

De l'apologie à l'évocation de l'expérience mystique.
Évagère le Pontique, Isaac le Syrien et Diadoque de Photicé dans
les œuvres de Grégoire Palamas (et dans la controverse palamite)*

ANTONIO RIGO (Venedig)

Kurt Ruh, dans son introduction à l'histoire de la mystique occidentale, rappelle les problèmes auxquels une étude de la littérature mystique doit faire face : d'un côté il y a les œuvres mystiques au sens propre et strict du terme, de l'autre les écrits avec des éléments didactiques ou édifiants. On peut aussi reconnaître des zones périphériques, belle-filles de la mystique et, enfin, la mystique en tant que doctrine, la *theologia mystica* que nous rencontrons – continue Ruh – sous sa forme la plus pure chez Thomas d'Aquin¹. Si nous voulons tracer une carte de la mystique byzantine sur la base de ces considérations, nous serions tenté de placer l'œuvre de Grégoire Palamas dans cette dernière rubrique, dans la mystique en tant que doctrine, plutôt que de la compter parmi les témoignages basés sur l'expérience. On est presque spontanément tenté de rapprocher la figure de Grégoire Palamas de celle de Syméon le Nouveau Théologien et ainsi d'indiquer et de faire ressortir la différence et l'écart entre les textes dans lesquels on peut percevoir la personne et les expériences spirituelles de l'auteur², et ceux qui représenteraient tout au plus la doctrine et l'apologie de la mystique. Cette différence, et le désir de voir Grégoire parler à la première personne de sa propre expérience mystique, a poussé un admirateur contemporain de Palamas à insérer dans le recueil des œuvres complètes de Grégoire quatre chapitres qui, en réalité, sont le récit du même Syméon de sa vision de la lumière divine³.

Une analyse, dans cette direction, des œuvres de Grégoire pourrait sembler une vaine recherche de renvois à des événements personnels, alors que le renvoi à l'ex-

* Je remercie mes chers amis Paul Géhin, IRHT – Section grecque (Paris), Brigitte Mondrain, EPHE IV^e Section (Paris) et Marcel Pirard, Louvain, qui ont lu une première version de cet article, pour leurs précieuses remarques et suggestions. – Abréviations utilisées : PLP = E. Trapp et al. (eds.), *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, Wien 1976–1994 ; PS = P. Christou et al., *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, I–V, Thessaloniki 1962–1992.

¹ K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, tr. it. Milano 1995, 13–15.

² Sur les textes de Syméon, voir les observations à ce propos, in : A. Rigo, *Mistici bizantini*, Torino 2008, XXXIV–XXXV.

³ Cf. A. Rigo, *I manoscritti e il testo di quattro "Ετερα κεφάλαια*. Da Simeone il Nuovo Teologo a Gregorio Palamas, in : A. Rigo/A. Babuin/M. Trizio (eds.), *Vie per Bisanzio*, Bari 2012.

périence vécue des autres, et surtout à celle des personnages qu'il a connus, n'est pas rare, comme en témoignent certains mots souvent répétés, tels : « Mais je le sais, car j'ai été initié par les Pères et j'en ai moi-même écouté quelques-uns »⁴, et d'autres similaires. Au contraire, notre tentative d'étude va partir des œuvres écrites par Grégoire entre les débuts et la moitié des années '30, avant le commencement des controverses théologiques, c'est-à-dire avant le besoin de faire face à de tels sujets dans une perspective apologétique et polémique.

I.

Commençons par celle qui, selon le témoignage de Philothée Kokkinos, a été la première œuvre écrite par Grégoire Palamas sur le Mont Athos vers 1332, la *Vie de Pierre l'Athonite*⁵. Les raisons immédiates qui expliquent la composition de cette œuvre sont évidentes : Grégoire, moine dans un ermitage des environs de Lavra, célèbre une des figures centrales du monachisme de la Sainte Montagne, Pierre, « père » des ermites. Significativement, le culte du saint, qui précisément à cette époque connaît une renaissance, était particulièrement répandu à Lavra. La *Vie de Pierre* écrite par Grégoire ne fournit aucune information nouvelle par rapport à la *Vie ancienne* composée par Nicolas (deuxième moitié du 10^e siècle), sur laquelle il se base, au point d'en suivre même l'ordre et la succession. L'originalité de l'œuvre de Grégoire par rapport à celle écrite par Nicolas réside dans deux passages de longueur différente et dans lesquels l'auteur parle de la vie de Pierre dans la solitude, sur l'Athos. Laissons de côté le premier, du fait de sa brièveté, et arrêtons-nous sur le deuxième qui constitue un excellent point de départ pour notre exposé. Grégoire écrit :

« Avec simplicité <Pierre> présente à Dieu le cœur comme un chariot divin, un nouveau ciel et une demeure plus chère au ciel pour Dieu grâce à l'œuvre inlassable de l'hesychia, c'est-à-dire, en un mot, le retour et la conversion de l'intellect en soi (τοῦ νοῦ πρὸς εἰπὸν ἐπιστροφή καὶ σύννευσις), mieux, bien que cela soit extraordinaire à dire, au retour, de toutes les puissances de l'âme vers l'intellect (πασῶν τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων [...] πρὸς τὸν νοῦν ἐπιστροφή) et l'opération conforme à l'intellect et à Dieu (ἢ κατ' αὐτόν τε καὶ Θεὸν ἐνέργεια).

Il est impossible de révéler avec certitude ce qui se produit ensuite. Quand l'intellect s'élève au-dessus de toutes choses sensibles, émerge du déluge tumultueux qui l'entoure et observe l'homme intérieur jusqu'à voir le masque répugnant qui est le résultat de son errance en bas (κάτω περιπλάνησις), il cherche à la laver par l'affliction (πένθος). Après

⁴ Triades, II, 3, 72 : PS I, 605 ; à ce propos cf. déjà P. Miquel, Grégoire Palamas, docteur de l'expérience, in : *Irénikon* 37 (1967), 227–237.

⁵ PS V, 161–191, cf. Philothée Kokkinos, *Éloge de Grégoire Palamas*, 37, ll. 3–7 : D. G. Tsamis, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἀγιολογικὰ ἔργα, I* (Θεσσαλονικεὶς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 4), Thessaloniki 1985, 468 ; pour la datation, cf. A. Rigo, *La Vita di Pietro l'Athonita* (BHG 1506) scritta da Gregorio Palama, in : *Rivista di Studi Bizantini e Neocellenici* 32 (1995), 181.

avoir enlevé l'horrible voile (κάλυμμα), à cet instant-là, précisément, l'âme n'est plus dispersée de façon ignoble par des relations nombreuses (ποικίλαις σχέσεσι), et une fois en paix elle s'attache à la vraie hesychia, elle demeure en elle-même, considérant elle-même, mieux par soi-même, dans la mesure possible, Dieu, grâce auquel elle est.

Quand elle dépasse sa propre nature et est divinisée grâce à la participation, elle avance toujours vers le mieux, seulement si elle est complètement et habilement fortifiée et n'a laissé aucune entrée sans surveillance, de telle façon que l'ancien auteur du mal n'arrive pas à pénétrer et, en la trouvant balayée, qu'il ne reste dans l'âme avec sa suite et ne fasse d'elle, hélas, le campement de sa troupe malfaisante et, comme le dit la voix évangélique, 'La nouvelle condition de l'homme devient pire que la première' (Mt. 12, 45).

Quand l'intellect, ainsi que le discours l'a déjà clarifié, a chassé toute passion résidant à l'intérieur et procure l'impassibilité à l'âme, non seulement il revient en soi mais retourne entièrement les autres puissances de l'âme (μη μόνον αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν, ἀλλὰ καὶ τὰς ἄλλας τῆς ψυχῆς δυνάμεις ὁλοκλήρως ἐπιστρέψας), se débarrasse de toute chose acquise jusqu'à toute trace d'empreinte méchante, avance vers le plus que parfait, mieux le très parfait et dépasse non seulement la dyade matérielle (τὴν ὑλικὴν δυάδα), mais aussi les choses les plus excellentes. Lorsqu'il a dépassé les choses intelligibles et les pensées douées d'imagination et a renoncé à tout en tant qu'aimé et amant de Dieu, il demeure face à Dieu, comme il est écrit, sourd et muet (cf. Ps. 37, 14).

Il est alors formé comme matière en sa forme la plus haute, en toute sécurité, puisque la grâce intérieure transforme tout en mieux, aucune passion ne frappant à la porte. L'intellect qui y prend part transmet aussi au corps qui lui est joint maints signes de la divine beauté et, puisqu'il se trouve entre la grâce divine et l'épaisseur de la chair, lui infuse la puissance de l'impossible.

De là l'habit divin et invincible de la vertu totalement immobile ou difficile à mouvoir ; les opérations de prodiges, la clairvoyance, la prévoyance, le parler d'événements qui se produisent loin comme s'ils étaient sous les yeux, et, chose la plus extraordinaire, non parce que les bienheureux poursuivent ce but, mais de même qu'en regardant un rayon de soleil on aperçoit la poussière en suspension dans l'air, même si ce n'est pas le but, de même ces bienheureux s'entretiennent purement avec les rayons divins, auxquels par nature est unie la révélation de toutes choses, non seulement de celles qui sont ou qui ont été, mais aussi de celles qui seront dans le futur. Ils ont réellement la connaissance supplémentaire de tout cela. Leur but est la perfection supérieure des moines, la vraie hesychia, mieux, comme nous l'avons dit, le fruit de l'hesychia. »⁶

L'idée centrale de ce long passage, dans lequel nous pouvons saisir l'écho lointain d'auteurs spirituels des 11^e-12^e siècles (Nicétas Stéthatos, Pierre Damascène) et, peut-être, du récit de la vision de saint Benoît dans le II^e livre des Dialogues de Grégoire le Grand⁷, est clairement celle qui identifie dans le retour en soi de l'in-

⁶ PS V, 171–173.

⁷ Pour la vision de Benoît, Triades, I, 3, 22 : PS I, 432 ; cf. E. Lanne, L'interprétation palamite de la vision de saint Benoît, in : Le millénaire du mont Athos. Études et mélanges, II, Chevetogne 1964, 34–38 ; I. Polemis, Gregorio Palamas e la spiritualità athonita dell'epoca : esperienze soprannaturali e il loro contesto, in : S. Chialà/L. Cremaschi/A. Mainardi (eds.), Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa. Atti del XV Congresso ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, Magnano 2008, 296–298.

telle et, dans la reconversion des puissances de l'âme, le point nodal d'un itinéraire spirituel dans lequel l'affliction et ses pratiques sont absolument centrales.

À la réunification de l'intellect et à la reconversion des puissances psychiques, en connexion avec l'affliction et la prière, sont également consacrés les Trois chapitres sur la prière et la pureté du cœur⁸ ; texte, d'un vocabulaire dionysien évident, qui présente des parallélismes significatifs avec la I^e Triade (composée en 1336/7)⁹.

« L'unité de l'intellect devient triple tout en demeurant unitaire [...] après avoir fermé toute entrée à l'erreur. [...] L'unité de l'intellect devient triple tout en demeurant unitaire, quand il se tourne vers soi et grâce à soi s'élève vers Dieu. Le retour de l'intellect vers soi est garde de soi. Son élévation vers Dieu s'accomplit d'abord par la prière, par une prière concentrée (Γίνεται δὲ τὸ ἐνιαῖον τοῦ νοῦ τρισσόν, μένον ἐνιαῖον, ἐν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ καὶ τῇ δι'ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Θεὸν ἀνόδῳ. Ἡ δὲ πρὸς ἑαυτὸν στροφή τοῦ νοῦ ἑαυτοῦ τήρησις ἐστίν. Ἡ δὲ πρὸς τὸν Θεὸν ἀνοδος αὐτοῦ, δι'εὐχῆ μὲν ἐνεργεῖται τὴν ἀρχὴν, καὶ εὐχῆς συνεπτυγμένης). »

Selon Philothée Kokkinos, la deuxième œuvre écrite par Grégoire a été le discours sur l'entrée de la Mère de Dieu dans le Saint des Saints (Λόγος εἰς τὴν πρὸς τὰ ἅγια τῶν ἀγίων εἴσοδον καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς θεοειδῆ βίον τῆς πανυπεράγνου δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας), adressé à un public de moines athonites¹⁰. La dernière partie de l'œuvre (chapitres 32–41) est consacrée à Marie

⁸ PS V, 157–159.

⁹ Cf. Rigo, *La Vita di Pietro l'Athonita* (nt. 5), 188 et n. 51.

¹⁰ BHG 1095 : S. K. Oikonomos, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλία κβ'*, Athenai 1861, 131–180 (NG'). Nous avons utilisé cette édition (que nous avons révisée) plutôt que P. K. Chrestou, *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα*, 11 (Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, 79), Thessaloniki 1986, dont les choix arbitraires et les corrections injustifiées ne semblent pas acceptables. – Cf. Philothée Kokkinos, *Éloge de Grégoire Palamas*, 37, ll. 7–11 : Tsamis, *Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἀγιολογικὰ ἔργα*, I, 468–469 : « Δεύτερος δ'ἐπὶ τούτῳ [sc. la Vie de Pierre l'Athonite], ὁ ἐπὶ τῇ τῶν νομικῶν ἀδύτων ἱερᾷ εἰσόδῳ καὶ τῷ αὐτόθι θεοειδεῖ βίῳ τῆς Θεομήτορος, ἐπειδὴ γέ τινας ἔγνω τότε παραληροῦντας ἐκεῖ καὶ γλώττη θρασεῖα καὶ ἀμαθεῖ τοῖς μυστηρίοις ἐκείνοις ἐπιηράζειν τολμήσαντας ». Les mots du patriarche ont été liés (cf. J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [Patristica Sorbonensia, 3], Paris 1959, 391, etc.) à un passage de Nicéphore Grégoras, *Byzantina historia*, XXIV, 3 : Bonn, III, 3 (ἤδη δὲ τοῦ φθινοπώρου λήγοντος καὶ τῆς εὐορτῆς ἐπιστάσης ἢ τοῖς δεσμοφύλαξιν ἐτήσιος τῆ πανάγου τελεῖται μητρὶ τοῦ Θεοῦ) et à un anathème de Philothée de Selymbrie contre le même de mai 1366 (περὶ τῆς παναχράντου καὶ θεομήτορος, ὅτι οὐκ εἰσῆλθε δηλονότι εἰς τὰ ἅγια τῶν ἀγίων, ἐν οἷς ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῆρχετο : F. Miklosich, J. Müller, *Acta et diplomata graeca Medii Aevi sacra et profana*, I, Vindobonae 1860, n° 229, 490, cf. J. Darrouzès, *Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople*, V, Paris 1977, n° 2515). Nous pensons qu'il est anachronique de lier la composition du discours de la part de Grégoire (1335 environ) aux positions de Grégoras et estimons que c'est Philothée Kokkinos au moment de la rédaction de l'Éloge (peu avant le printemps 1368) qui a établi un lien entre ce texte de Grégoire et un événement qui avait été traité et résolu au cours du Synode de Constantinople peu de temps avant (1366). Le discours a été prononcé par Grégoire le jour de la fête, le 25 novembre (Oikonomos, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλία κβ'*, 138, l. 13 : πανηγυριζόμενον σήμερον) devant les moines (ibid., 135, l. 10, 169, ll. 9–10).

à l'intérieur du sanctuaire, comme modèle de vie dans l'hesychia. Ces passages seront repris et amplifiés par Grégoire Palamas dans sa 1^e Triade¹¹. Dans cette dernière partie, certains points nous semblent d'un réel intérêt. Après avoir affirmé que la philosophie profane est fort différente « de la vision de Dieu (θεοπτία) et distincte de la conversation avec Dieu comme la possession d'une chose de sa connaissance. Dire quelque chose sur Dieu et rencontrer Dieu ne sont pas la même chose » (32.)¹², Grégoire poursuit :

« Il n'est pas possible d'être avec Dieu si nous ne sortons pas de nous-mêmes par la purification, mieux, si nous n'allons pas au-delà de nous-mêmes, ne délaissions pas avec la sensation toute chose sensible, ne nous élevons pas au-dessus des syllogismes, de toute connaissance et de la raison même, et ne sommes pas entièrement participants de l'opération conforme à la sensibilité intellectuelle, que Salomon a appelé sensibilité divine (Pr. 1, 7), pour atteindre l'ignorance supérieure à toute connaissance. La Vierge désirait cela et a trouvé comme guide l'hesychia. L'hesychia, l'immobilité (στάσις) de l'intellect et du monde, l'oubli des choses d'en bas, l'initiatrice des choses d'en haut, la rémission des pensées pour le mieux. Voilà la vraie pratique, base de la vraie contemplation ou vision de Dieu (θεοπτία) [...]. Lorsque nous nous détachons des choses d'en bas et nous tournons vers Dieu et dans le cénacle de la vie persévérons jour et nuit dans les prières et dans les supplications, nous atteignons en quelque sorte cette nature intangible et bénie. Ainsi à ceux qui ont purifié leur cœur par la sainte hesychia ineffablement se mélange la lumière supérieure à la sensibilité et à l'intellect, et ils contemplent Dieu en eux-mêmes comme dans un miroir (33.) »¹³.

Après une longue digression sur la composition de l'homme, le sens et la puissance de l'âme (φαντασία, δόξα, διάνοια)¹⁴, et après avoir répété la nécessité de la reconversion des puissances psychiques (34–37), Grégoire parle à nouveau de Marie dans le Saint des Saints :

« La Mère de Dieu fuyant une vie répréhensible choisit la vie invisible à tous et dépourvue d'unions, en demeurant dans le sanctuaire. Là, détachée de tout lien avec la matière, s'étant libérée de toute relation et ayant dépassé la participation même à son propre corps, elle unit l'intellect au retour en soi, à l'attention et à la prière divine incessante (συνῆψε τὸν νοῦν τῇ πρὸς ἑαυτὸν στροφῇ καὶ προσοχῇ καὶ τῇ ἀδιαλείπτῳ θείᾳ προσευχῇ). S'étant toute concentrée en soi par la prière et s'étant placée au-dessous de l'ordure multiforme des pensées, en bref, de toute forme, elle construit une nouvelle et ineffable voie vers les cieux, – pour ainsi dire – le silence intelligible (νοητὴ σιγή)¹⁵. Par

¹¹ Ibid., 169, l. 26–170, l. 16 = Triades, I, 3, 42 : PS I, 453, ll. 9–28 ; 172, l. 5 = Triades, I, 3, 42 : 453, ll. 29–30 ; 174, l. 20–175, l. 2 = Triades, I, 3, 44 : 456, ll. 15–21 ; 175, ll. 7–29 = Triades, I, 3, 45 : 457, ll. 3–22 ; 176, ll. 3–19 = Triades, I, 3, 46 : 457, l. 30–458, l. 10 ; 176, l. 22–177, l. 17 = Triades, I, 3, 9 : 418, l. 28–419, l. 14 ; 177, ll. 18–19 = Triades, I, 3, 10 : 419, ll. 15–16.

¹² Dans ce passage, comme dans le suivant, on trouve déjà les échos du début des discussions avec Barlaam à propos de la connaissance.

¹³ Oikonomos, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλίαι κβ' (nr. 10), 170–171.

¹⁴ Reprise dans l'Homélie XXVI : PG 151, 332d2–333b7.

¹⁵ Dans le passage parallèle des Triades, I, 3, 46 : PS I, 458, Grégoire parle de l'« intangible ténèbre du silence initiateur au secret » (τὸν ἀναφῆ τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον).

cette attention de l'intellect, elle s'élève au-dessus de toutes choses créées et, plus que Moïse, elle voit la gloire de Dieu et contemple la grâce divine inatteignable par les sens, mais sublime et sainte vision des âmes immaculées. Ayant participé à tout cela, selon les divins hymnographes, un nuage lumineux de la vraie eau vivante survient, la splendeur du jour mystique, le chariot de feu du Verbe. Sans la venue de la grâce divine l'intellect ne peut pas voir avec sa sensibilité intellectuelle (39.). »¹⁶

La dernière partie du discours sur l'entrée de la Mère de Dieu dans le Saint des Saints se fonde sur les textes présentés précédemment, la Vie de Pierre l'Athonite et les Chapitres sur la prière, montrant surtout la centralité du processus de retour en soi de l'intellect et de la reconversion des puissances psychiques. Toutefois, la contemplation de la lumière et de la gloire de Dieu est ici plus qu'une simple allusion. Il reste à ajouter que le retour en soi de l'intellect et la reconversion des puissances auront également une place centrale dans les Triades, où ces thèmes seront repris par Grégoire afin d'expliquer (et de justifier) les techniques psychophysiques utilisées pour l'oraison.

Le passage de la Vie de Pierre l'Athonite devait sembler particulièrement significatif et important aux yeux de l'auteur, à tel point qu'il l'a repris et amplifié au cours de la décennie suivante, vers 1346, pendant la guerre civile et en pleine controverse théologique. Nous le retrouvons en fait dans le Discours épistolaire aux philosophes Jean et Théodore¹⁷, dans le VII^e traité contre Grégoire Akindynos¹⁸ et dans le Discours épistolaire à la moniale Xéné¹⁹. L'importance de ce passage n'a pas non plus échappé à ses contemporains : Philotée Kokkinos l'utilise pour parler de la vie dans la solitude de Grégoire aux environs de Lavra²⁰ et Marc Eugénicos l'insère dans un petit recueil de textes spirituels qu'il a préparé²¹.

Considérons la reprise et l'amplification du passage, en partant du Discours épistolaire à la moniale Xéné. Dans un chapitre consacré à l'illumination et à la contemplation (Περὶ φωτισμοῦ θείου καὶ τῆς κατ' αὐτὸν θεωρίας)²², Grégoire reprend la Vie de Pierre l'Athonite à propos de la contemplation de la lumière en y ajoutant des phrases d'une certaine importance quant à l'état et la condition du contemplatif:

« Alors, quand le jour se lève et que dans nos cœurs surgit l'étoile du matin – comme le dit le coryphée des Apôtres²³ –, sort pour son vrai travail celui qui est vraiment

¹⁶ Οἰκονομος, Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ ὁμιλία κβ' (nt. 10), 175–176.

¹⁷ 21 : PS V, 240, ll. 26–28, 14 : 237, ll. 18–24, 15–16 : 238, ll. 11–16, 17 : 238, l. 23–239, l. 7, 19–20 : 240, ll. 7–25.

¹⁸ 11 : PS III, 492, ll. 10–13, 10 : 485, ll. 5–11, 11 : 487, ll. 24–28, 488, ll. 1–7, 491, l. 22–492, l. 9.

¹⁹ 62 : PS V, 226, ll. 17–20, 54 : 221, l. 26–222, l. 2, 58 : 223, ll. 16–19, 59 : 223, l. 24–224, l. 1, 62 : 225, l. 20–226, l. 16.

²⁰ Philothée Kokkinos, Éloge de Grégoire Palamas, 32, ll. 11–129 : Tsamis, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἀγιολογικὰ ἔργα, I, 461–464.

²¹ Cf. A. Rigo, Marco Eugénico autore e lettore di opere spirituali, in : Bulgaria Mediaevalis 2 (2011), 222.

²² 58–63 : PS V, 223–226.

²³ Cf. 2 Pt. 1, 19.

homme – selon la parole des prophètes²⁴ – et grâce à cette lumière il emprunte la voie qui mène aux monts éternels²⁵. Dans cette lumière – oh merveille! – il devient spectateur des réalités mondaines, non lié, ou lié, à la matière qui l'accompagne dès le début, selon la façon dont il dispose sa propre voie. En effet, il ne monte pas avec les ailes de la fantaisie de la raison, qui telle un aveugle tourne autour de toute chose sans avoir une perception exacte et certaine ni des réalités sensibles absentes ni de celles intelligibles qui la dépassent ; mais en vérité, il monte grâce à l'inexprimable puissance de l'Esprit et, par une compréhension spirituelle et indicible, ouït des paroles ineffables et voit des réalités invisibles. Ensuite, il est et devient complètement comblé de merveilles, et bien qu'il ne soit pas là en haut, il rivalise avec des chanteurs inlassables, devenu réellement sur la terre un autre ange de Dieu, qui Lui offre par soi-même toute sorte de créatures, parce qu'il est maintenant en communion avec toutes choses et participe de Celui qui est au-dessus de tout, atteignant ainsi la perfection de l'image. »

À propos de cette condition illuminative, il cite Évagre le Pontique (Réflexions, 4 et 2), Diadoque de Photicé (Chapitres, 89) et Isaac le Syrien (Discours, 32): « C'est pourquoi le divin Nil affirme que 'la condition de l'intellect est une hauteur intelligible, semblable à la couleur du ciel, dans lequel pendant le temps de la prière vient la lumière de la sainte Trinité'²⁶. De nouveau: 'Si quelqu'un veut voir la condition de l'intellect, qu'il se dépouille de tous les concepts, et alors il la verra semblable au saphir ou à la couleur du ciel. Mais on ne peut pas y parvenir sans l'impassibilité : il est en fait nécessaire que Dieu coopère et inspire la lumière qui lui est connaturelle'²⁷. Saint Diadoque dit :

'Par le baptême de la régénération, la sainte grâce nous confère deux biens, dont l'un surpasse infiniment l'autre. Elle nous renouvelle dans l'eau même et fait briller tous les traits de l'âme, c'est-à-dire l'image de Dieu, en effaçant en nous toute ride du péché²⁸. Quant à l'autre, elle attend notre concours pour le produire. Quand donc l'intellect a commencé à goûter, dans un sentiment profond, la bonté du Saint-Esprit, alors nous devons savoir que la grâce commence à peindre, pour ainsi dire, la ressemblance par-dessus l'image. Ainsi donc, le sens intime révèle bien que nous sommes en train d'être formés à la ressemblance, mais la perfection de celle-ci, nous ne la connaissons que par l'illumination.'²⁹

Et encore: 'Nul ne peut atteindre l'amour spirituel s'il n'est illuminé en toute certitude par le Saint-Esprit. Car si l'intellect ne reçoit parfaitement la ressem-

²⁴ Cf. Ps. 103, 23.

²⁵ Cf. Ps. 75, 5.

²⁶ Pseudo-Nil d'Ancyre = Évagre le Pontique, Réflexions, 4 : J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris 1931, 38 (Νοῦ κατάστασις ἐστὶν ὕψος – ἐπιγίνεται φῶς).

²⁷ *Ibid.*, 2 : 38 (Εἰ τις βούλοιτο ἰδεῖν – χρώματι παρεμφερῆ).

²⁸ Cf. Ef. 5, 27.

²⁹ Diadoque de Photicé, Chapitres, 89, in : Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, ed. E. des Places (Sources Chrétiennes, 5ter), Paris 1966, 148 ; J. E. Rutherford, *One hundred practical texts of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike* (Belfast Byzantine Texts and Translations, 8), Belfast 2000, 128–130 (Δύο ἡμῖν ἡ χάρις ἡ ἀγία – γνωσόμεθα).

blance grâce à la divine lumière, il peut avoir à peu près toutes les autres vertus, mais il reste encore dénué de l'amour parfait³⁰.

De même, nous entendons Saint Isaac dire: 'Dans le temps de la prière, l'intellect plein de grâce voit sa propre pureté comme la couleur supracéleste que les anciens d'Israël appelaient lieu de Dieu, quand Il leur est apparu sur le mont'³¹. De nouveau: 'La prière est pureté de l'intellect qui est interrompue dans la stupeur par la lumière de la Sainte Trinité'³². Et encore: 'Est pureté de l'esprit la condition dans laquelle pendant le temps de la prière brille la lumière de la sainte Trinité'³³.

Il est ici significatif que Grégoire Palamas, en parlant de l'illumination du contemplatif, évoque la lumière divine répandue dans l'intellect en se basant sur des passages d'Évagre le Pontique (et d'Isaac citant Évagre), qui renvoient à la théophanie d'Exode 24, 10³⁴. Il poursuit, amplifiant et intégrant un autre passage du morceau présent dans la Vie de Pierre l'Athonite, en insistant une fois de plus sur le processus de retour en soi de l'intellect et de reconversion des puissances psychiques, ainsi que sur le rôle central de l'affliction:

« Est utile le retour de l'intellect en soi et le repli vers soi-même ou, mieux, bien qu'il soit stupéfiant de le dire, le retour de toutes les puissances de l'âme vers l'intellect, et l'opération conforme à celle-ci et à Dieu. Ainsi préparés, ils sont maintenant bien disposés à retourner, avec le guide et la grâce, au prototype, à la beauté originelle et inflexible. À de telles hauteurs, l'affliction bénie fait monter les humbles de cœur et les pauvres en esprit »³⁵.

Grégoire termine le chapitre par des mots d'une teneur différente, qui méritent quelques considérations: « ceci est au-dessus de nos capacités à cause de la négligence présente en nous ». Il semble affirmer, peut-être par humilité et modestie, que ces lignes ne doivent pas être lues en référence à une expérience directement vécue. Si nous croyons à ces mots, le passage ne serait donc pas une évocation personnelle, mais plutôt une exposition « théorique » des étapes les plus élevées de l'itinéraire mystique.

Nous avons vu que les passages d'Évagre le Pontique et d'Isaac le Syrien consacrés à la contemplation et au « lieu de Dieu » sont utilisés dans l'exposé de Grégoire, précisément dans la phase finale de cet itinéraire. L'association d'Évagre et

³⁰ Ibid. : 148–150 ; 130 (Τὴν πνευματικὴν – ἄμοιρος μένει).

³¹ Isaac le Syrien, Discours, 32, ed. I. Spetsieris, Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινεύτ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά, Athenai 1895, 140 (Κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς – ἐν τῷ ὄρει).

³² Ibid. (Προσευχὴ ἐστὶ – τέμνεται).

³³ Ibid. (Καθαρότης ἐστὶ νοός – ἀγίας Τριάδος).

³⁴ Sur ce point, voir A. Guillaumont, La vision de l'intellect par lui-même dans la mystique évangélique, in : Mélanges de l'Université Saint-Joseph 50 (1984), 255–266, en part. 258–259 [repris, in : Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien (Spiritualité orientale 66), Abbaye de Bellefontaine 1996, n° IX].

³⁵ PS V, 226.

d'Isaac dans un pareil contexte n'est pas une nouveauté dans l'œuvre de Grégoire Palamas. Déjà dans la 1^e Triade, à propos de l'illumination (φωτισμός) de l'intellect, dont les illuminations de l'Ancien Testament sont les symboles³⁶, il avait repris Évagre (Sur les pensées, 39, en parallèle à Réflexions, 2 e 4)³⁷ et un passage d'Isaac³⁸. La présence d'Évagre et surtout du traité Sur la prière, dans les Triades³⁹, en particulier dans la section de la première, qui reprend le discours sur l'entrée de la Mère de Dieu dans le Saint des Saints, était constant⁴⁰. Et l'on peut dire la même chose d'Isaac⁴¹. Toutefois la présence des citations d'Évagre, Diadoque et Isaac dans le Discours épistolaire à la moniale Xéné⁴² a probablement une raison différente, que nous pouvons comprendre grâce à une autre œuvre contemporaine de Palamas (1346/47), dans laquelle apparaît la réélaboration amplifiée du passage de la Vie de Pierre l'Athonite⁴³, le VII^e traité de Grégoire Palamas contre Akindynos (Πρὸς τὰ τῷ Ἀκινδύνῳ κατὰ τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος καὶ τῶν ὑπ'αὐτοῦ κατὰ διαφόρους καιροὺς πεφωτισμένων συγγεγραμμένα λόγος ἀντιζήτητικὸς ἔβδος)⁴⁴.

Une analyse du texte complet, et surtout de la section nous concernant directement, fournit des éléments importants. Après une brève introduction sur l'histoire de la controverse et après avoir évoqué le rôle d'Irène-Eulogie Choumnaina en tant que protectrice d'Akindynos (chap. 5), Palamas rappelle certaines affirmations de son adversaire à propos de la contemplation (περὶ θεωρητικῆς ὁράσεως, chap. 6). Il affirme qu'Akindynos citait dans ses écrits (ἐν τοῖς οἰκείοις συγγράμμασιν), après les théologiens, les auteurs spirituels (τοὺς ὑφηγητὰς τῆς ἱεραῆς ἡουχίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν ὑπερφουῆς θεωρίας). Grégoire reproduit à ce propos

³⁶ Triades, I, 3, 6 : PS I, 415.

³⁷ « Quand l'intellect se sera dépouillé du vieil homme et aura revêtu celui qui naît de la grâce, alors, c'est son propre état qu'il verra au temps de la prière, pareil au saphir et à la couleur du ciel. C'est l'état que l'Écriture nomme le lieu de Dieu, qui a été vu par les Anciens sur le mont Sinaï » : P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Évagre le Pontique, Sur les pensées (Sources Chrétiennes, 438), Paris 1998, 286–288 ; voir également Triades, I, 3, 40 : PS I, 451.

³⁸ Isaac le Syrien, Discours, 32 (nt. 31), 140 (Κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς – ἐν τῷ ὄρει).

³⁹ Déjà bien souligné par A. Guillaumont dans le compte rendu de J. Meyendorff, Grégoire Palamas, Défense des saints hésychastes, in : Revue de l'histoire des religions 164 (1963), 115 ; à ce propos v. maintenant P. Géhin, Sur une expression des Chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique : « Vis selon l'intellect », in : A. Rigo/P. Ermilov/M. Trizio (eds.), Byzantine Theology and its Philosophical Background (Studies in Byzantine History and Civilisation 4), Turnhout 2012, 30.

⁴⁰ Sur la prière, 149 : PG 79, 1200a, in : Triades, I, 3, 40 : PS I, 452 ; Sur la prière, 57 e 56 : PG 79, 1180a, 1177d–1180a in I, 3, 44 : PS I, 456 ; Sur la prière, 62 : PG 79, 1180c in I, 3, 50 : PS I, 461.

⁴¹ Cf. Isaac le Syrien, Discours, 32 (nt. 31), 140 (Καθαρότης ἐστὶ νοός – τῆς γνώσεως), in : Triades, I, 3, 21 : PS I, 432.

⁴² À partir de là, les citations d'Évagre, Isaac et Diadoque ont été reprises ensuite par Philotée Kokkinos, Antirrhétiques, 11, ll. 2260–2269, 1778–1792 : D. B. Kaïmakis, Φιλοθέου Κοκκίνου, Δογματικά ἔργα, Α' (Θεσσαλονικεῖς βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 5), Thessaloniki 1983, 477, 462–463 ; 12, ll. 292–299 : 487–488.

⁴³ V. plus haut, n. 15.

⁴⁴ PS III, 461–506.

un passage d'Akindynos consacré à la contemplation qui utilisait quelques lignes du chapitre 36 de Diadoque (μηδεις ακούων αισθησιν νοός, ὁρατῶς αὐτῷ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ ἐλπίζετω)⁴⁵, Sur l'oraison, 117 (μακάριος ὁ νοῦς ἐκεῖνος, ὃς ἐν τῷ προσεύχεσθαι τελείαν ἀμορφίαν ἐκτίησαστο) d'Évagre⁴⁶, et un passage d'Élie l'Ecclésiaste (πάντας μὲν ὁρᾷ ὁ Θεός, ὁρῶσι δὲ τὸν Θεὸν οἱ μηδὲν ὁρῶντες ἐν τῷ προσεύχεσθαι)⁴⁷. Akindynos ajoutait que ceux-là avec les « autres saints ont rejeté tout ce qui, lumière ou feu ou autre figure, donne forme à l'intellect contemplatif » (ἄλλοι τῶν ἁγίων, παντὸς ὡς φῶς ἢ ὡς πῦρ ἢ ὡς ἄλλο τι σχῆμα μορφῶντος τὸν νοῦν τὸν θεωρητικὸν ἀποτρέποντες) (écho de Diadoque, Chapitres, 40). Palamas, dans sa réplique, affirme qu'en effet les auteurs mentionnés enseignent que l'intellect contemplatif doit rejeter tout ce qui peut donner forme à l'intellect, puisque tout ce qui possède forme et figure est nécessairement sensible ou imagination de quelque chose de sensible (πάν γὰρ τὸ σχῆμα ἔχον καὶ μορφὴν, ἐξ ἀνάγκης αισθητὸν ἢ φαντασία αισθητοῦ τινος), mais la lumière de la Transfiguration, la « divine ténèbre » est cessation de tout, des choses sensibles, des pensées et des concepts (πάντων καὶ τῶν αισθητῶν καὶ τῶν λογισμῶν καὶ τῶν νοημάτων). À l'appui des ces mots, il reproduit deux des citations faites par Akindynos (Évagre, Sur l'oraison, 117 et Élie l'Ecclésiaste), y ajoutant Hésychios de Batos, Chapitres, 89 (Ἐπειδὴ πᾶς λογισμὸς – τῷ καθαροῦ νοῦ)⁴⁸. Dans le chapitre suivant (chap. 7), Palamas utilise le même procédé : il reproduit un passage de son adversaire pour le réfuter dans la suite. La citation d'Akindynos est la suivante :

« Mais il faut considérer les erreurs aussi, dérivées des apparitions de lumières sensibles, par lesquelles maints anachorètes ont été trompés et les exhortations des saints qui ne permettent pas d'entrer dans la vie ascétique avec de tels espoirs et qui honorent l'être sans forme (τὸ ἀνείδειον τιμῶσι) et qui montrent que seulement la mémoire de Dieu, établie dans l'âme, fait de l'âme le temple de Dieu. »

La réplique de Palamas est centrée sur la mémoire de Dieu et sur la prière, pour laquelle il reprend Jean Climaque et quelques passages d'Isaac le Syrien.

« La mémoire manifeste de Dieu dans la prière nous procure la même illumination (φωτισμός) du Saint-Esprit, quand la continuité de la mémoire n'est pas interrompue par les soucis terrestres. Ainsi grâce à elle nous devenons temples de Dieu. C'est pour cette raison que 'la fin de la prière est – selon Jean Climaque – le ravissement en Dieu'⁴⁹. C'est pourquoi saint Isaac définit l'illumination comme 'fruit de la prière'. Il a en fait dit : 'La pureté de l'intellect, c'est ce qui permet à la lumière de la Sainte Trinité de resplendir au moment de la prière. L'intellect dépasse alors la prière et il ne faut pas appeler cet état prière, mais enfantement de la prière pure envoyée par l'Esprit'. Et

⁴⁵ Diadoque de Photice, Chapitres, 36 (nt. 29), 105 ; Rutherford, One hundred (nt. 29), 48.

⁴⁶ Sur la prière, 117 : PG 79, 1193a.

⁴⁷ Anthologia gnomica, Gnostica, 103 : Φιλοκαλία, II, 309, connu par Palamas (et par Akindynos) sous le nom de Nil; mais pour une autre attribution (Jean de Karpathos), voir infra Annexe III.

⁴⁸ Hésychios de Batos, Chapitres, 89 (ut. 29) : Φιλοκαλία, I, 154 (emprunt à Évagre, Sur les pensées, 2).

⁴⁹ Jean Climaque, Echelle, 28 : PG 88, 1132d.

encore : 'La prière est purité de l'intellect qui est seulement interrompue dans la stupeur par la lumière de la Sainte Trinité'⁵⁰. Et encore : 'Nous contemplons la gloire de sa sainte nature, lorsqu'il plaît à Dieu de nous introduire aux mystères spirituels'. »⁵¹

Le rôle central des auteurs spirituels et les questions liées à leur interprétation dans le débat entre Akindynos et Palamas émergent aussi dans la suite du traité. Nous avons un témoignage explicite sur la base des arguments d'Akindynos à propos des visions dérivées des tromperies diaboliques. Le chapitre 10 du VII^e Anthirrétiqne est intitulé Chapitre de Saint Diadoque sur la lumière de la contemplation, utilisé par Akindynos contre cette lumière, etc. Grégoire Palamas rappelle que son adversaire a introduit un autre passage des Pères (πατερικὸν ἡμῖν εἰσάγει κεφάλαιον) : il s'agissait du chapitre 40 de Diadoque, mentionné auparavant, qui est en bonne partie repris :

« Que l'intellect, quand il commence à être fréquemment sous l'influence de la divine lumière, devienne tout entier transparent, au point de voir lui-même l'opulence de sa lumière, il ne faut pas le contester. Que tout ce qui lui apparaît en figure, soit comme lumière, soit comme feu, vienne des maléfices de l'ennemi, le divin Paul nous l'enseigne clairement en disant que celui-ci se déguise en ange de lumière (2 Cor. 11, 14). Il ne faut donc pas que l'on aborde dans cet espoir la vie ascétique, de peur que Satan ne trouve l'âme prête désormais à se laisser enlever, mais le but unique est d'arriver à aimer Dieu en un sentiment total de certitude du cœur. »⁵²

S'ensuit le commentaire de Palamas sur ce chapitre, dans lequel il observe que c'est la lumière divine sans forme qui rend transparent l'intellect. Il observe en concluant que les mots de Diadoque étaient adressés aux débutants (πρὸς τοὺς εἰσαγωγικοὺς) : avançant dans l'amour, au temps dû se produira l'illumination (φωτισμός), comme le rappelle le même Diadoque (chapitre 89) : « la perfection de l'amour, nous la connaissons par l'illumination ».

Dans cette partie du traité de Palamas contre Akindynos, précisément à propos de l'illumination, apparaît (chapitre 11) le long passage, déjà rencontré dans le discours à Xéné, qui se termine par les citations d'Évagre et d'Isaac le Syrien. Le débat sur les auteurs ascétiques et sur leur interprétation était la question centrale, comme cela ressort clairement (chapitre 12) d'un passage d'Akindynos dans lequel il accusait son adversaire de « supprimer aussi les mots de saint Nil, de saint Diadoque et de saint Amphiloque et de beaucoup d'autres Pères qui affirment et exhortent à fuir toujours comme tromperie satanique toute apparition lumineuse sensible. Celui qui la poursuit semble ignorer l'apparition dénuée de forme et d'erreur qui réside dans les commandements de Dieu, dans son amour avec toute l'âme et tout le cœur, la paix, l'impassibilité, la jouissance et la douceur. »⁵³

⁵⁰ Isaac le Syrien, Discours, 32 (nt. 31), 140.

⁵¹ Ibid., 72, 281.

⁵² Diadoque de Photice, Chapitres, 40 (nt. 29), 108, ll. 5–16 ; Rutherford, One hundred (nt. 29), 54.

⁵³ PS III, 493, ll. 8–16; cf., également, ibid., ll. 33–36 : « Μόνη ἀπλανῆς φωτοφάνεια καὶ μόνη τελεωτάτη, ἢ ἐν ταῖς ἐντολαῖς τοῦ Θεοῦ ἀγάπη καὶ εἰρήνη καὶ ἀπάθεια καὶ χαρὰ καὶ τρυφή καὶ γλυκύτης », et v. aussi un autre passage d'Akindynos, 498, ll. 23–30.

Palamas lui rend la monnaie de sa pièce en affirmant qu'Akindynos rejette et mutile les mots et l'esprit de Diadoque (τοῦ μὲν γὰρ μακαρίου Διαδόχου καὶ τὰ ὄήματα καὶ τὴν διάνοιαν ἐκκόψας καὶ ἀρησάμενος), puis il ajoute que son adversaire avait des réserves à propos de Macaire⁵⁴. Il réplique, en s'appuyant sur Diadoque, Chapitres 89, et en discutant le concept de consolation (παράκλησις) présent dans cette œuvre⁵⁵ et repris par Akindynos. Face aux objections de l'adversaire qui conteste la réalité de la lumière et voit dans ce type de contemplation le résultat d'une tromperie diabolique, Grégoire réaffirme d'un côté ce qu'il avait répété précédemment et reprend les mots d'Évagre (Réflexions, 2)⁵⁶ sur la lumière divine qui se répand dans l'intellect de l'orant, puis décrit de l'autre le jeune Akindynos sur le Mont Athos, trompé par la suggestion démoniaque (chap. 16), lorsqu'il contemplait une lumière qui « faisait paraître en son intérieur une sorte de visage humain ».

II.

Le VII^e Antirrhétique de Grégoire Palamas contre Akindynos a montré que de nombreux passages d'Évagre et d'Isaac (et de Diadoque) sont au centre des débats sur la lumière et sa contemplation. Une analyse des œuvres de Grégoire Akindynos et d'autres auteurs antipalamites nous permet d'élargir ultérieurement la perspective et d'isoler d'autres éléments présentant un certain intérêt. Revenons donc en arrière de quelques années et commençons à partir de la Grande Réfutation d'Akindynos qui s'achève vers janvier/février 1343 (bien que la fin du IV^e traité ait été ajoutée par la suite, peut être après octobre 1343)⁵⁷. Dans le IV^e traité, Akindynos affirme que l'enseignement sur la vision de Dieu de Grégoire Palamas est la reposition des anciennes doctrines messaliennes, pour lesquelles il utilise le chapitre spécifique de Jean Damascène. Il faut en premier lieu signaler qu'ici le discours concerne la contemplation et la vision, mais non la prière⁵⁸. Ré-

⁵⁴ Akindynos aurait écrit : « Ἐγὼ στέργω καὶ τὸν μέγαν Μακάριον, ἀλλὰ μέχρι τοῦ φῶς αὐτὸ παρακλήσεως λέγειν ἐκ Θεοῦ χορηγοῦμενον, οὐ μέντοι καὶ ὑπερούσιον διατελεῖν », PS III, 495, ll. 18–21.

⁵⁵ Cf. Diadoque de Photicé, Chapitres, 30 (nt. 29), 101, l. 1, 31 : 101, ll. 15–16, 32 : 102, l. 2, 36 : 105, ll. 10–11 ; Rutherford, *One hundred* (nt. 29), 40, 42, 48.

⁵⁶ PS III, 499, ll. 16–19 (Ἐῖ τις βούλοιο – χρώματι παρεμφερῆ).

⁵⁷ Cf. J. Nadal Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam* (Corpus Christianorum. Series graeca, 31), Turnhout–Leuven 1995, XLVIII–XLIX.

⁵⁸ Grégoire Akindynos n'a jamais écrit spécifiquement sur la prière (et ses techniques). Sa position émerge des lettres envoyées à Barlaam entre fin 1340 et début 1341. Il rappelait avant tout les attaques de B. contre les « divins hésychastes » et le conseillait de livrer au feu tout ce qu'il avait écrit sur la prière, 8, ll. 20–22 : A. Constantinides Hero, *Letters of Gregory Akindynos* (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 21), Washington D. C. 1983, 28. Dans une deuxième lettre, il rappelait comment Barlaam s'était moqué des pratiques du souffle, du cœur et des effets psychophysiques concomitants (τὰς εἰσπνοὰς καὶ τὴν καρδίαν καὶ κλόνον σπλάγχνων καὶ ταραχὴν

futant les affirmations de Palamas sur la vision, Grégoire Akindynos commence⁵⁹ par une citation d'Isaac le Syrien (ὁ θεῖος Ἰσαάκ)⁶⁰, pour poursuivre ensuite: « Et encore le grand et inspiré Nil (ὁ μέγας καὶ θεσπέσιος Νεῖλος), qui, évidemment, selon toi n'est pas un contemplateur de Dieu (θεόπτης), s'opposant à cette erreur impie des Messaliens, nous conseille en premier lieu de nous garder de cette déviation ». Il présente ainsi cinq citations du traité Sur la prière d'Évagre le Pontique, dont la première est la suivante: « Ne te figure pas la divinité en toi quand tu pries, ni ne laisse ton intellect subir l'impression d'aucune forme, mais va immatériel à l'immatériel, et tu comprendras »⁶¹. Akindynos observe que les mots de Nil/Évagre envisagent de manière critique la position de Grégoire Palamas, selon lequel on voit avec les yeux du corps la gloire de Dieu, et il souligne la possibilité que ces visions soient le fruit de la suggestion des démons. Dans cette perspective, Akindynos cite par la suite le chapitre 36 de Diadoque de Photicé⁶² et deux passages de Jean Climaque⁶³ et d'Isaac le Syrien⁶⁴.

Nous avons vu, d'après la réponse de Palamas dans le VII^e Antirrhétique, comment Akindynos avait par la suite développé ces considérations⁶⁵. De façon apparemment indépendante, Nicéphore Grégoras revient sur la vision de la lumière dans un chapitre de la dernière partie de son Histoire Byzantine (composé pendant l'été/automne 1356)⁶⁶. Il rappelle les livres des « saints hommes » (ἁγίων ἀνδρῶν), dans lesquels sont exposés les principes de l'ascèse et confirme la nécessité que la vision soit sans forme et figure en soulignant le péril de la suggestion

ἐκωμόδησας), 9, ll. 53–54 : *ibid.*, 31–32. Dans une compilation de ses différentes lettres à Barlaam, Akindynos confessait son ignorance à propos des pratiques d'oraison (τάγε μὴν περὶ πνοῆς καὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν ἐνοῦσθαι ἢ τὴν ψυχὴν καὶ νεῶν εἶναι Θεοῦ τὴν τοῦ πιστοῦ καρδίαν, ἢ πλάνην ἀποκαλεῖς, ἰσχυρίζεσθαι μὲν οὐκ ἔχω περὶ τούτων ὡς ἔχει), 10, ll. 173–175 : *ibid.*, 44. Une évolution est peut être perceptible dans une lettre à Matthieu Blastarès (printemps 1345), quand il écrit : « Qu'est-ce qu'ils disent? Peut-être disent-ils que lorsqu'il sont assis ils voient la lumière quand ils en ont envie? » (Τί λέγοντας ; Οὐχ ὅτι φῶς ὁρῶσιν ὁπότε βουληθεῖεν καθήμενοι ;), 50, ll. 8–9 : *ibid.*, 208.

⁵⁹ IV, 5, 51–IV, 6–57 : Nadal Cañellas, *Gregorii Acindyni Refutationes duae* (nt. 57), 320–322.

⁶⁰ Isaac le Syrien, *Discours*, 9 (nt. 31), 41–42 (Μετὰ τὴν εἰρήνην – Ἰεζεκιὴλ ὁ προφήτης).

⁶¹ 66 : PG 79, 1181a6–9 (Μὴ σχηματίσης τὸ θεῖον – καὶ συνήσεις), à la quelle font suite 67 : PG 79, 1181a11–b5 (Φυλάττου τὰς παγίδας – τὸ θεῖον καὶ ἀσχημάτιστον), 72–73 : PG 79, 1181d5–1184a6 (Ἐπὶ καθαρῶς καὶ ἀπαθῶς – θείας καὶ οὐσιώδους γνώσεως), 73 : PG 79, 1184a7–11 (Μὴ ὀχλοῦμενος – ὡς προέφημεν), 117 : PG 79, 1193a8–10 (Ἐγὼ τὸ ἐμὸν ἐρῶ – ἀμορφίαν ἐκτίησατο).

⁶² Diadoque de Photicé, *Chapitres*, 36 (nt. 29), 105, ll. 8–16 ; Rutherford, *One hundred* (nt. 29), 48, ll. 8–15 (Μηδεὶς ἀκούων αἰσθῆσιν – τῆς ἀληθείας).

⁶³ Echelle, 28 : PG 88, 1139d9–1137a1 (Πᾶσαν αἰσθητὴν – ἔκστασιν ὑποστῆς).

⁶⁴ Isaac le Syrien, *Discours*, 31 (nt. 31), 134 (Ἐκ τῆς προσευχῆς τίττεται – σχῆμα φαντασθέν).

⁶⁵ Sur ce point, on doit attendre l'édition annoncée par J. Nadal des trois Antirrétiques contre Grégoire Palamas ou penser que les passages soient des œuvres perdues de Grégoire Akindynos.

⁶⁶ Cf. H.-V. Beyer, *Eine Chronologie der Lebensgeschichte des Nikephoros Gregoras*, in : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 27 (1978), 149–150 ; F. Tinnefeld, *Nikephoros Gregoras, Historia Rhomaïke. Sechster Teil (Kapitel xxx–xxxvii)* (Bibliothek der griechischen Literatur, 66), Stuttgart 2007, 129 n. 416.

diabolique⁶⁷. Il donne quatre citations du traité Sur l'oraison d'Évagre le Pontique⁶⁸ et un extrait du chapitre 40 de Diadoque de Photicé⁶⁹.

Vers la fin de la décennie suivante (environ 1369/70), un disciple de Nicéphore Grégoras, Isaac Argyros⁷⁰, reprend le dossier. Il utilise les citations présentes dans l'œuvre de Grégoire Akindynos et dans celle de son maître (qu'il vérifie) dans un écrit – dont nous est parvenu l'autographe dans le Vat. gr. 1096⁷¹ – consacré au problème de l'origine de l'« hérésie » de Palamas. Argyros met avant tout en relation « l'œuvre de l'omphalopsychie et l'erreur à propos de la lumière, qu'ils disent être reflétée par leur nombril », avec le Messalianisme. Il utilise l'opuscule Contre Palamas, composé par le hiéromoine Niphon (deuxième moitié des années '50)⁷², d'où il tire les citations de la Méthode de la sainte prière et attention ainsi que de quelques écrits de Palamas. Argyros observe alors : « Je vous ai ici présenté peu de témoignages sur la tromperie de l'omphalopsychie parmi les nombreux disponibles. Ils sont de toute façon suffisants pour montrer et rendre manifeste l'erreur aux lecteurs. Par ailleurs, il est évident que les saints ont toujours rejeté des telles absurdités en les définissant comme étant des tromperies démoniaques ». Suit la longue série de citations d'Évagre (ici indiquée comme ὁ ἀσκητικώτατος καὶ θεωρητικώτατος Νεῖλος), Diadoque de Photicé et Isaac le Syrien⁷³. Il reste à ajouter que le chapitre 36 de Diadoque et l'extrait du discours 31 d'Isaac apparaissent dans un florilège préparé par Argyros lui-même et conservé dans le Marc. gr. Z. 162 (402)⁷⁴.

Toujours dans la même optique il faut enfin mentionner un chapitre d'une des œuvres d'un autre antipalamite, Jean Cyparissiotès⁷⁵, écrite pendant les années

⁶⁷ XXXV, 45–46 : Bonn, III, 499–500 ; cf. Tinnefeld, Nikephoros Gregoras, *Historia Rhomaïke* (nt. 66), 139–140.

⁶⁸ Sur la prière, 116 : PG 79, 1193a4–6 (Ἀρχὴ πλάνης – περιγράφει τὸ θεῖον) ; 117 : PG 79, 1193a9–10 (Μακάριος ὁ νοῦς – ἀμορφίαν ἐκλήσατο), 114 : PG 79, 1192d6–7 (Μὴ ζήτει – τῆς προσευχῆς καιρῶ), 115 : PG 79, 1192d9–1193a2 (Μὴ πόθει ἀγγέλους – τοῖς αἰσχροῖς δαίμοσιν).

⁶⁹ Diadoque de Photicé, Chapitres, 40 (nt. 29), 108, ll. 9–14 ; Rutherford, *One hundred* (nt. 29), 54, ll. 5–10 (Ὅτι γὰρ πᾶν – εἰς ἀρπαγὴν).

⁷⁰ PLP 1285 ; B. Mondrain, Traces et mémoire de la lecture des textes : les marginalia dans les manuscrits scientifiques byzantins, in : D. Jacquart/C. Burnett (eds.), *Scientia in margine. Études sur les marginalia dans les manuscrits du Moyen Âge à la Renaissance*, Paris 2005, 20–21 et *Les écritures dans les manuscrits byzantins du XIV^e siècle. Quelques problématiques*, in : *Rivista di studi bizantini e neoellenici* n. s. 44 (2007), 165–170.

⁷¹ Cf. G. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniote e altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV* (Studi e Testi, 56), Città del Vaticano 1931, 240 et suivantes ; Mondrain, *Les écritures* (nt. 70), 165.

⁷² PG 154, 837–864 ; cf. A. Rigo, *L'Epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione*, in : *Cristianesimo nella Storia* 9 (1988), 59–60.

⁷³ Cf. Annexe I.

⁷⁴ Cf. E. Mioni, *Bibliothecae D. Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. Thesaurus antiquus*, I, Roma 1981, 233–234 ; A. Rigo, *Noterelle in margine alla controversia palamitica*, in : *Miscellanea Marciana* 2–4 (1987–89), 126–135 ; Mondrain, *Les écritures* (nt. 70), 168 ; cf. Annexe I.

⁷⁵ Cf. PLP 13900.

'60⁷⁶. Après avoir parlé de la prière et de ses techniques (en reprenant le passage de l'Épître à Ménas de Grégoire Palamas), l'auteur révoque ici, pour condamner une telle « folie », les exemples de Diadoque, Nil (Évagre) et Isaac (Διάδοχος τε ὁ θεῖος [...] καὶ Νεῖλος ὁ θαυμάσιος καὶ Ἰσαὰκ ὁ λαμπρὸς, εἰς τοσοῦτον ὑπερναβάντας ἀσκήσεως καὶ θεωρίας [...]), desquels il cite trois passages (que nous avons déjà rencontrés chez les auteurs précédents)⁷⁷.

III. Conclusion

Notre analyse a mis en évidence l'importance et la centralité d'un passage présent dans la Vie de Pierre l'Athonite, repris et amplifié par Grégoire Palamas dans ses œuvres plus tardives. Ces lignes, qui semblent renvoyer, bien que de façon allusive, à une expérience spirituelle de l'auteur, sont par la suite utilisées dans les débats théologiques en y ajoutant la référence à des *auctoritates* tels qu'Évagre le Pontique et Isaac le Syrien⁷⁸. Ces auteurs sont mentionnés, non pour s'abriter, par humilité, derrière des maîtres spirituels prestigieux, mais parce qu'ils font déjà partie de la polémique engagée avec Akindynos. Dans la controverse sur la contemplation et la lumière divine, le débat portait exactement sur les trois auteurs spirituels, Évagre, Isaac et Diadoque. On pourrait affirmer qu'une grande partie de la dispute porte principalement sur une lecture différente et une exégèse d'Évagre (et des autres) de la part des deux parties. L'Évagre de Palamas est avant tout celui de deux passages des Réflexions (et d'un chapitre de l'œuvre Sur les pensées) consacrés à l'intellect irradié par la lumière divine, au « lieu de Dieu » bleu comme le ciel, pendant « le temps de la prière ». L'Évagre d'Akindynos (et des antipalamites successifs)⁷⁹ est celui des chapitres du traité Sur la prière, où il parle de l'intellect dépouillé de pensées, de formes et de figures pendant l'oraison. Ces mots, appliqués par Akindynos à la vision de la lumière et à la contemplation, seront par la suite repris par les auteurs antipalamites à propos des pratiques et des techniques de l'oraison. En rangeant les morceaux du dossier à notre disposition selon leur succession chronologique, tout en constatant qu'Akindynos a été le premier à utiliser ces textes dans le débat avec Palamas, on peut se demander pour conclure si le recours à l'autorité de Nil/Évagre et d'Isaac de la part de Palamas dans ses œuvres de 1346/47 n'était pas autre chose qu'une réponse au « coup » de son adversaire.

⁷⁶ Palamiticarum transgressionum liber, 4 : PG 152, 685a13–c11.

⁷⁷ Isaac le Syrien, Discours, 31 (nt. 31), 134 (ἀπνουν καὶ ἐκπληγμένον – σχῆμα φαντάζεσθαι), Évagre le Pontique, Sur la prière, 73 : PG 79, 1184a1–5 (Τὸν δαίμονα – οὐσιώδους γνώσεως), Diadoque de Photicé, Chapitres, 36 (nt. 29), 105, ll. 13–20 ; Rutherford, One hundred (nt. 29), 48, ll. 12–18 (Ἐάν ὀφθῆ – οὐ δυνάμεθα).

⁷⁸ Le même Discours à Xéné est affecté par la polémique avec Akindynos ; cf., en premier lieu, Rigo, Mistici bizantini (nt. 2), 559, 560, 585, 591.

⁷⁹ Cf. Annexe II.

Annexes

I. Évagre le Pontique, Isaac le Syrien et Diadoque de Photicé dans Isaac Argyros

1. Giovanni Mercati a publié un extrait d'Isaac Argyros sur les origines de l'« hérésie » de Palamas et sur l'histoire de la controverse sur la base de l'autographe Vat. gr. 1096⁸⁰. Pour des raisons de brièveté, il a omis un long passage avec une série de citations tirées principalement des œuvres de Grégoire Palamas, suivies par des extraits d'Évagre, Isaac et Diadoque. Nous publions ici cette section sur la base du même Vat. gr. 1096, foll. 137^v–139^r.

Καὶ ἔστιν ἡ παραδεδομένη αὐτοῖς μέθοδος αὕτη, Συμεών τινος οὕσα μοναχοῦ κατὰ τὴν βασιλεύουσαν τήνδε τῶν πόλεων κὰν τῇ τοῦ ἀγίου Μάμαντος περὶ τὴν Ξυλόκερκον μονῇ πολιτευσαμένου, τάδε κατὰ λέξιν εἰσηγούμενου τοῖς θιασώταις τῆς πλάνης. Καθίσας, φησὶν, ἐν μιᾷ γωνίᾳ κατὰ μόνας, πρόσεξαι ὃ λέγω σοι· κλεισον τὴν θύραν καὶ ἔπαρον ἰ τὸν νοῦν σου ἀπὸ παντὸς ματαίου ἤγουν προσκαίρου· εἶτα ἐρείσας τῷ στήθει τὸν σὸν πώγωνα, κίνησον τὸν αἰσθητὸν ὀφθαλμὸν σὺν ὄλῳ τῷ νοῖ ἐν μέσῳ τῆς κοιτίας ἤγουν κατὰ τὸν ὀμφαλόν· ἄγξον δὲ καὶ τὴν τῆς ῥιγῆς τοῦ πνεύματος ὀγκὴν τοῦ μὴ ἀδεῶς πνεῖν καὶ ἐρεύνησον ἔνδον ἐν τοῖς ἐγκάτοις εὐρεῖν τὸν τόπον τῆς καρδίας, ἔνθα ἐμφιλοχωρεῖν πεφύκασι πᾶσαι αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις. Καὶ πρῶτον μὲν σκότος εὐρήσεις καὶ πάχος ἀνένδοτον, ἐπιμένοντος δὲ σου καὶ τούτου τοῦ ἔργου νυκτὸς καὶ ἡμέρας ποιουμένου, εὐρήσεις, ὃ τοῦ θαύματος, ἄλεκτον εὐφροσύνην. Ἄμα γὰρ εὖρη ὁ νοῦς τὸν τόπον τῆς καρδίας, βλέπει παρευθὺς ἃ οὐδέποτε ἠπίστατο. Βλέπει γὰρ τὸν μεταξὺ τῆς καρδίας ἀέρα καὶ ἑαυτὸν φωτεινὸν ὄλον καὶ διακρίσεως ἔμπλεων.⁽¹⁾ Ταύτην τὴν παράδοσιν καὶ αὐτὸς, Παλαμᾶς ἐκθείαζων, ἐν β' τῶν <λ>όγων οὕς ἐπιγράφει προτέρους τάδε φησὶν· Ἐπεὶ καθάπερ τις τῶν μεγάλων περὶ ταῦτα λέγει· Τοῖς ἔξω σχήμασι πέφυκεν ὁ ἄνθρωπος συνεξομοιοῦσθαι μετὰ τὴν παράβασιν, πῶς οὐκ ἂν συντελέσειε τι μέγα τῷ σπεύδοντι συστρέφειν τὸν νοῦν εἰς ἑαυτόν, ὡς μὴ τὴν κατ' εὐθείαν, ἀλλὰ τὴν κυκλικὴν καὶ ἀπλανῆ κινεῖσθαι κίνησιν, τὸ μὴ τὸν ὀφθαλμὸν ὧδε κάκεισε περιάγειν, ἀλλ'οἷον ἐρείσματί τινα τοῦτον προσερείδειν τῷ οἰκείῳ στήθει, ἢ τῷ ὀμφαλῷ; Πρὸς γὰρ τῷ εἰς κύκλον ὥσπερ ἔξωθεν ἐφόσον ἐφικτὸν συνελίττειν ἑαυτὸν παραπλησίως τῇ σπουδαζομένῃ ἐν ἑαυτῷ τοῦ νοῦ κινήσει, καὶ τὴν δι' ὄψεως ἔξω δεχομένου δύναμιν τοῦ νοῦ, τῆς καρδίας εἴσω πέμψει διὰ τοῦ τοιούτου σχήματος τοῦ σώματος.⁽²⁾ Καὶ αὕτη ἡ παράδοσις καὶ οὕτως ἔχουσα, αὐτὸς δὲ ὁ Παλαμᾶς τὰς τοιαύτας ἀλήκτους εὐφροσύνας καὶ πᾶσαν τὴν περὶ ταῦτα σκηρὴν ἐκ διαδοχῆς παραλαβὼν οἶονε τινα ὕλην ἀνειδέον μορφώσας τοῖς οἰκείοις λόγοις ἐθεοποίησε. Καὶ πρῶτον μὲν ἐν τῇ πρὸς Μῆναν ἐπιστολῇ ταῦτά φησιν· Εἴ τις οὐ παραδέχεται τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ καὶ σίρτημα πολλαχοῦ οἱ Πατέρες ἐκάλεσαν, πνεύουσαν δύναμιν,

⁸⁰ Mercati, *Notizie di Procoro e di Demetrio Cidone* (nt. 71), 279–282.

καὶ καρδίας ζώσης κίνημα, ὁ τοιοῦτος, οἶμαι, ἀκμὴν οὐ ἠσθάνθη αὐτῆς. Καὶ πάλιν· Ἡσαΐας δὲ ὁ θεῖος ποῖον πνεῦμα λαβεῖν ἡμᾶς καὶ τεκεῖν φάσκει; Οὐχὶ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ τοῦ ἐνεργοῦντος ἐν πυρὶ τοῖς πιστοῖς καὶ σωτηρίαν πληροῦντος; Ποῖον δὲ πῦρ μαστίζει τοὺς δαίμονας, καὶ φυγαδεύει αὐτούς, ὡς φησὶν Ἰωάννης ὁ θεῖος πατήρ; Οὐ τὸ τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ τὸ ἐν τῇ μνήμῃ αὐτοῦ ἐξάπτον ἔνδον; Ὅσμη δὲ Ὑψίστου ποία ἐτέρα εἰ μὴ ἡ θέρη τοῦ πνεύματος, ἥτις ποτὲ καὶ ἐκ τῆς ῥίνος ἀρῶντως ἐξέρχεται;⁽³⁾ Ἐν δὲ τοῖς περὶ τοῦ τοιοῦτου φωτὸς <α>υτοῦ λόγοις, οὓς ἐπιγράφει πρoτέρους καὶ δευτέρους, τάδε φησὶν· Ὁ μέντοι φῶς ἐν ὑποστάσει φασι πνευματικῶς ὄραν, ὃν μὲν καὶ μὴ συμβολικόν, αἰεὶ δὲ ὄν, αἴθλιόν τε καὶ νῶ θεωρητόν, τοῦτο διὰ τῆς πείρας ἴσασι.⁽⁴⁾ Καὶ πάλιν ἀφ' ἐτέρου τῶν αὐτῶν, οὗ ἡ ἀρχὴ Ὑποφθυρίσας τάδε φασι· Τοιγαροῦν τὸ φῶς ἐκεῖνο σύμβολόν τέ ἐστι καὶ φῶς ἀληθινόν, καὶ οὐκ ἀληθινὸν ἀπλῶς, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀληθινὸν ὑπῆρχε φῶς.⁽⁵⁾ Καὶ ἰ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ· Εἰ γὰρ καὶ φῶς ἔχει τὴν ἐπανωμίαν, ἀλλὰ καὶ φῶς ἀληθινὸν καλεῖται, μᾶλλον δὲ αὐτὸ τὸ ἀληθινὸν φῶς ἐστίν, ὃ ὡς ἱμάτιον ὁ Θεὸς ἀναβάλλεται.⁽⁶⁾ Τοῦτον τὸν τρόπον ἔχειν τὸ φῶς τοῦτο κατασκευάσας, διὰ πολλῶν ἀποδεικνύει καὶ ὁρατὸν εἶναι, προστιθεὶς καὶ ἀνακράσεις τινὰς καὶ μίξεις τοῦ τοιοῦτου φωτὸς μετὰ τῶν ὁρῶντων ἀποτελεῖσθαι. Καὶ φησὶν ἔν τινι τῶν εἰρημένων περὶ τοῦ φωτὸς λόγων·⁽⁷⁾ Ἐν ἐστίν ὅτε μετὰ τοῦ ὁρῶντος γίνηται, ἕτερον ἄλλοτε ὁρᾶται. Ποτὲ μὲν τοῦ σώματος ἀπανιστᾶ, καὶ εἰς ὕψος ἀναφέρει ἀρῶντον, ἄλλοτ' αὐθις καὶ τὸ σῶμα μεθαρμοσάμενον, καὶ τῆς οἰκείας μεταδεδωκῶς λαμπρότητος, καὶ εἰρήνης, καὶ ἀγάπης, θεοειδοῦς τε ἠδονῆς καὶ ἀπαθείας ἔμπλεων ποιῆσαν, ὀφθαλμοῖς σωματικοῖς, ὡ τοῦ θαύματος, γίνεται ληπτόν.⁽⁸⁾ Καὶ ἐν ἐτέρῳ, οὗ ἡ ἀρχὴ Ἐυλόγως μὲν οὖν ὁ λόγος, τάδε φησὶν· Ἐν ἐν θεωρίᾳ πνεῦμα τὸ φῶς μετὰ τῶν διὰ καθαρᾶς προσευχῆς ἐντυγχανόντων γίνεται ὁρῶμενον καὶ μὴ διαιρούμενον αὐτῶν.⁽⁹⁾ Καὶ πάλιν ἐν τῷ αὐτῷ· Ἰσασιν οἱ μεμνημένοι, καὶ λέγουσιν οὐ συζυγίαν ὀλίγοις τισὶ μέρεσι καὶ δυνάμεσι τὴν ἀλληλουχίαν παρεχομένην, ἀλλ' οἷον ἀνάκρασιν εἶναι πρὸς ψυχὴν τοῦ φωτὸς τῆς χάριτος τὴν ἐνοίκησιν, θαυμαστὸν οἷον ἀρῶντον καὶ σχεδὸν ἀνήκουστον.⁽¹⁰⁾ Καὶ πάλιν· Ἡ δὲ τοῦ γαμηλίου συναλλάγματος δοκεῖ τι τῶν ἄλλων πλέον. Ἀλλ' οὐδ' ἐκεῖνο σύμφυσις, οὐδ' ἀνάκρασις ἐστίν, ἀλλ' ὀμιλία τινὶ καὶ οἷον προσκολλησεί, ἐν τὰ πλείω γίνονται. Ἔσονται γὰρ, φησὶν, οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν, καὶ σάρκα μόνην, ἀλλ' οὐχὶ καὶ πνεῦμα. Ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ πρὸς τοὺς ἠξιωμένους ἔνωσις, ἐνώσεως πάντα τρόπον ὑπερβάλλουσα τῷ παντελῆς ὑπάρχειν καὶ τοῦ χωροῦντος κρείττον.⁽¹¹⁾

Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τῆς κατὰ τὴν ὀφθαλμοψυχίαν ἀπάτης ἐκ πάνυ πολλῶν ὀλίγα παρετέθησαν ἡμῖν, ἱκανὰ δ' ὅμως ὄντα παραστήσαι καὶ δεῖξαι τὴν πλάνην τοῖς ἐντυγχάνουσιν.⁽¹²⁾ Ὅτι δ' οἱ ἅγιοι παντάπασιν ἀποτρέπονται τὰ τοιαῦτα ληρήματα καὶ πλάνην δαιμόνων ἀποκαλοῦσιν ἐντεῦθεν δήλον. <Ὅ> μὲν γὰρ ἀσκητικώτατος ἄμα δὲ καὶ θεωρητικώτατος Νεῖλος ἔν τινι τῶν ἀσκητικῶν αὐτοῦ λόγων· Μακάριος, φησὶν, ὁ νοῦς ὃς κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τελείαν ἀμορφίαν ἐκτίσαστο.⁽¹³⁾ Καὶ πάλιν· Μὴ ζῆτει παντελῶς μορφὴν τινα ἢ σχῆμα ἢ χροῶμα δέχεσθαι ἐν τῷ τῆς προσευχῆς καιρῷ.⁽¹⁴⁾ Καὶ πρὸς τούτους· Μὴ πόθει ἀγγέλους ἰδεῖν ἢ δυνάμεις ἢ Χριστὸν αἰσθητῶς, ἵνα μὴ τέλεον φρενήρη γένη, λύκον ἀντὶ ποιμένος δεχόμενος καὶ προσκύνων τοῖς αἰσχροῖς δαίμοσιν.⁽¹⁵⁾ Καὶ ἔτι ὁ αὐτός· Μὴ σχηματίσης τὸ θεῖον ἐν σεαυτῷ προσευχόμενος, μὴ δὲ πρὸς

μορφὴν τινα συγχωρήσης τυπωθῆναι σου τὸν νοῦν, ἀλλ' ἄλλως τῷ ἄλλῳ πρόσιθι καὶ συνήσεις.⁽¹⁶⁾ Καὶ πάλιν· Ἐπάν, φησί, μὴ καθαρῶς λοιπὸν καὶ ἀπαθῶς προσεύχεται ὁ νοῦς, τοτηνικαῦτα οὐκ ἔτι ἐκ τῶν ἀριστερῶν ἐπέρχονται οἱ δαίμονες, ἀλλ' ἐκ τῶν δεξιῶν· ὑποτίθενται γὰρ αὐτῷ δόξαν Θεοῦ καὶ σχηματισμὸν τινα τῶν τῆ αἰσθήσει φίλων. Τοῦτο δὲ ἔφρασε γνωστικός ἀνήρ ὑπὸ τοῦ τῆς κενοδοξίας πάθους γίνεσθαι καὶ ὑπὸ τοῦ δαίμονος τοῦ ἀπτομένου τοῦ κατὰ ἰ τὸν ἐγκέφαλον τόπου καὶ ἐν ταῖς φλεβὶ πάλλοντος.⁽¹⁷⁾ Καὶ ἐν ἐτέρῳ· Οἶμαι τὸν δαίμονα ἐφαπτόμενον τοῦ εἰρημένου τόπου, τὸ περὶ τὸν νοῦν φῶς τρέπειν καθὼς βούλεται, καὶ οὕτως κινεῖσθαι τὸ τῆς κενοδοξίας πάθος εἰς τὸν λογισμὸν μορφοῦντα τὸν νοῦν κουφογνωμόνως πρὸς τὸν ἀναπλασμὸν τῆς θείας καὶ οὐσιώδους γνώσεως, μὴ ὄχλούμενος δὲ ὁ τοιοῦτος ὑπὸ τῶν σαρκικῶν καὶ ἀκαθάρτων παθῶν, ἀλλὰ καθαρῶς δῆθεν παρεστηκώς, δοκεῖ μηκέτι ἐνέργειάν τινα γίνεσθαι ἐν αὐτῷ· ὅθεν ὑποπτεῖ θείαν εἶναι ἐπιφάνειαν τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ δαίμονος λίαν δεινότητι χρωμένου καὶ διὰ τοῦ ἐγκεφάλου τὸ συνεζευγμένον φῶς ἀλλοιοῦντος καὶ μορφοῦντος αὐτὸν καθὼς προέφημεν.⁽¹⁸⁾ Ὁ δὲ <ἄ>γιος Διάδοχος ὁ τῆς Φωτικῆς ἐπίσκοπος ἐν τινι τῶν κεφαλαίων· Ὅτι πᾶν, φησίν, τὸ ἐν σχήματι φαινόμενον τῷ νῷ, εἴτε ὡς φῶς, εἴτε ὡς πῦρ, ἐκ τῆς τοῦ ἔχθρου κακοτεχνίας γίνεται, ὁ θεσπέσιος Παῦλος σαφῶς διδάσκει εἰς ἄγγελον φωτὸς αὐτὸν λέγων μετασχηματίζεσθαι. Οὐ δεῖ οὖν ἐπὶ ταύτῃ τῇ ἐλπίδι τινα τὸν ἀσκητικὸν μετιέναι βίον, ἵνα μὴ ὁ Σατανᾶς ἔτοιμον εἶρη τὴν ψυχὴν ἐντεῦθεν εἰς ἀρπαγὴν.⁽¹⁹⁾ Καὶ ἐν ἐτέρῳ τῶν αὐτῶν· Μηδεὶς, φησίν, ἀκούων αἰσθησιν νοδὸς ὀρατῶς αὐτῷ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ ὀφθῆναι ἐλπίζετω. Αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ φαμεν ὅταν καθαρεύῃ ἡμῶν ἢ ψυχὴ ἀρρήτῳ τινὶ γεύσει τῆς θείας παρακλήσεως, οὐ φαίνεσθαι δὲ αὐτῇ τι τῶν ἀοράτων, ἐπειδὴ νῦν διὰ πίστεως καὶ οὐ διὰ εἶδους περιπατοῦμεν, ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει. Ἐὰν οὖν ὀφθῇ τινι τῶν ἀγωνιζομένων ἢ φῶς ἢ σχῆμα ἢ πυροειδές τι σημεῖον, μὴ καταδεξάσθω τὸ τοιοῦτον ὄραμα. Ἀπάτη γάρ ἐστι φανερὰ τοῦ ἐχθροῦ· ὅπερ πολλοὶ παθόντες ἐξ ἀγνοίας ἐξετράπησαν τῆς ὁδοῦ τῆς ἀληθείας. Ἡμεῖς δὲ ἴσμεν ὅτι ἐφ' ὅσον ἐνδημοῦμεν τῷ φθαρτῷ τούτῳ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, τοῦτ' ἔστιν ὀρατῶς ἢ αὐτὸν ἢ τι τῶν ἐπουρανίων αὐτοῦ θεαμάτων ὀρᾶν οὐ δυνάμεθα.⁽²⁰⁾ <Ὁ> δ' ἐκ Σύρων θεῖος Ἰσαάκ· Ἐκ τῆς προσευχῆς, φησίν, τίκεται θεωρία· καὶ τὴν προσευχὴν τῶν χειλέων ἐκκόπτει· καὶ γίνεται ἐκεῖνος τῇ θεωρίᾳ, σῶμα ἄπνουν ἐκπεπληγμένον, καὶ οὐχ ὡς οἱ ἄφρονες λέγουσιν εἶδός τινας ἢ μορφὴν ἢ σχῆμα φαντασθέν.⁽²¹⁾

Τίνων ἄλλων δεηθεῖν ecc. (Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, 281, l. 26).

(1) Méthode de la sainte prière et attention : I. Hausherr, La méthode d'oraison hésychaste (Orientalia Christiana, 9.2), Roma 1927, 164–165 ; cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 840a9–b10 || (2) Grégoire Palamas, Triades, I, 2, 8 : PS I, 400, l. 23–401, l. 8 ; cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 840b11–c12 || (3) Grégoire Palamas, Épître à Ménas, cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 840d3–841a3 || (4) Cf. Grégoire Palamas, Triades, II, 3, 8 : PS I, 545, ll. 14–19 || (5) Grégoire Palamas, IV^e Anthirrétiqque contre Akindynos : PS III, 247, l. 32–248, l. 2 || (6) Ibid. : PS III, 280 ; cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841a12–15 || (7) Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841a15–b4 || (8) Cf. Grégoire Palamas, Triades, II, 3, 9 : PS I, 545, l. 22–546, l. 1, Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841b5–

12 || ⁽⁹⁾ Grégoire Palamas, VII^e Anthirrétiq̄ue contre Akindynos : PS III, 482, ll. 12–14, cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841b13–c1 || ⁽¹⁰⁾ Ibid. : PS III, 482, ll. 1–5, cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841c1–5 || ⁽¹¹⁾ Ibid. : PS III, 482, ll. 21–30, cf. Niphon, Contre Palamas : PG 154, 841c5–13 || ⁽¹²⁾ τοῖς ἐντυγχάνουσιν add. dans le marge || ⁽¹³⁾ Évagre le Pontique, Sur la prière, 117 : PG 79, 1193a9–10 || ⁽¹⁴⁾ Ibid., 114 : PG 79, 1192d6–7 || ⁽¹⁵⁾ Ibid., 115 : PG 79, 1192d9–1193a2 || ⁽¹⁶⁾ Ibid., 66 : PG 79, 1181a6–9 || ⁽¹⁷⁾ Ibid., 72 : PG 79, 1181d3–10 || ⁽¹⁸⁾ Ibid., 73 : PG 79, 1184a1–11 || ⁽¹⁹⁾ Diadoque de Photicé, Chapitres, 40 : des Places, Diadoque, 108, ll. 9–14 ; Rutherford, One hundred, 54, ll. 5–10 || ⁽²⁰⁾ Ibid., 36 : des Places, Diadoque, 105 ; Rutherford, One hundred, 48 || ⁽²¹⁾ Isaac le Syrien, Discours, 31 : Spetsieris, Ἰσαάκ, 134

2. Dans le florilège du Marc. gr. Z 162 (402) nous trouvons au chapitre μα' Ὅτι ἀδύνατον δίχα τῶν σωματικῶν γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων τινα⁸¹, un extrait de Diadoque de Photicé et deux d'Isaac le Syrien.

(fol. 55^v) Ὁ ἅγιος Διάδοχος φησί·

Μηδεὶς ἀκούων αἰσθησιν νοδὸς ὁρατῶς αὐτῷ τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ ὀφθῆναι ἐλ-
πιζέτω. Αἰσθάνεσθαι μὲν γάρ φαμεν ⁽¹⁾ ὅταν καθαρεύῃ ἡ ψυχὴ ὑμῶν ἐν ἀρρήτῳ
τινὶ γεύσει τῆς θείας παρακλήσεως, οὐ φαίνεσθαι δὲ αὐτῇ τι τῶν ἀοράτων, ἐπειδὴ
νῦν διὰ πίστεως καὶ οὐ διὰ εἶδους, ὡς ὁ ἀπόστολος λέγει, περιπατοῦμεν. Ἐάν
οὖν ὀφθῆ τι τῶν ἀγωνιζομένων ἢ φῶς ἢ σχῆμα ἢ πυροειδές τι σημεῖον,
μηδαμῶς καταδεξάσθω τὸ τοιοῦτον ὄραμα. Ἀπάτη γάρ ἐστι φανερὰ τοῦ ἐχθροῦ·
ὅπερ πολλοὶ παθόντες ἐξ ἀγνοίας ἐξετρόπησαν τῆς ὁδοῦ τῆς ἀληθείας. Ἡμεῖς δὲ
ἴσμεν ὅτι ἐφ' ὅσον ἐνδημοῦμεν τῷ φθαρτῷ τούτῳ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ
Θεοῦ, τοῦτ' ἔστιν ὁρατῶς ἢ αὐτὸν ἢ τι τῶν ἐπουρανίων αὐτοῦ θεαμάτων ὁρᾶν οὐ
δυνάμεθα.

⁽¹⁾ φαμέν add. s. l. I. A.

Diadoque de Photicé, Chapitres, 36 (nt. 26), 106 ; Rutherford, One hundred, 48.

(fol. 55^v) Ὁ ἅγιος Ἰσαάκ φησί·

Ἐκ τῆς προσευχῆς τίκεται θεωρία· καὶ τὴν προσευχὴν τῶν χειλέων ἐκκόπτει·
καὶ γίνεται ἐκεῖνος τῇ θεωρίᾳ, σῶμα ἄπνον ἐκπεπληγμένον, ⁽¹⁾ καὶ οὐχ ὡς οἱ
ἄφρονες λέγουσιν εἶδος τινοῦ ἢ μορφῆν ἢ σχῆμα φαντασθέν.

⁽¹⁾ καὶ μὴ τὸ τοιοῦτον λέγομεν προσευχῆς θεωρίαν (post ἐκπεπληγμένον) add.
dans le marge I. A.

Isaac le Syrien, Discours, 31 (nt. 28), 134.

À signaler deux autres passages d'Isaac, dans la suite du florilège. Le premier apparaît dans le chapitre μγ'

(fol. 57^v) Ὁ ἅγιος Ἰσαάκ ὁ Σύρος φησίν·

Ἡ πρὸς ἄνθρωπους σχέσις καὶ διαμονὴ διὰ σώματος γίνεται· ἡ δὲ πρὸς τὸν
Θεὸν σχέσις διὰ τῆς ψυχικῆς μνήμης καὶ τῆς τῶν δεήσεων προσοχῆς καὶ ὀλοκαυ-
τώσεως· ἐκ δὲ τῆς πολλῆς διαμονῆς τῆς αὐτοῦ μνήμης πρὸς ἔκπληξιν καὶ θαύμα-
τα κατὰ καιρὸν μετατίθεται.

⁸¹ Recopié ensuite dans le florilège de l'Ambros. D 28 sup. (223) ; cf. Rigo, Noterelle (nt. 74), 133.

Isaac le Syrien, Discours, 5 (nt. 31), 26.

Le deuxième dans le chapitre μζ'

(fol. 74^r) Ὁ ἅγιος Ἰσαὰκ φησί·

Φοβοῦ τὸν Θεὸν καὶ αἰσθήσῃ τοῦ πλάσαντός σε καὶ ῥωννυόντος καὶ φυλάσσοντος τοῦ διὰ σὲ διττὸν πεποιηκότος κόσμον, ἵνα μὲν, ὡς διδάσκαλον καὶ παιδευτήν, πλὴν πρόσκαιρον, ἔτερον δὲ ὡς πατρικὸν δόμον καὶ σὴν κληρουχίαν αἰώνιον.

Isaac le Syrien, Discours, 5 (nt. 31), 25.

II. Citations d'Évagre le Pontique, Isaac le Syrien et Diadoque de Photicé dans les auteurs antipalamites

ÉVAGRE LE PONTIQUE

Sur la prière

66	G. Akindynos			
67	G. Akindynos			
72	G. Akindynos		I. Argyros	
73	G. Akindynos		I. Argyros	J. Cyparissiotès
114		N. Grégoras	I. Argyros	
115		N. Grégoras	I. Argyros	
116		N. Grégoras		
117	G. Akindynos	N. Grégoras	I. Argyros	

ISAAC LE SYRIEN

Discours

9	G. Akindynos			
31	G. Akindynos	N. Grégoras	I. Argyros	J. Cyparissiotès

DIADOQUE DE PHOTICÉ

Chapitres

36	G. Akindynos	N. Grégoras	I. Argyros	J. Cyparissiotès
40	G. Akindynos	N. Grégoras	I. Argyros	

III. Excerpta d'auteurs spirituels dans un florilège antipalamite

Le manuscrit Roma, Biblioteca Vallicelliana F 30 (90)⁸² contient un large florilège antipalamite (foll. 2^r–297^v), organisé en chapitres, dans le quel on peut reconnaître les interventions successives de mains différentes. Le chapitre 25, Sur la

⁸² Cf. E. Martini, *Catalogo dei manoscritti esistenti nelle biblioteche italiane*, II, Milano 1902, 156–157; Rigo, *Noterelle* (nt. 74), 124–125. Je reviendrai ailleurs sur le manuscrit et le florilège.

prière contient une série d'extraits d'Évagre le Pontique, Isaac le Syrien⁸³, Diodore de Photice et d'autres auteurs spirituels. Il vaut la peine de signaler la présence d'un célèbre passage de Jean Climaque avec une partie du commentaire qu'en avait fait Michel Psellos⁸⁴ et les extraits de la lettre de Philoxène de Mabboug à Patricius (sous le nom d'Isaac), dont l'intention antimessalienne est évidente.

(foll. 240^r–246^v) κε' Περί προσευχῆς. Ὅτι τὸ ἀνειδέον τοῦ νοῦ ἐν τῇ προσευχῇ καὶ ἀτύπωτον, ἀσφαλέστερον καὶ θεοειδέστερον τοῦ ἐνειδέου, εἴτε ὡς φῶς εἴτε ὡς πῦρ εἴτε καὶ ἄλλο τι φανεῖη· καὶ ὅτι καταστραπτόμενος ὁ νοῦς ὑπὸ τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸ ἑαυτοῦ φῶς ὁρᾷ, οὐ τὸ ἄκτιστον καὶ ὑπερούσιον κυρίως καὶ καθ'αυτό· καὶ ὅτι καὶ τοῦτο δεῖ παραιτεῖσθαι τοὺς ἀπλανοὺς καὶ καθαροὺς καὶ ἀπείρου ἐφιεμένους φωτός, ὅπερ ἐστὶν ἢ εἰς Θεὸν ἀγάπη· καὶ ὅτι δι'ἀγάπης Θεοῦ τελείας καὶ γνώσεως ἀληθοῦς ἐξέρχεται τοῦ κόσμου καὶ ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ καὶ ἐν τῷ Θεῷ καὶ τοῦ Θεοῦ ὅλη γίνεται, μηδεμίαν εἰς τοῦτο φωτοφανείαν ἐτέραν προσδεομένη· καὶ ὅτι ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ κατὰ τὸν ἡγαπημένον· καὶ ὅτι θεωρία τῆς δι'ἀγάπης ἐνεργουμένη ἢ θεολογία καρπός. On a après ajouté : Καὶ περὶ θεωριῶν καὶ ἀποκαλύψεων.

Τοῦ ἁγίου Νείλου

Μακάριος ὁ νοῦς ἐκεῖνος ὃς ἐν τῇ παραστάσει τῆς προσευχῆς τελείαν ἀμορφίαν ἐκτήσατο.

Évagre le Pontique, Sur la prière, 117 : PG 79, 1193a.

Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου ἐπισκόπου Καρπαθίων

Πάντας μὲν ὁρᾷ ὁ Θεός – ἐν τῷ προσεύχεσθαι.

Élie l'Ecclésiaste, Anthologia gnomica, Gnostica, 103 : Φιλοκαλία, II, 309.

Τοῦ ἁγίου Νείλου

Μὴ σχηματίσης – καὶ συνήσεις.

Évagre le Pontique, Sur la prière, 66 : PG 79, 1181a6–9.

Τοῦ αὐτοῦ

Φυλάττον τὰς παγίδας – καὶ ἀσχημάτιστον.

Ibid., 67 : PG 79, 1181a11–b5.

Τοῦ αὐτοῦ

Ἐπὶ καθαρῶς καὶ ἀπαθῶς – φλεψὶ πάλλοντος.

Ibid., 72 : PG 79, 1181d5–14.

Τοῦ αὐτοῦ

Οἶμαι τὸν δαίμονα – καὶ μορφῶντος αὐτόν, καθὼς προέφμεν.

Ibid., 73 : PG 79, 1184a2–12.

⁸³ On retrouve des excerpts d'Isaac aussi dans les autres chapitres, foll. 10^v–11^r, 140^r, 177^r, 199^v, 214^r, 250^r.

⁸⁴ Voir à ce propos J. Gouillard, Un ravissement de Jean Climaque : exstase ou artifice didactique?, in : Byzantium. Tribute to Andreas N. Stratos II. Theology and Philology, Athenai 1986, 445–459.

Τοῦ ἁγίου Διαδόχου

“Ὅτι μὲν ὁ νοῦς, ὅταν ἄρξῃται – ἐν τῷ κόσμῳ παρῆ.

Diadoque de Photicé, *Charitres*, 40 (nt. 26), 108, 15–9 ; Rutherford, *One hundred* (nt. 29), 54, 2–14

Τοῦ αὐτοῦ

Μηδεὶς ἀκούων – ὄρᾶν οὐ δυνάμεθα.

Ibid., 36, 105, 8–20, Rutherford, *One hundred* (nt. 29), 48, 8–18.

Τοῦ ἁγίου Μαξίμου

Μορφουμένη ἡ νόησις πολλαὶ νοήσεις – ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός.

Maxime le Confesseur, *Capita theologica et oecumenica*, II, 5 : *Φιλοκαλία*, II, 70.

Τοῦ αὐτοῦ

“Ὅταν τῷ ἔρωτι τῆς ἀγάπης πρὸς τὸν Θεόν – τότε οὔτε ἑαυτοῦ. |

Maxime le Confesseur, *Capita de caritate*, I, 10 : *Φιλοκαλία*, II, 4.

Τοῦ αὐτοῦ

Οὔτε τινος τῶν ὄντων – τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος.

Ibid., I, 10 : *Φιλοκαλία*, II, 4.

‘Ὁ γνόφος ἐστίν, ἡ ἀειδής – τὸ φιλάνθρωπον τε καὶ ἄφθονον.

Maxime le Confesseur, *Capita theologica et oecumenica*, I, 85 : *ibid.*, 66.

Εἰ ἡ ζωὴ τοῦ νοῦ – ἀγάπης εἴρηται μεῖζον.

Capita de caritate, I, 9 : *ibid.*, 4.

Τοῦ αὐτοῦ

Τὸ θυμικὸν τῆς ψυχῆς – ἀμαυροῦνται ποτε.

Capita de caritate, IV, 80 : *ibid.*, 49.

Τοῦ ἁγίου Ἰσαάκ (dans le marge une main différente a ajouté : ἐκ β’ βιβλίου λόγος ιε’)

Ἄγάπη ἐστὶν ἡ βασιλεία ἣν ἐπηγγείλατο ὁ Κύριος – καὶ ἐσοφίσθησαν.

Isaac le Syrien, *Discours*, 72 (nt. 31), 282, 36–283, 10.

Τοῦ αὐτοῦ (dans le marge une main différente a ajouté : λόγος κδ’ βιβλίου α’)

Ἐκ τῆς προσευχῆς τίκεται θεωρία – | σχῆμα φαντασθέν. Dans le marge : ὄρα ὅτι τὸ ἀόρατον καὶ νοητῶς καὶ ἀγνώστως ὄρᾶν, τοῦτο ἐστὶ τοῦ ὄντως ἰδεῖν καὶ γνῶναι.

Isaac le Syrien, *Discours*, 31 : *ibid.*, 134, 10–14.

Τοῦ μεγάλου Διονυσίου

Κατὰ τοῦτον καὶ ἡμεῖς γενέσθαι – ἰδεῖν καὶ γνῶναι.

Ps.-Denys l’Aréopagite, *De mystica theologia*, II : G. Heil, A. M. Ritter, *Corpus dionysianum*, II (Patristische Texte und Studien 36), Berlin, New York 1991, 145, 1–2.

Τοῦ ἁγίου Νείλον

Ἡ μὲν ψιλὴ εὐχὴ ὡς ἄρτος – ἐξίστανται.

Élie l'Ecclésiaste, *Anthologia gnomica, Gnostica*, 72 : Φιλοκαλία, II, 306.

Τοῦ ἁγίου Ἰσαὰκ ἐκ τοῦ α' λόγου

Ἐκαστον τι ἐνεργούμενον ἐν τῇ θεωρίᾳ – τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ σώματος.

Isaac le Syrien, *Discours*, 1 (nt. 31), 6, 5–7.

Ἐκ τοῦ αὐτοῦ

Ἐκάστου ἀγαθοῦ ἐνεργουμένου – γεγονασί σοι μεσίται πρὸς αὐτό.

Ibid. : 8, 13–15.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ λδ' λόγου τοῦ α' βιβλίου

Ἐρώτησις· Εἰ ταυτὸν ἐστὶν ἀποκάλυψις καὶ ὄρασις – τῇ ψυχῇ αὐτοῦ τέλειος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.

Isaac le Syrien, *Discours*, 85 (nt. 31), 340, 12–341, 22.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ ν' κεφαλαίου τοῦ β' βιβλίου

Μὴ εἴπῃς ὁ Θεὸς δύναται καὶ χωρὶς ἐργασίας τῶν ἐντολῶν – μελλούσης ἀνανεώσεως πραχθῆναι ἐν αὐτῇ. |

Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius: Spetsieris*, Ἰσαὰκ, 368, 20–29.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῶν αὐτοῦ

Τὸ χάρισμα τῆς θεωρίας τῶν κτισμάτων – ἀλλ' ἐν ἀποκαλύψει.

Ibid. : 387, 14–16.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ

Ἦνίκα γὰρ διηγεῖται Παῦλος ὁ μέγας τὴν θείαν θεωρίαν – | ἵνα μὴ καταγελαστώμεν ὑπὸ τοῦ πονηροῦ καὶ ἀντιπάλου ἡμῶν. |

Ibid. : 391, 11–394, 21.

Ἀπὸ τοῦ πατερικοῦ

Ἐρώτησις· Ποίῳ τρόπῳ ὁ τοιοῦτος ὀφείλει προσέχειν τῇ θεωρίᾳ; – ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ.

Dialogus de contemplatione, 10–16 : J.-C. Guy, *Un entretien monastique sur la contemplation*, in : *Recherches de science religieuse* 50 (1962), 234–235.

Ἐκ τῶν πράξεων τῶν ἁγίων Ἀποστόλων

Ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δόμα – τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. |

Actes 10, 9–16.

Τοῦ ἁγίου Ἰσαὰκ ἐκ ζ' λόγου τοῦ α' βιβλίου

Ἡ σκέπη τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ πρόνοια – | οὕτως ἡμῶν προνοοῦνται.

Isaac le Syrien, *Discours*, 5 (nt. 31), 21, 20–23, 2.

Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τῆς Κλίμακος

Μετερχόμενος τε μέσον ἐν τοῖς μέσοις – ἀλλ' οὐκ ἐν τούτοις

Jean Climaque, *Echelle*, 27 : PG 88, 1109bc.

Ἐξηγούμενος γοῦν ὁ Ψελλὸς τὸν τοιοῦτον ῥητὸν καὶ διασαφῶν τίς ἐστὶν ὃν λέγει ὁ ἅγιος ὅτι διψῶντα τοῦτον ἐφωτίζε φησὶ ὅτι· ἐφέκάσταις γάρ – | προσλαμβάνει ἀπόστασιν ἢ ἐγγύτητα.

Michel Psellos, *Theologica*, 30 : P. Gautier, *Michaelis Pselli theologica*, I, Leipzig 1989, 124, 72–126, 39.

Τοῦ μεγάλου Βασιλείου ἐκ τῆς εἰς τὸν Ἡσαΐαν ἐξηγήσεως, εἰς τό· ὄρασις κατὰ Βαβυλῶνος, ἦν εἶδεν Ἡσαΐας υἱὸς Ἀμώς

Οὐκ αἰσθητή τίς ἐστὶν – τὰ ἀπαντησόμενα αὐτῇ. Dans le marge : Ζήτει περὶ τὴν αὐτὴν καὶ ἐν τῷ β' κεφαλαίῳ τοῦ βιβλίου τούτου.

Basile de Césarée (?), *Enarratio in prophetam Isaiam*, XIII, 254 : PG 30, 365c.

Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ, εἰς τό· καὶ νῦν εἰσέλθετε εἰς τὴν πέτραν καὶ κρύπτεσθε

Τὸ εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκέπην – μέλλων τὸν Θεὸν βλέπειν.

Ibid., II, 85 : PG 30, 357ab.

À la fin des courts extraits du Nouveau Testament: Luc 24, 15–17; 24, 30–31, Jean 20, 27 ; Marc 16, 5–6 ; 16, 9 ; Luc 24, 39 ; Jean 20, 12; 20, 19 ; 21, 1–6.