**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 68 (2021)

**Heft:** 1

**Artikel:** L'attaque de Barlaam le Calabrais contre Grégoire Palamas et Thomas d'Aquin sur les terrains du dogme et de la méthodologie

**Autor:** Kanaeva, El'ga

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-1047445

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 11.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

El'ga Kanaeva

# L'attaque de Barlaam le Calabrais contre Grégoire Palamas et Thomas d'Aquin sur les terrains du dogme et de la méthodologie

Dans le premier tiers du XIV^e^ siècle, Barlaam le Calabrais a provoqué dans la réaction des théologiens par ses écrits un effet de « boule de neige » qui perdure jusqu'à présent. Son affrontement avec Grégoire Palamas a été un moment crucial pour la conceptualisation de la tradition spirituelle de l'hésychasme athonite et a résulté en la reconnaissance officielle de cette tradition. Sur ces entrefaites, Barlaam a été lui-même l'un des premiers théologiens byzantins à réagir à la théologie de Thomas d'Aquin. Dans les polémiques qui ont opposé Palamas et Barlaam ainsi que Barlaam et Thomas, les questions théologiques les plus importantes de cette époque ont été débattues en profondeur : la procession du Saint-Esprit et le rôle de la raison dans la théologie. Par conséquent, l'objectif de cet article sera de préciser la position de Barlaam dans ce débat, en analysant les similitudes et les différences dans l'approche à ces questions des trois adversaires (l'approche de Thomas étant souvent dans la vision des byzantins réduite à une démarche « thomiste »).

Sa carrière littéraire a débuté par la nécessité de répondre aux arguments des ambassadeurs pontificaux concernant le *Filioque*. En 1334–1336, la réponse du côté orthodoxe a été formulée par Grégoire Palamas, Barlaam le Calabrais et Nicéphore Grégoras, trois théologiens byzantins éminents. La deuxième phase du débat s'est, quant à elle, déroulée entre les théologiens orientaux. Palamas et Barlaam ont élaboré le côté dogmatique de la question, alors que Barlaam et Grégoras se sont occupés de l'aspect méthodologique. Palamas a ensuite rejoint le débat sur la méthodologie. Grégoras, au contraire, une fois sa position formulée, ne s'est plus exprimé sur la question. De ce fait, la première partie de cet article est consacrée au débat dogmatique, tandis que la seconde s'attache à celui qui concerne la méthodologie.

## 1. Le débat dogmatique

Pour défendre la doctrine de la procession du Saint-Esprit *ex solo Patre*, Palamas a écrit deux *Traités apodictiques*, alors que Barlaam a composé son traité *Contre les Latins*. Nous nous intéresserons ici à la version originale

de ces traités qui ne nous est intégralement parvenue qu'en slavon et qui diffère considérablement du texte grec[1].

### *1. 1. L'argumentation reconstruite du côté Latin*

Barlaam et Palamas ont réagi indépendamment aux thèses formulées par leurs adversaires dominicains. Comme ces dernières ne nous sont pas parvenues, nous proposons leur reconstitution à partir des textes de leurs réfutations.

Le discours des latins ne portait que sur la question de la procession du Saint-Esprit. C'est à ce problème-là que les réponses de Grégoire et Barlaam sont consacrées. La question de la primauté du Pape n'apparaît qu'à la fin de la controverse dans les éditions ultérieures du traité de Barlaam. Probablement, les légats en voyant, au cours de ces discussions, que leurs preuves n'avaient pas produit l'impression voulue sur les Grecs, ont fait recours à l'argument de l'autorité du Pape. En effet, la doctrine de la primauté figurait dans cette controverse non pas en tant que doctrine indépendante, mais en tant qu'appui à la doctrine du *Filioque*. Les autres points de divergence entre les Églises n'ont pas fait l'objet de discussion.

La thèse essentielle des légats était représentée par la doctrine du Concile de Lyon (1274) selon laquelle le Père et le Fils font procéder le Saint-Esprit non pas comme deux principes différents, mais comme une seule origine, le Fils agissant comme le Principe du Principe[2]. En parlant de la propriété de « faire procéder » que les légats attribuaient à la fois au Père et au Fils, ils n'ont pas précisé si cet attribut était naturel ou hypostatique : c'est ce point-là que Barlaam et Palamas ont attaqué les Latins indépendamment. Ceux-ci insistaient sur le fait que la procession de l'Esprit Saint *ex Patre filioque* est nécessaire pour l'unité de la Trinité. Selon eux, l'Esprit Saint est l'hypostase de l'unité entre les Personnes de la Trinité ainsi que l'amour entre le Père et le Fils. Si le Fils ne possède pas cette propriété, il devient coupé de l'unité avec le Père et l'Esprit.

Pour renforcer son enseignement, le côté catholique a utilisé une sélection définie de citations de l'Écriture et des Pères en tant que prémisses des syllogismes. L'autorité de Thomas d'Aquin a été évoqué sous une forme explicite ou implicite.

[1] KAKRIDIS, Yannis/TASEVA, Lora : *Gegen die Lateiner. Traktate von Gregorios Palamas und Barlaam von Kalabrien in kirchenslavischer Übersetzung* (= Monumenta Linguae Slavicae LXIII). Freiburg i.Br. : Weiher Verlag 2014, 9–10.

[2] DENZINGER, Heinrich : *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg i.Br.: Herder 1911, §850.

### *1.2. La réponse des byzantins*

Palamas ne prend pas en compte l'enseignement lyonnais. D'après lui, les Latins l'utilisent en tant que prétexte pour éviter d'être accusés de l'introduction de deux principes dans la Trinité, ce qu'ils font en réalité[3]. Tous les passages issus du texte grec du premier traité apodictique de Palamas, où celui-ci analyse la formule du « Principe du Principe » et où il interprète l'expression de Cyrille « par le Fils » comme « avec le Fils », n'apparaissent que dans la version ultérieure du texte. Dans la première édition, il n'admet pas que les Latins puissent soutenir le *Filioque* sans introduire le deuxième principe dans la Trinité. En associant ses adversaires à la position des « deux Principes en Trinité », il démontre méthodiquement l'irrecevabilité de cette position.

Barlaam, au contraire, était prêt à discuter l'enseignement proposé. Sa stratégie consistait à prouver que la formulation « faire procéder comme un seul Principe » est un sacrilège encore plus grand que celle de « deux Principes en Trinité »[4]. Il justifie sa thèse ainsi : si le Père et le Fils font procéder l'Esprit comme un seul Principe, alors ce « un » doit être l'élément qui constitue réellement l'unité du Père et du Fils. Cette dernière, quant à elle, représente la nature divine à laquelle appartient donc la propriété de « faire procéder ».

Par conséquent, soit le Saint-Esprit se fait procéder soi-même, soit il n'est pas la divinité par nature. Les deux conclusions sont absurdes, ce qui entraîne que la proposition initiale est fausse. Selon Barlaam, la thèse de la procession de l'Esprit « comme des deux Principes » a des conséquences moins désastreuses, car, dans ce cas-là au moins, les propriétés naturelles et hypostatiques ne se mélangent pas, et les Personnes divines conservent à la fois leur identité et leur divinité. Cependant, cette thèse s'avère aussi erronée[5].

Les deux polémistes, en insistant sur la nécessité de distinguer les propriétés « naturelles » des propriétés « hypostatiques » dans la divinité, développent le raisonnement suivant : si ce discernement n'est pas fait, toutes les affirmations que les latins appliquent au Saint-Esprit peuvent tout autant être appliquées au Fils. Une autre thèse importante pour les deux auteurs peut être formulée de la manière suivante : l'inadmissibilité de la procession médiatisée du Saint-Esprit[6].

Les deux auteurs réagissent de la même manière au florilège pro-latin[7].

[3] PALAMAS : *Logos Apodeiktikos* I, 2v. 19–23, éd. Kakridis, 55.

[4] BARLAAM : *Contra Latinos*, 40v.14–41r.10, éd. Kakridis, 287, 291. Désormais, les sigles CL (pour Barlaam), LA (pour Palamas) et les chiffres renvoient à la pagination de cette édition.

[5] *CL* 408–424.

[6] *CL* 408 et *LA* 96.

[7] *CL* 426–430 et *LA* 180–184, 242.

L'autre argument du parti latin (selon lequel l'Esprit est une hypostase de l'unité ainsi que l'amour entre le Père et le Fils) est attaqué par Barlaam et Palamas dans le même sens, mais par des moyens différents. Pour les deux auteurs, le Père est l'hypostase qui garantit l'unité de la Trinité. Pour Grégoire ceci est justifié par les formules patristiques, tandis que pour Barlaam l'impossibilité a pour effet d'être une cause unificatrice pour ses causes[8]. Pour Grégoire une question importante devient l'ajout au Credo[9]. Quant à Barlaam, cette question-là n'a aucune importance pour lui.

### *1.3 Deuxième étape du débat du côté orthodoxe*

On ne sait pas quelle a été la réaction des légats pontificaux aux raisonnements des grecs et s'ils ont eu l'occasion de prendre connaissance avec ces derniers. Le dialogue a été brusquement interrompu par la mort du Pape Jean XXII en décembre 1334. Cependant, les théologiens orientaux n'ont pas arrêté la discussion et l'élaboration des textes. Barlaam a travaillé à un certain nombre d'éditions successives avant 1339, et Grégoire, bien qu'il n'ait révisé ses *Logoi* qu'en 1355, a participé de manière active à cette discussion par le biais d'une correspondance avec Barlaam et Akindynos.

La question des dons du Saint-Esprit (c'est-à-dire ce que l'on entend en parlant de « l'envoi de l'Esprit par le Fils ») a été considérablement étoffée. Grégoire a complété son texte avec des insertions significatives où il parle des dons de l'Esprit en tant qu'énergies de la divinité, devenues accessibles à la créature[10]. Barlaam, à son tour, développe la doctrine du mode « existentiel » et du mode « communicatif » de la procession du Saint-Esprit[11].

Grégoire a vivement attaqué le raisonnement de Barlaam sur un ou deux Principes dans la divinité. Il lui a en effet semblé que Barlaam acceptait la formule lyonnaise[12]. Alors, dans la deuxième édition du premier traité apodictique, Palamas a soutenu que l'expression de Grégoire de Nazianze « le Principe du Principe » signifiait que le Fils et le Père, ainsi que l'Esprit représentaient un seul Principe de la créature[13]. Cette idée a trouvé son expression dans la correspondance entre Barlaam et Grégoire. À la suite de l'échange de ces textes, Grégoire a reconnu qu'il avait mal compris la thèse de Barlaam[14].

[8] *CL* 412–414 et *LA* 108.

[9] *LA* 58, 108.

[10] BOBRINSKY, B. : *Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο περὶ τῆς ἐκπορεύσεως του Ἁγίου Πνεύματος*, in : CHRISTOU, P.K. (éd.) : *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα 1*. Thessalonica : 1962. *Logos Apodeiktikos II*, 10–12.

[11] FYRIGOS, Antonis (éd) : *Barlaam Calabro. Opere contro i Latini*. Città del Vaticano : 1998. *Tractatus B*. III, 4.

[12] PALAMAS : *Epistula 1 (ad Acindynum)*, §2, éd. Christou, provoqué par *CL* 290. Bien que même ici l'idée de Barlaam soit claire, il a éliminé se passage pour éviter le malentendu.

[13] PALAMAS : *Logos Apodeiktikos I*.14, éd. Christou.

[14] PALAMAS : *Epistula 3 (ad Barlaam)*. §16.1–2, éd. Christou.

Palamas a durci sa position sur l'insertion dans le Credo : la discussion avec les Latins n'était plus possible à moins que l'insertion ne soit supprimée[15]. Barlaam, tout comme avant, ne s'intéressait pas à ce problème.

Ainsi, les deux byzantins s'unissent en un front dogmatique commun en y apportant leurs préférences théologiques personnelles. Ils partagent la doctrine de la distinction des propriétés naturelles et hypostatiques dans la Trinité ainsi que celle entre la procession éternelle du Saint-Esprit et son envoi vers la créature. La théologie palamite diffère de celle de Barlaam par l'accent mis sur illégitimité de l'insertion dans le Credo ainsi que par la doctrine développée du don des énergies divines à la créature dans la deuxième étape du débat. Barlaam à la différence de Grégoire se penche plus profondément sur l'argument des latins et considère les variantes de la doctrine du Filioque : la procession du Père et du Fils « comme d'un seul Principe », comme de deux Principes opposés et comme de deux Principes liés par la relation de « Principe du Principe ». La perception négative du travail de Barlaam par Grégoire s'explique par le malentendu de la part de ce dernier. Par conséquent, elle n'implique pas l'hétérodoxie du premier quant à la doctrine de la procession du Saint-Esprit.

## 2. Le débat méthodologique

### *2.1. Contre les Eunomiens*

En abordant la réponse aux arguments syllogistiques des légats, Barlaam a conçu le traité *Contre les latins*, son ouvrage principal, comme une imitation des homélies théologiques de Grégoire le Théologien. Ceci devient évident à partir de la version slave de ce texte. L'introduction, le développement et la conclusion de l'argument représentent des paraphrases, des dramatisations et des citations directes des textes de Grégoire.

Ce parallélisme n'est pas accidentel. Les homélies de St. Grégoire ont été composées dans le contexte de la polémique anti-eunomienne. La thèse principale d'Eunome que Grégoire contestait affirmait la possibilité de connaître pleinement l'essence de Dieu à partir de la connaissance de ses propriétés. Son programme avait un caractère rationnel. En réagissant à cette thèse, Grégoire a formulé la thèse de l'incompréhensibilité de Dieu : « la divinité est incompréhensible pour la pensée humaine et nous ne pouvons pas la concevoir dans sa plénitude »[16]. Barlaam, à son tour, a effectivement fait face à la tentative des ambassadeurs occidentaux de résoudre le problème trinitaire par les moyens de la raison seule. Les syllogismes, construits conformément aux lois de la logique aristotélicienne, prétendaient être nécessaires, définitifs et avoir une valeur générale. Palamas a

[15] Palamas : *Logos Apodeiktikos 1.4*, éd. Christou.

[16] Gregorius Nazianzenus : Or. 28, 12.

affronté cette position en dévoilant les erreurs dans les syllogismes latins et en proposant ses propres syllogismes qui étaient mieux formulés, de son point de vue. Barlaam et Grégoras, au contraire, ont tenté de justifier que le programme de la compréhension des mystères de la divinité par la logique pure est incorrecte.

Pour Barlaam le rôle d'Eunome est joué par Thomas d'Aquin, ce qui est particulièrement clair dans la version originale du texte : « ce Thomas surprenant rejeta la Trinité et établit à sa place une sorte d'idole dans sa tête. Et il nous écrivit des livres épais dans lesquels il offre son raisonnement philosophique à ce sujet, et nous enseigne une nouvelle piété qui est établie non pas sur la foi, mais sur la démonstration »[17].

Grégoire de Nazianze réfute la méthode syllogistique d'Eunome par les moyens de la logique aristotélicienne. Maîtrisant parfaitement l'héritage antique, il se moque de l'utilisation de la preuve en théologie et oppose la méthode théologique à la méthode scientifique (dans le sens que ce terme avait à son époque)[18].

La similitude des approches de Grégoire et de Barlaam s'étend encore plus loin. Grégoire rejette l'idée de la connaissance complète de la divinité par la raison seule, bien que cela ne le conduise pas à l'agnosticisme. La connaissance positive de Dieu est rendue possible par la purification et l'illumination[19]. Dans l'homélie « Sur le baptême », Grégoire souligne à quel point la découverte volontaire de la divinité est pleine d'étonnement pour celui qui a traversé le chemin de la purification. Cette découverte n'est que partielle, mais elle est véritable et se révèle au chrétien en illuminant son âme[20]. Ainsi, la connaissance acquise dans cette vie sera perpétuée et complétée dans la vie future, et non rejetée comme étant fausse. La raison peut également prendre part à la connaissance de Dieu, mais elle doit être guidée par la foi. Barlaam, bien que l'atmosphère de son discours soit en accord avec les homélies anti-eunomiennes, incorpore dans son texte ces traits de la gnoséologie grégorienne[21].

### 2.2. *La foi et la connaissance*

En parlant de théologie, Barlaam discerne la *γνώσις* et l'*ἐπιστήμη*. La *γνώσις* est possible et même souhaitable, puisque l'homme est appelé à la con-

[17] *CL* 351, 353–355.

[18] USACHEVA, Anna : *Who Knows His Aristotle Better? Apropos of the Philosophical Polemics of Gregory Nazianzen against the Eunomians,* in : BADY, G./CUNY, D. (éds.) : *Les polémiques religieuses du Ier au IVe siècle de notre ère. Volume d'Hommage à Bernard Pouderon.* Paris : Éditions Beauchesne 2018, 407–420, 414–416.

[19] BEELEY, Christopher : *Gregory of Nazianzus on the Trinity and Knowledge of God* (= Oxford Studies in Historical Theology). New York : Oxford University Press 2008, 105–113.

[20] GREGORIUS NAZIANZENUS : Oratio 40,5.

[21] *CL* 443–445; à voir GREGORIUS NAZIANZENUS : Oratio 20.12.

naissance de Dieu[22]. Cependant, la connaissance parfaite de Dieu n'est possible que dans l'au-delà, selon l'épître : « aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (1 Cor 13,12). La connaissance de Dieu représente le sommet de la connaissance universelle (*lettre 1*, L. 448). Pour Barlaam « "connaître Dieu" et "voir Dieu" est la même chose »[23]. Par contre, Palamas affirme que « "voir Dieu" est beaucoup plus digne que de faire de la théologie ». Ici, la différence terminologique entre Barlaam et Palamas est évidente[24].

Cependant, selon Barlaam, l'*ἐπιστήμη*, la connaissance théologique qui a simultanément un caractère scientifique est impossible. Une condition nécessaire pour obtenir une connaissance de ce type est « la touche » (*ἐπαφή*) de la réalité qui se fait connaître par les sens, la raison ou l'esprit[25]. Cependant, l'homme ne peut recevoir aucune touche du divin.

L'exemple préféré de Barlaam qu'il utilise pour illustrer le rapport entre la foi et la connaissance est celui d'un aveugle de naissance raisonnant sur la couleur. Il peut, en faisant confiance à ceux qui voient, construire un raisonnement sur les combinaisons et les transformations des couleurs. Il peut arriver à des résultats corrects (par exemple, que le gris est une combinaison de noir et de blanc), mais en ce qui concerne toutes les couleurs, à la fois celles dont on lui parle et celles qu'il produit lui-même, il se trouve dans une position égale. À savoir, il n'a aucune connaissance réelle au sujet de celles-ci, mais seulement une confiance à ceux qui lui ont expliqué leur existence et leurs propriétés[26].

Cette analogie à laquelle Barlaam recourt à plusieurs reprises peut transparaître comme un motif suffisamment sérieux pour accuser Barlaam d'agnosticisme ou de mépris pour l'aspect mystique de la connaissance divine. Cependant, il est nécessaire d'aborder la question de plus près. En ce qui concerne la théologie Barlaam propose la distinction suivante:

> « [Les philosophes] appelèrent "théologien par connaissance" (*ὁ κατ' ἐπιστήμην θεολόγος*) celui qui fut honoré par la contemplation d'en haut et de la lumière mystique, tandis que le "théologien par la foi" (*ὁ κατὰ πίστιν θεολόγος*) est celui qui est glorifié au second rang, qui a confiance au premier et aux révélations divines qu'il reçut. [...] Moi, tout comme toi et tous ceux qui reçurent la grâce commune [de la foi chrétienne], nous croyons que les apôtres, les prophètes et tous ceux qui leur sont rapprochés reçurent les visions d'en haut et l'éclat de la lumière intelligente ainsi que devinrent beaucoup plus éclairés qu'il est possible par la preuve. Ainsi, ils furent élevés à une contemplation simple et indivisible. Pour cette raison, je les place entre les " théologiens par connaissance ".

22 BARLAAM : *Tractatus A* IX.16, éd. Fyrigos : « τελεώτατον δὲ τῶν ὄντων γνῶσις Θεοῦ ».

23 BARLAAM : *Epistula Graeca III*. L. 324, éd. Fyrigos : « ἀλλὰ μὴν τὸ γινώσκειν θεὸν καὶ θεόπτην εἶναι ἢ θεοπτίᾳ προσβῆναι, οὐδὲν διαφέρει ».

24 PALAMAS : *Epistula II*.38, éd. Christou : « θεογνωσίας τὸ ἀκρότατον θεοπτία ».

25 BARLAAM : *Epistula Graeca I*. L. 448, éd. Fyrigos.

26 *CL* 281.

> Les autres, à qui cela n'arriva pas, mais qui par la foi acceptèrent par la partie la plus pure de leur esprit les affirmations faites par ces hommes divins et qui les préservent immuablement, je les considère également dignes d'éloges et d'admiration, bien qu'ils ne soient pas devenus "savants" »[27].

Le savoir au sens strict du mot *ἐπιστήμη* ne donne pas la connaissance de l'essence, mais exige sa touche. Comme l'écrit Barlaam dans sa première lettre[28], dans le domaine théologique nous n'avons pas de pouvoir discernant nécessaire, ou de « critère » pour un tel contact.

Il est évident que les deux textes ci-dessus sont difficiles à concilier. Comment est-il possible que, d'une part, il existe des « théologiens par connaissance », mais, d'autre part, l'homme n'a pas le pouvoir discernant nécessaire pour connaître le divin ?

Nous proposons la synthèse suivante : pour Barlaam tous les êtres humains n'ont par nature aucune capacité discernante, et donc de contact avec la réalité divine. En ce qui concerne les questions théologiques, ils sont dans la même position qu'un aveugle de naissance face aux couleurs. Par conséquent, la théologie en tant que science au sens aristotélicien du terme, est impossible. Cependant, l'action particulière de Dieu rend cette connaissance accessible à l'homme non pas « par nature », mais « par la grâce »[29]. Comme un aveugle de naissance peut retrouver la vue, un croyant peut acquérir la capacité de toucher à la divinité. C'est un miracle qui est cependant accessible à l'homme : non seulement les prophètes et les apôtres, mais aussi « tous ceux qui leur sont rapprochés » peuvent recevoir une telle illumination. Barlaam, pour qui le terme *ἐπιστήμη* a une signification assez précise, l'applique à plusieurs reprises sans hésitation à certains théologiens. Mais l'existence des « théologiens par connaissance » ne rend pas possible la « théologie par connaissance ». Une condition préalable de la science n'est pas la possibilité d'une participation de certaines personnes à la réalité étudiée, mais l'accessibilité naturelle de cette réalité pour tous. Épistémologiquement la théologie diffère considérablement des mathématiques : si chaque mathématicien a accès par l'expérience aux axiomes mathématiques, un contact par l'expérience avec les axiomes théologiques est seulement accessible, mais n'est pas nécessairement réalisable pour chaque théologien. La plupart des théologiens, auxquels Barlaam se rattache, traitent ces axiomes avec la confiance à ceux qui les ont proposés. La connaissance de Dieu peut exister quand on lui ôte l'exigence d'être une science. Dans ce cas, elle devient une contemplation de Dieu, et à son plus haut point atteint la connaissance exhaustive de son sujet (« je sais, comme je suis connu »).

[27] BARLAAM : *Epistula Graeca III*. L. 214–234, éd. Fyrigos.

[28] l. 420–429.

[29] l. 419.

### 2.3. *La théologie spéculative*

Barlaam en polémiquant avec les latins montre méthodiquement l'inapplicabilité du syllogisme apodictique en théologie. Nous n'entrerons pas ici dans les détails, déjà discutés.[30] « On peut dire, résume Barlaam, que la seule démonstration apodictique que l'on peut faire sur l'affirmation "l'Esprit Saint ne procède que du Père" est que ce fait est au-delà de toute démonstration »[31]. Selon lui, « la distance qui nous sépare de la vérité est plus grande que ce que la lance projetée par leurs syllogismes peut atteindre »[32]. Cette position trouve son fondement chez les Pères de l'Église. Par exemple, Clément d'Alexandrie écrit dans les *Stromates* qu'« aucune connaissance de Lui ne peut être démonstrative, car une telle connaissance doit être basée sur les principes premiers et déjà connus. Cependant, rien ne précède Celui qui n'est pas né »[33]. Après Barlaam, les théologiens palamites, Calliste Angelicudes et Nil Cabasilas, ont développé une critique antithomiste dans le même sens et l'influence directe de Barlaam sur Nil sur ce point-là est avérée[34].

Même après s'être converti, Barlaam n'a pas changé sa position méthodologique restant fidèle à ses principes antiscolastiques. Il a écrit :

> « avant je ne savais pas si le Saint-Esprit procédait du Père seul, et même maintenant je ne pense pas le savoir. Je suppose que ce genre de problèmes [...] sont au-dessus de toute connaissance humaine, de la raison, de la méthode et de la démonstration. Mais je croyais auparavant qu'il procédait du Père seul, et maintenant, je crois qu'il procède du Fils aussi »[35].

Le porteur de la connaissance sur cette question est l'Église (dans ce cas-là, celle de l'Occident), et cette connaissance n'est pas transmise par la démonstration, mais acceptée par les fidèles de cette Église. Les démonstrations peuvent être utilisées pour convaincre et maintenir la foi chez les douteurs, mais elles ne sont pas nécessaires. Ce qui est indispensable, c'est l'expérience mystique des théologiens élus que l'Église reconnaît comme étant vraie.

Cependent, pour le syllogisme dialectique, il propose une application constructive. En parlant du raisonnement dialectique en théologie, Barlaam entend une conversation d'une forme interrogative, dont la base est for-

[30] SCHIRO, Giuseppe : *Ο Βαρλαάμ και η φιλοσοφία εις την Θεσσαλονίκην κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα (= Ἑταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν; Ἱδρ. Μελ. Χερσονήσου τοῦ Αἵμου. 32)*. Θεσσαλονίκη 1959.

[31] *CL* 373.

[32] BARLAAM : *Tractatus B* V.2, éd. Fyrigos.

[33] « ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει » (CLEMENS : *Stromata*, éd. Früchtel, 5.12.82.3).

[34] KISLAS, Théophile : *Nil Cabasilas. Sur le Saint-Esprit*. Paris : Les éditions du Cerf 2001.

[35] BARLAAM : *Epistula Latina ad Demetrium*, 1301C, 1303A–1304A in: *PG* 151.

mée par les affirmations des Pères et les notions communes[36]. De cette manière-là, elle n'est pas un moyen de connaissance, mais un moyen de communication du savoir théologique. Elle permet a) de discuter de manière constructive avec les adversaires, b) d'enseigner aux adeptes, c) de comprendre de manière approfondie le sens des prémisses initiales.

L'utilisation de ce moyen ne signifie pas que la connaissance perd sa validité. L'enseignement d'Aristote sur ce sujet est ambigu. D'une part, il parle des prémisses du syllogisme dialectique comme plausibles et probables à partir de quoi on peut tirer une conclusion sur la probabilité des conclusions qui en découlent[37]. D'autre part, le schéma du syllogisme dialectique coïncide avec celui qui est apodictique, ce qui signifie que pour les vraies prémisses il donne de vraies conclusions[38]. Palamas comprend l'*Organon* dans le premier sens et sa critique de Barlaam se résume essentiellement à la crainte de compromettre la crédibilité de la connaissance théologique par la dialectique[39]. Barlaam, au contraire, choisit la deuxième lecture et estime que, puisque la véracité des prémisses issues des Écritures et de la Tradition est garantie, la conclusion reste intégralement vraie (*lettre 1*, §100). Les prémisses sont « crédibles » parce qu'elles sont acceptées par croyance. Cependant, en théologie, la foi a plus de valeur que dans les sciences, de sorte que le syllogisme dialectique en théologie a un statut plus stable que dans d'autres sciences.

### *2.4 Barlaam et Palamas*

En ce qui concerne la question de la possibilité de la démonstration en théologie, Grégoire et Barlaam entrent dans un débat vif et long. Résumons son déroulement.

Dans la première lettre à Akindynos, Grégoire fait l'apologie du terme « démonstration » dans son application au raisonnement théologique. Il affirme que, parmi les vérités théologiques, « les unes sont connues, les autres sont explorées, les troisièmes sont démontrées et les dernières sont totalement incompréhensibles et inexplorables, comme la naissance et la procession, ainsi que d'autres choses que nous apprenons par la foi » (§8). Il est impossible de savoir exactement quelles affirmations peuvent être prouvées selon Grégoire. La critique de la position de Barlaam dans cette lettre peut être résumée en arguments suivants. Tout d'abord, les Pères

[36] BARLAAM : *Tractatus B* V.17, éd. Fyrigos.

[37] *Anal. Pr.* 1–1.

[38] *Anal. Pr.* 1–30.

[39] PALAMAS : *Epistula 1 (ad Acindynum)*, éd. Christou, §13. Il est très probable que cette vue commune à Palamas et Grégoras remonte à leur maître Théodore Metochites. À voir BYDÉN, Börje : *Theodore Metochites' Stoicheiosis astronomike and the study of natural philosophy and mathematics in early Palaiologan Byzantium*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis 2003, 417–474, 2–16.

utilisent souvent le mot *ἀπόδειξις* (§8). Deuxièmement, la vraie démonstration est toujours faite pour l'unique et non pas pour le multiple, ce qui rend possible la démonstration pour Dieu (§9). Troisièmement, la démonstration pour la créature est faite sur la base des phénomènes qui suivront l'existence des choses à la fois chronologiquement et de manière causale (par exemple, de la lueur du soleil on tire des conclusions sur le soleil lui-même), de sorte que l'on peut tirer des conclusions sur Dieu à partir de ses manifestations (§9). Quatrièmement, le syllogisme apodictique est construit sur le nécessaire, éternel et vrai, alors que le syllogisme dialectique sur le probable, variable et plausible (§13). La dialectique pourrait être une méthode théologique chez les Grecs qui ne pouvaient rien affirmer de fiable sur Dieu, alors que les chrétiens peuvent se pourvoir de l'apodictique en tant que forme de discours plus convenable à la divinité (§9).

On voit que dans le premier et le quatrième arguments Palamas fait usage d'une terminologie différente de celle de Barlaam ; le second enfreint les lois de la logique aristotélicienne ; le troisième argument est en effet opposé à la thèse de Barlaam, mais celui-ci a une réponse à cela[40]. Il faut reconnaître également que la critique de Grégoire dans sa première lettre à Akindynos est très peu convaincante.

À ce stade, Grégoire est méthodologiquement proche de la position de Thomas, critiquée par Barlaam. M. Plested remarque que

> « l'approche de Palamas à l'argumentation théologique peut être considérablement moins structurée, limpide et implacablement rigoureuse que celle de Thomas, dans une majeure partie *ad hoc* et souvent *ad hominem*. Néanmoins, il n'y a pas d'impasse méthodologique absolue entre eux. En ce qui concerne l'usage de la raison et l'appel à l'autorité patristique, très peu de choses les séparent. Par leur ton général, leurs stratégies et leurs conclusions ils diffèrent certes considérablement. Cependant, leurs présupposés méthodologiques fondamentaux ne le sont pas »[41].

Plus tard, Grégoire a changé la direction de sa critique. Dans la première et la deuxième lettres à Barlaam, il développe trois lignes de pensée : la critique de Barlaam pour sa confiance excessive à la philosophie ; la critique générale de la logique ; l'existence d'une démonstration non-aristotélicienne en théologie.

Le premier argument n'atteint pas son objectif. Barlaam déclare à plusieurs reprises que, a) en théologie les opinions des Pères ont la priorité sur celles des philosophes ; b) les philosophes ne peuvent être admirés que dans la mesure dans laquelle ils se sont rapprochés des vérités chrétiennes ; c) la théologie est supérieure à la philosophie[42]. Ensuite, la logique, selon

[40] *Lettre 1*, §64–67.

[41] PLESTED, Marcus : *Orthodox Readings of Aquinas*. Oxford : Oxford University Press 2012, 57.

[42] *Lettre 3*, §26–30 ; cf. *lettre 2*, l. 245–321.

Palamas, ne peut même pas être appliquée à la créature. Les prémisses des syllogismes sont formulées par induction et peuvent donc contenir des erreurs[43]. Elles sont attaquables par la critique sceptique et donc ne sont pas évidentes par définition (§55). Dans le domaine du divin, des restrictions supplémentaires apparaissent. La loi logique fondamentale qui concerne le troisième exclu n'est pas respectée : pour Dieu, les affirmations et les négations sont à la fois vraies et fausses (§34). L'absence d'un concept général pour Dieu rend impossible l'application non seulement des syllogismes apodictiques, mais aussi dialectiques[44].

Ainsi, Palamas soutient la thèse de Barlaam. En effet, Barlaam avait déjà écrit sur les problèmes d'induction et les critiques éventuelles du scepticisme, ainsi que sur la loi du troisième exclu[45]. Dans les paragraphes 16 et 38 de la deuxième lettre, Grégoire désapprouve l'utilisation de la dialectique par Barlaam, mais en même temps approuve l'utilisation de ce syllogisme dans le cas où les deux prémisses sont extraites des Écritures ou de la Tradition (ce qui est en accord avec l'opinion de Barlaam à ce sujet). Barlaam signale ce consensus[46].

Passons à la démonstration qui n'est pas de type aristotélicien. Elle est annoncée dans la première lettre de Palamas ainsi que dans le titre de la seconde. Cependant, ce qu'il oppose exactement à la démonstration aristotélicienne n'est pas tout à fait clair. Tout d'abord, il parle beaucoup de la supériorité de l'expérience sur la connaissance théorique[47]. La connaissance de Dieu par expérience est donnée à tous les hommes (§14). Puis, il reformule la célèbre thèse de Grégoire de Nazianze : « il est risqué de parler de Dieu pour ceux qui ne savent pas parler à Dieu » (§41). Dans la première lettre à Akindynos, Palamas parle de la lumière divine en tant que démonstration des propriétés de Dieu. Il semble que la « démonstration non-aristotélicienne » serait l'expérience d'un chrétien et non un raisonnement théorique. Cependant, d'un autre côté, Grégoire écrit beaucoup sur la possibilité d'une démonstration qui est difficile à comprendre étant non-rationnelle. En particulier, il dit qu'il est possible de prouver toutes les propriétés apophatiques de Dieu (§14), bien que dans la même phrase il concède à Barlaam que les propriétés cataphatiques de la divinité ne peuvent pas être démontrées. La démonstration en théologie est possible de la même manière que le chant des cantiques à Dieu : Dieu est au-delà des cantiques et des démonstrations, mais nous devons produire les

[43] *Lettre 4*, §59–62.
[44] *Lettre 3*, §27.
[45] *Tractatus B*, V.21–26.
[46] *Lettre 3*, §96–97.
[47] *Lettre 4*, §14.

deux[48]. On dirait que Palamas souhaite proposer une sorte de théologie sublime combinant l'immédiateté de l'expérience avec la véracité de la démonstration, mais qu'à ce stade il ne parvient pas encore à le faire sans tensions internes. Cependant, la polémique atteint un autre niveau avec la thèse que ce n'est pas l'essence, mais les énergies divines qui sont démontrées (§32).

Sur la base de l'analyse ci-dessus, nous arrivons à la conclusion que Palamas, dans la première partie de la polémique n'avait pas compris la thèse de Barlaam. Dans la seconde partie de la polémique, d'une part, il était d'accord avec lui, bien qu'il ait construit son argument comme une critique de l'adversaire, et, d'autre part, il a commencé à formuler sa propre théologie, basée sur l'ontologie de la distinction entre l'essence et l'énergie. L'hypothèse de Krasikov nous semble plausible : « c'est la tentative infructueuse de Palamas de défendre la syllogistique aristotélicienne en tant que fondement de la théologie byzantine qui n'a pas rencontré de soutien dans le milieu scientifique byzantin. Celle-ci l'a incité à reconsidérer sérieusement l'ensemble de la théologie byzantine »[49].

### 2.5 *Barlaam et Thomas d'Aquin*

Barlaam déclare qu'il réfute la vision de Thomas d'Aquin sur la nature de la théologie. Quel a été cependant le rapport réel des positions des deux adversaires ? La question de savoir dans quelle mesure Barlaam était familier avec les écrits de Thomas est ouverte et une analyse comparative de leurs travaux reste le seul moyen d'y répondre.

La position de Thomas quant à la nature scientifique de la théologie est plus complexe que ne le comprend Barlaam. Il propose une vaste synthèse du matériel développé par la pensée philosophique et théologique occidentale. La distinction est établie entre la théologie philosophique ou naturelle et la *doctrina sacra*, théologie au sens propre[50]. Il faut maintenant préciser dans quel sens ces deux disciplines peuvent être qualifiées comme scientifiques.

La *scientia perfecta* pour Thomas est l'*ἐπιστήμη* des Seconds Analytiques. Par définition, un sujet S a une connaissance scientifique de l'affirmation P si et seulement si 1) S voit P comme une thèse, 2) S a une certitude totale dans la nécessité de P, 3) S connaît la raison de la vérité de P[51]. La science parfaite fait l'usage du syllogisme parfait établi sur une relation

[48] Lettre 3, §58.

[49] Красиков, Сергей : *Григорий Палама как защитник аристотелевских силлогизмов*, in: Mir Pravoslavija 4 (2004), 125–131, ici 129–130.

[50] Thomas d'Aquin : *Somme théologique* I, 1 1.

[51] Rosental, Creighton : *The reconciliation of faith and reason in Thomas Aquinas (= Doctoral Dissertations 1896–February 2014. 2377)*. Amherst : University of Massachusetts 2004, 48. https://scholarworks.umass.edu/dissertations_1/2377.

de cause à effet (*propter quid*). Les prémisses d'un tel syllogisme sont tirées des autres syllogismes ou obtenues par le raisonnement à travers la synthèse des perceptions sensorielles instantanées et sont livrées à l'esprit comme vraies et connues grâce à l'infaillibilité de la « lumière de l'intelligence »[52]. La science parfaite est un projet très attrayant, assurant à la raison une maîtrise complète et infaillible de son objet. Cependant, dans la pratique, toutes ses exigences sont assez difficiles à satisfaire. Thomas propose donc d'envisager une science moins parfaite avec la troisième exigence supprimée et les syllogismes de l'effet à la cause autorisés (*quia*)[53].

La théologie philosophique est construite uniquement sur les principes philosophiques et ignore la Révélation. C'est une *scientia* au sens propre du terme, puisque la raison humaine est capable de maîtriser ses prémisses initiales et, à l'aide d'un syllogisme apodictique, d'en obtenir les conséquences. Le sujet de cette science sont les assertions préliminaires de la foi (*preambulae fidei*), y compris, par exemple, l'affirmation de l'existence de Dieu. Là, on n'observe pas encore de tension entre Barlaam et Thomas, car Barlaam reconnaît la théologie naturelle, bien qu'il n'entre pas dans les détails[54]. Les possibilités de la théologie naturelle sont trop limitées pour l'objet de la discussion entre Barlaam et les messagers pontificaux.

La « doctrine sacrée » de Thomas est plus complexe. Son objet sont les affirmations de la foi (*articuli fidei*), démontrables et indémontrables. Les affirmations indémontrables de la foi sont obtenues par le théologien de la Révélation qui construit sur leur base des syllogismes démontrables. La doctrine sacrée est une science[55].

Barlaam affirme que la troisième condition de la définition de la science aristotélicienne n'est pas remplie pour la théologie. Il souligne également que les prémisses théologiques, contrairement aux prémisses des vraies sciences, sont accessibles à l'homme non pas par la lumière naturelle de l'intelligence, mais par la foi, ce qui veut dire qu'elles ne sont pas pleinement connues. Le Calabrais signale une autre différence : les vraies sciences ont un caractère universel, alors que la théologie a comme objet l'Unique.

La critique de Barlaam a trouvé un fondement dans l'œuvre de Thomas. Ceci est confirmé par le fait que Marie-Dominique Chenu, célèbre théologien dominicain, choisit la même direction pour sa critique. Il découvre dans la vision que Thomas a de la nature de la théologie une rupture avec la science aristotélicienne et signale les mêmes problèmes qu'a découvert

[52] JENKINS, John : *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*. Cambridge : Cambridge University Press 1997, 123–125.

[53] ROSENTAL, Creighton : *The reconciliation of faith and reason in Thomas Aquinas*, 66–67.

[54] BARLAAM : *Epistula Graeca* III §30, éd. Fyrigos.

[55] THOMAS D'AQUIN : *Somme théologique* I, 1, 2.

Barlaam[56]. Cependant, John Jenkins a montré que l'approche de Chenu ne tient pas compte de toutes les subtilités de l'épistémologie de Thomas. Notamment, il est question du fait que la doctrine sacrée selon l'Aquinate est une science dans un sens réduit, donc une science « par analogie ». Néanmoins, cette analogie est le développement organique d'un champ conceptuel établi par Aristote et n'entre pas en conflit avec celui-ci[57].

Thomas développe le concept de science en parlant non seulement de la science humaine (le sujet des *Seconds Analytiques*), mais aussi de la science de Dieu et de la science des anges. La science de Dieu n'est pas discursive, car la connaissance divine est absolue et actuelle, contrairement à la potentialité de la connaissance humaine. C'est à partir de cette science de Dieu que la théologie humaine formule ses prémisses indémontrables et devient ainsi une science subordonnée par rapport à la science divine qui lui est supérieure. Ainsi, il résout le problème de l'impossibilité de connaître les prémisses. Il admet également les syllogismes « quia ». De cette manière-là, la connaissance théologique reste fiable (puisque les prémisses sont vraies), mais inachevée par rapport à la connaissance scientifique (en théologie on sait seulement « quoi ? » et non « pourquoi ? »).

Cependant, Thomas ne résout pas le problème de l'unique dans la théologie : il ne parle que du fait que les personnalités (comme Abraham, Isaac et Jacob) sont considérées comme des modèles moraux, c'est-à-dire sous une forme généralisée[58]. Pour Barlaam, c'est une direction de la critique importante, et même Jenkins reconnaît que la solution de Thomas est insatisfaisante. En effet, au-delà des modèles moraux, la théologie s'intéresse, par exemple, aux notions de Dieu et du monde créé qui ne peuvent pas être généralisés sans tautologie. Jenkins propose la solution suivante : en étant basée sur la science de Dieu et en en tirant des prémisses, la théologie a un caractère mixte, combinant les propriétés de la science divine et de la science humaine. Dieu possède une connaissance complète de l'Unique et la théologie humaine partage cette propriété de la science divine[59]. Mais cette solution du problème n'est pas constructive, car elle attribue à la théologie des propriétés complètement étrangères aux autres sciences et va ainsi contre la thèse du caractère scientifique de la théologie.

L'approche de Thomas pose quelques difficultés pratiques. On ne sait pas comment il faut distinguer *preambulae* et *articuli fidei*. Dans le cadre du débat entre Barlaam et Thomas, la thèse de la procession du Saint-Esprit *Filioque* est d'intérêt majeur. De toute évidence, cette affirmation ne

[56] CHENU, Marie-Dominique OP : *La Théologie comme science au XIII^e siècle*. Paris : Vrin 1969, 63–91.

[57] JENKINS, John : *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, 56–66.

[58] THOMAS D'AQUIN : *Somme théologique* I,1, 2.

[59] JENKINS, John : *Knowledge and faith in Thomas Aquinas*, 71–72, 73–75.

se range pas parmi les « affirmations préliminaires » et l'esprit naturel ne suffit pas à les connaître. Cependant, selon Thomas ceci est-il démontrable ? En d'autres termes, est-il possible dans le cadre de la doctrine sacrée de démontrer cette thèse, en utilisant à la fois les prémisses issues des Écritures, de la Tradition et de la philosophie ? À notre avis, dans la question 36 du premier volume de la *Somme théologique*, Thomas reste affirmatif sur cette question. Ainsi, Barlaam qui rejette l'utilisation des prémisses philosophiques en théologie critique ici la position réelle de Thomas.

Examinons maintenant la question de la relation entre la foi et la raison ainsi que le problème de son application en théologie. Le processus de connaissance d'un objet par l'esprit, selon Thomas, est similaire à la connaissance d'un objet par la foi. Pour les deux il y a une capacité infaillible à saisir leurs données à l'aide de la « lumière intérieure » : la « lumière de l'intelligence » et la « lumière de la foi ». Tout comme pour la raison, certains postulats de la science sont évidents et indéniables, la foi assimilant sans aucun doute les dispositions de la foi. Cependant, cette « lumière de la foi », contrairement à la « lumière de l'intelligence », n'est pas une propriété naturelle de l'homme, mais un don de la grâce de Dieu. Le lien entre la foi et le travail discursif du théologien est justifié par la définition de la foi selon Paul : « est autem fides [...] argumentum non apparentium » (Heb 11,1). Cette foi est un état extraordinaire qui nécessite une relation vivante avec Dieu.

Selon Thomas, les résultats obtenus par le raisonnement peuvent entrer en contradiction apparente avec les affirmations de la foi. Cette contradiction sera éliminée avec la pleine connaissance de la vérité, mais en attendant il faut préférer la foi. En général, la raison ne contredit pas la foi, et donc les affirmations philosophiques peuvent être utilisées comme prémisses en théologie[60].

Barlaam comprend le principe de l'action de la raison de la même manière, mais il a une autre opinion sur le problème de l'harmonisation des vérités de la raison et de la foi. Les vérités de la Révélation sont au-delà de l'intelligence et peuvent contredire les vérités de la raison. Or, Sinkewicz estime que tant pour Barlaam que pour Thomas cette contradiction n'est qu'illusoire et sera résolue[61]. Quoi qu'il en soit, la démarche suivante est cohérente : puisque les deux vérités peuvent entrer en conflit (même apparent), il est nécessaire de renoncer complètement à l'utilisation des vérités de la raison dans la théologie[62]. Après tout, il est impossible de prédire si telle ou telle déclaration utilisée ne contredira pas le dogme à un certain stade du développement du raisonnement.

[60] THOMAS D'AQUIN : *Somme théologique* I, 1, 6.

[61] SINKEWICZ, Robert OP : *The "Solutions" addressed to George Lapithes by Barlaam the Calabrian and their philosophical context*, in : Mediaeval Studies 43 (1981), 151–200, ici 173.

[62] BARLAAM : *Tractatus B* I.12, II.27, V.21, éd. Fyrigos.

La notion de foi, au contraire, a pour Barlaam un sens très différent. Au lieu de l'état épistémique extraordinaire, don de grâce selon l'Aquinate, chez le Calabrais, ce concept exprime la confiance ordinaire dans l'autorité de l'Écriture et de la Tradition. Le raisonnement fondé sur la foi ne peut donc pas être scientifique, même dans un sens réduit. Ceci correspond au champ de la dialectique. Barlaam ne nie pas l'existence d'un état épistémique extraordinaire, mais utilise pour le désigner l'expression « théologie par connaissance », dans laquelle le terme *ἐπιστήμη* surmonte son sens aristotélicien et acquiert le sens d'un contact mystique avec les mystères de la divinité. La vraie « foi » (selon Thomas) et la « théologie par connaissance » (selon Barlaam) sont très rares[63].

Il faut noter que Thomas analyse en détail la question de l'applicabilité des mots du langage humain à la réalité divine. Barlaam voit ici un obstacle critique pour le développement de la théologie spéculative. En même temps, il ne semble pas connaître la solution proposée par Thomas, à savoir l'application analogique des noms en théologie[64].

Ainsi, Barlaam ne connaît pas plusieurs thèses essentielles de Thomas. Premièrement, il ne sait pas que Thomas, contrairement à Aristote, fait la distinction entre la science parfaite et imparfaite. Puis, il ne se trouve pas au courant de sa théorie de la subalternation non plus. Finalement, il ne connaît pas son idée de l'application à Dieu des noms « par analogie ». Cependant, d'un autre côté, la critique de Barlaam trouve une base solide dans le texte de Thomas.

Maintenant, on peut aborder la question de la mesure dans laquelle Barlaam connaissait les textes de Thomas. La première traduction en grec de ses œuvres a été réalisée vers 1305. Cependant, elle n'a pas eu de très grande propagation. Schirò a supposé que Barlaam avait l'occasion de se familiariser en latin avec les œuvres de Thomas et de Duns Scot même avant son arrivée à Byzance. Fyrigos est d'avis qu'il a lu la *Somme théologique* en latin, mais à Byzance[65]. Sinkewicz, au contraire, affirme que le Calabrais n'avait qu'une idée globale de l'enseignement de Thomas basée sur les propos des légats dominicains[66]. Demetracopoulos pense que les connaissances de Barlaam en théologie thomiste étaient très superficielles[67].

Comme le montre notre analyse, Barlaam avait une connaissance assez profonde de la théologie de Thomas tout en ne tenant pas compte de ses

[63] ROSENTAL, Creighton : *The reconciliation of faith and reason in Thomas Aquinas*, 119.

[64] THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils* 1,34; *Somme théologique* I, 13, 5.

[65] FYRIGOS, Antonis : *Quando Barlaam Calabro conobbe il concilio di Lione II (1274)?*, in : Rivista di studi bizantini e neoellenici 17–19 n.s. (1980–82), 247–265.

[66] SINKEWICZ, Robert OP : *The doctrine of the knowledge of God in the early writings of Barlaam the Calabrian*, in : Mediaeval Studies 44 (1982), 181–242, ici 195.

[67] DEMETRACOPOULOS, John : *The Influence of Thomas Aquinas on Late Byzantine Philosophical and Theological Thought: À propos of the Thomas de Aquino Byzantinus Project*, in : Bulletin de Philosophie Médiévale 54 (2012), 101–124, ici 111.

nombreux éléments importants. Comme les idées ignorées par Barlaam sont présentes dans les deux *Sommes* et sont inhérentes au raisonnement de Thomas, nous ne pouvons pas postuler la familiarité du Calabrais avec les textes originaux. Il reste possible que Barlaam a eu affaire à un récit détaillé de ces derniers dans le cadre du débat sur la procession du Saint-Esprit. Ce point de vue est confirmé par l'absence totale de citations littérales de Thomas dans les écrits de Barlaam. Ainsi, nous sommes enclins à nous rapprocher de l'opinion de Sinkewicz, si ce n'est que nous considérons le récit utilisé par Barlaam relativement authentique, bien qu'abrégé.

L'antithomisme byzantin dans son ensemble penche vers la schématisation et la simplification de la position de son adversaire. Barlaam n'a pas surmonté ce défaut systématique de ses compatriotes, mais ayant été le premier sur ce terrain il est devenu l'un des critiques les plus subtils de Thomas parmi les byzantins[68]. Ce succès était notamment dû au fait qu'il nia l'applicabilité de la logique aristotélicienne en théologie exclusivement dans les termes logiques, ce qui lui a permis de parler la langue de son adversaire.

Barlaam menait sa guerre théologique sur deux fronts polémiquant à la fois avec la théologie naissante de Palamas et la version disponible de la théologie de Thomas. En ce qui concerne le côté dogmatique, malgré le fait que Palamas accusait Barlaam de l'hétérodoxie ils attaquaient, à ce moment-là, la théologie thomiste à partir des positions photiennes communes. Barlaam a occupé une position plus forte, en polémiquant avec la formule lyonnaise, et non avec la formulation plus ancienne connue par Grégoire. À cet égard, la caractéristique qui lui a été donnée par Dosithée de Jérusalem (qui ne connaissait pas l'auteur du texte cité) est révélatrice: « cet homme (= Barlaam) est honorable parce qu'il a exprimé en quelques mots toute la vérité de la théologie sur le Saint-Esprit »[69]. En même temps, les deux polémistes ne sont pas trop originaux dans leurs arguments.

Sur l'aspect méthodologique, la répartition des forces se trouvait beaucoup moins évidente. La question principale était vraiment brûlante : « la théologie est-elle possible en tant que science ? ». La réponse de Barlaam – « définitivement pas » – était aussi vraie que triviale. L'usage de la notion aristotélicienne de « science » rendait sa position pratiquement invulnérable. Il était beaucoup plus intéressant de trouver une sortie de cette impasse méthodologique. Palamas, bien que le début de son attaque ait été fondée sur un malentendu terminologique étouffé, a pu regrouper ses forces et tracer une solution possible au problème dans la distinction entre l'es-

[68] PAPADOPULOS, Stylianos : *Thomas in Byzanz. Thomas-Rezeption und Thomas-Kritik in Byzanz zwischen 1354 und 1435*, in : Theologie und Philosophie 49 (1974), 274–305.

[69] FYRIGOS, Antonis : *Per l'identificazione di alcune opere ignoti auctoris contenute nel* Τόμος Ἀγάπης *di Dositeo, patriarca di Gerusalemme (e recupero di un opuscolo antilatino di Barlaam Calabro)*, in : Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici 20-21 n.s. (1983–84), 171–190, ici 181.

sence et les énergies en Dieu, la science ne traitant que de ces derniers. La position de Thomas a été également critiquée à juste titre par Barlaam qui y a trouvé des points faibles, mais elle était une tentative de réponse constructive devant la demande de préciser le rôle de la raison en théologie. Elle a contribué à intégrer la théologie dans la logique générale du développement de la rationalité européenne. Barlaam était précis, mais les arguments de ses adversaires étaient plus fructueux. C'est pourquoi ils ont le mérite d'avoir créé des synthèses, tandis que lui-même n'a qu'un rôle de critique. Cependant, c'est précisément le fait que ce rôle ait été travaillé avec beaucoup de soin et d'originalité qui a servi de motivation importante pour le développement de ces systèmes (voir la répétition par Chenu des arguments de Barlaam dans la discussion thomiste interne).

La thèse barlaamite de l'impossibilité de la théologie en tant que science aristotélicienne a été intégrée dans la Tradition orthodoxe par St. Neilos Cabasilas dans son traité *Sur la procession du Saint-Esprit* qui a eu beaucoup d'influence. La méthode dialectique proposée par Barlaam n'a pas été étrangère à l'héritage chrétien non plus, car elle ne désignait que la situation communicative dont les participants s'accordent d'abord sur les bases communes après que la conversation se déroule conformément aux règles logiques.

Simultanément, un autre concept méthodologique de Barlaam, la distinction entre les « théologiens par connaissance » et les « théologiens par foi », poussée à l'extrême, ne peut être qualifié de solution constructive au problème de la participation de la raison à la théologie pour son caractère élitiste. Bien que Barlaam n'ait pas nié pour chaque croyant la possibilité de passer à la catégorie des « théologiens par connaissance », les métaphores qu'il utilise peuvent indiquer que cette transition est associée à un progrès qualitatif dans la vie spirituelle de l'homme. Cela remet en question la possibilité pour chacun de participer à l'intégrité de l'expérience mystique de l'Église.

*Résumé*
*Barlaam a été le premier parmi les orthodoxes à discuter la théologie de Thomas. Cependant, il a été critiqué par Palamas. Deux sujets ont été examinés : la procession du Saint-Esprit et la démonstration théologique. Bien que Palamas ait accusé Barlaam d'hétérodoxie, les deux ont fait front commun contre le Filioque. Sur le plan méthodologique, Barlaam a proposé une théorie basée sur la distinction entre « théologiens par connaissance » et « théologiens par foi ». En critiquant avec succès les aspects du système thomiste, elle n'a néanmoins pas pu devenir une solution constructive au problème. La critique de Palamas était basée sur un malentendu, mais elle est devenue la première étape dans la recherche d'une telle solution.*

*Abstract*
*Barlaam was the first Orthodox to discuss Thomas' theology. In his turn, he was criticized by Palamas. Two topics were examined: the procession of the Holy Spirit and theological demonstration. Although Palamas accused Barlaam of heterodoxy, both made a unified front against the Filioque. In methodology, Barlaam proposed a theory based on the distinction between "theologians by knowledge" and "theologians by faith". Having success against the details of the Thomist system, however, this theory was not able to become a constructive solution to the problem. Palamas's criticism of Barlaam's theory was based on a misunderstanding, but it was the first step towards finding such a solution.*