avait conçu le premier « avicennisme » des Maîtres parisiens, sans laisser de vouloir rendre raison noétique de la vision béatifique. Quant à l'*intentio*, au contenu même de ce que perçoit l'entendement bienheureux, il ne correspond plus à une réalité intermédiaire entre entendement créé et Essence incréée. Il existe cependant un *medium* créé qui dispose à la vision sans intermédiaire, comme les synthèses sensibles, chez Avicenne, disposaient à la réception des intelligibles. La gloire de Dieu, identique à l'essence, produit le *medium* dispositif dans la créature et s'offre elle-même à la vision. Cette substitution d'une puissance dispositive créée à l'*influentia* incréée est, si l'on en croit P-M. de Contenson, l'une des sources prochaines, *via* S. Albert, de la conception thomasienne du *lumen gloriae*, cf. « La théologie médiévale... », art. cit., p. 433-434. Cependant, sur la question des conditions de possibilité d'une vision sans intermédiaire, de la manifestation d'un Objet indéfiniment éloigné de la condition de celui qui le perçoit, Guerric ne s'étend pas.

2. Dans son *Commentaire des Sentences* encore, Eudes Rigaud note qu'à son époque, qui est celle des condamnations, il n'y a plus aucun théologien pour concevoir les théophanies comme des représentations créées ou « dans les créatures » du Dieu incréé : « [...] D'autres ont prétendu que Dieu se dévoilera en tempérant sa manifestation (*Deus contemperatum se exhibebit nobis*) et qu'Il ne se montrera pas en son essence, mais dans la créature [...]. Cependant, cette opinion a disparu de l'enceinte [universitaire] (*hec opinio recessit ab aula*). », *ibid.*, p. 127.

certaines expressions des Pères grecs, pour en rendre compte[1]. Dès lors, si la théologie condamnée prend réellement appui sur une lecture légitime des Pères grecs, Chenu a peut-être réussi à saisir, à capter cet instant infinitésimal, où quelque chose d'une perspective authentiquement orientale sur l'incréé a brillé en Occident de sa possibilité pure, avant que de disparaître à jamais de l'horizon latin. Un cadre augustinien s'étant substitué à la compréhension grecque de la diérèse, et la théologie de Thomas d'Aquin s'inscrivant elle-même dans un tel cadre, on comprendrait alors la raison du « heurt herméneutique » entre cette dernière et la vison maximienne de l'univers : celle-ci porterait avec elle une compréhension de la diérèse inconciliable avec le cadre dogmatique fixé en 1241.

Il semble bien, de fait, que la théologie de Maxime ait de fait joué un rôle déterminant à l'arrière-fond de cette crise. N'y a-t-il lieu de croire que « l'altérité maximienne », son « asiatisme » pour reprendre le terme de Balthasar, ait été

1. La confirmation de cette hypothèse entraînerait ici de trop amples développements. Nous nous contentons d'indiquer ici quelques éléments. La question du *primum nunc* incréé, motif de perplexité pour Chenu, est sans doute une pièce quelque peu rapportée pour grossir le dossier à charge. Elle nous semble viser certaines affirmations de Richard de Cornouailles, même si celui-ci était matériellement absent de Paris au moment des condamnations. En fait, dès la fin des années 1220, la question du passage de l'éternité au temps, condition de la création au sens biblique, dans un univers où le temps est défini de manière aristotélicienne comme *renovatio situs*, soit comme une dimension astronomique supposant un espace constitué, devient un point d'insistance de la réflexion anglaise, cf. notamment *Questiones de eternitate* attribuées à Guillaume de Durham (consignées dans le manuscrit de Douai 434), et la *Glose sur Gen. I, 1*, dans *Medieval latin texts on the eternity of the world*, R.-C. Dales et O. Argerami (éd.), Brill, 1991. Dans son commentaire de la *Physique*, rédigé avant 1235, soit trois ans avant son entrée dans l'ordre franciscain, Richard fait valoir la proximité de la philosophie d'Aristote avec l'idée de création *ex nihilo*, puisque Aristote a saisi, contrairement à Platon, que nulle réalité positive, nul instant temporel que ce soient n'ont pu précéder la constitution du monde, cf. R. Wood, « Richard Rufus of Cornwall on creation : the reception of aristotelian Physics in the West », *M.P.T.* 2, 1992, p. 15-16. Mais comment penser l'instant de cette constitution elle-même, le *nunc* de la création, à la fois comme point de passage et de séparation entre l'éternité et le temps ? Cet *exitus de non-esse in esse*, ce *fluxus a Creatore*, Rufus ne le met ici au compte des réalités temporelles, créées qu'en un sens relatif ; *per se*, ce *nunc*, point indivisible, est hors du temps, incréé : « On dit donc que le "nunc" considéré sous le rapport (*in tali ratione*) où il adhère au mobile est une réalité corruptible. Cependant, considéré en lui-même il reste substantiellement identique et est incorruptible », *ibid.*, p. 9. On peut faire le rapprochement avec les spéculations maximiennes sur le temps « présupposé » à la création, cf. Amb. 9, 1180b-1182a, qui donne naissance à la notion de « tempus generale » dans le *Perifision*, *EP* 1, p. 283-4 (*PL* 122, 482bc). Rufus appartient typiquement à la génération des théologiens de 1241, au sens où il cherche à enraciner théologiquement l'aristotélisme par le biais des Pères grecs, dont il collige lui-même les extraits. Pour ce qui est des autorités grecques, Rufus est directement influencé par R. Grosseteste et son immense travail sur les sources, cf. Dales, « The influence of Grosseteste's *Hexaemeron* on the *Sentences* commentaries of Richard Fishacre, o.p., and Richard Rufus of Cornwall, o.f.m », *Viator* 2, 1971, University of California Press. On sait que Grosseteste traduit personnellement Denys, Basile de Césarée, Jean Chrysostome, Jean Damascène, les scolies maximiennes à partir du texte grec, R. Franceschini, *Roberto Grossatesta e le sue traduzioni latine*, 1933, « Grosseteste's translation of the *Prologos* and *Scholia* of Maximus… », *J.T.S* 34, 1933. Aussi bien, les « réprobations » dont l'enseignement de Rufus fait l'objet au sein de son propre Ordre consonnent souvent avec les arrêts de 1241 : « […] ils sont plusieurs à affirmer, à la manière des "hiérarchistes" qu'il existe plusieurs miroirs divins et cependant essentiels, comme la puissance, la sagesse, la vérité. », cf. G. Gál, « Opiniones Richardi Rufi Cornubiensis a censore reprobatae », *F.S.* 35, 1976. On ne trouvera pas chez Richard comme chez son maître Grosseteste d'ailleurs, l'ombre du type d'érigénisme condamné en 1225.

perçue par les protagonistes même de ces événements ? Et si les autres auteurs grecs n'ont pas soulevé de telles résistances du côté latin, n'y a-t-il pas lieu d'en attribuer la raison au fait que ceux-ci cèdent plus aisément aux exigences d'une réinterprétation de type augustinien ? En ce cas, nous aurions de fortes raisons de penser que, s'agissant de restituer la véritable compréhension grecque de la diérèse, il faille chercher la clé d'une telle restitution dans les écrits de Maxime. Mais qui est le Maxime de 1241 ? Est-ce vraiment au Confesseur qu'il faut attribuer une vision de l'incréé irréductible à l'augustinisme d'un Guillaume d'Auvergne ? La question n'est pas nouvelle ; elle est l'un des enjeux de la crise, et ceci, bien compris, est encore un signe de l'hétérogénéité de la tradition avec laquelle les théologiens latins se sont trouvés aux prises.

5. *Ambiguïtés de l'héritage maximien*

Que la pensée de Maxime soit bien à l'arrière plan de 1241, et que la chose n'ait pas fait mystère aux protagonistes mêmes de cette *vicende* dogmatique, le commentaire d'Henri de Suse, mentionné plus haut à propos des condamnations de 1225, en apporte la preuve[1]. Il y a là en effet un passage du plus haut intérêt pour notre étude. Après s'être référé à l'hérésie de « l'impie Amaury » et indiqué le *Perifision* comme son origine probable, Henri écrit :

> Or ce dit Jean [Scot] immisça (*introduxit*) dans le même livre l'autorité (*auctoritas* [sic]) d'un certain maître grec répondant au nom de Maxime. Ce livre, *qui fut même condamné par les Maîtres à Paris* (*qui et per magistros damnatus fuit Parisius*), renferme un grand nombre d'hérésies, dont nous nous contenterons d'énumérer les trois suivantes.

C'est ici qu'Henri cite les grandes erreurs imputées à Amaury (idées-médiétés, abolition de la différence sexuelle, apocatastase). Par ces nouvelles condamnations parisiennes, qui viennent après la mention de Maxime, Henri ne peut avoir en vue que les sentences de 1241. De fait, il conclut en affirmant tenir ces renseignements (« hanc doctrinam ») d'Eudes de Châteauroux, à savoir du théologien même qui, comme chancelier de l'Université, présidait la commission des censeurs de 1241. Cet Eudes de Châteauroux, précise Henri, avait commenté le *Perifision* « en condamnant ses erreurs une par une »[2]. Bref, Henri de Suse voit dans Maxime la source première des idées perverses qui, par le biais du *Perifision*, ont contaminé la théologie latine de 1225 à 1241. Cela inclinerait à penser que ces idées perverses qu'Eudes attribue à Maxime venaient en fait du *Perifision*, ou d'une interprétation déviante de l'*interpres* même de Maxime. Il faut donc formuler la question de la manière suivante : dans quelle mesure la « vraie » théologie de Maxime porte-t-elle une part de responsabilité dans la crise de 1241 ?

1. Cf. *supra* 2.5. 1.

2. Eudes de Châteauroux avait été le vivant témoin des problèmes suscités par les doctrines érigéniennes lors des décades précédentes. S'il ne meurt qu'en 1273, Eudes est cité parmi les maîtres en théologie dès 1230, P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1933, p. 304.

Les théologiens de 1241 n'ont pas eu accès aux grandes œuvres de Maxime. Il semble bien que la *damnatio memoriae* qui frappe Erigène à la suite des conciles carolingiens et surtout des conciles du haut Moyen Âge, ait affecté par retour la transmission des œuvres originales de Maxime. Certes, les grandes traductions composées par Erigène ont longtemps circulé parmi les médiévaux. Ainsi, quand, au milieu du XI^e siècle, Raoul Glaber évoque les grandes divisions de la nature dans son *De divina quaternitate,* il a la traduction érigénienne des *Ambigua* sous les yeux (cf. Amb. 41)[1]. Cependant, le moine bourguignon qui reconnaît sa dette envers les Pères Grecs (« catholici non mediocriter philosophi »), ne précise jamais sa source. Comment ne pas faire le lien avec la série de conciles contemporains qui condamnent la doctrine eucharistique de Jean Scot ? De même, Pierre le Diacre, moine au Mont Cassin durant la première moitié du XII^e siècle, ne mentionne pas plus le nom de Maxime que son confrère lorsqu'il puise largement son inspiration dans la *versio eriugena* des *Questions à Thalassios*[2]. En règle générale, les auteurs spirituels lisent en même temps les traductions d'Erigène et le *Periphyseon*[3]. Or il n'est pas sûr que les lettrés du haut Moyen Âge, aient bien distingué celui qui traduit de celui qu'il traduit, l'*interpres* de l'*auctor*. Matériellement, une tellec négligence a bien des excuses. Très fréquemment, Erigène paraphrase ou intercale dans la trame du *Perifision* de larges extraits de

1. P.-E. Dutton, « Raoul Glaber's *De divina quaternitate* : un unnoticed reading of Eriugena's translation of the Ambigua of Maximus the Confessor », *M.S.* 42, 1980. Peut-être s'agit-il du manuscrit qu'on trouve répertorié, au siècle suivant, à Cluny, cf. E. Jeauneau, « La bibliothèque de Cluny et les œuvres d'Erigène » dans *Etudes érigéniennes*, éd. cit., p. 405.

2. P. Meyvaert toutefois, n'attribue pas la discrétion de Pierre sur sa source maximienne à la réputation sulfureuse d'Erigène, mais à un amour propre d'auteur proprement maladif : « One of the traits of Peter's malady was a deep-seated urge for sef-aggrandisement [...] », « The exegetical treatises of Peter the deacon and Eriugena's Latin rendering of the Ad Thalassium of Maximus the Confessor », *Sacris erudiri* 14, 1963, p. 131. On trouve également un exemplaire des *Questions à Thalassios*, sous le titre de *Scolarium Maximi*, à Clairvaux, cf. E. Dekkers., « Maxime le Confesseur dans la tradition latine », dans *After Chalcedon, Mélanges offerts au Prof. Albert von Roey*, Louvain, 1985, p. 87. Concernant la confusion avec les *Scolies* du Corpus anastasien, confusion provoquée par certaines affirmations de Jean Scot, cf. également M. Cappuyns, « Jean Scot Erigène et les *Scoliae* de Maxime le Confesseur », *R.T.A.M.* 31, 1964.

3. Chez un Isaac de l'Etoile, les parties proprement spéculatives, si nettement séparées de sa parénèse ; paraissent nourries de réminiscences maximiennes, cf. *Sermons*, *SC* 130, 207, 339. Songeons, dans le sermon 4 (§ 6 à 14), à la transfiguration du Christ comme symbole de l'élévation de l'entendement créé au dessus de sa propre nature (cf. Amb. 9). Songeons, dans le sermon 9, aux « livres » de l'esprit créé et de la nature visible à travers lesquels on apprend à déchiffrer le Verbe en sa nature éternelle (§ 1 à 3, cf. Thal. 64, 725d-728a). Il y est également mention de la série graduée des unions « nuptiales », de l'union sexuelle à l'union à Dieu (§ 8 à 12) ; il y est question encore du salut comme abolition du "mur mitoyen du péché" (§ 12 : « Abstulit igitur medium parietem peccati, per quem adulter irrepserat, et fecit utraque unum ; reconcilians in semetipso mulierem viro, hominem Deo. », cf. Ep. 2, 14-19 ; C.N-P. 880a). Songeons au symbolisme du chiffre 40 dans le sermon 31 (§ 1-4, cf. Amb. 67, Qu. D. 193), au thème de la lumière incréée dans le sermon 32 (§ 9 : comme la lumière visuelle des yeux humains ne permet pas de distinguer quoique ce soit sans la lumière du soleil, « sic nec spiritus rationalis, maxima lux creata, nisi ad imaginem suae superioris et increatae summaeque lucis factus esset prae caeteris sui corporis membris minime vidisset. »). Songeons, dans le sermon 34, à l'activité providentielle de Dieu *ab aeterno* (§ 24-26). Il faudrait un long travail pour vérifier et départager leur lieu d'origine des parallèles que nous risquons ici.

ses traductions maximiennes, et il n'est pas rare, à l'inverse, de trouver dans ces traductions des pièces originales de Jean Scot[1].

Dès lors, on ne peut s'étonner que la silhouette propre de Maxime le Confesseur se soit estompée dans l'univers des *auctoritates* médiévales. Qui se rappelait la haute estime en laquelle le pape Nicolas premier avait jadis tenu Maxime, ce « venerabilis monachus », proclamé « l'un des seuls de son époque à être demeuré catholique (*pene solus catholicus*) » dans le règne byzantin ?[2] C'est souvent un fantôme ou plus exactement un spectre que l'imaginaire des théologiens lui substitue : celui du Maître auprès duquel l'Erigène, par des voies mal connues, aurait appris les détours interdits de sa science[3]. Ainsi, l'anonyme qui rédige au XII^e siècle sa *Disputatio catholicarum patrum adversus dogmata Petri Abélardi*, s'indigne de voir Abélard en appeler à l'autorité de Maxime :

> Cela, il [Abélard] le tire manifestement d'un certain Maxime, un Grec me semble-t-il (*quem puto graecum fuisse*), que Jean Scot a imité en tout jusqu'à l'hérésie (*quem et Iohannes Scotus usque ad haeresim imitatus est*)[4].

En fait, Abélard se réfère à Maxime de Turin, dans son *Sermon sur la Pâque*. Mais l'auteur de la *Disputatio* soupçonne Abélard de se fier plus aux doctrines des philosophes qu'à l'autorité de la Tradition[5]. Dès lors, il fait le rapprochement entre Abélard et Erigène, et, dans le même mouvement, conjecture qu'Abélard a puisé sa connaissance de Maxime aux sources pernicieuses du *Perifision*.

Au XIII^e siècle, la trace des grandes œuvres maximiennes comme les *Ambigua* et les *Questions à Thalassios*, comme, se perd. C'est à peine s'il subsiste quelques exemplaires de la traduction de la *Mystagogie* composée par Anastase le Bibliothécaire, traduction qui faisait pourtant les délices des lettrés à la cour de Charles le Chauve[6]. On attribue à Cerbanus la traduction des *Centuries sur la*

1. Un « Io » indiquait peut-être à l'origine, les considérations qu'Erigène introduisait en son propre nom. Mais évidemment, ces indications graphiques ont disparu rapidement des manuscrits, cf. Meyvaert, « Eriugena's translation of the Ad *Thalassium* of Maximus : Preliminaries to an edition of his work », dans *The mind of Eriugena*, éd. cit., p. 80.

2. Lettre du 28 septembre 865 à l'empereur byzantin Michel III, cf. *Epist* VI, « Monumenta Germaniae Historiae », p. 486, 25-26, E. Jeauneau, « Jean Scot Erigène et le grec », *Etudes érigéniennes*, éd. cit., p. 25.

3. Seule la voix du mystérieux Honorius d'Autun s'élève, au siècle précédent, pour défendre la mémoire de Maxime. Dans la *Clavis Physicae*, Honorius met Maxime, « monachus precipuus philosophus et episcopus [*sic !*] », au rang des plus grandes *auctoritates* grecques, entre S. Basile et S. Jean Chrysostome, « dont la foi et la vie ne laissent rien soupçonner de dévié (*nil sinistrum*) », cité par Lucentini, « La *Clavis physicae*... », art. cit., p. 413. Mais comment faire cas d'un éloge venu à la fois d'un admirateur anonyme et d'un compilateur déclaré du *Perifision* ? D'un tel avocat, la mémoire de Maxime eût plutôt gagné à se passer.

4. *PL* 180, 298a, cf. M.-B. Carra de Vaux Saint-Cyr, « *Disputatio catholicarum patrum adversus dogmata Pertri Abelaerdi* », *R.S.P.T.* 47, 1963, p. 209. Gauthier de Mortagne s'était le premier étonné de voir Abélard faire référence à ce dénommé Maxime dans les controverses trinitaires : « J'ai lu ces paroles dans votre traité, que vous vous êtes efforcés de fonder sur l'autorité de l'évêque Maxime [...] », J. Jolivet, « Critiques de la théologie d'Abélard », *A.H.D.L.M.A.* 30, 1963, p. 18-19.

5. « *Disputatio catholicarum patrum*... », art. cit., p. 210-213.

6. On la trouve chez les Dominicains de Bâle sous le titre *Sanctus Maximus in hystoria mistica (ecclesia catholicae)*, cf. Dekkers, « Maxime le Confesseur dans la tradition latine », art. cit., p. 89-90.

Charité qui fait son apparition en Hongrie vers le milieu du XII^e siècle, mais cette traduction ne trouve pas le chemin de Paris [1].

Reste le *Corpus* dionysien. Dès le XI^e siècle, les médiévaux lisaient les gloses de Maxime dans le *Corpus* dit « anastasien ». Dans sa *Théologie au XII^e siècle*, Chenu a souligné l'importance de cette fréquentation :

> Maxime pénétrait donc, par les scolies d'Anastase, dans le sillage de Denys et d'Erigène : c'est là seulement que le XII^e siècle le fréquente, dans les traités surtout où il se trouvait être le seul commentateur, les *Noms divins* entre tous, ce qui lui vaudra d'être appelé, jusqu'en plein XIII^e siècle, le *Commentator* [2].

De fait, ces scolies sont, pour le lecteur de l'époque, la source la plus « grecque » parmi tous les commentaires autorisés de la pensée dionysienne. Les scolies entrent ainsi pour une part dans la redécouverte enchantée de la « lumière d'Orient » :

> [...] Denys, Grégoire "le théologien", Maxime, ce sont par excellence les "Grecs", dont on commence à sentir, malgré l'effritement textuel des florilèges, l'originalité [3].

Au XIII^e siècle, après la disparition du *Perifision*, l'édition parisienne du *Corpus* devient l'unique lieu où les médiévaux peuvent accéder à la pensée de Maxime [4]. Les scolies jouent un rôle d'autant plus important que l'édition parisienne, en rassemblant un grand nombre de gloses de provenances diverses, fait apparaître un certain écart entre entre une voie latine et une voie grecque d'interprétation de la lettre dionysienne [5]. L'« l'hellénisme » de 1241 naît au cœur de cette *discrepancy*.

Les *Collectanea*, recueil dans lequel Anastase avait traduit et regroupé divers opuscules dogmatiques importants, ainsi que certains *Actes* concernant le martyre de Maxime, tombent en semblable déshérence, cf. *ibid.*

1. A.B. Terebessy, *Translatio latina S. Maximi Confessoris De Caritate, saec. XII in Hungaria confecta*, Budapest, 1944 (nous n'y avons pas eu accès) ; I. Boronkai, « Ubersetzungsfehler in Cerbanus' lateinicher Version von Maximus Confessor », *Philologus* 115, 1971. Les éditeurs les plus récents du *Liber sententiarum* sont formels : il n'y a pas trace des *Centuries sur la charité* chez Pierre Lombard, *Glossa in IV Sententiarum*, Grottaferrata, 1981, note p. 162. La traduction que fit Cerbanus du *De fide orthodoxa*, eut un sort plus heureux : le Lombard y a parfois recours, cf. Ghellinckx, *Le mouvement théologique*, éd. cit., p. 393-404.

2. *Théologie au XII^e siècle*, éd. cit., p. 278.

3. *Ibid.*, p. 279.

4. Dans son *Corpus dionysien*, Dondaine a analysé les divers états du *Corpus Areopagiticus* latin jusqu'au recueil parisien du XIII^e siècle. Celui-ci se compose de trois parties :

– la première, l'*opus majus*, est bâtie sur l'une des recensions (*T*) de la *Versio Dionysii* de Scot, retravaillée et très amendée au cours des temps en fonction des textes grecs. Elle se divise elle-même en deux sections : celle qui est appelée « Compellit me », d'après les premiers mots de l'*incipit*, contient le traité de la *Hierarchie céleste* ; celle appelée *opus alterum* renferme les autres traités, notamment les *Noms divins*, ainsi que les *Lettres*.

– la deuxième est constituée par la *translatio nova* de Sarrazin (1167).

– la troisième par l'*extractio* de Thomas Gallus (1241-1244), cf. *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, Roma, 1953 (désormais *Corpus dionysien*).

5. Dondaine a insisté sur les discordances entre voix « latines » et voix « grecques » (Jean Scot, Maxime) au sein même du *Corpus* parisien : « Dans *Compellit me*, on peut lire à moins d'une page d'intervalle le passage d'Erigène sur le symbolisme de l'Eucharistie (*PL* 122, 140bc), et la critique de Maître Hugues le taxant d'erreur (*PL* 175, 951b-993d) ; ou bien le passage sur la vision de Dieu en théophanies (*PL* 122, 141ab), et la réplique plus émue encore du Victorin (*PL* 175, 955b : *tollant ergo phantasias suas*). Cette tension interne s'accroit dans les *Noms divins* par l'apport massif du Pseudo-Maxime : Erigène au *De divisione naturae* n'est pas un commentateur docile, mais un penseur de première grandeur, égal à Denys. », *Corpus dionysien*, p. 125-126.

Mais précisément, ces scolies reflètent-elles la pensée originale de Maxime ?

6. « *Niveaux de présence maximienne* » *dans les scolies*

Il est aujourd'hui à peu près établi que le fond premier de ces scolies n'est pas constitué par les écrits de Maxime lui-même, mais d'un théologien antérieur à Maxime de près d'un siècle, Jean de Scythopolis [1]. Cette thèse, exposée pour la première fois par H.-U. von Balthasar, n'a jamais été infirmée sur le fond [2]. Le rôle de Maxime dans la constitution de la version occidentale des scolies est toutefois difficilement récusable. Lorsque la question monothélite est portée à Rome, lors du Concile de Latran de 649, l'interprétation du *Corpus* dionysien constitue l'un des enjeux centraux, puisque les deux partis opposés s'en réclament [3]. Or

1. Jean de Scythopolis est soucieux de démarquer Denys du néoplatonisme en butte aux persécutions de Justinien. Comme y a insisté H.-D. Saffrey, Jean a voulu faire « oublier » les liens, au moins philologiquement assurés, entre Denys et Proclus, cf. « Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », « Studia Patristica », Berlin, 1966, « Nouveaux liens objectifs entre le Pseudo-Denys et Proclus », *R.S.P.T.* 63, 1979 (études reprises dans *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 1990) ; « Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus », *Mélanges offerts au P. L.-E. Boyle*, Louvain-la-Neuve, 1998, repris dans *Le néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin, 2000. Dans une communication récente, B.-R. Suchla a situé l'entreprise de Jean dans le contexte de la politique répressive de Justinien à l'égard des derniers tenants du paganisme : « Lag da nicht die Gefahr nahe, Gegner paganer Philosophie wie Kaiser Justinian könnten die areopagistischen Traktate als häresiefreundliche Werke brandmarken ? Immerhin liess Justinian Sophisten selbst aus höchsten Kreisen als Heiden festnehmen, mit Gewalt bekehren, auspeitschen und in Einzelfällen sogar hinrichten », « Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis zu den Areopagitischen Traktaten in seiner Philosophie- und Theologiegeschichtlichen Bedeutung », dans *Denys l'Aréopagite en Occident*, colloque, Y. de Andia (éd.), Études augustiniennes, Paris, 1996, p. 163. C'est peut-être au cours de l'année 529, date fatidique de la fermeture de l'Ecole d'Athènes, que Jean de Scythopolis diffuse ses commentaires (*scolies*) au *Corpus* dionysien, cf. *ibid.*

2. « Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis... », art. cit., repris dans la seconde édition de *Kosmische Liturgie*. Des travaux récents, confirment *grosso modo*, sur la base de la tradition syriaque des scolies, les conjectures de Balthasar à partir de la version grecque, cf. B.-R. Suchla, « Die Sogennanten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1980.

3. Sévère est le premier à évoquer la figure de Denys, le converti de Paul devenu évêque d'Athènes, dans un petit écrit contre les anathématismes de Julien d'Halicarnasse, vers 519 – d'où l'hypothèse de J. Stilgmayr, cf. « Der sog. Dionysius Areopagita und Severius von Antiochen », *Sch.* 3, 1928, âprement critiquée, selon laquelle Sévère et l'auteur du *Corpus* ne feraient qu'un, cf. J. Lebon, *R.H.E.* 26, 1957 et 28, 1952. Dès le concile constantinopolitain de 533, les partisans de Sévère commencent à arguer du *Corpus* dans leurs discussions avec le parti chalcédonien. L'évêque Hypatius d'Ephèse s'étonne de ne trouver aucune référence aux écrits dionysiens dans la tradition et la ferveur des monophysites lui fait soupçonner une fraude appolinariste, Mansi VIII, col. 817 *sq.* Stylgmayr résume en ces termes les étapes de la réception de Denys : « Zuerst zeigt sich ziemlich starke Verwendung der Schriften als der Werke eines apostolischen Vaters [...]. Dann erfahren di Arepagitica eine etwas zurückhaltende und mehr im Stille gezollte Anerkennung, wohl infolge der Ablehnung durch Hypatios und des Schweigens auf dem Concil 553. Seit beginn der monothelistich Streitigkeiten aber finden wir rückhaltloses Eintreten für die Echtheit, verbunden mit einer durchaus

l'autorité de Denys y est encore très vaguement établie[1]. Sans doute, Maxime fait venir les écrits de Jean de Scythopolis pour montrer que le *Corpus* ne doit rien aux spéculations néoplatoniciennes. A l'évidence, le Confesseur partage le souci qui fut celui de l'évêque : enraciner la pensée de Denys dans l'héritage des Pères orthodoxes[2]. Cependant, le rôle de Maxime semble avoir ici dépassé celui d'un simple intermédiaire. Certaines scolies figurant dans la tradition occidentale, à la différence de la version syriaque, présentent des parentés sinon de forme, du moins de fond, avec les grands traités maximiens[3]. On peut donc dire que la tradition occidentale des scolies a reçu une forte empreinte maximienne, même si elle ne suffit pas, prise en elle-même, à donner une idée des inspirations originales du Confesseur.

Le fait est que, dans la tradition postérieure, l'autorité quelque peu fortuite de Maxime tend à éclipser presque totalement celle de Jean de Scythopolis. Certes, lorsque, quelque deux siècles après le concile de 649, Anastase traduit pour la gouverne de Jean Scot Erigène un ensemble de scolies au *Corpus*, le recueil qu'il utilise comporte encore des signes graphiques permettant de distinguer les deux auteurs[1]. Cependant, au XIII^e^ siècle, toutes ses scolies sont définitivement fondues sous le nom de Maxime, sans doute pour faciliter le chemin du lecteur à travers la multiplicité des gloses.

L'histoire textuelle des scolies maximiennes allait atteindre un degré inédit de complexité après 1225. Désireuse de sauver ce qui pouvait l'être du chef d'œuvre de Jean Scot après le brûlement de 1225, une main ingénieuse crut bien faire en intégrant de larges extraits du *Perifision* aux scolies maximiennes[2]. L'ouvrage de Scot devenu inaccessible, la comparaison des textes était rendue impossible. Par ailleurs, le compilateur adoucit les extraits du *Perifision* sur les points mêmes qui ont suscité les controverses du début du siècle, en sorte de donner à ce mélange d'ancien et de nouveau l'apparence d'un inextricable *continuum*.

De l'ajout de ces extraits du *Perifision* à un fond textuel qui vient de Jean Scythopolis, on pourrait aisément conclure à l'inauthenticité de la pensée qui s'exprime dans les scolies sous le nom de Maxime[3]. Il reste que si, au XIII^e^ siècle,

klaren und orthodoxen Erklärung der christologischen Stellen, namentlich der θεανδρική ἐνέργεια. In dieser Richtung wirken Modestus, Sophronios, Anastasios, Maximus und Martin I; direkt nachweisbar ist der Einfluss, der von Sophronios auf Maximus und von diesem auf Martin I geübt wurde. », *Das Aufkommen der Pseudo-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur*, Feldkirch, 1895, p. 88-89 (désormais *Das Aufkommen*).

1. Un certain nombre de moines ont selon toute vraisemblance travaillé sous la direction de Maxime à rassembler les florilèges patristiques qui ont servi durant le concile R. Riedinger, se fondant sur la critique textuelle précise des *Actes*, conclut : « Auch die Lateran-Synode von 649 zu Rom wäre dann mehr ein Konzil der Byzantiner als das der Römer gewesen. », cf. « Aus den Akten der Lateran-Synode von 649 », *B.Z.* 69, 1976, p. 33. On avait déjà relevé auparavant que 27 des 126 *testimonia* des Pères provenaient directement des œuvres de Maxime et que deux des 20 canons du synode ne pouvaient être assignés qu'à un connaisseur des idées défendues par le même Maxime, cf. « Die Lateran-Synode von 649 und Maximus der Bekenner », dans *Symposium Maxime*, éd. cit., p. 118. Si l'on en croit les *Actes* et sans doute Maxime lui-même, il existait déjà à Rome un manuscrit grec des œuvres de Denys lorsque Maxime et ses partisans y arrivèrent. Les manuscrits ont sans doute été ramenés de Constantinople lors du séjour qu'y fit Grégoire le Grand en qualité d'apocrisiaire. De fait, Grégoire, qui s'inspire de ces écrits en plusieurs endroits de ses homélies, est le premier, dans le monde latin, à citer le nom de Denys comme une autorité : « Fertur Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater [...] » (*PL* 76, 1254). Quant, à Maxime, on lit dans le Prologue des *Scolies* : « Je tiens cependant d'un diacre romain, appelé Pierre, que tous les écrits de Denys ont été conservés intacts par le biais de la bibliothèque sacrée qui est à Rome. » (*PG* 4, 20d). Il reste que le concile de 649 est la date véritable de la réception de Denys en Occident. Comme le notent les éditeurs des *Dionysiaca* : « [...] c'est un Pape et un Saint, Martin I, qui fonde solennellement l'autorité doctrinale de ce Denys et crée son magistère. A trois reprises, au synode du Latran en 649, Denys est à l'honneur sur les lèvres du Pontife Romain. », *Dionysiaca*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, p. LXVI.

2. Sur l'importance quantitative, mais surtout qualitative des références dionysiennes dans l'œuvre de S. Maxime, cf. W. Völker, « Der Einfluss des Pseudo-Dionysius Areopagita auf Maximus Confessor », *Festschrift für Bischof Dr. A. Stohr*, Mainz, 1960 ; complément sous le même titre dans *Sudien zu neuen Testament und zur Patristik, E. Klostermann zum 90. Geburstag*, Berlin 1961, repris dans *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965. Maxime met constamment en relief le lien entre la pensée de Denys et celle des Pères cappadociens. C'est là un autre grand acquis des études de Völker. A juste raison, A. Louth critique la tendance de certaines analyses (Viller, Sherwood, Meyendorff même) à minimiser le lien entre les deux théologiens « St. Denys the Areopagite and St. Maximus the Confessor : a question of influence », « Studia Patristica » 27, Oxford-Leuven, 1991.

3. Les recherches de B.-R. Suchla, évoquées ci-dessus, tendent à indiquer la présence de scolies authentiquement maximiennes, scolies qui se distinguent du reste par leur caractère concis. On ne peut pas établir cependant de passages littéralement communs avec les *Ambigua*, ce qui justifie la prudence de l'auteur : « Bei einem Vergleich dieser genannten Stellen konnte ich keine Übereinstimmmungen im Wortlaut festellen, lediglich die Thematik ist gleich. Gleiche Thematik aber besagt im Grunde genommen nichts : Sie entspringt dem übereinstimmenden Interesse vieler orthodoxen Schrifsteller, also auch des Maximus und es (der) Scholiasten am CD, gewisse Kernpunkte der im CD dargelegten Äusserungen orthodox zu erläutern. », p. 59. Notons que l'absence de passages *littéralement* identiques joue plutôt en faveur de l'authenticité maximienne de ce groupe de scolies : si Maxime est bien l'auteur de telle ou telle scolie à l'usage des lecteurs occidentaux, il n'a pas eu besoin d'aller recopier dans ses propres œuvres la thématique qu'il estimait nécessaire d'exprimer et dont il était capable de varier indéfiniment les termes.

1. « C'est probablement dans la Bibliothèque pontificale qu'Anastase prenait son exemplaire grec. Il avait aperçu ces Scolies lors de son séjour à Constantinople ; mais il dit qu'elles lui sont tombées sous la main à l'improviste, tandis qu'il cherchait quelque ouvrage capable d'éclairer le texte traduit par Scot. De fait, les œuvres de Denys apparaissent à Rome dès le VII^e^ siècle, au temps de S. Maxime. », Dondaine, *Corpus dionysien*, éd. cit., p. 24. Les marques distinctives du *Corpus* anastasien, sans doute antérieures à Anastase lui-mêmes, étaient peut-être encore perceptibles dans les éditions du XI^e^ et du XII^e^ siècles, cf. Suchla, « Die Sogennanten Maximus-Scholien... », art. cit., p. 39.

2. « [Le Compilateur] eut l'idée de corser ce fonds anastasien en recourant au *De divisione naturae* d'Erigène. Dans son grand ouvrage, Erigène se réfère souvent à Denys qu'il vient de traduire [...]. Il était facile d'extraire ces développements, plus accessibles au lecteur occidental que les gloses de Maxime. Dès la *Hierarchie ecclésiastique*, deux fragments érigéniens viennent donc se glisser parmi les scolies traduites par Anastase ; on en compte plus de soixante-dix dans les *Noms divins*, une vingtaine dans la *Théologie mystique*, et deux autres dans les *Epîtres*. Mais cette fois, à la différence de *Compellit me*, aucun nom ne paraît en marge, dans aucun de nos manuscrits. Faut-il y voir une mesure de prudence ? C'est bien probable. A la vérité, cet anonymat eût été inefficace si l'ancien *Corpus* avait été moins rare ; il suffisait de confronter les deux "éditions" des Scolies pour découvrir l'intrusion du Pseudo-Maxime. », *Corpus dionysien*, éd. cit., p. 70.

3. Dans le cadre de son travail de traduction des écrits dionysiens, Robert Grosseteste est amené à rédiger une nouvelle traduction des scolies maximiennes, entre 1238 et 1243. Il ignore l'identité de l'auteur, ce « Grecus qui ponit notas in greco quas nos in margine scribimus ». Mais l'évêque de Lincoln, qui possède vraisemblablement un recueil grec, parvient à épurer considérablement la tradition des scolies en comparant entre eux les différents *Corpus* (anastasien, parisien), R. Franceschini, *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln e le sue traduzioni latine*, Atti del reale

Jean Scot (*Perifision*) est dans Maxime (*Scolies*), Maxime (*Ambigua, Questions à Thalassios*) se trouve tout d'abord et comme à l'origine chez Jean Scot (*Perifision*). Par le biais des scolies tronquées de l'édition parisienne du *Corpus*, les médiévaux sont sans le savoir en contact objectif avec les grandes œuvres de Maxime, œuvres dans lesquelles Jean Scot puise une bonne partie de son inspiration, quand il ne les cite pas *in extenso*. Par suite, un paradoxe assez étonnant se dégage d'une *Überlieferungsgeschichte* pour le moins complexe : en 1241, c'est moins dans la tradition textuelle véritable des scolies attribuées à Maxime qu'il faut chercher l'influence la plus directe de Maxime – ces scolies « authentiques » viennent pour une grande part de Jean de Scythopolis – mais plutôt dans les extraits *Perifision* qui y sont anonymement et pour ainsi dire « sauvagement » insérés[1].

On comprend la réaction des censeurs de 1241 devant une tradition textuelle aussi embrouillée. Il veulent y voir la griffe de Jean Scot, et elle y est. S'il faut remonter plus haut que Jean Scot, les censeurs s'arrêtent à quelque maître grec nommé Maxime, philosophe auquel les siècles précédents ont fait une réputation pour le moins sulfureuse. Maxime est ainsi dissocié de la grande tradition des Pères, en sorte que les *auctoritates* avancées par les héllénisants de la faculté soient plus aisément déchiffrés au prisme de l'augustinisme traditionnel. Tout semble donc indiquer le caractère central, épigénétique pour ainsi dire, de l'héritage maximien dans les difficultés que soulèvent l'assimilation de la tradition des Pères grecs en Occident.

7. *Conclusion : Maxime et la formation des deux regards*

Lorsqu'il s'agit d'expliquer les origines et l'extraordinaire efflorescence de la théologie médiévale, les études contemporaines ne perçoivent guère d'autre *stimulus* culturel que la puissante découverte de la philosophie arabe; on revient sans cesse à la nécessité d'intégrer une tradition jusqu'alors inconnue de textes et de commentaires aristotéliciens à un univers de pensée dont la simplicité et la cohérence viendrait de la tradition dogmatique indivise du premier millénaire chrétien. Aussi bien, c'est à la manière dont l'apport aristotélicien a été reçu au sein de la théologie latine qu'on impute généralement la distance, l'*estrangement* entre la théologie "catholique" de l'Occident et la théologie "orthodoxe" de l'Orient. Seules les appréciations de valeur diffèrent: les uns voient une "trahison" de la pensée du premier millénaire où les autres parlent d'une œuvre de précision conceptuelle sans précédent. Il est trop clair cependant, au vu notamment de la brève étude ci-dessus, que l'idée d'une réception harmonieuse et irénique, au début du second millénaire, de la tradition indivise du premier, est une approximation pour le moins grossière. Pour la théologiens latins formés à l'école de S. Augustin, les difficultés de compréhension suscitées par la tradition "byzantine" sont bien antérieures à l'apparition de la *falsafa*. Il suffit de songer à l'œuvre de Jean Scot Erigène, ainsi qu'à sa *Wirkungsgeschichte* médiévale. Dès lors, si une exigence de précision notionnelle accrue se fait jour en Occident au contact de l'héritage aristotélicien transmis par les Arabes, celle-ci ne fait souvent que cerner le lieu d'une difficulté préexistante. C'est le cas, on l'a vu, en ce qui concerne le rapport entre le créé et l'incréé, qui ne laisse pas de semer la perplexité dans les réflexion du monde latin, tant en cosmologie qu'en noétique. Certes, les médiévaux ont tôt perçu le profit qu'il y avait à articuler une vision théologique à partir de la diérèse des Grecs. La dualité créé / incréé servait à considérer le principe de toutes choses, puisqu'il en allait de la création et de la conservation du monde naturel. Elle servait à l'expression des vérités christologiques, puisqu'il en allait ici de l'union inconfusible des deux natures. Elle servait enfin à considérer le terme de toutes choses et la vocation surnaturelle de l'homme, puisque l'union ultime du Créateur et des créatures, commencée ici-bas dans le don de la grâce, mettait encore en jeu le rapport des deux natures. En même temps, cette appropriation à la fois légitime du point de vue de la tradition et nécessaire du point de vue du concept, apparaît à l'origine d'une série de discussions, voire de crises : c'est la grâce incréée du Lombard, puis ce sont le panthéisme d'Amaury et les "médiétés" incréées de ses disciples plus ou moins directs; ce sont enfin les "théophanies" des théologiens avicennisants de la Faculté de Paris durant le second quart du XIII^e^ siècle. Dans toutes ces questions, il en va du rapport entre le créé et l'incréé envisagé selon son mode : comment concevoir pour chacune d'entre elles le mode spécifique de rapport entre le créé et l'incréé, et cela de manière dogmatiquement recevable? Comme nous l'avons vu, les condamnations de 1241-1244 marquées d'une forte empreinte augustinienne, signalent ici un tournant, pour ainsi dire une ligne de partage des eaux. Toute la question est de savoir dans quelle mesure ces condamnations, en s'efforçant d'écarter tout risque de panthéisme, n'ont pas définitivement privé la théologie occidentale des instruments qui lui eussent permis d'accéder à l'intelligence rétrospective d'une théologie orientale, proprement byzantine, du créé et de l'incréé. Cependant, on peut poser la même question sous un jour plus positif: l'impossibilité de pouvoir se fier à la compréhension originellement grecque des rapports entre le créé et l'incréé ne serait-elle pas à l'origine d'une mise en perspective proprement latine, médiévale, des rapports entre le créé et l'incréé? En ce cas, l'aristotélisme de la grande scolastique ne serait pas la cause de l'*estrangement* entre traditions spéculatives d'Orient et d'Occident; à la tradition aristotélicienne, la théologie latine médiévale emprunterait seulement les outils susceptibles de forger une vision *philosophiquement* cohérente des rapports entre le créé et l'incréé tels que les condamnations de 1241-1244 les définissent *dogmatiquement*. Il se pourrait même que la distance entre tradition latine et tradition byzantine soit moins le fait d'une théologie aristotélicienne ou aristotélisante opposée à une théologie non-aristotélicienne, que le fruit de deux "appropriations" théologiques distinctes, en Orient et en Occident, d'un même *corpus* d'analyse aristotélicien. Nous sommes bien conscients qu'il ne s'agit pour l'instant que d'hypothèses. Le seul moyen de

Istituto Veneto si Scienze, t. 93, 1933, p. 37. Malheureusement, la diffusion de ce travail est trop lente pour influencer les débats de 1241-44 à Paris. En revanche, un Richard-*Rufus* de Cornouailles a probablement connu cette traduction nouvelle en raison de ses liens avec l'évêque Robert.

1. Nous donnons en annexe une illustration de ce « phénomène », cf. Appendice 1, « La réception de la pensée de Maxime à travers les gloses du *Corpus* parisien ».

démontrer l'existence d'une théologie "différente" du créé et de l'incréé en Orient byzantin est de revenir aux écrits mêmes dont les condamnations de 1241-1244 auraient censément barré l'accès en Occident. Ici, ceux de S. Maxime le Confesseur apparaissent comme un point de référence incontournable, tant ils se situent, comme nous l'avons vu, au nœud des controverses qui ont eu lieu dans l'Occident médiéval. Dans quelle mesure la théologie médiévale qui voit le jour après les condamnations applique-t-elle une nouvelle "grille de lecture" aux écrits maximiens ou attribués à Maxime ?[1].

Par ailleurs, si nous parlons d'une théologie "différente" à propos de S. Maxime, de quelle autre théologie la distinguons-nous ? Dans l'extraordinaire floraison de la réflexion médiévale au cours de la seconde moitié du XIII^e siècle, c'est à la vision théologique de S. Thomas d'Aquin que nous voulons donner la préférence. De fait, nous entendons démontrer que la polémique ouverte et jamais refermée entre thomisme et palamisme a sa source dans l'écart originel, implicite et jamais véritablement étudié, entre la perspective que Thomas d'Aquin développe dans sa théologie et celle qu'illustre Maxime le Confesseur au millénaire précédent.

L'enquête historique atteint ici ses limites. Il nous faut à présent revenir aux textes originaux de Maxime et de Thomas, en sorte de comprendre, en lien avec le contexte intellectuel qui est le leur, la manière dont le rapport créé / incréé est saisi de part et d'autre. Une fois ces conceptions mises au jour, il nous faudra les comparer si nous voulons voir apparaître la teneur réelle d'un « distancement » théologique pour l'heure simplement conjecturé. Ici même, donc, nous abandonnons le point de vue diachronique de l'histoire des doctrines pour épouser celui, synchronique et comparatiste, de l'analyse des textes.

1. De ce point de vue, la manière dont Albert le Grand, très peu de temps après les condamnations, recourt aux scolies dans ses grands commentaires dionysiens présente un intérêt théologique et historique considérable. En un sens, Albert se montre totalement fidèle au projet des théologiens condamnés. Il n'entend pas dissocier les scolies, si liées à la médiation érigénienne soient-elles, de la tradition des Pères grecs dans son ensemble ; en lien avec une *falsafa* désormais plus averroienne qu'avicennienne, il entend renouveler la vision purement augustinienne des rapports entre Dieu et ses créatures. Mais en même temps, la perspective que déploie Albert ne perd jamais de vue le cadre dogmatique fixé par les condamnations de 1241 ; elle s'y inscrit de plain-pied, ostensiblement. Aussi bien, il y a là un gigantesque effort spéculatif pour traduire la synthèse hellenico-aristotélicienne initiée par les théologiens condamnés dans les formules qui définissent à présent les rapports créé / incréé en Occident. Cet effort justifierait à lui seul une étude de grande ampleur des *Commentaires* albertiens. En l'absence d'un tel travail, nous ébauchons en annexe une analyse qui doit permettre de se faire une idée de l'intérêt des *Commentaires* ainsi que de la place des scolies dans la réflexion médiévale immédiatement antérieure à l'œuvre de Thomas d'Aquin, cf. Appendice 2, « *Wirkungsgeschichte* de S. Maxime dans les commentaires dionysiens d'Albert ».

CHAPITRE II

ἀρχή – CONDITION DE LA CRÉATURE INTELLECTIVE

Tenter de comprendre la nature du rapport entre le créé et l'incréé chez Maxime le Confesseur et Thomas d'Aquin, c'est nous attacher à dégager à une structure présente à l'arrière-fond de chacune des deux œuvres théoriques, sans être jamais énoncée telle quelle et pour elle-même. Nous devons la retrouver, la restituer, en étudiant certains textes où cette structure affleure de manière privilégiée. Comment pouvons-nous cependant être certains de la pertinence de notre description ? A l'évidence, nos conjectures sur le sens des textes doivent être corroborées par d'autres textes, soit du même auteur, soit de la tradition philosophique / théologique sur laquelle cet auteur s'appuie. Si nous aboutissons à une structure cohérente, qui permette de rendre compte des grandes affirmations des deux auteurs sans que cette structure puisse être elle-même remise en cause par telle ou telle de ces affirmations, il y a quelque probabilité pour que nos analyses ne se soient pas trop égarées en chemin.

La grâce dont l'Incarnation est la source vise au rétablissement d'un ordre cosmique originel mis à mal par le péché de l'homme. Or cet ordre que le salut suppose enveloppe lui-même un rapport déterminé entre le créé et l'incréé. Créé, l'homme a l'Incréé pour origine ; vivant, il a l'Incréé pour source ; intellectif, il a l'Incréé pour finalité. Aussi nous faut-il, dans un premier temps, mettre en évidence la manière dont cet ordre originel est conceptualisé dans les théologies de Maxime le Confesseur et de Thomas d'Aquin. C'est demander si les visions des rapports entre le créé et l'incréé diffèrent chez ces deux penseurs, au niveau le plus fondamental, celui de la construction théologique du réel.

MAXIME : ÉNERGIE DIVINE ET RELATIVITÉ COSMIQUE

La Lettre 6, point de départ de l'analyse

La Lettre 6 se rattache au groupe des écrits maximiens adressés ou dédiés à Jean, évêque de Cyzique, diocèse à bonne distance de la Ville impériale. D'une

part, les *Ambigua à Jean* forment la majeure partie du traité qui porte simplement le titre d'*Ambigua*; d'autre part, la correspondance comprend une série de lettres (6, 8, 28, 29, 30, 31) adressées à Jean[1]. Dans la préface aux *Ambigua à Jean*, Maxime évoque les moments passés en compagnie de l'évêque Jean – au monastère S. Georges si l'on en croit les lettres 28 à 31[2] – à « appliquer la force de leur intelligence » (φιλοπονεῖν) à l'interprétation des passages difficiles (τῶν ἀπορηθέντων) des sermons de Grégoire de Nazianze (1064b). Par ailleurs, tous ces écrits paraissent liés à l'exil africain de Maxime (de 626 à 646 avec de nombreuses interruptions), provoqué par l'invasion arabe. Les lettres dont le contenu est lié au sort de la communauté de Saint-Georges (rédigées entre 626 et 632), ainsi que la lettre 8 (632) laissent transparaître une forte nostalgie à l'égard de ces temps anciens[3]. Or, comme il a été souvent relevé, ce groupe d'écrits a un dénominateur commun : la lutte contre l'origénisme[4]. La Lettre 6, à cet égard, ne fait pas exception. La finale du passage en est la meilleure preuve : ce n'est pas à la suite d'une dispersion hors de l'hénade primitive, conclut Maxime, que les âmes se sont unies aux corps. Cependant, la question est abordée sous un jour inhabituel.

Entre les compliments et les salutations d'usage (424c- 425a et 428d – 429a), Maxime entreprend, à la demande de son correspondant, le « bienheureux évêque Jean », de démontrer que l'âme est incorporelle. Tel est l'objet de la lettre. Celle-ci entend réfuter certains esprits frivoles qui ont voulu attribuer à l'âme, réalité spirituelle, une dimension corporelle. Quel rapport avec l'origénisme? Aucun, exceptée une exagération en un sens opposé : constatant, dans la théorie origéniste de l'Unité originelle, une confusion entre l'essence intelligible des âmes et la réalité divine elle-même, des anti-origénistes zélés auront voulu sceller la distance entre les créatures et le Créateur en attribuant aux premières une dimension de corporéité que le Second ne pouvait comporter. Devant les égarements

1. Ni le texte grec des *Ambigua* ni la correspondance de S. Maxime n'ont encore fait l'objet d'une édition critique. Ce sont malheureusement les textes auxquels nous aurons le plus souvent recours dans cette étude. Des grandes œuvres de S. Maxime, seules les *Questions à Thalassios* ont bénéficié d'une édition dans la *CCSG* (cf. notre *Index des abréviations* en fin de volume). Tout au long de cette étude, nous renverrons donc à la pagination de la *PG* (90-91), sachant qu'il est aisé de retrouver, à partir de cette numérotation, les passages cités dans le texte établi par les éditions critiques actuelles.

2. Cf. Sherwood, *Annotated Date-list,* éd. cit., p. 27-28. Il n'y a aucune raison de mettre en doute le séjour de Maxime à Cyzique, avant son départ pour l'Afrique, même si les *Vitae* de Maxime n'en soufflent mot.

3. Seule la Lettre 6, précisément, pourrait dater d'une période immédiatement antérieure, mais le point est contesté. P. Sherwood, n'y retrouvant pas les accents nostalgiques qui percent dans les autres lettres, fait remonter la date de sa composition avant le séjour à Cyzique, soit 624-25 (*Annotated Date-list,* p. 25). J.-C. Larchet se montre toutefois d'un avis contraire : « La lettre VI mettant en œuvre une métaphysique déjà élaborée de l'essence, de l'énergie et du mouvement que l'on ne trouve pas dans les œuvres spirituelles d'avant le séjour à Cyzique, mais que l'on trouve amplement développée dans les *Ambigua à Jean*, il nous semble que l'on doit dater cette lettre du début du séjour de Maxime en Afrique (628-630). », *Lettres*, Paris, Cerf, 1998, introduction, p. 42.

4. Pourquoi l'origénisme à cette date tardive et en ces lieux d'exil? La question reste très obscure. Nous livrons certaines hypothèses en appendice, cf. Appendice 3, « Recherches sur le contexte de l'antiorigénisme maximien ». Elles jettent quelque lumière, nous semble-t-il, sur la signification dogmatique d'une réflexion d'ordre apparemment métaphysique et cosmologique.

symétriquement inverses des origénistes et de leurs naïfs détracteurs, Maxime rétablit la vérité en indiquant la nature véritable de la distance de l'âme à Dieu : ce n'est pas entre le corporel et l'incorporel que passe cette frontière, mais entre le créé et l'incréé. Si la Révélation enferme une saine anthropologie, celle-ci repose sur le respect de cette division.

La première partie de la lettre (424c-428a) énumère, en faveur de l'incorporéité de l'âme, cinq syllogismes « philosophiques », c'est-à-dire saufs de tout recours aux autorités scripturaires et patristiques[1]. Dans la deuxième partie (428d – 431c), Maxime passe de la défense de l'incorporéité de l'âme à la critique des présupposés qui conduisent à soutenir la thèse adverse. Son propos, ici, nous intéresse directement car dans cette réfutation, Maxime se voit contraint de remonter aux principes mêmes qui régissent les rapports entre le créé et l'incréé[2] :

> /1/ Et si, parce qu'ils affirment de la Divinité qu'elle est incorporelle, ils se refusent, craignant qu'on perde toute crainte, à admettre que l'âme est incorporelle, afin qu'on ne soit pas conduit à estimer cette dernière égale à Dieu, qu'ils nous retirent aussi, pour mettre un point final à leur inepte dispute, le reste, à savoir ces traits dont Dieu est à l'origine et en vertu desquels nous sommes dénommés participants, ou dont nous sommes à l'origine, et en vertu desquels Dieu reçoit dénomination, en tant qu'Il opère (ἐνεργῶν) et donne (διδούς) ou communique (μεταδιδούς), ou qu'Il est appelé Dieu de notre part. /2/ Quels sont-ils? L'être, le vivre, l'illuminer, le rendre-bon, le raisonner, l'intelliger – les uns, en vertu de l'essence (διὰ τὴν οὐσίαν), les autres en vertu de la motion (διὰ τὴν κίνησιν), c'est-à-dire par conception-pratique (γνώμη) ou par disposition (διάθεσις). /3/ Nous sommes en effet qualifiés d'existants, de vivants, de lumineux, de bons, d'intellectifs, de raisonnables; de même nous disons que Dieu existe, qu'il est vivant, qu'il est lumière, qu'il est bon, intelligence et raison – soit que, existant du fait d'une cause, nous soyons appelés ainsi, soit que, soumis à une certaine opération-*energeia* (ἐνεργούμενοι) nous appliquions à la Divinité ces dénominations en vertu des réalités que nous possédons. /4/ Quelle espèce de sentence (λόγος) avancent-ils là, quand ils disent que l'âme est ces réalités, parmi bien d'autres, qu'elle reçoit de celles-ci dénomination, mais qu'on ne doit pas ajouter qu'elle est incorporelle, car cela relèverait en propre de la Divinité? /5/ Il faudrait alors que nous ne recevions pas d'elles qualification, en raison de Dieu, ou que nous ne dénommions pas Dieu d'après les réalités que nous sommes nous-même. /6/ Cependant, nous sommes bien ces réalités et c'est bien d'après elles que nous recevons dénomination – non que nous soyons, en vertu de réalités

1. Nous les résumons brièvement comme suit : 1) Le mouvement du corps doit avoir une cause, et si l'on fait de l'âme la cause du mouvement, Dieu sera cause du mouvement de l'âme et du corps, y compris des mouvements dont la finalité est mauvaise et honteuse. 2) On ne peut appliquer aucune des catégories qui « circonscrivent » ou définissent les corps (volume, résistance, etc.) à l'âme : l'âme n'est pas un corps. 3) Tout corps est circonscrit par ces catégories : si l'âme existe, elle est un incorporel. 4) On ne peut pas plus attribuer à l'âme. quelque propriété des corps ("sectionnabilité", expansion, etc.) que ce soit. 5) Les corps sont animés ou inanimés, mais l'âme ne peut pas être plus animée par quelque chose d'autre qu'elle même, qu'elle ne peut être inanimée.

2. La numérotation des phrases que nous introduisons permet de se reporter plus aisément au commentaire qui suit.

identiques, une même réalité (ταυτόν) avec Dieu, mais comme le causé (αἰτιατόν), relativement à son principe causal (αἴτιον), comme un participant (μέτοχον) relativement au participé (μετεχόμενον), comme l'existence (ὕπαρξις) par rapport à sa cause originelle (αἰτία). /7/ Il n'y a là ni jugement univoque ni synonymie, comme dans les réalités consubstantielles (συγκριτικῶς ἢ συνωνύμως ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων) – cela relève de homonymie (ὁμωνύμως), ou pour ainsi dire de la participation (μεθεκτῶς). /8/ Ces traits sont infiniment distants l'un de l'autre par nature, ou, si l'on préfère non sans vérité ce langage à propos de la Divinité, celle-ci est est au-dessus de toute nature et de toute chose-réelle (πρᾶγμα). /9/ Du reste, pour reprendre l'argument, par quel biais selon eux, si l'on accorde que l'âme est un corps, sauvegarderons-nous la sentence qui la dit faite à la façon d'une image, si nous ne tenons pas que l'âme, par tout ce qu'elle est, possède la similitude du modèle? /10/ De même en effet que nous l'appelons intellective d'après l'intellectif, et ainsi de suite d'après l'immortel, l'incorruptible et l'invisible, lorsque nous avons reconnue l'image en ces réalités, de même on la dit incorporelle d'après l'incorporel, parce qu'elle fuit tout volume, aussi bien que toute ce qui est lié à un intervalle mesurable. /11/ Mais on doit répéter qu'elle est, comparée à lui [à l'Incorporel], une réalité différente, au point de vue de ce qui la caractérise comme nature (κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητα). /12/ Sinon elle ne serait plus image, mais une réalité immuable identique à lui. /13/ Sous les traits mêmes où transparaît Celui-là (ἐκεῖνο καθόραται) dans la nature incréée, non susceptible de changement, sans commencement (ἐν τῇ ἀκτίστῳ καὶ ἀτρέπτῳ καὶ ἀνάρχῳ φύσει), la nature créée du raisonnable se manifeste clairement à l'intelligence, pour autant que nous ne jugions pas selon le même point de vue (κατὰ τὸ αὐτό), mais selon l'indication que transmettent ultimement le mots. /14/ Dans la mesure où l'intellect vraiment philosophe, à travers les réalités qui, dans les existants, travaillent à parachever l'harmonie générale, transportant ses forces de représentations noétiques dans la région du pur et de l'immatériel, distingue ce qui meut des réalités mues, il connaît la réalité une, unique, simple, tenant son existence d'elle-même, toujours égale à elle-même, comprenant en l'immuabilité propre de son identité à elle-même un principe de causalité démiurgique (ποιητικὸν αἴτιον), impénétrable par nature (ἀπροσίτον κατὰ τὴν φύσιν) aux autres réalités. /15/ Elle n'est pas susceptible de mutabilité, car elle n'est pas susceptible de mouvement. /16/ En effet, il n'existe rien vers quoi elle pourrait se mouvoir, la réalité qui produit et emplit les êtres (τὸ τὰ ὄντα καὶ ποιοὺν καὶ πληροῦν), et qui existe (ὄν) au-dessus de tous les existants. /17/ Elle contient tout, comme démiurge (περιεκτικὸν δὲ ὡς δημιουργόν), et elle a déjà pris connaissance de toutes choses avant que celles-ci ne commencent d'exister (πρὸ γενέσεως) en vertu de sa puissance infinie. /18/ Pour prolonger le tour donné à la réflexion (κατὰ τὴν αὐτὸν τρόπον τῆς θεωρίας), lorsqu'Elle induit (λογιζόμενος) la cause du mouvement à travers le mouvement disparate et compliqué des membres et des parties du microcosme (je parle de l'homme), Elle connaît selon l'essence une autre réalité que le subsister organique du corps – et il n'en va pas comme d'un corps dans un corps, pour citer l'opinion des sages tard venus et de ceux qui érigent en dogme ce qui n'est susceptible d'aucune démonstration. /19/ Ce qu'Elle contemple est simple, un parmi les réalités dispersées, sans limite dans celles qui sont mutuellement contractées, muable, comme étant mû, et mû, comme étant relatif à ce qui lui donne de se mouvoir./20/ Quant à la cause de la mutabilité selon le mouvement,

Elle n'en connaît pas la nature, mais le discernement-pratique (κρίσις), quand il arrive que celui-ci s'égare. /21/ La mutabilité (τροπή) donc, ne touche pas, me semble-t-il, ce qui à trait à l'essence même de l'âme (puisqu'elle passe à travers une série indéfinie de vicissitudes, elle ne resterait pas la même autrement), mais il a lieu selon le mouvement de notre ressort (ἐφ ᾽ ἡμῖν) qui a pour corrélat la faculté de se régir soi-même dont la volonté est dotée (τῷ αὐτοκρατορικῷ θελήματι συμφερομένη). /22/ C'est pourquoi, lorsque ceux qui soutiennent des thèses contraires disent et entendent montrer que le mouvement perpétuel de l'âme autour de la Divinité elle-même (αὐτὴν τὴν περὶ τὸ Θεῖον τῆς ψυχῆς ἀεικινησίαν), détient la puissance de mutabilité (τροπὴς δύναμις) cela ne me paraît pas être l'opinion de ceux qui sont dans le vrai, mais le fait de ceux que la pompe de plaisants discours attire plus que la sobriété d'une argumentation précise. /23/ Qui en effet, s'il a quelque part à la raison, et s'il n'est pas privé de toute sympathie à l'égard de la vertu, pourrait méconnaître ceci, que le mouvement perpétuel de l'âme à l'entour du Beau, n'est rien autre chose que l'énergie naturelle (ἐνέργεια φυσική), moyennant et en vertu de laquelle (ἐφ᾽ ἥν καὶ δι᾽ ἥν) il lui est donné d'atteindre à la Cause comme à sa fin (γεγένηται αἰτίαν τελούμενη[1])? /24/ La mutabilité, elle, est un mouvement contre-nature, qui entraîne qu'on manque cette même cause (τῆς ταύτης ἀποτυχία τῆς αἰτίας). /25/ La mutabilité, en effet, si je puis m'exprimer ainsi, ne consiste pas en autre chose qu'en un accès de faiblesse, une déchéance (ἔκπτωσις) des opérations-*energeiai* naturelles (τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν). /26/ Par suite, ne juge plus digne de dire à ceux qui s'adonnent aux arguties : vous osez mettre sur le même pied (συγκρῖναι) Dieu et la création. /27/ De fait, la Divinité, à proprement parler, n'est ni corps, ni incorporel, ni essence; elle n'est rien des réalités intelligibles ou exprimables, pour ne pas faire le compte de tout le reste. Pour l'intelligence, elle reste insaisissable, et pour la parole, ineffable.

Les références du texte et leur enjeu

Les références patristiques de la Lettre 6 sont si patentes, que Maxime n'éprouve pas le besoin de les préciser explicitement – il se contente d'en jouer allusivement, comme pour montrer combien sa réflexion, si philosophique qu'elle soit, sourd tout naturellement de la tradition des Pères, et d'une tradition bien circonscrite qui plus est.

La première référence met en jeu la théorie de la nomination des Cappadociens. On sait que Basile de Césarée, le premier, a opposé une conception relativiste de la nomination divine au « cratylisme » d'Eunome[2]. Ἀγεννησία ne signifie pas l'essence ou la nature de Dieu – sans quoi, effectivement, seul le Père inengendré serait Dieu, tandis que le Fils engendré serait mis au rang des créatures, fût-il suprême. Pour Basile, aucun nom divin ne signifie l'essence de Dieu en propre; parce que les noms divins sont forgés par les créatures d'après le mode

1. Il y a sans doute ici un jeu de mots sur les différents registres de τελέω. Outre le sens courant de parfaire, achever, τελέω a reçu une signification « technique » dans le christianisme, où il désigne la « consommation » du sacrement comme entrée dans le mystère de la vie divine, cf. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, τελέω 9-11, cf. *e.g* Myst., 701d.

2. Cf. notamment J. Danielou, « Eunome l'arien et l'exégèse du *Cratyle* », *R.E.G.* 69, 1956.

dont celles-ci perçoivent les opérations-*energeiai* variées de Dieu à leur égard, ces noms, tout en désignant effectivement Dieu, sont conformés à l'intellect des créatures et non à cette réalité absolue du Créateur que les termes « essence » ou « nature » doivent signifier :

> Ayant saisi (κατανοοῦντες) les multiples opérations-*energeiai* variées (ποικίλας ἐνέργειας) issues de la puissance transcendante, nous conformons les appellations en partant de chacune des opérations-*energeiai* ainsi reconnues [...]. Ainsi, on forge le nom même de Dieu (Θέος) en découvrant que l'opération-*energeia* selon laquelle Dieu voit, observe, prend soin de toutes choses est une seule et même opération-*energeia*[1].

Dieu découvert dans son rapport avec nous est *energeia*. Mais en désignant cette action par le nom, le principe absolu de cette action, à savoir l'essence ou la nature divine, reste hors d'atteinte[2]. On trouve chez Grégoire de Nysse les passages les plus proches de la Lettre 6 :

Maxime, ***Lettre 6*** :

/1/ Et si, parce qu'ils affirment de la Divinité qu'elle est incorporelle, ils se refusent, craignant qu'on perde toute crainte, à admettre que l'âme est incorporelle, afin qu'on ne soit pas conduit à estimer cette dernière égale à Dieu, qu'ils nous retirent aussi, pour mettre un point final à leur inepte dispute, le reste, à savoir ces traits dont Dieu est à l'origine et en vertu desquels nous sommes dénommés participants, ou dont nous sommes à l'origine, et en vertu desquels Dieu reçoit dénomination, en tant qu'Il opère (ἐνεργῶν) et donne (διδούς) ou communique (μεταδιδούς), ou qu'Il est appelé Dieu de notre part. /2/ Quels sont-ils? L'être, le vivre, l'illuminer, le rendre-bon, le raisonner, l'intelliger – les uns, en vertu de l'essence (διὰ τὴν οὐσίαν), les autres en vertu de la motion (διὰ τὴν κίνησιν), c'est-à-dire par conception-pratique (γνώμη) ou par disposition (διάθεσις). /3/ Nous sommes en effet qualifiés d'existants, de vivants, de lumineux, de bons, d'intellectifs, de raisonnables; de même nous disons que Dieu existe, qu'il est vivant, qu'il est lumière, qu'il est bon, intelligence et raison – soit que, existant du fait d'une cause, nous soyons appelés ainsi, soit que, soumis à une certaine opération-*energeia* (ἐνεργούμενοι) nous appliquions à la Divinité ces dénominations en vertu des réalités que nous possédons.

Grégoire de Nysse, ***Contre Eunome*** :

Ceux qui lui donnent des appellations ne nomment pas ce qu'Il est (la nature de l'Existant reste ineffable), mais c'est à partir de ce qu'il nous semble opérer (ἐνέργειν) à l'entour de notre existence qu'Il possède ces termes équivoques (ὁμωνυμίας) [...]. En effet, quand nous disons "Dieu", si nous Lui donnons cette appellation, c'est que nous avons reconnu Celui qui surveille et inspecte, Celui au regard duquel rien ne peut demeurer caché. Si l'essence subsiste avant (προϋφέστηκε) toutes les opérations-*energeiai*, si d'autre part nous venons à l'intelligence des opérations-*energeiai* à travers ce que nous percevons sensiblement, et si d'autre part encore nous nous exprimons par les termes verbaux (ῥήμασι) que nous avons été en mesure de forger, pourquoi craindre d'affirmer que les noms sont postérieurs aux choses-réelles ? Nous n'interprétons pas le sens de ce qui est dit ici de Dieu avant d'en avoir eu l'intelligence; nous en avons l'intelligence en vertu de ce que nous savons provenir des opérations-*energeiai* ; la puissance (δύναμις) subsiste avant l'opération-*energeia* ; cette puissance elle-même est suspendue au dessein (βούλημα) de Dieu ; le dessein repose en la souveraineté (ἐξουσία) de la nature divine – est-il devenu suffisamment clair que les entités qui signifient ces événements ont les choses-réelles [sensibles] pour lieu d'origine et que les termes signifiants sont pour ainsi dire les ombres des choses-réelles [sensibles] portées sur les mouvements de ce qui subsiste ?[1].

1. *Ad Ablabium quod non sunt tres Dii, GNO* t. 3,1, p. 44 (*PG* 45, 121d).

2. « Toutes les choses créées se laissent saisir et enfermer dans la signification des noms [...]. Seule la nature incréée (ἄκτιστος φύσις) est au-dessus de toute désignation verbale (ὀνομαστικὴ σημασία) », *Contre Eunome* III, *GNO* t. 2,2, § 105 (*PG* 45, 473a). La nomination divine est κατ' ἐπίνοιαν : elle désigne bien quelque chose de Dieu, contrairement à un nom qui ne reposerait sur aucune réalité, mais ce qui est visé reste partiel, comme ne donnant pas accès à la réalité divine en elle-même.

Nous forgeons les noms d'après les effets perçus des opérations-*energeiai* divines (*i.e.* d'après les choses-réelles) et nous appliquons ensuite ces noms au principe subsistant des opérations-*energeiai* divines (*i.e* à l'essence divine). Ainsi, ce que ces noms employés pour désigner le principe subsistant-essentiel livrent réellement de celui-ci à l'intelligence qui les emploie est l'ombre d'une expérience sensible portée sur un genre d'Etre radicalement différent :

> 27/ Pour l'intelligence, [la Divinité] reste insaisissable, et pour la parole, ineffable.

Cependant, une autre autorité s'entrelace ici même à celle des Cappadociens – celle de Denys, beaucoup plus contestée à l'époque de Maxime[2]. C'est le vocabulaire de la communication, de la *metadosis*, qui l'atteste. L'être, l'illuminer, le rendre-bon, sont les émanations (προόδοι) de l'Unité imparticipée – toute communication (μετάδοσις) qui donne aux existants de participer aux perfections de la divinité. En Amb. 7, Maxime se réclame à cet égard explicitement de l'enseignement de Denys :

> Toutes les réalités en effet participent selon une certaine proportion (ἀναλόγως) à Dieu, du fait qu'elles doivent à Dieu leur survenue (τὸ ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι), soit selon l'intellect, soit selon la raison, soit selon les sens, soit selon le mouvement vital, soit selon l'aptitude substantielle et habituelle (κατὰ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα) comme le pense le grand Denys, qui dévoile les réalités divines (ὡς τῷ μεγάλῳ Διονυσίῳ καί θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀεροπαγίτῃ)[3].

On le sait : les communications substantifiantes, illuminantes, etc., sont, chez Denys, autant d'*energeiai* issus de l'Un supersubstantiel en direction des existants. Aussi bien, très délibérément, Maxime superpose la perspective cosmothéorique de Denys au point de vue dogmatico-noétique des cappadociens : les processions « discrètes », fondement ontologique des noms divins chez Denys, sont ces mêmes opérations-énergies que vise, selon les Cappadociens, l'intellect lorsqu'il forge les noms divins. Il n'y a rien là que de parfaitement cohérent. Au terme de cet entrelacement maximien, la Monade ineffable et supersubstantielle qui est principe originel des processions chez Denys, se montre identique à l'essence / nature divine dont la connaissance, pour les Cappadociens, excède

1. L.II, *GNO* t.2, 2, §150 (*PG* 45, 960bc).

2. On a vu l'importance de l'héritage dionysien pour Maxime, cf. e.g., *supra* note 2, p. 124.

3. 1080b, cf. *CD* 1, I, 5, p. 117-8 (*PG* 3, 593d) : « Καὶ τῷ εἶναι ταύτην ἡ τῶν ὅλων παραγωγὴ καὶ ὑπόστασις, καὶ αὐτῆς πάντα ἐφίεται, τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνωστικῶς, τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα ».

toute connaissance à partir des opérations-énergies. On reconnaît ici comme ailleurs le souci – constant chez Maxime – de mettre en évidence l'homogénéité de l'enseignement aréopagitique avec la tradition reçue.

Dans la trame de la Lettre 6, cette double référence cappadociano-dionysienne sert à expliquer l'identité de traits entre l'âme et Dieu. De même que l'intelligence de la créature participe l'Intelligence du Créateur, l'incorporéité de l'âme participe celle du Créateur. La créature participe sous un rapport déterminé le Créateur en vertu de certaines énergies ou communications dont ce dernier est à l'origine. L'exister, l'intelliger, l'être-bon, tels sont

> [...] ces traits dont Dieu est à l'origine et en vertu desquels nous sommes dénommés participants, ou dont nous sommes à l'origine, et en vertu desquels Dieu reçoit dénomination, en tant qu'Il opère (ἐνεργῶν) et donne (διδούς) ou communique (μεταδιδούς), ou qu'Il est appelé Dieu de notre part.

La troisième référence patente de ce passage de la Lettre 6 est la théorie de l'âme-image de Dieu chez Grégoire de Nysse. L'âme est l'image créée de la réalité divine incréée. On reconnaît dans le développement de Maxime une sorte de variation dont un passage du *De hominis opificio* fournit le thème :

De Creatione hominis [1]

L'image porte en tout l'impression de la beauté prototype ; mais si elle n'avait aucune différence avec elle, elle ne serait plus du tout un objet à la ressemblance d'un autre, mais exactement semblable au modèle dont rien absolument ne la séparerait.

Quelle différence y a-t-il donc entre la Divinité et celui qui est à sa ressemblance? Ceci exactement : l'une est sans création (τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι) l'autre reçoit l'existence par une création (τὸ δὲ διὰ κτίσεως ὑποστῆναι). La différence qui tient à cette particularité entraîne avec elle d'autres particularités.

Universellement, on admet le caractère immuable (ἄτρεπτον) et toujours identique à lui-même de la nature incréée, tandis que la nature créée ne peut avoir de consistance que dans le changement. Le passage même du non-être à l'être est un mouvement et une modification pour celui que la volonté divine fait passer à l'existence. Lorsque l'Evangile nous présente les traits imprimés sur le bronze comme l'image de César, il nous fait entendre que si, intérieurement, il y a une ressemblance entre la représentation et César, il y a de la différence dans le sujet ; de la même manière, dans le raisonnement qui nous occupe, si au lieu de nous attacher aux traits extérieurs, nous considérons la nature divine et la nature humaine,

Lettre 6 (/9-21/)

[...] par quel biais sauvegarderons nous la sentence qui la dit faite à la façon d'une image [...]? [...] Mais on doit répéter qu'elle est une réalité différente [...].

Sous les traits mêmes où transparaît la nature incréée dans la nature incréée, non susceptible de changement, sans commencement (ἐν ὅις δὲ ἐν τῇ ἀκτίστῳ καὶ ἀτρέπτῳ καὶ ἀνάρχῳ φύσει ἐκεῖνο καθορᾶται), la nature créée du raisonnable se manifeste clairement à l'intelligence [...]

Dans la mesure où l'intellect vraiment philosophe [...] distingue ce qui meut des réalités mues, il connaît la réalité une, unique, simple, tenant son existence d'elle-même, toujours égale à elle-même (ὡσαύτως ἔχον) [...]. Elle n'est pas susceptible de mutabilité, car elle n'est pas susceptible de mouvement.

Elle contient tout, comme démiurge et elle a déjà pris connaissance de toutes choses avant que celles-ci ne commencent d'exister en vertu de la puissance infinie (πρὸ γενέσεως τῷ ἀπείρῳ τῆς δυνάμεως τὰ πάντα γινῶσκον). [...]

1. Trad. J. Laplace, *SC* 6, (*éd. cit.*), p. 156-7 (*PG* 44, 184c–185a).

dans le sujet de chacun nous découvrons la différence qui est que l'un est incréé, l'autre créé (ἐν τῷ ὑποκειμένῳ τὴν διαφορὰν ἐξευρίσκομεν ἥτις ἐν τῷ ἀκτίστῳ καὶ τῷ κτιστῷ καθορᾶται).

Alors donc que l'un est identique (ὡσαύτως ἔχει) et demeure toujours, l'autre, produit par une création, a commencé à exister et se trouve naturellement enclin à se modifier de la sorte.

Par suite celui qui connaît les êtres, comme dit la Prophétie, avant leur apparition (ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν), comme il a tout suivi de près ou mieux, comme il a vu à l'avance dans sa "puissance presciente" (προκατανοήσας τῇ προγνωστικῇ δυνάμει) la pente que prendra, en pleine possession de soi-même, le mouvement de la liberté humaine (πρὸς ὅ τι ῥέπει τὸ αὐτοκρατὲς τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἡ κίνησις), dans sa connaissance de l'avenir, il établit dans son image la division en mâle et femelle, division qui ne regarde plus vers le modèle divin, mais, comme il a été dit, nous range dans la famille des êtres sans raison.

Quant à la cause de la mutabilité selon le mouvement, Elle n'en connaît pas la nature, mais la décision-pratique (κρίσις), quand il arrive que celle-ci s'égare. La mutabilité donc, ne touche pas, me semble-t-il, ce qui à trait à l'essence même de l'âme [...], mais il a lieu selon le mouvement de notre ressort, qui a pour corrélat la faculté de se régir soi-même dont la volonté est dotée (τῷ αὐτοκρατορικῷ θελήματι).

Ici, il n'est plus question de *communication* entre le créé et l'incréé, mais de distinction et de ressemblance, de proximité et de distance. La théorie nysséenne permet de concevoir comment une identité de traits entre créature et Créateur telle que l'incorporéité ne préjuge en rien de la différence essentielle des deux réalités :

> /11/ Mais on doit répéter qu'elle est, comparée à lui [à l'Incorporel], une réalité différente, au point de vue de ce qui la caractérise comme nature (κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητα). /12/ Sinon elle ne serait plus image, mais une réalité immuable identique à lui.

Par le biais de l'incorporéité et d'une série d'autres traits (l'incorruptibilité, etc.), l'âme participe le Créateur sous un ensemble de rapports qui font de celle-là une image de Celui-ci. Or une image est par nature différente de son modèle. Si la discontinuité radicale des natures entre l'image et le Modèle n'empêche pas la communauté de traits, on comprend alors que l'on n'ait plus besoin d'attribuer à l'âme, comme les anti-origénistes naïfs, une dimension corporelle pour la distinguer essentiellement de la Divinité.

Aussi bien, dans la perspective de la Lettre 6, les divines « communications » qui expliquent la communauté de traits entre le créé et l'incréé doivent être telles qu'elles respectent la séparation essentielle des natures – elles doivent pour ainsi dire s'effectuer *malgré* cette séparation. Mais comment concevoir de telles communications divines? Quelle est ici la théorie de la causalité engagée de manière sous-jacente?

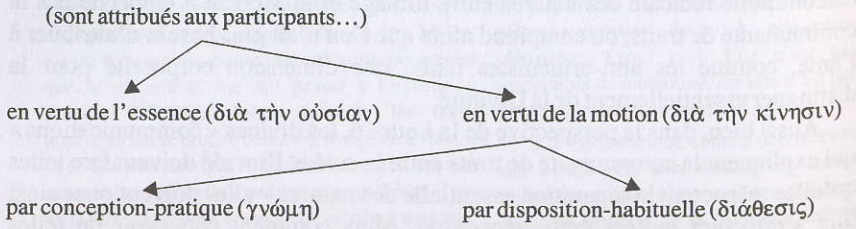
Ici, on chercherait vainement des réponses claires du côté des autorités invoquées par Maxime. Ni les Cappadociens, ni Denys ne s'appesantissent sur le type de causalité dont les processions et les *energeiai* divines sont le principe. C'est précisément l'un des enjeux de la querelle palamienne, nous l'avons dit, que de déterminer si les processions dont parlent les Cappadociens et Denys sont créées ou incréées. Le fait est que si ces auteurs désignent par là des réalités incréées, on est très proche de la théologie palamienne : n'est-on pas entrain de distinguer, dans la sphère incréée elle-même, l'essence imparticipée, inconnaissable, et ses des énergies créatrices et participables, objets de connaissance, voire de perception directe?[1] On peut supposer que les enjeux dogmatiques ou philosophiques à l'arrière-plan de ces écrits n'ont pas directement concerné la nature de la causation divine. Ici du moins, il doit en aller autrement pour Maxime. Que la manière dont Maxime conçoit cette causation divine ne permette pas de séparer essentiellement le Créateur de la créature tout en garantissant cette communication de l'incréé au créé par quoi le créé devient capable de participer l'incréé – et toute la démonstration de Maxime achoppe. On doutera alors légitimement, avec les anti-origénistes naïfs, qu'une communauté de traits n'entraîne pas l'indistinction ou l'inséparabilité naturelle du participant et du Participé.

Que dit exactement Maxime à ce sujet? En quels termes le texte de la Lettre 6 présente-t-il la causation divine? Avant de chercher à mettre en évidence le « système » ou la « structure » philosophico-théologique qui est à l'arrière-plan des affirmations de Maxime, il nous faut faut établir avec précision le contenu de ces affirmations.

Ebauche d'une théorie maximienne de la causation divine

Toutes les « communications » dont Dieu est le principe ne sont pas de même sorte. Au début du texte (l. 1-3), Maxime introduit une première distinction, puis une seconde distinction à l'intérieur de la première, en sorte qu'on peut se représenter le tout sous forme d'une arborescence assez simple :

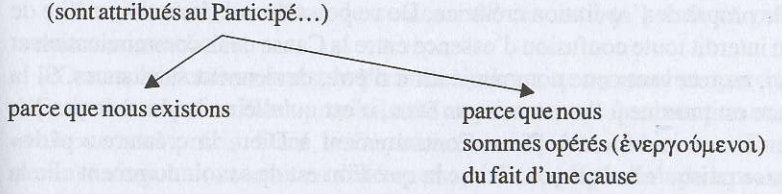
Traits du Participé : « l'être, le vivre, l'illuminer, le rendre-bon, le raisonner, l'intelliger »…



1. Cf. également E.-D. Moutsoulas, « *Essence* et énergies de Dieu selon St. Grégoire de Nysse », « Studia Patristica » 18/3, Kalamazoo-Leuven, 1989.

Une deuxième arborescence suit à la ligne 3, symétriquement inverse de la première :

Traits des participants : « nous sommes qualifiés d'existants, de vivants, de lumineux … »



La première arborescence semble jouer sur le principe général qui ordonne le traité des *Catégories* d'Aristote : il y a l'essence et les déterminations qui s'y ajoutent, classées en prédicats distincts. Cependant, si la frontière passe bien ici entre la définition de la substance (le τὸ τί ἦν εἶναι pour reprendre le vocabulaire d'Aristote) et ce qui l'affecte, la manière dont la substance est (le πῶς ἔχον aristotélicien : bonne, raisonnable, etc.), Maxime ne nomme pas ce second groupe selon la terminologie traditionnelle : il ne parle pas d'accidents, mais d'être-en-mouvement, ce qui est très loin de la perspective d'Aristote aux *Catégories* (le mouvement n'est pas une catégorie, et sa place dans le traité est problématique – nous reviendrons là-dessus). En revanche, le deuxième groupe, de tous les accidents, ne semble vraiment correspondre qu'à la catégorie de la qualité (être lumineux, bon…) à l'exception des huit autres. Il y a donc ici réélaboration originale d'un donné de base qui est aristotélicien. D'un côté, une réalité n'a pas besoin d'être en mouvement pour être ce qu'elle est, et l'on retrouve l'*ousia*. D'un autre côté, l'*ousia* acquiert certains traits par le biais de sa propre motion, et l'on retrouve la qualité : être raisonnable, être-bon impliquent un mouvement de la part du qualifié.

La deuxième arborescence reprend cette partition, tout en inversant le mouvement logique selon une symétrie délibérée : aux communications dont Dieu est le principe et l'homme le destinataire répondent les nominations dont l'homme est le principe et Dieu l'objet. On obtient le schéma suivant en juxtaposant les deux mouvements :

Idiomes	Attribués aux participants	Attribués au Participé
Exister	En raison de l'être-substance	En raison de la cause de l'exister
Etre vivant, raisonner, être bon, etc.	En raison de l'être-en-mouvement	En raison de l'être-opéré

Dieu ne saurait me communiquer l'être en faisant de moi une substance s'Il ne le possédait lui-même à titre d'existant. De même, Dieu ne saurait agir en sorte que je me meuve raisonnablement, bonnement, etc., s'Il n'était lui-même intelligent, bon, etc.

Nous n'avons fait ici que préciser les données du problème : quelle est cette communication d'existence qui n'entraîne aucune continuité de l'être incréé à l'être créé ? Et comment les créatures participent-elles l'intelligence incréée, ainsi que les autres traits qui les qualifient, sans se mêler à l'être divin ?

Affirmer que nous tenons notre être-substance de Dieu revient simplement à définir le propre de l'opération créatrice. De ce point de vue, la notion même de création interdit toute confusion d'essence entre la Cause de la communication et ceux qui, en recevant cette communication d'être, deviennent substances. Si la substance est promue à l'existence par Dieu, c'est qu'elle ne le possède pas par elle-même, contrairement à Dieu. Contrairement à Dieu, la créature « pâtit » l'existence puisqu'elle la reçoit. Toute la question est de savoir comment elle la reçoit. Si la communication de l'être est assimilable à une opération divine, le « pâtir » qu'implique cette opération du côté de la créature ne peut supposer aucun sujet déjà existant, contrairement au « pâtir » lié aux autres communications (intelligence, être-bon, etc.). Comment, dès lors, se représenter le mode dont la créature « reçoit » cette existence, elle qui, précisément, n'existe pas avant cette réception ? Si Dieu, comme l'affirme la lettre 6 est bien « opérant, ἐνεργῶν, donnant, διδούς, ou communiquant μεταδιδούς l'être et le mouvoir des créatures », sur quelle réalité cette opération divine s'exerce-t-elle pour produire l'existence créée, si tant est qu'aucune réalité n'existe encore pour pâtir cette opération ? Quelle est la nature de l'interaction qui est ici en cause ? Peut-être faut-il distinguer le pâtir pour ainsi dire ontologique de la créature dans le temps, pâtir qui procède du fait que la créature doit son existence à une opération incréée, non à elle-même, du caractère propre de l'opération au principe de l'existence créée, comme résultant d'une intention divine contingente, et non de l'existence autosuffisante de Dieu. Le pâtir consubstantiel à la créature, du fait qu'elle reçoit son existence, serait la traduction d'une composition délibéré du fini et de l'infini dans le plan éternel. Ultimement, on serait ici ramené à la distinction cappadocienne entre ce qui est produit par l'énergie divine, énergie intentionnelle ou volonté du contingent, et ce qui ressortit au principe de l'être-nécessaire ou autosuffisant divin, c'est-à-dire à l'essence.

A présent, comment se réalisent dans la substance d'ores et déjà constituée, ces communications intellectives, etc. dont Dieu est à l'origine ? On a dit qu'elles se réalisaient à l'occasion du mouvement de la créature, διὰ τὴν κίνησιν. La créature déploie ses facultés naturelles d'intellection quand elle pense, et ce déploiement est un mouvement. En quoi cependant un tel mouvement exige-t-il une communication, qui, affirme Maxime, relève de l'opération-énergie divine ? Pourquoi sommes-nous divinement opérés, ἐνεργούμενοι quand nous déployons notre capacité naturelle de réflexion ou lorsque nous agissons bien ? De même que l'existence de Dieu est cause de notre propre existence, le fait que Dieu soit Intelligence, Bonté, etc., est cause des activités variées des *ousiai* créées. Relativement à nous, la bonté divine est au principe d'une opération dont notre mouvement en direction du bien agir est la conséquence. Mais la question est de savoir comment s'effectue cette interaction entre la bonté incréée de Dieu et notre propre mouvement, créé, en direction du bien.

Dans le passage, Maxime voit dans la γνώμη (« conception-pratique » dans notre traduction) et la διάθεσις (« disposition-habituelle ») de l'*ousia* créée les deux espèces de la motion qui découlent de l'opération divine (cf. l. 2). Pour quelle raison ces notions interviennent-elles ici ? Quel rapport ont-elles avec l'opération divine dont la créature en mouvement est l'objet ?

Chez Maxime lui-même, le contenu de ces notions paraît découler d'un substrat aristotélicien.

Certes, le Confesseur est le premier à relever que *gnomé* se rencontre dans l'Écriture et chez les Pères – mais il note en même temps que la notion est loin d'y avoir un sens précis. Dans la *Dispute contre Pyrrhus*, Maxime affirme avoir recensé vingt-huit acceptions différentes qui toutes dépendent de leur contexte[1]. Le fait est que les monothélites n'hésitent pas à recourir à telle ou telle acception, aux dépens des autres, pour plaider leur cause. Tandis que le monothélisme traditionnel nie l'existence d'une volonté humaine dans le Christ sous prétexte qu'on affublerait cette dernière de la *gnomé* chancelante des hommes, un Théodore de Pharan parle d'une unique volonté gnomique dans le Christ, jaillie instantanément des deux natures[2]. Pour démontrer l'absurdité de ces thèses, Maxime est amené à conférer un sens fixe à la notion :

> [...] la *gnomé* n'est rien d'autre qu'une volonté qualifiée (ποιὰ θέλησις) visant de manière corrélative (ἀντεχομένη σχέτικως) un bien réel ou un bien apparent (ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ)[3].

Envisagée sous cet aspect d'intelligence pratique, il faut rapprocher la γνώμη maximienne de la notion qu'Aristote décrit dans l'*Ethique à Nicomaque* :

> Quant à ce qu'on appelle *gnomé*, terme qui nous sert qualifier les gens de "personnes bienveillantes" (εὐγνώμονες), "dotées de *gnomé*", c'est la décision droite (ὀρθὴ κρίσις) de ce qui est équitable (τοῦ ἐπιεικοῦς). En voici un indice : c'est à la personne équitable que convient le mieux l'épithète de "compréhensive" (συγγνωμικόν), et l'équité consiste à avoir de la compréhension (συγγνώμη) relativement à certaines choses. La compréhension, c'est donc la *gnomé* qui discerne droitement ce qui est équitable[4].

Dans un texte dont l'authenticité maximienne est discutée, on trouve une autre définition de γνώμη dont l'inspiration maximienne est, elle, indiscutable. Ici, la notion est présentée comme une espèce particulière de διάθεσις, de « disposition-habituelle » :

1. Pyr., 312b. P.-G. Renczes donne l'origine aristotélicienne de la notion, *Agir de Dieu*, éd. cit., p. 274.
2. Pyr., 308b.
3. Pyr., 308c.
4. Aristote, *Eth. Nic*, VI, 11, 1143a. La tradition de commentaire aristotélicien distingue plus nettement entre l'ἐπιείκεια ordonnée à la modalité la plus juste de la loi et la γνώμη comme instance de discernement pratique portant sur les actions singulières : « ἡ μὲν γὰρ ἐπιείκεια περὶ τὸ νομικὸν δίκαιόν ἐστιν, ἡ δὲ γνώμη περὶ τὰ πρακτά ἐστιν, ὅταν ὑφ' ἑτέρων πράττωνται· περὶ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ὁ νοῦς ἐστιν ὁ πρακτικός », *Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis*, dans « Commentaria in Aristotelem Graeca » (désormais *CAG*), G. Heylbut (édt.), t. 19, 2, Berlin, 1889, p. 129.

> [...] on dit que la *gnomé* est une disposition interne du désir (ὄρεξις ἐνδιάθετος) qui concerne les choses de notre ressort (τῶν ἐφ ᾽ ἡμῖν), d'où vient le choix-électif (προαίρεσις), ou encore : qu'elle est une disposition-habituelle (διάθεσις) concernant les choses de notre ressort que le désir a soumis à délibération (ἐπὶ τοῖς ἐφ ἡμῖν ὀρεκτικῶς βουλευθεῖσι). En effet, le désir auquel les discernements issus de la délibération (βουλή) ont conféré disposition, devient *gnomé*. C'est avec celle-ci, ou plus exactement, à partir de celle-ci que se produit le choix-électif. La qualité-habituelle (ἕξις) est ordonnée à l'opération-*energeia* selon le verbe-*logos* ; la *gnomé*, elle, est ordonnée au choix-électif [1].

Il s'agit toujours du discernement pratique, mais ici, la *gnomé* est située parmi les étapes du processus de décision. Elle est un maillon essentiel entre la considération du meilleur, qui procède de la délibération (βουλή), et la détermination d'un type d'action entre plusieurs possibles (προαίρεσις). Dans le champ de ce qu'il est en notre pouvoir de faire elle est, la *gnomé* est la disposition (διάθεσις) d'un désir informé par la réflexion sur les avantages et les inconvénients des actions envisagées, désir informé en fonction duquel la volonté se portera effectivement vers l'une de ses actions au détriment des autres. La dernière phrase du passage reste cependant quelque peu énigmatique :

> La qualité-habituelle (ἕξις), est ordonnée à l'opération-*energeia* selon le verbe-*logos* ; la *gnomé*, elle, est ordonnée au choix-électif.

Pour comprendre le type précis de *diathesis* auquel la notion de *gnomé* renvoie, en ce qui la distingue de l'ἕξις « ordonnée à l'opération-*energeia* selon le verbe-*logos* », il nous faut ressaisir le sens général de *diathesis*.

A nouveau, le contexte d'origine est aristotélicien ; à nouveau, il se trouve dans les *Catégories*. *Hexis* et *diathesis* forment un premier groupe au sein de la quatrième catégorie abordée, le prédicament de la qualité :

> J'appelle qualité (ποιότητα δὲ λέγω) ce en raison de quoi certaines réalités sont qualifiées de telle ou telle manière (ποιοί τινες). Or la qualité est attribuée de manière très diverses. L'état-habituel et la disposition-habituelle seront dits une espèce (εἶδος) de la qualité [2].

Ce groupe recouvre des qualités aussi disparates que le chaud/le froid, la santé, la grammaire, les vertus comme la prudence, la tempérance, etc. En fait, c'est surtout par rapport au second groupe de qualités que l'on comprend le dénominateur commun du premier. Aristote définit le second par la « puissance naturelle », τῷ δύναμιν ἔχειν φυσικήν, par opposition au fait d'être disposé d'une certaine manière, τῷ διακεῖσθαί πως (9a16). Certes, toutes ces qualités dénotent des capacités d'activité, et se distinguent sous ce rapport aux qualités qui impressionnent les sens (troisième groupe : le « doux », le « blanc », 9a25) comme des qualités purement « morphologiques » (quatrième groupe : le « droit », le « courbe », 10a10) [3]. Cependant, certaines manières spécifiques d'être-en-acte

1. Th. Pol. 17c.
2. 8 b25.
3. Le fait qu'Aristote, dans les *Catégories*, parle de l'*hexis* au chapitre de la qualité, tout en faisant d'elle, plus loin, une catégorie à part entière, marquant le rapport du possesseur à la chose possédée, a évidemment posé un problème aux commentateurs alexandrins. La question reçoit une solution voisine de celle portant sur la relation. Il y a une *hexis* transcatégoriale, au sens où, dans chaque prédicament attribué à une réalité, on peut dire que celle-ci « possède » celui-là (une réalité est blanche/une réalité a la blancheur) ; mais il y a également une *hexis* réservée à la possession matérielle (je possède une arme). Pour les commentateurs alexandrins, la notion d'*hexis* comme principe de l'exercice des *energeiai* naturelles devient centrale. Il faut peut-être y voir l'influence de l'œuvre « iatrosophique » de Galien, pour lequel les *hexeis* jouent un rôle essentiel dans la compréhension du fonctionnement des *dunameis* organiques, cf. L.G. Westerink. « Philosophy and Medicine in late Antiquity », *Janus* 51, 1964, repris dans *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Hakkert, Amsterdam, 1980.

relèvent d'une aptitude interne, innée, comme le fait d'être un bon pugiliste ou un bon coureur – c'est le cas des qualités définies par la « puissance naturelle (second groupe). D'autres dépendent, pour leur δύναμις d'un apport externe, sollicitant un processus d'assimilation – c'est le cas des *diatheseis* et des *hexeis* (premier groupe) [1]. Dès lors, une même qualité comme le fait d'être en bonne santé pourra relever tantôt d'un groupe, tantôt de l'autre : la bonne santé désigne tantôt le fait d'un homme naturellement doté d'une bonne capacité de résistance physique, tantôt le fait d'un homme qui se trouve momentanément dans un environnement favorable (c'est le cas précisément d'un homme dont la santé est naturellement faible). Entre elles, *diathesis* et *hexis* se distinguent par le degré de permanence de la qualité : une *hexis* est difficile à mouvoir (vers le mal, le défaut, comme une compétence acquise dans les sciences, mais aussi en bien, comme un vice incrusté dans la personnalité), tandis qu'une disposition est une manière d'être tel passagère, qui dépend actuellement du lien avec la puissance externe (être-chaud ou être-froid dépendent de la présence ou de l'absence d'une source de chaleur) [2]. Dès lors, si une *hexis* est toujours une *diathesis* à l'origine, toute *diathesis* ne devient pas nécessairement une *hexis* [3].

On tient ici sans doute la raison pour laquelle Maxime distingue, dans la lettre 6, *gnomé* et *diathesis*, la première relevant de la seconde comme une espèce toute particulière au sein d'un même genre. Comme on le voit dans le passage des *Opuscula*, la *gnomé* est une *diathesis* relative au choix-electif dans le domaine des actions de la créature raisonnable. Comme toute *diathesis*, la *gnomé* n'est qu'une étape transitoire, mais une étape nécessaire dans l'apparition des *hexeis* qui qualifient notre manière d'agir, en bien ou en mal, au regard de ce qu'elle doit être selon la nature (ou encore : du point de vue de son verbe-logos de nature, λόγος τῆς φύσεως [4]). Ce sont les choix-électifs répétés qui forgent une manière d'agir

1. Simplicius, dans son commentaire aux *Catégories*, situe ici la principale division entre les qualités, les unes étant naturelles, φυσικαί, les autres étant acquises, ἐπικτητοι, cf. *CAG*, t. 8, C. Kalbfleish (éd.), Berlin, 1907, p. 228, 19-21. Il faut se souvenir cependant que les qualités ne désignent pas que des activités – ainsi les qualités « morphologiques », comme « blancheur », « courbure », etc.
2. Cf. *ibid.*, 8b-9a.
3. Cf. *ibid.*
4. La notion de λόγος τῆς φύσεως joue un rôle esssentiel dans la pensée de Maxime. Elle interviendra sans cesse par la suite. Nous donnons en annexe quelques éclaircissements sur « le sens et l'histoire » de ce concept, cf. Appendice 4.

qualifiée comme telle ou telle[1]. Ici, comme on le verra mieux par la suite, deux ordres de réalité se croisent : celui de notre liberté, toujours modale, enclose dans le champ secondaire de ce qui est à notre portée, et celui des prédéterminations divines, fixant le principe et la finalité de l'agir humain[2].

Nous commençons à entrevoir le schème causal de la Lettre 6. Toute ἕξις, toute activité conforme à la nature, tout être-en-énergie stable, a pour condition d'origine une διάθεσις, gnomique ou non-gnomique. Or qui dit diathesis, dit lien actuel à une source de puissance externe et non point interne. La motion-selon-la-nature découle d'une *diathesis* de l'ousia créée dont Dieu est la cause par voie d'efficience : en raison de la puissance externe de Dieu, une modification qualitative (*diathesis*) apparaît dans le sujet, et cette modification donne au sujet

1. Le rapport dynamique énergie-*hexis*, à la base de la définition aristotélicienne de la vertu, reste inchangé chez Maxime. Renczes note à juste titre : « A notre avis, Maxime rejoint dans ce point [*sic*] la doctrine aristotélicienne de la relation finale s'instaurant réciproquement entre l'ἕξις et l'ἐνέργεια dans la formation des vertus : la disposition de l' ἕξις mène à une action (ἐνέργεια / πρᾶξις) qui, comme fruit d'un choix (προαίρεσις) ne demeure jamais en elle-même, mais conditionne à son tour nos dispositions intérieures et, par là, nos actions postérieures. Ainsi se constitue la vertu », *Agir de Dieu*, éd. cit., p. 284. Malheureusement, l'étonnante négligence du *De natura hominis* de Nemesius d'Emèse grève lourdement les conclusions de Renczes sur le sens et l'origine de la notion d'*hexis* chez Maxime. Nemesius est un maillon capital dans la réception d'Aristote au sein de la réflexion des Pères grecs, chez Maxime au premier chef. Or l'évêque d'Emèse se réclame explicitement de *l'Ethique à Nicomaque* (II, 1, 1103a, cité au c. 39, du *De homine*). Un peu plus loin, en disculpant Dieu de toute responsabilité dans la conduite mauvaise des hommes Nemesius introduit la dialectique du choix-électif et de l'*hexis* : « [...] parce que nous sommes par nature soumis à la variation (τρεπτοὺς ἡμᾶς), nos facultés électives (δυνάμεις προαιρετικάς) le sont également. Que l'on ne prenne pas cependant argument de cette mutabilité en nos facultés pour accuser Dieu de nous avoir faits mauvais. Le mal (αἱ κακίαι) ne se trouve pas dans les facultés, mais dans les qualités-habituelles (ἕξεις). Or celles-ci relèvent d'un choix-électif. C'est que nous devenons mauvais en raison du choix-électif et non en raison de la nature. », *Nemesius De Natura hominis*, M. Morani (éd.), Leipzig, Teubner, 1987 (désormais *NNH*) c. 41, p. 119 (*PG* 40, 778bc). Nemesius ne fait ici qu'éclairer théologiquement la distinction entre les puissances naturelles et les *hexeis* qui supposent une puissance externe : « La faculté diffère du qualité-habituelle dans la mesure où toutes les facultés sont naturelles, tandis que les qualités-habituelles sont introduites du dehors (ἐπεισάκτους) ; en outre, les facultés sont innées, tandis que les qualités-habituelles sont le fruit de l'éducation et des mœurs. », c. 41, *ibid.* (*PG* 40, 780a).

2. Comme l'a montré Heinzer, le passage de l'opuscule dont est tiré la définition de la *gnomé* reproduit souvent mot pour mot deux autres chapitres, 33 et 34, du *De hominis* de Nemesius, *NNH*, p. 99-104 (*PG* 40, 736-740), cf. « Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus' Confessors », *F.Z.P.T.* 28, 1981, p. 273. L'homme délibère pour réaliser en ce qui dépend de lui la finalité qui ne dépend pas de lui. Il ne s'agit pas ici du but, τέλος, mais de τῶν πρὸς τὸ τέλος. C'est à ce stade de l'exposé de Nemesius que Maxime définit la *diathesis* gnomique. Le sens de cette addition dans le contexte de la lutte antimonothélite est clair. Maxime entend dissocier ce que les monothélites confondent, à savoir la *gnomé* et la volonté humaine : ce n'est pas parce que le Christ homme est sans *gnomé*, n'ayant pas à choisir entre le meilleur et le pire, le bien réel et le bien apparent, qu'il n'a pas de volonté humaine. En rapportant la *gnomé* à la détermination des moyens en vue de la fin (τῶν πρὸς τὸ τέλος) et la volonté à celle de la fin elle-même, Maxime fait ressortir le croisement de deux ordres hétérogènes de réalité, croisement qui restait implicite chez Nemesius. Le champ de la subjectivité gnomique détermine la modalité concrète de la volonté, mais ne porte pas atteinte à la volonté que Dieu détermine à sa finalité comme au bien qui lui convient par nature. Inversement, la volonté tend immanquablement vers son but, mais elle peut le manquer, rester à distance de celui-ci, en raison de la défaillance de la subjectivité gnomique, incapable de se déterminer aux moyens réellement bons pour réaliser la finalité naturelle.

de se mouvoir de manière stable et conforme à la nature, à titre d'activité qualifiée, *energeia tis*, selon une hexis être-intelligent, être-bon, lumineux, etc.) qui reflète lointainement les attributs divins. L'opération incréée, tout en restant distincte du sujet créé qui pâtit, produirait en ce dernier une διάθεσις de nature à l'assimiler, par le biais de son activité essentielle, à ce qu'est Dieu. Ainsi, pour agir, pour nous mouvoir conformément à notre nature, affirme Maxime, nous ne serions pas moins dépendants de Dieu que pour exister tout simplement.

En somme, qu'il s'agisse de la la venue au jour des créatures ou de leur mouvement essentiel (moyennant *gnomé* et *diathesis*), la conception maximienne de la causalité divine semble mettre principalement en jeu l'interaction entre une energeia divine incréée et un pâtir créé, interaction telle qu'une communication, un échange, une circulation idiomatique s'établisse entre les deux sphères sans risque de mélange substantiel. Contre les anti-origénistes naïfs, la Lettre 6 clame la possibilité d'une telle communication dans le respect de la discontinuité radicale entre Dieu et le monde, manifestement transgressée par les origénistes.

Il reste que cette articulation causale entre le créé et l'incréé, esquissée seulement jusqu'à présent, demande à être précisée et confirmée. Par ailleurs, nous n'avons jusqu'à présent travaillé que sur un passage particulier du Corpus textuel maximien. Comment être sûr que celui-ci ouvre effectivement à une compréhension synthétique du rapport créé / incréé chez Maxime ? Si nous parvenions à reconnaître, sous les traits esquissés ici, un système conceptuel familier de l'Antiquité tardive, une philosophie de l'action et de l'activité permettant de mieux comprendre ce que nous n'avons fait jusqu'à présent qu'entrevoir, nous obtiendrions les précisions et les confirmations nécessaires à l'interprétation correcte de la Lettre 6. En outre, il se pourrait que la clé d'interprétation, ainsi découverte, ouvre à une intelligence globale de l'articulation entre le créé et l'incréé chez Maxime. Dès lors, nous serions en mesure de répondre à la question générale qui guide notre enquête présente : cette articulation maximienne offre-t-elle réellement les caractéristiques que nous retrouvons, quelques sept cens ans plus tard, dans la dogmatique de Grégoire Palamas ?

Causalité energétique chez Simplicius

A notre sens, le schème causal que Maxime fait intervenir dans la Lettre 6, sans éprouver le besoin de l'expliciter, est parfaitement repérable dans le cadre du commentaire aristotélicien tardif, tel qu'il est pratiqué par les néoplatoniciens d'Alexandrie et d'Athènes entre le V^e^ siècle et le milieu du VI^e^ siècle. On sait que Porphyre (+310), libre disciple de Plotin, a jeté les fondements, dans ses commentaires au *Catégories* d'Aristote, d'une réconciliation philosophique entre Aristote et Platon. Touchant la question de la causalité, à savoir la catégorie « produire (ποιεῖν) / pâtir (πάσχειν) », les néoplatoniciens ont forgé, comme pour les autres catégories, une ligne de commentaire assez précise, à l'intérieur de laquelle des approches assez variées de tel ou tel aspect notionnel ont vu le jour. De tous ces commentaires, l'un des mieux achevés est sans conteste celui de Simplicius (+ vers 550). Ce dernier peut ainsi être considéré comme le témoin privilégié d'un

courant intellectuel dont l'influence, est, selon nous, décisive touchant le point qui nous occupe. Mais nous croyons plus vraisemblable encore d'attribuer à Maxime une fréquentation directe et approfondie du commentaire de Simplicius aux *Catégories*. Nous ferons mieux apparaître cet aspect dans la suite de cette étude. Pour l'instant, nous voulons donner un résumé synthétique, à défaut d'être linéaire, des principales idées du commentaire portant sur la catégorie produire / pâtir[1].

1. *Les réalités sujettes au « pâtir / produire »*

Dans son commentaire, Simplicius, consacre quarante pages à un texte qui, chez Aristote, ne comporte guère plus de quelques lignes (11b 1-16) ! C'est dire combien la question de la causalité, soit immanente, soit transcendante, qui fait l'objet de ce chapitre, a recueilli l'attention des commentateurs néoplatoniciens[2]. Simplicius rapporte ici les éléments d'une discussion dont le point de départ est la réflexion critique de Plotin sur ce passage des *Catégories* (*Ennéades* VI, 1, 15-22). Porphyre réfute l'interprétation de Plotin dans son grand commentaire des *Catégories* (*Ad Gedalios*), aujourd'hui perdu ; Jamblique (+330 environ) corrige certains aspects de la réfutation de Porphyre dans son propre commentaire, également perdu ; Simplicius tient compte à la fois de Porphyre et de Jamblique, tout en ajoutant un certain nombre d'analyses nouvelles.

Pour Simplicius, la catégorie ποιεῖν / πάσχειν ne concerne pas seulement les réalités soumises au prédicament. Certains ont voulu voir dans le fait que cette catégorie vienne immédiatement après celle de la qualité l'indice d'une telle exclusive. Simplicius, cependant, a une autre explication : comme les quatre premières catégories, et à la différence des catégories suivantes liées au monde corporel, produire / pâtir concerne aussi bien les corporels que les incorporels[3]. En fait, la catégorie suit les types divers de mouvements / changements dont relèvent ces quatre premières catégories, au nombre desquelles la venue au jour de la substance figure en premier lieu :

> [...] produire se dit [aussi] selon la substance, comme engendrer et bâtir une maison, et selon la quantité, comme compter ; cela s'applique aussi adéquatement à la relation (πρὸς τὰ πρός τι δὲ οἰκείως ἔχει), puisque produire / pâtir sont des relatifs[4].

1. Nous suivons le texte établi par le *CAG* en renvoyant aux pages et, pour les citations, à la ligne. La traduction annotée de R. Gaskin, *Simplicius On Aristotle Categories 9-15*, Duckworth, 2000, nous a été d'une aide précieuse.

2. Sous cette forme précise, la question est débattue par l'ensemble des commentateurs alexandrins (Dexippe, Olympiodore, David / Elias, Philopon....), cf. Simplicius, *Commentaire sur les catégories d'Aristote, c. 2-4*, trad. P. Hoffmann, notes de C. Luna, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 620-645. Il sera difficile, mais nullement impossible, de déterminer, parmi ces textes qui se font étroitement écho les uns aux autres, le ou les commentaire(s) directement assimilé(s) par Maxime. En tout cas, nous décelons chez Maxime la proche influence du commentaire de Simplicius, et, à un moindre degré, mais de manière aussi certaine, celle des écrits de Jean Philopon.

3. *CAG*, p. 295-296.

4. *Ibid.* Comme Simplicius le met en évidence un peu plus loin (p. 299), produire et pâtir sont des relatifs à titre de genres, comme la science est relative à ce qui est objet de science. Saisi concrètement

Reprenant plus loin la classification des types de productions héritée du « pythagoricien » Archytas *via* Jamblique [1], Simplicius note que la production substantielle, même si elle apparaît dans les œuvres de la nature et de l'art, convient tout d'abord aux dieux :

> [...] [ce genre] consiste principalement à mener à l'être-substance ce qui ne participe pas encore l'exister (ἐν τῷ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὰ μηδέπω τοῦ εἶναι μετέχοντα κυρίως ὑφέστηκεν) – il relève en grande part du divin, car il est inclus dans l'œuvre créatrice des dieux, mais il est aussi inclus en grande partie dans la nature de l'univers [...][2].

Jamblique, rapporte Simplicius, critique Plotin quand celui-ci entend définir le pâtir comme un mouvement de détérioration qualitative[3]. De soi, pâtir n'implique pas nécessairement détérioration ; la notion ne concerne pas seulement le domaine du qualitatif :

> [...] comment sinon, dit Jamblique, "certains pâtirs mèneraient-ils à l'être-substance, comme ceux qui, pour être principes-de-venue-au-jour (γενεσιουργά) font advenir la substance ?". Mais voici ce qui nous semble caractériser le pâtir : à supposer que la substance qui reçoit le pâtir préexiste, le pâtir ne sera pas producteur-de-substance (οὐσιοποιόν), comme l'altération ne sera pas le propre [du pâtir]. Or, dit [Plotin] celui qui pâtit endure une altération qui ne mène pas à l'être-substantiel[4].

Contre Plotin, Simplicius, à la suite de Jamblique, discerne un pâtir positif, lié à la réception de l'être, à la « substantification » (οὐσιοποιήσις). Le pâtir ne doit pas être réservé à l'altération, car celle-ci constitue précisément une espèce du pâtir, celle qui suppose une substance existante, à la différence du pâtir qui fait venir au jour la substance, πάθος οὐσιοποιόν. Il est vrai que, lorsque du bronze est liquéfié par échauffement pour produire une statue, ce n'est pas la substance, à savoir la statue, qui pâtit, mais le bronze – cependant, cela ne démontre pas, contrairement à la thèse de Plotin, qu'une substance ne peut pas pâtir sa venue à l'être, mais qu'en l'occurrence, il existe déjà une substance (la pièce de bronze) propre à recevoir l'altération : si une substance (la pièce de bronze) est altérée sous l'action du sculpteur, c'est une autre substance (la statue) que ce dernier fait venir au jour. La statue, à titre de substance, pâtit l'échauffement du bronze par accident[5]. En revanche, lorsque la venue au jour d'une substance ne suppose

cependant, l'acte de produire n'est pas nécessairement relatif à un pâtir, même si l'inverse est vrai. Or cette asymétrie suffit à qui tombent sous le genre produire / pâtir à la catégorie des *pros ti* comme tels, ou encore : à légitimer l'existence d'une catégorie produire / pâtir distincte des *pros ti*, cf. *supra*, note 3, p. 145.

1. Le traité que Jamblique attribue à un pythagoricien du IVe siècle avant notre ère vient est en fait rédigé au premier ou au second siècle après J-C., cf. P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, t. 2, Berlin-New York, 1984, p. 608-23 et Gaskin, *Simplicius on Aristotle Categories*, éd. cit., note 10, p. 190.

2. *CAG*, p. 318, l. 7.

3. *Ibid.*, p. 325.

4. *Ibid.*, l. 18.

5. *Ibid.* p. 326.

aucune matière préexistante, celle-ci pâtit de manière pure l'opération qui lui communique l'être. C'est dire que sous sa forme la plus authentique, le πάθος οὐσιοποιόν est l'affaire des dieux avant d'être celle de la nature, et moins encore celle des hommes.

2. *L'action simple*

Le commentaire de Simplicius, nous l'avons dit, est le fruit de la vaste réflexion suscitée par la mise en cause plotinienne des catégories aristotéliciennes[1]. Plotin veut faire du mouvement une catégorie; il ne voit pas pourquoi produire / pâtir formerait une catégorie à part, étant donné que l'un et l'autre aspects procèdent du mouvement (lequel ne se distingue que par accident, selon l'intervalle temporel qui lui est joint, de l'*energeia* atemporelle)[2]. Toute interaction matérielle serait donc ressaisie à partir de la « catégorie » de mouvement. De même que la production est genre du (mouvement de) produire, le mouvement est genre du fait (simple) de se mouvoir, en sorte que production et pâtir apparaissent comme deux espèces du genre mouvement[3]. Au terme de l'analyse plotinienne de la causalité, ces deux espèces, le produire et le pâtir, se révèlent n'être que deux manières correlatives de décrire, soit dans la réalité agente (la coupure venant du couteau), soit dans la réalité patiente (la coupure subie par le bois), la continuité d'un même mouvement (celui de couper) :

> Donc une seule et même chose peut agir sous un rapport et pâtir sous un autre (τὸ αὐτὸ ἐν σχέσει τινὶ ποιεῖν, ἐν ἄλλῃ δὲ πάσχειν). Le même mouvement qui, considéré dans tel être, est agir, est, dans tel autre, pâtir; c'est que ces êtres sont disposés de telle manière que l'action et la passion paraissent bien être des relatifs (κινδυνεύειν ἄμφω πρός τι εἶναι). Chacun des deux n'est pas considéré à part, mais l'agent avec le patient et inversement : "un être meut, un être est mû"; cela fait deux catégories, chacun une; "l'un donne à l'autre le mouvement et l'autre le reçoit"; là où il y a recevoir et donner, il y a aussi relation (καὶ οὗτος δίδωσι τῷδε κίνησιν, οὗτος δὲ λαμβάνει, ὥστε λῆψις καὶ δόσις καὶ πρός τι)[4].

Pour réfuter le relativisme de Plotin, Porphyre, dans un passage de son commentaire *Ad Gedalios* rapporté ici par Simplicius prend l'exemple d'un mouvement continu, soit d'un mouvement par impact (« coup et poussée », κατὰ πληγὴν καὶ ὦσιν)[5]. Même si le mouvement de lancer une pierre est identique en celui qui lance et la pierre qui est lancée, ce que corrèle le mouvement dans le lanceur à titre de « produire » ne peut pas être confondu avec ce que le même mouvement corrèle dans la pierre à titre de « pâtir » : la production dans le lanceur et le pâtir dans le lancé se distinguent selon l'être même. Jamblique, rapporte

1. *Enn.* VI, 1, 15-22.
2. *Enn.* VI, 1, 16 : « Et si l'acte est dans l'intemporel, il en est ainsi du mouvement, je veux dire du mouvement en général. Si on le mettait dans le temps parce qu'il a pour attribut la continuité, la vision qui ne s'interrompt pas et qui est aussi continue devrait également être dans le temps. », trad. Bréhier, éd. cit., p. 79.
3. *Ibid.*, VI, 1 ; 15-1-17, 1.
4. *Ibid*, VI, 1, 22, p. 87 ; cf. l'ensemble de l'argument VI, 1. 17,1-22, 1.
5. *CAG*, p. 302.

Simplicius, qualifie la réfutation de Porphyre de « πόρρωθεν ἀναγομένη », littéralement « amenée de loin ». A notre sens, le reproche de Jamblique ne s'adresse pas à la solution même de Porphyre, qui serait jugée trop sophistiquée (« far-fetched » est un faux équivalent), mais à la réalité qu'elle connote, considérée comme trop « mêlée » et « vulgaire » (cf. *ibid.* : « οὐδὲ ἔδει ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἄρχεσθαι ») pour dissiper radicalement les objections de Plotin. Il faut, selon Jamblique, remonter à une compréhension fondamentale de la causalité, à son niveau le plus pur métaphysiquement parlant, si l'on veut démontrer l'irréductibilité du produire / pâtir à la notion de mouvement.

L'exemple de Porphyre suggère l'idée erronée que toute causalité est liée au contact de l'agent et du patient. Jamblique affirme que, dans le processus de causation, le contact est accidentel – et il se fonde sur des exemples donnés par Porphyre lui-même dans d'autres traités, ceux de la lyre et de la naphte :

> Dans les cas où la distance des corps n'empêche aucunement que l'une produise, l'autre pâtisse et reçoive l'opération-*energeia* du producteur (δέξασθαι τὴν τοῦ ποιοῦντος ἐνέργειαν), dans ces cas l'opération-*energeia* est indépendante de la distance et ne rencontre pas d'obstacle (ἀδιάστατος γίνεται καὶ ἀκώλυτος ἡ ἐνέργεια), comme les cordes de la lyre sont reliées entre elles tout en étant distantes les une des autres, et comme la naphte reçoit de loin la forme du feu [1].

Pour le patient, recevoir l'*energeia* du producteur n'implique aucune conjonction matérielle, ni même substantielle avec ce dernier. C'est, affirme Jamblique, que la réalité induite par l'*energeia* du producteur dans le patient ne découle pas du contact avec le producteur, mais précisément du type de capacité-réceptrice du patient, selon l'ἐπιτηδειότης (« convenance », « caractère adapté » – nous traduisons « susceptibilité ») du producteur relativement au patient[2]. Or dans une telle conception du processus causal, le produire apparaît irréductible au mouvement : l'*energeia* du producteur n'a pas besoin d'être elle-même en mouvement pour mouvoir ou modifier en quelque manière le patient. N'est-ce pas le caractère du Premier que de mouvoir tout le reste en restant lui-même immobile, soit en vertu de son seul être-en-*energeia*? Et comment les réalités immatérielles, étrangères au devenir, exerceraient-elles la moindre causalité, si elles devaient se mouvoir à cette fin? Il est vrai, comme le montre Simplicius au début du chapitre, que le propre de la ποιήσις est d'impliquer le mouvement, même quand celle-ci s'exerce sans patient, à titre de production absolue, ἀπόλυτος ποιήσις (marcher, lire, courir etc.)[3]. Cependant, la ποιήσις

1. *Ibid.*, p. 303, l. 1 ; cf. Porphyre, *Sententiae* ad *intelligibilia ducentes* (désormais *Sententiae*), E. Lamberz (éd.), Teubner, Leipzig, 1975, *sent.* 6, p. 3.
2. *Ibid.*, p. 302, l. 33.
3. *Ibid.*, p. 299, l. 1. La distinction entre production impliquant un patient (chauffer quelque chose) et ἀπόλυτος ποιήσις, « production dans l'absolu », reprise par Jamblique, vient de Plotin : « Τὸ γοῦν βαδίζειν ἀπολελυμένον ὂν κίνησιν ἂν εἴποιεν, τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔχον τὸ πάσχον καὶ αὐτὸ ἐνέργειαν, οἶμαι », *Enn.* VI, 1,18. Selon Simplicius, le fait que toute production, relative ou absolue, implique un mouvement est la raison pour laquelle Aristote a préféré le terme de ποιήσις à celui d' ἐνέργεια pour donner son titre au genre, où elle est opposée à πάσχειν. Certes, ἐνέργεια ne comporte pas l'ambiguïté de ποιήσις qui désigne à la fois le processus de causation et son résultat, son

même requiert en son principe une ἐνέργεια, laquelle est par nature étrangère au mouvement induit par la ποιήσις. Simplicius cite Jamblique, qui réfute la thèse plotinienne selon laquelle le mouvement pourrait être une espèce imparfaite relevant de l'ἐνέργεια comme d'un genre :

> Si tout mouvement se presse vers son but comme ce en vue de quoi il survient et qu'il ne possède pas encore en lui-même, tandis que l'opération-*energeia* se tient du côté du but, pleine d'elle-même et de sa propre perfection, on ne voit pas que la réalité la plus achevée puisse avoir la moindre communauté de nature avec ce qui s'efforce de parvenir à l'achèvement. En disant que l'*energeia* possède en elle-même la forme achevée, tandis que le mouvement chemine vers la forme, ne possédant celle-ci qu'en puissance et selon une susceptibilité (ἐπιτηδειότης) matérielle et informe, la chose deviendra tout à fait claire [1].

Il y a des *energeiai* pures, καθαρὰι ἐνέργειαι, survenant sans aucun mouvement, instantanément et indivisiblement, ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ ἤδη ἀθρόον, comme la lumière du jour ou la pensée :

> Ce que l'instant est au temps, l'*energeia* l'est au mouvement. L'*energeia* pure est en dehors du mouvement, les autres *energeiai* qui enferment un mouvement procèdent de celle-ci [...] [2].

Plus loin, commentant la classification hiérarchique des types de productions chez Archytas, Simplicius désigne le genre le plus haut sous le nom d'*energeia*, qui se divise lui-même en trois espèces : la première, homonyme du genre, désigne une *energeia* qui n'aboutit à aucune production selon le mouvement, à savoir l'activité théorétique, celle de l'astronome ou du mathématicien ; la deuxième ressortit proprement à la production, comme de faire venir à l'être ce qui n'existait pas, science des dieux, de la nature et des artistes ; la troisième à l'activité pratique (πράττειν), qui ressortit à la sphère morale et politique [3]. Toute production suppose donc une *energeia*, mais l'inverse n'est pas vrai [4]. Il y a une

ἀποτέλεσμα, mais, d'un autre côté, l'ἐνέργεια peut rester parfaitement pure de tout mouvement – elle subsiste ainsi dans le Premier – ce qui n'est pas le cas de la ποιήσις, cf. *CAG*, p. 301. Le Premier offre l'exemple d'une ἐνέργεια essentiellement distincte de toute ποιήσις, même si la ποιήσις cosmique provient comme accidentellement de cette ἐνέργεια.

1. *Ibid.*, p. 304, l. 1.
2. *Ibid.*, l. 17.
3. *Ibid.*, p. 317.
4. Chez Aristote, le fait que le mouvement soit défini comme l'*energeia* de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance (Métaph. XI, 9) n'empêche pas de poser ailleur une distinction entre *energeia* au sens propre et mouvement. La notion de πρᾶξις (activité ayant sa fin en elle-même) découle de celle d'*energeia*, tout comme la notion de ποιήσις, définie antithétiquement (activité disparaissant dès que la fin est atteinte), découle de la notion de mouvement. On ne peut pas produire une statue et l'avoir produite, mais on peut voir et avoir vu, penser et avoir pensé, et cela ressortit proprement à l'*energeia*, cf. *Metaphysique* IX, 6. Dans la *Physique* (201b), Aristote déclare que le mouvement est une ἐνέργεια ἀτελής, une *energeia* qui n'est-pas(encore)-achevée, cf. (parmi une abondante littérature) C. Natali, « Energeia in Aristotle's Metaphysics IX », *Ancient Philosophy* 3, 1983, 160-171 ; R. Polansky, « Movimenti ed attività, l'interpretazione di Aristotele Metaph θ, 6 », *Elenchos* 12, 1991, 67-90. Evidemment, il revenait à des néoplatoniciens de concevoir la fécondité

energeia absolue qui se tient en dehors de la production, comme dans le cas de l'activité contemplative. La production proprement dite, ποιήσις, apparaît quand l'*energeia* ne se contente pas d'être elle-même, et se tourne vers une réalisation pratique. Elle s'exerce alors sans matière, comme dans le cas de l'activité divine qui fait venir au jour ce qui n'a pas l'être, ou sur une matière préalable, comme dans le cas du sculpteur [1].

La méditation des vieux écrits aristotéliciens débouche ainsi sur une compréhension renouvelée du processus causal immanent : l'*energeia* immobile de l'agent renferme à la fois l'origine et le but du mouvement qu'elle induit dans le patient, lorsque celui-ci possède la susceptibilité voulue, l'ἐπιτηδειότης relative à cette *energeia* [2]. Cette dissociation du mouvement et de l'*energeia* oblige à distinguer ce que l'on a coutume de confondre : l'*energeia* comme relative à l'être-en-puissance, à la *dunamis* de l'être-en-mouvement, et l'*energeia* sans-relation de la réalité agente, qui est par nature immobile et ne suppose aucun être-en-puissance [3]. Précisément, il y a pâtir, interaction matérielle, lorsque, du fait de la capacité-réceptrice du patient, le patient tend vers l'*energeia* immobile de l'agent comme vers l'être-en-*energeia* de sa propre puissance. Tout processus

d'une interaction impliquant simultanément l'*energeia* de réalités supérieures, intelligibles, indépendantes et le mouvement des réalités inférieures, matérielles, dépendantes.

1. Plus loin, récapitulant les différents types d'*energeiai*, Simplicius met en avant la distinction entre *energeiai* pures et séparées, des *energeiai* qui sont inséparables de l'univers physique. Certaines *energeiai* sont incorporelles (le fait de penser e.g.), d'autres physiques (le fait de chauffer), certains sont d'une durée limitée (un savoir-faire en action), d'autres incessantes (l'activité divine, les mouvement astraux), certaines sont immédiates (le soleil illumine par son être même ; l'âme du monde opère en pensant), d'autres médiates (l'âme agit par le biais du corps), etc, cf. p. 327-328. C'est par rapport à toutes ces variétés d'*energeiai* (les pures, les composées, les inférieures, directement liées à un pâtir matériel particulier) que l'on parle « du commencement, des moyens-termes et des achèvements du produire (ἔσται καὶ τοῦ ποιεῖν ἀρχή τε καὶ μέσα καὶ τέλη) », p. 327, l. 28. Dans le même passage, Simplicius répartit en trois classes les *energeiai*, suivant leur mode d'interaction avec les réalités externes : après les *energeiai* séparées, tournées vers elles-mêmes (toute activité théorétique, purement scientifique), et les *energeiai* uniquement tournées vers l'extérieur (les *energeiai* physiques par lesquelles l'âme opère sur le monde externe), il y a celles qui « tout en étant tournées vers elles-mêmes en un sens principal (προηγουμένως), s'exercent en un sens second (κατὰ δεύτερον λόγον) sur les réalités externes ». L'idée d'un Premier qui fait venir au jour et conserve le monde sans cesser d'être source d'une activité théorétique séparée, concentrée en elle-même, est vraisemblablement sous-jacente ici.

2. Le schème de base est aristotélicien : la cause efficiente (ποιητικὸν αἴτιον) tend à assimiler la réalité patiente à elle-même. Ainsi, dans le *De Generatione et corruptione*, le Stagirite, après avoir démontré la possibilité de moteurs immobiles, sans contact avec ce qu'ils meuvent (323a, 25 – 323b), note : « Nous comprenons à présent pourquoi le feu réchauffe et pourquoi une chose froide refroidit, et en général pourquoi une cause efficiente communique sa ressemblance à la réalité qui pâtit (καὶ ὅλως τὸ ποιητὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον). Ce qui agit et ce qui subit l'action sont des contraires, en sorte que la génération (γένεσις) est un processus d'un contraire vers un autre : c'est pourquoi le patient doit changer conformément à l'agent (εἰς τὸ ποιοῦν μεταβάλλειν), car sans cela, il n'y aurait pas de devenir en direction du contraire. » (324a 10). Tout le propos néoplatonicien est de situer cette communication entre niveaux de réalité hiérarchiquement distincts.

3. Le mouvement est par nature « divisible, illimité, indéfini (μεριστὴ καὶ ἄπειρος καὶ ἀόριστος) », tandis que l'*energeia* est indivisible, comportant limite et « jouissant de l'identité avec elle-même ». Il faut donc séparer, selon la sentence de Théophraste, le mouvement de l'*energeia* : le mouvement implique l'*energeia*, mais l'inverse n'est pas vrai, cf. *CAG*, p. 304.

causal de ce type enferme donc une assimilation de la réalité patiente à la réalité agente. Quand une réalité pâtit l'*energeia* d'une autre réalité en vertu de sa capacité-réceptrice, elle est mise en mouvement, et ce mouvement propre à la réalité patiente est celui d'une assimilation à l'*energeia* immobile de la réalité agente. Telle est la définition finale que Simplicius donne du pâtir :

> Lorsque les opérations-*energeiai*, procédant dans les réalités externes (ἐπὶ τὰ ἐκτὸς) à l'aide de la relation (μετὰ σχέσεως), assimilent à elles-mêmes (καθομοιοῦν πρὸς ἑαυτὰ) les réalités qui peuvent les participer, non pas en vertu de l'opération-*energeia* (οὐ κατὰ τὴν ἐνέργειαν), mais selon une motion qui succède à l'impact énergétique (κατά τινα διάδοχον τοῦ ἐνεργήματος κίνησιν), alors ces mouvements confèrent au genre commun du pâtir son caractère propre [1].

La réalité patiente ne participe pas l'*energeia* ou les *energeiai* de la réalité agente selon l'*energeia* elle-même, au sens où l'*energeia* de la réalité agente demeure une réalité étrangère à la réalité patiente dans le temps même où celle-ci pâtit celle-là – mais la réalité patiente participe l'*energeia* de la réalité agente selon son mouvement propre, qui la conduit à la ressemblance, à la conformité avec la réalité agente.

Simplicius remarque que ce schème ne s'applique pas qu'au mode immobile dont les réalités immatérielles exercent leur puissance causale. Même les réalités « sans pensée (ἄνευ διανοίας) » selon l'appellation quelque peu dédaigneuse d'Archytas, si mêlées de pâtir soient elles, ont une *energeia* « corporéiforme » (σωματοειδὴς ἐνέργεια) qu'elles exercent selon les caractéristiques apparentes et les puissances efficaces (δραστηρίοι δυνάμεις) des corps : solidité, impénétrabilité, facultés internes [2]. Tout cela concerne les « sciences physiques », pourrait-on dire.

Manifestement, ces considérations sur la nature élémentaire de la causalité tendent à prouver qu'il est impossible de ramener cette catégorie produire / pâtir à la catégorie antécédante des *pros ti*, des relatifs. « Produire » et « pâtir » ne sont pas, comme le pense Plotin, ces sortes de pôles opposés, mais interchangeables selon le point de vue adopté, que la réalité absolue du mouvement impliquerait [3]. Même si on les confond souvent en raison de l'apparente continuité temporelle, la « coupure » qui résulte du fait de couper, à titre de cause préalable jaillie de l'*energeia* et du mouvement (« ἐκ τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς δραστικῆς κινήσεως προκατάρχουσα αἰτία ») doit être distinguée de sa conséquence, à savoir la « coupure » qui, dans l'objet externe, dénote une altération (« διάδοχος ταύτης ἐν τῷ τεμνομένῳ παθητικὴ γινομένη τροπή ») [4]. Les deux mouvements mêmes diffèrent essentiellement. Ici, la relation (σχέσις) entre les deux

1. *Ibid.*, l. 1.
2. *Ibid.*, p. 319.
3. *Enn.* VI, 1, 22.
4. *CAG*, p. 320-321.

réalités, celle qui opère et celle qui est opérée, advient en vertu de la réalisation concrète, singulière de la catégorie produire / pâtir, et non l'inverse [1].

Cependant, dans une telle théorie de la causalité, que devient l'exemple de Porphyre, celui du mouvement par impact ? Quand on lance une pierre ou quand on utilise un levier, toute l'opération des réalités semble venir du pâtir dont d'autres réalités sont à l'origine. Où est l'opération propre de ce qui agit quand toute sa force paraît venir de l'extérieur ? Où est la causalité sans contact au moyen de la capacité-réceptrice quand il y a, de la réalité agente à la réalité patiente, continuité physique ? Simplicius, suivant encore l'opinion de Jamblique, montre qu'une juste compréhension de ces principes élémentaires de causalité permet de rendre compte de l'exemple de Porphyre comme un d'un cas dérivé, présentant un degré supérieur de complexité. Pour ce faire, il forge une théorie proche de ce que l'on entend à l'époque moderne par la notion de « composition de mouvements ».

3. *Causalité complexe et συνεργεία*

Dans le cas de la pierre ou du levier, on peut ramener la motion vers le haut au pâtir provoqué par la main de l'homme. C'est l'idée de Plotin aussi bien que de Porphyre. Toutefois, si l'on perçoit dans le mouvement vers le haut l'effet d'une capacité interne de l'objet, soit un résultat induit au moins partiellement par sa puissance opérative, le pâtir ne sera plus la seule cause de cette motion. Certainement la pierre ne se serait pas mue vers le haut de sa propre opération naturelle ; mais le seul contact de la main de l'homme ne réussirait pas à la projeter vers le haut si elle n'eût été capable d'un tel vol (il est pratiquement impossible d'obtenir le même résultat avec une montagne). La motion vers le haut est le résultat combiné d'une « opérativité » naturelle, comme disposition à se mouvoir, et d'un contact extérieur dû à la passivité de la substance, à sa disposition matérielle. L'un et l'autre, être-en opération et pâtir, sont des réalités indépendantes, des rapports distincts dans une même réalité – ce n'est pas sous le même rapport qu'une réalité opère et pâtit [2]. Ainsi, quand l'étain, appliqué à un morceau

1. Agir et pâtir ne peuvent être considérés comme *pros ti* que du point de vue abstrait du genre, non de la réalité concrète, *CAG*, p. 299. De fait, pâtir et produire « n'ont pas leur être dans la relation mutuelle (ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει). Ils ne consisistent pas seulement en une relation, comme droite / gauche, mais quelque chose vient au jour lorsque l'un agit, l'autre pâtit », cf. *ibid.* L'interprétation de la notion de relation chez Simplicius soulève des problèmes difficiles, cf. C. Luna, « La relation chez Simplicius », dans *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie*, Colloques du CNRS, W. de Gruyter, 1987. Il nous semble cependant pouvoir en retenir les points suivants. Le propre d'une catégorie distincte de la catégorie des *pros ti* est le fait que la venue au jour d'une relation, d'une σχέσις entre les réalités dérive de cette catégorie comme telle (l'homme blanc a une relation à la blancheur en vertu de la qualité, celui qui possède une arme a une relation à l'arme en vertu de la possession, etc. – c'est la relation-Forme, cf. Luna, art. cit., p. 122 *sq*). A l'inverse, le propre de la catégorie des *pros ti* consiste à discerner, à l'intérieur de chaque catégorie, les réalités *qui doivent leur existence à la relation, et non à la catégorie en question* (père / fils, égal / inégal, droite / gauche, etc.), cf. *CAG*, p. 319, p. 326. La réflexion des commentateurs néoplatoniciens sur les relatifs a une longue histoire, dont le point de départ est le laconique chapitre des *Catégories*, cf. A.-D. Conti, « La teoria della relazione nei commenti neoplatonici alle Categorie di Aristotele », *R.C.S.F.* 3, 1983.

2. *CAG*, p. 312, l. 11 : « [...] οὔτε τὸ ποιοῦν ᾗ ποιεῖ καὶ πάσχει οὔτε τὸ πάσχον ᾗ πάσχει ποιεῖ ».

d'argent, se détériore lui-même en purifiant ce dernier, il purifie en vertu d'un principe d'activité intrinsèque et se détériore accidentellement en vertu d'un principe de passivité matériel[1]. Ce n'est pas par le même mouvement que le levier est actionné et actionne, que l'étain purifie et se détériore, sans quoi le mouvement perdrait toute direction, toute irreversibilité, et le rapport causal tout sens[2]. Selon la définition d'Archytas citée par Jamblique, on peut toujours distinguer ce qui est de l'ordre de l'opération, comme ayant sa cause à l'intérieur du sujet, du pâtir, comme possédant sa cause à l'extérieur. Corrélativement, les réalités qui opèrent et pâtissent en même temps (mais pas sous le même rapport) sont des σύμμικτα de forme et de matière[3]. Cela exclut *ipso facto* les réalités premières, pures de toute disposition matérielle. Le monde se montre ainsi divisé entre réalités premières, pures, qui meuvent sans être mues et réalités secondes, qui meuvent tout en étant mues[4].

Les réalités qui opèrent lorsqu'elles subissent coup ou pression externe relèvent de ce dernier genre[5]. Le mouvement de levier suppose la coexistence, dans la réalité agente, d'un principe matériel de passivité et d'un principe formel d'activité[6]. Cependant, ce qui caractérise ces réalités, c'est la composition dynamique de ces deux principes. La masse ne serait pas soulevée par le levier, la pierre ne se meuvrait pas vers le haut si ces deux rapports, l'un essentiel, lié à l'être

1. *Ibid.*, p. 317, également *Enn.* VI, 1.20 (exemple de l'étain et du bronze).
2. *Ibid.*, p. 303.
3. Le point est essentiel. N. Vamvoukakis note : « L'agent meut le patient en vertu d'une puissance active qu'il doit à sa *forme* ; le patient de son côté est mû grâce à sa puissance passive due à sa *matière*. Ainsi, l'agent, en tant qu'il exerce son action propre, ne se meut pas (son activité, émanant de l'ἕξις, d'une forme, est une *energeia*) ; c'est parce que l'agent n'est pas forme pure, mais contient aussi de la matière, qu'il doit se mouvoir lui-même afin d'exercer son action sur le patient. », « Les catégories aristotéliciennes d'action et de passion vue par Simplicius » dans *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque (éd.), Paris, Vrin, 1980, p. 259.
4. Que la réalité agente soit à l'origine d'un pâtir dans une autre réalité n'implique absolument pas que la seconde réagisse sur la première, en sorte que la première ait à pâtir de sa propre production, comme si elle devait être affectée du fait qu'elle affecte, mue du fait qu'elle meut. Un producteur ne devient patient du fait qu'il opère dans une réalité patiente que si les deux réalités sont de même nature, comme comportant également un principe d'activité et de passivité. C'est le cas de l'étain et du morceau d'argent. Dès lors, les premières causes agissent sur les réalités inférieures sans pâtir elles-mêmes (la réflexion d'Aristote sur le Premier est évidemment à l'arrière-plan). On lit, par exemple, dans le *De Generatione et corruptione* : « En général, certainement, ce qui touche (τὸ ἁπτόμενον) est touché par ce qu'il touche. Car de fait pratiquement toutes les réalités qui nous entourent meuvent en étant elles-mêmes mues, en sorte qu'il est nécessaire – et c'est bien ce qui apparaît – que ce qui touche soit lui-même touché par ce qu'il touche. Or, comme nous le disons quelquefois, il arrive qu'une réalité meuve une autre réalité en la touchant, sans que la réalité mue la touche en retour. Cependant, de ce que les réalités qui meuvent en étant elles-mêmes mues appartiennent au même genre (διὰ τὸ κινεῖν τὰ ὁμογενῆ), il paraît inévitable que ce qui touche soit touché – dès lors, en supposant qu'il existe une réalité, telle qu'elle meuve sans être elle-même en mouvement, celle-ci touchera le mobile sans être elle-même touché par lui. Nous disons quelquefois de celui qui nous attriste, qu'il nous touche, sans que nous le touchions en retour. », 323a25-324.
5. *CAG*, p. 303.
6. Cf. *ibid.*, l. 19 : « [...] τὰ γὰρ ὠθοῦντα καὶ ἕλκοντα καὶ τὰ τοιαῦτα σύμμικτά ἐστιν ἔκ τε τοῦ ποιεῖν ἔκ τε τοῦ πάσχειν ».

de la réalité mue, l'autre accidentel, dû au contact avec les réalités externes, ne s'ajoutaient l'un à l'autre pour donner un mouvement de direction précise.

Cette combinaison simultanée de pâtir et de produire ne se borne pas aux réalités physiques. Pour Simplicius, les activités et les mouvements des réalités psycho-physiques, si distincts soient-ils par leurs caractères et leur degré de pureté ontologique, relèvent de ce schème. Il en va ainsi de l'acte de penser ou de voir, qui suppose certaines ἐνέργειαι sans mouvement, survenant immédiatement et indivisiblement. Le sujet pense et voit lorsqu'il reçoit une impression provenant de la réalité intelligible ou visible (τὸ δὲ τυποῦσθαι πάσχειν). Inversement, l'expression « être pensé » ou « être vu », qui dénote un pâtir interne du sujet, implique une opération provenant de la réalité intelligible ou visible, opération consistant à impressionner le sujet en question (τὸ δὲ τυποῦν ποιεῖν). Ainsi, la perception (ἀντίληψις) survient quand l'*energeia* interne du sujet est « réveillée » par ce pâtir spécifique[1]. Le modèle s'applique également aux *energeiai* mêlées de mouvement, comme les impulsions, les désirs, les sentiments, qui, s'ils sont au principe d'*energeiai* déterminés, sont tous liés à une réalité externe en interaction avec le sujet matériel. Dans ce contexte, Archytas, cité par Jamblique, parle de συνεργεία[2].

Même dans ces cas complexes, on peut toujours distinguer clairement opérations et passions, en appliquant le critère d'Archytas : concerne le « produire » ce qui met en œuvre un principe opératif contenu dans le sujet ; concerne le « pâtir » ce qui renvoie à un principe extérieur au sujet[3]. Ainsi, même si leur principe opératif ne recoupe pas l'intégralité de l'être du sujet, mais correspond à des aspects fragmentaires du tout qu'il constitue, les actes qui naissent d'instincts, d'impulsions, de sentiments ressortissent au produire, non au pâtir[4]. Un animal comme le cygne ne pâtit pas ce qui vient de son propre *logos*, de sa raison de nature, en devenant blanc au fur et à mesure de sa croissance, car le *logos* est un principe intrinsèque d'opération[5]. Inversement, le fait de pourrir ou de rouiller n'est pas un un « pâtir pur » au sens où il serait dépourvu de causalité extrinsèque. Au contraire, le fait de pourrir est, ici, uniquement le résultat d'une causalité extrinsèque (c'est en cela qu'il y a pâtir pur, à l'exclusion de toute activité propre), tandis que le fait de devenir blanc, pour le jeune cygne, ne recouvre un pâtir que dans la mesure où cette opération intrinsèque, découlant du *logos* naturel, suppose pour se déployer l'influence combinée de facteurs externes[6].

Mais comment considérer l'homme agissant, comme on dit, « sous le coup de la passion » ? N'a-t-on pas ici l'exemple même d'une *action* provoquée par une cause *extrinsèque* ? On serait tenté de revenir à la conception de Plotin : le même

1. *Ibid.*, p. 312.
2. *Ibid.*, p. 315.
3. *Ibid.*, p. 314.
4. *Ibid.*, p. 315.
5. Sur la notion de λόγος τῆς φύσεως, que Maxime reçoit notamment des néoplatoniciens alexandrins, cf. Appendice 4, « Sens et histoire d'un concept ».
6. *CAG*, p. 316. C'est le sens que nous voyons à un passage difficile, sans doute tronqué du point de vue de la tradition textuelle.

mouvement, considéré sous un certain point de vue, est opération (quand l'homme injuste décime une population, il agit, même s'il agit injustement) et pâtir d'un autre point de vue (celui qui agit par vice n'agit pas en vertu de lui-même, même s'il agit). Symétriquement, l'homme qui meurt pour sa patrie pâtit d'un certain point de vue, puisqu'il ne se donne pas lui-même la mort, mais opère d'un autre point de vue, puisqu'il agit selon sa dignité la plus haute, en fils de la cité. A l'évidence, une autre compréhension de la catégorie intervient ici, celle que Plotin propose ailleurs : opère ce qui agit conformément à la nature, pâtit ce qui agit contre la nature (κατὰ φύσιν / παρὰ φύσιν)[1]. Faut-il cependant dire que l'agir de l'homme injuste est aussi bien un pâtir parce qu'il va contre la nature ? Symétriquement, faut-il dire que le pâtir de l'homme juste est aussi bien une action parce qu'il correspond à la nature humaine ? Certains ont proposé de distinguer deux types d'opérations : artificielle-intentionnelle d'un côté, naturelle de l'autre[2]. Ils tirent cette distinction d'une certaine compréhension des phénomènes physiques : le feu qui, dans l'homme, connaît une motion descendante, pâtit selon son opération naturelle ou essentielle, mais il opère selon le *logos* du Démiurge prédéterminant le composé humain. De la même manière, le passionné opère selon son propos intentionnel, mais pâtit du point de vue de la nature humaine.

Cependant, qu'il soit naturel ou intentionnel-artificiel, le « produire » se distingue toujours du « pâtir » du fait qu'il est lié à un principe causal existant à l'intérieur du sujet[3]. On doit encore se référer à la définition d'Archytas pour séparer ce qui relève d'une action de ce qui relève d'un pâtir, et cela quel que soit le registre intentionnel de l'action. Décimer une population n'est pas de soi un pâtir – on dit que l'homme injuste agit « sous le coup de la passion » en raison de certaines propensions internes qui le meuvent à l'acte. S'il y a pâtir, il consiste bien plutôt dans le fait que l'homme passionné est conduit à subir lui-même la conséquence de ses propres actes : il est détruit par sa propre injustice en vertu de son principe de passivité matériel. Symétriquement, l'homme qui, pour sa patrie, va au-devant de la mort n'agit pas ou n'agit plus en pâtissant un châtiment injuste – doté de passibilité, il endure un sort provoqué par une série de mouvements de nature toute différente : il lutte contre l'ennemi par amour de la patrie, et cette attitude est dictée par une conviction toute intérieure[4]. Le principe de passivité, dans un cas comme dans l'autre, reste accidentel, tandis que le principe d'activité est essentiel. Certainement, il faut conserver la distinction plotinienne entre action conforme à la nature et action contre nature, sans quoi il n'y aurait plus moyen de juger la vie du patriote supérieure à celle du despote[5]. Cependant, la distinction absolue entre « naturel » et « contre nature » n'exclut pas la distinction absolue entre « produire » et « pâtir ». Au contraire, qui dit

1. *Ibid.*, p. 321 ; cf. *Enn.* VI, 1,21,
2. *CAG*, p. 321.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, p. 322.
5. *Ibid.*, p. 322-323.

« naturel » dit « produire » comme renvoyant à un principe d'opération intrinsèque, et qui dit « contre nature » dit « pâtir » comme renvoyant à une causalité extrinsèque. Seulement, ce qui détermine la nature d'une réalité est son *logos*, le principe d'où vient qu'elle est toute entière ce qu'elle est, et non tel ou tel aspect fragmentaire de cette substance. Il est vrai que la nature du feu est de se mouvoir vers le haut, tandis que la motion inverse va au rebours de la nature ; mais il est tout aussi vrai que, *dans l'organisme humain*, certains éléments ignés s'ils se mouvaient vers le haut, se mouvraient contre nature : on en juge ici par le *logos* « global » de l'homme, tel que le Démiurge l'a prédéterminé. De la même manière, l'homme injuste agit effectivement en décimant une population, dans la mesure où certaines impulsions internes sont au principe de ses actes ; il n'empêche que cette action est contre nature si l'on en juge par rapport au *logos* de l'homme tout entier, et non selon telle ou telle de ses propensions. Comme « produire corrupteur » [de la nature tout entière de l'homme], φθαρτικὴ ποιήσις, l'impulsion qui conduit à l'acte injuste équivaut à un pâtir. Symétriquement, l'homme qui pâtit une mort injuste est dit agir selon ce même *logos*. Il en va ici d'un « pâtir perfectif », πείσις τελειωτική, puisque l'homme n'a pas ici autre moyen d'agir conformément à sa nature[1].

Simplicius note qu'il existe une classe spéciale et remarquable de tels « pâtirs perfectifs ». La passivité ici n'est plus le contre-coup négatif d'un agir essentiellement positif – c'est l'agir positif qui réclame un pâtir préalable pour accomplir la nature du sujet :

> Dans le cas des réalités qui meuvent de l'extérieur, lorsqu'elles meuvent en direction de la nature, comme les agriculteurs ou les professeurs, étant donné que le principe productif (ποιητικὴ ἀρχή) de la nature et celui du savoir-faire technique coïncident, et que les deux opérations-*energeiai* viennent à se conjoindre (δύο ἐνέργειαι συνέρχονται), les *energeiai* du savoir-faire comme tel, possédant leur principe à l'extérieur, deviennent des affects (πάθη γίνονται) dans le sujet existant conformément à la nature, tandis que les *energeiai* qui sauvegardent la nature, possédant leur principe à l'intérieur [du sujet], demeurent dans leur forme d'*energeia*. Et quand la voix du maître pénètre dans l'élève, l'*energeia* qui provient de la voix tient l'affect de l'audition en conjonction avec lui-même (ἡ...ἐνέργεια τὸ... πάθος σύζυγον ἔχει), avec pour conséquence que le "produire" se combine au "pâtir" (τὸ ποιεῖν τῷ πάσχειν συνέζευκται), l'*energeia* liée à la voix restant distincte de l'affect lié à l'audition. Mais quand l'affect provoqué par la voix cesse de se tenir dans les bornes du pâtir, lorsqu'il projette autour de lui une autre *energeia*, à savoir la perception (ἀντίληψις), alors un autre principe tiré de sa propre *energeia* vient au jour : la compréhension de ce qui est dit. [...] la cause de l'affect auditif de l'élève provoqué par la voix réside dans une autre réalité, le professeur, mais l'on doit supposer un principe de perception propre existant dans l'âme de l'élève, principe éveillé par les *logoi* qui sont dans cette âme – c'est ainsi que l'élève vient véritablement à la connaissance de ce qui est dit, reçoit authentiquement le contenu, et n'en reste pas au simple

1. *Ibid.*, p. 323.

contact sonore. De cette manière, le principe de l'*energeia* sera en lui-même et en nul autre[1].

Comme dans l'exemple du levier, le mouvement par lequel l'élève saisit le sens des paroles du professeur n'est pas simple – il y a synergie. Pour atteindre l'objet intelligible (ou se laisser atteindre par lui), l'*energeia* de l'élève sollicite d'être conjointe à l'*energeia* du professeur, comme la puissance propre du levier à celle de la main qui l'actionne. Or cette conjonction avec l'*energeia* du professeur prend la forme d'un pâtir dans l'entendement de l'élève, pâtir distinct, à titre d'effet et de mouvement, tant de l'*energeia* extrinsèque qui le produit, que de l'*energeia* intrinsèque qu'il induit lorsque cet affect « réveille » les *logoi* demeurant dans l'entendement de l'élève.

Nous sommes loin d'avoir récapitulé toutes les considérations développées par Simplicius dans ce chapitre de son commentaire. Celles que nous avons exposées suffisent cependant à étayer nos conjectures précédentes sur la causalité divine. Nous tenons ici, nous semble-t-il, les assises philosophiques de la réflexion de Maxime sur les rapports entre créé et incréé. A partir de ce point, il devient possible de restituer les traits principaux de la conception de Maxime en décrivant la manière dont le Confesseur intègre synthétiquement l'apport philosophique à la tradition des Pères.

Présence de la réflexion simplicéenne chez Maxime

Démontrer en rigueur l'influence directe du commentaire de Simplicius dans les écrits de Maxime est une tâche minutieuse, qui exigerait de comparer, sur les mêmes points, les textes de Maxime avec ceux des autres commentateurs néoplatoniciens. Cependant, tout en laissant à d'autres le soin d'établir les sources, d'identifier textes intermédiaires ou parallèles, nous retenons que le lien entre les conceptions de Maxime et l'interprétation simplicéenne de la catégorie produire / pâtir ne fait guère de doute. Nous voulons examiner ici quelques traces d'une telle « dette objective », où se fait jour à la fois une convergence de forme, de vocabulaire, et de fond avec le commentaire de Simplicius. Ces traces nous mènent directement à ce que nous cherchons, c'est-à-dire aux fondements philosophiques de la théologie maximienne.

1. Energeia *divine et pâtir substantiel*

Comme nous l'avons vu plus haut, l'un des éléments les plus audacieux de la Lettre 6 est l'application de la catégorie d'opération à la production des *ousiai* :

> [...] [ce genre] consiste principalement à mener à l'être-substance ce qui ne participe pas encore l'exister (ἐν τῷ εἰς οὐσίαν ἄγειν τὰ μηδέπω τοῦ εἶναι μετέχοντα κυρίως ὑφέστηκεν) – il relève en grande part du divin, car il est inclus dans l'œuvre créatrice des dieux, mais il est aussi inclus en grande partie dans la nature de l'univers [...][2].

1. *Ibid.*, p. 323, l. 14-p. 324, l. 8.
2. *CAG*, p. 318, l. 8.

La production naturelle, comme la création artistique, ne viennent ici qu'en second car toutes deux supposent une matière préexistante. La création relève d'abord d'un art divin, qui consiste à communiquer l'être à la substance qui n'existe encore sous aucun mode que ce soit. Cela signifie qu'il y a un pâtir, non de ce qui n'existe pas encore, car cela n'aurait aucun sens, mais un pâtir qui résulte, pour la créature, du fait d'exister ou d'être-substance Evidemment, assimiler la réception de l'être à une sorte de « pâtir substantiel » des créatures ne s'accorde pas avec la doctrine qui, d'Aristote à Plotin, lie le pâtir à un changement positif ou négatif, ἀλλοίωσις, dans l'ordre de la qualité[1]. Simplicius en est conscient :

> [...] à supposer que la substance qui reçoit le pâtir préexiste, le pâtir ne sera pas producteur-de-substance (οὐσιοποιόν), comme l'altération ne sera pas le propre [du pâtir]. Or, dit [Plotin] celui qui pâtit endure une altération qui ne mène pas à l'être-substantiel[2].

Quand la substance qui pâtit est déjà existante, son pâtir est distinct de celui lié à la production d'une substance – cela montre que la simple altération ne peut prétendre résumer l'essence du pâtir, et cela va contre la définition de Plotin, qui lie précisément le pâtir à un changement d'ordre non substantiel.

Dans un autre passage, tiré de l'un des textes les plus denses et les plus décisifs de l'œuvre de Maxime, le long *Ambiguum* 7, Maxime, parlant de l'acte créateur de Dieu et de la venue-au-jour des substances, est également amener à infléchir la notion de pâtir en un sens plus large que ce que l'ont entend traditionnellement :

> En effet, Dieu seul est le but, la perfection, l'impassibilité, étant sans mouvement, plénier, sans passion, tandis qu'il appartient aux réalités-survenues de se mouvoir en direction du but qui n'a pas de commencement, de faire cesser leur opération-*energeia* une fois atteint le but plénier qui n'a pas de quantité, puis de pâtir. Or seul ce qui n'existe pas, ce qui n'advient pas selon la substance, ne souffre aucune détermination qualitative. Il est évident en effet qu'aucune réalité-survenue ou créée (κτιστόν) n'est sans-relation (ἄσχετος). Encore faut-il entendre pâtir de manière libérale (εὐγνομόνως). En la matière, de fait, il ne s'agit pas du pâtir (πάθος) comme on parle du changement ou de la corruption d'une puissance quelconque, mais ce qui. par nature, existe conjointement (συνυπάρχον) aux réalités. Tout ce qui est advenu, en effet, pâtit le mouvement, comme n'étant ni mouvement-par-soi (αὐτοκίνησις) ni puissance-par-soi (αὐτοδύναμις)[3].

Pour Maxime comme pour Simplicius, il existe un pâtir qui résulte de la communication de l'être, un « pâtir-le-fait-d'être-substance », et ce pâtir se traduit dans la substance par une manière d'exister, un « comment-être » déterminé (« être-en-motion » en l'occurrence). En l'occurrence, ce pâtir ne peut pas être identifié à l'altération accidentelle ou à un changement d'ordre qualitatif, parce qu'il tient à l'advenir intégral des substances même à l'être. Par-là cependant, on

1. Evidemment, pour Aristote, la venue au jour des substances relève bien d'une *metabolé*, mais il n'est nulle part question à ce propos d'un pâtir.
2. *Ibid.*, l. 18.
3. Amb. 7, 1073bc.

n'entend pas que la substance pâtisse sa propre venue à l'être (cela serait évidemment absurde), mais « ce qui. par nature, existe conjointement (συνυπάρχον) aux réalités », soit un pâtir *impliqué* par la venue à l'être de la substance et *qualifiant* intégralement cette dernière en retour : c'est le fait de posséder une relation avec le Créateur, d'où le mouvement vient à la créature. La créature pâtit le mouvement : celui-ci ne tient pas à sa nature, ne vient pas d'un principe interne, comme dans les réalités automotrices ou autodynamiques ; le mouvement est la conséquence de sa condition de créature, de son mode singulier d'exister. Nous reviendrons sur le lien qui est ici implicitement posé entre relation et motion. En tout cas, la définition « large » du « pâtir » que Maxime est amené à proposer (non seulement qualitatif, mais substantiel) rejoint l'acception que Simplicius présente comme une position nouvelle et audacieuse. Il paraît difficile d'imputer au hasard semblable convergence entre la pensée de Maxime et le commentaire de Simplicius.

2. Energeia *et* epitedeiotes *des réalités opérantes*

Récusant, à partir des exemples donnés par Porphyre (la pierre lancée, etc.) une conception hypothétique – faute de pouvoir être attribuée à Porphyre lui-même – de la causalité par contact, Jamblique, on l'a vu, fonde sa propre notion de causalité sur la corrélation entre *energeia* et d'*epitedeiotes*. De son côté, pour Maxime, nous l'avons vu dans la Lettre 6, toute ressemblance entre la réalité créée et le Modèle incréé, qu'il s'agisse de l'être, de l'être-bon ou de l'incorporéité, est acceptable à partir du moment où, dans son opération même, le Modèle incréé reste sans mélange ni contact avec son reflet créé. Or, dans un texte de polémique anti-monothélite, où Maxime entend montrer que l'opération humaine du Christ possède une existence distincte de son opération divine, le Confesseur expose brièvement les traits d'une philosophie naturelle et d'une théorie de la connaissance qui rendent un son fortement jambliquien :

> [...] vous abolissez totalement les caractéristiques et les composantes de la divinité et de l'humanité du Christ, en prescrivant par des lois et des édits, qu'on ne parle ni d'une, ni de deux volontés ou opérations-*energeiai* en Christ. C'est priver d'existence la chose-réelle (ἐστι πράγματος ἀνυπάρκτου). En effet, aucun des existants n'est privé de puissance et d'opération-*energeia* s'il est intellectif, ni d'opération-*energeia* sensible s'il est sensitif, ni d'opération-*energeia* de croissance et de mutation s'il est végétatif, ni, s'il est totalement inanimé et dénué de toute participation vitale, de ce que l'on nomme l'opération-*energeia* et la susceptibilité (ἐπιτηδειότης) selon la qualité-habituelle (καθ' ἕξιν). A tous les êtres de ce type eux-mêmes, il arrive de se manifester tels des objets de perception (ἀντιληπτά) pour les sensitifs par l'intermédiaire des sensations. C'est que l'opération-*energeia* des êtres de cette sorte consiste à tomber totalement sous la vue en venant eux-mêmes à apparaître (διὰ τῆς ἰδίας ἐπιφανείας), sous l'audition par le son, sous l'odorat par ce qu'ils exhalent naturellement, sous le goût par les saveurs, sous le toucher par la résistance. De même en effet que nous parlons d'une opération-*energeia* en désignant l'acte de voir pour la vue, de même nous parlons d'une opération-*energeia* en désignant, pour les objets vus, le fait d'être vus. Et nous considérons tout le reste en même manière. Eh bien, quand aucun des êtres ne sera dépourvu de son opération-*energeia* naturelle, notre Seigneur et notre Dieu (prends pitié, Seigneur !) n'aura ni l'une ni l'autre des deux volontés ou opérations-*energeiai* naturelles correspondant aux natures desquelles, en lesquelles et selon lesquelles il existe ! Comment pouvez-vous prétendre être des hommes pieux [...] ?[1].

Pour Maxime, la pure et simple existence d'une *ousia*, quelle qu'elle soit, implique une *energeia* propre, qui tire ses déterminations de l'*ousia* elle-même : *energeia* intellective pour les intellectifs, sensitive pour les sensibles. Il en va, écrit Maxime un peu plus bas, de l'ἐνέργεια φυσική inhérente à chaque créature. Cela rappelle la notion de production absolue, ἀπόλυτος ποιήσις, mise en avant par Plotin : contrairement au fait de couper, celui de marcher ne recouvre un pâtir dans une réalité externe que par accident (le sol que l'on frappe du pied) – cette « production » ne vise essentiellement rien d'autre que son propre exercice. Mais l'idée que toute *poiesis* procédant d'une substance, qu'elle soit pâtie ou non par les réalités externes, suppose l'être-en-*energeia* absolu de cette substance à titre de principe, cette idée vient de Jamblique. L'*energeia* intellective, comme l'*energeia* sensitive, dans une réalité, n'est pas ordonnée à une production dans un milieu externe ; elle a une finalité interne, et en ce sens elle est absolue.

Par ailleurs, Maxime montre que cette notion d'*energeia* absolue, conséquence immédiate de l'être-substance, vaut aussi bien pour les réalités inanimées. Or dans le commentaire de Simplicius, Jamblique, nous l'avons vu, affirme tenir d'Archytas l'idée selon les réalités sans pensée, ἄνευ διανοίας, elles-mêmes sont dotées d'une *energeia* corporéiforme, σωματοειδὴς ἐνέργεια, au moyen desquelles elles influencent le milieu externe :

> Le dernier genre d'*energeiai*, affirme Jamblique, n'indique pas une production de l'âme, de la nature, des *logoi* ou de la vie, mais rend manifeste (φανεράν) l'*energeia* corporéiforme des corps en tant qu'inanimés, non seulement selon tous les traits visibles (φαινομένας ἰδιότητας) relevant des corps, mais selon toutes leurs facultés, [à savoir] non seulement en tant qu'ils sont solides et impénétrables (στερεά... καὶ ἀντίτυπα), mais également comme possédant de nombreuses puissances efficaces (δραστηρίους δυνάμεις)[2].

Il est difficile de ne pas noter les similitudes tant théoriques que lexicales avec l'affirmation de Maxime citée ci-dessus :

> [...] l'*energeia* des êtres de cette sorte [les inanimés] consiste à tomber totalement sous la vue en venant eux-mêmes à apparaître (διὰ τῆς ἰδίας ἐπιφανείας), sous l'audition par le son, sous l'odorat par ce qu'ils exhalent naturellement, sous le goût par les saveurs, sous le toucher par la résistance

1. Ac., 142c. En réponse à l'émissaire envoyé pour obtenir sa rétractation (il s'agit du premier exil de Maxime, qui se situe aux alentours de 656), le Confesseur énumère les conséquences blasphématoires qu'il y aurait à soutenir l'unité d'énergie-opération en Christ ou même à se taire sur le sujet. Nous reviendrons en détail sur la question des deux opérations en Christ, cf. deuxième partie : « Le Christ et la grâce de la nouvelle création ».

2. *CAG*, p. 319, l. 1.

Pour Maxime comme pour Simplicius, la couleur, le goût, etc. des réalités matérielles sont indépendantes du fait qu'elles soient perçues en acte par un sujet externe, car il s'agit là des *energeiai* somatiques elles-mêmes de ces réalités, à la manière de l'*energeia* intellective pour les intellectifs, sensible pour les sensitifs, etc. Cependant, en présence d'un sujet externe doté de facultés idoines, les *energeiai* somatiques des réalités inanimées éveillent les facultés du sujet de telle manière que les premières deviennent instantanément les objets propres de ces dernières. Aussi bien, c'est *en skhesei*, relativement à un sujet externe, que l'*energeia* absolue des réalités matérielles devient objet-perçu, ἀντιληπτόν par ce sujet externe,

Dans la perspective de Maxime, cette analyse de la perception des inanimés sert à démontrer, contre les monothélites, l'existence de deux *energeiai* distinctes dans le Christ. Par suite, le Confesseur discerne, dans le fait perceptif lui-même, le croisement instantané de deux *energeiai*, l'une procédant du sujet comme son acte perceptif, l'autre venant de l'objet comme ce qui rend possible l'acte du sujet :

> De même en effet que nous parlons d'une opération-*energeia* en désignant l'acte de voir pour la vue, de même nous parlons d'une opération-*energeia* en désignant, pour les objets vus, le fait d'être vus.

La faculté perceptive du sujet est mue à son acte propre, à son *energeia*, en vertu du pâtir physiologique qui procède, dans le sujet, de l'*energeia* somatique propre à l'objet.

Nous retrouvons, à propos de la vision et de la pensée, exactement la même analyse chez Simplicius.

> On ne doit pas avoir égard à la forme de l'expression (τὸ σχῆμα τῆς λέξεως), mais aux choses-réelles (τὰ πράγματα) qui sont exprimées. Certaines expressions ont un sens de production à la fois en vertu de la chose-réelle et de la forme expressive, comme "soigner". D'autres signifient une production du point de vue de la chose-réelle, mais un pâtir sous le rapport de la forme expressive, comme "être-pensé" et "être-vu" (car cela consiste dans le fait d'impressionner, τυποῦν, et impressionner relève du produire). D'autres vont exactement à l'inverse, comme "voir" et "penser" (car cela consiste dans le fait d'être impressionné, et être impressionné, τυποῦσθαι, relève du pâtir) [1].

Malgré la forme linguistique, *nous désignons* réellement une action *quand nous disons* « être-vu », car le τύπος physiologique dans le sujet suppose une *energeia* venant de l'objet; inversement, nous désignons réellement un pâtir quand nous disons « voir », car l'*energeia* du sujet suppose d'avoir reçu un certain τύπος physiologique. Très précisément, l'*energeia* de la vision naît instantanément du pâtir lié à l'*energeia* de la chose-vue. A la fin du passage précédent, Simplicius soulève dialectiquement le point en question :

> Il vaut la peine de se demander si "penser" ou "voir" ressortissent uniquement au fait de pâtir et d'être-impressionné, ou s'il y a en outre une sorte d'*energeia* qui se

1. *CAG*, p. 319, l. 25.

> trouve réveillée de l'intérieur (ἔνδοθεν ἀνεγειρομένην ἐνέργειαν), *energeia* conformément à laquelle survient la perception (καθ' ἣν ἡ ἀντίληψις γίνεται) [1].

En fait, comme nous l'avons relevé, cette composition des deux *energeiai*, cette *sunergeia,* est bien à la base de la description que Simplicius fait, un peu après, du processus de compréhension d'un élève :

> [...] quand la voix du maître pénètre dans l'élève, l'*energeia* qui provient de la voix tient l'affect de l'audition en conjonction avec lui-même (ἡ...ἐνέργεια τὸ... πάθος σύζυγον ἔχει), avec pour conséquence que le "produire" se combine au "pâtir" (τὸ ποιεῖν τῷ πάσχειν συνέζευκται), l'*energeia* liée à la voix restant distincte de l'affect lié à l'audition. Mais quand l'affect provoqué par la voix cesse de se tenir dans les bornes du pâtir, lorsqu'il projette autour de lui une autre *energeia*, à savoir la perception (ἀντίληψις), alors un autre principe tiré de sa propre *energeia* vient au jour : la compréhension de ce qui est dit [...] [2].

L'un des convergences majeures entre le commentaire de Simplicius et le texte de Maxime se trouve au cœur de cette synergie, dans l'utilisation de la notion d'ἐπιτηδειότης :

> [...] aucun des existants n'est privé de puissance et d'opération-*energeia* [...] ni, s'il est totalement inanimé et dénué de toute participation vitale, [s'il est privé] de ce que l'on nomme l'opération-*energeia* et la susceptibilité (ἐπιτηδειότης) selon le qualité-habituelle (καθ' ἕξιν).

Nous avons vu que Simplicius, à la suite de Jamblique, substituait à l'idée de causalité par impact, quelque peu sollicitée chez Porphyre, celle de la causalité par ἐπιτηδειότης, au moins dans la sphère des réalités secondes, hylémorphiques. Celles-ci, affirme Simplicius, ont non seulement leur *energeia* propre, en vertu de laquelle elles exercent leur causalité sur le milieu externe, mais une certaine susceptibilité, une ἐπιτηδειότης en vertu de laquelle elles pâtissent elles-mêmes certaines *energeiai* venant d'autres *ousiai*. Aussi bien, le levier n'agit pas *parce qu'*il pâtit la main externe – le mouvement du levier s'explique à la fois par l'*energeia* propre du levier et par la motion imprimée de l'extérieur. A aucun moment, il ne convient de parler de causalité par impact : le levier est mû parce qu'il est « susceptible » de pâtir l'*energeia* de la main extérieure; la pierre est mue par le levier parce qu'elle est susceptible de pâtir le mouvement composé qui résulte à la fois de l'*energeia* propre au levier et à l'*energeia* de la main extérieure.

C'est bien ce que Maxime a en vue lorsqu'il attribue à toutes les réalités, y compris les réalités inanimées « [...] l'opération-*energeia* et la susceptibilité (ἐπιτηδειότης) selon le qualité-habituelle (καθ' ἕξιν) ». Les réalités inanimées ont leur *energeia* propre, mais cette *energeia*, comme celle du levier de Jamblique, a besoin elle-même d'être mise en branle par une *energeia* coincidente venant d'une autre réalité. Or cette *energeia* hétérogène ne peut être pâtie qu'à

1. *Ibid.*
2. *Ibid.*, 323-324.

partir du moment où la réalité inanimée possède l'ἐπιτηδειότης nécessaire – c'est-à-dire, précise Maxime, l'ἐπιτηδειότης qui est selon l'*hexis*, le qualité-habituelle. La réalité inanimée, ainsi « habituée » qualitativement à pâtir telle *energeia* hétérogène, peut alors déployer sa propre *energeia*. On se souvient du texte cité plus haut où Maxime distingue l'*hexis* de la *gnomé* :

> Le qualité-habituelle (ἕξις), est ordonnée à l'opération-*energeia* selon le verbe-*logos* ; la *gnomé*, elle, est ordonnée au choix-électif [1].

C'est exactement le même mécanisme causal qui est au principe de la vision – à ceci près que, cette fois, l'*energeia* de la réalité-qui-pâtit n'est pas une production luminescente, capable d'impressionner une autre réalité, mais une *energeia* qui, pour découler d'une faculté de perception dans la réalité-qui-pâtit, retourne à la réalité-qui-produit, non pas pour l'impressionner, mais pour faire de cette dernière un ἀντιληπτόν, un objet de perception. Aussi bien, pour Simplicius, le mécanisme de la vision, comme celui de la compréhension, sont des exemples privilégiés de pâtir perfectif, πείσις τελειωτική. Une substance, en pâtissant l'*energeia* externe, est amenée à accomplir sa nature, dans la mesure où l'une de ses facultés, à la suite de ce pâtir, est promue à son acte propre, à l'*energeia* qui lui revient. Nous avons bien ici affaire à cette notion « libérale » du pâtir dont parle Maxime en Amb. 7 : non pas l'altération, mais « ce qui par nature, existe conjointement (συνυπάρχον) aux réalités ».

3. *Relation et relatifs*

On trouve parmi les opuscules dits « théologiques et polémiques » de Maxime un traité où, une fois encore, perce une dette de forme et de fond à l'égard du commentaire de Simplicius. Nous avons en vue un passage du traité « Contre ceux qui affirment qu'il faut parler d'une seule opération-*energeia* dans le Christ en raison de la domination, κατ' ἐπικράτειαν » (Th. Pol. 5). L'un des arguments développés par les monoénergètes consistait à transposer, en l'aménageant quelque peu, l'un des schèmes majeurs du monophysicisme sévérien. De même que ces derniers se refusaient à parler d'une nature humaine malgré la permanence d'idiomes humains dans le Christ, les monoenergètes ne veulent pas concéder l'existence d'une énergie humaine dans le Christ, malgré la permanence des idiomes de cette énergie humaine. Pour les sévériens, dans le Christ, les traits naturels de l'homme tirent leur existence de la nature divine ; de même, pour les monoénergètes, les manifestations d'une énergie humaine sont entièrement relatifs à l'énergie divine. En récusant cette notion relativiste de l'énergie humaine dans le Christ, Maxime argumente à la manière de Simplicius, et cela jusque dans l'exemple choisi pour étayer sa démonstration :

> Tout d'abord, même vous, vous confessez deux opérations-*energeiai* : l'une qui domine, j'entends la divine ; l'autre qui est dominée, à savoir l'humaine, ce qui la range parmi les relatifs (πρὸς τι). Mais les réalités relatives (τὰ πρὸς τι) ramènent de toute évidence à elles-mêmes jusqu'aux réalités auxquelles elles sont opposées. Par suite donc, quand bien même vous parlez d'une seule opération-*energeia* en raison de la domination, puisqu'elle supprime l'opération-*energeia* humaine qu'elle domine, vous introduisez un amoindrissement dans les deux. En effet, ce qui domine fait de toute évidence partie des réalités qui pâtissent, et lui-même, de fait, est sous l'emprise (κρατεῖται) de ce qu'il domine. Même si c'est à un moindre degré, il est tout de même dit sous son emprise, tout comme l'or mêlé à l'argent ou au bronze, lorsqu'il est l'élément dominant, est sous l'emprise des autres éléments, quoique à un degré moindre, à proportion de la quantité dont il subit le mélange [1].

1. Th. Pol. 17c.

Dans son commentaire, Simplicius, on l'a dit, récuse la suggestion plotinienne de ramener la catégorie pâtir / produire aux *pros ti*. Pour cela, il retourne en quelque sorte Plotin contre lui-même. Plotin, le premier, a distingué la notion de σχέσις de la classe à laquelle celle-ci donne naissance en propre, à savoir la classe des πρός τι, des relatifs. Souvent, le terme de σχέσις désigne un mode réel d'association entre ces réalités, un *logos* existant, tenant son intelligibilité d'une forme-idéelle elle-même irréductible à la catégorie de la relation (x est disposé de telle manière à l'égard d'y ; x est avant y, etc.) [2]. Dans ces cas, le terme de σχέσις est forgé secondairement pour désigner un rapport déterminé entre des réalités qui ont chacune une existence absolue. Cependant, lorsque l'esprit en comparant entre elles deux entités distinctes sous un rapport tiers, pose une σχέσις entre ces réalités, il produit par voie d'implication des *pros ti : relativement* à x, y est semblable ou dissemblable ; *relativement* à y, x est à droite ou à gauche. Une réalité ne se manifeste comme telle, *n'est ce qu'elle est*, que dans le moment où elle est référée à une autre, et uniquement dans les limites de cette référence. En ce sens-là, pour Plotin, ni « mouvement » ni « *energeia* » ne sont des relatifs :

> C'est la relation (σχέσις) elle-même qui donne naissance aux relatifs (τὰ πρός τι) comme tels, et non pas le simple fait pour une réalité d'être dite dans un certain rapport avec une autre réalité (τῷ πρὸς ἕτερον μόνον λέγεσθαι). Quand on pose une réalité existante (τις ὑπόστασις), même si celle-ci est possédée par une autre entité ou référée à une autre entité, [cette réalité] a reçu sa nature avant d'être référée. Il en va ainsi de l'*energeia* et du mouvement, ou encore de l'*hexis* attribuée à quelque autre entité : rien ne peut leur ôter le fait d'exister et d'être concevables par elles-mêmes avant d'être référés. Sinon, toutes choses relèveraient du *pros ti*. De fait, il n'existe rien qui n'ait de relation a quelque chose d'autre [...] [3].

En revanche, « pâtir / produire » sont bien, pour Plotin, des relatifs. Le philosophe donne comme exemple l'étain que l'on mêle au bronze pour produire un alliage résistant : relativement à la purification du bronze, l'étain est du côté de l'agent producteur ; mais si l'on a égard à sa propre détérioriation au cours du mélange, l'étain est du côté de la réalité patiente. L'étain n'est donc dit opérant

1. 64a.
2. Cf. *Enn.* VI, 1,6.
3. *Enn.* VI, 1,17.

que dans la mesure où il est référé à l'argent entrain d'être purifié; on peut aussi bien dire que l'étain est patient dans le temps où il est référé à l'argent dont la puissance le dissout[1].

Critiquant cette position, Simplicius montre dans son commentaire que si l'on parle de σχέσις à propos de « produire / pâtir », cela ne tient pas à un entendement externe qui percevrait la dépendance mutuelle des réalités en interaction, mais bien à des rapports objectifs, déterminés, absolus existants au sein de ces réalités. Même si l'opération du mélange entre les métaux est unique, le mouvement en vertu duquel l'étain purifie un morceau d'argent est, montre Simplicius, ontologiquement distinct du mouvement par lequel il se détériore. L'étain purifie en tant qu'il déploie son *energeia* propre; il se détériore dans la mesure où il possède en même temps un principe de passivité matérielle. On retrouve ici l'idée jambliquo-simplicéenne du σύμμικτον : si les composés hylémorphiques agissent et pâtissent en même temps, c'est de manière accidentelle, car action et passion relèvent en chacun de principes hétérogènes, l'un eidétique, l'autre hylique. En l'occurrence, dans le cas du mélange d'étain et d'argent, l'une et l'autre réalité opèrent et pâtissent tour à tour parce qu'elles sont toutes les deux des réalités de même genre, des réalités hylémorphiques, et non parce que la catégorie pâtir / produire doit être subsumée sous celle des *pros ti*. Il existe deux mouvements ontologiquement distincts, logiquement sinon temporellement séparables : en opérant dans le morceau d'argent en raison de sa forme (premier mouvement : le morceau d'argent pâtit la purification), le morceau d'étain se heurte à la résistance de l'argent en raison de sa matière (deuxième mouvement : le morceau d'étain se détériore).

Bref, pour Simplicius, on ne peut pas tirer argument du phénomène d'action / réaction propre au mélange de l'étain et de l'argent pour ramener, avec Plotin, la catégorie pâtir / agir aux *pros ti*. Il suffit que l'*energeia* provienne d'une réalité supérieure, immatérielle, à titre d'*energeia* pure (la lumière, la pensée) pour que le pâtir dont cette *energeia* est la cause dans les réalités inférieures n'entraîne aucun contre-coup dont ces réalités supérieures auraient elles-mêmes à pâtir, faute de posséder en elles-mêmes quelque principe de passivité. Par suite, il y a bien dans les réalités inférieures une *skhesis*, une relation déterminée, qualifiée, dont la réalité supérieure est le terme, puisque les réalités inférieures pâtissent l'*energeia* provenant de ces dernières – mais la relation n'est pas convertible, comme dans les *pros ti* : les réalités supérieures ne sont pas les sujets d'une relation dont les réalités inférieures qu'elles opèrent seraient le terme, car ces réalités supérieures sont incapables de pâtir en retour.

Toute cette discussion entre Plotin, Jamblique et Simplicius, permet de comprendre les tenants de l'argument de Maxime cité plus haut contre les mono-énergistes. Puisque ceux-ci, en parlant du caractère relatif de l'énergie humaine à l'énergie divine, semblent s'appuyer sur la théorie des *pros ti*, Maxime pointe la

1. *Enn.* VI, 1,20.

conséquence absurde qu'il y aurait à faire de l'énergie humaine un *pros ti*. C'est que

> [...] les réalités relatives (τὰ πρὸς τι) ramènent de toute évidence à elles-mêmes jusqu'aux réalités auxquelles elles sont opposées

– au sens où un premier *pros ti* ne peut tolérer de référer à une réalité comme à un terme sans que cette réalité seconde ne soit elle-même référable à ce premier *pros ti* comme à un terme. De cette manière, dans un alliage de bronze et d'or, quand les virtualités du morceau de bronze se trouvent largement soumises à celles l'or en raison de l'efficience supérieure de ce dernier, l'or devient lui-même relatif au bronze, pour pâtir, fût-ce dans des proportions infimes, ce qui reste à ce dernier de virtualités propres. Mais que signifie une énergie divine qui soit, même de manière infime, sous la domination de l'énergie humaine? Comment la réalité divine pourrait-elle être du même ordre que l'homme? On ne peut suspendre, sur le mode du *relatif*, l'énergie humaine à l'énergie divine en raison du pâtir sans faire suspendre, toujours sur le mode du *pros ti*, l'énergie divine à l'énergie humaine en raison de l'agir. Or tout ce qui rend l'existence de l'énergie divine dépendant de l'énergie humaine, à la manière des *pros ti*, est manifestement absurde, comme l'explique le passage suivant de la *Dispute contre Pyrrhus* :

> Pyrrhus : Quoi donc? Si nos Pères dans la foi ont appelé la motion humaine un pâtir, n'était-ce pas afin de contre-distinguer cette motion de l'opération-*energeia* divine?
> Maxime : A Dieu ne plaise! Universellement parlant, on ne vient pas plus à la connaissance d'une existence (ὕπαρξις) qu'on ne définit cette dernière par rapprochement et par combinaison. Sinon, toutes les réalités les unes les autres seraient mutuellement causes de leurs existences respectives. Si, du fait que la motion divine est une opération-*energeia*, on conclut que celle de l'homme est un pâtir, alors de toute évidence il suivra que la nature humaine est mauvaise du fait que la nature divine est dite bonne. Rien n'empêche alors de renverser les termes de l'opposition : on appellera *energeia* la motion divine du fait que celle de l'homme est qualifiée de *pathos*, et bonne la nature divine du fait que celle de l'homme est mauvaise. Mais loin de nous le lot de bassesse qu'expriment véritablement de tels propos![1].

Si ce que l'on appelle énergie humaine traduit *en fait* un pâtir l'énergie divine, tout ce que l'on appelle énergie divine traduira un opérer la nature humaine, selon la logique des relatifs. Ainsi, la puissance de Dieu dépendra de la possibilité d'opérer la nature humaine, ce qui rend irrecevable la conception chrétienne de la liberté divine et sa corrélative : la contingence de toute réalité créée.

Notion extensive et positive du pâtir, incluant la venue-à-l'existence des substances, compréhension de l'interaction causale à l'aide des notions d'ἐνέργεια et d'ἐπιτηδειότης, distinction entre le caractère relatif (*pros ti*) et relationnel (*skhetikos*) du pâtir, tous ces éléments trahissent l'influence puissante, chez Maxime, sinon du commentaire de Simplicius sur la catégorie produire/

1. Pyr., 349d.

pâtir, du moins de tel ou tel des commentaires néoplatoniciens tardifs proches de Simplicius. Ces quelques points, parmi les plus saillants, de la convergence entre Simplicius et Maxime, sont autant d'aspects d'une théorie d'ensemble que Maxime, à notre sens, reprend à Simplicius pour concevoir le rapport fondamental entre Dieu et le monde. Dès lors, ayant résumé la pensée de Simplicius, puis démontré sa présence dans l'œuvre de Maxime, nous croyons disposer des instruments nécessaires pour rendre compte de la compréhension maximienne des rapports entre le créé et l'incréé.

La cosmologie maximienne

De quelle manière les rapports entre le créé et l'incréé, tels qu'ils transparaissent dans la Lettre 6, se laissent-ils mieux appréhender à la lumière de la théorie simplicéenne de l'*energeia* et de sa causalité? Poser la question en ces termes, c'est se donner les moyens de reconnaître la raison d'être et les traits essentiels de la métaphysique maximienne. Par le fait même, on devient également en mesure de déclarer si, oui ou non, cette métaphysique peut être qualifiée de « prépalamienne ». Dans ce but, il nous faut, comme on dit, « reprendre le problème à la racine ».

1. *Energie absolue / energie ἐν σχέσει : le schème fondamental*

On se rappelle la théorie de la nomination divine avancée par Maxime dans la Lettre 6 :

> Nous sommes en effet qualifiés d'existants, de vivants, de lumineux, de bons, d'intellectifs, de raisonnables; de même nous disons que Dieu existe, qu'il est vivant, qu'il est lumière, qu'il est bon, intelligence et raison – soit que, existant du fait d'une cause, nous soyons appelés ainsi, soit que, soumis à une certaine opération-energeia (ἐνεργούμενοι) nous appliquions à la Divinité ces dénominations en vertu des réalités que nous possédons.

Existant, existants en mouvement, nous sommes touchés par l'*energeia* divine; nous pâtissons la puissance de Dieu comme ἐνεργούμενοι. Cela ne veut pas dire que notre-venue-à-l'être n'a pas, elle, pour principe l'*energeia* divine. Nous avons vu que, pour Maxime, celle-ci enveloppe également un pâtir entendu « en un sens libéral » – précisément, pour la créature, exister, c'est pâtir, car la créature n'étant pas au principe de sa propre existence, elle la doit à l'*energeia* divine. Mais le sujet qui pâtit du fait de l'ἐνεργεία οὐσιοποιητική ne pâtit pas cette *energeia* elle-même, et en ce sens, il ne peut être dit ἐνεργούμενος.

On retrouve donc chez Maxime, l'idée qu'une *energeia* pure, absolue, est au principe de toute réalité. Dieu ne serait pas Dieu s'Il ne possédait une telle *energeia* :

> [...] nous ne considérons pas la nature divine et incréée comme privée d'existence (ἀνυπάρκτον), de volonté (ἀθέλητον) ou d'opération-*energeia* (ἀνενέργητον); nous ne reconnaissons pas non plus notre essence humaine et créée comme non-existante et privée de volonté-*thelesis* et d'opération-*energeia*. Ni l'une ni l'autre, à notre connaissance, ne sont privées de l'existence naturelle, de la volonté-*thelesis* et de l'opération-*energeia*[1].

Cette énergie, pour relever d'une nature incréée est nécessairement incréée elle-même :

> [...] comment se pourrait-il que, d'une nature créée et qui a eu un commencement, l'opération-*energeia* soit incréée, sans commencement, infinie, créatrice et conservatrice? Ou comment se pourrait-il que d'une nature incréée et sans commencement, l'opération-*energeia* soit créée, affectée d'un commencement, finie et redevable à une autre opération de ce qu'elle se conserve sans s'évanouir ?[2]

La question est de savoir quel est le type de rapport entre l'*energeia* qui « vient toucher » comme ponctuellement la créature dans le temps, lui communiquant l'existence et le mouvement, et l'être-en-*energia* absolu de Dieu. S'agit-il de la même *energeia* incréée?

La doctrine que l'on trouve exposée dans le *Commentaire* de Simplicius est ici d'un grand secours. On se souvient que l'*energeia* est pour Simplicius au principe de toute ποιήσις, sans que l'inverse soit vrai. Dieu comme l'astronome ont une activité théorétique qui ne se traduit par aucune réalisation externe, même si, d'un autre côté, la venue à l'être des substances sans matière préalable est qualifiée d'éminemment divine[3]. C'est, comme l'écrit Simplicius ailleurs, que certaines réalités sont « poiétiques » sans cesser d'être pures et absolues. Le soleil, qui illumine toutes les réalités « en vertu de son être même (τῷ εἶναι) », l'Intellect du monde qui produit « en vertu de l'acte d'intellection (τῷ νοεῖν) » ne cessent pas d'avoir une *energeia* pure, absolue, c'est-à-dire sans σχέσις aux effets qu'elles induisent dans le milieu externe. Sans doute, c'est en ayant de telles réalités en vue que Simplicius décrète :

> [...] tout en étant tournées vers elles-mêmes en un sens principal (προηγουμένως), [elles] s'exercent en un sens second (κατὰ δεύτερον λόγον) sur les réalités externes[4].

De même, pour Maxime, Dieu ne saurait, lorsqu'Il crée et conserve le monde, contracter de relation avec ce qu'Il crée, car il n'existe pour lui aucune réalité extérieure qui pourrait servir ici de terme. Ce point est particulièrement net dans la Lettre 6 :

> /16/ En effet, il n'existe rien vers quoi elle pourrait se mouvoir, la réalité qui produit et emplit les êtres (τὸ τὰ ὄντα καὶ ποιοὺν καὶ πληροῦν), et qui existe (ὄν) au-dessus de tous les existants. /17/ Elle contient tout, comme démiurge (περιεκτικὸν δὲ ὡς δημιουργόν), et elle a déjà pris connaissance de toutes choses avant que celles-ci ne commencent d'exister (πρὸ γενέσεως) en vertu de sa puissance infinie.

1. Ep. 96a; cf. également Pyr., 348a : « L'ἐνέργεια, étant naturelle, est la marque constitutive et inhérente (συστατικὸς καὶ ἔμφυτος χαρακτήρ) de la nature ».
2. Pyr., 340 d.
3. Cf. *CAG*, p. 317.
4. Cf. *CAG*, p. 328.

Dans l'Amb. 23, Maxime, évoquant l'action de Dieu dans le monde, définit le Divin comme ce qui reste, même lorsqu'Il crée,

> [...] par nature et par essence absolument immuable, puisqu'il est illimité, sans-relation (ἄσχετος)[1].

Comment cela est-il possible ? Comment l'*energia* ponctuelle, intentionnelle, que pâtissent les réalités dans le temps peut-elle avoir pour principe et réalité l'*energeia* unique, absolue de Dieu ?

Pour Simplicius, comme pour tous les commentateurs alexandrins, il va de soi que les réalités « en relation » pâtissent l'énergie pure des réalités « sans relation » sur le mode d'énergies ponctuelles, proportionnées à leur capacité de réception. Le schème est peut-être aussi ancien que l'école néoplatonicienne d'Alexandrie. En tout cas, il doit beaucoup à Porphyre. De ce point de vue, l'exposé le plus clair se trouve chez Nemesius d'Emèse dans le chapitre du *De natura hominis* consacré à l'union de l'âme et du corps[2]. Le fait est que Nemesius attribue cette « invention théorique » à Ammonios Sakkas, le fondateur de l'Ecole d'Alexandrie, le « maître de Plotin » (et celui peut-être d' « Origène-le-chrétien »). Par ailleurs, il est sûr, que, dans ce chapitre, Nemesius suit de près un passage d'un traité perdu de Porphyre, les *Symmikta Zetemata*[3]. La question de savoir si la doctrine de Porphyre a conservé quelque lien avec l'enseignement originel d'Ammonios Sakkas ne nous intéresse pas ici[4]. Il nous suffit de prendre acte que la théorie se trouve formulée chez Porphyre, et que des théologiens chrétiens tels que Nemesius, en l'adoptant, n'ont pas éprouvé de scrupule à décliner son origine païenne.

Nemesius part de la difficulté suivante : si, d'une part, l'âme et le corps s'unissent pour donner une seule individualité substantielle, une seule hypostase humaine, et si, d'autre part, toute individualité substantielle implique une composition nouvelle des éléments qui la constituent, comment l'âme unie au corps peut-elle préserver son essence du mélange et de la corruption, « τὴν ἰδίαν οὐσίαν ἀσύγχυτον καὶ ἀδιάφθορον / σῴζειν / » ? En comparant le corps à un vêtement, Platon ne résout pas la difficulté, puisqu'il ne sauve pas l'unité substantielle du composé. Mais Ammonios a surmonté l'aporie, quand il a dit que les intelligibles (τὰ νοητά) pouvaient, à la différence de ce qui a lieu dans les unions d'éléments purement corporels, être reçus dans les corps sans subir eux-

1. 1260b.
2. *NNH*, c. 3, § 126-144, p. 38-44 (*PG* 40, 591a-607b).
3. H. Dörrie, *Porphyrios' Symmikta Zetemata*, « Monographen zur Klassischen Altertumwissenschaft » 20, C.H. Beck München, 1959. Dans un article récent, nous avons tenté de montrer le rôle central que joue le même schème porphyrien dans la « philosophie véritable » de Grégoire de Nysse d'une part, d'Augustin d'Hippone d'autre part, « Porphyrius Christianus, L'intégration différenciée du platonisme à la fin du IVe siècle », *R.S.P.T.* 88, 2004. En même temps, il nous a semblé possible de distinguer ici l'embryon d'une perception différente des rapports entre Dieu et le monde en Occident latin et en Orient byzantin.
4. Cf. notamment W. Theiler « Ammonios und Porphyrios », dans *Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique* 12, Genève, Fondation Hardt, 1965.

mêmes de mélange (ἑνούμενα μένειν ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα)[1]. Si les intelligibles peuvent être matériellement participés sans être le moins du monde altérés par cette participation, c'est que rien n'empêche une entité intelligible d'être prise comme terme d'une relation par une entité matérielle sans prendre elle-même, réciproquement, cette entité matérielle pour terme de relation. Dans les *Symmikta* perdus, Porphyre appliquait selon toute vraisemblance cette asymétrie relationnelle aux rapports âme / corps. L'âme n'est pas seulement dotée de vie ; elle est vie ; comme telle, elle conserve un mouvement interne, sans relation, simple, incomposé, alors même qu'elle est unie à une réalité matérielle. En revanche, le corps n'ayant d'existence qu'en raison de sa relation à l'âme, le premier pâtit le mouvement intelligible de la seconde, à la manière dont l'air pâtit la lumière du soleil :

> [...] comme en effet le soleil par sa présence (τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ) transforme l'air en lumière, en lui communiquant la forme lumineuse (φωτοειδῆ), et comme la lumière s'unit à l'air, selon un mode à la fois sans mélange et diffusif de soi (ἀσύγχυτως καὶ κεχύμενως), de même l'âme s'unit au corps, en restant totalement sans mélange, à cette différence près que le soleil, étant un corps, circonscrit spatialement à ce titre, ne se trouve pas lui-même en tout lieu où se trouve sa lumière, de même que le feu[2].

L'âme n'ayant ni poids ni volume ni parties est incorporelle, elle n'est pas circonscrite spatialement. Le lieu des intelligibles relève lui-même du domaine des intelligibles et non point de celui des réalités corporelles. En revanche, l'âme tient en son emprise (κρατεῖ) le corps du fait de la relation dont le corps est le sujet et dont elle est le terme :

> Lorsqu'on dit que l'âme est dans le corps, on a en vue "l'être-en-relation" (/λέγεται/ὡς ἐν σχέσει) ou le fait de demeurer (τῷ παρεῖναι), comme lorsqu'on dit que Dieu est en nous. Et en effet nous disons de l'âme qu'elle se trouve attachée du fait du corps en vertu de la relation, ainsi que de l'inclination et de la disposition en direction de quelque chose (τῇ πρὸς τι ῥοπῇ καὶ διαθέσει), comme nous disons que l'amant est "attaché" du fait de l'aimé, non pas corporellement, ni spatialement, mais selon la relation[3].

Ainsi, le langage spatial est trompeur :

> Faut-il que je dise que mon âme est à Rome à Alexandrie ou en quel que lieu que ce soit ? Il demeure dans l'ignorance de lui-même, celui qui parle encore d'un lieu. Ce qui est à Alexandrie et ce qui y est totalement, voilà le lieu. Mais [l'âme] n'est pas totalement dans le lieu, car elle y est selon la relation (ἐν σχέσει). On a montré en effet qu'elle ne pouvait être circonscrite par le lieu[4].

1. *NNH*, § 129, p. 39.
2. *Ibid.*, § 134, p. 40-1.
3. *Ibid.*, § 135, p. 41.
4. *Ibid.*, § 136, p. 42.

Pour Nemesius, l'union du corps et de l'âme ne suppose aucun mélange entre le corporel et l'incorporel – s'il y a union, c'est que le corps pâtit selon un mode qui lui est propre l'*energeia* incorporelle et absolue de l'âme :

> [...] lorsqu'un intelligible se trouve en relation avec un lieu ou une chose-réelle, existant en un lieu, c'est par manière de licence que nous disons : "il est ici", prenant, en raison de son *energeia* qui s'exerce là, le lieu pour la relation et pour l'*energeia* (διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ, τὸν τόπον ἀντὶ τῆς σχέσεως καὶ τῆς ἐνεργείας λαμβάνοντες). Il faudrait dire : "il opère ici" (ἐκεῖ ἐνεργεῖ) quand nous disons : "il est ici"[1].

En somme, la condition du corps comme être-en-relation (à l'âme) a pour conséquence le fait que le corps pâtisse l'*energeia* absolue de l'âme comme se rapportant à lui, ou sur un mode relatif à lui-même. Dès lors, ce qui est un et absolu dans l'âme se trouve en quelque sorte démultiplié en raison du caractère divisible du corps : il y aura multiplicité de facultés, toutes régies par l'*energeia* de l'âme – multiplicité donc d'*energeiai* venant de l'âme pour diriger le corps – à l'image des rayons solaires qui animent tour à tour tout point de la terre sans que la puissance du soleil s'en trouve elle-même liée à la terre, ἐν σχέσει.

Un point traité de manière annexe, dans la doctrine de Porphyre et de Nemesius, doit être ici relevé, car il joue un rôle capital chez Maxime. Que l'existence corporelle suive son cours régulier en pâtissant le mouvement intrinsèque de l'âme, que l'âme n'ait pas elle-même de relation avec le corps dont elle est pourtant le principe, ne signifie pas que l'âme soit dépourvue d'intentionnalité à l'égard de l'existence corporelle. On l'a vu : l'"attachement" du corps à l'âme tient non seulement à la relation du corps dont l'âme est le terme, mais à « l'inclination » (ῥοπή) et à la « disposition » (διαθέσις) de certaines puissances de l'âme à l'égard du corps[2]. La pensée de l'âme « relative » au corps ou « en direction » (πρός) de ce dernier n'implique pas d'entorse au mouvement absolu de l'âme. Celle-ci n'est pas relative au corps comme à un terme extérieur, car le corps, comme terme-objet de pensée, est une réalité interne à l'âme. Pour prendre

1. *Ibid.*, § 136-7, p. 42.

2. Dans les *Aformai*, Porphyre insiste sur l'intentionnalité des réalités incorporelles lorsqu'elles s'unissent « fonctionnellement » aux corps sans cesser d'en être naturellement séparées : « Les incorporels comme tels, n'étant pas présents dans les corps en un sens spatial, y sont présents lorsqu'ils le veulent (ὅταν βούληται), inclinant dans leur direction (πρὸς αὐτὰ ῥέψαντα) en vertu de leur inclination naturelle. N'étant pas présents en eux spatialement, ils le sont par la relation (τῇ σχέσει). », *Sententiae*, éd. cit., *sent.* 3, p. 2. Et un peu plus loin : « [...] il faut que l'incorporel fasse subsister (ὑποστῆσαι) les puissances qui tendent vers l'extérieur (ῥεπούσας εἰς τὸ ἔξω) en raison de l'union, moyennant lesquelles il s'unit au corps lorsqu'il effectue sa descente. C'est la raison pour laquelle cette conjonction avec le corps a lieu selon une ineffable ex-tension de lui-même (δι' ἐκτάσεως οὖν ἀρρήτου τῆς ἑαυτοῦ). », *sent.* 28, p. 17. C'est la même intentionnalité qui se retrouve à l'échelle du corps cosmique : « [...] [l'incorporel] se trouve par une certaine disposition (ποιᾷ διαθέσει) là où il s'étend, lui qui, au point de vue du lieu, est à la fois partout et nulle part. C'est pourquoi il est enclos aussi bien au delà du ciel et que dans une partie quelconque de l'univers. Cependant, lorsqu'il est contenu dans une partie quelconque de l'univers, il n'est pas physiquement visible – c'est à partir de ses œuvres (ἐκ τῶν ἔργων) que survient sa présence (ἡ παρουσία αὐτοῦ γίνεται). », *sent.* 27, p. 16.

un exemple concret, lorsque je pense à ce verre de vin existant dans l'univers matériel, lorsque même je le désire d'inclination, je n'ai pas de relation avec le verre matériel (ce que je pense et désire en le pensant est un *concept* de verre) ni même avec ce concept de verre (celui-ci, comme concept, n'est extérieur ni à ma pensée ni à mon désir). Aussi bien, les *energeiai* qui « s'écoulent » de l'âme en direction du corps, animant les facultés, sont intentionnelles comme venant d'une *energeia* absolue qui est elle-même intentionnelle – sans quoi les mouvements du corps seraient anarchiques, rendant vaine toute cette théorie – et cependant *celle-ci ne contracte aucune relation avec la réalité de sa visée intentionnelle*, à savoir le corps[1].

Certes, l'idée que les réalités de rang inférieur dépendent de l'opération-*energeia* des réalités de rang supérieur sans que l'inverse soit vrai est l'articulation essentielle d'un cosmos décrit, depuis Plotin, en termes de processions jaillies de l'Un[2]. Cependant, comme le souligne Dörrie dans son étude sur les *Symmikta*, Porphyre a sans doute trouvé ici la formule précise du mode de conjonction entre l'intelligible et le corporel, formule qui repose sur la notion d'énergie-en-relation, *energia skhetiké*[3]. Pour lier les deux sphères radicalement hétérogènes, l'intelligible et le sensible, aucun mélange substantiel n'est concevable – la relation pâtir / produire est le seul mode de conjonction possible, l'adaptation réciproque, la *coïncidence* de l'une et l'autre sphères s'y manifestant plus étroite encore que dans le contact matériel, sans impliquer pour autant quelque confusion naturelle que ce soit[4].

1. Les tentatives de théologiens contemporains pour concevoir une relation réelle de Dieu à sa création montrent combien ce point est devenu aujourd'hui difficilement compréhensible. Si Dieu pense et aime la création, Il doit être réellement en relation avec cette dernière..., cf. *e.g.* M.-T. Liske, « Kann Gott reale Beziehungen zu den Geschöpfen haben ? », *Th. Ph.* 68, 1993.

2. L'harmonie du corps tient à la σχέσις qui lie ce dernier à l'âme incorporelle, *Enn.* IV, 7, 4. L'âme ne dépend pas du corps mais le corps dépend de l'âme, *Enn.* IV, 7, 8. En mettant naturellement le corps en motion – par où l'on peut dire que l'âme est présente dans le corps (*Enn.* VI, 4-7) – l'âme ne se meut pas « ou si elle le fait, c'est avec un autre type de mouvement ou d'opération-*energeia* », *Enn.* III, 6, 4. De même, le monde matériel, en ses rapports harmoniques, est relatif à l'activité contemplative de la troisième hypostase (après l'Un et l'Intellect), qui est l'Ame intelligible (*Enn.* IV, 8, 2). On remonte ainsi jusqu'à l'opération-*energeia* qui dérive immédiatement, à titre de δύναμις surabondante, de l'Un au-delà de tout (*Enn.* V, 4, 28).

3. « [...] erst Porphyrios hat einen philosophischen Beweis dafür angetreten, wie die Seele, obwohl Funktion des Transzendenten, sich mit dem Körper vereint. Dazu entwickelt er eine Formel, mit deren Hilfe er für das *Wie* der Einigung eine vordem physikalische Betrachtungsweise auf transzendente Gegenstände anwendet. », éd. cit., p. 13. Comme on sait, la question de l'interaction entre l'âme et le corps préoccupait à tel point Porphyre, qu'il lassa son maître Plotin en l'assaillant trois jours de suite d'objections à ce sujet, *Vita Plotini* 13, 11, cf. *Ennéades*, Bréhier (éd.), t. 1, éd. cit., p. 14-15. Il est clair que la formulation même de la question par Porphyre, celle du type de mélange ou d'interaction, devait embarrasser Plotin, car celui-ci ne conçoit jamais les corps comme des entités subsistantes par soi, indépendamment de l'âme animatrice.

4. Nemesius, on l'a vu, parle d'ἀσύγχυτως ἕνωσις à propos des rapports âme-corps. Or, en concluant le chapitre, il applique le schème porphyrien au rapport divinité / humanité dans le Christ. Rappelons que le traité précède d'au moins 50 ans le concile de Chalcédoine...

Cette théorie porphyrienne de la causalité des incorporels est largement passée dans le néoplatonisme postérieur, comme en temoigne par exemple cette sentence de Proclus dans l'*Elementatio* :

> Il n'est donc pas vrai qu'en exerçant l'activité prénoétique, les dieux contractent une relation aux objets de cette activité (οὔτε προνοοῦντες σχέσιν ἀναδέχονται πρὸς τὰ προνοούμενα). Car c'est parce qu'ils sont ce qu'ils sont qu'ils rendent bonnes toutes réalités, puisque tout ce qui crée par son *être crée sans contracter de relation* (ἀσχέτως ποιεῖ). La relation (σχέσις), en effet, s'ajoute à l'être, et, pour cette raison, est en marge de la nature [1].

Dans le commentaire de Simplicius, le schème devient un élément constitutif de la catégorie pâtir / produire. Il n'existe pas de « pâtir pur », montre Simplicius, au sens où pâtir une *energeia* externe implique *de facto*, pour ce qui pâtit, une relation, une σχέσις, dont l'agent externe est le terme. Les *energeiai*, note Simplicius, procèdent « dans les réalités externes (ἐπὶ τὰ ἐκτὸς) à l'aide de la relation (μετὰ σχέσεως) »[2]. Aussi bien, une réalité absolue en energie produit une réalité externe sans contracter de relation avec elle ; mais cette réalité externe qui pâtit se trouve en relation avec le Producteur sans relation.

Bien des éléments laissent supposer que les théologiens chrétiens, à l'instar de Nemesius, ont également et rapidement saisi le parti qu'ils pouvaient tirer de la formule de Porphyre pour concevoir le rapport entre Dieu et le monde, entre l'éternité du dessein divin et sa réalisation dans le temps. Dieu n'a pas besoin de sortir de lui-même pour exercer sa providence en tout point d'une temporalité linéaire et d'un espace matériel : le monde créé étant par définition ἐν σχέσει par rapport à son principe divin – il pâtit originellement l'acte créateur – ce monde pâtit dans le temps, selon son mode propre, l'*energeia* éternelle, absolue, sans-relation de Dieu. Dès lors, ce qui existe sur le mode d'une unité inséparable, donnée une fois pour toute dans le plan éternel, à savoir l'*energeia* essentielle de Dieu comme volonté noétique auto-suffisante, se démultiplie lorsqu'il se trouve rapporté ἐν σχέσει à un monde qui s'étend dans un espace et un temps divisible. On trouve trace d'une telle conception chez Basile de Césarée, au fameux chapitre 9 du *De Spiritu*, si étudié en raison de ses attaches plotiniennes[3]. Montrant de quelle manière l'Esprit Saint gouverne l'univers, Basile affirme que Celui-ci

> [...] remplit toutes choses par sa puissance, divisant l'*energeia* non pas selon une mesure univoque, mais selon la proportion de la foi (κατ' ἀναλογίαν τῆς πίστεως διαιροῦν τὴν ἐνέργειαν) lorsqu'il se donne en participation à ceux qui, seuls, en sont dignes ?[4].

1. *Elementatio*, prop. 122, trad. Trouillard, éd. cit., p. 33-34. L'activité prénoétique, émanation de l'Un, achemine à l'existence l'ensemble complexe des hiérarchies divines. Comme le note S. Gersh, « The first Cause is the producer of all procession and so according to the Neoplatonists' general doctrines the first secondary principle should be other than its prior, yet the First Cause must not be infected with any relation (σχέσις) which might impair its transcendance. », *From Iamblichus*, éd. cit., p. 49.
2. *CAG*, p. 328.
3. Cf. notamment P. Henry, *Les Etats du texte de Plotin*, I, Museum Lessianum, 1938, p. 178 *sq.*
4. Pyr., 340 d.

La description d'une telle fragmentation / démultiplication de l'unique *energeia* divine dans ses rapports avec le monde créé, est fréquente chez les Cappadociens. Dans son *Discours sur les Enfants morts prématurément*, Grégoire de Nysse reprend l'exemple du soleil et de ses rayons :

> L'épaisseur de la terre a enseigné [à Moïse] l'immuabilité (τὸ ἀμετάθετον) de Celui qui l'a faite. Ayant reconnu l'impossibilité de mesurer la largeur des cieux, il a été introduit à la dimension infinie et indéfinie de la puissance qui enveloppe le tout (πρὸς τὸ ἄπειρόν τε καὶ ἀόριστον τῆς ἐμπεριεχούσης τὸ πᾶν δυνάμεως ὡδηγήθη). Voyant les rayons du soleil parvenir de hauteurs si élevées jusqu'à nous, il a pu croire que les énergies providentielles de Dieu (τὰς προνοητικὰς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) ne cessent jamais de descendre des hauteurs de la divinité jusqu'à chacun d'entre nous à travers les réalités visibles (διὰ τῶν φαινομένων). En effet, si un seul astre lumineux parvient à embrasser la totalité de son objet par une même puissance d'éclairer, s'il devient intégralement et indivisiblement présent à tous ceux qui en participent lorsqu'il se donne lui-même en partage (πᾶσι τοῖς μετέχουσιν ἑαυτὸν ἐπινέμων ὅλος ἑκάστῳ καὶ ἀδιαίρετος πάρεστι), à combien plus forte raison le Créateur de ce luminaire se fait lui-même *Tout en tous*, selon la parole de l'Apôtre, et devient présent à chacun, en se donnant lui-même autant que son objet est en mesure de recevoir (ἑκάστῳ πάρεστι τοσοῦτον ἑαυτὸν διδούς, ὅσον τὸ ὑποκείμενον δέχεται) [...][1].

Le monde créé garde sa consistance propre, mais il doit cette consistance même à l'assistance continue de Dieu qui l'achemine à l'être, le conserve, l'élève jusqu'à Lui par ses énergies providentielles, et cela sans que Dieu ait à se mouvoir ou à se partager, son *energeia* unique et essentielle restant séparée de la création au moment même où celle-ci est suspendue à celle-là. Pour tous les Cappadociens, la loi de passage, de « conversion » si l'on veut, entre l'*energeia haplé*, dans le plan éternel, et l'*energeia skhetiké*, dans le plan temporel, c'est la proportion ou l'analogie : Dieu se donne « autant que l'on est capable de le recevoir ». Appliquant ce schème à la vie surnaturelle, l'Apôtre parle en ce sens de l'ἀναλογία τῆς πίστεως (cf. *Ep. Rom.* 12, 6). Pour la créature, la démultiplication de l'énergie divine est un « fait réel », une dimension du monde, puisqu'elle ne peut pâtir l'unique énergie divine qu'à sa sa mesure, « autant qu'elle en est capable ». Mais ce « fait réel » n'a aucune existence dans l'absolu – *comme parcelle* de l'unique énergie de Dieu, l'énergie en relation n'est pas une donnée objective du monde, puisque c'est la capacité limitée d'appréhension de la créature qui la « crée », au sens où la créature est la raison de la « division » de l'énergie divine. Ce qui est un fait réel pour la créature (l'énergie parcellaire) correspond dans dans l'absolu à une volonté logique, à un *logos*, dans la science éternelle et indivisible de Dieu[2]. Ce que Dieu veut pour la créature sur le mode d'une raison particulière est pâti par la créature sur le mode d'une énergie divine

1. *GNO*, t. 3,2, p. 86-87 (*PG* 46, 181).
2. L'usage du terme *logos* en ce sens est assez rare chez les Cappadociens, même s'il apparaît parfois, cf. Grégoire de Nysse, *In Hexaemeron*, *PG* 44, 72d-73a ; 77b. La notion de pensée providentielle est évidemment partout présente.

déterminée : telle est la raison de la division / démultiplication temporelle d'une *energeia* divine unique et éternelle.

On peut identifier les éléments d'une structure voisine dans les écrits attribués à Denys l'Aréopagite ; et ce point est d'autant plus important que la discontinuité entre le plan divin et le plan créé est, comme on a eu l'occasion de le dire, beaucoup moins nette, au moins explicitement, chez Denys que dans la tradition des Pères alexandrins et cappadociens. Celui qui est au-delà de tout est

> [...] la cause sans-relation (ἄσχετος) de l'amour qui anime l'univers en étant au-delà de toutes les réalités (πάντων ἐπέκεινα)[1].

Comme

> [...] irreprésentable et sans-relation (ἀμίμητος καὶ ἄσχετος), Il dépasse toute représentation toute relation (ὑπερέχει τῶν μιμήσεων καὶ σχέσεων) et toute réalité qui le réprésente ou le participe[2].

Cela n'empêche pas l'ineffable et triarchique Unité de tout prédéterminer selon ses verbes-*logoi* éternels[3]. Aussi bien, Celle-ci produit et conserve les réalités par ses processions et ses *energeiai* en demeurant ἄσχετος[4]. Les existants pâtissent ces énergies « autant qu'ils en sont capables » ou selon l'analogie[5]. Enfin, très remarquablement, la conception « relativiste » des énergies que nous avons mise en évidence chez les Cappadociens se trouve enseignée par Denys de manière expresse. Celui-ci prend l'exemple des rayons lumineux et des cordes tirés par les haleurs :

> Efforçons-nous donc donc par nos prières de nous élever jusqu'à la cime de ces rayons divins et bienfaisants, de la même façon que, si nous saisissions pour l'entraîner constamment vers nous de nos deux mains alternées une chaîne infiniment lumineuse qui pendrait du haut du ciel et descendrait jusqu'à nous, nous aurions l'impression de l'attirer vers le bas, mais en réalité notre effort ne saurait la mouvoir, car elle serait tout ensemble présente en haut et en bas, et c'est nous plutôt qui nous élèverions vers les plus hautes splendeurs d'un rayonnement parfaitement lumineux. De même encore si nous étions montés sur un bateau et qu'on nous eût lancé, pour nous porter secours, des cordes attachées à quelque rocher, en vérité ce n'est pas vers nous que nous tirerions le rocher, mais c'est

1. *CD* 1, IV, 14, p. 160 (*PG* 3, 713c).
2. *Lettre à Gaïus* 2, *CD* 2, p. 158 (*PG* 3, 1069a).
3. « Ce que nous appelons modèles (παραδείγματα), ce sont toutes ces raisons (λόγους) productrices d'essence (οὐσιοποιούς), qui préexistent synthétiquement (ἑνιαίως προυφεστῶτας) en Dieu et que la théologie appelle prédéfinitions (προορισμούς), ou encore décrets bons et divins (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα), parce qu'ils définissent et produisent (ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά) toutes choses et que c'est en vertu de ces décrets que le Suressentiel a d'avance défini et produit tous les êtres (τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν). », *DN*, *CD* 1, V, 9, p. 188 (*PG* 3, 824c), trad. M. de Gandillac, éd. cit., p. 136
4. *DN*, *CD* 1, V, 6, 8 ; IX, 8 (*PG* 3, 820d ; 824b ; 916b).
5. Pour les références, cf. Lossky, « La notion des analogies », art. cit. Le rôle de l'analogie comme *principe de conversion* entre d'un côté *energeia haplé* et de l'autre *energeia skhetiké, dunameis* divines (et non comme simplement identique à ces *dunameis*) n'est malheureusement pas mis en évidence ici.

> nous-mêmes, et avec nous le bateau, que nous hâlerions vers le rocher. Et si, inversement, quelque passager du bateau poussait le rocher marin, il n'agirait aucunement sur le rocher stable et immobile, mais c'est lui-même qui serait repoussé, et plus il ferait pression sur la pierre, plus fort elle le rejetterait en arrière[1].

Par suite, on ne peut s'étonner de retrouver chez Maxime un schème qui, découvert et développé dans le néoplatonisme, est devenu, une fois recueilli en théologie chrétienne, une condition implicite de toute cosmologie. L'*energeia* incréée, absolue ou sans-relation de Dieu est pâtie par la créature dans le temps parce que toute créature est par définition en relation au Créateur, ἐν σχέσει. Il y a là une détermination qualitative qui s'ajoute à la nature de la réalité du fait même qu'elle existe. Nous l'avons lu dans l'Amb. 7 :

> [...] ne pas exister, ne pas advenir selon la substance, c'est pure indétermination qualitative (τὸ ἄποιον). En effet, il est évident qu'aucune réalité-survenue ou créée (κτιστόν) n'est sans-relation (ἄσχετος)[2].

Par ailleurs, nous avons également vu que Maxime, à la suite de Simplicius, distinguait soigneusement σχέσις et πρὸς τι, celui-ci impliquant toujours réciprocité. Dès lors, être-en-relation, ἐν σχέσει à partir du moment où elle commence d'exister, la créature pâtit une *energeia* incréée qui est elle-même sans relation à elle, ἄσχετος. Or la créature pâtit cette *energeia* absolue selon le mode particulier qui découle de sa nature, c'est-à-dire analogiquement :

> Toutes les réalités en effet participent selon une certaine proportion (ἀναλόγως) à Dieu, du fait qu'elles doivent à Dieu leur survenue (τὸ ἐκ Θεοῦ γεγενῆσθαι), soit selon l'intellect, soit selon la raison, soit selon les sens, soit selon le mouvement vital, soit selon l'aptitude substantielle et habituelle (κατὰ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα) comme le pense le grand Denys, qui dévoile les réalités divines[3].

1. *DN*, *CD* 1 III, 1, p. 138-9 (*PG* 3, 680cd), trad. Gandillac, éd. cit., p. 90. On trouve déjà dans le *Commentaire du Parménide*, attribué par P. Hadot à Porphyre, une analyse semblable du caractère relatif de l'activité divine, telle que ceux-là mêmes qui la pâtissent se la représentent : « Il en est comme si nous nous interrogions sur le coucher du soleil. Quelqu'un pourrait bien soutenir que le coucher du soleil n'existe pas, puisque le coucher du soleil est l'obscurcissement de la lumière et la venue de la nuit. Le soleil, de fait, jamais ne s'obscurcit ni ne voit la nuit. Ce sont les hommes qui, sur terre, versent dans l'ombre. On dira à juste titre que le coucher du soleil est un pâtir (πάθημα) qui affecte les hommes sur terre. De même, on pourrait bien dire que le lever du soleil n'existe pas [...]. L'un et l'autre ressortissent à un pâtir de ceux qui sont sur la terre. Ils Lui attribuent ce qui ne concerne qu'eux (τὸ περὶ ἑαυτοὺς εἰς ἐκεῖνον μεταφέρουσιν), ignorant ce qui se passe ainsi (ἀγνοοῦντες τὸ συμβαῖνον). », *In Parmenidem*, III, 13-35, P. Hadot (éd.), *Porphyre et Victorinus*, t. 2. Paris, 1968, 72-73.
2. 1073bc.
3. 1080b. Ce « système de conversion » analogique de l'*energeia* divine est encore plus nettement décrit dans l'une des scolies : « Dieu est en effet participé (μετέχεται) selon un mode-sans-relation (ἀσχέτως), n'étant aucunement compris dans le lieu du participé, ni participé sur le mode des réalités sensibles, mais, tout en étant intégralement dans chaque réalité participante, Il reste transcendant à elles toutes. Il en va comme lorsque retentit une voix puissante : tous ceux qui sont présents, l'homme, le petit enfant, les êtres privés de raison, en participent à la mesure de leur faculté propre, mais pour les

Cela implique que la créature pâtit dans le temps l'unique *energeia* incréée de Dieu sur le mode d'une série d'*energeiai* variées et singulières, à la mesure de ses capacités de réception et de sa situation dans le temps. Ainsi, dans l'Amb. 23, Maxime commence par évoquer cette « [...] puissance existante et efficace (δραστήριος ὑπάρχουσα δύναμις) » qui « produit tout ce qui advient (ποιεῖ τὰ γινόμενα) comme il sied à Dieu, à titre de principe (ἀρχή), les propulse (προβάλλεται), et attire (ἕλκει) providentiellement les réalités en mouvement, à titre de but (τέλος), leur fixe des limites (ὁρίζει) enfin. »[1].

En outre, affirmer de chacune de ces activités divines qu'elles sont providentielles, c'est les rattacher à un dessein intentionnel d'ensemble. De même que l'intelligible de Porphyre ne dirige le corps sans posséder une inclination déterminée vers ce dernier, de même le Dieu de Maxime, tout en étant absolument sans relation à la création, ne laisse pas d'incliner noétiquement vers elle, comme Maxime le note dans l'Amb. 7 :

> [Dieu] n'est pas impassible, puisqu'il est unique, et infini, et incirconscriptible. En effet, l'impassible ne peut absolument pas pâtir par nature, pas même en raison de ce qu'Il aime un autre être, ni davantage se mouvoir vers un autre être sous l'effet du désir[2].

Dieu est immuable, mais Il n'est pas impassible, car la privation de la muabilité correspond nécessairement à une qualité, la stabilité, tandis que la privation de la passibilité peut correspondre à un défaut : celui d'être incapable de vouloir et d'aimer. On peut dire que Dieu immuable se meut si l'on ajoute « sous l'effet du désir », par quoi l'on entend une in-tention, une tension-vers qui reste interne et immuable. Chaque *energeia* pâtie par la créature procède donc d'un *logos* – d'une pensée-volonté – divin et prédéfini.

Via le schème porphyrien, la pensée de Maxime se trouve en contact avec ce qui est sans doute une structure profonde et commune de la pensée cappadocienne et dionysiennne. Il est vrai que Maxime affirme se contenter de mettre cette identité structurelle en évidence. Mais là est précisément l'originalité de Maxime, comme on le voit dans la Lettre 6 : en recourant continûment à la distinction entre le créé et l'incréé pour éclairer le mode de la causalité divine, Maxime rend particulièrement nette une ligne de démarcation cosmologique sur laquelle ni les Cappadociens, ni surtout le *pseudo* Denys ne s'étaient souciés d'insister, donnant ainsi prise aux interprétations hétérodoxes, origénistes dont témoigne *a contrario* tout le recueil des *Ambigua*. Concevoir l'ordination des créatures à Dieu, qui fait l'objet des cosmologies cappadocienne et dionysienne, de manière correcte ou orthodoxe – c'est-à-dire sans mêler les sphères du créé et de l'incréé – passe par une mise en relief du champ propre, positif, autonome en son ordre de la nature matérielle, donc par l'intégration théologique d'une conception de la nature

uns elle se manifeste plus fortement, pour d'autres plus faiblement, pour autant qu'on se rapporte à (πρός) l'opération-*energeia* sonore. Ainsi la voix est participée, tout en restant elle-même imparticipée. », *PG* 4, 221b.

1. 1258d.

2. 1072c.

venue d'Aristote *via* le commentaire alexandrin (Simplicius, Philopon). Il nous faut donc montrer comment, chez Maxime, la volonté de restituer les conceptions cappadocienne et dionysienne à leur vérité, en déployant tous les aspects d'une seule et même séparation dynamique entre les sphères créée et incréée, donne naissance à une synthèse inédite, assurément géniale, du mystère chrétien.

2. *Participation et causalité énergétique*

On a vu que Simplicius, de manière tout à fait remarquable, se refuse à penser la causalité en termes d'impact ou de conjonction d'ordre matériel. L'agent qui détermine la réalité patiente peut bien être à distance, comme dans les exemples de Porphyre (la naphte, la lyre) – cela ne change rien au fait que l'*energeia* de l'agent, en procédant dans la réalité patiente en vertu de l'*epitediotes*, de la susceptibilité propre à cette dernière, est aussi intimement conjointe à la réalité patiente que possible : il n'existe pas de conjonction plus immédiate que celle de l'*energeia* de la réalité agente au *pathos* qu'elle induit dans la réalité patiente, et cela quand bien même *energeia* et *pathos* restent absolument distincts du point de vue de leurs sujets substantiels. Par ailleurs, la réalité agente n'étant elle-même en mouvement que par accident (comme soumise elle-même à une autre réalité agente en vertu d'un principe passif qu'elle possède le cas échéant), son *energeia* est par essence immobile, tandis que le *pathos* qu'elle induit par mode de relation dans la réalité patiente est toujours un mouvement qui, partant de l'*energeia* par mode d'effet, revient à l'*energeia* par mode de *telos*, de finalité :

> Si tout mouvement se presse vers son but comme ce en vue de quoi il survient et qu'il ne possède pas encore en lui-même, tandis que l'opération-*energeia* se tient du côté du but, pleine d'elle-même et de sa propre perfection, on ne voit pas que la réalité la plus achevée puisse avoir la moindre communauté de nature avec ce qui s'efforce de parvenir à l'achèvement. En disant que l'*energeia* possède en elle-même la forme achevée, tandis que le mouvement chemine vers la forme, ne possédant celle-ci qu'en puissance et selon une susceptibilité (ἐπιτηδειότης) matérielle et informe, la chose deviendra tout à fait claire[1].

Il n'y a « aucune communauté de nature » entre l'*energeia*-immobile et le *pathos*-mouvement, même quand les réalités en interaction sont homogènes. Aussi bien, comme on le voit dans la définition générale que Simplicius donne du pâtir, ce n'est pas par identité d'énergie que les réalités patientes deviennent semblables aux réalités agentes quand ces dernières, en procédant à l'extérieur sur le mode d'*energeiai*-relatives, viennent mouvoir les premières, mais bien selon leur mode propre, celui du *pathos*-mouvement :

> Lorsque les opérations-*energeiai*, procédant dans les réalités externes (ἐπὶ τὰ ἐκτὸς) à l'aide de la relation (μετὰ σχέσεως), assimilent à elles-mêmes (καθομοιοῦν πρὸς ἑαυτὰ) les réalités qui peuvent les participer, non pas sous le rapport de l'opération-*energeia* (οὐ κατὰ τὴν ἐνέργειαν), mais selon une motion qui succède à l'impact énergétique (κατά τινα διάδοχον τοῦ

1. *CAG*, p. 304, l. 11.

ἐνεργήματος κίνησιν), alors ces mouvements confèrent au genre commun du pâtir son caractère propre [1].

On retrouve cette structure causale dans la Question 2 à Thalassios, où il en va de l'œuvre de création. Comment le Christ « [...] peut-il déclarer : "Mon père est à l'œuvre (ἐργάζεται) jusqu'à présent, et moi aussi je suis à l'œuvre" (S. Jean 5, 17) ? », si la Création s'est trouvée achevée en six jours ? En répondant que la nature est toujours suspendue à l'*energeia* du Créateur, Maxime est également amené à évoquer le terme final de la Création :

> Dieu, ayant mené à l'accomplissement une fois pour toutes, de la façon qu'Il connaît, les premiers verbes-*logoi* des réalités advenues ainsi que les essences des existants en général, est à l'œuvre jusqu'à présent, non seulement quant à la conservation relative à l'existence, mais également quant à la production (δημιουργία), au développement (πρόοδος) et à l'affermissement (σύστασις) en acte-*energeia* des parties qui, en eux, sont demeurées en puissance (δύναμει). Il est à l'œuvre jusqu'à présent, d'autre part, quant à l'assimilation (ἐξομοιῶσις), providentiellement exercée, qui ordonne les parties au Tout. Il le sera jusqu'au moment, où, ayant unifié l'élan appartenant à chaque réalité en propre (ὁρμὴ αὐθαίρετος) par le biais du mouvement des parties vers le bien-exister, Il les aura amenées à l'harmonie réciproque et à l'unité de mouvement, en vertu du verbe-*logos* le plus général selon la nature de la substance raisonnable (οὐσία λογική). De cette manière, les réalités particulières n'auront plus de conception-pratique divergente (διαφορὰ γνωμική) des générales : un seul et unique verbe-*logos* sera contemplé en toutes, indivisé par les modes (τρόποις) des réalités auxquelles il s'appliquera prédicativement avec égalité. Ainsi apparaîtra en pleine lumière la grâce pénétrée d'*energeia* (χάρις ἐνεργούμενη), celle qui divinise l'ensemble des réalités, en vertu de laquelle Dieu est devenu homme et le Verbe-*Logos* peut dire : "Mon Père jusqu'à présent est à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre" [2].

Dieu n'a pas cessé d'opérer de ce moment où Il ayant fait venir chaque substance à l'être, selon son *verbe-logos*, et en a déployé les premières virtualités, comme le rapporte le récit de la Genèse. C'est que l'actualisation répétée des *dunameis* de la nature, qui constitue le mouvement ininterrompu du cosmos (de la production à leur « affermissement en acte », *kat'energeian*) est suspendu à cette *energeia* divine parfaitement stable depuis l'origine du monde [3]. Or l'*energeia*

1. *Ibid.*, p. 328, l. 30.
2. 269d-271c.
3. Rappelons Simplicius : « [...] l'*energeia* possède en elle-même la forme achevée, tandis que le mouvement chemine vers la forme, ne possédant celle-ci qu'en puissance et selon le mode d'une susceptibilité matérielle et informe », *CAG*, p. 304 l. 1. ; cf. également ce passage d'Amb. 7 (1081a) : « Auprès de Lui se tiennent fixés fermement les verbes-*logoi* de toutes choses selon lesquels Il est dit connaître toutes les réalités avant qu'elles ne surviennent, elles qui sont en Lui et auprès de Lui, comme par la vérité immanente à tout ce qui est. Et cependant, même si ces réalités – ce qui est et ce qui sera – constituent la totalité, leur existence n'a pas été établie de manière à survenir en concomitance avec leurs verbes-*logoi*, c'est-à-dire au moment où Dieu les conçoit : c'est lorsqu'elles sont produites au temps opportun selon leurs verbes-*logoi* respectifs, en accord avec la sagesse de l'Artisan, qu'elles se mettent à exister par elles-mêmes en acte-énergie (τῇ ἐνέργειᾳ. De fait,

divine, incréée, noétique, selon l'intentionnalité « logologique » de l'Artisan, ἐργατής, ne se contente pas d'actualiser les *dunameis* de la nature, de leur donner de parvenir à leur actualité – elle leur donne également un but, qui n'est autre qu'elle-même. Ce mouvement est donc aussi un mouvement par lequel la nature créée, de manière non plus cyclique cette fois, mais pour ainsi dire historique, linéaire, s'assimile à Dieu. L'élan propre de chaque réalité, ὁρμὴ αὐθαίρετος, est orientée de telle manière par l'*energeia* divine immobile que, par les relations mutuelles qu'elles entretiennent, les créatures forment peu à peu l'univers à la ressemblance de leur Créateur – c'est « [...] à l'assimilation (ἐξομοιῶσις), providentiellement exercée, qui ordonne les parties au Tout » [1]. Cette réalisation du *logos* le plus général de la substance raisonnable implique que, du point de vue même de son discernement libre (*gnomé*), chaque créature raisonnable cesse de devier de son *logos* naturel en préférant le néant au bien véritable. Tel est le projet divin, dans lequel l'œuvre de salut issue de l'Incarnation intervient à titre de moyen. Au terme de ce processus, affirme Maxime, on saisira la « grâce pénétrée d'*energeia*, χάρις ἐνεργούμενη » qui divinise toute chose, naturellement comme surnaturellement, depuis le commencement. Clairement, Maxime entend par là cette force qui, procédant de l'unique *energeia* divine, actualise et oriente linéairement, de point en point, les énergies des créatures selon un dessein providentiel, à la fois particulier et général, dessein « logologique » qui ne se découvrira parfaitement qu'à la fin des temps, lorsque tout sera harmonieusement en tout. On reconnaît ici, attribuées à Dieu, ces énergies, qui, écrit Simplicius, « procèdent dans les réalités externes à l'aide de la relation ». La grâce de Maxime procède de Dieu, de sa sagesse logologique, vers le monde pour diviniser ce dernier – elle est bien de ce point de vue l'*energeia* incréée de Dieu. En même temps, cette grâce est « agie » ; elle est ἐνεργούμενη. Nous comprenons que, tout en restant incréée, l'*energeia* de Dieu est *ici* saisie comme une conséquence de l'être-en-relation du monde, de la *skhesis* de toutes choses à un Dieu qui reste *là* visé selon son *energeia* simple et absolue [2].

Ce « jeu de relativité » entre l'*energeia* incréée, comme principe moteur des réalités, et l'*energeia* créée de ces réalités, comme principe mû, puissance créée promue à son acte créé, est au centre de la Lettre 6 : l'âme, tout en étant une réalité intelligible et simple, est bien une créature, car elle est « [...] muable, comme étant mue (τρεπόμενον μὲν ὡς κινούμενον) et mue, comme étant relative à ce qui lui

l'Artisan existe toujours selon l'acte-énergie (κατ' ἐνέργειαν), tandis que les réalités qui sont en puissance (δύναμει) ne sont pas encore en acte (ἐνέργεια). ».

1. Rappelons Simplicius : « [...] les opérations-*energeiai*, procédant dans les réalités externes à l'aide de la relation assimilent à elles-mêmes, καθομοιοῦν πρὸς ἑαυτά, les réalités qui peuvent les participer. », *CAG*, p. 304, l. 1.

2. On retrouve cette évocation de l'énergie divine ἐν σχέσει en termes simultanés de passivité et d'activité dans une sentence des *Centuries sur la charité*. Maxime explique qu'il ne saurait y avoir de *verbe-logos* de la matière, même si les verbes-*logoi* des quatre éléments fondamentaux sont au principe de son existence. Cette contemplation suscite l'admiration et l'étonnement : « Comment l'intelligence ne serait-elle pas ravie de contempler [...] les quatre éléments dont sont faits les corps, sans que nulle matière ait préexisté à leur venue au jour ? *Et quelle est cette puissance qui, mue à l'acte-énergie* (εἰς ἐνέργειαν κινηθεῖσα), *les a fait venir au jour* ? », Car. 4, 2, 1048c.

donne de se mouvoir (κινούμενον δὲ ὡς ἔχον πρὸς ὅ κινηθήσεται) ». En fait, lorsque le sujet analyse « philosophiquement » ce qui lui permet de se mouvoir de son propre mouvement de créature intellective, distinguant « ce qui meut des réalités mues », il perçoit bien que les puissances « travaillant à parachever l'harmonie générale ». Comprenons qu'il saisit les énergies incréées sans lesquelles il ne pourrait se mouvoir. Cependant, ce « parachèvement » n'a d'existence que par rapport à ses puissances naturelles, ἐν σχέσει. Aussi bien, ces « notions divines » cessent d'être conjecturées par l'entendement lorsqu'il est donné à ce dernier de contempler l'absolu surnaturellement, sans jamais toutefois outrepasser sa condition créée. A ce stade suprême, il n'y a plus que « la réalité une, unique, simple, tenant son existence d'elle-même, toujours égale à elle-même, comprenant en l'immuabilité propre de son identité à elle-même un principe de causalité démiurgique (ποιητικὸν αἴτιον) ».

Transposée en termes de rapport entre incréé et créé, l'analyse simplicéenne de la causalité, mettant en jeu l'*energeia* une, simple, autosuffisante de la réalité agente et le mouvement qu'elle induit immédiatement dans la réalité patiente, mouvement tendant à l'ὁμοιῶσις, est en fait la seule manière possible de rendre compte de la conception de la participation mise en avant dans la Lettre 6. L'être, la bonté, etc des réalités créées s'expliquent par l'assimilation de ces réalités à l'*energeia* incréée qui les produit. La conjonction de ce qui pâtit à l'*energeia* étant immédiate sans pour autant entraîner quelque union de substance à substance que ce soit, la ressemblance induite dans la réalité patiente est indéfiniment éloignée de son modèle, puisqu'elle surgit selon le mode d'existence propre aux réalités créées. Il y a communication d'idiomes sans aucune union essentielle [1]. L'incorporéité de l'âme reproduit analogiquement l'incorporéité du Créateur. Aussi bien, même si la possession de l'âme assimile son possesseur à Dieu en vertu de son être même, l'incorporéité de l'âme, comme trait créé, n'a pratiquement rien de commun avec celle de Dieu. Procédant de l'interaction *energeia* / pâtir, l'analogie des réalités créée et incréée fonde simultanément l'identité de termes (« incorporels ») et la différence quasi infinie des réalités que le même terme désigne (incorporel incréé / incorporel créé) :

> [...] nous sommes bien ces réalités et c'est bien d'après elles que nous recevons dénomination – non que nous soyons, en vertu de réalités identiques, une même réalité (ταυτόν) avec Dieu, mais comme le causé (αἰτιατόν), relativement à son principe causal (αἴτιον), comme un participant (μέτοχον) relativement au participé (μετεχόμενον), comme l'existence (ὕπαρξις) par rapport à sa cause originelle (αἰτία). /7/ Il n'y a là ni jugement univoque ni synonymie, comme dans les réalités consubstantielles (συγκριτικῶς ἢ συνωνύμως ὡς ἐπὶ τῶν ὁμοουσίων) – cela relève de homonymie (ὁμωνύμως), ou pour ainsi dire de la participation (μεθεκτῶς). /8/ Ces traits sont infiniment distants l'un de l'autre par

1. On se souvient de l'Amb. 41 (cf. première partie) La première division entre nature créée et incréée est insurmontable, dans la mesure où elle « [...] ne laisse jamais quelque place que ce soit à une union ordonnée à l'unité d'essence, puisqu'elle ne peut admettre un seul et même verbe-*logos* », 1305a.

> nature, ou, si l'on préfère non sans vérité ce langage à propos de la Divinité, celle-ci est est au-dessus de toute nature et de toute chose-réelle (πρᾶγμα).

En outre, comme nous l'avons vu, Maxime décrit dans la Lettre 6 ce mouvement d'assimilation de la réalité patiente à l'Agent en deux temps : l'être et le mouvement. Si l'on veut comprendre la manière dont Maxime conçoit cette dynamique du créé vers l'incréé, jusqu'à leur réunion selon la participation intentionnelle, il faut examiner avec attention l'articulation de ces deux moments

3. *Le pâtir qui est selon la motion naturelle*

Du point de vue du pâtir, la venue-à-l'être des créatures désigne la raison de leur motion naturelle ; mais celles-ci ne pourraient pas même se mouvoir si elles ne pâtissaient encore, sous des modalités variées, l'*energeia* incréée et perfective de Dieu. Nous retrouvons ici la distinction de la Lettre 6 – Dieu communique ses idiomes

> [...] les uns, en vertu de l'essence (διὰ τὴν οὐσίαν), les autres en vertu de la motion (διὰ τὴν κίνησιν), c'est-à-dire par conception-pratique (γνώμη) ou par disposition (διάθεσις).

Le premier pâtir avait trait à l'être des créatures et désignait le pourquoi de la motion ; le second a trait à leur être-bien et désigne le comment de la motion. Nous venons de lire en Amb. 7 :

> C'est de Lui en effet que nous vient la motion, prise dans l'absolu, puisqu'il est au principe, ainsi que le mode de la motion (τὸ πῶς κινεῖσθαι) vers lui, puisqu'Il est au but.

Le premier pâtir était entièrement subi par la créatures. Le second implique pour une part l'engagement de l'énergie propre, créée des réalités naturelles. En Amb. 10, Maxime écrit :

> [Les saints], pour s'être mis à l'école d'une compréhension exacte à l'entour des existants, ont saisi (διενοήθησαν) qu'il existait trois modes universels (καθολικοὶ τρόποι), accessibles à l'homme, en fonction desquels Dieu fit toute chose, puisque c'est par l'être, l'être-bien, l'être-perpétuel, qu'Il nous a donné de subsister (ὑπεστήσατο) en nous substantifiant (οὐσιώσας ἡμᾶς). Les deux qui occupent les extrémités ont Dieu seul comme cause, tandis que celui du milieu, dépend également de notre conception-pratique (γνώμη) et de notre mouvement. Ce moment qui permet de qualifier en un sens propre les extrêmes – cette dénomination perdant toute pertinence s'il est absent, puisqu'ils n'ont plus le "bien" qui les conjoint – [ils ont compris] qu'il ne saurait leur advenir, et que la vérité des termes extrêmes ne saurait être préservée – cette vérité que "l'être-bien", une fois inséré à la manière d'un milieu entre les extrêmes, a pour tâche de produire – sinon en vertu du mouvement-perpétuel qui a Dieu pour terme [1].

L'« être-bien » des créatures, par où celles-ci correspondent à leur nature, dépend du développement de leurs facultés. Les créatures tendent à cet achè-

1. 1116b.

vement en vertu de leur volonté et à proportion des puissances qui découlent de leur nature; mais ces puissances ne passeraient pas à l'acte, et la volonté naturelle des créatures n'aurait aucune efficace, si ces dernières ne pâtissaient en même temps le pâtir perfectif qui suit de leur relation à l'*energeia* incréée de Dieu. En ce second pâtir, l'*energeia* incréée produit ces effets dans des réalités d'ores et déjà existantes et opérantes; elle y est reçue comme une tierce force. C'est pourquoi Maxime, dans la lettre 6, la fait apparaître dans le cadre de la motion :

> [...] nous disons que Dieu existe, qu'il est vivant, qu'il est lumière, qu'il est bon, intelligence et raison – soit que, existant du fait d'une cause, nous soyons appelés ainsi, soit que, soumis à une certaine opération-*energeia* (ἐνεργούμενοι) nous appliquions à la Divinité ces dénominations en vertu des réalités que nous possédons.

Cela correspond à un type précis de συνεργεία chez Simplicius : dans la réalité patiente, le mouvement de nature, pour développer son cours, sollicite une *energeia* extérieure, laquelle produit alors, dans le subsistant encore en puissance sous le rapport de ses facultés, une πείσις τελειωτική, un pâtir perfectif. Certes, les créatures se meuvent comme elles se meuvent en raison de l'irresistible attraction en direction de leur origine qui suit de la communication de l'être par l'*energeia* incréée. Mais si l'on peut parler de mouvement « violent » au sens où la créature subit, du fait de sa venue-à-l'être, une force d'attraction dont elle n'est pas elle-même à l'origine, le terme de violence ne convient plus du tout si l'on entend par là, au sens traditionnel de la physique aristotélicienne, une contrainte imposée au mouvement naturel de la créature en vertu d'une force externe dont elle serait l'objet (comme le fait pour une pierre de se mouvoir en hauteur, dans la direction opposée à son lieu naturel en vertu de la main du lanceur). Ici, tout au contraire, le mouvement directionnel imposé à la créature est cela même qui lui permet de déployer ses potentialités propres, de réaliser sa nature, en se mouvant vers le bien-être. A n'en pas douter, le schème sous-jacent est celui du pâtir perfectif, πείσις τελειωτική, que l'on a vu exposé chez Simplicius et repris par Maxime dans sa théorie de la connaissance perceptive. En pâtissant l'*energeia* externe du visible comme visible, dit Simplicius, l'*energeia* interne au sujet qui correspond à sa faculté perceptive, « réveillée » par cette motion, se trouve promue à son propre acte perceptif. Il en va ainsi dans le cas dans l'enseignement, lorsque l'*energeia* liée à la parole du professeur finit par « réveiller » les *logoi* de l'élève, en sorte de le mouvoir à un acte personnel de compréhension. Mais le schème vaut aussi bien pour la lumière du jour : l'air ne peut déployer son caractère de diaphane selon son *hexis* propre, qu'en pâtissant l'*energeia* externe du soleil.

Dans ce déploiement qui enveloppe toute réalité créée, dans cette actualisation cosmique de ce qui est singulièrement en puissance, le sujet humain, pour Maxime, fait figure de cas à part. Pour tendre de volonté à sa finalité naturelle, l'homme doit s'en remettre au jugement pratique, image de l'intentionnalité noétique divine, en sorte de définir par un acte de raisonnement qui lui est propre

les moyens de parvenir au but[1]. Se forgeant en ce sens une conception de ce qu'il est relativement meilleur de faire (*gnomé*), il peut s'égarer, en proie à l'illusion d'un bien apparent, et se porter à des actions qui l'éloignent de sa finalité naturelle[2]. Cependant, cette utilisation déviante de l'*energeia* créée par laquelle le sujet s'éloigne de son but, se soustrait à l'inclination de la nature, ne change rien à ce but lui-même, comme finalité de l'*energeia* naturelle, selon son verbe-*logos* propre – la déviance est purement relative au mode-*tropos* de l'energie[3]. Dès lors, en tant qu'action, l'action déviante relève de l'*energeia* naturelle; en tant que déviante, elle est simplement une privation de tout ce que l'*energeia* créée peut et doit atteindre, moyennant le pâtir perfectif de l'*energeia* incréée. Cette anthropologie est également présente dans la lettre 6 :

> 21/ La mutabilité (τροπή) donc, ne touche pas, me semble-t-il, ce qui à trait à l'essence même de l'âme (puisqu'elle passe à travers une série indéfinie de vicissitudes, elle ne resterait pas la même autrement), mais il a lieu selon le mouvement de notre ressort (ἐφ ᾽ ἡμῖν) qui a pour corrélat la faculté de se régir soi-même dont la volonté est dotée (τῷ αὐτοκρατορικῷ θελήματι συμφερομένη). [...] /24/ La mutabilité, elle, est un mouvement contre-nature, qui entraîne qu'on manque cette même cause (τῆς ταύτης ἀποτυχία τῆς αἰτίας). /25/ La mutabilité, en effet, si je puis m'exprimer ainsi, ne consiste pas en autre chose qu'en un accès de faiblesse, une déchéance (ἔκπτωσις) des opérations-*energeiai* conformes à la nature (τῶν κατὰ φύσιν ἐνεργειῶν).

1. « Ce qui est rationnel (λογικόν) par nature a la faculté de s'auto-déterminer par nature (καὶ αὐτεξούσιον). En effet, la faculté de s'autodéterminer, selon les Pères, c'est la volonté (θέλησις). L'homme est donc par nature doté de volonté (θελητικός). De même, si la nature est ce qui mène (ἄγει) dans les êtres sans raison, elle est menée (ἄγεται) dans l'homme qui se meut selon la volonté avec empire sur lui-même (ἐξουσιαστικῶς). L'homme est donc par nature doté de volonté. Et de même, si l'homme voit le jour à l'image de la bienheureuse et suressentielle Déité, alors, étant donné que la nature divine a par nature puissance de s'auto-déterminer, l'homme, puisque celui-ci est véritablement image de celle-ci, sera capable de s'auto-déterminer par nature. » Pyr., 304 cd.

2. « [...] la conception-pratique (γνώμη) ne sera rien autre chose, qu'une volonté qualifiée (ποιὰ θέλησις) à laquelle on doit rattacher corrélativement (ἀντεχομένη σχέτικως) un bien réel ou apparent (ὄντος ἢ νομιζομένου ἀγαθοῦ). », Pyr., 308c. Maxime reprend une distinction qui figure chez Nemesius (« ἀγαθὰ δὲ καὶ φαῦλα λέγομεν ἢ τὰ ὄντως ὄντα ἢ τὰ νομιζόμενα », cf. *De Natura hominis* c. 16, 9) et remonte probablement à Aristote (« la fin est le bien ou le bien apparent, φαινόμενον ἀγαθόν », *Physique*, 195a).

3. Maxime revient inlassablement sur le principe selon laquelle l'opération-*energeia* découle de la nature, non de l'hypostase, celle-ci ne faisant qu'ajouter à l'ἐνέργεια φυσική naturelle un mode (τρόπος, πῶς εἶναι) défini et variable selon les individus : « Chacun d'entre nous n'agit pas tout d'abord comme un *quelqu'un d'existant* (ὡς τις ὤν ἐνέργει), mais comme un *quelque chose d'existant* (ὡς τι ὄν), à savoir comme un homme. En tant que Paul ou Pierre, l'individu configure le mode de l'opération-*energeia* (τὸν τῆς ἐνέργειας σχηματίζει τρόπον) touchant l'impulsion ou la rétention (ἐνδόσει τυχὸν ἢ ἐπιδόσει) et d'où vient qu'il demeure d'une manière ou l'autre marqué (τυπούμενος) sous le rapport de la conception-pratique (κατὰ γνώμην). Ainsi, ce qui change d'un individu à l'autre se manifeste dans le domaine de l'action (πρᾶξις) en vertu du mode-*tropos*, tandis que ce qui ne change pas se manifeste sous le rapport de l'opération-*energeia* en vertu du verbe-*logos*. », Th. Pol. 10, 137a. Dès lors, si les hommes ordinaires, s'éloignent par leur versatilité gnomique du verbe-*logos* de la nature au lieu de s'en rapprocher, cela ne relève pas du contenu même de leur volonté, comme *energeia* rationnelle, mais de l'usage ou plutôt du non-usage qu'ils en font.

Or, comme l'explique Maxime ici même, Dieu connaît de toute éternité la défaillance de la créature dans le temps, non comme ce qui procéderait de la nature qu'Il a créée, mais précisément comme une privation de ce qui eût dû procéder de cette nature :

> /20/ Quant à la cause de la mutabilité selon le mouvement, [Dieu] n'en connaît pas la nature, mais la décision-pratique (κρίσις), quand il arrive que celle-ci s'égare.

Il y a là une sorte de jeu, au double sens du terme, entre temporalité et éternité. Parce que la créature est dans le temps, la fluctuation de l'*energeia* créée peut défier une sollicitation divine qui a sa source dans un dessein éternel. Mais inversement, parce que la décision libre de la créature est pré-vue de toute éternité, la sollicitation divine s'est de toute éternité accordée à l'issue de cette décision libre dans le temps. De cette manière, affirment les Saints, les verbes-*logoi* du Jugement et de la Providence

> [...] s'appliquent à nos élans délibérés, en les détournant de multiples façons de ce qui est vil, en les tournant sagement vers ce qui est beau, en extirpant le mal présent, futur ou à venir lorsqu'elle dirige ce qui n'est pas à notre portée à l'encontre de ce qui est à notre portée. Je n'ai pas en vue ici deux sortes de Jugement et de Providence. Je reconnais une seule et même réalité, variant cependant dans ses rapports avec nous, étant donné qu'elle possède une opération-*energeia* multiple en ses modes (πολύτροπος)[1].

Précisément, l'ἐνέργεια divine et bienfaisante (σωστική – ἀφοριστική) qui, aux dires des saints, obéit immuablement au verbe-*logos* de genèse se transforme pour la créature désobéissante en ἐνέργεια de correction (παιδευτική – κολαστική), selon de multiples formes, afin d'amener pédagogiquement cette dernière à résipiscence. L'*energeia* divine est toujours bienfaisante, providente, mais au lieu de seconder harmonieusement une décision-libre de la créature modelant son *tropos* sur le *logos* de la nature, elle corrige une décision-libre qui, selon son *tropos*, s'égare loin du *logos* de la nature. De cette manière, ce qui devait être source de bonheur se change en source de peine pour la créature, peine d'ordre « thérapeutique » toutefois[2].

Qu'elle soit sujet d'agrément ou de désagrément, l'*energeia* divine est involontairement perçue, saisie, comprise par la créature raisonnable – l'homme –

1. Amb. 10, 1136b. Le double-sens de ce « jeu » entre l'éternité et la temporalité est marqué en Amb. 71. C'est une sentence de Grégoire de Nazianze qui fournit le point de départ de l'*Ambiguum* : « De sa hauteur escarpée, Il joue (παίζει), le Verbe-*Logos* au sein de toutes sortes de formes, conférant ici et là, comme il l'entend, un caractère distinct au monde qui est le sien », *PG* 91, 1407d (qui renvoie à *Praecepta* ad *virgines*, cf. *PG* 37, 631). Maxime écrit notamment : « Est-elle étonnante à admirer (παράδοξον θεᾶσασθαι), cette station (στάσις) que l'on contemple en sa fluctuation et son transport, cette fluctuation toujours-en-mouvement (ῥεῦσιν ἀεικίνητον) divinement conçue en toute prescience pour exercer une providence en vue du meilleur sur les réalités qu'elle administre, capable de dispenser la sagesse à ceux dont elle fait l'éducation, l'espoir de migrer en un autre lieu et la foi en la divinisation par la charité en raison de leur ferme inclination vers Dieu, cela au terme du mystère qu'elle met en œuvre à leur profit ! », 1412b.

2. Pour un exposé plus détaillé sur la conception de la providence chez Maxime, cf. V. Croce-B. Valente, « Providenza e pedagogia divina nella storia », *Symposium Maxime*, éd. cit.

qui la pâtit dans le temps comme si elle « venait » s'appliquer à elle par une sorte de motion qui la ferait s'élancer de l'éternité « logologique » de Dieu. Existant, opérant, l'homme réfère toute réalité divine au point immobile qu'il occupe en un instant donné dans l'espace-temps. Mais comment Dieu pourrait-il se mouvoir ? En fait, comme Maxime l'explique dans l'Amb. 23, déjà évoqué, il faut inverser cette perspective naïve, due à la relativité humaine, pour saisir ce qu'il en est réellement :

> Une puissance en effet existe, efficace (δραστήριος ὑπάρχουσα δύναμις), qui produit tout ce qui advient (ποιεῖ τὰ γινόμενα) comme il sied à Dieu, à titre de principe (ἀρχή), les propulse (προβάλλεται), et attire (ἕλκει) providentiellement les réalités en mouvement, à titre de but (τέλος), leur fixe des limites (ὁρίζει) enfin. [...] Comment alors, me dira-t-on sans doute, ce maître admirable [*i.e.* Denys] peut-il laisser entendre par ses affirmations que le Divin est mû ? [...] Ce que nous répondrons n'a certainement rien d'une doctrine nouvelle : du verbe-*logos* qui maintient chaque type de production (τέχνη) dans sa cohérence, en restant immuablement tourné vers lui-même – je prends cela comme modèle (παράδειγμα) – donnant figure selon chacune des formes-espèces (εἶδος) qui relèvent de ce mode de production, nous disons qu'il se meut en entendant qu'il meut le produit de son art (τὸ τεχνούμενον) selon son mode d'être propre (καθ' ἑαυτόν), et non parce que nous avons perçu qu'il était en mouvement. On dit encore que la lumière, lorsqu'elle donne de voir en mouvant la vue, se meut, alors qu'à proprement parler, elle meut plutôt qu'elle n'est mue. De même, le Divin étant par nature et par essence absolument immuable, puisqu'il est illimité, sans-relation (ἄσχετος), infini, est comme un verbe-*logos* plein de sagesse, demeurant dans les essences des existants, dont on dit qu'il se meut, parce qu'il lui appartient de mouvoir en toute prescience chacun des verbes-*logoi* conformément auxquels les existants se meuvent [...][1].

Une *energeia* incréée et définie en fonction d'un *logos* particulier « vient » bien « s'appliquer » aux réalités créées dans la mesure où celles-ci sont réellement relatives, pour chacune de leurs opérations créées, à l'unique *energeia* incréée – mais dans cette interaction qui prend place en un point donné du temps et de l'espace, le seul mouvement qui entre en ligne de compte est celui de la créature qui passe de la puissance à l'acte en vertu d'un *logos* immobile, fixé une fois pour toutes par une *energeia* incréée et éternelle.

En fait, comme le montre Maxime en Amb. 22, il n'est jusqu'à la cette multiplicité immobile d'*energeiai* et de *logoi*, auquel le sujet remonte en se livrant à l'étude philosophie des réalités, à la θεωρία φυσική, qui ne découle du mode relatif dont il appréhende ici bas l'unique *energeia* incréée de Dieu :

1. 1258d-1260b. Le scoliaste retrouve cette relativité dans la description dionysienne de l'*eros* divin, qui « meut » Dieu et les autres réalités vers Dieu en tant que ce dernier est « digne d'amour » : « Dans la mesure où cet amour bien-aimé s'épanche au dehors, Celui qui l'engendre est dit se mouvoir – mais dans la mesure où Il est lui-même l'Amant et l'Aimé, il meut ceux qui regardent dans cette direction, et la puissance de désirer les meut selon le mode qui leur correspond analogiquement. », *PG* 4, 266d.

> Si [...], de même que les sens percevant naturellement les réalités sensibles produisent nécessairement, en raison des conditions de réception, des perceptions multiples et variées des sujets et des réalités qui tombent dans le champ de la sensibilité, de même l'intellect, en saisissant naturellement dans les existants tous les verbes-*logoi*, dans l'infinité desquels il contemple les *energeiai* de Dieu, produit des différences variées et pour ainsi dire infinies au sujet des *energeiai* divines qu'il saisit, alors il semble bien qu'il aura, dans l'examen scientifique de l'être véritablement réel (τοῦ ὄντως ὄντος ἀληθοῦς) une puissance sans vigueur et une façon de procéder tâtonnante – il sera incapable de comprendre comment il se fait que dans chaque verbe-*logos* de chaque réalité prise singulièrement comme dans tous les verbes-*logoi* en vertu desquels existe toute totalité, le même Dieu demeure en même temps, lui qui n'est rien véritablement de ce que sont les existants tout en étant ce qu'ils sont sur un mode suréminent (car existant fort au dessus de tous)[1].

Tant qu'il en reste aux « différences variées et pour ainsi dire infinies » des *energeiai* et des *logoi* divins, l'entendement perçoit la sagesse divine selon le mode dont elle s'applique au monde créé; au contraire, en établissant un à un les liens entre ces différences, en les ramenant progressivement à l'unité, l'entendement de la créature se hisse à la *theoria* de à la réalité divine telle qu'elle est en elle-même et pour elle-même, indépendamment de la relation que ses puissances naturelles entretiennent avec celle-ci[2].

Il faut donc distinguer un « point de vue relatif », au sens péjoratif du terme – celui de la créature en mouvement qui se représente anthropomorphiquement, « ktistocentriquement », l'action divine – de la vraie relativité de la créature, qui est une donnée ontologique indépassable (il est simplement impossible que la créature ne pâtisse l'*energeia* incréée sous une modalité intentionnelle-ponctuelle, c'est-à-dire analogiquement proportionnelle à sa situation dans le temps). En fait, le propre du « point de vue relatif » est précisément d'inverser les polarités : parce que la créature se conçoit naïvement comme immobile, elle se représente Dieu comme en mouvement, alors qu'il en va réellement à l'inverse[3].

1. Amb. 22, 1257ab. A. Riou commente : « Ainsi l'essence divine inaccessible et indivisible apparaît comme un foyer rayonnant dans ses énergies, comme dans un débordement de son essence, sans émanation mais plutôt comme un autre mode d'être; un foyer rayonnant d'une lumière incréée puisque Dieu tout entier est réellement présent en chacun de ses rayons. Et les logoi sont ici explicitement reliés aux énergies divines. Eux-mêmes sont incréés puisque distincts des créatures. », *Le monde et l'Église*, p. 61. Ici même (cf. note 51), Riou concède, contre Sherwood, la légitimité de l'interprétation palamite dans la ligne de V. Lossky. Le commentaire reste lacunaire cependant, car le sens obvie du passage est laissé de côté : s'il s'agit bien des énergies divines incréées – et nous soutenons qu'il en va bien ainsi – pourquoi l'entendement qui les contemple court-il le danger d'en rester à une « puissance sans vigueur » et à une « façon de procéder tâtonnante » ?

2. Maxime se livre par exemple à un tel exercice « arithmétique » de réduction à l'unité en glosant, en Amb. 67, l'épisode des cinq pains d'orge livrés multipliés pour nourrir les cinq mille hommes rassemblés au désert. Dans la dualité, Maxime distingue « l'essence divine et son opération-*energeia* efficace qui se tiennent cachées », 1400d.

3. Contrairement à l'espace physique d'Einstein, la vision métaphysique de Maxime est incompréhensible si l'on n'admet l'existence simultanée d'un point de vue relatif et d'un point de vue absolu sur le même *Sachverhalt*, le même « fait d'univers ». Il est vrai que ce point de vue absolu est lui-même extérieur à l'univers créé.

Cette fois, c'est sans doute moins chez Simplicius que l'on doit chercher la source d'inspiration directe de Maxime, que chez Jean Philopon – du moins chez le « premier » Philopon, le *benignus interpretes* d'Aristote, au *De Anima* notamment. Sur une base aristotélicienne, mais aussi en lien avec les progrès de l'optique scientifique, Philopon a proposé, une théorie cynétique et relativiste de l'*energeia* visuelle, théorie destinée à remplacer la conception physiciste des rayons visuels dans l'école stoïco-euclidienne[1]. Dans une étude aussi remarquée que discutée, S. Sambursky a jadis évoqué un « changement de paradigme » à ce propos[2]. La configuration du champ visuel s'explique par le caractère « directionnel » de l'*energeia* lumineuse. Sambursky traduit ici un passage du commentaire de Philopon :

> As a solution for all these difficulties we suggest applying to the notion of *energeia* the hypotheses of those who regard light and visual rays as corporeal. In the same way as these people assume that sight and visual rays are emitted in straight lines and reflected from smooth surfaces according to the law of equal angles, we assume that the *energeiai* of colours and light are emitted in straight lines and reflected making equal angles. For this reason images appear in mirrors not because our visual rays are projected to the objects but because the energeia of the objects are projected in our direction [...][3].

Cependant, c'est l'œil de l'observateur qui confère cette directionnalité à l'*energeia* colorée (qui la « vectorise » en quelque sorte). En fait, l'*energeia* luminescente ne voyage pas dans l'espace-temps. Au contraire, c'est l'œil du spectateur qui se meut instantanément lorsqu'il est lui-même promu à l'acte perceptif par l'*energeia* immobile. Au *De Aeternitate contra Proclum*, Philoppon applique sa théorie à la création et à l'activité de Dieu en général :

1. C'est la théorie « tactile » des rayons issus de l'œil (la « canne d'aveugle ») que l'astronome-mathématicien Hipparque, disciple d'Euclide, semble avoir été le premier à appliquer aux phénomènes optiques. Galien reprend et développe la même idée, cf. G.-A. Russel, « La naissance de l'optique physiologique » dans *Histoire des sciences arabes*, t. 2, R. Rashed-R. Morelon (éd.), Seuil, 1997.

2. « Plotinus whose discourse on light was obviously influenced by Alexandre [of Aphrodisias] defines light as *energeia* of the luminous body "in the outward direction". *Energeia* is thus used here in the sense of "activity" rather than "actuality", but Plotinus emphasizes that there is no question of any emission of effluence whatsoever. The direction of the mechanism, from the object towards the eye, was pictured even more clearly by Simplicius, who compared of the transparent medium to that of the stick transferring the effect of a blow form the hand to a stone. [...] The shift from the purely relational relation to a more directional one is clearly recognizable, all the writers mentioned adduce identical or similar arguments against the corporeal nature of light [...]. A much bolder approach to the problem was made by Philoponus [...]. He first gives an exposition of Aristotle's view and then proceeds by raising the fundamental question of how this view can be compatible with the basic facts of geometrical optics [...]. Philoponus' main argument which he keeps repeating is that light cannot possibly be a static phenomenon, because if the whole medium was completely filled with the (static) images of the objects, we should be able to see things behind our backs or, more generally, objects which are not in our line of vision. Philoponus sees only one way out of the difficulty – the interpretation of Aristotle 's *energeia* as a kinetic phenomenon proceeding from object to eye, and the application of the laws of geometrical optics to this phenomenon. », *The physical world of late Antiquity*, Routledge and Kegan, 1962, 2e éd. 1987, p. 112-114 (désormais *The physical world*).

3. *In De Anima*, Berlin, 1897, § 95; cf. *The physical world*, éd. cit., *ibid.*

> Qu'il ne soit pas légitime de concevoir la production divine (τὴν ποίησιν τοῦ θεοῦ) et, en général, son *energeia* à la manière d'un mouvement, elle qui fait venir au jour toute chose par sa seule volonté (μόνῳ τῷ θέλειν πάντα παράγουσαν), n'ayant besoin d'aucun temps ni de quelque intervalle que ce soit pour substantifier les choses-réelles (εἰς οὐσίωσιν τῶν πραγμάτων), cela semble pleinement évident. Car toute *energeia* n'est pas de soi mouvement. L'*energeia* est un concept plus large que le mouvement, comme l'enseigne Aristote. Il dit en effet que l'*energeia* est double : il en est une parfaite, une autre imparfaite (τὴν δὲ ἀτελῆ, τὴν μὲν οὖν ἀτελῆ). L'*energeia* imparfaite, il l'appelle mouvement. Selon lui, en effet, le mouvement est un changement à partir d'un point d'origine en puissance, changement dont le terme est un qualité-habituelle (ἀπὸ τοῦ πρώτου δυνάμει ἐπὶ τὴν ἕξιν μεταβολή). Ainsi en effet, dans le troisième chapitre de la *Physique*, il définit le mouvement comme l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que tel, tout en disant par ailleurs que l'entéléchie est l'*energeia* et l'achèvement de la puissance. Le mouvement est ainsi une *energeia* imparfaite. Quant à l'*energeia* parfaite, il dit qu'elle est une projection immédiate dont le point d'origine est la qualité-habituelle (ἀθρόαν ἀπὸ τῆς ἕξεως προβολήν), projection qui n'altère en rien ce dernier. Cette projection ne coïncide pas avec le mouvement du temps (μὴ συμπροϊοῦσα τῇ κινήσει τοῦ χρόνου), mais survient dans l'instant (ἐν τῷ νῦν γιγνομένη), comme la lumière vivante procède de la lumière. Au moment même où ils apparaissent, le luminescent, feu ou soleil, éclaire immédiatement tout ce qui est susceptible de l'être (ἀθρόον πᾶν τὸ ἐπιτήδειον καταλάμπεται). Il en va de même pour l'*energeia* de la vision. Au moment même où nous percevons, nous percevons instantanément les sensibles. C'est pourquoi Aristote dit que les sens ne se meuvent pas pendant la perception des sensibles. De même, l'*energeia* de l'intellect n'est pas un mouvement. Elle atteint l'intelligible immédiatement (ἀθρόως... τοῦ νοητοῦ θιγγάνει), sans le moindre intervalle. Si donc l'*energeia* de ces réalités est atemporelle et de ce fait parfaite, sans mouvement, comment auraient-ils l'audace d'attribuer le mouvement à l'*energeia* de Dieu (πῶς ἂν τὴν τοῦ θεοῦ ἐνέργειαν κίνησιν εἰπεῖν τολμήσειεν)?[1].

A cette dernière phrase, le passage précédemment cité d'Amb. 23 offre un écho parfait – à ceci près que l'autorité invoquée n'est plus aristotélicienne, mais dionysienne :

> Comment alors, me dira-t-on sans doute, ce maître admirable [*i.e.* Denys] peut-il laisser entendre par ses affirmations que le Divin est mû ?

1. *De aeternitate mundi contra Proclum*, 64-22 – 65,26, Teubner, Leipzig, 1899. Comme on le voit, il est difficile d'interpréter avec Sambursky, la théorie du *De Anima* comme « un rejet complet de la doctrine péripatéticienne ». J. Sorabji a nuancé un tel jugement : « The suggestion was that the Aristotelian theory which distributes the action of colour throughout the air is a *static* theory and that Philoponus is demolishing it in favour of a *kinetic* theory. This cannot be right, first because Philoponus describes himself as *defending* [...] Aristotle's idea that colour influence spreads throughout the air and secondly because Philoponus and Aristotle are alike in accepting directionality, while rejecting travel », « John Philoponus » dans *Philoponus and the rejection of Aristotelian Science*, Duckworth, 1987, p. 29. Là où Sambursky voit une critique implicite, il ne faut peut-être retenir qu'une manière de gloser *reverenter*.

Précisément, pour Maxime, la défense de la pensée dionysienne passe, par l'intégration théologique du commentaire alexandrin. En raison de son contact avec le milieu diaphane, la faculté visuelle du sujet, sous l'influx du soleil qui confère aux objets colorés leur *energeia* incorporelle, lumineuse – leur couleur-en-acte – pâtit ces couleurs comme si elles se mouvaient vers lui, dans sa direction. En fait, tout se passe comme l'air, devenu diaphane sous l'effet du soleil, « transportait » les couleurs des objets où elles sont à l'œil qui les perçoit – mais c'est l'effet du cône visuel de l'œil : il n'y a pas de mouvement spatial du diaphane ; il n'y a pas d'*energeia* qui voyage corporellement de l'objet à l'œil. En revanche, il y a bien une sorte de « motion » des couleurs vers le sujet dans la mesure où, si l'*hexis* lumineuse du diaphane n'existait pas, la faculté visuelle du sujet ne serait pas promue à l'acte. Cette « motion » de l'*energeia* est une causalité immobile que le sujet pâtit, mais elle revêt pour le sujet une apparence directionnelle dans la mesure où celui-ci est lui-même mû à la saisie de l'objet coloré. S'il y a κίνησις, elle est de notre côté, non du côté de l'ἐνέργεια colorée[1].

4. *Le pâtir qui est selon le repos*

S'il y a mouvement, il y a but. Or, nous le savons à présent, Dieu est le but, puisqu'Il est l'origine. Par suite, le mouvement-vers-le but doit prendre fin au moment où le but est atteint :

> En effet, de toute nécessité, tout ce qui, se meut en désir d'un mouvement impérieux (ἐξουσιαστικῆς κινήσεως) à l'entour d'une autre réalité doit s'arrêter, lorsque l'ultime Désirable est apparu, s'est rendu participable, et, pour

1. Comme l'a montré De Groot, « Philoponus on *De Anima* II. 5 [...] », art. cit., l'idée est fondamentale chez Philopon, et découle d'une analyse sans cesse reprise de la notion d'ἐνέργεια ἀθρόα, immédiate, chez Aristote. L'*energeia* des objets sensibles est comparable à la pensée d'un professeur : les couleurs existent en acte indépendamment de ceux qui les perçoivent, comme la pensée d'un professeur existe indépendamment de la présence des élèves – mais s'il y a des êtres sentants, l'ἐνέργεια lumineuse produit une κίνησις des facultés sensitives – de même s'il y a des élèves, la pensée du professeur provoque (normalement...) une κίνησις dans l'entendement de ceux qui l'écoutent : « Car l'enseignement (δίδαξις) manifeste la motion elle-même et l'opération-*energeia* en elle-même, mais enseigner (τὸ διδάσκειν) manifeste la relation (σχέσις) propre à l'opération-*energeia* de ce qui est capable d'enseigner », *Commentaire à la Physique* III, 3, § 380 cité par de Groot. Nous avons cité plus haut un passage parallèle dans le *Commentaire aux catégories* de Simplicius : « [...] quand la voix du maître pénètre dans l'élève, l'*energeia* qui provient de la voix tient l'affect de l'audition en conjonction avec lui-même (ἡ ... ἐνέργεια τὸ ... πάθος σύζυγον ἔχει), avec pour conséquence que le "produire" se combine au "pâtir" (τὸ ποιεῖν τῷ πάσχειν συνέζευκται), l'*energeia* liée à la voix restant distincte de l'affect lié à l'audition. Mais quand l'affect provoqué par la voix cesse de se tenir dans les bornes du pâtir, lorsqu'il projette autour de lui une autre *energeia*, à savoir la perception (ἀντίληψις), alors un autre principe tiré de sa propre *energeia* vient au jour : la compréhension de ce qui est dit. [...] La cause de l'affect auditif de l'élève provoqué par la voix réside dans une autre réalité, le professeur, mais l'on doit supposer un principe de perception propre existant dans l'âme de l'élève, principe éveillé par les *logoi* qui sont dans cette âme – c'est ainsi que l'élève vient véritablement à la connaissance de ce qui est dit, reçoit authentiquement le contenu, et n'en reste pas au simple contact sonore. De cette manière, le principe de l'*energeia* sera en lui-même et en nul autre », *CAG*, p. 323, l. 18-p. 324, l. 8.

ainsi dire, lorsque, sans pouvoir être contenu, Il est contenu sur un mode proportionnel à la capacité (ἀναλόγως... τῇ δυνάμει) des participants [1].

Cependant, la fin du mouvement linéaire, l'épuisement de toute potentialité naturelle comme telle dans la *stasis* de l'actualité, ne signifie pas le terme de l'interaction entre *energeiai* créée et incréée. Le créature ne peut viser la Fin absolument transcendante *uno intuitu*, puisqu'elle est d'un ordre fini et que son Objet est d'un ordre infini – précisément, l'infini est contenu selon « un mode proportionnel à la capacité » d'entendements finis. Visé par un entendement fini, l'Objet infini se déploie en un séquence indéfinie d'illuminations successives, en quoi consiste l'épectase finale ou la motion-dans-le-repos des créatures intellectives. Or, comme on l'a vu dans la Lettre 6, cette visée sempiternellement actuelle sollicite l'*energeia* naturelle de la créature intellective :

> C'est pourquoi, lorsque ceux qui soutiennent des thèses contraires disent et entendent montrer que le mouvement perpétuel de l'âme autour de la Divinité elle-même (αὐτὴν τὴν περὶ τὸ Θεῖον τῆς ψυχῆς ἀεικινησίαν), détient la puissance de mutabilité (τροπὴς δύναμις) cela ne me paraît pas être l'opinion de ceux qui sont dans le vrai, mais le fait de ceux que la pompe de plaisants discours attire plus que la sobriété d'une argumentation précise. /23/ Qui en effet, s'il a quelque part à la raison, et s'il n'est pas privé de toute sympathie à l'égard de la vertu, pourrait méconnaître ceci, que le mouvement perpétuel de l'âme à l'entour du Beau, n'est rien autre chose que l'énergie naturelle (ἐνέργεια φυσική), moyennant et en vertu de laquelle (ἐφ' ἣν καὶ δι' ἣν) il lui est donné d'atteindre à la Cause comme à sa fin (γεγένηται αἰτίαν τελούμενη) ?

Il faut comprendre que pour les origénistes, l'âme, revenant à sa motion naturelle, tend à se soustraire au plérôme qu'elle forme avec Dieu ; en cela consiste précisément le péché originel, qui voit la dispersion des âmes hors de l'hénade primitive et leur chute dans le monde corporel. Il n'en va évidemment pas ainsi pour Maxime : l'*energeia* créée ne s'oppose pas à la force qui maintient Dieu et les âmes dans l'unité ; au contraire, si l'âme est unie à Dieu, c'est, dit Maxime, « moyennant et en vertu » de l'*energeia* naturelle ; si elle s'en écarte, il n'y a pas là de motion naturelle, mais « mouvement contre-nature, qui entraîne qu'on manque cette même cause (τῆς ταύτης ἀποτυχία τῆς αἰτίας) ». Dès lors, l'union de l'âme à un corps ne peut être le résultat du mouvement contre nature de l'âme. Il y a là un renversement de la perspective origéniste à laquelle de nombreux commentateurs contemporains ont été sensibles : la *stasis* n'est pas le moment primitif dont l'âme est exclue en vertu de son union avec un corps ; bien plutôt, l'union avec le corps est condition de la *stasis* comme terme dernier, final, de la création. Comme l'écrit Maxime en Amb. 7 :

> [...] aucun être en mouvement, parmi les êtres-ayant-une-origine, ne s'arrête avant d'avoir atteint la première et l'unique Cause, d'où vient que l'être est dispensé aux êtres, ni avant qu'il ne soit admis dans le sein du Désiré, en sorte que la dispersion des êtres rationnels hors de l'hénade qui la précède dans l'existence soit comprise comme ce qui inclut en soi-même, à titre de conséquence naturelle, le survenir des corps [1].

1. Amb. 7, 1076d.

Mais comment concevoir l'interaction entre *energeia* créée et *energeia* incréée dans la *stasis* finale ? Dans un passage célèbre de l'Amb. 7, l'*energeia* créée, dans la motion-en-repos, est présentée comme ne faisant plus qu'une avec l'*energeia* divine :

> Je n'entends pas évoquer quelque suppression de notre faculté d'autodétermination, mais bien plutôt une disposition (θέσις) ferme, indéracinable sous le rapport de la nature, un discernement-pratique (κρίσις) adéquat, afin que, là d'où nous tenons l'existence, vers là aussi nous n'ayons de cesse de nous mouvoir, telle une image qui s'élèverait jusqu'à son archétype ou telle une empreinte qui s'accorderait à son archétype en raison de la beauté de l'impression, sans avoir ailleurs à se porter, sans le pouvoir même – ou plutôt, pour dire les choses plus clairement et plus exactement : sans même pouvoir le désirer. C'est qu'elle est entrée en possession de l'opération-*energeia* divine (τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνέργειας). Mieux : elle est devenue dieu par divinisation. Plus encore : elle a trouvé sa joie à excéder les limites (ἡδομένης τῆς ἐκστάσει) des réalités existantes, offertes à sa saisie, qui l'entourent naturellement, cela du fait de la grâce de l'Esprit qui en elle triomphe et montre qu'elle a pour tout bien Dieu en son opération (μόνον ἔχουσαν ἐνεργοῦντα τὸν Θεόν), en sorte qu'il n'existe plus à travers toutes choses qu'une seule et même opération-*energeia* (ὡς εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν), celle de Dieu et des êtres trouvés dignes de Lui – ou plutôt celle de Dieu seul, dans la splendide communication qu'Il fait intégralement de Lui (Θεοῦ ... ἀγαθοπρεπῶς περιχωρησάντος) à tous les êtres trouvés intégralement dignes de lui [2].

Nous avons rapporté plus haut la postérité controversée en Occident, *via* la traduction de Jean Scot, de ce passage célèbre de l'Amb. 7 [3]. Récemment encore, J.-M. Garrigues y a vu une proclamation d'inspiration monoénergiste, célébrant l'annihilation de toute *energeia* créée dans l'*energeia* incréée de Dieu [4]. Or toute

1. 1072c.
2. Amb. 7, 1073c – 1076d..
3. Cf. *supra* note 4, p. 79.
4. « Si l'énergie divine se distingue de l'actualité essentielle de Dieu comme cause, la participation est située plus dans l'ordre du mouvement (opération) que dans l'ordre de l'être. Cette disjonction, qui est au cœur de la doctrine monoénergiste, était impliquée par la conception néoplatonicienne de la participation. C'est cette dernière qui a conduit le jeune Maxime à des formules d'allure monoénergiste – avant la lettre – qu'il devra recentrer plus tard dans le cadre de la doctrine de la causalité de l'être divin. Mais quand il écrit les *Ambigua* II, Maxime n'envisage la causalité divinisatrice que dans l'ordre du mouvement, comme participation extatique à l'opération de Dieu.[...] L'expression "une unique et seule énergie de Dieu et de ceux qui sont dignes" obligera Maxime, vers la fin de sa vie, à revenir et à préciser les ambiguïtés de la participation à l'opération telle qu'il l'avait formulée dans sa jeunesse. La crise monoénergiste lui a entre-temps montré que l'énergie n'est, en l'homme, qu'une puissance de sa nature, et en Dieu – en qui rien n'est en puissance – son actualité essentielle comme cause d'être pour la participation. », « L'énergie divine... », art. cit., p. 284-285. Du point de vue de la simple cohérence logique, on se demande comment la pensée palamite, assimilée à un produit tardif, aberrant de la scolastique byzantine, peut être simultanément discernée

la question est savoir si l'*energeia* créée doit s'abîmer en l'*energeia* divine pour ne plus faire qu'une avec elle.

Issues du non-êtres, les créatures ont une motion naturelle ordonnée à un But qui dépasse leur nature, puisque l'origine de la communication d'existence est elle-même incréée. Comme une main externe utilise l'énergie propre du levier pour soulever une masse, Dieu sollicite les puissances internes propres à la nature créée pour ramener ses créatures à Lui-même. Or de même que la nature finie est incapable de se communiquer à elle-même l'existence, de même elle est incapable de parvenir par ses propres forces à l'existence sempiternelle. Dans un cas comme dans l'autre, soit à l'origine, soit au terme de sa motion, la nature finie doit tout au fait de pâtir l'*energeia* divine. Nous avons vu l'idée clairement exprimée en Amb. 10 :

> [Les saints], pour s'être mis à l'école d'une compréhension exacte à l'entour des existants, ont saisi (διενοήθησαν) qu'il existait trois modes universels (καθολικοὶ τρόποι), accessibles à l'homme, en fonction desquels Dieu fit toute chose, puisque c'est par l'être, l'être-bien, l'être-perpétuel, qu'Il nous a donné de subsister en nous substantifiant. Les deux qui occupent les extrémités ont Dieu seul comme cause, tandis que celui du milieu, dépend également de notre conception-pratique (γνώμη) et de notre mouvement [1].

Si la créature est portée vers la *stasis* unifiante selon un mouvement conforme à la nature, l'atteinte de ce terme, tout comme le maintien dans ce terme, impliquent donc une motion de l'*energeia* créée qui dépasse toute potentialité naturelle. En fait, c'est le propre de la grâce que de mouvoir une créature d'ores et déjà existante sans avoir quoi que ce soit de commun avec l'une de ses potentialités naturelles. Ainsi, Maxime écrit en Amb. 23 :

> [...] l'homme est devenu en tout obéissant à Dieu, selon le "Moi, je l'ai dit : vous êtes des dieux" (Ps 82, 6, cf. Jn. 10, 34), non qu'il tienne d'être ou d'être appelé dieu de la nature (φύσις) ou de la relation (σχέσις), mais parce qu'il l'est devenu ou parce qu'il a mérité ce nom selon une disposition (κατὰ θέσιν) et selon la grâce (κατὰ χάριν). La grâce de la disposition est en effet totalement sans-relation (ἄσχετος) car il ne lui correspond dans la nature absolument aucune puissance (δύναμις) qui serait capable de la recevoir, sans quoi elle ne serait plus grâce, mais une manifestation de l'*energeia* qui relève d'une telle puissance naturelle. J'ajoute encore : cet événement n'aurait rien d'extraordinaire (οὐκ ἔσται παράδοξον) si la déification (θέωσις) procédait d'une puissance de réception naturelle [2].

La φύσις dit ce qu'une créature possède selon l'essence ; la σχέσις dit ce qui « ce qui par nature, existe conjointement (συνυπάρχον) aux réalités », à savoir ce qui résulte de la communication de l'être. Or ni la φύσις, ni la σχέσις ne produisent ce qui survient comme une espèce précise de θέσις, de disposition

chez Maxime, dans des « écrits de jeunesse » vraisemblablement composés durant la premier quart du VII^e^ siècle.

1. 1116b.
2. Amb. 20, 1237b.

incidente et variable du sujet, à savoir la grâce, χάρις, comme ouverture à ce qui est soi-même sans relation, ἄσχετος. Contrairement au « pâtir perfectif » de Simplicius et de Philopon, l'*energia* incréée ne vient pas ici mettre en branle une puissance existante dans la créature, laquelle se déploierait par la suite selon son mode propre et naturel. La grâce survient quand, du fait de l'*energeia* incréée, l'existant fini *acquiert* une puissance qui lui permettra de déployer son *energeia* créée selon un mode totalement surnaturel [1]. C'est en vertu d'une *energeia* divine, non de la sienne propre, que l'intellect créé est rendu capable de viser Dieu. Cependant, l'*energeia* de celui qui vise Dieu reste intégralement créée, et à ce titre intégralement distincte de l'*energeia* incréée, au moment même où celle-là pâtit celle-ci bien au-delà de toute puissance interne. Maxime lui-même tient qu'il n'a jamais voulu dire autre chose en Amb. 7 :

> En ce qui concerne l'énergie unique exposée dans le septième chapitre du texte sur les *Ambiguïtés* du grand Grégoire, le raisonnement est clair. En narrant le rétablissement (κατάστασις) des saints qui doit survenir dans l'avenir, j'ai parlé d'une énergie unique de Dieu et des saints, qui divinise tous les saints, objet de la béatitude espérée, relevant de Dieu par essence (κατ᾽ οὐσίαν), mais échue aux saints par grâce (κατὰ χάριν). Plutôt, j'ai ajouté : de Dieu seulement, puisque la divinisation des saints est le résultat (ἀποτέλεσμα) de la divine opération-*energeia*, dont nous ne possédons pas la puissance ensemencée en notre nature. [...] Je n'ai pas supprimé l'énergie naturelle de ceux qui doivent connaître ces affections, et dont j'ai dit qu'ils sont destinés à la porter à son achèvement lorsque celle-ci connaît le repos, et l'expérience de la fruition des biens, mais j'ai seulement montré la puissance superessentielle qui produit la divinisation et qui devient ces réalités en la faveur de ceux qui sont divinisés [2].

1. C'est la doctrine que Maxime expose dans un passage que Garrigues présente comme une rétractation d'Amb. 7, bien qu'il s'agisse explicitement d'en justifier le sens *a posteriori* : « Des réalités relativement auxquelles nous ne possédons pas la puissance, nous ne possédons pas non plus l'exercice (πρᾶξις), puisque celle-ci est l'achèvement d'une puissance naturelle. L'exercice se dit relativement à la puissance, et la puissance à l'essence. C'est que l'exercice dépend de la puissance, et la puissance dépend de l'essence et est inscrite en elle. Il y a de fait trois réalités qui se disent les unes relativement aux autres : le puissant (δυνάμενον), la puissance (δύναμις), le possible (δύνατον). Le puissant se rapporte à l'essence ; la puissance, c'est ce qui nous donne le mouvement propre au pouvoir ; le possible, c'est ce qui doit survenir de notre fait moyennant la puissance. Si cela doit survenir de notre fait, nous le possédons moyennant la puissance naturelle. La divinisation ne fait pas partie de ces réalités qui peuvent survenir de notre fait moyennant la puissance, car elle ne relève pas des réalités à notre portée. En effet, il est vain de chercher dans la nature le verbe-*logos* des réalités au-dessus de la nature. La divinisation, relativement à laquelle nous ne possédons pas la puissance qui relève de la nature, n'est donc pas l'exercice de notre activité, mais uniquement celle de la puissance divine, [cette œuvre] qui ne constitue pas pour les saints une récompense (ἀντίδοσις) de leurs œuvres justes, mais qui est la démonstration de la munificence du maître d'œuvre, lui qui par décret fait pour les amoureux des beautés ceci, qu'Il se montre tel qu'il est par nature (ὅπερ αὐτὸς ὑπάρχων φύσει δειχθήσεται), selon les verbes-*logoi* qu'Il connaît, en sorte qu'Il soit connu parfaitement, tout en restant intégralement inaccessible. », Th. Pol. 1, 33ad.
2. *Ibid.*

De fait, dans le passage d'Amb. 7 cité plus haut, Maxime insiste sur la force de l'adhésion libre du sujet fini à l'*energeia* divine résultant de la fortification extraordinaire, totalement supranaturelle, de sa disposition gnomique :

> Je n'entends pas évoquer quelque suppression de notre faculté d'autodétermination, mais bien plutôt une disposition (θέσις) ferme, indéracinable sous le rapport de la nature, un discernement-pratique (κρίσις) adéquat [...].

Nous avons vu que, dans sa motion naturelle même, la disposition gnomique du sujet sollicitait l'*energeia* divine (cf. Lettre 6 – nous sommes « soumis à une certaine opération-*energeia*, ἐνεργούμενοι » en vertu de la motion). Il n'y a ici qu'un changement d'intensité. L'*energeia* la plus personnelle du sujet, sa volonté la plus libre d'adhésion à Dieu selon son discernement-pratique, est portée à un degré qui est hors de proportion avec ce qu'il peut espérer de l'exercice de ses facultés naturelles. A la vérité, cette adhésion à une telle force que ce qui la rend possible, l'*energeia* divine, incréée, peut devenir elle-même objet *possédé*, en vertu d'une *hexis* totalement ferme de l'*energeia* créée, selon les termes d'Amb. 7 : « [l'image créée] est entrée en possession de l'opération-*energeia* divine (τῆς θείας ἐπειλημμένης ἐνέργειας). »[1]. Comme on le voit dans les *Questions à Thalassios*, ce qui, à l'ordinaire, sert de tierce force entre la puissance naturelle et l'être-en-actualité naturel, comme source invisible, continûment implicite d'un pâtir perfectif, devient, dans la *stasis*, objet de perception, mieux – de sensation :

> [...] la connaissance des réalités divines est double de fait. La première est d'ordre relationnel (σχετική), dans la mesure où elle réside seulement dans la faculté discursive (λόγος) et dans les pensées-*noèmes*, ne possédant pas de son objet la sensation (αἴσθησις) selon l'opération-*energeia* que donne l'expérience (πεῖρα) – c'est sur une telle connaissance que, dans le régime de la vie présente, nous nous réglons pour la conduite des choses (οἰκονούμεθα). Quant à l'autre, véritable au sens le plus fort du terme, elle ressortit à la seule expérience selon l'*energeia* qui est dénuée de discours-*logos* et de pensées-*noèmes*, dispensant par participation la sensation de l'intégralité du connu selon la grâce (κατὰ χάριν) – c'est par elle que, sous le régime de la suspension (λῆξις) à venir, nous accueillons la divinisation au-dessus de la nature qui est sans trêve pénétrée d'*energeia* (ἀπαύστως ἐνεργουμένη)[2].

Ordinairement, dans la motion naturelle, l'entendement conjecture l'*energeia* incréée ; il l'induit « par les pensées-noèmes » de la structure de son activité et de l'univers visible. Nous avons vu aussi que l'entendement imaginait ces *energeiai* ponctuelles, en les dotant anthropomorphiquement, « ktistocentriquement » d'un mouvement vers l'instant présent. C'est dire que dans l'ordre naturel, l'*energeia* incréée, absolue de Dieu existe toujours sur le mode-en-relation, σχετική pour le sujet (d'où la tentation qu'il éprouve de leur prêter une existence purement relative à lui-même). De toute manière, même s'il n'en fait pas l'expérience, le

1. Le terme « ἐφαιρέομαι » (voix moyenne) comporte l'idée de choix libre, d'élection, cf. *Liddel-Scott Lexicon*.
2. Thal. 60, 621d.

sujet doit supposer ces *energeiai* divines s'il veut convenablement conduire son existence. Or dans la condition finale de grâce, dans la *stasis*, cette *energeia* σχετική, relationnelle se manifeste telle qu'elle est réellement, à savoir comme ἐνεργεία ἁπλή, absolue, sans-relation (cf. *supra* : « [...] la grâce de la disposition est en effet totalement sans-relation, ἄσχετος »). L'*energeia* divine n'est plus ce qui sert à actualiser une puissance naturelle, puisque le pâtir dont bénéficie le sujet « sous le régime de la suspension (λῆξις) à venir » n'est plus proportionné à l'une de ses puissances. Aussi bien, dès lors qu'il perçoit, par cette recrudescence gracieuse d'intensité, l'*energeia* qu'il a l'habitude de conjecturer, le sujet perd la tentation de rapporter, de manière relative, l'*energeia* divine à lui-même, à son champ d'activités naturelles – le sujet n'a plus d'activité *pour* lui-même, puisque son activité consiste à percevoir l'*energeia* divine à laquelle son activité est suspendue. Bref, le sujet ne perçoit plus Dieu et les réalités du monde comme relatifs à lui-même ; il perçoit le monde, et lui-même à titre de réalité-dans-le-monde, comme relatifs à Dieu, et cette saisie correspond à la réalité-absolue du monde, au monde enfin saisi dans sa vérité.

Loin, donc, d'être abolie par l'appoint extraordinaire de l'*energeia* incréée, l'*energeia* créée, dans la *stasis* à venir, déploie une puissance qu'elle n'a jamais eue, faute de la posséder naturellement. Simultanément, toute l'intentionnalité créée et de cette *energeia* humaine, surnaturellement pénétrée d'*energeia* divine selon l'*hexis*, se tourne vers la possession de l'*energeia* incréée divine. Dans cette mesure, effectivement, l'*energeia* divine agrège à elle-même l'*energeia* humaine, comme jaillissant de l'essence pour faire circulairement retour à elle-même via l'acte contemplatif des élus :

> [...] il n'existe plus à travers toutes choses qu'une seule et même opération-*energeia* (ὡς εἶναι μίαν καὶ μόνην διὰ πάντων ἐνέργειαν), celle de Dieu et des êtres trouvés dignes de Lui – ou plutôt celle de Dieu seul, dans la splendide communication qu'Il fait intégralement de Lui (Θεοῦ ... ἀγαθοπρεπῶς περιχωρησάντος) à tous les êtres trouvés intégralement dignes de Lui[1].

Venant et retournant à elle-même. une seule *energeia* incréée circule à travers l'*energeia* créée – mais précisément : la première, en cette ultime périchorèse, ne cesse jamais d'être distincte de la seconde, puisque cette circulation implique la participation comme telle de l'*energeia* créée, pâtissant et opérant selon sa condition propre. On comprend donc de quelle manière, en Amb. 41, la réunion du créé et de l'incréé, terme final du devenir cosmique et symétrique de la première division des réalités lors de la création, « ne laisse jamais quelque place que ce soit à une union ordonnée à l'unité d'essence » entre les deux natures :

> Enfin, au terme de tout cela, unissant la nature créée à la nature incréée en vertu de l'amour (ô miracle de la philanthropie divine à notre égard !), [l'homme] devait montrer qu'elles étaient une et identique *selon le qualité-habituelle* (ἕξις) *de la grâce* [...][2].

1. Amb. 7, 1076d.
2. Amb. 41, 1307b.

Dans la *stasis*, la périchorèse de l'energie incréée tourne autour de l'*hexis* créé comme autour de son pivôt – simultanément et consécutivement, l'*hexis* pâtit sur le mode créé l'energie incréée et meut l'energie créée à la saisie intentionnelle de l'énergie incréée.

Mais que faut-il comprendre exactement par cette « saisie intentionnelle de l'energie incréée » ? En fait, la structure périchorétique permet d'approcher le type de connaissance liée à la *stasis*. Nous avons dit que l'irruption de la grâce, comme connaissance a-discursive, « sensible » dans l'energie incréée, coïncidait avec une inversion du mode de penser ordinaire : contrairement à ce que nous imaginions, le monde visible, matériel se manifeste comme suspendu à l'*energeia* divine. Comprendre le *comment* de cette relativité cosmique est l'objet d'une *theoria* du monde selon la grâce, *theoria* en laquelle les verbes-*logoi* divins se substituent aux noèmes abstraits comme *medium* de connaissance :

> Alors, en effet, il ne subsistera qu'on puisse désigner en dehors de Dieu, rien qui donne l'impression de faire contrepoids à Dieu, en sorte d'insinuer par ruse le relâchement dans l'élan [de la créature rationnelle] vers Lui. Il tiendra embrassés en Lui tout intelligible et tout sensible en vertu de sa manifestation (ἐκφάνσις) et de son advenue (παρουσία) indicibles, comme lorsque paraît le soleil, les feux sidéraux et les astres eux-mêmes, plongés dans le jour, se tiennent embrassés dans une lumière surabondante et indifférenciée, d'où vient que l'existence de feux demeure cachée [aux créatures], et que le fait même qu'ils existent ne soit pas susceptible d'être reconnu par les sens. Cela vaut *a fortiori* au sujet de Dieu : il est illimité (ἄπειρον) et suréminent (διάφορον), le milieu (μέσον) entre le créé (κτίστον) et l'incréé (ἄκτιστον). Alors, comprenant l'existence selon l'essence (ὕπαρξις κατ ' οὐσίαν) des étants sous l'angle de leur "quoi" (τί), de leur "comment" (πῶς), de leur "moyennant-quoi" (ἐπὶ τίνι), nous ne nous mouvrons plus, il me semble, selon un désir relatif (πρὸς τι) de connaissance, car le domaine des réalités singulières postérieures à Dieu, et de tout ce qui se rapporte à elles, se sera manifesté à nous comme limité – mais nous ferons nos délices de la connaissance infinie, divine, inembrassable, connaissance à laquelle il nous est offert, par privilège unique, de participer selon la proportion convenable (ἡμὶν ἀναλόγως ὑποκειμένης τε μόνης καὶ μετεχομένης)[1].

Dans la *stasis* gracieuse, l'entendement reçoit une lumière qui, émanant du Dieu incréé, absolument distinct de tout l'univers créé, couvre de son éclat toute connaissance procédant de la lumière matérielle et sensible. Certes, les réalités créées subsistent, à titre d'objet de connaissance ; et cependant, connues dans cette lumière distincte de toute lumière matérielle, ces réalités se manifestent au sujet créé selon le mode dont elles se rapportent à Dieu, et non selon le mode dont elles se rapportent habituellement à lui – à savoir absolument, et non relativement (selon le mouvement *pros ti* qui progresse indéfiniment du connu vers l'inconnu en ramenant toute chose à soi). Précisément, saisissant les *logoi* de nature (τί) et de genèse (πῶς, ἐπὶ τίνι) qui sont au principe de toutes les réalités, le sujet

1. Amb. 7, 1077ab.

comprend le caractère limité du monde : il n'y a plus de connaissance au-delà – ou plutôt : il y a bien une connaissance au-delà, mais ce n'est plus celle du monde. Si la lumière même dans laquelle les réalités du monde sont connues comme se rapportant à Dieu, vient de Dieu comme de la cause sans-relation du monde, il doit être possible de contempler par-delà les réalités créées cette cause incréée elle-même, du moment que l'on se tourne vers la source de la lumière en laquelle le monde est connu. On atteint ici la « connaissance infinie, divine, inembrassable », qui éclipse toute autre connaissance. En fait, comme on le voit en Amb. 15, il est déjà possible de goûter ici-bas en quelque mesure à cette connaissance suprême et totalement gracieuse, à la θεολογία comme Maxime la nomme ailleurs, car elle est le terme de toute entreprise philosophique visant à comprendre les principes du monde observable, de toute θεωρία φυσική :

> Celui qui s'est approché, à l'aide de sa raison-*logos* et de ses sens, du spectacle offert par la magnificence et la beauté de la nature, n'accorde certes pas à celle-ci d'être venue à opérer (ἐνέργειν) par elle-même, sans le verbe-*logos* qui en tient les rênes ; il n'accorde pas plus à ce verbe-*logos* de s'écarter de la simplicité de l'Intellect-*noûs*, sous l'autorité duquel, d'une part, les espèces (εἴδη) et les figures (σχήματα) des réalités sensibles sont, selon la puissance médiante qui relève du verbe-*logos*, ordonnés à l'action en vue de la diversité des verbes-*logoi*, et, d'autre part, [sous l'autorité duquel] la la puissance bigarrée de ce verbe-*logos* selon la différence des verbes-*logoi* infiniment variés qui sont dans les êtres, se trouve rassemblée en une Intellection (νόησις) unifiante, simple, sans différence, par où se constitue la connaissance que l'on dit indivisible, sans quantité, unique. Celui-là donc, à travers les manifestations visibles de la nature et leur ordonnance, s'est forgé une représentation conforme au vrai – du moins autant qu'il est possible à un homme – de Celui qui les a faites, qui les conserve, les dirige ; et il a connu Dieu – non certes en apprenant ce qui se rapporte à ce que sont l'essence (οὐσία) et la subsistance (ὑπόστασις), car cela est impossible et hors d'atteinte, mais seulement ce qui se rapporte au fait de son existence (κατ' αὐτὸ τὸ μόνον εἶναι). Et cela : avoir traversé, pour ce qui est de la forme perçue sensiblement, toute position (θέσις), figure, impression, imagination, et, au risque de paraître excessif par cette affirmation : le fait d'être passé complètement au-delà de ce qui distingue les verbes-*logoi* des existants, de s'être soi-même interposé à la manière d'une ligne-frontière (μεθόριον) entre Dieu et toutes les réalités qui viennent après Dieu (μετὰ Θεόν), Lui-même demeurant suréminent et absolument hors d'atteinte, sans connaître aucune intellection en mesure de parvenir jusqu'à Lui, tandis que toutes les autres réalités sont laissées en arrière, surpassées par la surabondance de la connaissance selon l'intellect, [surabondance] par rapport à laquelle ces réalités apparaissent comme moins dignes de compréhension, en raison de l'évidence avec laquelle est reconnu ce qui existe véritablement bien au-dessus d'elles – c'est tout cela auquel le maître a fait allusion en expliquant la cause de ce qui s'effectue par l'intermédiaire de la vue et de la loi de nature [...][1].

Cependant, quel est le contenu de la θεολογία elle-même ? La pensée de Maxime, à ce sujet, est on ne peut plus claire et explicite. Ayant « laissé en

1. Amb. 15, 1215ab.

arrière » les réalités créées, saisies selon leurs *logoi* respectifs, il est tout simplement impossible que l'intellect créé comprenne Dieu comme il comprenait tout à l'heure les réalités du monde, visées, pour reprendre les termes d'Amb. 7, en leur « existence selon l'essence ». L'intellect créé ne peut pas « faire le tour en pensée » de Dieu, le saisir *uno intuitu* comme il pourrait saisir une réalité finie. Dans la θεολογία, l'intellect contemple Dieu « non certes en apprenant ce qui se rapporte à ce que sont l'essence (οὐσία) et la subsistance (ὑπόστασις), car cela est impossible et hors d'atteinte, mais seulement ce qui se rapporte au fait de son existence (κατ᾽ αὐτὸ τὸ μόνον εἶναι) ».

Si cela est impossible, c'est qu'ici, l'objet intentionnel dépasse infiniment toute appréhension finie. L'idée est explicitement formulée lorsque Maxime, en Amb. 9, évoque la Transfiguration au Thabor. Cet épisode recèle aux yeux du Confesseur le modèle même de la contemplation ultime; il en est l'irruption au sein même du « régime de la vie présente » :

> De même que le soleil sensible, à son lever, rend visibles avec lui tous les êtres corporels en sa pure clarté, de même Dieu, soleil intelligible de justice, en se levant dans l'intellect, lui qui connaît la manière dont Il peut être contenu par la création, a le propos (βούλεται) de manifester avec lui tous les verbes-*logoi* véritables de l'univers intelligible et sensible. Voilà ce que révèle, lors de la transfiguration du Seigneur sur la montagne, l'indice éclatant (λαμπρὰ συνένδειξις) des vêtements coïncidant avec la lumière du visage, indice qui tient rassemblée, me semble-t-il, la connaissance des réalités postérieures à ce qu'Il est (τῶν μετ᾽ αὐτόν) et des réalités à l'entour de ce qu'Il est (τῶν περὶ αὐτόν)[1].

Maxime détaille longuement la connaissance qui, en cette lumière venue d'au-delà du monde créé, fait apparaître les réalités « postérieures à ce qu'Il est, μετ᾽ αὐτόν » selon les verbes-*logoi* de nature (Moïse) et de jugement (Elie). Mais la connaissance supérieure, portant sur les réalités « à son entour », περὶ αὐτόν, ne peut être une connaissance compréhensive de Dieu, ni selon l'être-essentiel, ni selon l'être-personnel ou hypostatique, cela en raison de la condition finie de l'intellect créé :

> Or la lumière du visage du Seigneur est celle de la théologie mystique qui surpasse pour les apôtres le bonheur humain, selon laquelle la divinité sainte et bienheureuse est au-delà de toute parole, de toute science et dépasse infiniment toute infinité, ne laissant derrière elle aucune trace, aussi ténue fût-elle, qui servirait à la saisir, ne renvoyant à aucune notion qui permettrait de comprendre comment la Monade est en même temps Triade. C'est que l'incréé ne peut par nature être contenu en ce qui est créé (μηδὲ χωρεῖσθαι κτίσει τὸ ἄκτιστον πέφυκε), pas plus que le fini ne peut achever le tour de l'infini en pensée (μηδὲ περινοεῖσθαι τοῖς πεπερασμένοις τὸ ἄπειρον)[2].

Dès lors, il se produit, au niveau même de la θεολογία, au registre de la connaissance, ce qui se produit dans au registre de l'être et de l'opération dans la

1. Amb. 9, 1156b.
2. Amb. 9, 1168b.

vie présente : Dieu est pâti analogiquement ou participé « selon la proportion convenable », ἀναλόγως, pour reprendre l'expression d'Amb. 7. Là bas, « dans le régime de vie présente », l'unique *energeia* incréée de Dieu se distribuait intentionnellement en motions susceptibles de produire et d'accompagner la vie naturelle des créatures. Ici, dans la *stasis* à venir, par le biais de cette même *energeia*, c'est la vie même de Dieu qui devient l'objet de l'acte intentionnel de la créature élevée à une vie totalement surnaturelle. Visant surnaturellement Celui qui est par définition en *energeia*, la Réalité que la créature perçoit s'adapte « selon la proportion convenable », ἀναλόγως, à la mesure finie, créée de son appréhension : cette réalité se déploie en une série indéfinie et différenciée d'*energeiai* incréées à la lumière desquelles Elle se manifeste à chaque fois tel qu'Elle est sans jamais donner accès à ce qu'Elle est par essence. Si la créature connaît Dieu selon son propre acte intentionnel créé, c'est que son entendement pâtit incessamment le déploiement multiple et différencié de l'unique *energeia* incréée de Dieu. Tel est le mode dont S. Paul a connu Dieu, dans l'instant sans temps où il fut élevé à la contemplation qui dépasse toute imagination et entendement humains :

> S. Paul, le divin apôtre, affirme n'être parvenu qu'à une connaissance partielle de la science du Verbe-*Logos*. Cependant, S. Jean, le grand évangéliste, déclare avoir vu la gloire de Dieu : "Nous avons vu sa gloire, la gloire qu'il tient du Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité". S. Paul n'a-t-il jamais dit n'avoir connu la science du Verbe que partiellement ? En effet, Il n'est connu que d'une certaine manière, à partir de ses *energeiai*. La science qui se dit de lui selon l'essence et l'hypostase (κατ᾽ οὐσίαν τε καὶ ὑπόστασιν) demeure impénétrable à tous les anges comme à tous les hommes. Personne ne la connaît sous aucun mode que ce soit[1].

Dieu est connu – Dieu est vu – non selon son essence, qui « demeure impénétrable à tous les anges comme à tous les hommes », mais à partir de ses propres *energeiai*. Certes, celles-ci sont, en tant que multiples, relatives aux capacités finies de l'entendement créé. Cependant, elles ne sont plus saisies elles-mêmes relativement à leur « résultat » dans le temps, à leur « ἀποτέλεσμα » ; c'est Dieu en son éternité que l'intellect créé pâtit immédiatement selon son mode propre, à la manière, précisément, d'une série indéfinie d'*energeiai* incréées et éternelles. Comment ne pas faire le lien avec le passage suivant des *Centuries*, si souvent cité par Grégoire Palamas ?

> Telles sont les œuvres de Dieu qui se trouvent n'avoir pas commencé à être dans le temps [...] auxquels, par grâce, ont part les participants ; par exemple, la bonté et tout ce qui est contenu dans le verbe-*logos* de bonté et simplement la vie, l'immortalité, la simplicité, l'immuabilité, l'infinité et tout ce qui est essentiellement (οὐσιωδῶς) contemplé à son entour (περὶ αὐτόν). Ce sont là aussi des œuvres de Dieu, et elles n'ont pas commencé dans le temps[2].

1. Th. Oec. 2, 76, 1159c.
2. Th. Oec. 1, 48, 1099c.

Pour récapituler les éléments essentiels de la cosmologie maximienne – ceux que nous avons analysés l'un après l'autre, laborieusement – il nous faut encore citer, en guise de conclusion provisoire, cette longue période rhétorique tirée de la *Mystagogie*, où ils se trouvent tous rassemblés, unifiés, dans l'instantané d'une vision fulgurante. A l'instant même où l'intellect créé perçoit dans la lumière divine toutes les réalités du monde selon leur vérité, à savoir selon leur rapport-*skhesis* à l'unique *energeia* incréée, comme principe de leur motion et de l'harmonie de leurs relations-*skheseis* réciproques, l'univers créé, sans cesser d'exister, disparaît à son regard, tant les choses resplendissent de cette lumière sans-relation qu'elles sont incapables de produire elles-mêmes. C'est à cette vision que Maxime puise sa conception mystagogique de l'Église :

> La Sainte Église, donc, comme ce bienheureux vieillard avait coutume de dire, se manifeste d'emblée à la contemplation-*theoria* comme l'empreinte et l'image (τύπον καὶ εἰκόνα) de Dieu, possédant la même *energeia* que Lui selon l'imitation (μίμησις) et le le type.
> En effet, de même que Dieu, ayant produit toutes choses par une puissance infinie et ayant amené toutes choses à l'existence, rassemble, fait converger, et circonscrit, et inscrit presciemment dans chaque réalité, intelligibles autant que sensibles, un ferme attachement aux autres réalités ainsi qu'à Lui-même,
> dirigeant souverainement toutes choses à l'entour de Lui-même, en qualité de cause, de principe et de but, rend complices entre elles les réalités que leur nature éloigne les unes des autres par la par la seule puissance de la relation (σχέσις) qui se rapporte à Lui comme à un principe,
> [relation] en vertu de laquelle il ramène toutes choses à l'identité, sans altération ni confusion, selon le mouvement et l'existence,
> du fait qu'aucune réalité ne prend le pas sur une autre par la révolte et la dissension selon une différence de nature et de mouvement,
> mais que toutes ensemble se trouvent conjointes sans confusion en vertu d'une indissoluble relation ou d'une surveillance (φρουρά) qui les ordonne à l'unique principe et cause,
> par où sont abolies et recouvertes toutes les relations particulières, liées aux natures distinguées en chaque réalité, [relations particulières] qui s'étendent à leur ensemble,
> non par corruption, suppression ou anéantissement,
> mais par la victoire et l'éclat supérieur de la manifestation (τῷ ὑπερφαίνεσθαι), comme la totalité par rapport aux parties, ou comme la cause de cette totalité lorsqu'elle vient au jour (ἐπιφαινομένη),
> [victoire] en vertu de laquelle cette totalité, ensemble avec les parties de cette totalité, sont destinés à se manifester et à jouir de l'existence, comme si ces dernières contenaient le tout de la cause,
> qui resplendit d'un éclat supérieur (ὑπερλάμπουσαν) à elles-mêmes, à la manière du soleil quand il couvre de sa manifestation (ὑπερφανείς) la nature et la puissance des autres astres,
> éclipsant (καλύπτουσα) de cette manière leur existence comme la cause éclipse ses effets
> – par nature en effet, comme les parties à partir de la totalité, de même les effets existent et sont connus principalement à partir de la cause, et on dit qu'une fois définis à l'intérieur des bornes qui les rapportent à la cause, ils possèdent sans contrainte leur caractéristique, lorsqu'ils sont qualifiés en vertu de la totalité selon la seule puissance de la relation, comme on l'a vu plus haut. Etant en effet toutes choses en toutes choses, le Dieu qui est élevé selon une infinité de modes de mesure au-dessus de toutes choses, sera contemplé par ceux dont l'esprit est pur comme l'Unique, lorsque l'intellect rassemblant par la contemplation-*theoria* les verbes-*logoi* de tous les existants, parviendra jusqu'à Dieu même, comme jusqu'à la cause, le principe et le but de la production et de la survenue des totalités, et la source indivisible de ce qui embrasse spatialement toutes choses –
> de même, la Sainte Église de Dieu [...] [1].

Conclusion : cosmologie maximienne et théologie palamienne

Sans la distinction, à la fois fondatrice et omniprésente, entre le créé et l'incréé, la cosmologie maximienne n'existerait pas. Or on ne peut pas ne pas voir la proximité entre la cosmologie qui sourd, chez Maxime, de cette distinction, et la théologie de Grégoire Palamas. Les rapports entre Dieu et le monde ne se comprennent pas à partir de l'être-essentiel de Dieu, mais de son être-en-énergie. Parce qu'il ne peut pas y avoir d'union selon l'essence entre le créé et l'incréé, étant donné l'absence de proportion commune entre les deux natures, la communication de l'être et de l'opération aux créatures résulte d'une interaction entre le pâtir de la créature et l'*energeia* du Créateur, *energeia* intentionnelle ou « logique ». Le rapport entre réalité-en-energie et réalité patiente, nouée dans la relation (*skhesis*) de celle-ci à celle-là, implique une analogie, une proportion, quelle que soit la différence des natures : pour induire son effet dans la réalité patiente, sa *poiesis*, l'energie de la réalité agente, unique et absolue, se multiplie ou se divise en *energeiai* de manière proportionnelle à la puissance de réception de la réalité patiente. Si l'*energeia* du Créateur est incréée, ces *energeiai* relationnelles le seront également. Cela vaut aussi bien de la motion « linéaire » de la créature « dans le régime de vie présente », partant du néant pour arriver à Dieu, que de sa motion « circulaire » autour de Dieu, motion d'ordre purement intellectif, dans le « régime de la vie à venir ». Maxime ne fait jamais de la contemplation de Dieu, même par les anges et les esprits bienheureux, une union essentielle. Cette contemplation doit être comprise comme une interaction entre l'énergie incréée de Dieu, élevant les puissances de l'entendement créé et la visée actuelle de l'entendement créé, saisisant Dieu selon un mode qui lui est proportionnel, à savoir comme une pluralité indéfinie d'énergies éternelles, d'œuvres qui « [...] n'ont pas commencé dans le temps ». L'entendement créé passe ici « au-delà des *verbes-logoi* » de la création; en saisissant Dieu comme bonté, beauté, etc., l'entendement créé contemple la source naturelle et divine d'où procède la « technologie » éternelle du monde créé. Aussi bien, ces *energeiai* incréées ne sont plus « relationnelles », au sens où, combinées aux puissances naturelles de la créature, elles donnent à ces dernières de se développer selon leur ordre; les *energeiai* incréées contemplées par l'entendement divinisé sont « absolues » ou

1. Myst., 664d-665c.

« sans-relation », puisque, mouvant la créature totalement au dessus de ses puissances naturelles, elles donnent accès à la perception de Dieu même.

Reste l'aspect dogmatique dans toute sa précision : peut-on trouver chez Maxime l'idée d'une distinction réelle entre l'essence et l'*energeia* divines ? Dieu n'étant pas de soi proportionné à l'entendement créé, il existe bien, pour la créature qui contemple Dieu, un point inaccessible d'où provient l'énergie qu'elle pâtit immédiatement. Or ce point qu'elle ne pâtit pas ne peut être que l'essence : ce que Dieu est en acte, son πῶς εἶναι, provient bien de ce que Dieu est, de son ὅ τι ποτέ ἐστι. La distinction est bien réelle, au sens où l'énergie n'est pas l'essence, où le participé n'est pas l'imparticipé. Cependant la distinction n'a pas de réalité *pour* Dieu même, une fois ôté le point de vue relatif de la créature, savoir le point de vue du participant. La séparation entre plusieurs « zones d'être » divins ne peut exister selon un plan absolu ; elle n'a de sens que pour la créature. Maxime en est tout à fait conscient :

> Dieu n'est pas essence, ni au sens absolu (ἁπλῶς) ni au sens figuré (πῶς λεγομένη), même pour être commencement ; Il n'est pas puissance, ni au sens absolu ni au sens figuré, même pour être milieu ; Il n'est pas opération-*energeia*, ni au sens absolu ni au sens figuré, même pour être fin du mouvement essentiel conforme à la puissance que l'on a conçue au préalable. Il est Existence (ὀντότης) substantificatrice et hypersubstantielle, fondement (ἵδρυσις) dynamisant et supradynamique, qualité-habituelle (ἕξις) efficace et sans fin de toute opération-*energeia*, produit le commencement, le milieu et la fin [1].

Du point de vue de la créature qui est substantifiée par Dieu, la désignation de Dieu comme essence désigne bien une réalité, car, en tant que principe ou commencement du devenir de la créature, Il est « existence (ὀντότης) substantificatrice ». Ce n'est pas sous le même rapport que la créature le désigne comme puissance (ce qui donne impulsion à leur mouvement) ni comme *energeia* (ce qui porte leur mouvement à la fin) – cependant, aucune de ces dénominations ne signifie une réalité existante en Dieu même, « ni au sens absolu (ἁπλῶς) ni au sens figuré (πῶς λεγομένη) », indépendamment du point de vue de la créature. La créature ne doit pas transposer en Dieu ce qui est, en sens tout à fait réel et objectif pour elle, *energeia* à la fois distincte d'elle et de l'essence divine.

A notre sens, cela correspond parfaitement à ce que le vocabulaire technique et précis de la théologie palamienne, désigne sous le nom de διάκρισις κατ' ἐπίνοιαν. En se forgeant une notion de la différence entre l'essence et l'*energeia* divines, la créature désigne bien quelque chose de Dieu, contrairement à la distinction conventionnelle ou *kata logon* (la colonne qualifiée équivalemment « de droite » ou « de gauche » relativement à la position de l'observateur), mais elle ne recouvre pas une séparation réelle dans la réalité observée, comme la διάκρισις πραγματική, la distinction « selon la chose-réelle ».

A supposer que ces considérations aient une part de vérité, la dogmatique palamienne apparaîtrait comme issue d'une compréhension cosmologique aussi

1. Th. Oec. 1, 4, 1084bc.

parfaitement orthodoxe que traditionnelle. Comment comprendre, dès lors, qu'un tel enseignement soit, aujourd'hui encore, tenu dans le plus haut soupçon par la majorité des théologiens occidentaux ? Ne serait-ce pas que la théologie, en Occident, a développé, sur les bases qui sont traditionnellement les siennes, sa propre cosmologie, sa propre vision des rapports entre le créé et l'incréé ? Comme on l'a dit en introduction, c'est dans la théologie de saint Thomas d'Aquin que la critique antipalamienne, en Occident, puise la plupart de ses arguments. Si donc il existe un développement théologico-cosmologique de ce type en Occident – un développement tel qu'il rende *a parte post* difficilement recevable un enseignement par ailleurs « traditionnel » – on doit pouvoir en trouver la trace dans la théologie de saint Thomas. Il est donc capital de comprendre en quels termes la théologie de Thomas d'Aquin conçoit le rapport créé-incréé, et pour quelles raisons elle conçoit ainsi ce dernier, en sorte de pouvoir comparer, confronter ensuite les deux conceptions ainsi dégagées, celle de saint Maxime et celle de saint Thomas. L'issue de cet examen est évidemment décisif. S'il y a divergence, contradiction d'ordre philosophique ou dogmatique entre les deux perspectives, la vérité de l'une, selon l'alternative formulée par Journet, entraînera la fausseté de l'autre – et si l'une est reçue par la tradition indivise de l'Église, il faudra bien que l'autre ne le soit pas. En revanche, si l'on peut montrer que la divergence de visions cosmologiques n'implique aucune vraie contradiction, on aura rendu vaine une querelle qui dure à présent depuis plus de sept siècles.

S. THOMAS : ACTE PUR ET DYNAMISME DE L'ESSE-EXISTER

Pas plus que Maxime, Thomas ne prend explicitement le rapport créé-incréé comme objet d'étude. Certainement, ce rapport est impliqué dans la conservation des créatures, dans leurs opérations, et notamment l'opération de connaissance intellective. A chaque fois cependant, Thomas traite ce rapport selon sa formalité particulière, renvoyant à la création comme au lieu où ce rapport est compris en son fondement [1]. C'est dire que le moment de la création tient pour ainsi dire enveloppées en lui-même toutes les autres instances, plus ou moins complexes, de ce rapport. Nous attacherons donc une importance particulière à l'analyse de la notion thomasienne de création, cherchant à saisir la manière dont toute la dynamique de la créature, jusqu'à son *reditus* au Créateur, y prend source. Nous verrons ainsi se structurer et se hiérarchiser progressivement le rapport créé/incréé – au niveau du simple être-au-monde des créatures tout d'abord, de leur existence ou de leur *esse*, puis au niveau de leur *bene esse* ou de leurs

1. Quelques exemples de ce que nous avons en vue : « [...] Dieu conserve les créatures dans leur *esse*-exister de la même manière qu'il leur impartit l'*esse*-exister », In Sen. II, d. 15, q. 3, a. 2, ad 5 ; « Il existe une seule et même cause de l'*esse*-exister et de la conservation d'une chose-réelle, car la conservation d'une chose-réelle n'est rien autre chose que la continuation de son *esse*-exister. », SCG, l. 3, c. 65, § 3, « Toute créature bonne procède du premier Bien incréé ; pour la même raison, toute vérité procède de la première Vérité, qui est Dieu », DV, q. 1, a. 8, sc. 2.

opérations, jusqu'à un stade encore supérieur et pour ainsi dire ultime : celui de la grâce ou du *semper esse*.

Mais de quel texte nous faut-il partir ? Sur quel passage devons-nous centrer notre étude ?

Toute réflexion sérieuse sur les positions théologiques de S. Thomas doit chronologiquement remonter au *Scriptum super Sententiis*, comme à la première des grandes synthèses systématiques d'une œuvre qui en comporte deux autres. Or le *Scriptum* est également l'ouvrage où les occurrences de la polarité créé/incréé sont les plus abondantes[1]. Ne faut-il pas y voir un signe de la proximité des débats de 1241-44 ? Ne serait-ce pas le lieu où Thomas d'Aquin est amené, par la force des circonstances, à formuler une *determinatio* de jeune théologien en cette problématique qui occupe encore l'esprit de la plupart des maîtres contemporains ? Si tel est bien le cas, si l'on voit poindre dans le *Scriptum* les éléments d'une conception proprement thomasienne du rapport créé / incréé, cette conception, une fois mise en évidence, devra être confrontée aux principaux *loci* postérieurs où Thomas traite de la création (*Questions disputées De potentia*, *Contra Gentiles*, *Somme de Théologie*), en sorte de cerner cette structure fondamentale avec le plus de précision possible. Enfin, en comparant la pensée de Thomas avec celle de ses pairs, Albert et Bonaventure, on aura la possibilité de mesurer l'originalité de la *determinatio* du jeune Maître.

*La création comme communication de l'*esse

1. Scriptum super libros Sententiarum *(1252-1256)*[2]. *In Sent. II, d. 1, q. 1, a. 2, (« Une chose peut-elle être issue de Lui par voie de création ? »)*

Sic proceditur

1. Manifestement, nulle réalité qui trouve son origine en Dieu ne peut venir à l'être (*exire in esse*) par voie de création. Tout ce qui advient (*fit*) était possible avant d'advenir. De fait, s'il n'était pas possible que quelque chose advienne, cela équivaut logiquement à dire (*ab aequipollenti*) qu'il était nécessaire qu'elle n'advînt pas. Donc elle n'a pas été faite. Cependant, tout ce qui peut advenir ou se mouvoir le peut de puissance passive. Cette puissance passive, étant donné qu'elle n'est pas un existant par elle-même, doit être en un existant qui soit en puissance. Mais il n'existe aucun existant en puissance qui, sous un rapport quelconque, ne soit également en acte. Par suite, tout ce qui advient, advient à partir d'un être préexistant en acte. Mais rien de tel ne saurait être créé, puisque créer, c'est faire à partir de rien, comme il est dit dans le corps du texte. Donc, rien ne peut être créé par Dieu.

1. Sur les 537 occurrences du morphème *increat-* recensées par l'*Index thomisticus*, 149 renvoient au *Scriptum*. La *Somme de Théologie* vient en second, avec 67 occurrences.

2. Nous donnons les dates approximatives de la composition des textes, telles qu'elles ont été établies par J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, Cerf, 1993 (désormais *Initiation*), cf. en appendice le « Bref catalogue » dressé par G. Emery.

2. Dans tout changement-*mutatio*[1], il y a un terme à partir duquel provient le changement-*mutatio* selon sa réalité propre (*per se*), du fait que celui-ci est opéré entre deux termes extrêmes. Mais le terme à partir duquel quelque chose advient selon sa réalité propre (*per se*) doit demeurer en ce qui advient, soit sous le rapport de la totalité, si la chose advient à partir du terme comme à partir d'une matière (ainsi le couteau à partir du fer), soit sous un aspect de ce qui advient, c'est-à-dire sous celui de la matière, comme lorsqu'on dit qu'un tout provient d'un tout (ainsi la chair advient à partir de la nourriture). On ne dit pas en effet que le noir advient à partir du blanc, sauf par accident, mais on entend : après le blanc (comme lorsqu'on dit que le jour "sort" de la nuit). Si donc on dit que l'existant advient à partir du non existant, il convient que le non existant, ou quelque partie du non existant (même si celui-ci ne possède pas de partie), demeure dans l'existant, en sorte qu'une réalité sera en même temps non-existante et existante, ce qui est impossible. Par suite, tout ce qui advient, advient à partir de quelque existant. Dès lors, il est impossible que Dieu crée quelque chose.
3. Rien de permanent ne peut à la fois advenir et être advenu (*simul fit et factum est*). Tandis que quelque chose advient, elle n'est pas, mais dès qu'elle est advenue, elle est. Elle n'est donc pas à la fois advenant et advenue. Si une chose-réelle[2] dotée de permanence advenait en vertu de Dieu, il faudrait qu'elle advienne avant d'être. Dès lors, tout ce qui advient, adviendra nécessairement à partir d'un terme qui reçoive sa venue-à-l'être à titre de substrat (*in quo sit factio sicut in subjecto*)[3]. Mais rien de tel ne saurait être créé. Par suite, rien ne peut advenir par création.
4. Si la création est quelque chose, étant donné qu'elle n'est pas une substance, elle sera nécessairement un accident. Or tout accident existe en quelque substrat. Mais la création ne peut exister dans la réalité créée elle-même comme dans un substrat, car celui-ci est son point d'arrivée (*terminus*). Sinon, il faudrait dire d'une part que la réalité créée précède la création, dans la mesure où celle-là est le substrat de celle-ci, et d'autre part qu'elle est

1. Le terme de « changement » en français, le plus proche à notre sens du concept employé ici (*mutatio*), a cependant une acception sémantique plus large que son équivalent latin. La création peut être qualifiée de « changement » (*fiat ex non esse in esse* – il y a un *terminus* ad *quem*), mais pas de « mutatio » au sens précis où l'emploie Thomas (il n'y a pas de *terminus a quo*, cf. In Sent. III, d. 7, q. 2, q. 1 ad 1). Nous accolons donc les deux termes (« changement-*mutatio* ») pour spécifier le type de changement auquel Thomas fait ici référence.

2. Dans toutes ces questions qui se rapportent à la création, nous rendons *res* par "chose-réelle" là où Thomas insiste sur son caractère "fixe et assuré (*ratum et firmum*) dans la nature", par opposition au sens intentionnel qu'elle peut assumer, c'est-à-dire là où *res* est entendue *simpliciter* et non par extension, cf. *e.g.* In Sen. I, d. 25, q. 1, a. 4, c.

3. Les termes de *subjectum* et de *suppositum* sont très proches chez Thomas (cf. *Thomas Lexicon*, Schütz). Cependant, même s'il arrive que Thomas les utilise de manière strictement équivalente, les deux termes conservent toujours des connotations distinctes. *Suppositum* signifie l'être concret composé non seulement d'une nature, mais de tous ses accidents naturels et contingents. *Subjectum* désigne ce en quoi une forme est reçue (cf. ὑποκείμενον chez Aristote – ce qui « se tient sous » la forme existante). Tel *suppositum* peut être ainsi dit le *subjectum* de ses accidents, mais la matière peut également être dite, par extension, *subjectum* de la forme substantielle lorsque, par le processus de la génération, elle reçoit l'existence actuelle. Aussi bien, nous proposons ici de rendre *subjectum* par "substrat" (littéralement ce qui est "étendu-en-dessous"), en réservant le terme de "sujet" pour *suppositum*.

postérieure à la création, dans la mesure où celle-là est le point d'arrivée de celle-ci. On doit donc nécessairement poser l'existence d'une matière, à partir de laquelle la réalité créée advient, ce qui est incompatible avec la raison-principe (*ratio*)[1] de la création. Par suite, la création n'a pas d'existence.

5. Si la création est quelque chose, elle est soit le Créateur, soit la créature. Mais elle n'est pas le Créateur, sinon elle serait éternelle, et la créature également. Elle devra donc être créature. Mais toute créature est créée en vertu de quelque création – il y aurait alors une création de la création, et ainsi de suite à l'infini, ce qui est impossible, comme cela se conclut à partir du l. V de la *Physique*.

Sed contra

On lit, en *Gen.* 1 : "Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre".

En outre, tout agent agit selon qu'il est en acte. Dans la mesure où il est en acte sous un certain rapport et en puissance sous un autre, il produit une réalité sous un certain rapport, comme lorsqu'il induit une forme dans une matière. Dès lors, puisque l'Etre premier, à savoir Dieu, est acte sans mélange de puissance, il est manifeste qu'Il produit la totalité de la réalité en vertu de la totalité de la substance propre à cette dernière (*quod totam rem efficere possit secundum totam substantiam ejus*). C'est en cela que créer consiste. Il est donc évident que Dieu est capable de créer.

Solutio

Qu'il y ait une création, cela n'est pas seulement une vérité de foi, car la raison en offre démonstration. A l'évidence, tout ce qui existe d'imparfait en quelque genre a pour origine ce en quoi, manifestement (*reperitur*), la nature du genre demeure à titre premier et dans toute sa perfection. Ainsi, la chaleur dans les choses chaudes a le feu pour origine. Or, puisque toute chose-réelle, et tout ce qui est compris en une chose-réelle, participent l'*esse*-exister de quelque façon, et qu'ils le participent d'une manière imparfaite, toute chose-réelle, avec l'intégralité de ce qu'elle comprend, aura nécessairement pour origine l'Existant à titre premier et dans toute sa perfection. Voilà ce que nous appelons créer : faire venir une chose-réelle à l'*esse*-exister selon l'intégralité de sa substance (*producere rem in esse secundum totam suam substantiam*). Par voie de conséquence nécessaire, toutes les réalités procèdent du Premier principe par création.

Or il faut faire deux remarques touchant la *ratio* de la création.

En premier lieu, [cette *ratio*] n'admet rien qui soit présupposé à la chose-réelle qui est créée, d'où vient que la création diffère des autres changements-*mutationes* : la génération présuppose une matière qui n'est pas engendrée, mais qui vient à recevoir son achèvement par la génération une fois changée dans l'actualité de la forme (*in actum formae transmutata*), tandis que dans les autres changements-*mutationes*, un substrat est présupposé, qui est un existant achevé (*ens completum*). C'est pourquoi la causalité de ce qui engendre ou de ce qui produit une altération ne s'étend pas en même mesure à tout ce que renferme la chose-réelle, mais à la forme, qui est éduite de la puissance à

1. Nous conservons le terme latin de *ratio* quand il désigne l'approche d'une réalité selon sa définition et non la faculté de l'intellect.

l'acte. En revanche, la causalité de ce qui crée s'étend à tout ce qui est dans la chose-réelle. Telle est la raison pour laquelle on parle de création *ex nihilo* : rien ne préexiste à la création, à la manière, pour ainsi dire, de quelque chose qui ne serait pas créé (*quasi non creatum*).

En second lieu, il faut dire que dans la chose-réelle qui est créée, le non-être précède l'être, non selon une antériorité temporelle ou selon la durée, comme s'il y avait un moment où elle n'ait pas été avant d'avoir été, mais selon une antériorité d'ordre naturel, au sens où la chose-réelle créée, si elle venait à être laissée à elle-même, passerait au non-être, puisqu'elle ne possède pas l'*esse*-exister sans l'influx d'une cause supérieure. En effet, en toute chose se trouve d'abord naturellement ce qu'elle tient d'elle-même, et seulement ensuite ce qu'elle tient d'autre chose. La création diffère par là de la génération éternelle. On ne peut en effet dire que le Fils de Dieu, laissé à lui-même, ne possède pas l'*esse*-exister, puisqu'il reçoit du Père l'*esse*-exister même que possède le Père, à savoir un *esse*-exister absolu, qui ne dépend d'aucune autre réalité.

De ces deux remarques, on tire que la création *ex nihilo* se dit en deux sens. D'une part, on peut comprendre par la préposition *ex* que toute ordination de la création à une réalité préexistante se trouve niée. Dès lors, *esse*-exister *ex nihilo* signifie : qui ne procède d'aucune réalité préexistante (premier point). Mais d'autre part on peut comprendre en un sens affirmatif qu'il subsiste une ordination à une non-existence préalable. La création est *ex nihilo*, c'est-à-dire : la chose-réelle créée possède le non-être avant que de posséder l'*esse*-exister.

Si tant est que ces deux sens satisfassent à la *ratio* de la création, alors la création est objet de démonstration, et c'est ainsi qu'on la voit affirmée des philosophes. Mais si nous posons un troisième sens, en tenant que la réalité créée possédait le non-être avant de posséder l'*esse*-exister sous le rapport de la durée également (on dirait alors que la création existe *ex nihilo* au sens où celle-ci succéderait temporellement au néant), alors la création n'est plus objet de démonstration, et elle ne peut être acceptée des philosophes (*nec a philosophis conceditur*). En ce sens, elle est néanmoins objet d'affirmation pour la foi (*sed per fidem supponitur*).

Ad objecta

1. Selon Avicenne (Suffic. 1, 10; Metaph. 6, 1), il y a deux types d'agents. Il existe une sorte d' agent naturel, qui agit en vertu du mouvement (*per motum*), et une sorte d'agent divin qui donne l'*esse*-exister (*quod est dans esse*), comme on l'a dit. De la même manière, on doit concevoir deux types de réalités opérées ou advenues (*duplex actum vel factum*). Il en est certaines qui le sont en vertu du mouvement de l'agent naturel. Ici, une puissance active, mais aussi une puissance passive doivent précéder temporellement tout "advenir" (*omne fieri*), car le mouvement est l'acte de ce qui est en puissance. Mais il est certaines réalités qui adviennent en vertu de l'*esse*-exister qu'elles reçoivent de l'agent divin opérant sans mouvement. Là, si ce qui advient est une réalité nouvelle, une puissance active et non point passive doit précéder selon la nature et selon la durée son *esse*-exister. Cependant, si ce qui advient n'est pas une réalité nouvelle, alors la puissance active ne précède pas selon la durée, mais selon la nature.

2. La création n'est pas un "faire-advenir" (*factio*) qui soit un changement-*mutatio* au sens strict. Il s'agit d'une sorte de réception de l'*esse*-exister (*quaedam acceptio esse*). [Cette création] ne doit donc pas avoir d'ordination essentielle à un terme autre que le Donateur de l'*esse*-exister. En ce sens elle n'existe pas "à partir de ce qui n'est pas" (*non est ex non esse*), excepté dans la mesure où elle existe après ce qui n'est pas, à la manière dont la nuit est "à partir" du jour.
3. Aucune chose-réelle dotée de permanence ne peut à la fois advenir et être advenir, si "advenir" se prend au sens strict. Cependant, certaines réalités désignent cela même qui est advenu selon la modalité de l'advenir (*significant ipsum factum per modum fieri*). On dit ainsi que le mouvement touche à son terme (*dicitur motus terminari*). De fait, c'est au même instant (*simul*) que le mouvement touche à son terme et qu'il se trouve terminé (*terminatur et terminatum est*). De la même manière, c'est au même instant que vient le jour et qu'il fait jour (*illuminatur et illuminatum est*), du fait que le jour est le terme d'un mouvement, comme le Commentateur l'affirme au l. IV des *Physiques*. De manière similaire également, la forme substantielle se communique et se trouve communiquée (*recipitur et recepta est*) au même instant; et de manière similaire encore, quelque chose vient à être créé et se trouve créé au même instant (*simul creatur et creatum est*).
4. Et si l'on objecte qu'avant toute réalité-advenue, il y a toujours un advenir entendu au sens strict, je dis que cela est vrai de toutes les réalités qui adviennent en vertu d'un mouvement. Ainsi, l'engendrement suit d'un mouvement d'alteration, et le jour d'un mouvement local. Mais il n'en va pas de même pour la création, comme on a dit.
5. La création peut être prise en un sens actif et en un sens passif. Si on la prend en un sens actif, étant donné que la création désigne l'opération divine, qui est son essence avec une certaine relation, alors la création est la substance divine. Mais si on la prend en un sens passif, alors elle est un certain accident dans la créature, et ainsi elle désigne une sorte de chose-réelle (*quamdam rem*), non point telle qu'elle relève au sens strict de la catégorie du pâtir (*quod sit in praedicamento passionis*), mais telle qu'elle ressortisse au genre de la relation. Pour celui qui tient son *esse*-exister d'un autre, elle est une sorte de rapport-*habitudo* qui procède de l'opération divine. En ce sens, il n'y a pas d'inconvénient à affirmer qu'elle demeure dans la réalité-créée elle-même (*quod sit in ipso creato*), éduite par voie de création, comme dans un substrat. Ainsi, la filiation qui est en Pierre, dans la mesure où celui-ci reçoit la nature humaine de son père, ne précède pas Pierre lui-même, mais elle procède de l'action et du mouvement, qui sont antérieurs. Le rapport-*habitudo* de création ne procède pas d'un mouvement, mais uniquement de l'action divine, qui est antérieure à la créature.
   Comme il a été dit au premier livre, quand la créature se rapporte au Créateur, la relation est réellement fondée (*realiter fundatur*) dans la créature, et elle ne l'est en Dieu que du point de vue de la *ratio* (*secundum rationem*), d'où vient que la relation même impliquée dans le terme de création ne pose rien d'incréé, mais seulement quelque chose de créé (*non ponit aliquid increatum, sed creatum tantum*). Il n'est pas besoin toutefois qu'elle soit créée par une création différente, car ce dont l'essence est d'être relation ne se rapporte pas à son terme externe (*non refertur ad aliud*) par l'intermédiaire d'une relation différente, comme on l'a également dit au premier livre, sinon du point de vue de la *ratio*; et les relations de cette sorte, qui existent seulement du point de vue de la *ratio*, il n'est pas impossible de les multiplier à l'infini [1].

Le rapport créé / incréé dans l'article du Scriptum

A partir de la création envisagée selon sa *ratio*, exposée dans le corps de l'article, Thomas démontre non seulement la possibilité même de la création, c'est-à-dire la viabilité philosophique de la notion, mais la nécessité d'en postuler la réalité :

> [...] creationem esse, non tantum fides tenet, sed ratio demonstrat.

A travers les réponses aux objections, qui procèdent de la *ratio* dégagée dans le corps de l'article, se dessine une première configuration des rapports le créé et l'incréé chez Thomas. Pour mettre en relief cette configuration, il nous faut donc reprendre le mouvement de la pensée de Thomas à partir du corps de l'article.

Tout repose ici sur la saisie de la création comme diffusion de l'*esse*-exister. D'emblée (cf. *praeterea*), celle-ci est comprise comme la possibilité, pour Celui dont l'agir découle de l'*esse* possédé en plénitude, de faire venir au jour ce qui ne possède cet *esse* sous aucun rapport que ce soit. Cela tient, montre Thomas dans la *solutio*, à la notion même, à la *ratio* de la création : celle-ci se distingue de tout autre changement-*mutatio* en se rapportant à la constitution même de l'*esse* des créatures, non à l'information d'une matière préexistante ou, plus largement, à l'éduction à l'acte d'une réalité quelconque existant préalablement en puissance. La production de l'*esse* est production de la totalité de la chose-réelle, en sorte qu'elle comprend la forme et le cas échéant (dans les composés) la matière des réalités créées. Dès lors, la production de l'*esse* des réalités par laquelle la causalité divine se manifeste diffère essentiellement du type de causalité exercé par les agents créés : l'éduction d'une réalité en acte à partir d'une réalité donnée ou « trouvée-là » sur le mode de l'être-en-puissance [2]. Mais comment induire la réalité de la création de sa *ratio* ? La démonstration remonte de l'effet – l'existence de réalités qui participent l'*esse* – à la cause – l'existence nécessaire d'une Source imparticipé de cet *esse* participé –

> A l'évidence, tout ce qui existe d'imparfait en quelque genre a pour origine ce en quoi, manifestement (*reperitur*), la nature du genre demeure à titre premier et dans toute sa perfection.

1. Mandonnet-Moos (éd.), t. 2, p. 16-20.

2. Il ne saurait donc y avoir de réalité – notamment de matière – qui ne soit pas créée par Dieu, ou qui soit incréée sans être Dieu. L'efficience divine ne s'exerce pas à partir d'un *quasi non creatum*, sans quoi il faudrait admettre deux principes co-créateurs, cf. In Sent. II, d. 1, q. 1, a. 1 : *Utrum sint plura principia*, auquel renvoie également le *Sed contra* de l'article 5 (*Utrum mundus sit aeternum*) : « Soit Dieu est cause de la substance céleste, soit Il ne l'est que de son mouvement. Dans le deuxième cas, cette substance ne sera pas créée. Elle sera donc principe premier. Dès lors, il y aura plusieurs premiers principes et plusieurs réalités incréées (*plura increata*), comme on l'a démontré plus haut. ».

De même qu'on doit assigner une cause au fait que les réalités soient telles et telles, on doit assigner une cause au fait qu'elles soient. C'est le principe de la « causalité du maximum » appliqué à l'*esse*[1]. Une réalité, pour exister, a besoin par nature que l'existence lui soit communiquée, car sa nature même ne contient pas le principe de son existence :

> [...] si elle venait à être laissée à elle-même, passerait au non-être, puisqu'elle ne possède pas l'*esse*-exister sans l'influx d'une cause supérieure.

Cependant, on n'a pas démontré par là la nécessité de poser une création dans le temps ou l'existence d'un premier instant. Que le monde soit nécessairement *ex nihilo* est encore une proposition vraie quand celui-ci aurait existé de toute éternité, car *ex nihilo* signifie soit l'absence de matière préalable à la constitution de la chose-réelle, soit le fait que la chose-réelle ne tire pas l'*esse* de sa propre nature, en sorte de devoir tout d'abord le recevoir.

Au terme de la *solutio*, il apparaît que la communication même de l'*esse*, comme *ratio* de la création, suppose la distinction radicale entre le mode d'être incréé (*esse*-possédé-par soi, impliquant une nature infinie) et le mode d'être créé (*esse*-reçu, impliquant une nature finie). Mais quel système de rapports entre le créé et l'incréé découle-t-il de cette *ratio* ? C'est à travers la notion de mouvement – ou plutôt à travers la négation de la pertinence de cette notion dans le cas de la création – que vient au jour ce système de rapports. Il nous faut examiner ici les réponses aux objections.

La *ratio* de la création mène à concevoir la possibilité d'une production immédiate d'existence actuelle sans puissance matérielle préalable, en vertu d'une opération divine qui s'exerce sans mouvement (*obj.* 1). Toute motion suppose une ordination du mobile à un point de départ positif. Mais la communication de l'être s'exerçant sans motion dans la réalité créée, cela en vertu d'une unique *ordinatio essentialis* à Dieu, le *ex nihilo* est seulement l'indice d'un passage immédiat et accidentel de la privation à la possession de l'*esse*, « comme la nuit succède au jour » (*obj.* 2). Même si cette « *quaedam acceptio esse* » ne comporte pas de *fieri* réel, de processus distinct de son terme, la manière dont le langage exprime cette réception, selon le *modus significandi*, est celle d'un processus : on ne suppose pas plus par-là un état intermédiaire qu'on ne suppose de moment

1. Comme l'a souligné jadis V. de Couesnongle, « La causalité du maximum », *R.S.P.T.* 38, 1954, Thomas est loin du sens obvie des textes, lorsqu'il prétend trouver chez Aristote la notion de création dérivée de la participation selon l'*esse*-exister. cf. STh I, q. 44, a. 1 par exemple : « Aristote dit au l. II de la *Métaphysique* que ce qui est existant et vrai au degré suprême est *cause* de tout existant et de toute vérité, comme ce qui est chaud ou plus haut point est cause de toute chaleur ». Dans le texte original, il est simplement affirmé que ce qui est postérieur dans un genre implique l'existence d'une réalité première possédant la propriété du genre en plénitude. Mais la bonne foi de Thomas n'est pas en cause – il s'accorde le droit de développer un principe logique réellement énoncé dans les textes, sous la forme latine que leur ont donnée les versions arabes : « [...] unumquodque principiorum proprie est *causa* eorum secundum quae sunt aliquae res quae conveniunt in nomine et in intentione. », *ibid.*, cf. également le commentaire à la *Métaphysique* d'Averroès. Toutefois, que Thomas ait préféré ces traductions à d'autres qui n'eussent pas concédé cet emploi métaphysique du même principe logique, cela est un fait incontestable.

entre nuit et jour en disant « le jour vient » (*illuminatur*), mais on tente d'exprimer pour la créature le fait de ne-pouvoir-exister-sinon-comme-*essentiellement*-ordonné-à-Dieu, à la manière dont le jour est conditionné par la présence du soleil (*obj.* 3). Si par création on ne désigne ni un mouvement ni la substance, mais la manière dont une substance vient à l'être, ce qui est désigné par le terme de création – le substat de la nomination – ne sera pas identique en Dieu (sens actif) et dans la réalité créée (sens passif). Pour Dieu, la création est une opération. Or celle-ci n'est rien autre chose qu'une pensée-volonté incluse dans l'intellection qu'Il est et qu'Il veut éternellement. Dieu pensant ce qui n'est pas Dieu en concevant une essence qui n'implique pas d'existence nécessaire, l'essence divine n'est pas ici considérée de manière absolue, mais dans une certaine relation (à ce qui n'est pas elle). Toutefois, cette relation de l'essence avec objet de pensée qui n'est pas elle n'est pas une relation à une réalité externe en sorte qu'elle reste une relation de raison en Dieu. Puisque la création, tout en signifiant quelque chose de Dieu (l'*essentia cum relatione quadam*) ne désigne pour autant aucune *réalité distincte* en Dieu, la *réalité* qu'elle désigne ne sera autre que la *divina substantia* elle-même. En revanche, cette pensée éternelle, sans relation à l'extériorité, est un événement réel pour la créature ; l'*acceptio esse* est *quadam res* en elle. On entend par là que la créature en est affectée comme une substance l'est par un accident. Cependant, il ne peut s'agir pour la créature de pâtir sa propre création, puisque celle-là ne préexiste pas à celle-ci. Ce n'est pas l'*acceptio esse* que pâtit la créature, mais du fait de cette *acceptio* qu'elle reçoit une détermination. Comme la transmission de la forme spécifique produit dans l'enfant qui naît la relation filiale à son père, la transmission de l'être produit dans la créature la relation au Créateur. Dès que l'enfant naît, il est fils de son père ; de même, dès l'instant même où une créature existe en vertu de la communication de l'*esse*, elle devient le substrat permanent d'une relation à Celui qui l'a constituée dans l'existence. En celui qui « possède l'exister à partir d'un autre » (*habens esse ab alio*) un « certain rapport-*habitudo* » apparaît qui est le corrélat de l'opération créatrice (*consequens operationem divinam*). On peut parler de cette relation comme d'une réalité véritablement existante dans la créature, « éduite » de l'opération qui substantifie (*obj.* 4). On ne peut attribuer à cette *quaedam res* dans la créature son correspondant en Dieu : l'opération créatrice « manque » de ce fondement dans l'agent qui ferait de sa relation à ce qu'il meut ou produit une relation réelle (si elle « l'avait », cela aurait pour conséquence de rendre la création éternelle, comme le prévoit l'objection, ou encore de « temporaliser » Dieu). Envisagée sous son rapport à la créature, l'*essentia cum relatione* que désigne en Dieu l'*acceptio essse* ne peut servir de fondement qu'à une relation de raison[1]. En revanche, il est possible sans

1. Thomas indique ici la classification des relations de raison qu'il propose en In Sen. I, d. 26, q. 2, a. 3. Parmi ces relations qui expriment à rebours la manière dont l'intellect se rapporte aux réalités qu'il conçoit, Thomas distingue quatre types. Il y a tout d'abord relation de raison quand la *ratio* de la relation ne peut trouver de fondement réel dans le substrat (le rapport de la gauche à la droite dans les objets inanimés ne suppose aucune « vertu droitière » ou « gauchère », contrairement à ce même rapport appréhendé dans les parties animales ; le rapport entre la créature et Dieu ne suppose en Dieu aucune action seconde correspondant à la réception de l'être dans la créature). On a également affaire

encourir de paradoxes de conférer à la création un fondement réel dans la créature, à condition que ce fondement soit celui d'une relation. Un fondement étant lié à son terme par une relation réelle quand celle-ci n'a pas besoin d'autres relations pour exister, la relation de la substance avec la Source de son *esse* n'implique pas elle-même une autre relation issue de l'opération divine pour exister selon un mode créé. La relation entre la substance créée et Celui qui l'a créée est créée. Dès lors,

> [...] la relation même impliquée dans le terme de création ne pose rien d'incréé, mais seulement quelque chose de créé (*non ponit aliquid increatum, sed creatum tantum*).

La *ratio* liée à la diffusion de l'*esse* n'implique donc pas seulement, comme on le voit dans la *solutio*, une distinction radicale entre la nature de la réalité créée et celle de la Réalité incréée; cette *ratio* corrèle également un type de « mouvement sans mouvement » par le biais duquel le *modus* des rapports entre les deux réalités vient au jour. Tout en concevant la créature à laquelle Il donne l'*esse* (c'est l'*essentia cum relatione quadam*), Dieu ne contracte pas de relation réelle avec la créature; tout en étant créée sans le moindre pâtir, la créature est affectée par la création au sens où elle devient sujet d'une relation réelle à Dieu. Du côté de Dieu ou de la *creatio active sumpta*, il n'y a que l'opération incréée sans relation, opération qui est désignée comme réellement identique à la substance divine. Du côté de la créature existante ou de la *creatio passive sumpta*, la *diffusio* de l'*esse* se traduit par une sorte de division originelle entre la substance et la relation dont elle est le sujet (la relation qui la détermine comme substance). Entre les deux versants de la création, il n'existe rien : ni substrat matériel préexistant, ni idées éternelles distinctes de l'essence divine, ni émanations mi-créées, mi-incréées dont seraient issues les créatures. Les réalités « intermédiaires » de la crise de 1241-44 sont, au moins d'un point de vue cosmologique, définitivement oubliées.

Les conceptions de Thomas ont-elles évolué après le recueil des *Sentences* ? Si l'on peut parler d'une évolution, de nouvelles précisions, c'est, nous semble-t-il, au sens d'un vrai approfondissement, non d'un changement substantiel. Voyons donc ce qui apparaît de la réflexion de Thomas sur le rapport créé / incréé dans les articles parallèles des traités postérieurs.

2. Summa contra Gentiles, *l. II (1260-1265). c. 18. § 951-954 (« Manière dont on réduit les objections contre la création »)*

L'illusion du mouvement

La question est formulée en des termes très semblables à l'article parallèle du *Scriptum*. Alors que, dans le *Scriptum*, Thomas se proposait d'établir positivement la possibilité de la création, il entend ici montrer négativement

à une relation de raison quand ses deux termes ne sont pas réellement distincts, comme dans la relation d'identité (deuxième classe) ou quand l'un des termes n'existe pas en acte (troisième classe), comme lorsqu'on attribue à des hommes qui ne sont pas encore nés des relations dont leurs ancêtres sont les termes. Enfin, la quatrième classe est constituée par les relations de relations : ce n'est pas en vertu d'une relation de paternité distincte de la relation immédiate dont son fils est le terme qu'un père est père.

> [...] l'inanité (*vanitas*) des arguments tirés de la nature du mouvement et du changement-*mutatio* chez ceux qui récusent la [notion de] création (*impugnantium creationem*)[1].

Contre ces « éternistes », quels qu'ils soient, Thomas montre (§ 951-953) que si l'on tient la création impossible en raison du mouvement qu'elle implique, c'est précisément qu'on l'a préalablement conçue sur le mode d'un mouvement qu'elle n'est pas. C'est tourner négativement la définition de la création donnée au *Scriptum*, comme production *sans mouvement* de l'intégralité de l'*esse*-exister d'une substance. Ici, Thomas montre que la possibilité même de la création est suspendue à une conception qui en épure toute notion de mouvement : la création n'est pas une « transformation (*transmutatio*) » d'un non-existant en un existant « à l'instar du feu qui se transforme en air » (§ 951). Advenir sans mouvement n'est pas une contradiction dans les termes quand, cessant de concevoir cet advenir comme un mouvement, on l'envisage comme une condition définie d'existence :

> En effet, la création n'est pas un changement-*mutatio*, mais la dépendance même en laquelle se trouve l'être créé relativement au principe qui le constitue (*ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur*)[2].

Thomas a trouvé un terme précis pour rendre ce qu'il appelait *ordinatio essentialis* au *Scriptum* : la création signifie pour la créature une *dépendantia* ontologique et originelle. De fait, cette *dependentia* continue de présenter les « caractéristiques de réalité » décrites précédemment : elle est une relation qui existe dans la créature à la manière dont un accident inhère en son substrat. La *dependentia* ne dépend pas d'une création assimilée à un mouvement, comme on aurait tendance à l'imaginer – tout au contraire : la notion naïve de création-*mouvement* requiert l'existence préalable de la création-*dependentia*, comme le principe dont elle est intellectuellement dérivée (§ 953). En tentant de concevoir l'action par laquelle se réalise sa propre dépendance ontologique primordiale, la créature intellective décompose notionnellement celle-ci en en deux états, l'état de non-être et l'état d'être, qu'elle relie ensuite imaginairement par un schème temporel. Ainsi, nous concevons « la même et unique chose-réelle (*res*) », à savoir la substance créée, « d'abord comme non-existante, puis comme existante ». La créature intellective schématise *a posteriori* sa propre dépendance ontologique comme un mouvement de sortie du néant. Mais cette illusion d'une relation qui ferait de la créature un objet et de Dieu un sujet, corrélat de la composition d'une nature finie avec l'*esse*, a bien plutôt la figure d'une relation stable dont elle est le sujet et dont Dieu est l'objet.

Ayant en quelque sorte opéré la réduction de la création, entendue comme événement réel, à la dépendance fondamentale de la créature, Thomas doit répondre aux objections que suscite immédiatement sa conclusion : comment la création peut elle être une réalité créée ? On retrouve l'objection 5 du *Scriptum* : si la création est créée, par quelle création la création sera-t-elle créée ? Ne s'engage-

1. § 951.
2. § 952.

t-on pas dans une régression à l'infini? Loin de nuancer la réponse donnée, Thomas saisit l'occasion d'élaborer ce qui semble le point le plus paradoxal de sa conception : le caractère créé de la création dans la créature.

(§ 954) :

a. Il est manifeste toutefois que si la création est une certaine relation (*relatio quaedam*), elle est une certaine chose-réelle (*res quaedam*) ; et celle-ci n'est ni incréée, ni créée en vertu d'une autre relation. En effet, étant donné que l'effet créé dépend réellement (*realiter*) du Créateur, il faut bien qu'une relation de cette sorte soit une certaine chose-réelle.

b. Or toute chose-réelle vient à l'existence du fait que Dieu la produit (*omnis autem res a Deo in esse producitur*). Elle se tient donc dans l'existence dès lors qu'elle est produite par Dieu (*est igitur in esse a Deo producta*).

c. Elle n'est pas cependant créée en vertu d'une création différente de cette première créature dont on dit qu'elle a été créée par elle. Car les accidents et les formes, tout comme ils n'existent pas par eux-mêmes (*per se*), ne sont pas créés pour exister par eux-mêmes (*per se*), étant donné que la création est la production de l'existant (*productio entis*) ; mais, tout comme ils demeurent en autre chose, il sont créés dès lors que les autres réalités le sont.

d. En outre, ce n'est pas en vertu d'une autre relation que la relation se rapporte à ses termes (*relatio non refertur per aliam relationem*) – sinon l'on s'engagerait dans une régression à l'infini – mais elle se rapporte à ses termes par elle-même, car elle est par essence relation. Par suite, il ne faut pas voir ici l'œuvre d'une création différente, par laquelle la création même serait créée – penser ainsi, c'est aller à l'infini.

Le substrat réel de la dependentia

C'est le statut de réalité de la création qui est en jeu. Entendue comme une relation dont la substance créée est le sujet et Dieu le terme, la création appartient bien au domaine des réalités créées, et cependant, elle exige d'être considérée comme une réalité créée d'un type tout à fait à part. « *Neque increata est* » : la création-relation reçoit l'existence, elle vient à l'être quand Dieu la produit, comme toute réalité créée qui dépend dès lors en son être de l'être divin (points *a* et *b*). « *Neque alia relatione creata* » : d'un autre côté, elle ne peut par définition être déclarée créée en vertu d'une relation de création distincte d'elle-même, contrairement à l'ensemble de substances créées (points *c* et *d*). Mais ce statut tout à fait particulier – c'est la pointe de ces considérations à notre sens – ne soustrait pas la création-relation à l'ensemble des réalités créées. La création n'a pas d'un côté statut de réalité créée et d'un autre côté statut de réalité étrangère aux réalités créées, car, si la création-relation se trouve séparée des substances créées, ce n'est pas en raison du caractère unique et transcendant du processus créateur, mais en raison du type prédicamental et logique *de réalité créée* auquel la création-relation correspond. A titre d'accident, ou de détermination qui tire son existence de la substance dans laquelle elle inhère, la création-relation, contrairement aux substances, n'a pas besoin d'être créée pour elle-même (point *c*). Ainsi, seule la substance, du fait de son subsister, suppose une relation de création – cette relation qui est précisément assurée par la création au titre d'accident spécifique de la

substance. Il est vrai en outre que du fait de sa *ratio*, la relation atteint immédiatement son terme, Dieu créateur, sans être « médiée » par une autre relation (cf. art. parallèle du *Scriptum*, ad 5), ce qui en fait une réalité créée tout à fait unique en son genre : *la relation à Dieu est la seule réalité créée qui ne soit pas elle-même reliée au Créateur par une relation.*

Partant de l'analyse du *Scriptum*, celle d'un « mouvement sans mouvement » que le langage ordinaire s'efforce maladroitement de rendre, le *Contra Gentiles* met ainsi en lumière une sorte de situation fondamentale du sujet créé. Cette situation va à l'inverse du schématisme naïf de l'entendement : la sortie du non-être par laquelle la créature intellective se représente son origine est en fait la projection rétrospective d'une créature déjà existante; la seule trace qu'elle possède de l'opération incréée à laquelle elle doit d'être tout ce qu'elle est, est une réalité intégralement créée, un accident relationnel, dont elle est la détentrice à titre de substance.

3. *Questions disputées* De Potentia *(1265-1266), q. 3, a. 3 (« La création est-elle quelque chose de réel dans la créature, et si elle est bien telle, quelle est-elle ? »)*

Le recueil des *Questions disputées* offre le traitement le plus circonstancié du point particulier qui nous intéresse, à savoir la manière dont la création engage, pour Thomas, les rapports créé / incréé. Ici, la question portant sur le *quomodo* de la création se trouve traitée pour elle-même. Elle est distinguée de la question portant sur la *possibilité* de la création, qui fait l'objet de l'article précédent (q. 3, a. 1). Mais l'article des *Questions Disputées* présente une autre caractéristique remarquable : Thomas fait explicitement mention de la « crise » de 1241-44. Il ne s'agit pas d'une mention incidente – elle ouvre le corps de la solution, et c'est elle qui permet à Thomas de situer le sens de sa réflexion dans une perspective à la fois théorique et historique.

Relations mixtes et opération divine : l'analogie de la connaissance

La solution du problème de 1241-44 tient au système des relations mixtes. Suivons le corps de l'article :

Respondeo

Certains ont affirmé que la création était, au sein de la nature, quelque chose d'intermédiaire (*aliquid medium*) entre le Créateur et la créature. Puisqu'un intermédiaire ne relève d'aucun des deux termes extrêmes, ils en concluaient que la création n'était ni le Créateur ni la créature. Mais cela fut condamné par les maîtres : toute chose existante de quelque manière doit recevoir son esse-exister de Dieu – c'est la raison pour laquelle elle est une créature. Voilà pourquoi d'aucuns affirmèrent que la création elle-même ne pose l'existence de rien de réel du côté de la créature. Mais cela semble également contestable. Car lorsque des réalités quelles qu'elles soient se réfèrent les unes autres, en sorte que l'une dépende de l'autre sans que l'inverse soit vrai, on distingue une relation réelle en celle qui dépend de l'autre, tandis que cette relation est uniquement de raison dans le terme inverse, comme il en va manifestement de la science et du connaissable selon le Philosophe (*Metaph.* V). Entendue activement, [la création] désigne

l'action de Dieu, qui est son essence jointe à certaine relation dont la créature est le terme (*essentia cum relatione ad creaturam*). Celle-ci n'est pas une relation réelle, mais uniquement une relation de raison. Mais si on prend la création passivement, étant donné, comme on l'a dit, qu'elle n'est pas un changement-mutatio au sens strict, elle ne sera pas dite se rapporter au genre du pâtir, mais à celui de la relation. Dans la création même, aucun passage-à-l'être (*accessus ad esse*) n'est impliqué, ni aucune transformation exercée par le Créateur – il y a seulement l'esse-exister qui reçoit un commencement (*inceptio essendi*) et la relation au Créateur qui communique l'esse-exister. Ainsi, la création n'est rien d'autre réellement qu'une certaine relation à Dieu jointe à la nouveauté de l'esse-exister (*nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*).

Soit la création est quelque chose d'intermédiaire entre Dieu et la créature, soit elle n'est rien, ni en Dieu ni dans la créature – telle est l'alternative à laquelle Thomas est confronté lorsqu'il examine ce qu'il en est de la réalité de la création. Or ni l'une ni l'autre des deux solutions ne tiennent. Tout ce qui procède de Dieu sans être Dieu est d'ordre créé, donc la création n'est pas un intermédiaire situé après Dieu et avant le créé. Pour éviter de faire de la création une réalité créée, on a affirmé qu'elle ne recouvrait rien du côté du créé. Mais la création implique la dépendance de ce qui est créé vis-à-vis de ce qui crée, comme de tout ce qui est opéré vis-à-vis de ce qui opère – cette dépendance est bien quelque chose du côté de la créature, une relation à la Réalité opérante. Cependant, la relation symétrique n'existe pas réellement, puisque l'opération divine est sans relation avec cela même qu'elle crée. En Dieu, l'*essentia cum relatione ad creaturam*, la pensée-volonté du monde, n'impliquent pas de relation à la créature existante comme à une réalité qui serait externe, étant donné que cette pensée constitue la créature. La relation de Dieu à la créature existante est donc une relation de raison, une relation « construite » intellectivement par la créature existante en raison de sa condition créée. Pour la première fois, Thomas fait intervenir ici l'analogie avec le processus de connaissance, qu'il trouve chez Aristote. Là également, on trouve d'un côté une opération qui produit ses effets sans avoir de relation réelle avec ces derniers, et de l'autre des effets qui deviennent sujets d'une relation réelle avec la cause opérante. Cette analogie est exposée avec plus de détails dans un autre article du même traité :

> Il arrive que les réalités agentes ou motrices ou encore causalement efficientes soient ordonnées à ce qui pâtit, à ce qui est mû ou produit à titre d'effet, lorsque vient au jour dans l'effet lui-même, le pâtir ou le mouvement induits, quelque bien ou quelque perfection pour le moteur ou l'agent. C'est notamment le cas dans les agents univoques qui par leur action induisent leur ressemblance spécifique, en sorte de conférer autant qu'il leur est possible à leur propre espèce un *esse* perpétuel. [...] Il se trouve cependant certaines réalités auxquelles d'autres réalités sont ordonnées sans que l'inverse soit vrai – celles-là sont absolument étrangères (*extrinseca*) au genre d'actions ou de propriétés (*virtutum*) qui procèdent d'une telle ordonnance. Ainsi, une connaissance déterminée (*scientia*) se rapporte à ce qui est objet de connaissance (*scibile*) : le connaissant (*sciens*), en raison de son acte intellectif, est ordonné à la chose-réelle qui, demeurant à l'extérieur de l'âme, vient à être connue (*scita*) – cependant, la chose-réelle elle-même, qui demeure à l'extérieur de l'âme, n'est absolument pas affectée par un tel acte, dans la mesure où l'acte intellectif de l'âme ne "passe" pas (*non sit transiens*) dans une matière extérieure pour la transformer. De là vient que la réalité extérieure à l'âme est absolument étrangère au genre des réalités intelligibles. Ainsi, la relation qui suit l'acte intellectif ne peut exister en elle, et il en va de même au point de vue de la *ratio* pour le sujet et l'objet de la sensation. Même si l'objet de sensation (*sensibile*) provoque une modification (*immutet*) dans l'organe sensoriel du fait de son action, en sorte que le premier possède une relation dont le second est le terme, à la manière des autres agents naturels relativement à ce qui pâtit leur action, il n'empêche : l'altération de l'organe n'est pas ce qui confère à la sensation son actualité achevée (*non perficit sensum in actu*), mais elle est bien plutôt ce qui vient soi-même à l'achèvement sous l'action de la faculté sensible (*perficitur per actum virtutis sensitivae*). [...] Dieu n'agit pas en vertu d'une action intermédiaire qu'il faudrait concevoir comme procédant de Dieu pour se terminer à la créature. Son action, c'est sa substance. Tout ce que celle-ci renferme est absolument étranger au genre des réalités créées, en vertu duquel la créature se rapporte à Dieu. On ne peut pas dire en outre que le Créateur reçoive quelque bien supplémentaire du fait qu'Il produit les créatures, d'où vient que son action est éminemment généreuse (*maxime liberalis*), comme le dit Avicenne. Il est manifeste également qu'Il n'a pas besoin de se mouvoir pour agir – les réalités soumises au changement, Il les fait sans être lui-même soumis au changement. Aussi bien, Il ne saurait être le sujet d'une relation réelle à la créature, même si la créature est le sujet d'une relation dont Il est le terme, à la manière dont un effet est lié à sa cause [1].

L'objet intellectif meut la faculté intellective du sujet externe par sa propre opération, sans être touché en retour par l'opération intellective du sujet qu'il déclenche : comme tel, l'objet intellectif reste totalement étranger à la sphère intelligible liée aux opérations du sujet. Il en va de même pour la sensation. Dans la création, Dieu confère l'*esse* aux créatures par son propre être-en-acte, de manière *maxime liberalis*, c'est-à-dire à la fois absolue et délibérée, et le sujet, en recevant l'*esse*, contracte par-là même une relation à Celui qui le lui communique. Le schème est identique, à cette différence près, que dans le processus de connaissance, le sujet ne préexiste pas à l'opération de la réalité externe, et son opération propre n'en est pas une, puisqu'elle consiste dans sa venue immédiate au jour. Comme le dit Thomas à l'article 3, « [...] la création n'est rien d'autre réellement qu'une certaine relation à Dieu jointe à la nouveauté de l'*esse*-exister ».

La relation réelle et le « champ cosmologique » de la créature

Les réponses de l'article 3, en allant jusqu'au bout des difficultés soulevées par l'idée d'une relation de création elle-même créée, esquissent une sorte de situation ou de condition fondamentale du sujet créé.

Comme on l'a vu précédemment, la création-relation tient son caractère de réalité existante de ces deux termes réels que sont Dieu et la créature, le néant

1. q. 7, a. 10, sol.

n'étant pas un terme réel de la relation (ad 1, ad 5) ; elle n'a pas besoin pour exister d'appartenir au même genre que son terme, comme la puissance est ordonnée génériquement à l'être-en-acte, car elle ne ressortit pas à la motion (ad 8).

La réponse à la seconde objection, partant de la problématique de 1241, distingue deux sens en lequel la relation réelle peut être dite créée :

> *Obj.* 2. Tout ce qui appartient au domaine des êtres naturels (*rerum natura*) relève soit du Créateur, soit de la créature. Cependant, la création n'est pas le Créateur, sinon elle serait de toute éternité ; elle n'est pas plus la créature, car elle devrait être créée en vertu d'une création différente, laquelle aurait également besoin d'être créée par une création différente, et ainsi de suite à l'infini. Par suite, la création n'est pas quelque chose (*aliquid*) dans le domaine des êtres naturels.
>
> *Ad* 2. Entendue au sens actif (*active accepta*), la création signifie l'action divine conçue comme associée à une certaine relation (*cum quadam relatione cointellecta*), et de cette manière la création est bien quelque chose d'incréé (*et sic est increatum*) ; entendue au sens passif cependant, elle est réellement, comme il a été dit, certaine relation (*relatio quaedam*) signifiée sous la modalité du changement (*per modum mutationis*) selon la raison de nouveauté ou d'inchoation qui y est impliquée (*ratione novitatis vel inceptionis importatae*). Or cette relation est une certaine créature, si l'on use du terme de créature pour désigner tout ce qui a Dieu pour origine. Il ne faut pas pour autant aller à l'infini, car la relation de création ne se rapporte pas à Dieu en vertu d'une autre relation réelle, mais en vertu d'elle-même. En effet, aucune relation ne se rapporte à ses termes en vertu d'une relation différente, comme le dit Avicenne dans sa *Métaphysique* (l. III, c. 10). Si cependant nous usons du terme de créature en un sens plus strict, en sorte de désigner seulement ce qui subsiste (ce qui proprement advient et est créé, comme doté d'un *esse* propre), alors la relation susdite n'est pas quelque chose de créé (*quoddam creatum*), mais de concréé (*concreatum*), tout comme elle n'est pas une réalité existante (*ens*) à proprement parler, mais une réalité inhérente (*inhaerens*). Et il en va de même pour tous les autres accidents.

Entendue comme ce qui ordonne la créature à la source de son *esse*, ou encore selon sa *ratio*, la relation est créée au sens où elle n'a pas existé de tout temps : elle commence à être avec la substance. Mais si l'on restreint le caractère créé à ce qui subsiste, la relation devra être qualifiée de concréée, car, selon son mode d'être, elle est un accident de la substance.

Cependant, cette précision même semble appeler une objection d'un type nouveau : faire de la création, prise sous un certain rapport, un accident de la créature, n'est-ce pas considérer la créature comme antérieure à sa propre création, si tant est que toute substance préexiste à ses accidents ? C'est bien le sens de la troisième objection : comment une substance créée peut-elle préexister à sa propre création ? Jamais le caractère paradoxal de la solution de Thomas ne s'était encore présenté sous un jour aussi net. Dans sa réponse, Thomas ne se dérobe pas : il n'est pas faux de dire, en un sens précis, que la créature préexiste à sa création, si l'on entend par cette dernière le mode dont l'opération créatrice est reçue dans la créature. Certes, le fait d'être créé ne découle pas de l'essence de la créature comme d'un principe qui nécessite sa conséquence : l'existence ne suit

pas de l'essence de la créature à titre d'accident essentiel, comme la capacité de rire suit de la nature rationnelle de l'homme. Mais comme accident purement contingent, l'existence communiquée suppose la substance à laquelle elle est communiquée. Cette antériorité ne vaut pas seulement *quoad nos*, pour l'intelligence qui, ayant à examiner la nature de la substance créée, ne vient que par induction à l'idée que l'existence fut à l'origine communiquée à cette substance par création. Elle vaut également du point de vue de la nature, car dans la ligne de l'*esse* ou du mode de réception de l'existence, la substance précède toujours l'accident, que ce dernier soit nécessaire ou contingent. En outre, la création passive peut être conçue selon la *ratio* interne et spécifique de cette relation, auquel cas elle est saisie comme aboutissant au sujet créé, et donc comme antérieure à ce dernier. Toutefois, c'est rétrospectivement, du point de vue de la créature existante, que cette *ratio* d'antériorité est saisie, en sorte que cette priorité logique de la relation est elle-même seconde par rapport à sa postériorité ontologique (vis-à-vis du sujet de la relation).

On comprend alors (*obj.* 4) que le fait « d'aboutir » à l'*existence* de la créature comme à un terme extérieur à elle-même ne condamne pas, par contre-coup, la création-passive à demeurer dans l'inexistence. Si du point de vue de sa *ratio*, la relation de création a pour sujet la créature, comme la relation d'engendrement a pour sujet l'être-engendré, elle existe bien comme un accident dans le sujet selon son mode d'être. Thomas montre par après (*obj.* 7) que cette relation réelle du sujet à Dieu a pour fondement le sujet lui même, comme terme de la création, ce qui évite de soustraire le fondement à l'acte créateur ou de le concevoir comme incréé :

> *Obj.* 7 : Toute relation existant réellement dans les choses est obtenue à partir de (*acquiritur ex*) ce qui est différent de la relation, comme l'égalité à partir de la quantité et la ressemblance à partir de la qualité. Si donc la création recouvre quelque relation réellement existante dans la créature, il faut qu'elle soit différente de ce à partir de quoi la relation est obtenue. Or ceci [ce "à partir de quoi"] est cela même qui advient par la création. Il est donc nécessaire que la création elle-même n'advienne pas par la création ; il s'agit donc de quelque chose d'incréé, ce qui est impossible.
>
> *Ad* 7. Ce à partir de quoi la relation de création est obtenue à titre principal est la chose-réelle qui subsiste (*res subsistens*), de laquelle diffère la relation de création elle-même. Cette relation est elle-même une créature, non pas à titre principal, mais pour ainsi dire secondaire, à la manière d'une réalité concréée.

D'une part, la relation de création passive a un fondement réel et créé, qui est la créature même ; d'autre part, la relation de création passive existe dans la créature comme un accident, qui est concréé. Se saisissant comme terme de l'action créatrice à titre de fondement même de sa relation à Dieu, la créature saisit en même temps sa relation à Dieu comme une réalité secondaire existant en elle-même à titre de réalité principale.

Dès lors, on peut dire que, pour Thomas, la créature, en raison même de sa dépendance radicale à l'égard de l'opération créatrice qui lui communique l'*esse*-

exister, est conditionnellement première en son champ, comme jouissant d'une antériorité non seulement logique, mais naturelle à l'égard de sa relation à Dieu. Cette dernière ne la précède que sous le point de vue de la saisie notionnelle, non sous celui de la nature. Ainsi, tout se passe comme si la méditation de la dépendance radicale de la créature était pour Thomas inséparable de la construction d'un champ propre à cette dernière. Du côté de la créature, la création divine se traduit par l'instauration d'un champ phénoménal propre à la créature, champ au sein duquel elle a, comme sujet, position première, centrale, et cela à l'entour même de la relation, créée elle-même, qui la rapporte à Dieu comme au principe incréé de son existence.

Cette construction du champ propre à la créature ne risque-t-elle pas cependant de réduire à néant la « caractéristique de réalité » associée à la relation de création-passive ? De fait, si la relation de création-passive se définit simplement comme la relation accidentelle, créée qui rapporte la créature au principe de son existence, plus rien ne vient distinguer réellement cette relation-passive de création de la relation-passive de conservation, qui sollicite continuellement de son terme incréé communication d'*esse*-exister. Or si la création-passive est identique en son contenu à la conservation-passive, comment marquerait-elle encore, selon sa réalité spécifique, un commencement radical ? Comment, encore une fois, la réalité de la création ne se dissoudrait-elle pas dans une relation continue, éternelle, des créatures à leur Créateur ? Tel est l'objet de la sixième objection. Ici également, Thomas ne se dérobe pas : la différence entre les deux relations n'est qu'une différence de raison :

> Tout comme l'air, tant qu'il est lumineux, est illuminé en vertu du soleil, il n'est pas faux de dire que la créature, tant qu'elle possède l'*esse*-exister, advient en vertu de Dieu.

La création est un moment que rien ne distingue de la suite des moments relevant de conservation de ce qui est créé, en sorte que la conservation n'est rien autre chose réellement que la relation de création étendue à tous les moments du temps ou la création prise au sens large. Toutefois, que l'air ne soit pas actuellement illuminé sans que le soleil ne soit présent n'implique pas que le soleil ait toujours été présent. Quand on identifie les deux relations sous le rapport de leur contenu, on ne supprime pas la possibilité du premier instant qui permet de contre-distinguer une notion restreinte de création de la relation de conservation. Simplement, pour viser ce premier instant qui n'est pas pour la créature objet d'une expérience possible (elle n'existait pas avant lui : *illuminatur et illuminatum est*), l'intellect ajoute à la relation de conservation une propriété qui élimine tout ce qui n'est pas de l'ordre de ce premier instant : la création au sens restreint, c'est l'*esse*-exister dans la nouveauté, *cum novitate*. Ainsi, ce n'est pas la conservation qui est conçue comme une condition ajoutée réellement à l'être-créé de la créature ; c'est la création qui est conçue comme de l'être-conservé réduit par l'entendement créé

à son état initial. La créature n'est pas sortie de son propre champ phénoménal pour saisir la possibilité de sa propre création[1].

4. Summa theologiae *Ia (1268), Q. 45, a. 3 (« La création est-elle quelque chose dans la créature ? »)*

Le dernier exposé de Thomas ne présente pas d'avancées majeures sur le point qui nous intéresse. Cependant, les instruments théoriques forgés dans les traités antérieurs lui permettent de formuler ses intuitions fondamentales avec une assurance et une concision remarquables.

Action sans mouvement et relation

Le corps de l'article relie en quelques lignes le principe originel de la réflexion – la communication intégrale de l'*esse*-exister, telle qu'elle est exposée aux *Sentences* (cf. ici le *Sed contra*) – au point d'arrivée : l'existence d'une relation créée dans la créature en raison de l'absence de mouvement propre à l'opération créatrice, selon la démonstration aux *Questiones disputatae* (cf. *solutio*). Ici, Thomas n'a plus besoin de passer par l'analogie avec le processus de connaissance. La relation se déduit directement de l'interaction entre l'agir-pâtir prise en elle-même. Dans le cours ordinaire des choses, un être-en-acte produit un mouvement dans ce qui pâtit son opération. Ce mouvement est distinct cependant de la relation que le patient contracte avec l'agent du fait qu'il est opéré. Dans la création, dans la production intégrale de l'*esse*-exister de la créature (substance et accidents), l'action s'exerce sans mouvement – il ne résulte donc plus de l'opération dans le patient, à titre d'accident, que la relation du patient dont l'Opérant est le terme :

> Une fois le mouvement ôté de l'agir et du pâtir (*substracto autem motu ab actione et passione*), il ne subsiste plus que la relation.

C'est cette relation, procédant de la création *active accepta*, qui recouvre quelque chose de réel ».

La distinction entre ratio *et* modus *de la relation contre les paradoxes apparents*

La réponse à la première objection rappelle la théorie de la relation mixte (cf. *Solutio* des *Questiones*), comme le cadre de toute nomination divine à partir

1. La conception exposée aux *Sentences* se trouve ici précisée, en sorte de lever toute ambiguïté. En effet, dans l'article analysé ci-dessus (cf. réponse à l'*obj.* 1), Thomas distinguait la création au sens strict (premier instant) de la création au sens large (la communication fondamentale de l'être à tout instant) selon l'antériorité naturelle et temporelle de Dieu d'une part, selon son antériorité exclusivement naturelle d'autre part. N'était-ce pas donner un fondement réel à la distinction entre création et conservation dans la ligne de l'*esse*-exister créé ? A l'évidence, on ne saurait parler d'une *antériorité temporelle* de l'existence divine sur l'existence créée dans le rapport, scellé par l'acte créateur, de l'éternel au temporel – que serait ce que ce temps hors du temps ? On le voit ici : la note spécifique de la création *temporelle* (par distinction avec la notion de création en général, qui inclut la possibilité d'une création éternelle) ne tient pas à quelque « antériorité » – autre que naturelle ou logique – de Dieu relative à un premier instant, mais à l'antériorité d'un premier instant par rapport à tous ceux qui le suivent.

des créatures : on ne peut inférer de l'absence de relation réelle dans le Créateur l'existence d'une relation de pure raison dans la créature.

La seconde objection est en quelque sorte « l'organe-témoin » de la problématique de 1241. Le dilemme ne tend plus à faire de la création un *medium* entre Dieu et le monde – car désormais tout le monde accorde qu'un tel *medium* est irrecevable – mais l'on veut en conclure que la création ne recouvre rien de réel dans la créature :

> *Obj.* 2. Il n'existe pas d'intermédiaire (*medium*) entre le Créateur et la créature. Mais la création est signifiée à la manière d'un intermédiaire entre les deux. Elle n'est pas de fait le Créateur, puisqu'elle n'est pas éternelle. Elle n'est pas non plus la créature, sans quoi il faudrait poser pour la même raison une création qui la créerait, et ainsi de suite à l'infini. La création n'est donc pas quelque chose.

En répondant à l'objection, Thomas montre incidemment que la question du *medium* agitée en 1241 était en fait une méprise liée à la *ratio* de la relation de création, telle qu'elle a été mise en évidence dans l'article des *Questions disputées* (*solutio*) :

> *Ad* 2. La création est signifiée à la manière du changement-*mutatio*. Or le changement-*mutatio* est une sorte d'intermédiaire entre ce qui meut et ce qui est mû. C'est pourquoi on signifie également la création comme un intermédiaire entre le Créature et la créature. Cependant, la création prise au sens passif est dans la créature et est une créature. Il n'est pas besoin pour autant de dire qu'elle est créée par une création différente : les relations, du fait même qu'elle sont relatives à un terme externe (*ad aliquid dicantur*) ne se rapportent pas à ce dernier en vertu d'autres relations quelles qu'elles soient, mais bien en vertu d'elles-mêmes (*per seipsas*), ainsi qu'il a été dit lorsqu'on a traité de l'égalité des Personnes divines entre elles.

Pour exprimer la postériorité logique de la créature impliquée par la *ratio* de la création, on tire un *modus significandi* du changement-*mutatio*, ce qui suggère l'idée d'intermédiaire ou de *medium*. Mais ce *modus significandi* n'épuise pas, comme on l'a vu le *modus* réel de la création – bien plutôt, il la suppose : c'est parce que la relation existe à titre d'accident réel qu'on en exprime la *ratio* à la manière d'un intermédiaire. Or on le sait depuis l'article du *Scriptum* : tenir ce caractère accidentel de la création, ce n'est pas pour autant tomber dans la régression à l'infini des théologiens de 1241, puisque la relation, selon sa *ratio*, réfère immédiatement par elle-même.

La troisième objection rassemble la question du paradoxe temporel et celle de la distinction création / conservation agités dans les objections des *Questiones* : si la création se comporte comme un accident inhérent dans la substance créée comme dans un substrat, elle est postérieure à la substance et elle en outre comme conservée par cette dernière – dès lors, la substance ne peut pas être simultanément conçue comme le terme d'une relation qu'elle précède logiquement ; et la substance ne peut pas plus conserver ce dont elle cesse d'être l'objet à partir de l'instant où elle existe. Dans sa réponse, Thomas rapporte encore une fois l'acception de *terminus motus* au *modus significandi* : la créature n'est pas

réellement postérieure à la création. En revanche, elle est réellement antérieure à l'accident de création, du moment que cet accident est « une vraie relation » ou une relation réelle. Ce n'est pas dire que la désignation de la créature comme postérieure à la création n'indique rien de réel ; cependant, cette *ratio prioritatis* n'a pas pour sujet réel la création passive, mais la création active – Dieu, à titre de « principe de la créature ». Pour la même raison, c'est-à-dire l'absence de mouvement réel, la créature est dite conserver la communication de l'*esse*-exister à titre d'accident dès là qu'elle est créée. Mais l'absence d'un passage à l'être réel, qui ferait comme « tomber » le mouvement de création avec l'apparition de son terme, n'implique pas que la *ratio* de ce premier instant ne désigne rien de réel, comme si l'idée de création ne pouvait être distinguée de celle d'une communication indéfinie d'*esse*. La création passive se dit toujours de la durée de la créature dans l'être, car elle n'a jamais connu de premier instant, mais la *ratio* de premier instant n'est pas fausse pour autant. Simplement, cette *ratio* ne désigne pas la fin d'un mouvement ou un *accessus* à l'être, mais

> [...] le rapport-habituel de la créature au Créateur assorti à quelque nouveauté ou commencement dans l'*esse*-exister actuel (*habitudo creaturae ad creatorem cum quandam novitate seu incoeptione essendi*).

C'est en ces termes que l'intuition première et fondamentale du *Scriptum* reçoit sa formulation logique la plus rigoureuse : *idem est illuminari et illuminatum esse, creari et creatum esse.*

A travers les traités qui succèdent au *Scriptum*, on assiste donc à l'élaboration constante d'une intuition fondamentale : la communication intégrale de l'*esse*-exister dont Dieu est à l'origine, rigoureusement examinée dans sa *ratio* (la composition d'essence et d'exister) et dans son *modus* (l'absence de mouvement), aboutit paradoxalement à une sorte de « retrait divin » et, corrélativement, à l'émergence d'un « monde-pour-la-créature ». Thomas fait de la relation créée de la substance à Dieu, relation existant de manière accidentelle dans la créature, sans contrepartie symétrique de Dieu à la créature – exceptée selon l'imagination « schématisante » de la créature elle-même – le principe d'un tel monde. Avons-nous dégagé ici, dans l'analyse du processus créateur, une manière véritablement nouvelle de considérer les rapports entre le créé et l'incréé ? Avant de poursuivre l'examen de la pensée de Thomas, il nous faut, pour répondre à cette question, comparer les conclusions de Thomas avec celle de ses pairs, Albert et Bonaventure. La rédaction parallèle, à peu d'années d'intervalle, des trois grands commentaires aux *Sentences*, nous en offre la possibilité.

Comparaison : la relation de création chez S. Albert et S. Bonaventure

1. *S. Albert : les aspects réels d'une relation de raison*

Les textes d'Albert où l'opération de création se trouve traitée pour elle-même et la question qu'elle suscite déterminée magistralement, sont peu nombreux à

refléter le premier enseignement du Maître, celui que Thomas a dû connaître avant de commenter à son tour les *Sentences*[1]. Ils sont cependant, comme les textes postérieurs d'Albert sur la création, d'une interprétation très délicate. La relation de création, pour Albert, est-elle transcendantale[2]? Ressortit-elle au contraire à la relation prédicamentale de Thomas[3]? En fait, si l'on examine les textes eux-mêmes, ils ne nous semblent pas plus verser du côté de la première interprétation que du côté de la seconde.

Sur un certain nombre de points, certes, la doctrine de Thomas ne diffère pas de celle d'Albert – mais ces points ressortissent souvent à la doctrine commune des maîtres de l'époque. Essentiellement, si la création n'implique aucune action réelle dont Dieu serait le sujet, en sorte que toute relation de Dieu à la créature soit de pure raison (*secundum dici tantum* ou *ratione tantum*)[4], elle implique un *respectus realis* du côté de la créature : la venue à l'être de la créature est quelque chose; *factum esse post nihil* désigne bien du côté de la créature cet événement fondamental dont Dieu est la cause[5]. En outre – et cela deviendra une caracté-

1. Nous nous référons principalement aux passages suivants : In Sent., a. 6, *An diffinitio creationis qua dicitur* Creare est aliquid de nihilo facere, *sit bona*, B. p. 19-20; *Summa de IV Coaequevis*, t. 1., a. 1, *An creatio sit*, et a. 2, *Quid sit creatio* (= *Summa de creaturis*, B. (éd.), t. 34, p. 308-311). Si l'on en croit J.-A. Weisheipl, la rédaction de l'ensemble de ces textes est strictement contemporaine : ils remontent à l'année 1246, soit à la période du premier enseignement d'Albert comme maître en théologie à Paris, « Life and works of S. Albert » dans *Albertus Magnus and the sciences, Commemorative essays*, Pontifical Institute Toronto, 1980, p. 22. Thomas d'Aquin suivait cet enseignement depuis l'automne 1245, cf. *ibid.*, p. 25.

2. Pour Krempel, Albert prône une conception transcendantale de la relation, au sens où elle embrasserait indifféremment prédicaments substantiel et accidentels, *La doctrine de la relation chez S. Thomas*, « Bibliothèque thomiste », Paris, Vrin, 1952 (désormais *Doctrine de la relation*), p. 500-504. Cela vaut surtout à propos de la création, cf. *ibid.*, p. 398-402.

3. G. Emery a, dans un étude récente, examiné à nouveaux frais la notion de la relation et son emploi chez Albert, cf. « La relation dans la théologie de Saint Albert le Grand », dans *Albertus Magnus, Zum Gendenken nach 800 Jahren*, Berlin, 2001. A bon escient, nous semble-t-il, l'interprétation « transcendantale » de Krempel est critiquée. Mais cette problématique occulte malheureusement la comparaison avec S. Thomas. A nos yeux, la différence sur ce point entre le maître et l'élève ne saurait être ramenée à la seule terminologie, cf. *ibid.*, p. 456.

4. « Creator » désigne (au sens de la *suppositio* médiévale) l'essence divine « avec la connotation de l'effet » ou selon qu'il lui revient la puissance de créer, mais c'est notre entendement qui, en considérant la dépendance de l'effet par rapport à la cause, conçoit certaine dépendance de la cause à l'effet en lui prêtant une action transéante à titre de *correspectus*, cf. In Sent. I, d. 22, a. 2 *sol.*; d. 30, a. 5, *De Coaequevis*, t. 1, a. 2, *sol.* Or nous nommons non pas d'après les réalités « supposées » mais d'après notre manière d'appréhender les réalités, d'où vient que le nom de *Creator* reflète, selon son *modus significandi*, ce *correspectus*, ce rapport de Dieu aux créatures (*habitudo Dei* ad *creaturam*) que pose notre entendement, cf. In Sent. I, d. 30, a. 1, ad 1 et 2.

5. « Tout ce que signifie cette production (*factio*), c'est avoir été produit (*factum esse*) à partir de rien, et cela ne suppose aucun processus. », In Sent. II, a. 6, ad 1. Par suite, les rapports entre le Créateur et la créature ne sont pas convertibles, au sens défini dans le *De Predicamentis* (« le premier terme réfère au second comme le second au premier en vertu de l'identité de rapport-*habitudo* », c. 6, B. (éd.), t. 1, p. 232). Albert range les relations entre le Créateur et la créature comme celles du *sciens* et du *scibile*, dans la dernière classe de relations, celles dont le caractère est le moins parfait, c'est-à-dire le moins réel, cf. In Sent. I, d. 26, a. 10, ad 1. La première classe dénote à la fois un changement qui affecte les deux extrêmes et deux rapports mutuellement convertibles : d'une part, la génération est un changement, une *mutatio* qui a des répercussions réelles à la fois dans l'agent, *i.e* le père et le patient, *i.e.* le fils; d'autre part, le rapport du fils au père induit par cette *mutatio* est identique au point de vue de la *ratio* (celle qui lie des « relatifs extrinsèques » : père / fils, serviteur / maître, cf. *Pred.*, c. 5, p. 231). Dans la seconde classe, le rapport est encore convertible, mais la *mutatio* n'affecte plus qu'un seul des termes en présence : quand un homme s'est déplacé autour d'une colonne, le rapport droite-gauche reste convertible dans la ligne de la *ratio*, mais il n'existe plus qu'un seul rapport réel quant à l'*esse*, celui du sujet en qui la *mutatio* a eu lieu. Dans la troisième classe de relations, non seulement il n'y a plus convertibilité selon l'*esse* en raison de l'inégalité de la *mutatio*, mais la *ratio* du rapport n'est plus la même : si le *sciens* est dans un rapport de dépendance au *scibile* au point de vue de la connaissance, l'inverse n'est pas vrai.

ristique de l'École dominicaine – Albert se refuse à faire de la relation de création une relation transcendantale, au sens où l'*habitudo ad Creatorem* serait impliquée dans les constituants de l'essence des créatures[1]. C'est la marque de la *via aristotelica* frayée par Albert lui-même de réserver la compréhension des substances au plan de la raison naturelle, physicienne et métaphysicienne[2]. Mais si la création *entendue au sens passif* – cette *dependentia* du Créateur qui touche les créatures relativement à leur existence même – n'est pas, chez Albert, une relation transcendantale, est-elle pour autant une relation réelle au sens de Thomas, c'est-à-dire une *relatio secundum esse et dici* dans la terminologie d'Albert? En d'autres termes, le fait que la création recouvre chez Albert un *respectus realis* du côté de la créature implique-t-il, comme ce sera le cas chez son élève, l'existence d'une relation réelle dont la créature serait le sujet et Dieu le terme – relation que l'on pourrait opposer à sa corrélative comme une réalité existant *extra mentem* à une entité n'existant que dans l'esprit?[3] Pour formuler une dernière fois la même question *a contrario*, est-il concevable pour Albert qu'une relation de raison – *secundum dici tantum* ou n'existant que dans l'esprit – recouvre dans l'un de ses termes un *respectus realis*?

On sent bien que l'on touche ici à la possibilité d'une divergence fondamentale dans la théorie des relations entre Albert et Thomas. En l'occur-

1. La création est réellement distincte de la créature. La créature est sa substance ou possède son *esse* de manière autonome – *passive accepta*, la *création* peut seulement être dite concréée ou créée en même temps que la substance, cf. In Sent. II, d. 1, a. 6, ad 2. Dans la *Somme de Théologie*, rédigée entre 1265 et 1270, la chose est encore plus nettement exprimée en I, tr. 13, q. 53, *De respectu creaturae* ad *creatorem. Et quid sit creatio passiva*, B. (éd.), p. 545-550. La création n'est pas un simple influx d'*esse*, affirme la première réponse à l'objection, mais la production de l'*esse* propre à la substance : « Dans les réalités qui viennent après le Premier, le "ce par quoi quelque chose est" (*quo est*) diffère du "ce que la chose est" (*quod est*). L'*esse* créé est *ce que* la chose est; la création est *ce par quoi* elle est. ». La solution à l'objection complète : « [...] si la réception de l'*esse* est distincte de l'*esse* lui-même, les deux surviennent cependant au même instant, dans la mesure où la création est le pur acte (*simplex actus*) du Créateur se terminant à l'*esse* de la réalité créée. ».

2. Thomas fera un pas de plus en incluant la compréhension de la création elle-même dans le champ de la raison métaphysicienne (*ratio sola demonstrat*). Albert, quant à lui, récuse nettement cette éventualité : « [...] [la création] ne peut pas être l'objet d'une démonstration en raison; c'est pourquoi les philosophes ne sont pas venus à la connaissance de celle-ci, sinon peut-être quelques uns d'entre eux qui accueillirent les enseignements des prophètes. Cependant, nul n'est jamais parvenu à la saisir par voie démonstrative. », In Sent. II, d. 1, a. 8, *sol.*

3. Dans son Commentaire à la *Métaphysique*, Albert distingue bien la *relatio* du *respectus* (ad *aliquid*) : « [...] la relation, comme [les Péripatéticiens] ont coutume de dire, est dans l'âme; le rapport (*respectus*), quant à lui, est une réalité déterminée dans la chose même (*res signata in re ipsa*) [...]. De cette manière, [le *respectus*] est; il est un existant (*ens*) et il est un certain genre de l'être. », L. 5, tr. 3, c. 7, C. (éd.), t. 16, 1, p. 266.

rence, cette divergence conduirait Albert à compter une relation (une seule relation de raison, *secundum dici*, où l'on pourrait distinguer deux rapports / *respectus*, l'un *secundum dici tantum*, l'autre *secundum esse et dici*) là où Thomas en compterait deux (une relation réelle et une relation de raison dont les termes seraient respectivement corrélatifs). Sans engager une véritable analyse du traitement de la catégorie de la relation par Albert[1], on doit bien noter qu'une telle perspective paraît assez naturelle ou spontanée. La relation naissant d'un rapport de comparaison que l'entendement se plaît à induire entre deux termes[2], celle-ci devrait, pour avoir une existence extra-mentale, désigner simultanément un fondement réel (sur le mode de l'*inesse*) dans chacun des deux termes qu'elle met en rapport l'un avec l'autre (sous la raison de l'*ad aliquid*). En d'autres termes, il ne suffit pas, dans *une* relation entre deux termes qui ne se rapportent pas de la même façon l'un à l'autre, d'un *respectus* unilatéralement réel pour faire de cette relation toute entière une relation *secundum esse et dici* ou une relation dotée d'existence extra-mentale. Il en va ainsi dans la relation entre termes non-convertibles, comme *sciens* et *scibile* : la relation de connaissance n'a pas d'existence dans les choses mêmes ou en dehors de l'entendement car le *sciens* est réellement dépendant du *scibile* sans que le rapport inverse se vérifie[3]. N'en va-t-

1. Les textes principaux se trouvent dans les *Predicamenta* (traité IV, p. 222-242) et la *Métaphysique* (l. 5, tr. 3, c. 7 et 8). Vraisemblablement, la rédaction des grandes paraphrases d'Aristote date des années 1249-1252, cf. Weisheipl, « Life and works… », art. cit., p. 28-32.

2. Albert reçoit l'opinion de « Platon et d'Aristote », selons lesquels l'ad *aliquid* ne fait pas partie des premiers genres de l'être, mais naît, comme genre propre, « des rapports (*ex habitudinis*) de genres à genre qui apparaissent lorsque l'entendement les compare entre eux (*per actum rationis comparantis unum* ad *alterum*). », *De Pred.*, c. 6, p. 223.

3. Faut-il dire qu'Albert lie la réalité de la *relatio* à celle du *respectus*, en sorte qu'à chaque fois que le *respectus* est *réel*, il existe une nouvelle relation *extra mentem*? Mais alors, qu'est-ce qui distinguerait la deuxième classe de la troisième – en quoi le type de relation concerné serait-il différent, quand l'une et l'autre classes compteraient également un *respectus* réel et un *respectus* de raison? Un texte plus tardif (*Somme de Théologie*, I p., t. 13, q. 52, B. (éd.), p. 536, *De hoc nomine, Dominus, utrum sit essentiale*) semble dissiper toute équivoque. Insistant sur la supériorité de la doctrine d'Aristote (« qui haec subtilius tractavit quam alii »), Albert distingue la *ratio* de la relation à la fois de l'*esse* substantiel et de l'*inesse* accidentel : qui dit relation dit ad *aliud esse*, ce qui permet à la relation de pouvoir indifféremment être prédiquée substantiellement et accidentellement. Or Albert précise : « Voilà pourquoi le mode de prédication des propositions liées aux relatifs (*relativa*) possède un *esse* original. Aristote fait valoir ici une division : certaines de ces propositions le sont *secundum esse et dici*, d'autres le sont *secundum dici tantum*. Il y a proposition relative *secundum esse et dici* quand la relation (*relatio*) entre les deux termes naît d'un changement qui les affecte également tous les deux (….) [Albert donne ici l'exemple de la génération]. Il y a proposition *secundum dici tantum* lorsque la relation entre les deux termes survient à raison d'un changement qui affecte un seul des deux termes », B. (éd.), p. 536. Dans ce dernier cas, la prédication de la relation est bien de raison (*secundum dici tantum*), alors qu'il y a dans l'un des termes un *respectus realis* suscité par la *mutatio* qui l'affecte. De fait, Albert donne ici l'exemple de la colonne : l'homme qui se déplace se rapporte bien *secundum esse et dici*, c'est-à-dire réellement, à l'autre relatif, la colonne immobile, sans que le *correspectus* se vérifie, parce qu'il est le terme « en lequel le changement survient. ». Albert en déduit : « Il en va ainsi pour les noms de Maître et de Créateur : à raison du changement (*per mutationem*) qui concerne la créature, à savoir son passage du non-être à l'être ou encore à raison du sujet (*vel subjecto*), nous disons de la créature qu'elle est serve selon un rapport (*respectus*) existant en elle *secundum esse et dici*, tandis que ce rapport n'existe pas en Dieu *secundum esse*, mais *secundum dici tantum*. », *ibid.* Le fait de comporter un *respectus realis* n'empêche donc pas la création d'être une *relatio secundum dici tantum*, comme il en va dans le cas de la colonne pour la relation gauche-droite.

1. *Metaph.*, l. 5, t. 3, c. 8, C. p. 269.

2. Nous venons de voir que, pour Albert, une relation est réelle ou *secundum esse* quand ses termes sont simultanément affectés par un changement identique.

il pas de même pour la création? Pour Albert, le *realis respectus* de la créature au Créateur impliquerait, du fait de l'absence d'un *respectus* corrélatif de même nature, une relation *secundum dici tantum,* loin d'induire comme chez Thomas l'existence d'une relation « seconde » et réelle dont la créature serait le sujet et Dieu le terme. Le traitement de la création, dans les *Sentences* et la *Summa de Creaturis* justifie-t-il cette interprétation? Cela ne nous semble pas faire de doute : non seulement la pensée, mais la lettre même des articles plaide en ce sens.

Le Commentaire Super Sententiis *(II, d. 1, a. 6)*

Albert approuve le Lombard, lorsque ce dernier définit la création en recourant au terme de *factio* (*solutio*). Quelque chose est fait, puisque le monde vient à l'être. Toute la question est d'envisager une *factio* sans réalité préexistante sur laquelle elle s'exercerait. En ce sens, il faut se garder de concevoir cette action comme une action divine transéante, qui passerait réellement de l'éternité au temps. Dès lors, ne faudrait-il pas substituer à l'idée d'action celle de la relation pour se représenter la *factio* dont parle le Lombard? La réponse d'Albert est franchement négative :

> [Cet "opérer"- *agere*], quant à sa réalité (*secundum rem*) ne relève pas plus de la relation que de l'action. Plutôt, envisagé selon la *ratio*, il relève davantage de l'action.

C'est que la relation ne produit rien d'elle-même. Ce n'est pas dire qu'on ne peut pas parler de relation entre le Créateur et la créature – toute action où l'on distingue un sujet agent et un objet patient enferme une relation entre les deux termes[1] – mais affirmer qu'il faut se garder d'accorder au schème que l'on déduit (la relation) plus de réalité qu'au schème dont celui-ci est déduit (l'action).

Par suite (ad 1), la relation qui « a trait à l'action du Dieu créateur » n'est pas la relation qui survient lorsque sont posés les termes extrêmes, selon l'adage « relatio sequitur sua extrema »[2]. Le contraire serait impossible puisque cela reviendrait à poser l'existence du second terme, *i.e.* celle de la créature, après la création (« *creatio est post creaturam* »), donc après la relation qui la poserait elle-même dans l'existence. La relation, comme *ce qui aboutit* à faire exister la créature, est créée avec la substance; elle est un concréé. Posant la créature dans l'existence, la relation de création ne tire donc pas son existence de celle de la créature, comme ce sera le cas chez Thomas – simplement, puisqu'elle ne peut pas être conçue temporellement sans le terme extrême qu'elle a pour raison de poser dans l'existence, la relation doit être dite concréée, créée avec son terme.

L'inexistence de la réalité patiente avant le geste créateur n'empêche pas plus de parler de *factio* que celle de l'un des termes extrêmes n'empêche de parler de relation (*ad* 2). La dispensation de l'existence possède, *ex parte creati*, les traits