

S. Marc donne une certaine indication en faveur de leur appartenance à un même "chemin de la théologie byzantine".

1. Les sessions des 2, 4 et 5 mars 1439 étaient consacrées à un problème dont l'importance aux yeux des théologiens du milieu hésychaste est bien reconnue à partir de la moitié du XIV s. – à savoir celui du rapport entre les provenances des hypostases et l'essence divine. Plus spécialement, c'était le problème de la distinction entre l'essence et les hypostases: est-elle rationnelle ou encore réelle? C'était le développement du thème classique de S. Photius, repris dans la situation changée par l'apparition du thomisme, même à Byzance. S. Marc suit la grande ligne de la polémique antithomiste quand il tend de définir des concepts de base comme l'*ousia*, l'*hypostasis*, l'*hypostatikon idioma*.⁵ De même Jean de Raguse suit la ligne thomasienne quand il dit: *Dicimus, quod essentia et persona sunt unum et idem secundum rem, et differunt secundum modum intelligendi nostrum*...⁶ Bien entendu, la délibération directe de la question, si la procession de l'Esprit s'effectue de l'essence du Père ou de l'hypostase du Père, n'amène qu'à la confusion: Vous dites que l'Esprit est tantôt de l'hypostase et tantôt de l'essence du Père! – formula S. Marc.⁷ La simple translittération des concepts homonymes du langage scolastique à celui de la patristique se révéla impossible. Il fallu donc chercher la possibilité d'en faire une sorte de la traduction littéraire.

2. C'est dans ce but qu'on commence la discussion plus profonde du concept de l'hypostase. Et ce tour des débats amène à la constatation faite par

⁵ Pour les traits principaux de la polémique antithomiste de la part des hésychastes voir: S.G. PAPADOPOULOS, *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς θεολογίας* (ἐν τῇ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουδῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου), Thessalonique 1970 (Ab 4); S.G. PAPADOPOULOS, Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435: ThPh 49 (1974) 274-304. L'édition de l'oeuvre la plus autorisée: E. CANDAL, Nilus Cabasilas et theologia S. Thomae de Processione Spiritus Sancti, Città del Vaticano 1945 (= Studi e Testi 116). Pour l'appartenance de son contenu à la théologie hésychaste et, en dépit de G. Schirò, non barlaamite: A. JEVTIĆ, Rencontre de la scolastique et de l'hésychasme dans l'oeuvre de Nilus Cabasilas, dans: L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle. Recueil des rapports du IVe Colloque serbo-grec, Belgrade 1985, Belgrade 1987, 149-157 (= Institut des Etudes balkaniques. Editions spéciales 31). Voir encore chez Syropoulos, IX. 13, les débats entre S. Marc et Isidore de Kiev sur l'utilisation du livre de Cabasilas: V. LAURENT, Les "Mémoires" de Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439), Paris 1971, 446-449 (= Publications de l'Institut Français d'Etudes byzantines). Evidemment, le triomphe d'Isidore ne s'exprima que dans l'absence à des références explicites.

⁶ AL 142, 5-6; cf. AG II 266, 19-25.

⁷ AG II 277, 35-278, 22.

S. Marc (bien qu'avec une petite intervention de Bessarion de Nicée): peut-être, nous sommes d'accord, dit-il, que ce sont les idiomes hypostatiques qui se distinguent des hypostases rationnellement, mais leur distinction entre eux exprime la distinction réelle entre les hypostases mêmes.⁸ Dans la doctrine des "Grecs" sur les provenances divines il y avait donc au moins un concept purement rationnel et sans aucune réalité distincte: celui de l'idiome hypostatique. Mais c'est à ce concept que S. Marc attribua les propriétés de naître et de *proballein*.⁹ Il semblerait que voici le chemin fécond: pourquoi ne pas faire une tentative de comparer la *persona* de la scolastique avec l'*idioma* byzantin plutôt qu'avec l'*hypostasis*... Toutefois, les deux parties furent loin d'une telle pensée. Jean de Raguse depuis longtemps tentait de changer l'objet de la discussion; d'ailleurs, la théologie byzantine de la provenance des idiomes conçus en eux-mêmes ne laissait point la traiter au sens de la communauté de celle-ci avec le Fils et l'Esprit.

C'était la phase initiale de la discussion de Florence. Du côté de S. Marc, elle ne fait aucun doute quant à son origine: ce sont les "résolutions" des syllogismes thomistes de la part des théologiens hésychastes auxquelles il faut joindre les "Chapitres syllogistiques contre les Latins" de S. Marc même.¹⁰ Cette polémique se borna à une discussion sur la nature divine sans toucher au problème des énergies, ce qui avait été interdit à l'avance par l'Empereur.¹¹ Mais cela ne permit aucun développement pour les thèmes comme la Révélation ou l'Eglise. Donc, du point de vue de S. Marc, l'expérience d'une telle polémique devait être utile mais insuffisante. De même, le cours des débats les tira au-dehors de la discussion terminologique.

3. Le 10 mars les débats sont entrés en leur phase seconde et plus importante. Enfin, S. Marc recueillit la proposition si souvent répétée par Jean de Raguse, de discuter à propos du *Contra Eunomium III* de S. Basile le Grand.¹² C'est ici que S. Marc tentera de développer la doctrine orthodoxe de τὸ πνεῦμα τῆς νιότητος, qui pouvait être l'unique réponse à la théorie latine

⁸ Cf. AG II 292-295.

⁹ AG II 288, 2-5. Cf. l'exposition plus détaillée: AG II 293, 27-294, 2; la version latine est ici abrégée, cf. AL 153.

¹⁰ L. PETIT, Les documents relatifs au Concile de Florence, Part II: Les oeuvres anticonciliaires de Marc d'Ephèse, dans: PO 17 (1923) 368-415. Cf. les données de Syropoulos (note 5).

¹¹ AL 176, 38.

¹² S. Basile, *Contra Eunomium* 3.1; PG 29, 653A-656B. AG II 262, 10 sq (4 mars); 274, 13 sq (5 mars); 286, 23 sq (5 mars); 318, 23 sq (10 mars).

sur l'ordre entre les Personnes divines.¹³ Mais c'est là le point où nous avons besoin d'un excursus historique.

4. Les théologiens hésychastes avaient pour leur polémique antilatine une alternative à l'approche dans le genre de Nil Cabasilas. Elle était représentée par la doctrine du Synode de 1285 et du Patriarche Grégoire de Chypre¹⁴, qui était reprise par S. Grégoire Palamas¹⁵ et ses successeurs hésychastes. Elle avait pour thèse principale la provenance du Saint-Esprit *dia* le Fils par l'énergie commune de l'essence commune, ce qui inclut une explication de la doctrine de l'énergie. L'ordre de l'Empereur a donc rendu son usage direct impossible. Mais pour comprendre la vraie situation de S. Marc, il nous faut tenir compte de l'évolution interne de cette approche "énergétique".

Il y avait une chose dont l'absence dans les traités trinitaires depuis la fin du XIII s. est frappante pour les personnes initiées à la tradition antérieure, provenant de S. Photius.¹⁶ Une comparaison avec la doctrine de l'évêque de Méthone Nicolas, un des plus éminents docteurs de l'Orthodoxie¹⁷, sera peut-être la plus représentative.

¹³ Nous n'avons pas à examiner les questions textologiques ou exégétiques concernant les textes engagés. Pour l'expertise textologique voir: I.P. MEDVEDEV, *Ekspertiza podlinnosti patrističeskikh tekstov na Florentijskom sobore*, dans: *Vspomogatel'nye istoričeskie discipliny* 8 (1976) 274-285. Les éditeurs latins acceptèrent pendant des siècles les lectures défendues par S. Marc (voir le liste dans: *Tvorenija* . . . Vasilija Velikago. Trad. . . de l'Académie ecclésiastique de Moscou. T.I.S.-Petersbourg 1911, 522, n. 1 de la p. 521).

¹⁴ A. PAPADAKIS, *A Crisis in Byzantium. The filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York 1983.

¹⁵ Sur la triadologie de S. Palamas et sa connection avec celle de Grégoire de Chypre voir: J. MEYENDORFF, *L'introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959, 311-317; Ierom. Amphilochios RANTOVITS, *Tò μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος κατὰ τὸν ἅγιον Γρηγόριον τὸν Παλαμῆν*, Thessalonique 1973 (AB 31) et son résumé: Hiérom. Amphilochios (RADOVITCH), *Le Mystère de la Sainte Trinité selon Saint Grégoire Palamas*, dans: *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale* 23 (1975) N° 91-92, 159-170; *Idem* (archimandrite), "Le Filioque" et l'énergie créée de la Sainte Trinité selon la doctrine de Saint Grégoire Palamas, dans: *Ibidem* 23 (1975) N° 89-90, 11-44.

¹⁶ L'aperçu de la triadologie depuis S. Photius jusqu'à S. Palamas: V. LUR'E, *Svjaz' problemy Filioque s učeniem o oboženii u pravoslavnykh bogoslovov posle sv. Fotija*, à paraître dans les Actes du III Colloque ecclésiastique international concasé au Millénaire du Baptême de la Russie, Leningrad 1988.

¹⁷ Arkhim. Arsenij (IVAŠČENKO), Nikolaj Mefonskij . . . i ego sočinenija - Khristianskoe ctenie (1882) čast' 2, 161-175, 495-515; (1883) čast' 1, 11-26, 308-357. A. ANGELOU, *Nicolas of Methone: the Life and Works of a Twelfth-Century Bishop*, dans: *Byzantium and the Classical Tradition. 13th Spring Symposium of Byz. Studies*. Birmingham 1981, 143-148.

Pour l'évêque Nicolas lui-même, la doctrine de l'énergie constituait un des concepts de base. La particularité visible n'apparaît que quant à l'hypostase de l'Esprit. Chez l'év. Nicolas le point central était une distinction entre le souffle de Jésus (Jn 20.22) et la Pentecôte. Les dons ou les énergies furent données les deux fois, mais c'est à la Pentecôte que l'hypostase même de l'Esprit arriva. L'exposition la plus détaillée de cette doctrine fut faite d'après l'exégèse des mots de S. Grégoire de Nazianze à propos de la Pentecôte: L'Esprit vient *ousiodos* (dans le sens d'"hypostatiquement" car l'essence même est incommunicable, précise l'évêque Nicolas) et *somatikos*. L'hypostase de l'Esprit ne prit jamais la chair, mais le séjour éternel de l'Esprit dans le Fils devient à la Pentecôte son séjour dans le corps du Fils enhypostasié.¹⁸

Cette doctrine-là sur une communion de l'hypostase de l'Esprit, c'est la chose sur laquelle garde le silence à peu près toute la polémique "hésychaste" contre le *Filioque*. Bien que cette doctrine fut incorporée dans la célèbre synthèse doctrinale de S. Palamas¹⁹, même S. Grégoire n'en parla pas dans sa polémique avec les Latins ou les Barlaamites. Comme évidence d'une tentative de l'approche contraire dans les cercles hésychastes de l'époque, je ne peux nommer qu'une réponse de l'hiéromoine Mathieu Blastaris au prince Guy de Lusignan²⁰ saturée des citations de Nicolas de Méthone.²¹ Mais cela ne change guère la vue, à savoir qu'au XIV s. le développement général des

Chrysostomos THEMELES, *Ἡ ἐν τῷ Βυζαντίῳ θεολογικὴ κίνησις κατὰ τὸν IB' αἰῶνα καὶ ὁ Μεθόνης Νικόλαος*, dans: *Πελοποννησιακά* 17 (1985-1986) 17-26. Doctrine eucharistique: Ierom. Pavel (ČEREMUKHIN). *Konstantinopol'skij sobor 1157 g.: Nikolaj episkop Mefonskij*, dans: *Bogoslovskie trudy* 1 (1960) 87-109. Doctrine trinitaire: V. LUR'E. (note 16).

¹⁸ Le texte le plus important est l'épître "Au Grand Domestique" contenant l'exégèse de S. Grégoire de Nazianze, Oratio 41.11; PG 36, 444BC (publié dans EB 199-218).

¹⁹ De façon marginale. Pour l'exposé de la doctrine de S. Palamas sur l'hypostase de l'Esprit voir surtout: D. STANILOAE, *The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of Our Deification and Adoption*, in: *Spirit of God, Spirit of Christ*. Ed. by L. VISCHER, London 1981, 174-186; *Idem*, *Prière de Jésus et expérience du Saint-Esprit*, Paris 1981. La situation de cette doctrine dans la théologie de S. Palamas: M.E. HUSSEY, *The Persons-Energy Structure in the Theology of St. Gregory Palamas*, in: *SVTQ* 18.1 (1974) 22-43.

²⁰ Episkop Arsenij (IVAŠČENKO), *Matfeja Vlastarja, ieromonakha Solunskago i pisatelja XIV veka, Pis'mo k princu Kiprskomu Gjui de-Luzin'jaku, s obličieniem latinskago nepravomyslija*, Moscou 1891. Personnalité et oeuvres: PLP Nr. 2808.

²¹ 66-67 l'éditeur note une citation des "Dénonciations des Latins en chapitres" de Nicolas de Méthone, EB 359-360, texte de Blastaris, p. 54-55; ajoutons les reprises de l'"Epître au Grand Domestique" contenant le point crucial de la triadologie de l'év. Nicolas, l'exégèse du *ousiodos* grégorien 5-7). La citation notée par l'éditeur est importante elle aussi: c'est une exégèse de la pensée de S. Grégoire de Nazianze sur "le mouvement de la monade" (Or. 29, 2; PG 36, 76B. Or. 23, 8; PG 35, 116OC); cf. V. LUR'E.

formulations doctrinales ne favorisa pas la doctrine de l'hypostase d'Esprit comme telle. Ce traitement de la pneumatologie persistant encore vers le temps de S. Marc, attardons-nous un peu sur son origine.

5. C'est aux temps de la lutte contre l'Union de Lyon, que l'*acribie* dogmatique élaborée pendant les siècles dès S. Photius jusqu'à Nicéphore Blemmydes et Grégoire de Chypre fut bouleversée par l'intervention des confesseurs bien orthodoxes, mais situés hors de l'école. Parmi eux était S. Nicéphore l'Hésychaste qui à son tour, influencera tellement S. Palamas.²² Dans son traité triadologique²³ il reprend l'exposition pseudo-Cyrrillienne transmise par S. Jean Damascène, qu'on avait abandonnée depuis S. Photius. Pour exprimer l'unité des Personnes cette exposition ancienne utilisait le concept de "périchorèse" (περιχώρησις) des hypostases.²⁴ Ce concept, tout-à-fait correct dans la christologie à laquelle il a été emprunté, ne pouvait être généralisé sur la triadologie qu'avec un certain obscurcissement du sens. Deux natures dans le Christ sont en "périchorèse" par leurs énergies – mais qu'en est-il donc des trois hypostases dont l'unique énergie est commune? Voilà la raison la plus probable du fait que depuis S. Photius les théologiens orthodoxes évitaient l'usage trinitaire de "périchorèse". Leur propos central devient une distinction de ce qui dans chaque hypostase est commune, l'essence et l'énergie, et de ce qui est idiomatique.²⁵

Dans cette optique il était aussi commode de traiter avec l'*acribie*, soit sur la place de l'Eglise par rapport aux idiomes hypostatiques, soit sur le rapport entre elles des hypostases dans leur vie commune *ad extra* ou *ad intra*. Par contre, l'approche renouvelée par S. Nicéphore ne présupposait par de précisions quant aux idiomes. Mais sa conception moins générale, donc plus simple, fut la plus commode du point de vue des besoins polémiques du XIII^e s. En reprenant la doctrine de S. Nicéphore, S. Grégoire Palamas précise la valeur trinitaire de la "périchorèse" comme "la possession de

²² Personnalité et rapport à S. Palamas: MEYENDORFF 201-203 et passim; ainsi que: I. HAUSHERR, *La Méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927, 129-134 (*Orientalia christiana* 9, 2).

²³ B.S. PSEUTONGAS, *Νικηφόρου Ἱταλίου, Περὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος καὶ οἰκονομίας τοῦ Θεοῦ Λόγου*. (Εἰσαγωγή-κείμενο-σχόλια), dans: *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Θεσσαλονίκης* 23 (1978) 207-232, texte: 218-230.

²⁴ S. Nicéphore l'Hésychaste, *Sur la Sainte Trinité et l'économie de Dieu-Verbe*, 3, 219, 57-60: *Μόνα δὲ τὰ τρία πρόσωπα τῆς υπερτάτης θεότητος οὔτε τόπος ἀπ' ἀλλήλων δίστηναι, ὅτι ἀπερίγραπτα, καὶ ὅτι πάντι τε καὶ πάντως ἐν ἀλλήλοις περιεχωρήκασιν* . . . Cf. *ibid.* 214-216 et passim, les indications faites par l'éditeur de la dépendance de l'auteur des traités pseudo-cyrrilliens et de S. Jean.

²⁵ V. Lur'e.

l'énergie commune".²⁶ Mais la périchorèse étant accentuée, la doctrine positive des idiomes hypostatiques ne fut qu'esquissée dans ses œuvres.

Déjà en 1340 S. Grégoire note que la position de Barlaam mène à la négation du Concile de 1285 dont la doctrine est impossible sans l'"énergie". Il accusa donc Barlaam de "filioquisme" latent.²⁷ Dès ce moment-là la substitution de l'"énergie" par l'"hypostase" de la part des antipalamites, y compris les Latins, a comme revers la réticence à propos de l'hypostase de l'Esprit de la part des théologiens hésychastes. Leur réticence n'était pas absolue²⁸, mais c'est un trait caractéristique.²⁹ Néanmoins, pour comprendre bien la pensée de S. Grégoire Palamas quant au rapport entre les notions d'énergie et d'hypostase, dont l'exposition détaillée a été donnée par M. E. Hussey³⁰, il est

²⁶ *Capita physica* . . . 112; PG 150, 1197 BC. Cf. MEYENDORFF 296. Les études récentes sur la triadologie palamite ne font aucune mention à propos de la "périchorèse" comme une divergence avec celle de Grégoire de Chypre; voir la bibliographie ci-dessus (notes 14 et 15, 19) ainsi que: G. PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spätbyzantinischen Geistesgeschichte* (14./15. Jh.), seine systematischen Grundlagen und seine historische Entwicklung, München 1977 (= ByA 15.); D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980 (= Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 4.).

²⁷ Grégoire Palamas, *Les Triades pour la défense des saints hésychastes*, trad. par J. MEYENDORFF, Louvain 1973, 560-563 (= SSL 29-30); on cite: *Triades* 3.1.3.

²⁸ A côté de Mathieu Blastaris il faut nommer S. Palamas même (M.E. HUSSEY, bien que nous ne pouvons pas accepter la présupposition suivante: "The casual and matter-of-fact presence in Palamism of the antinomy between an identical and yet individual (i.e., hypostatique. – V.L.) energy of the three divine persons merely seems to indicate that this tension did not break out into open conflict in his time" (*ibid.* 43). Au contraire, c'était "the open conflict of his time" qui força à éviter les explications. A l'époque, il en était de même quant à la notion de l'essence divine comme étant en "périchorèse" avec la nôtre au-dedans de l'hypostase de chaque déifié; cf. le traitement de ce thème chez S. Syméon le Nouveau Théologien (Arkhip. Vasilij (KRIVOŠEIN), *Prepodobnyj Simeon Novyj Bogoslov*, Paris 1980, 178-179) et son disciple S. Nicétas Stéthatos dans sa polémique contre les azymes (le rapport non-publié de M. Busygina).

²⁹ A côté de la plupart des œuvres de S. Palamas, indiquons: Calliste ANGÉLICOUDÉS, *Comment le Saint-Esprit agit dans les croyants; édition et étude dans les Thèses poly-copiées de H.I. Ashiotis*, Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris 1983, 109-144 (aucune mention de la communion hypostatique). Chez S. Philothée COKKINE, *Sur les Béatitudes*; B.S. Pseutongas, *Φιλοθέου Κοκκίνου, Λόγοι καὶ ὁμίλαιοι*, Thessalonique 1981, 155-200 (*Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς* 2) – aucune mention non plus. Le traitement de la Pentecôte au sens purement énergétique chez Macaire Chrysocéphalos (*Homélie au Jour de l'Orthodoxie*; G. PASSARELLI, *Macario Crisocephalo*, Roma 1980, 110 (= OrChrA 210)). Tous les auteurs sont du milieu du XIV^e s.

³⁰ Ainsi que son article: *The Palamite Trinitarian Models*, dans: SVTQ 16, 2 (1972) 83-89. Citons de même le résumé des études récentes sur la triadologie palamite fait par J.

bon de savoir encore, que la révélation des hypostases par l'énergie comme la triade "le principe – la *dynamis* – l'*energeia*" n'est possible que dans le Corps du Fils incarné, c'est-à-dire au-dedans de la S. Trinité. D'après S. Palamas, au-dehors du Fils incarné nous ne connaîtrions ni les hypostases divines ni le Dieu comme l'essence, mais seulement le Dieu "comme une certaine énergie", ce qui serait conforme au barlaamisme.³¹ Le barlaamisme (et, mutatis mutandis, le latinisme), selon lui, est en effet l'expression inadéquate de la présence divine au-dehors de l'Eglise et de la vie interne de la Trinité. Pourtant, la réalité divine dans l'Eglise, ce n'est pas l'énergie tout seule, mais, d'une certaine façon, les hypostases et même l'essence de Dieu.³²

Voici donc la balance orthodoxe qui menaçait ruine au climax des querelles hésychastes, du moins si on veut exagérer son côté polémique avec la réticence sur l'hypostase de l'Esprit, soit à la Pentecôte, soit en notre déification personnelle. Dans la polémique, des affirmations des palamites concernant l'incommunicabilité de l'hypostase de l'Esprit, doivent être posées dans le cadre de l'opposition entre l'essence et l'énergie, sans aucune référence à l'idiome hypostatique. Quant à l'essence (et non à l'énergie), chacune des hypostases est incommunicable, mais quant à l'idiome, le sens même de la notion de communicabilité est différent. Pour l'idiome du Fils celle-ci est l'Incarnation, pour les deux autres – le siège dans le Fils incarné.

Il nous reste à ajouter quelques mots sur la destinée de cette approche soi-disant "énergétique" provenant du Concile de 1285 et des controverses hésychastes, à l'aube du Concile de Florence. Il faut indiquer la forme extrêmement nuancée qui fut élaborée pour celle-ci par le professeur supposé de S. Marc l'hiéromoine Joseph Bryennios.³³ Pour ne pas multiplier les

MEYENDORFF: "The miracle of Pentecost is, perhaps, the one single case of the relationship between the divine Person and the energies, which is discussed most frequently in Palamite writings. At Pentecost there was not incarnation of the hypostasis of the Spirit; neither was there a communication of the essence of God to men. But the energy of God, revealing the particular and personal role of the Spirit in the economy of salvation, was made manifest in the world, an energy which Palamas sees as eternally proceeding from the Father through the Son." – In: M.A. FAHEY, J. MEYENDORFF, *Trinitarian Theology East and West*. St. Thomas Aquinas – St. Gregory Palamas, Brookline, Mass. 1977, 39-40 (= Patriarch Athenagoras Memorial Lectures).

³¹ Homilia 16; PG 151, 204AB. Cf. *ibid.*, 201BC.

³² En ce qui concerne l'essence, voir (après la note 28): S. Grégoire Palamas, Théophanes; PG 150, 937D. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, 68.

³³ PLP Nr. 3257. Relations avec S. Marc d'Ephèse: N.B. TOMADAKIS, *Ἰωσήφ Βρυέννιος*, dans: N.B. TOMADAKIS, *Σύλλαβος βυζαντινῶν μελετῶν καὶ κειμένων*, Athènes 1961, 513-514 (les études de S. Marc chez Bryennios sont datées par la première décennie de sa vie monastique, entre 1418 et 1428). Mais cette opinion n'est pas soutenue par le

exemples, limitons-nous à S. Marc d'Ephèse lui-même avec ses "Chapitres syllogistiques contre l'hérésie des akindynistes sur la distinction de l'essence et des énergies divines"³⁴, dans lesquels l'incommunicabilité de l'Esprit par l'hypostase est proclamée plusieurs fois.³⁵

Cependant, au Concile de Florence S. Marc choisira une autre tactique provenant d'une approche différente bien expliquée à l'époque, elle aussi.³⁶

6. Nous avons la chance d'en indiquer un exemple immédiat. Il s'agit de la Réponse du moine Nil Damilas³⁷ au dominicain grec Maxime Chrysoberge

biographe moderne de S. Marc: C.N. TSIRPANLIS, *The Career and Political Views of Marc Eugenius*, dans: *Byzantion* 44 (1974) 451. Nous acceptons la chronologie des œuvres selon: Arkhim. Arsenij (IVAŠČENKO), *O žizni i sočinenijakh ieromonacha Iosifa Vriennija* . . . , dans: *Pravoslavnoe obozrenie* 2 (1879) 85-138, 403-450 R.J. LOENERTZ, *Pour la chronologie des œuvres de Joseph Bryennios*, dans: *REB* 7 (1949) 12-32. La triadologie de Bryennios est contenue en premier lieu dans ses "Discours sur la Trinité" (vers 1420), surtout dans la conclusion XXI (Eugène Boulgaris. *Ἰωσήφ μοναχοῦ τοῦ Βρυέννιου, Τὰ Εὐρεθέντα*, I Leipzig 1768, 388-406 et fig. C). D'après Bryennios, l'Esprit provient du Père comme *Proboleus* immédiatement, mais du Père comme Père du Fils non immédiatement; de même le Fils provient immédiatement du Père en tant que Père et non immédiatement en tant que *Proboleus*. Le *Filioque* a donc son sens touchant la provenance de l'Esprit du Père (mais non du *Proboleus*); cependant, du même coup, le Fils naît du Père (en tant que *Proboleus*) par l'Esprit. Il n'y a donc rien de nouveau depuis Grégoire de Chypre.

³⁴ Edition: W. GASS, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Leipzig 1899, 217-232.

³⁵ Cf. surtout la partie "De la lumière divine", ch. 30-64 (p. 225-232), avec le refrain: ". . . c'est une chose, l'hypostase de l'Esprit, et c'est une autre chose, l'énergie et la grâce de l'Esprit qui se donne par le Fils" (Voir les ch. 48, 51-55; p. 229-230, avec légères modifications du refrain) et enfin, ch. 58 sur la Pentecôte: ". . . si on dit qu'à ce moment-là l'Esprit vient *ousiodos*, c'est par le fait que maintenant non pas comme autrefois, une certaine partie de l'énergie était répandue, mais toute l'énergie, qui est conjointe et inséparable de l'essence et qui est commune aux Trois aussi comme l'essence même" (p. 231). L'exégèse du terme grégorien n'est pas celle de Nicolas de Méthone. La distinction trop subtile entre "une partie de l'énergie" et "toute l'énergie" tend à voiler l'aspect hypostatique.

³⁶ Il est symptomatique qu'au temps même où les Grecs discutaient du livre de Cabasilas (v. note 5), un partisan de S. Marc Antoine d'Héraclée propose de lire le Tome de 1285 (Syropoulos IX.9; éd. citée (note 5), 442.23-34, 444.1-3). Toutefois, même S. Marc n'a pas l'appuyé.

³⁷ PLP Nr. 5085 et 20649. Un trait de son rigorisme: "garder" le Symbole de Nicée "sans addition et sans nouveauté" – c'est "le sommet" de toute la vie monastique, y compris la prière de Jésus (S. PÉTRIDÈS, *Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète* (1400), dans: *Izvestija Russkago Arkheologičeskago instituta v Konstantinopole* 15 (1911) 95, cf. 104-105). Comment peut-on concilier cela avec l'image un peu sentimentale faite par F. von Lilienfeld qui dit à son propos: "Aber theologische spekulative Denkarbeit gehört für diese Spiritualität nicht in die *voerā ērgasia* des

(vers 1400).³⁸ En ce temps Maxime eut un dialogue et avec Bryennios (1399/1402)³⁹, car Bryennios et Nil étaient tous deux des autorités spirituelles de la Crète sous la domination vénitienne.

Chez Nil Damilas, comme S. Marc à Florence (mais non comme chez Bryennios dans son dialogue) le propos général de la discussion, c'est le problème de l'ordre entre les hypostases divines. La correspondance va plus loin, car parmi les démonstrations patristiques c'est un passage initial du *Contra Eunomium III*⁴⁰ qu'on avance au lieu du passage classique pseudo-chrysostomien⁴¹ sur l'ordre *in divinis*⁴² comme la plus claire réfutation des Latins. L'accent sur le texte du *Contra Eunomium III* est donc un trait particulier de l'oeuvre de Nil, repris par S. Marc. Bien que ce soit Jean de Raguse qui assista à une délibération de ce texte, il est important pour nous, que S. Marc refusa d'en discuter jusqu'au moment où une discussion sur l'ordre devint inévitable⁴³, et à ce moment-là S. Marc dépasse les besoins de la pure réfutation pour développer le concept orthodoxe de l'ordre des hypostases par rapport à notre déification.⁴⁴

Cela peut jeter quelque lumière sur la déclaration de S. Marc, qu'à Constantinople il avait vu "près d'une millier" de manuscrits contenant des lectures contre l'opinion latine.⁴⁵ Elle pouvait concerner une manière habituelle d'utiliser ce texte contre les Latins, qui entraîna à l'époque une multiplication

Mönchs hinein" (F. von LILIENFELD, Das Typikon des Nilos Damilas – ein Zeugnis des gemäßigten "sinaitischen" Hesychismus, in: Byzantinische Beiträge, hrsg. v. J. IRMSCHER, Berlin 1964, 367. L'auteur se semble ne pas avoir connaissance de l'oeuvre dogmatique de Nil).

³⁸ L'épître de Maxime aux Crétois: PG 154, 1217-1230. La réponse de Nil: Episkop Arsenij (IVAŠČENKO), Nila Damily, ieromonakha Kritskago, otvet grekolatinjaninu monakhu Maksimu na ego pis'mo v zaščitu latinskikh novostej v vere, Novgorod 1895. Il y a une réimpression inachevée dans: 'Εκκλησιαστική 'Αλήθεια 15 (1895/96) 382-383, 391-392; 16 (1896/97) 7-8, 31-32, 61-63.

³⁹ 407-424. Cf. LOENERTZ 30-32.

⁴⁰ V. note 12. Chez Nil Damilas voir chapitres I et en particulier IV; 5-11, 29-52.

⁴¹ Pseudo-Jean Chrysostome (Sévérien de Gabalas), Homilia in Gen. 24, 2, 2; PG 56, 555 . . . οὐκ ἔχει τάξιν ἢ θεία φύσις, οὐχ ὡς ἄτακτος, ἀλλ' ὡς τάξιν ὑπερβαίνουσα . . . etc., même le Père n'est le premier que pour notre connaissance.

⁴² Logos apodictique sur la procession du Saint-Esprit, 1, 32-33; éd. de B. BOBRINSKOY, dans: P. CHRESTOU, Γρηγορίου τοῦ Παλαμά, Συγγράμματα, I Thessalonique 1962, 60-61. Cf. RANTOVITS 155-156.

⁴³ Discours sur la Trinité, XX; 368-387. Bien que la citation basilienne soit mentionnée (377) parmi les autres, la place centrale est réservée à la pseudo-chrysostomienne (378-386).

⁴⁴ Cf. ci-dessus et note 12.

⁴⁵ AG II 296, 10.

de copies du texte intégral, ainsi que des citations dans les florilèges ou traités polémiques.⁴⁶ En tout cas, une autorité d'un spirituel comme Nil Damilas devrait être suffisante pour assurer à ce texte la plus haute attention.

Enfin, le traité de Nil (aussi que le discours de S. Marc) amène au problème crucial pour la théologie byzantine après les querelles hésychastes: la situation de l'Eglise et de chacun des croyants par rapport à la Trinité. C'est chez Nil Damilas que nous rencontrons depuis longtemps une reprise de l'exégèse de S. Grégoire de Nazianze sur la Pentecôte, au sens tout proche de celui de Nicolas de Méthone, au sens de la donation hypostatique de l'Esprit.⁴⁷ C'était un pas logiquement déterminé car, après la négation de l'ordre entre les Personnes *in divinis*, il devait expliquer le sens de l'ordre dans l'"économie" divine. Tel était le cas de S. Marc à Florence, bien que le cours de la discussion lui fit se baser sur un autre lieu néotestamentaire et traiter de "l'Esprit de la filiation". S. Marc prononça ici sa formule de première valeur:

"Car pour le Fils selon la nature le propre est de nous faire fils selon la grâce par l'Esprit . . . (suit la réf. à Gal 4.6 sur l'Esprit du Fils dans nos coeurs). Ayant pris du côté du Fils l'Esprit de la filiation, nous devenons par lui les fils pour le Père, mais du côté de l'Esprit nous ne prenons rien d'autre que l'Esprit même . . ."⁴⁸

Il s'agit des rapports interhypostatiques quant à notre déification qui se fait non par la grâce simplement – mais *κατὰ χάριν διὰ τοῦ Πνεύματος*. Le pas suivant de Jean de Raguse fut de dérouter la discussion vers les débuts sur la conception palamite de la grâce incréée . . .⁴⁹

7. Evidemment, l'intention de S. Marc était de parler de l'hypostase de l'Esprit et non de la grâce. Mais là, il avait devant lui une terre en friche. L'approche prédominante dans la polémique contre le *Filioque* que nous avons nommée "énergétique", ne laissait presque aucune possibilité au développement de la doctrine positive concernant l'hypostase. Ce que nous voyons au contraire chez Nil Damilas, n'est en fait que le premier pas vers l'intégration d'une pareille doctrine dans la synthèse polémique.⁵⁰ De même chez S. Marc cette ligne sera comme pointillée . . . Peut-être, on ne nous

⁴⁶ Voir encore note 43.

⁴⁷ Chapitre IV; particulièrement 49-50.

⁴⁸ AG II 342.25-35: . . . τοῦ κατὰ φύσιν γὰρ Υἱοῦ ἐστὶν ἴδιον τὸ υἱοθετεῖν ἡμᾶς κατὰ χάριν διὰ τοῦ Πνεύματος (. . .), εἰ τοίνυν παρὰ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνοντες τὸ τῆς υἱοθεσίας Πνεῦμα υἱοθετούμεθα τῷ Πατρὶ δι' αὐτοῦ, παρὰ δὲ τοῦ Πνεύματος οὐχ' ἑτέρα τινα λαμβάνομεν παρὰ αὐτὸ τὸ Πνεῦμα.

⁴⁹ AG II 343 sq, surtout 345. Cf. AL 176.

⁵⁰ Le chapitre concluant de son traité (VII) n'est que le florilège de l'approche "énergétique"; 56-91.

donnera la vraie synthèse doctrinale que chez S. Gennade Scholarios dont la doctrine, malgré son importance, ne figure pas au programme de l'étude présente.⁵¹ Or nous nous bornerons à un bref exposé de quelques faits qui ont influencé S. Marc.

C'est l'entretien lors de l'ambassade à Rome du professeur de S. Marc S. Macaire Macrès qui peut nous donner des témoignages importants; l'éloge de S. Macaire écrit à la veille du Concile de Florence les a conservés. Le cours de la discussion à Rome, tout en étant une délibération assez libre des points conçus comme les principaux, semble n'avoir pas été embarrassé par les circonstances de nature non-théologique.⁵² On a placé la question du *Filioque* au commencement de la discussion, et c'est l'approche "énergétique" qui a déterminé l'exposé de S. Macaire.⁵³ Mais sa réponse à propos du *zéon* nous dévoile un autre aspect de sa pneumatologie:

"C'est le prêtre qui fait l'épiclese de l'Esprit Saint sur les Dons qui sont présent, mais c'est la grâce qui descend d'en haut, qui les parfait. Et je pense que le *zéon* exprime l'avènement de l'Esprit Tout-Saint et principe-de-vie, qui est donc Celui qui fait la vie, qui chauffe ceux qui sont dignes de Lui et à la fois met à feu toute leur vilenie et les élève vers le meilleur. Or, Il descend à cause des communicants. Mais [ici] on n'avait pas besoin de l'archétype [ou: de la réalité même] de l'avènement, car [l'Esprit] remplit toujours par l'essence [ousiodos] [ce qui est] dans Celui-ci – je ne dis point du pain béni présent, mais du pain de Cieux donnant la vie aux hommes." [C'est-à-dire que l'Esprit est déjà venu lors de l'épiclese], et l'eau chaude du *zéon* n'est donc que le troisième témoin de I Jn 5, 7-8, après l'Esprit et le sang.⁵⁴

Il s'agit de la donation de l'Esprit – de Son hypostase évidemment – par Sa grâce: voici un antécédent de la formule de S. Marc "kata charin dia tou pneumatos"; enfin, S. Marc n'a fait que transposer cette formule de la "mystagogie" au domaine trinitaire. Mais attardons-nous un peu sur la polémique de la mystagogie.

⁵¹ J'entends en premier lieu sa doctrine du Corps du Christ dans l'économie en général et dans l'Eucharistie, fort originale, à laquelle j'espère consacrer une étude spéciale. Comme d'habitude, on ne tient pas compte de que S. Gennade ne pouvait pas emprunter à la scolastique le concept central, celui du Corps du Christ comme tel; cf. ci-dessous.

⁵² A. ARGYRIOU, Macaire Macrès et la polémique contre l'Islam. Edition princeps de l'Eloge de Macaire Macrès et des deux oeuvres antiislamiques précédée d'une étude critique, Città del Vaticano 1986 (= Studi e Testi 314). Voir surtout points 78-104 de l'Eloge, 215-226. Sur S. Macaire lui-même v. ibid., 1-25; sur l'Eloge: 26 sq.

⁵³ Eloge 88; 219.1-4: le Fils donne seulement l'énergie, mais non l'Esprit Lui-même *ousiodos*. La même attitude dans son traité "Aux Latins...": même la Pentecôte n'est qu'une donation des énergies de l'Esprit (Dositheos, éd. Tomos katallages, Jassy 1692-1694, 414; cf. 413, 419). C'était aussi l'attitude de S. Marc avant le Concile.

⁵⁴ Eloge 92; 220.1-221.26, la citation verbale: 220.8-221.17.

Selon S. Stéthatos, le *zéon* signifie la résidence de l'Esprit dans le sang (et le corps) du Christ enseveli qui est présent dans l'Eucharistie; chez S. Nicolas Cabasilas le rite signifie la Pentecôte.⁵⁵ Les deux explications ne font aucune différence quant à l'Esprit duquel on parle. Mais c'est en même temps l'Esprit de l'épiclese. C'est l'unique Esprit qui réside dans le Corps du Christ soit sur l'autel soit dans quelque communicant. L'unité de l'Esprit accentuée par S. Macaire est le revers de l'unité du Corps du Christ accentuée autrefois par S. Stéthatos (cf. ci-dessous) ainsi que par S. Cabasilas qui polémisait contre la théorie scolastique du *Corpus mysticum* (l'opinion que soient possibles les plusieurs sens du "Corps du Christ" différenciés pour l'Eglise ou l'Eucharistie ou Jésus):

"... Et, s'ils [les Latins] reconnaissent que c'est le corps du Christ, comment peuvent-ils ne pas croire qu'il est tout à la fois et en nous et supra-céleste, et qu'il est assis à la droite du Père d'une manière que, lui, il connaît?"⁵⁶

C'est en ce contexte que le nouveau point de polémique, celui de l'épiclese, apparaît pour la première fois chez S. Cabasilas.⁵⁷ Il est forcé de développer la conception théologique de la "résidence invisible" du Consolateur en nous, bien que sans l'incarnation⁵⁸, pour prouver que le Corps du Christ est partout le même. La question de l'épiclese n'est donc que le tour nouveau de la polémique ancienne, qu'au début du XIV s. on faillit abandonner, mais dont nous pouvons attribuer la revivification aux controverses hésychastes du milieu du siècle.

8. C'est en 1054, qu' "A la suite de sa polémique avec les Grecs sur la question des azymes, Humbert... a réduit le rôle du Saint-Esprit à opérer la consécration des éléments. Une fois ceux-ci consacrés, le sacrement n'est plus

⁵⁵ Cf. S. Nicéas STÉTHATOS, *Dialexis*; A. MICHEL, Humbert und Kerullarios, II Paderborn 1930, 307. Cf. encore: L.H. GRONDIUS, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix*. 2me éd. Bruxelles, Utrecht 1947, 50-51 (= Bibliotheca byzantina bruxellensis 1). Voir de même ci-dessous, point 8. Sur Cabasilas voir note 63.

⁵⁶ Explication de la divine liturgie, 30.5; Nicolas CABASILAS, *Explication de la divine Liturgie*, trad. et notes de S. SALAVILLE, 2e éd. munie du texte grec, revue et augmentée par R. BORNERT, J. GOUILLARD, P. PÉRICHON, Paris 1967, 193; texte 192 (Sources chrétiennes, N 4 bis). Une note importante du P. Salaville: "Il faut reconnaître que, malgré la vivacité de l'argumentation controversiste, ce chapitre renferme un bon nombre de considérations utiles, qui peuvent aider à éclairer l'idée théologique de l'autel" (p. 191-192, n. 1).

⁵⁷ S. SALAVILLE, *Epiclese eucharistique*, dans: DThC 5 (1913) 194-300, en particulier 247-265.

⁵⁸ 28, 2-3; 176, 178.

référé qu'au Christ. Il y avait là perte ou effacement d'un élément important de la tradition, même latine".⁵⁹

L'analyse du contenu théologique des débats de 1054, qui étaient consacrés aux azymes et non au *Filioque*, montre, que c'est la question de l'unité du Corps du Christ dans l'Eucharistie et en nous, qui devient le point d'où proviennent toutes les divergences.⁶⁰ Si nous ne sommes pas le Corps du Christ en lui-même, comment pouvons-nous avoir en nous l'Esprit de la même façon que Jésus? En effet, les deux approches de la critique antilatine étaient équivalentes: comme point du départ on peut choisir aussi bien le Corps du Christ en lui-même (question des azymes) ou le siège de l'Esprit dans ce Corps (*Filioque*). Le changement des accents au début du XII s. (des azymes au *Filioque*) s'accomplit, je suppose, sous la pression des circonstances internes de l'Eglise byzantine, elle-même étant déchirée par des hérésies de nature analogue⁶¹; une fin fut mise à ces discussions par la catastrophe de 1204⁶² et par la nouvelle tactique des théologiens de l'époque de l'Union de Lyon. Mais ce que nous voyons après les querelles hésychastes ne peut pas être nommé autrement qu'un retour vers l'attitude de S. Nicéas Stéthatos.⁶³

⁵⁹ Y. CONGAR, L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne, Paris 1970, 98 (= HistDog 3, 3). L'unité du Corps du Christ en tous sens du mot, c'est le thème central de plusieurs oeuvres du P.Y. Congar. Cf.: *Idem*, Le Concile de Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ, Paris 1984, en part. 137-161 (= ThH 71); *Idem*, L'ecclésiologie de Haut Moyen Age. De Saint Grégoire à la désunion entre Byzance et Rome, Paris 1968, en part. 83-90. Pour la comparaison des deux ecclésiologies voir ses articles: Conscience ecclésiologique en Orient et en Occident du VIe au XIe siècle, dans: Istina 6 (1959) 187-236; Quatre siècles de désunion et d'affrontement. Comment Grecs et Latins se sont appréciés réciproquement au point de vue ecclésiologique, dans: Istina 12 (1968) 131-152 (= *Id.* Etudes d'ecclésiologie médiévale, London 1983, N XII).

⁶⁰ Pour l'époque de 1054, il y a une étude de pionnier: J.H. ERICKSON, Leavened and Unleavened: Some theological Implications of the Schism of 1054, in: SVTQ 14, 3 (1970) 155-176.

⁶¹ Le bref aperçu: J. MEYENDORFF, Christ in Eastern Christian Thought, Crestwood. N.Y. 1987, 193-201.

⁶² M. JUGIE, Un opuscule inédit de Néophyte le Reclus sur l'incorruptibilité du Corps du Christ dans l'Eucharistie, dans: REB 7 (1949) 1-11. Formellement – par la décision du Concile constantinopolitain de 1199/1200.

⁶³ Cf. l'opuscule de Mathieu Angèle Panaréthos sur le rite du *zeon*, dans lequel on repart la thèse de S. Stéthatos de l'incorruptibilité du Corps du Christ après la mort, c'est que manifeste le rite orthodoxe (P. Risso, Matteo Angelo Panareto e cinque suoi opuscoli, dans: Roma e l'Oriente 5, 9 (1915); il ne m'est accessible que le résumé: *ibid.* 4, 8 (1914) 283). La même thèse chez S. Syméon de Thessalonique: De divino templo, 94; PG 155, 741D-744A; Responsa ad Gabrielem Pentapolitanum, 58; *ibid.* 912AB. Pourtant, S. Syméon admet la possibilité de l'"autre" compréhension du *zeon* (744A); l'allusion à S. Nicolas CABASILAS qui attribua à ce rite le sens de la Pentecôte? (37; 226-229). Les

Cela pouvait être provoqué par la polémique contre Barlaam, dans laquelle la possibilité de voir la lumière du Thabor au-dedans de nos corps était prouvée par S. Grégoire Palamas en se basant sur la communion eucharistique. Dans l'Eucharistie le Fils de Dieu "... s'unit ... aux hypostases humaines elles-mêmes ... puisqu'il devient un seul Corps avec nous (cf. Eph 3, 6) et fait de nous un temple de la Divinité tout entière ..." aussi comme, lui-même, il l'a (selon Col 2, 9).⁶⁴ Le développement de cette ligne amena certains théologiens palamites vers l'exposition du Corps du Christ –, soit comme l'Eglise entière soit dans chacun fidèle – au-dedans des relations intertrinitaires. Vraisemblablement, c'est une pareille approche *in statu nascendi*, que nous voyons chez S. Syméon de Thessalonique au début du XV s. (bien que postérieur à S. Nicolas Cabasilas, ce théologien avait plus d'attachement au palamisme littéral⁶⁵ et à l'approche "énergétique"⁶⁶). Selon lui, le Père qui est le Père du Fils par la nature, devient notre Père à nous comme les fils par la grâce de l'Esprit.⁶⁷ Il n'y a donc pas que la même et l'unique filiation, celle du Fils dans la Trinité, que la Personne du Fils a par la nature et donne par la grâce.⁶⁸

débats eucharistiques pendant les controverses hésychastes sont l'objet de l'étude du J. MEYENDORFF, Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIVe siècle, dans: Γρηγόριος ὁ Παλαμάς 42 (1959) 93-100 (= ByzHes N XIII), mais il faut dire aujourd'hui que ces considérations à propos le traitement de l'Eucharistie comme "symbole" chez les théologiens palamites comme Théophane de Nicée (p. 99-100) ne sont pas assez prouvées, car nous connaissons une pareille tendance chez les plusieurs Pères avant le VII Concile oecuménique (S. GERO, The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources, dans: BZ 68 (1975) 4-22), et n'ayant guère la connaissance du contexte de la fin du XIV s.

⁶⁴ Triades 1, 3, 38; trad. 192; texte: 193, 9-27.

⁶⁵ Jusqu'à l'utilisation du modèle augustinien de l'Esprit comme l'amour entre le Père et le Fils (Epître ... pour l'affirmation de la piété ... 13; D. BALFOUR, 'Αγίου Συμεών Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης (1416/17-1429), "Εργα θεολογικά, Thessalonique 1981, 120, 308 sq (Ab 34). Chez S. Palamas cf.: M.E. HUSSEY, rejeté avec vigueur par S. Gennade Scholarios (De processione Spiritus Sancti 1.2.7; Oeuvres complètes de Georges Scholarios, éd. par L. PETIT, M. JUGIE, X: A. SIDERIDES, II Paris 1929, 68-72).

⁶⁶ Voir: Epître exhortative ... 13; 99, 492-494. Epître dogmatique ... 4; *ibid.* 293, 141-148. La donation de l'Esprit par l'hypostase au sens latin du mot serait une incarnation de l'Esprit, – accuse-t-il les Latins (*ibid.* 8; 208, 318-322, et Epître ... des Béatitudes 5; *ibid.* 225, 139-143).

⁶⁷ Epître dogmatique ... 11; 212, 477-213, 494. Cf. *ibid.* 5; 205, 204-208.

⁶⁸ Pour le fondement maximien de cette idée: F. HEINZER, Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor, Freiburg 1980, 173-181 (= Paradosis 26); *Idem*, l'explication trinitaire de l'économie chez Maxime le Confesseur, dans: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980, éd. par F. HEINZER, Ch. von SCHÖNBORN, Fribourg 1982, 159-172

Généralement, la théologie liturgique post-palamite constituait le contexte le plus propre pour l'exposition du rôle des relations interhypostatiques dans notre déification. En ce qui concerne S. Marc, nous pouvons noter, sans parler de sa polémique sur l'épiclese⁶⁹ influencée par S. Cabasilas, son traitement de la Pentecôte dans le commentaire sur la prière "O Roi des Cieux": c'est "le Consolateur lui-même qui vient".⁷⁰ Dans ce contexte les réserves concernant la personne et la grâce ne sont pas nécessaires, tout comme dans l'Eucharistie, quand on prie que l'*Esprit* vienne afin que sa grâce sanctifie les Dons.⁷¹

9. C'est cette doctrine-là de notre communion à l'hypostase de l'Esprit dans la vie interne de la Sainte Trinité que S. Marc tenta d'opposer à Jean de Raguse. Ce pas était préparé par les discussions antérieures sur l'ordre parmi les Personnes divines, surtout à la façon de Nil Damilas. Pour la tradition orthodoxe l'attitude de S. Marc dans la polémique trinitaire à Florence ouvrit le chemin vers la synthèse doctrinale de S. Gennade Scholarios et l'élaboration de la nouvelle *acribie* catégoriale comparable à celle de l'évêque Nicolas de Méthone.

Abréviations

- AB - 'Ανάλεκτα Βλατάδων
 AG II - Quae supersunt auctorum graecorum Concilii Florentini. Pars II. Res Florentiae gestae. Ed. I. GILL, Roma 1953 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 5, 2).
 AL - Andreas de Santacroce. Acta latina Concilii Florentini. Ed. G. HOFMANN, Roma 1953 (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores 6).

(= Paradosis 27); malheureusement, l'auteur ignore la doctrine de S. Palamas sur notre déification dans la Trinité, en le soupçonnant de ne pas avoir une conception de Dieu-Père qui devient notre Père (p. 169, n. 40). Cf. notes 16 et 19, ainsi que ci-dessus, point 5 et note 31.

⁶⁹ Libellus de consecratione eucharistica; 426-434.

⁷⁰ Le commentaire sur le rite ecclésiastique; PG 160, 1169BC.

⁷¹ Libellus . . . 5; 430, 22-23 et 36-37.

- ByzHes - J. MEYENDORFF, Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems, London 1974.
 EB - Archim. Andronikos DEMETRAKOPOULOS, 'Εκκλησιαστικὴ Βιβλιοθήκη, Leipzig 1866.
 PG - J.P. MIGNE, Patrologiae cursus completus. Series graeca.
 PLP - Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit, Wien 1976.
 REB - Revue des Etudes byzantines
 SVTO - St. Vladimir's Theological Quarterly

L'auteur voudrait remercier profondément la SOCIETAS INTERNATIONALIS HISTORIAE CONCILIORUM INVESTIGANDAE, qui a stimulé l'apparition même de l'étude présente, ainsi que MM. G. Prokhorov, E. Lomize, Mlle M. Busygina, le P.V. Sorokine et les PP. M. van Esbroeck et E.R. Hambye, SJ, pour leur aide pendant l'exécution du travail.

Annuario historiae conciliorum 21 (1989)