

SOURCES CHRÉTIENNES

N° 517



NICÉPHORE BLEMMYDÈS

ŒUVRES  
THÉOLOGIQUES

Tome I

*INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,  
TRADUCTION ET NOTES*

PAR

**Michel STAVROU**

*Professeur à l'Institut Saint-Serge (Paris)*

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LATOUR-MAUBOURG, PARIS 7<sup>e</sup>

2007

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours  
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »  
(HiSoMA, UMR 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique).  
La révision en a été assurée par Bernard MEUNIER*

IMPRIMÉ EN FRANCE

© Les Éditions du Cerf, 2007  
<http://www.editionsducerf.fr>

ISBN : 978-2-204-08515-1  
ISSN : 0750-1978

À la mémoire du regretté Père Jean Meyendorff  
Αιωνία αὐτοῦ ἡ μνήμη

## AVANT-PROPOS

Au seuil de cet ouvrage, qu'il me soit permis d'exprimer ma vive reconnaissance à tous ceux et celles dont l'aide et le soutien m'ont été précieux à diverses occasions durant une longue et délicate recherche, et en premier lieu à mes trois directeurs de thèse, dont la guidance conjointe et complémentaire fut pour moi d'un grand bénéfice.

Ma respectueuse et amicale gratitude s'adresse d'abord au Père Boris Bobrinskoy, Doyen honoraire de l'Institut Saint-Serge (Paris), pour ses encouragements, ses questions toujours stimulantes et sa vigilance, au Père Vincent Holzer, professeur à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris, qui par ses remarques critiques et bienveillantes a contribué à enrichir cette étude, et à Monsieur le Professeur Bernard Flusin de l'Université de Paris-IV Sorbonne, qui, en acceptant de diriger ma recherche, m'a accompagné durant plus de six ans en me témoignant sa confiance, et en me prodiguant avec une disponibilité sans faille les meilleurs conseils.

M'ont également aidé et évité bien des erreurs par leurs nombreuses remarques et suggestions le Père Joseph A. Munitiz, éminent philologue éditeur de l'Autobiographie de Nicéphore Blemmydès, et Madame Marie-Hélène Congourdeau, chargée de recherches au CNRS.

Ce travail de recherche a été présenté le 8 décembre 2004 comme thèse de doctorat conjoint à l'Université de Paris-IV Sorbonne, valant également pour le doctorat en théologie à l'Institut Saint-Serge et à l'Institut Catholique de Paris. Je remercie tous les membres de mon jury, en particulier son président Monsieur le Professeur Olivier Munnich, ainsi que Monsieur Alain le Boulluec, Directeur d'Études à l'École Pratique des Hautes Études, pour leurs observations qui ont permis d'améliorer cette édition et cette traduction.

En un sens cette recherche fut une œuvre collective. S'il me fallait nommer tous ceux dont l'aide et les encouragements ont jalonné l'élaboration de ce mémoire, la liste serait longue. Je mentionnerai particulièrement pour leur concours précieux et généreux le Père Joseph Paramelle, Jean Tchékan, Paul Géhin et l'équipe de la Section grecque de l'IRHT, mais également Olivier Clément, Robert Faerber (†), Stig-Syméon Froyshov, Stéphane Groisil, André Lossky, Serge Morozov, Annette Runge, Nathalie Schmemmann, Marthe Verhelst et Andrée Villard. Que chacun d'eux soit remercié du fond du cœur, de même que celles et ceux dont le nom ne peut figurer, sans oublier la Fondation Leventis dont le soutien m'a permis d'achever ma recherche dans des conditions idéales.

Ma sincère gratitude s'adresse ensuite à la collection des « Sources Chrétiennes » qui a accueilli cet ouvrage pour mieux faire connaître la théologie byzantine, et nommément à son ancien directeur, Monsieur Jean-Noël Guinot, qui a organisé cette publication et à Bernard Meunier, son directeur actuel, qui a entièrement relu le manuscrit et assuré sa mise au point en vue de sa publication.

Mon ultime reconnaissance, et non la moindre, va à Sophie, mon épouse, pour sa patience et son inconditionnel soutien, grâce auquel cette recherche a pu aller à son terme.

Michel STAVROU

## PRÉFACE

Ayant eu la charge et le privilège d'accompagner Michel Stavrou depuis les tout débuts de sa recherche scientifique, ayant discuté avec lui pas à pas de sa méthode de travail, l'ayant suivi durant des années dans ses travaux et notamment dans son édition des textes théologiques de Nicéphore Blemmydès, je suis heureux et honoré de préfacier la première publication scientifique des œuvres théologiques de cet auteur byzantin dans la collection des « Sources Chrétiennes ».

Le mérite de l'éditeur scientifique est non seulement d'avoir fait ressortir de l'ombre et de la nuit des temps la figure tant attachante que discutée du moine, savant et théologien que fut Nicéphore Blemmydès durant la brève période de l'Empire de Nicée au <sup>xiii</sup>e s., mais aussi, et non moins certes, d'avoir su évaluer avec pertinence l'acquis permanent de sa théologie trinitaire et en particulier de sa pneumatologie. L'œuvre de Blemmydès peut désormais être considérée comme une étape intermédiaire décisive entre d'une part la grande période patristique allant d'Athanasé d'Alexandrie et des Cappadociens à Jean Damascène, et d'autre part l'élaboration trinitaire novatrice de Grégoire de Chypre et de Grégoire Palamas. Michel Stavrou rappelle avec raison l'ancrage de Blemmydès dans le monothéisme trinitaire de la grande tradition patristique pour laquelle Dieu se trouve proclamé comme inséparablement un et trine, sans jamais perdre de vue le point de départ biblique, spirituel et liturgique selon lequel le Dieu vivant se révèle toujours simultanément comme Père, Fils et Saint-Esprit, sans jamais séparer ni confondre les Personnes.

Par ailleurs l'œuvre théologique de Blemmydès doit être comprise dans le contexte de l'adoption par l'Occident de la doctrine augustinienne du *Filioque* et par conséquent de l'antagonisme entre les Églises grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit. Dans la polémique du *Filioque* entre « Grecs » et « Latins » une étape importante est marquée au IX<sup>e</sup> siècle par le traité du patriarche Photius sur la *Mystagogie du Saint-Esprit*. Insistant sur la procession du Saint-Esprit « du Père seul », Photius oppose une fin de non recevoir à tout essai de compromis ou même de rapprochement entre Orient et Occident. Sa *Mystagogie* demeurera pour longtemps la référence immuable et incontournable à toute tentative de rapprochement. C'est dans cette optique qu'il faut accueillir l'effort louable et courageux de Blemmydès d'approfondir le débat et de chercher des termes de conciliation. Dans la mesure où « à l'époque de Blemmydès la doctrine photienne constituait, depuis plus de trois siècles, la base de l'enseignement de la pneumatologie byzantine » (*infra*, Introduction, p. 100), on peut comprendre que tout effort d'approfondir le sens de la procession du Saint-Esprit en veillant à ce que le Fils ne soit pas considéré comme étranger au mystère de la procession du Saint-Esprit ne pouvait que susciter méfiance, voire hostilité et opposition.

À l'occasion des confrontations et des dialogues qui se tinrent à Nicée entre les Grecs et les Latins, Blemmydès fut à même de pénétrer dans les méandres du conflit trinitaire et de mieux préciser les fondements de la pneumatologie orthodoxe. C'est ainsi qu'il chercha à appliquer à la réflexion sur le mystère trinitaire une approche « ternaire », qui veille à ne jamais poser la relation réciproque de deux Hypostases divines tout en ignorant ou excluant la troisième Hypostase de ce raisonnement.

C'est ainsi que Blemmydès approfondira la présence du Fils dans le mystère de la procession éternelle du Saint-Esprit, et cela de deux manières. Premièrement en développant

le thème biblique et patristique du « repos de l'Esprit dans le Fils ». Repos de l'Esprit non seulement sur le Verbe Incarné dans le temps du salut (au baptême de Jésus au Jourdain, puis, selon la prophétie d'Isaïe proclamée par Jésus dans la synagogue de Nazareth), mais de toute éternité, comme le proclame l'hymne de l'office de la Pentecôte : « Saint Immortel qui procèdes du Père et qui reposes dans le Fils ». Ainsi, selon la théologie de Blemmydès, comme le montre Michel Stavrou, le Fils n'est pas absent de la procession du Saint-Esprit, car Il en est le terme et le lieu de repos. N'y a-t-il pas ici une certaine analogie avec l'intuition théologique d'Augustin qui considérait le Saint-Esprit comme le lien d'amour du Père et du Fils, même si les conclusions doctrinales que la scolastique latine en tirait étaient irrecevables pour la tradition théologique grecque ?

Deuxièmement, Blemmydès développe la notion présente chez certains Pères, que le Saint-Esprit procède bien du Père, mais « par le Fils » (*Per Filium*). Notre auteur byzantin refuse certes d'interpréter cette expression dans le sens d'une causalité médiane ou instrumentale du Fils, celle-ci ne pouvant s'appliquer qu'à l'œuvre de la création dans laquelle « par Lui tout a été fait » (Jn 1, 3). Bien au contraire, reposant éternellement sur le Fils, l'Esprit en constitue le resplendissement éternel, et dans le temps du salut, Il illumine la création. Ainsi l'Esprit demeure *dans* le Fils et resplendit *par* Lui. Dans cette vision théologique, comme le note M. Stavrou, « l'Esprit Saint est à la fois l'éternel récepteur et le dispensateur ultime de la vie divine » (*Introduction*, p. 112).

Il faut également rappeler ici que les contemporains de Blemmydès tant latins que grecs (les uns nourris de la synthèse augustinienne de la procession du Saint-Esprit du Père *et du Fils*, les autres souscrivant sans réserve à la doctrine photienne de la procession du Saint-Esprit du Père *seul*) ont généralement interprété le *Per Filium* de Blemmydès dans un sens proche du filioquisme médiéval, de sorte

que Blemmydès n'a guère été suivi dans son essai de conciliation des pôles opposés de la pneumatologie, du moins pas avant les élaborations de Grégoire de Chypre à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle.

Il semble que le *Per Filium* de Blemmydès doit être situé à l'intérieur de sa méditation de la tradition théologique byzantine et que celle-ci prépare les synthèses des derniers grands représentants d'une pensée patristique féconde à Byzance, Grégoire de Chypre et Grégoire Palamas. Le premier développera la notion de rayonnement éternel de l'Esprit dans et par le Fils. Le second opérera une distinction originale et créatrice entre d'une part l'Esprit Saint en tant qu'Hypostase trinitaire procédant du Père seul et d'autre part l'Esprit Saint en tant que porteur de la plénitude des énergies divines incréées, énergies provenant du Père, demeurant dans le Fils et jaillissant de Lui éternellement, mais aussi énergies dont l'Esprit Saint est Lui aussi la Source.

Développée historiquement dans le cadre des dialogues entre Grecs et Latins dans l'Empire de Nicée au XIII<sup>e</sup> siècle, l'œuvre de Nicéphore Blemmydès concerne non moins aujourd'hui la rencontre créatrice de nos Églises d'Orient et d'Occident. Elle apparaît donc d'une réelle actualité pour notre temps et à ce titre devrait contribuer à nous faire sortir de l'impasse théologique d'un conflit filioquiste qui appartient au passé.

P. BORIS BOBRINSKOY  
Doyen honoraire  
de l'Institut Saint-Serge, Paris

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

Il y a près de cinquante ans, le P. Jean Meyendorff ouvrait son *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* par le constat suivant : « La pensée byzantine du Moyen Âge reste, aujourd'hui encore, un terrain dont le défrichage est à peine commencé <sup>1</sup>. » Aujourd'hui, les études sur le renouveau hésychaste du XIV<sup>e</sup> siècle foisonnent à tel point qu'il est difficile de suivre l'ensemble de la recherche en ce domaine. Cependant, l'histoire de la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle byzantin demeure mal connue. Seule la période suivant le concile d'union de Lyon II (1274) a été récemment mise au jour par les belles études du professeur A. Papadakis <sup>2</sup>. Or, la question du rôle de l'Empire de Nicée (1204-1261) dans la préparation de l'efflorescence théologique du XIV<sup>e</sup> siècle incite à étudier une période trop souvent négligée et réduite à une simple transition. Une figure intellectuelle domine cette époque de bouleversements historiques : Nicéphore Blemmydès (1197-v.1269). Les byzantinistes soulignent d'ordinaire la pluridisciplinarité des écrits de ce moine savant qui, comme médecin, philosophe, théologien, didascale, géographe, astronome, poète, a laissé une œuvre abondante préparant la pré-Renaissance. A la fin du XIX<sup>e</sup> s., la reprise de plusieurs textes dans le volume 142 de la Patrologie grecque de Migne et la première édition de son *Autobiographie* par A. Heisenberg avaient permis de le faire sortir d'un relatif

1. MEYENDORFF, *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas*, p. 11.

2. Voir PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium* et « The Church besieged ».

anonymat. Il y a une vingtaine d'années, la réédition magistrale de l'*Autobiographie* par J.-A. Munitiz, bientôt complétée par une traduction anglaise agrémentée de notes historiques, a remis en lumière l'importance de cet auteur.

L'œuvre théologique de Blemmydès demeurait cependant trop peu et mal appréciée, ne bénéficiant d'aucune édition critique complète. L'objet de ces deux volumes est d'apporter une publication de ses écrits théologiques conservés. Cela s'avère d'autant plus nécessaire que son œuvre pneumatologique a fait, comme on le verra, par son originalité, l'objet d'une réception très contrastée et demandait donc une étude globale s'appuyant sur l'ensemble de ses écrits.

## CHAPITRE PREMIER

### Le cadre historique du dialogue théologique gréco-latin au XIII<sup>e</sup> siècle

#### I. Bouversements et recomposition de l'espace byzantin

La prise de Constantinople par les Croisés le 12 avril 1204 inaugura une nouvelle époque pour la civilisation byzantine. L'occupation latine de la capitale impériale (1204-1261) — sans compter les ambitions du tsar des Bulgares Kalojan — représentait une période de bouleversements et de recomposition politique d'une région en proie à d'incessants conflits, mais aussi de mutation des mentalités. Éclaté en morceaux, le territoire impérial se trouvait aux mains des Latins (Francs et Vénitiens), excepté trois États grecs reconstitués et rivaux : le Despotat d'Épire, l'empire de Trébizonde et l'empire de Nicée<sup>1</sup>, déterminés à reconquérir la capitale — symbole du pouvoir impérial<sup>2</sup>. Organisé de façon efficace, c'est l'État nicéen qui devient rapidement le quartier général de l'empire exilé et le « centre directeur de l'Orthodoxie

1. Cette expression consacrée par l'historiographie est employée par pure convention. Rappelons que les souverains de l'État nicéen (1205-1261) étaient considérés comme « empereurs des Romains », dépositaires de la légitimité impériale romaine.

2. Voir OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin*, p. 454 ; DUCÉLLIER, « L'agonie de Byzance », p. 486-488.

morcelée »<sup>1</sup>, grâce aux qualités de ses empereurs. Le premier d'entre eux, Théodore I<sup>er</sup> Laskaris (1204-1222), se fait couronner empereur en 1208 par le patriarche de Constantinople, lui aussi en exil. Repoussant les Turcs du sultanat de Roum, il obtient aussi des Latins, en 1214, la plus grande part de l'Anatolie grecque.

Son gendre, l'énergique et habile Jean III Doukas Vatatzès (1222-1254), va plus loin : il récupère en 1225 l'ensemble de l'Asie Mineure à l'exception de Nicomédie et des abords de Constantinople, tandis que sa flotte reprend Chios, Lesbos, Samos et Icarie. L'alliance gréco-bulgare (1230) amène la réintégration des Bulgares dans la communion orthodoxe et l'octroi, en 1235, de l'autocéphalie au patriarcat de Tirnovo ; en outre, le prince héritier Théodore Laskaris (dont Nicéphore Blemmydès sera le précepteur) épouse la fille du tsar bulgare. En 1246, Jean III Doukas reprend aux Bulgares la Thrace et la Macédoine jusqu'au Vardar, et entre sans combat à Thessalonique. Bientôt ses forces occupent la Macédoine occidentale et une partie de l'Albanie. Ayant orienté sa politique étrangère vers la *Restauratio Imperii*, Jean III Doukas joua, dans sa diplomatie occidentale, une politique de la bascule avec les deux puissances maîtresses qu'étaient la papauté et l'empire allemand. Le conflit de Frédéric II de Hohenstaufen avec la papauté et celui de Jean III Doukas avec l'empire latin de Constantinople amenaient les deux empereurs à une alliance<sup>2</sup> qui eut pour sceau, en 1244, le mariage en secondes noces de Jean III avec une fille naturelle de Frédéric, la

1. DUCÉLLIER-CARILE, « La quatrième croisade et ses contrecoups », p. 313. Ainsi en 1219, puis en 1235, les Églises de Serbie et de Bulgarie obtiennent successivement l'autocéphalie qu'elles demandaient au patriarche oecuménique installé à Nicée.

2. Le messager de Frédéric II auprès de Jean III dans ces négociations fut Fra Elias, compagnon de François d'Assise et second Ministre général du nouvel ordre. Son allégeance à Frédéric II lui valut d'être excommunié par Grégoire IX en 1240 puis par Innocent IV en 1244 (GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 275, n. 34).

jeune Constance-Anne Lancia (âgée de 12 ans). Toutefois, les négociations qu'il entama ensuite avec le pape Innocent IV éloignèrent Jean III de son beau-père, sans lui permettre d'atteindre un résultat concluant avant sa mort brutale en 1254.

Le nouvel empereur Théodore II Laskaris (1254-1258), roi-philosophe formé par Nicéphore Blemmydès, lança plusieurs campagnes en Thrace et en Macédoine pour refouler les incursions des Bulgares et s'imposer contre le Despotat d'Épire (1257). Au plan intérieur, il se signala par un gouvernement impérieux, parfois fantasque et tyrannique<sup>1</sup>, et par son opposition aux aristocrates de l'empire, dont il voulait abolir les privilèges. Lorsqu'il mourut brutalement, son fils Jean IV n'avait que 7 ans. Michel Paléologue en profita pour faire assassiner le régent et usurper le trône en décembre 1258. Sa victoire à la bataille de Pélagonie, au printemps 1259, sonnait le déclin de l'Épire et la fin des ambitions latines en Grèce. Le 25 Juillet 1261, les troupes de Michel Paléologue s'emparent de Constantinople, mettant fin à l'empire latin, enfoncé dans la misère et la ruine : Baudouin II (qui régnait depuis 1240) et le patriarche latin s'enfuient en Occident. Craignant une croisade occidentale pour la reconquête de Constantinople, Michel VIII Paléologue désire se concilier la Papauté : c'est ainsi qu'est lancée une offensive diplomatique pour négocier l'union des Églises, dont une étape importante sera le concile d'union de Lyon II (1274).

## 2. Le refuge de Nicée : Byzance sans Byzance

L'éclatement de l'Empire byzantin engendra une crise morale sans précédent. La résistance contre les Latins fut immédiate, exacerbée par le sac de 1204 ; elle revêtait deux

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 81-84, 87-89.

formes : opposition locale plus ou moins affirmée (à Constantinople, en Roumanie et en Chypre) <sup>1</sup>, et reconstitution en exil d'un pouvoir politico-religieux. L'empire de Nicée se sentait astreint à œuvrer simultanément dans deux directions : la reconquête militaire en vue d'une *restauratio Imperii*, et une véritable *renovatio Imperii* impliquant non seulement d'indispensables réformes dans les structures administratives de l'État, mais aussi un « nouvel humanisme byzantin » <sup>2</sup> et une réorientation spirituelle et nationale. La mise en avant de l'orthodoxie et de l'hellénisme comme principes identitaires des « Romains » s'imposa naturellement <sup>3</sup>. La foi orthodoxe devient le seul vrai pôle de stabilité face à la division politique des Byzantins, face également aux Latins et aux Arméniens hétérodoxes et à l'hérésie bogomile qui s'affirme à cette époque <sup>4</sup>.

Le rôle de l'empereur comme facteur d'unité spirituelle est du même coup relativisé. Un savant moine, familier de la cour, comme Nicéphore Blemmydès comprend que l'orthodoxie n'est pas l'apanage du seul *basileus* légitime. On le voit par exemple lorsque Théodore II Laskaris prétend en 1256 faire excommunier tous les chrétiens du Despotat d'Épire sous prétexte que Michel II Ange est entré en rébellion avec l'empire. Nicéphore s'oppose à cette mesure inique, la seule unité étant pour lui celle de la foi orthodoxe <sup>5</sup>.

L'instauration d'un Empire latin de Constantinople voulant s'imposer aux « Grecs » contribue à durcir les spécificités de la civilisation byzantine, et à renforcer les barrières

1. Voir STAVROU, « La situation ecclésiastique au temps des croisades », p. 44-62.

2. Voir DUPONT-GY, *Jean III Vatatzès et Nicée*, p. 28-30.

3. Voir ANGOLD, « Byzantium in exile », p. 561-562 qui illustre cela en rappelant que le patriarche Germain II comparait les victoires de Jean III Doukas Vatatzès sur les Latins à Marathon et Salamine.

4. Le patriarche Germain II consacre une part de son long pontificat (1223-1254) à la lutte contre les bogomiles. Sur l'essor de cette hérésie au XIII<sup>e</sup> s., voir OBOLENSKY, *The Bogomils*, p. 230-252.

5. Voir ANGOLD, « Byzantium in exile », p. 560.

culturelles et religieuses qui s'étaient instaurées progressivement au cours des siècles entre l'Orient grec et l'Occident latin <sup>1</sup>.

Face aux États féodaux latins installés sur les dépouilles de l'Empire morcelé, les empereurs de Nicée, tout en se livrant à des campagnes militaires, s'efforcèrent de négocier avec la Papauté à laquelle ils prêtaient une influence politique déterminante — sans doute plus imaginaire que réelle. Le dialogue théologique mené épisodiquement entre Grecs et Latins, à l'initiative des empereurs, avait donc toujours pour horizon le règlement de la crise politique opposant Grecs et successeurs des croisés de 1204. Durcissement ecclésiologique et recherche d'une union religieuse constituaient les deux aspects contradictoires de la relation entre l'empire de Nicée et les Latins.

### 3. Les contacts théologiques entre Grecs et Latins à Nicée

#### 3.1. Les premiers contacts au début du XIII<sup>e</sup> siècle

En 1054, l'échange des anathèmes entre le cardinal Humbert et le patriarche de Constantinople Michel Cérulaire n'avait été qu'une péripétie symbolique dans la désunion progressive des chrétientés grecque et latine depuis la querelle entre Photius et Nicolas I<sup>er</sup> à la fin du IX<sup>e</sup> siècle. Les deux Églises ayant évolué dans un « estrangement » réciproque, la plupart des spécificités de l'une étaient jugées irrecevables par l'autre, les motifs de divergence doctrinale les plus sérieux étant l'ecclésiologie et la doctrine du *Filioque*. Cependant, la véritable rupture entre l'Orient et l'Occident se produisit au moment des croisades, lorsqu'au XII<sup>e</sup> s., les

1. On note en particulier que les Byzantins commencent alors à se désigner eux-mêmes comme « Grecs » (Γραικοί), évitant en général le terme « Hellènes » encore associé au paganisme : v. par ex. la lettre du patriarche Germain II envoyée en 1232 au pape Grégoire IX (MANSI, XXIII, 47-56).

croisés eurent remplacé dans les cités conquises les évêques orientaux par des latins, le point d'orgue étant la prise de la capitale byzantine en 1204<sup>1</sup>.

Les effets politiques de cet événement conditionnèrent la reprise du dialogue théologique. Avant 1208, l'empereur Théodore I<sup>er</sup> Laskaris écrivit à Innocent III pour réclamer la paix entre Rome et l'État de Nicée<sup>2</sup>. Le pape répondit que les Grecs étaient punis par Dieu pour avoir provoqué le schisme et refusé de collaborer aux croisades<sup>3</sup>, et qu'ils devaient obéissance au siège romain. Plus tard, en 1214, des entretiens furent organisés à Constantinople et à Nicée entre le métropolitain d'Éphèse Nicolas Mesarités et, du côté latin, le cardinal Pélage Galvani et un juriste espagnol qui défendit le bien-fondé de l'addition du *Filioque*<sup>4</sup>. À nouveau, en 1219, Théodore I<sup>er</sup> Laskaris tenta de réunir un synode élargi de tous les évêques d'Orient pour discuter de l'envoi d'une mission à Rome en vue de nouvelles discussions, le patriarcat latin étant vacant ; mais il se heurta à l'opposition du clergé épirote<sup>5</sup>.

### 3.2. Le dialogue de Nicée-Nymphée en 1234

Après que Jean III Doukas Vatatzès eut succédé en 1222 à Théodore I<sup>er</sup> Laskaris sur le trône de Nicée, la reprise des contacts entre Grecs et Latins au sein de l'Empire de Nicée fut le résultat indirect d'un événement fortuit. En 1232, cinq frères franciscains, qui avaient été capturés par

1. Voir STAVROU, « La situation ecclésiastique au temps des croisades », p. 29-58.

2. Théodore I<sup>er</sup> y accusait tout d'abord les croisés d'apostasie et de sacrilège en raison du sac de Constantinople, puis il invitait le pape à intervenir pour garantir la paix entre Latins et Grecs (voir DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, 1677).

3. Voir *Gesta Innocentii III*, XLVII (PL 214, 1373D).

4. Voir GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 40-42.

5. Voir KARPOZIOLOS, *The ecclesiastical controversy between Nicaea and the Epiros*, p. 54-56.

les Turcs alors qu'ils revenaient d'un pèlerinage en Terre sainte, furent accueillis à Nicée et reçus par le patriarche Germain II<sup>1</sup>. A la suite de cette rencontre, le patriarche adressa une lettre au pape Grégoire IX (1227-1241) ainsi qu'à la Curie romaine pour relancer le dialogue théologique entre Grecs et Latins<sup>2</sup>. Jean III Doukas semblait bien déterminé à œuvrer en faveur de l'union des Églises<sup>3</sup>.

Le pape Grégoire IX répondit à Germain II et un échange épistolaire s'ensuivit. A la fin d'une lettre datée de mai 1233, il annonçait l'envoi à Nicée de deux dominicains français, Pierre de Sézanne et Hugues, et de deux franciscains anglais, Haymon de Faversham et Raoul de Reims, pour mener des discussions plus approfondies<sup>4</sup>. Ceux-ci arrivèrent à Nicée le 15 janvier 1234, accompagnés de frères mendiants de Constantinople chargés de la fonction d'interprètes<sup>5</sup>.

1. Voir GOLUBOVICH, *Biblioteca*, t. I, p. 161-169.

2. Voir LAURENT, *Regestes Patr.*, n. 1256, p. 62-65 (lettre au pape) et n. 1257, p. 64-68 (lettre aux cardinaux). Dans sa lettre au pape, Germain II évoque son entretien avec les franciscains : « Ces Pères sont venus à nous sur une inspiration de la divine Providence. Nous nous sommes longuement entretenus de la déchirure durable de la robe sans couture dont les mains des Apôtres avaient revêtu l'Église catholique et que non pas de grossiers soldats mais l'orgueil des princes ecclésiastiques a déchirée, et qui a eu pour résultat de provoquer un schisme si profond et qui dure depuis si longtemps, alors qu'il ne se trouve personne pour avoir pitié de la Fiancée du Christ. » (GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin*, p. 34).

3. Voir GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin*, p. 33.

4. Voir GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin*, p. 37 ; STIERNON, « Le problème de l'Union gréco-romaine », p. 144 ; HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 214-215. Le compte rendu latin de ces discussions nous est encore accessible ; avant le concile de Ferrare-Florence (1438-39), il s'agit du document médiéval le plus détaillé portant sur une rencontre théologique officielle gréco-latine : voir GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum ». La délégation latine comprenait le futur auteur du traité bilingue *Contra Graecos* (1252), identifié comme un dominicain français (v. DONDAINE, « Contra Graecos », p. 338-350).

5. Les quatre nonces ne connaissaient pas le grec et avaient donc besoin, pour les discussions, des services de frères latins résidant à Constantinople ; voir DONDAINE, « Contra Graecos », p. 341-342.

Accueillis par une foule nombreuse, reçus avec beaucoup d'égards, les frères latins furent invités à entamer les discussions théologiques au palais impérial et au patriarcat. L'empereur présidait les débats comme modérateur<sup>1</sup>, son souci évident étant de parvenir à un accord de portée politique tangible avec la Papauté.

Des sept conférences qui eurent lieu durant cette première phase de dialogue, six furent consacrées à la seule question du *Filioque*. Au cours de plusieurs d'entre elles intervint de façon décisive Nicéphore Blemmydès, notamment le samedi 21 janvier<sup>2</sup> lorsqu'il rompit le silence humiliant où se trouvait plongé, face aux Latins, le « consul (*hypatos*) des philosophes » Démétrios Karykès<sup>3</sup>, puis en produisant, le 25 janvier, un *Mémoire* répondant aux affirmations des Latins. La dernière conférence eut pour objet la question des azymes ; le patriarche Germain II expliqua qu'elle ne pouvait être résolue en l'absence des trois autres patriarches d'Orient, qu'un synode général se réunirait en mars suivant, et que les frères y étaient conviés. Les discussions s'achevèrent ainsi sans qu'on arrivât à trouver un terrain d'entente.

Une seconde phase de discussions s'engagea du 12 avril au 6 mai 1234<sup>4</sup>, à Nymphée, lieu de résidence impériale<sup>5</sup>, sur l'invitation pressante de Jean III Doukas et l'insistance de l'empereur latin de Constantinople Jean de Brienne, malgré

1. Voir GOLUBOVICH, « *Disputatio latinorum et graecorum* », p. 436 ; RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque*, p. 61 et 80-81. Le rapport des franciscains est nettement positif en ce qui concerne l'attitude conciliante de l'empereur, tandis qu'il fustige l'attitude des clercs byzantins et même celle du patriarche Germain II.

2. Voir RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque*, p. 58-61.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 25, p. 57.

4. Voir GOLUBOVICH, « *Disputatio latinorum et graecorum* », p. 445-465.

5. Nymphée, qui était au début la résidence impériale d'hiver, devint vers 1220, sous l'influence de Jean III Doukas, la grande cité de l'Empire de Nicée (v. AHRWEILER, « *Smyrne* », p. 42, 44 ; HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 186).

le refus initial des *nuncii* qui avaient fait valoir qu'ils n'étaient pas des *legati* du pape<sup>1</sup>. Les conversations centrées à nouveau sur les azymes et le *Filioque* donnèrent lieu à une opposition inflexible des Grecs<sup>2</sup> mais aussi à des affrontements, les Latins lançant de graves accusations (le reproche fait aux Grecs d'excommunier régulièrement le pape une fois l'an, etc.), suivies elles-mêmes de vives réparties des Grecs, puis d'accusations mutuelles d'hérésie. Espérant sauver la situation, Jean III Doukas proposa un ultime compromis : les Latins renonceraient au *Filioque* tandis que les Grecs considéreraient comme acceptable l'usage du pain azyme par les Latins. La proposition fut repoussée énergiquement par les Latins qui répondirent que jamais l'Église romaine ne changerait un iota de son *credo*. De leur côté, les Grecs, dont la concession, purement verbale, répondait seulement aux attentes de l'empereur, arrachèrent aux franciscains le document original où ils avaient consigné leur accord sur les azymes<sup>3</sup>. Les discussions s'achevèrent sur un fiasco aggravé par un échange d'anathèmes.

Après cet échec des pourparlers, le synode patriarcal condamna solennellement la double procession de l'Esprit Saint<sup>4</sup>. Quant au pape Grégoire IX, il donna tout son appui au chancelant Empire latin de Constantinople, proclamant que Jean III Doukas était un excommunié *vitan-dus*. Le *basileus* se convainquit qu'il n'avait plus rien à

1. Voir GOLUBOVICH, *Disputatio latinorum et graecorum*, p. 428. La situation précaire de l'empire latin de Constantinople poussait Jean de Brienne à favoriser un accord entre Rome et Nicée. Les discussions gréco-latines occasionnèrent la signature d'une trêve entre l'empire latin et celui de Nicée (v. RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque*, p. 69).

2. Le métropolite Nicolas d'Amastris qualifia d'« impossible » l'usage des Azymes (v. GOLUBOVICH, « *Disputatio latinorum et graecorum* », p. 453). Sur la question du *Filioque*, le patriarche Germain II souligna que l'Esprit Saint ne peut procéder du Fils (*ibid.*, p. 463).

3. Les Latins en avaient déjà fait une traduction qu'ils réussirent à cacher.

4. Voir LAURENT, *Regestes Patr.*, n. 1275.

espérer de Rome sous le pontificat de ce pape (qui mourut en 1241) <sup>1</sup>.

Le pape Innocent IV (1243-1254), élu après une longue vacance du siège apostolique, se révéla plus ouvert au dialogue que ses prédécesseurs. Désireux de se rapprocher des Grecs contre la menace que constituait Frédéric II de Hohenstaufen, l'« ennemi de l'Église <sup>2</sup> », il envoya en mission à Nicée, en 1247, un franciscain, le frère Laurent, le chargeant de restaurer des liens avec les Grecs. Cet apocryphe fut très bien reçu par le patriarche Manuel II, ce qui inaugurerait une nouvelle ère dans les rapports entre Rome et Nicée <sup>3</sup>.

### 3.3. Le dialogue de Nymphée en 1250 et ses développements

Les pourparlers gréco-latins qui eurent lieu en 1250 sont mieux connus <sup>4</sup> depuis les recherches menées il y a trente ans par le P. A. Franchi sur la base de textes latins inédits de la Chancellerie apostolique <sup>5</sup>. Ces tractations sont souvent sous-estimées ou ignorées <sup>6</sup> dans l'historiographie consacrée

1. Voir le ton et le contenu menaçants des lettres échangées entre Grégoire IX et Jean III Doukas en 1237 (v. GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin*, p. 39-45).

2. Nicolas de Curbio, éd. L. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, t. III, 1, Milan, 1723, p. 592, cité dans HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, p. 216.

3. Voir GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin*, p. 49.

4. Contrairement aux rencontres de 1234, il ne subsiste plus aucun compte rendu grec ou latin des discussions de 1250 (v. GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 88-89).

5. Voir FRANCHI, « Il problema orientale al concilio di Lione II » et surtout l'ouvrage détaillé : FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*. Ce dernier ouvrage, malgré quelques imperfections signalées par A. FAILLER (Recension de 'A. Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica* ») et par J.L. VAN DIETEN (« Die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung »), a le mérite d'avoir apporté de nouveaux éléments sur les tractations gréco-latines dans le sillage du dialogue de Nymphée de 1250.

6. Par exemple HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XLIII-XLIV, XLVI et XLIX, qui fait de graves confusions, ou plus récemment AHRWEILER,

à cette période. Ce n'est pourtant pas un hasard si c'est à ces discussions fructueuses qu'allait se référer Michel VIII lors de réunions tenues avec le patriarche Joseph I<sup>er</sup> et le synode de 1273 à Constantinople <sup>1</sup>, pour justifier un rapprochement avec Rome qui aboutirait au concile d'union de Lyon II (1274).

A la suite de la mission du frère Laurent et compte tenu de la réorientation de la diplomatie byzantine, l'empereur Jean III Doukas envoya à Innocent IV, à la fin de l'année 1248, une lettre l'engageant à reprendre des pourparlers en vue de l'union religieuse <sup>2</sup> ; dans le même but il s'adressait au général des franciscains, Jean Buralli de Parme <sup>3</sup>. En mai 1249, le pape envoya donc, pour s'entretenir avec l'empereur et le patriarche byzantins, une mission de frères mineurs conduite par Jean Buralli <sup>4</sup>. Celui-ci était chargé de détourner Jean III de Frédéric II (l'ennemi irrécyclable de la Papauté) et de préparer la « *reductio Graecorum* », selon la vision romaine qu'Innocent IV avait héritée de ses prédécesseurs <sup>5</sup>.

« Smyrne », qui ne mentionne aucune des conférences de 1234 et de 1250 réunies à Nymphée (28 km à l'Est de Smyrne).

1. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 12, t. II, p. 479 ; GEORGES MÉTOCHITE, *Histoire dogmatique*, I, 20, p. 26-29.

2. Sur cette lettre non conservée, voir DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, n. 1795 ; FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 18, n. 12.

3. Cette lettre est perdue : voir LAURENT, *Regestes Patr.*, n. 1311 (qui souligne que le patriarche aussi écrivit à Jean de Parme) ; FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 19, n. 14.

4. Voir les deux lettres du pape à Jean Buralli reproduites dans FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 28-31, 33-35 et les lettres de créance en p. 37-38. Jean Buralli choisit notamment à Constantinople deux frères mineurs, Dreux de Bourgogne et Bonaventure d'Iseo, réputés pour leur connaissance du grec et des Byzantins (v. GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 89).

5. Jean de Parme avait reçu les pleins pouvoirs en vue d'insérer le *Filioque* dans le credo grec au nom du pape qui s'en reconnaissait le droit (v. 2<sup>e</sup> lettre d'Innocent IV, in FRANCHI, *op. cit.*, p. 34-35, l. 20-30 ; HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Innoc. IV*, p. 125, l. 6-22).

Les discussions officielles <sup>1</sup>, qui se tinrent à Nymphée vers mars-avril 1250 <sup>2</sup> et auxquelles assistèrent le patriarche Manuel II, l'empereur Jean III et son fils Théodore <sup>3</sup>, abordèrent des sujets brûlants comme la question des azymes ou la *Filioque* ; Nicéphore Blemmydès intervint encore à ce propos pour battre en brèche l'argumentation latine et défendre le point de vue grec <sup>4</sup>. Les échanges se déroulèrent dans un climat bien plus serein qu'en 1234 <sup>5</sup>, de sorte qu'un

1. Nous sommes réservé quant à l'utilisation systématique par A. Franchi du vocable « synode » pour désigner les discussions gréco-latines de 1250 (comme celles de 1234), les sources byzantines parlant seulement de discussions (voir aussi MURRAY, *Partial account*, p. 119, n. 82), même si celles-ci donnèrent lieu à la décision synodale du Patriarcat d'envoyer une ambassade auprès du pape. Le fait que les rencontres ne se tinrent qu'à Nymphée, où se trouvait le palais impérial, semble indiquer que, du côté grec, Jean III Doukas maîtrisait mieux la conduite des débats qu'au temps du pontificat de Germain II en 1234, le patriarche Manuel II (1243-1254) n'étant pas connu pour avoir fait preuve d'indépendance par rapport au *basileus*.

2. C'est la chronologie proposée, de façon convaincante, pour les discussions principales par FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 66-67 (et n. 85). Les discussions s'achevèrent avant l'été 1250 (v. LAURENT, *Regestes Patr.*, n. 1313 qui prend en compte la lettre du pape du 8 Août 1250 adressée à l'ambassade nicéenne), peut-être plus précisément en mai (v. DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, n. 1804, qui fixe en avril 1250 la lettre de Jean III à Frédéric II, demandant de faciliter le passage de la délégation pontificale et de son ambassade vers le pape).

3. Dans son *Éloge de Jean Vatatzès*, Théodore II mentionne la discussion entre les légats du pape et le haut clergé grec en présence de l'empereur : v. THÉODORE II LASKARIS, *Éloge de Jean Vatatzès*, 8, p. 56-59 (trad. fr. dans DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Lascaris*, p. 136-139).

4. Sur ces discussions de 1250, v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 72, p. 36, et II, 50-60, p. 67-73. Malheureusement Nicéphore n'évoque ni les circonstances ni les conclusions des débats.

5. Les trois chroniqueurs latins contemporains (Salimbene de Parme, Pélerin de Bologne et Ange Clareno) sont unanimes sur l'accueil que reçut Jean de Parme de la part non seulement du patriarche, de l'empereur et des évêques mais aussi des moines (v. FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 81-82), ce qu'atteste, du côté grec, GEORGES MÉTODIÈRE (v. *Histoire dogmatique*, I, 20, p. 27). On peut se demander aussi quel rôle a pu jouer la personnalité particulièrement intéressante de Jean de

document proposant une plate-forme en vue d'un accord final fut élaboré sous le nom, du côté latin, de *Capitula* <sup>1</sup>. Il fut décidé par le synode patriarcal et l'empereur d'envoyer une légation officielle au pape Innocent IV pour prolonger les discussions sur la tenue d'un concile œcuménique, la question de la primauté d'honneur du pape et celle des droits des patriarchats orientaux <sup>2</sup>.

Parme : il fut l'un des joachimites les plus renommés durant la période 1240-1260 qui vit le triomphe de ce mouvement prophétique (v. PAUL, « Le joachimisme et les joachimites au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle »), ce qui lui vaudra de démissionner de sa charge en 1257, sous la pression du pape Alexandre IV, et de subir les attaques de son remplaçant, Bonaventure de Bagnoreggio (v. *Fioretti*, 48, p. 150 la présentation de Jean de Parme comme « celui qui l'emportait en rayonnement sur tous les autres, l'esprit de vie qu'il avait bu lui [permettant] de scruter l'abîme de l'infinie lumière de Dieu », et la vision qu'il eut du Docteur Séraphique se jetant sur lui avec des ongles de fer acérés, François d'Assise s'interposant alors entre eux à la demande du Christ).

1. Le document grec a disparu (il se trouvait encore en 1273 dans le *kōdikion* recueillant les actes du Patriarcat de Constantinople), mais on peut en lire un résumé grec dans la finale de la lettre du patriarche Manuel II au pape Innocent IV datée à tort de 1253 par Norden, Dölger et Laurent, et éditée (à partir du codex *Oxford Bodl. Barocci 131*, f. 360v-361) par G. HOFMANN (v. « Patriarch von Nikaia », p. 62-65) qui la date à juste titre de 1250, suivi en cela par W. DE VRIES (v. « Innozenz IV. und der christliche Osten », p. 130), J. GILL (v. *Byzantium and the Papacy*, p. 90-91 et n. 46, p. 275) et A. FRANCHI (*La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 176-177) : en effet, la mention des légats d'Innocent IV en fin de lettre suggère un lien direct avec la mission de Jean Buralli de 1250 (on ne connaît pas de légation romaine en 1253). Le texte latin existe aujourd'hui sous la forme d'une insertion dans deux lettres de 1256 écrites par le pape Alexandre IV (v. FRANCHI, *op. cit.*, p. 108-109, n. 161) ; d'autre part, le ton de cette lettre tranche singulièrement avec l'offre de Jean III Doukas faite au pape en 1253 car il n'évoque pas la juridiction du pape mais parle seulement de l'« unique pasteur et maître commun selon l'Évangile », le Christ, et envisage la tenue d'un concile œcuménique (v. FRANCHI, *op. cit.*, p. 169).

2. Voir la lettre de Manuel II dans FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 170. A. Franchi semble majorer les propositions faites en 1250-1251 par l'empereur Jean III Doukas en suggérant que celui-ci aurait donné à sa légation le pouvoir officiel de signer un accord de portée politico-ecclésiale avec le pape en proposant la sou-

Une légation byzantine assez conséquente, comprenant plusieurs archevêques et sénateurs<sup>1</sup>, partit donc pour Lyon où se trouvait Innocent IV depuis le concile de Lyon I (1245) ; elle était préparée pour « officier là-bas [à Lyon] et commémorer le pape<sup>2</sup> », si celui-ci rompait son alliance avec l'Empire latin de Constantinople. Mais elle fut bloquée par les soldats de Frédéric II, furieux du rapprochement entre Rome et Nicée : tandis que Jean de Parme et ses compagnons étaient arrêtés un temps à Durazzo, les légats byzantins furent retenus dans les Pouilles. Ils durent attendre qu'après la mort de Frédéric II (13 décembre 1250), son successeur, Manfred, voulût bien les libérer. Avec plus d'un an de retard, la légation byzantine rejoignit Innocent IV dans la cité italienne de Pérouge, à la fin de 1251 ou au début de 1252<sup>3</sup>. Accueillis avec beaucoup d'honneur par le

mission de l'Église byzantine à Rome contre la restitution de Constantinople aux Grecs (voir FRANCHI, *ibid.*, p. 129-133). En fait, comme le suggère J. L. VAN DIETEN (*ibid.*, n. 38, p. 120-121), A. Franchi ramène indûment aux discussions de 1250 des propositions que Jean III ne fit au pape qu'en 1253, en lui envoyant une nouvelle légation byzantine. Le document byzantin présentant l'offre de 1253 n'existe plus mais son contenu a été repris dans plusieurs documents par le pape suivant Alexandre IV (1254-1261) (v. HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 39-55).

1. GEORGES MÉTOCHITE précise qu'il s'agissait d'archevêques de l'entourage du patriarche Manuel II (v. *Histoire dogmatique*, I, 20, p. 27, l. 18-19). Le sauf-conduit envoyé à la légation byzantine (déjà partie) par le pape Alexandre IV le 8 août 1250, retrouvé et édité par A. FRANCHI (*op. cit.*, p. 162), mentionne « *quatuor archiepiscopi, et sexdecim episcopi, et alii quidem proceres* ». Franchi prend ces expressions à la lettre. Comme le souligne A. FAILLER (Recension de 'A. Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica*', p. 252), une confusion terminologique explique sans doute la mention de 16 évêques ; le pape n'avait d'ailleurs pas encore rencontré la légation à laquelle ce pli était adressé.

2. « *λειτουργεῖν ἐκέῖσε καὶ μνημονεύειν τοῦ πάπα* » (GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 10, t. II, p. 471) ; cf. GEORGES MÉTOCHITE, *Histoire dogmatique*, I, 20, p. 28.

3. Voir FRANCHI, « Il problema orientale al concilio di Lione », p. 22. Le pape se trouvait à Pérouge depuis le 5 novembre 1251 (v. GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 90).

pape<sup>1</sup>, les plénipotentiaires grecs jugèrent les échanges encourageants<sup>2</sup> et revinrent à Nicée, porteurs d'une réponse orale du pape.

Cependant, il semble qu'Innocent IV ne fut pas enthousiasmé par les propositions grecques<sup>3</sup>. En août 1252, il demanda au prince d'Achaïe et à Venise de défendre Constantinople contre Jean III Doukas, et en février 1253 il nomma un nouveau patriarche latin de Constantinople<sup>4</sup>. Privé d'alliance avec l'empire allemand depuis la mort de Frédéric II mais tenaillé par son projet d'une *restitutio Urbis*, Jean III Doukas tenait à obtenir un accord avec la Papauté. Il se décida donc, en 1253, à envoyer à Rome une seconde légation porteuse d'une lettre faisant au pape des concessions inouïes qui engageaient gravement l'Église byzantine. Il proposait de réunir un concile œcuménique où seraient résolues les questions dogmatiques comme le *Filioque*, et où, en échange du rattachement de l'Église byzantine

1. Ce qu'indique le biographe d'Innocent IV, Nicolas Calvi de Curbio (v. VAN DIETEN, *op. cit.*, n. 34, p. 119).

2. Si l'on en croit GEORGES MÉTOCHITE (*Histoire dogmatique*, I, 20, p. 28, l. 1-4), un accord étant intervenu, le nom du pape fut mentionné selon l'usage antique dans la liturgie eucharistique (*ιεροπρακτήσαντες*) célébrée par les évêques de la légation byzantine : en Italie même, mais aussi après leur retour à Nicée où cet usage fut entériné. Toutefois on peut s'interroger sur la valeur de ce témoignage d'un latinophrone proche de Jean Bekkos, qui écrit après sa disgrâce en 1282, près de trente ans après les faits évoqués, pour justifier la politique unioniste de Michel VIII à laquelle il avait activement participé. De plus, il y eut une seconde ambassade byzantine auprès du pape en 1253-1254, dont les résultats furent plus concluants que celle de 1250-1252 : Georges Métochite a peut-être attribué à la première ambassade des résultats obtenus par la seconde.

3. Voir VAN DIETEN, *op. cit.*, p. 99, et spécialement n. 37, p. 119-120 qui montre l'interprétation abusive de GILL (*op. cit.*, p. 91), ce dernier affirmant que la légation grecque aurait reconnu le pouvoir suprême du pape. Rien de tel ne transparaît à travers la lettre de Manuel II, bien au contraire.

4. Comme le note M. ANGOLD (*Byzantium in exile*, p. 556) : « Negotiations continued, but the pope made his intentions crystal clear by appointing to the Latin patriarchate of Constantinople which had been vacant. »

au siège romain, on rendrait aux Grecs la cité et le patriarcat de Constantinople ainsi que les autres patriarchats<sup>1</sup>. L'offre impériale proposait donc — idée jusque là impensable à Byzance — la juridiction du pape sur l'Église byzantine sans pour autant faire mention d'un serment d'obéissance et de ses implications féodales : seule restriction, les décisions romaines prises en concile devaient être compatibles avec les Évangiles et les canons des conciles et des saints Pères ; de plus, le *Filioque* était exempté de la clause d'obéissance en matière de foi<sup>2</sup>.

Cette seconde légation byzantine, conduite, selon les sources grecques<sup>3</sup>, par les métropolitains Georges (Kleidas) de Cyzique<sup>4</sup>, Andronic de Sardes<sup>5</sup> et Arsène Autorianos (le futur patriarche)<sup>6</sup>, fut d'abord retenue plusieurs mois dans les Pouilles par Conrad IV, le fils de Frédéric II. Finalement libérée, elle ne put atteindre Rome qu'au cours de l'été.

1. Il est probable que l'empereur avait demandé aux évêques d'être plus conciliants. Voir FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio*, p. 110-129 ; mais A. Franchi date à tort ces propositions de la première légation byzantine de 1250, alors qu'elles concernent en fait la seconde de 1253.

2. Voir HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 40, l. 18-25 : la lettre de Jean III a disparu mais son contenu a été préservé par son insertion dans deux lettres d'Alexandre IV, le successeur d'Innocent IV. On peut penser que, par ces restrictions obtenues auprès de l'empereur, les hiérarques de Nicée pensaient préserver la doctrine byzantine traditionnelle et limiter l'exercice sur leur Église d'une *plenitudo potestatis* de la part du pape. Sans doute, comme le suggère V. LAURENT (*Regestes patr.*, n. 1319, p. 128), Manuel II n'était-il pas « entré entièrement dans les vues » de Jean III Doukas Vatatzès.

3. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 10, t. II, p. 471 ; THÉODORE SKOUTARIOTÈS, *Histoire*, p. 290, l. 10-13. Pour les autres sources, v. DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, n. 1816a, p. 48.

4. Voir *PLP*, n° 11779.

5. Voir *PLP*, n° 959.

6. Voir *PLP*, n° 1694. Rien ne prouve, toutefois, que ces trois évêques faisaient déjà partie de la première légation byzantine, comme l'affirment A. FRANCHI (*op. cit.*, p. 135-139), et A. Failler (v. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, t. II, p. 470, n. 4).

Innocent IV, qui se trouvait alors à Assise, revint à Rome en octobre 1253 et reçut la légation à Anagni (au sud-est de Rome) au printemps 1254. Cette rencontre eut des résultats importants. Innocent IV approuva globalement le projet d'union<sup>1</sup> et appela à se rendre comme légat à Nicée l'évêque dominicain Constantin d'Orvieto<sup>2</sup>.

La légation grecque rentra à Nicée durant l'été 1254. Cependant, ces négociations s'achevèrent brutalement en octobre 1254 avec la mort, coup sur coup, du patriarche Manuel II (1<sup>er</sup> novembre) et de Jean III (3 novembre), suivie de celle d'Innocent IV un mois plus tard (7 décembre).

### 3.4. Les tractations gréco-latines de Théodore II à Michel VIII

Le nouvel empereur Théodore II Laskaris (1254-1258) était peu enclin à faire alliance avec la Papauté. Il avait d'autres priorités que la relance des contacts avec Rome, auxquels il croyait d'ailleurs peu. Dès qu'il eut réussi à endiguer les incursions bulgares en Thrace, il se décida à reprendre le dialogue avec le pape nouvellement élu, Alexandre IV (1254-1261), en se fondant à nouveau sur les *Capitula* de 1253-1254. On sait que, méfiant envers les ecclésiastiques mis à la tête de la légation précédente de 1253-1254<sup>3</sup>, il envoya à Rome, avant le 21 mars 1256, une

1. Sans doute ne toléra-t-il pas la clause de conscience demandée pour le *Filioque* (v. GILL, *Byzantium and the Papacy*, p. 95). Son successeur, Alexandre IV, le fera savoir clairement deux ans plus tard à Théodore II, successeur de Jean III Doukas, par son légat l'évêque d'Orvieto (v. HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 40, 18-28).

2. Voir HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri*, p. 44 ; STIERNON, « Le problème de l'Union gréco-romaine », p. 150-151.

3. Dans une lettre à Nicéphore Blemmydès, Théodore II laisse éclater sa colère et sa déception devant les résultats de l'ambassade dirigée par le métropolitain de Sardes Andronic (THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, XVIII, p. 24-25) : aveuglé par les cadeaux du pape, Andronic n'a pas vu qu'on le trompait.

ambassade formée de fonctionnaires civils — les sébastes Théodore Dokeianos et Démétrios Spartenos<sup>1</sup>. Ayant reçu les Byzantins, le pape Alexandre IV, plus prudent que son prédécesseur, envoya le dominicain Constantin d'Orvieto avec des instructions précises pour négocier de façon serrée l'application des clauses de la plate-forme élaborée entre Innocent IV et la légation byzantine de 1253-1254<sup>2</sup>. Durant l'automne 1256, le légat apostolique, accompagné de frères prêcheurs, fut, malgré quelques difficultés<sup>3</sup>, reçu à Thessalonique par l'empereur Théodore II et le patriarche Arsène Autorianos (1254-1260)<sup>4</sup>.

Malgré la bonne disposition du haut clergé byzantin<sup>5</sup>, ces rencontres furent sans résultat, Arsène reprochant ensuite au pape Alexandre IV, dans une lettre, de lui avoir envoyé un

1. Voir SCHILLMANN, « Zur byzantinischen Politik Alexanders IV », p. 118, n. 3 ; DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.*, n. 1835, p. 53 ; LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée », p. 40, n. 3. Théodore II songeait à réunir un grand concile qui déciderait des questions de dogme et d'organisation qui divisaient les Églises (v. DRÄSEKE, « Theodoros Laskaris », p. 512-513).

2. Voir HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 41-42, § 115-117 ; LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée », p. 40-41.

3. Le récit qu'en fait Georges Acropolite a donné lieu à une mésinterprétation chez quelques historiens : Acropolite raconte que les envoyés du pape étaient en route vers Nicée et qu'avant même qu'ils fussent parvenus en Macédoine, il dut lui-même les faire patienter sur l'ordre de Théodore II (GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 67, t. I, p. 139-140). Des historiens comme HEISENBERG (*Curriculum Vitae*, p. XLIX) ont confondu cette légation avec celle que le pape Innocent IV se préparait à envoyer en 1254 (et qui ne partit jamais), et ont cru à tort que Théodore II avait renvoyé définitivement les légats. Voir LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée », p. 42-43.

4. Voir SCHILLMANN, « Zur byzantinischen Politik Alexanders IV » ; LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée ».

5. Voir LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée », p. 44 qui souligne que de nombreux évêques étaient favorables à l'union entre les Églises : Germain d'Andrinople qui négociera l'union de Lyon, Nicéphore d'Éphèse, futur patriarche et le patriarche Arsène lui-même. Cela ne signifie pas pour autant que ces évêques étaient prêts à faire des concessions sur les questions dogmatiques.

légat privé d'autorité<sup>1</sup>. Il est clair, quoi qu'il en soit, que l'ecclésiologie romaine n'était pas recevable pour Arsène<sup>2</sup>. C'est sur cet échec que prirent fin les négociations d'union à l'époque où Nicéphore Blemmydès était en contact avec la cour impériale. A la fin du règne de Théodore II, il se trouvait déjà définitivement retiré dans son monastère d'Emathia.

Les démarches unionistes des Lascarides devaient par la suite être reprises avec plus de conviction et de persévérance par Michel VIII Paléologue. Elles devaient aboutir à l'union religieuse décrétée au concile de Lyon II (1274), ouvrant ainsi une crise grave dans l'Église byzantine dont l'épilogue, après la mort de Michel VIII (1282), serait le second concile des Blachernes (1285) décidant la condamnation de l'Union et de ses protagonistes « latinophrones » du côté byzantin.

Telle est la toile de fond sur laquelle s'est déroulée la longue vie de Nicéphore Blemmydès, qui se prolonge au-delà même de l'époque de l'empire de Nicée.

1. Cette lettre, éditée médiocrement en appendice de HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 133-136, est la dernière conservée d'un patriarche au pape avant le concile d'union de Lyon II. Comme le suggère D. STIERNON (*op. cit.*, p. 164, n. 97), il semble qu'il y ait eu un large désaccord entre Grecs et Latins sur le sens de la tenue d'un concile œcuménique d'union : pour les premiers il s'agissait d'une réunion conciliaire sur une base égalitaire (entre Églises sœurs) où les Latins seraient invités à justifier leurs doctrines jugées inacceptables (*Filioque*, azymes, purgatoire, etc.), tandis que pour les seconds il s'agissait plutôt d'une réunion célébrant en grande pompe la *reductio Graecorum*, bref une célébration symbolique. Sans doute l'état d'esprit et l'exigence des négociateurs grecs avaient-ils évolué du règne de Jean III Doukas à celui de Théodore II. Il est certain que ce dernier n'était pas prêt à accepter comme son père Jean III une sujétion de l'Église byzantine au siège romain.

2. Arsène achevait sa lettre par les mots suivants : « Que la puissance du Christ nous réconcilie dans une union fraternelle [...] et que tous se disent du Christ, rassemblés dans un même corps dont la tête est le Christ » (HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV*, p. 136, l. 33-40). Il est évident qu'une telle expression était reçue à Rome comme niant les privilèges de l'évêque de Rome considéré comme vicaire du Christ appelé à exercer sa juridiction sur l'ensemble de l'Église.

## CHAPITRE 2

### Les grandes étapes de la vie de Nicéphore Blemmydès

Nous proposons ici une esquisse biographique présentant les grands moments de la vie et de l'activité de Nicéphore, en nous appuyant principalement sur la source précieuse que constitue l'*Autobiographie*<sup>1</sup> et sur les récents travaux de J. Munitiz<sup>2</sup>.

#### 1. Origines familiales et formation intellectuelle (1197-1224)

Nicéphore Blemmydès est né à Constantinople en 1197 ou 1198<sup>3</sup>. Fils d'un médecin, il était le deuxième d'une famille de cinq enfants. En avril 1204, lors de la prise de la capitale

1. Ed. critique J. A. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior*, CCSG 13, Turnhout et Louvain, 1984 qui améliore beaucoup l'édition ancienne de A. HEISENBERG : *NICEPHORI BLEMMYDAE Curriculum Vitae et Carmina*, Leipzig, 1896.

2. Voir en premier lieu l'excellente introduction historique et les nombreuses notes de l'ouvrage : MUNITIZ, *Partial account* qui offre une traduction anglaise très soignée de l'*Autobiographie*. Voir aussi STIERNON, « Nicéphore Blemmydès ».

3. Le titre de la partie I de l'*Autobiographie* de Nicéphore indique qu'en mai 1264, il était âgé de 66 ans.

byzantine par les Croisés, il n'a que sept ans mais un monde s'écroule pour lui ; il doit abandonner sa ville natale et s'enfuir avec ses parents en Bithynie. Pendant quatre ans, il suit à Brousse les cours d'instruction primaire (ἐπὶ γράμματᾶ) de Monastériotès (qui deviendra plus tard archevêque d'Éphèse)<sup>1</sup>. Faisant preuve d'une grande ardeur pour l'étude, il se rend ensuite à Nicée, la grande cité d'Asie Mineure où s'étaient installées l'administration impériale en exil et une partie de l'*intelligentsia*, pour y poursuivre, cinq ans durant, le cursus d'éducation secondaire (ἐγκύκλιος παιδεία). Il y apprend la grammaire, la rhétorique, la poésie, le calcul, et suit les cours de logique de Démétrios Karykès, centrés sur un commentaire de l'*Organon* d'Aristote.

Après le désarroi provoqué par la prise de Constantinople par les Latins en 1204, les fondations scolaires des empereurs byzantins avaient disparu, aussi le niveau de l'enseignement ne fut-il relevé que quelques années plus tard, grâce aux efforts de Jean III Doukas Vatatzès et de Théodore II Laskaris. A dix-sept ans, ne pouvant continuer ses études faute de professeur, Nicéphore doit partir pour Smyrne où il va étudier et pratiquer la médecine durant sept ans, un art empirique dont il avait déjà appris les rudiments auprès de son père et auquel il consacra plusieurs traités<sup>2</sup>.

Vers 1217, âgé de 20 ans, Nicéphore traversa durant environ trois ans une période de dissipations dans ses fréquentations. Il eut, en particulier, des déboires amoureux avec la femme d'un ami intime, qui, selon l'*Autobiographie*, l'aurait poursuivi de ses assiduités et aurait profité de sa faiblesse. Cette liaison avec celle que Nicéphore qualifie de « ménade » dans l'*Autobiographie* dura trois ans, le jeune Nicéphore, en proie à la sottise (ἀφραΐνοντες) ne pouvant se

1. Ces cours consistaient à apprendre à lire et à écrire à l'aide des textes ecclésiastiques courants (généralement le Psautier).

2. Voir Kouzis, « Œuvres médicales de Blemmydès », p. 56-75.

décider à la rupture<sup>1</sup>. Peut-être l'amertume laissée par cette longue liaison sans lendemain indisposa-t-elle passablement le futur moine contre la gent féminine et peut ainsi expliquer son acharnement, vingt-cinq ans plus tard, contre la maîtresse de l'empereur Jean III, la Marchesina, lorsque celle-ci eut osé entrer dans l'église de son monastère. Quoi qu'il en soit, le couple d'amis étant providentiellement parti vers d'autres horizons, Nicéphore se réfugia dans les études. Il s'installa un temps à Nymphée (près de Smyrne), où Jean III Doukas Vatatzès aimait souvent résider dans son palais impérial, depuis son avènement (1222). Puis, pour parachever sa formation philosophique et scientifique, il se rendit bientôt en Troade, à Scamandre, alors située sous domination latine, se mettant à l'école d'un maître réputé appelé Prodromos.

Celui-ci, qui avait eu pour maître un didascale de l'École patriarcale de Constantinople sous le pontificat de Jean X Kamatéros (1198-1206)<sup>2</sup>, avait pris l'habit monastique et organisé dans son ermitage un petit centre d'études supérieures. Il enseigna à Nicéphore les sciences du *quadrivium* ou science mathématique<sup>3</sup> : arithmétique, géométrie, astronomie et peut-être la musique théorique<sup>4</sup>. Même s'il n'en dit mot dans l'*Autobiographie*, il est vraisemblable que le jeune Nicéphore fut très marqué par le mode de vie et l'activité de cet homme qu'il présente dans une lettre à Théodore II Laskaris comme son « père, professeur et

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 5, p. 5.

2. Ce maître était Constantin Kaloéthès qui fut évêque de Madyta. Nous le savons par une lettre de Nicéphore adressée à Théodore II Laskaris (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXIII, l. 16-18, p. 310).

3. Le *quadrivium* est appelé « la mathématique (τὸ μαθηματικόν) », plutôt que τετραβιβλος, dans le système philosophico-scientifique de Blemmydès (v. *Épitome logica*, VII, 8 ; PG 142, 732D).

4. Ce n'est pas assuré car Nicéphore ne mentionne pas la musique dans son *Autobiographie* ; de même Georges Pachymère ne l'évoque pas davantage à propos de sa formation (v. BLUM, *G. Akropolites. Die Chronik*, p. 3).

maître<sup>1</sup> » ; en témoigne également l'école qu'il fondera lui-même de façon analogue.

Revenu à Nymphée, Nicéphore Blemmydès se plonge dans l'étude de la théologie. Dans l'Empire de Nicée, un jeune homme savant issu d'une famille non aristocratique n'avait le choix, s'il désirait faire carrière, qu'entre l'administration impériale et le clergé. Les aptitudes de Nicéphore ayant été remarquées par Jean III Doukas Vatatzès, notamment au cours d'une joute philosophique que notre auteur gagna face à son ancien professeur Karykès, l'empereur voulut le prendre à son service, mais le jeune Blemmydès préféra s'enfuir du palais, désireux de se consacrer à l'Église. À cela il fut encouragé par le patriarche Germain II qui le connaissait personnellement.

## 2. Engagement ecclésial et enseignement (1224-1241)

Conscient des talents de Nicéphore, le patriarche décida, en 1224, de l'agrèger au clergé patriarcal<sup>2</sup> : il le consacre lecteur, puis, en moins de trente jours, l'ordonne diacre à Noël, et lui confie, à la Théophanie (1225), la dignité de logothète de l'Église<sup>3</sup>. Sans doute doué d'une intelligence

1. « πατήρ και καθηγητής και ὁ ἐμὸς μαίστωρ ὁ Πρόδρομος » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXIII, l. 17, p. 310). Le μαίστωρ (contrairement au μάγιστρος) désigne un maître à temps complet.

2. Après l'élection du nouveau patriarche faisant suite à la prise de Constantinople par les Latins (1204), le siège épiscopal de Nicée avait été supprimé en faveur du patriarcat, car les revenus de la métropole de Nicée n'étaient pas suffisants pour pouvoir être partagés. Cependant deux clergés séparés, dépendant du patriarche en titre de Constantinople, furent maintenus à Nicée : l'un pour les paroisses de la métropole de Nicée, l'autre, celui du patriarcat, représentant la basilique Sainte-Sophie de l'ancienne capitale. Il semble qu'un synode épiscopal permanent (réplique de la σύνοδος ἐνδημοῦσα de Constantinople) fut instauré à Nicée. Voir Foss, *Nicaea : A Byzantine Capital*, p. 67-68.

3. Cette dignité était accordée à un clerc jouissant de l'entière confiance du patriarche. Il pouvait représenter le patriarche à certaines occasions et

exceptionnelle mais peu amène et d'un caractère entier et intransigeant, le jeune Nicéphore se fit de nombreux ennemis dans le milieu du patriarcat. En butte à des jalousies, il est soumis à de graves accusations visant ses mœurs, accusations dont il parvient non sans mal à se laver, sans désarmer pour autant les sycophantes qui s'acharneront contre lui, malgré la protection divine dont il perçoit la présence tangible dans sa vie.

À partir de 1227, Nicéphore enseigna de façon privée à Nicée<sup>1</sup>. Vers 1229, il exerce le rôle de *locum tenens* du patriarche, celui-ci devant s'absenter pour tenter de faire pièce aux hérésies paulicienne et néo-manichéenne qui s'étaient développées en Asie Mineure. Son rôle fut surtout de régler des contentieux avec les responsables parfois corrompus de l'administration impériale à Nicée même. Il semble avoir donné satisfaction dans sa tâche, puisqu'il fut ensuite nommé vicaire patriarcal à Nymphée, la ville du palais impérial.

Dégoûté par les intrigues de toutes sortes dont le récit occupe une bonne part de son *Autobiographie*, Nicéphore s'oriente ensuite résolument vers la voie monastique, malgré les avis du patriarche. Il mena un temps une vie érémitique dans la confédération monastique du Latros<sup>2</sup>, puis, en 1232,

exécuter ponctuellement des missions de grande responsabilité. Voir DARROUZÈS, *Offikia*, p. 359-362.

1. Voir *Autobiographie*, I, 27 : « [Tous] venaient pour étudier et transformaient mon logis en demeure des muses, et la leçon était à la disposition de ceux qui la demandaient. »

2. Voir *Autobiographie*, I, 37. À l'exemple du Sinai et de l'Athos, le Mont Latros (l'antique Latmos, situé à l'ouest d'Héraclée et au sud du Méandre) était organisé comme une vaste confédération d'une dizaine de monastères et de nombreux hésychastères (v. DERAEDT, *Politique monastique de Nicée*, p. 170-174). C'est surtout la fondation au x<sup>e</sup> s. par saint Paul le Jeune de la laure τοῦ Στόλου, appelée ensuite τοῦ Ἀγίου Παύλου (du nom de son fondateur) qui fit du Latros une « sainte montagne » (v. WIEGAND, « Latmos », p. 177-189). Celle-ci devint un grand centre monastique de l'empire de Nicée (v. AHRWEILER, « Smyrne », p. 13). Le monastère des Deux-Monts (Δύο Βουνοί) où, selon l'*Autobiographie*, séjourna Blemmydès

fut pris au service de Manassès, le métropolitain d'Éphèse<sup>1</sup>, dans le « phrontistère<sup>2</sup> » de Paxamadion<sup>3</sup>. C'est sans doute là qu'il reçut l'habit monastique pour deux ans.

Parti en bateau pour un pèlerinage à Jérusalem vers l'automne 1232, il est retenu à Rhodes par le César Léon Gabalas, allié à Venise et dissident envers l'empire de Nicée. Fixé au monastère du Mont Artamyès, il devint « nuit et jour » les ouvrages de la bibliothèque avant d'être contraint de revenir à Éphèse.

Le hiérodiaque Nicéphore devait jouir, déjà, d'une réputation de théologien averti puisqu'il fut appelé par le patriarche Germain II pour être le principal porte-parole de l'orthodoxie dans le débat théologique de 1234 avec les Latins qui se tint d'abord à Nicée en janvier. Il démonta l'argumentation des Latins en faveur du *Filioque* sans accorder la moindre concession à leur doctrine. Ses mérites ne furent guère reconnus par les Latins qui ne virent en lui

était situé sur un îlot du lac proche de Mélanoudion, au sud du Latros ; des archéologues allemands ont fouillé le site et retrouvé une dizaine de cellules monastiques auprès d'une église à trois nefs dédiée à la Mère de Dieu Pantanassa (JANIN, *Églises et monastères des grands centres byzantins*, p. 223-224).

1. Le métropolitain Manassès devint ainsi jusqu'à sa mort le père spirituel de Nicéphore (v. *Autobiographie*, I, 50). Éphèse était la capitale du thème de Thrakésion.

2. Nicéphore désigne par ce terme « φροντιστήριον » son premier ermitage, de même qu'il le fera pour son monastère d'Emathia (v. entre autres *Autobiographie*, I, 39 ; 49 ; 62 ; II, 48). Le mot désigne un lieu voué à des soins de l'âme ou de l'intelligence : école, monastère, etc. (v. ALLEN, *Evagrius Scholasticus*, p. 93, n. 85).

3. Comme le précise Nicéphore lui-même (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 39). Le lieu-dit de Paxamadion était situé sans doute à l'extérieur d'Éphèse, car Nicéphore y vivra par la suite dans une solitude complète avec deux moines (*Autobiographie*, I, 39-45). Paxamadion devait être un métochion du monastère Saint-Grégoire-le-Thaumaturge car Nicéphore indique qu'il recevait de ce dernier monastère sa réserve de provisions et que c'est là qu'il renvoya le moine Cosmas devenu indésirable à Paxamadion (*Autobiographie*, I, 46).

qu'une sorte de beau parleur, comme l'atteste leur rapport<sup>1</sup>. Il est probable que le basileus Jean III Doukas, qui manifesta son impatience après la réponse des Latins à l'exposé de Blemmydès et demanda qu'on laissât de côté le *Mémoire* de Nicéphore<sup>2</sup>, ne fut guère satisfait de l'intransigeance dont les théologiens grecs faisaient preuve et qui allait contre la recherche impériale, toute politique, d'un compromis doctrinal. Nicéphore ne fut pas appelé à participer à la seconde phase du dialogue qui se déroula à Nymphée en avril 1234.

Revenu à Paxamadion, près d'Éphèse, Nicéphore reçut ensuite, du métropolitain Manassès, l'habit monastique définitif (en gardant son prénom de baptême) ; une semaine après, il fut ordonné prêtre dans la basilique Saint-Jean-le-Théologien, à l'automne 1234. Il passa alors une période de retraite dans une solitude complète au mont Ida<sup>3</sup>, d'où il rentre à Paxamadion.

Pour un temps, il mena dans ce phrontistère une existence retirée, consacrée à la prière silencieuse et aux études<sup>4</sup> — surtout sacrées —, avec pour seuls compagnons deux autres moines, le jeune Pierre et, pour l'aider dans les tâches prati-

1. « Surrexit quidam magnus phylosophus, facto magno prologo et prolixo [ab se]... » (GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », p. 434). Cependant, il n'est pas assuré que ce passage fasse référence à Blemmydès. On peut aussi l'interpréter comme se rapportant à Karykès (v. RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque*, p. 58).

2. Voir GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », p. 442-443.

3. Le mont Ida, massif montagneux aux forêts épaisses situé au-dessus de la plaine de Troie (où le Scamandre prend sa source), était un lieu propice pour mener une vie érémitique. Ici s'exprime l'authenticité de la vocation hésychaste poursuivie par Nicéphore : « La passion pour une complète solitude me possédait [...]. Je partis pour le Mont Ida et me réjouissais de le parcourir, un certain temps, complètement seul, nuit et jour. Il me convenait d'être privé de compagnie et j'aspirais ardemment à ne voir personne. C'était une joie et un plaisir pour moi que d'être retranché [des hommes] » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 38).

4. « ἡσυχία καὶ λόγους [...] προσανέχειν. » : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 49.

ques, Cosmas, un homme fruste que Nicéphore avait soigné et aidé. Nicéphore raconte qu'une nuit, durant le carême pascal, Cosmas, à l'instigation du Diable, tenta d'assassiner son bienfaiteur en lui tranchant la gorge<sup>1</sup>. S'étant saisi du poignard de son assaillant, Nicéphore, tenté à son tour par l'Ennemi<sup>2</sup>, fut sur le point de frapper Cosmas d'un coup mortel au ventre, mais, ayant reçu l'aide providentielle du jeune Pierre, il laissa finalement s'échapper son agresseur. Par la suite, Nicéphore, magnanime, aida Cosmas à reprendre une vie communautaire ; mais, pour sa part, demeuré à Paxamadiou, il renonça à vivre dans une solitude presque complète et reçut d'autres frères auprès de lui.

Après la mort de ses parents, qu'il avait préféré, par ascétisme, ne pas revoir et dont il refuse l'héritage, il se rend, en 1237, en pèlerinage à Jérusalem<sup>3</sup>. En se lavant dans le Jourdain, il se voit guéri d'une maladie chronique qui lui raidissait les muscles et gênait ses déplacements. Cet événement est important pour la compréhension que l'on peut avoir du personnage complexe de Blemmydès : sa foi n'est pas uniquement pensée mais paraît avoir été profondément vécue, intériorisée<sup>4</sup>.

Peu après, de retour en Ionie, il est nommé par le métropolitain Manassès, higoumène du monastère Saint-Grégoire-le-Thaumaturge, près d'Éphèse<sup>5</sup>. C'est alors que l'empereur Jean III Doukas Vatatzès, qui cherchait à relancer le niveau de l'éducation dans son État, imposa à Nicéphore de

dispenser un enseignement supérieur (« τὴν λογικὴν ») à cinq jeunes gens choisis par la cour<sup>1</sup>. Deux des étudiants (Kratéros et Romanos), rebelles envers leur maître, devaient lui causer de terribles tracas. A la mort du métropolitain d'Éphèse Manassès à qui il ferma les yeux, Nicéphore fut accusé par un diacre d'avoir empoisonné le défunt et de colporter des doctrines manichéennes. Kratéros choisit ce moment pour prétendre que son maître avait dérobé de l'argent dans l'héritage de Manassès, mais le gouverneur d'Éphèse ne put rien trouver contre Nicéphore. L'autre « Judas », Romanos, accusa son maître de calomnies graves contre l'empereur et de doctrines hérétiques, accusations qui devaient finalement être récusées par le pouvoir impérial et le patriarcat.

Cependant, le nouvel ordinaire d'Éphèse, Constantin de Claudiopolis, hostile envers Nicéphore, le chassa de son diocèse<sup>2</sup>. Blemmydès se retira donc un temps à Samos, dans la grotte de Pythagore, jusqu'à ce que l'empereur, mécontent de cet ostracisme, le réintègre dans sa charge d'higoumène et interdise à Constantin de s'approcher du monastère Saint-Grégoire-le-Thaumaturge.

1. Parmi ces étudiants figurait le futur historien GEORGES ACROPOLITE qui assure que toute la jeunesse de ce temps tenait Blemmydès pour le meilleur des philosophes (*Histoire*, 32, p. 50). Cet enseignement dura sans doute deux ans jusqu'en 1239, année probable de son départ pour la Grèce (v. MUNITZ, *Partial account*, p. 21).

2. Il nous semble que l'arrivée et l'acte d'ostracisme du nouveau métropolitain (*Autobiographie*, I, 56-57) eurent lieu après les machinations des deux mauvais étudiants plutôt qu'avant (selon l'hypothèse de J.A. MUNITZ, *Partial account*, p. 20-21), car 1° le § 58 qui relate le départ avorté de Nicéphore pour les Balkans est relié au précédent par « Après quelques temps (Μετά τινάσ χαιρούς) » (I, 58, l. 1) : il semble difficile d'insérer les événements des § 50-53 entre ceux des § 57 et 58 ; 2° l'élection du nouveau métropolitain n'eut pas lieu immédiatement (Éphèse étant éloignée du patriarcat de Nicée) ; un certain temps sépare la mort de Manassès (§ 55) et la nomination de son successeur (§ 56), temps pendant lequel il faudrait insérer les événements des § 50-53. Il est vrai que ce récit de Nicéphore est assez embrouillé.

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 40-45.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS souligne qu'il fut tenté par Satan lui-même (entendant celui-ci lui parler très distinctement à deux reprises) : voir *Autobiographie*, I, 43-44.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 47.

4. Ce dont témoignent également les prières et hymnes liturgiques composées par lui.

5. Ce monastère était situé en dehors d'Éphèse car Nicéphore parle du chemin qui y menait (voir *Autobiographie*, I, 57). Il semble bien que Nicéphore continua néanmoins à résider dans son phrontistère de Paxamadiou.

Vers 1239, Nicéphore, désireux de recueillir et copier des manuscrits introuvables en Asie Mineure, se prépare à un voyage dans les « régions occidentales » mais au moment de partir, il est arrêté par les autorités d'Éphèse et relégué dans la communauté monastique du Galésion<sup>1</sup>, par suite d'un complot du gouverneur de la ville, qui voulait faire main basse sur ses supposées richesses. Une fois encore, il est confirmé dans ses droits par Jean III Doukas et peut enfin partir avec la protection impériale. Il voyage en Thrace, en Macédoine, au Mont Athos et en Thessalie, fait la connaissance du Despote d'Épire Michel II<sup>2</sup>, travaille beaucoup et dans de bonnes conditions<sup>3</sup> : c'est une période de grande liberté pour lui. Il refuse le siège alors vacant de l'archevêché prestigieux d'Ochrid qu'on lui offrait. Mais bientôt, vers 1240, à la demande expresse de l'empereur<sup>4</sup>, il doit rentrer en Asie Mineure. Sur la route du retour, Nicéphore eut un terrible accident, échappant de peu à la mort ; malgré ses fractures, il put regagner Éphèse.

La renommée de Nicéphore comme savant et comme pédagogue était grande. C'est pourquoi lui fut confiée, vers 1240, par l'empereur Jean III Doukas, l'éducation intellec-

1. Situé au Nord d'Éphèse, le Galésion était depuis le XI<sup>e</sup> s. un centre monastique important regroupant trois monastères, dont le premier était dédié au Christ, le second à la Mère de Dieu et le troisième à la Résurrection. Le futur patriarche Joseph II fut un temps higoumène de l'un de ces monastères, et donc un voisin de Blemmydès (v. DERAEDT, *Politique monastique de Nicée*, p. 163-164).

2. Comme en témoignent une lettre au Despote : v. BURY, « Inedita Nicephori Blemmydae », p. 528-531.

3. Dans une lettre adressée quelques années après au patriarche Manuel II, Blemmydès s'exprimera avec nostalgie sur cette époque consacrée à l'étude et aux voyages. Il note que, quand il était dans la partie européenne de l'ancien Empire, il était libre et sa seule préoccupation était l'étude, d'autres s'occupant de sa subsistance. Rentré en Asie Mineure, il se plaint de ne plus avoir de temps pour ses recherches (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXXIII, p. 329).

4. V. *ibid.* *Lettres*, XXXIII, p. 329. On peut supposer que l'empereur Jean III Doukas désirait le retour de Nicéphore pour lui confier la charge de professeur du prince héritier Théodore Laskaris.

tuelle et morale du prince héritier Théodore II Laskaris, le futur successeur au trône impérial qui, âgé d'environ 18 ans, montrait une intelligence supérieure. Une relation étroite, avec des hauts et des bas, dont témoignent plusieurs lettres<sup>1</sup>, se noua entre le moine philosophe et le jeune prince<sup>2</sup> ; leur correspondance allait se poursuivre longtemps après que les leçons de Nicéphore eurent pris fin en 1246 au plus tard<sup>3</sup>.

En 1240, le patriarche Germain II désigna en mourant son protégé Nicéphore comme son successeur, mais Jean III Doukas, qui voulait quelqu'un de plus docile, choisit Méthode, l'higoumène du monastère de Hyacinthe. Celui-ci, élu patriarche en 1241, mourut après seulement trois mois de charge, laissant à nouveau vacant pour deux ans le trône

1. La correspondance entre Théodore II et Nicéphore Blemmydès nous est en partie conservée, mais elle est très difficile à dater : la langue en est obscure et allusive, les lettres se présentent en désordre et leur contenu ne fait pas souvent référence à des événements précis et identifiables. Parmi les 48 lettres adressées à Nicéphore par Théodore II, il semble que l'on puisse dater de la période d'instruction du prince non seulement les lettres IX à XIII (v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, p. 13-18 ; ANDREEVA, *Culture byzantine au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 166), mais aussi les lettres VI à VIII (THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, p. 9-13) sans être d'ailleurs limitatif.

2. Retenu par sa charge d'higoumène dans son monastère situé près d'Éphèse, Nicéphore ne devait sans doute voir son élève que durant des séjours limités au palais impérial de Nymphée. Pendant les périodes d'éloignement, les cours se faisaient sans doute par correspondance, portant sur des sujets variés (v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, VI, p. 10, l. 42-43 ; VII, p. 10, l. 6-7 ; KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I, p. 544 ; CONSTANTINIDES, *Higher education*, p. 17).

3. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Éloge de Georges Acropolite*, l. 160-161, p. 115 (et n. de Ph. Markopoulos) : le prince héritier raconte qu'il demanda à Georges Acropolite de devenir son maître en philosophie. Cet événement eut lieu en décembre 1246 ou au début de 1247, après qu'Acropolite eut accompagné comme secrétaire impérial Jean III Doukas dans une campagne militaire dans les Balkans. On peut estimer que l'enseignement de Blemmydès prit fin en 1246, quelques temps avant la nouvelle charge d'Acropolite (celle-ci dura environ cinq ans jusqu'à la rédaction de l'éloge dédié à Acropolite par Théodore II en 1252 : v. *ibid.*, l. 163-164, 176-177, p. 116 et la datation établie par Ph. Markopoulos p. 107).

patriarcal, jusqu'à ce que l'empereur ait trouvé un prélat peu instruit du cercle du clergé impérial, qui devint le patriarche Manuel II (1243-1254). En même temps, Jean III choisit Nicéphore pour compléter l'instruction du patriarche ; mais le savant moine refusa une situation aussi inédite qu'ambiguë dans laquelle il serait à la fois « dirigeant et dirigé <sup>1</sup> ».

### 3. Fondation et organisation du monastère d'Emathia (1241-1258)

Vers 1241, Nicéphore Blemmydès décida de fonder un monastère particulier à Emathia, près d'Éphèse <sup>2</sup>, dans un lieu isolé et aride choisi par lui <sup>3</sup>. La construction devait

1. Révélant sa prudence et son intransigeance, Nicéphore Blemmydès explique très librement son refus de la décision de Jean III Doukas : « Mais moi je n'acceptai pas ce « cas d'économie » comme disait [le *basileus*], à la fois parce qu'il s'agissait d'une innovation (*καινοτομία*) et parce que cela était gros d'ennuis inutiles. » (*Autobiographie*, I, 69, l. 15-18, p. 35).

2. Le lieu exact d'Emathia n'est plus connu. Nicéphore dit le site « coupé de la contrée environnante » (*Autobiographie*, II, 45, p. 65). Au jeune Georges de Chypre qui désirait s'y rendre pour rencontrer Blemmydès, les Éphésiens affirmèrent que l'endroit était aux environs d'Éphèse (« *ἐν γειτόνων* ») mais « inaccessible (*ἀνεπίβατος*) » (GRÉGOIRE DE CHYPRE, *Autobiographie*, p. 181, l. 12-20). Sans doute n'était-il pas trop éloigné d'Éphèse pour que Nicéphore puisse suivre régulièrement les travaux de construction tout en assumant ses responsabilités à Saint-Grégoire-le-Thaumaturge.

3. Nicéphore insiste sur l'aspect désolé de son nouveau monastère (*Autobiographie*, II, 45 où il cite *Ps* 62, l. : « une terre déserte, sans chemin et sans eau » ; dans son Testament aussi (*Autobiographie*, p. XXX), il parle d'un refuge pour « les ours, les loups et parfois même les léopards », ce qui souligne la raison principale de cette fondation : disposer d'un lieu plus isolé que le monastère du Thaumaturge, jugé trop proche d'Éphèse et notamment du siège de la métropole, compte tenu de son éviction momentanée par le métropolitain Constantin et des tensions ultérieures entre le monastère et le clergé d'Éphèse. Un lieu désertique et assez éloigné lui offrait l'indépendance nécessaire pour accomplir sa recherche spirituelle et intellectuelle (*ἡσυχία καὶ λόγος*, *Autobiographie*, I, 70, p. 35). D'autre part, contrairement au précédent, le nouveau monastère lui appartenait personnellement (*Autobiographie*, II, 46, p. 66).

durer sept ans et neuf mois <sup>1</sup>, délai considérable dû au caractère inhospitalier du site. Le nouveau monastère était dédié au « Christ qui est (*ὁ ὢν*) », épithète christologique soulignée comme un nom de Dieu dans la théologie johannique, familière à Nicéphore. Cette consécration au Verbe divin était sans doute liée aussi à la vocation spécifique de ce phrontistère destiné aux travaux de l'âme et de l'intelligence, Nicéphore soulignant que le don de la parole enseignante et de la connaissance vient de l'économie du Verbe <sup>2</sup>.

Quelques années plus tard, sans doute en 1245-1246 <sup>3</sup>, l'empereur Jean III qui entendait relancer ses projets d'éducation crut pouvoir confier à Nicéphore la direction d'un établissement d'enseignement supérieur (*κοσμικῆς λογοπαιδείας*) à Nicée. Il passa par la médiation du patriarche Manuel II qui menaça Nicéphore de sanction s'il refusait ce haut poste. Nicéphore repoussa l'injonction dans une longue lettre adressée d'égal à égal à Manuel II où il rappelle avec fermeté ses vœux monastiques qui l'ont engagé à rejeter la

1. Voir *Autobiographie*, II, 48, p. 67. De l'ordre de la narration offerte par les §§ II, 48-49, il semble ressortir que Nicéphore s'installa à Emathia pour s'éloigner après l'affaire de la Marchesina que nous datons autour de la Pentecôte de 1249 (v. *infra*). L'installation à Emathia ne se fit sans doute pas à l'automne 1249 — car les travaux de terrassement n'auraient pas débuté (7 ans et 9 mois auparavant) en plein hiver 1240-1241 —, mais plutôt dès l'été 1249, les travaux ayant dans cette hypothèse commencé pendant l'automne 1241.

2. « *οἰκονομία τοῦ Λόγου* » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 72, p. 36) ; ailleurs il note : « Le Verbe est pour toujours le Pédagogue et le Guide pour ceux qui ont besoin de lui (*Παιδαγωγὸς [...]* ὁ Λόγος ἀεὶ, καὶ τῶν δεόντων ὑφηγητής) » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Encomium à saint Jean*, 36, p. 322).

3. Cette datation proposée par C. CONSTANTINIDES (*Higher education*, p. 14-15) est très vraisemblable : en effet Théodore II Laskaris écrivit à son didascale trois lettres qui semblent se rapporter à une demande pressante de Jean III (v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, XXI, p. 27 ; XXII, p. 28 ; XXVI, p. 35-36). Dans la troisième, après le refus de Nicéphore (XXVI, p. 36, l. 15-17), Théodore II évoque le retour de Georges Acropolite d'une longue absence (XXVI, p. 36, l. 9-10) due à la campagne en Macédoine qui eut lieu courant 1246 (v. GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 43-47, p. 72-85).

sagesse du monde, le souvenir cuisant et amer de son expérience précédente avec deux de ses étudiants, et le peu de cas que la société nicéenne fait de l'instruction (λόγος), et il conclut sa lettre en souhaitant le silence pour lui et le travail d'instruction pour d'autres<sup>1</sup>. L'objectif fut atteint : Nicéphore put poursuivre sa vie retirée entre Éphèse et Emathia, mais cela l'éloigna sans doute du diadoque Théodore<sup>2</sup>.

C'est quelques années après, sans doute autour de la Pentecôte<sup>3</sup> de l'année 1249<sup>4</sup>, qu'eut lieu la fameuse « affaire de la Marchesina ». La favorite de l'empereur (une dame italienne de la suite de sa très jeune épouse, la fille de Frédéric II), dont l'influence et le faste faisaient grand bruit à la cour, se présenta avec son équipage à l'église du monastère du Thaumaturge. L'higoumène, au milieu de la stupeur

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXXIII, p. 325-329, et une trad. anglaise dans MUNITIZ, « Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II », p. 370-374.

2. Cela expliquerait en effet qu'à la fin de 1246, Théodore II ait fait appel à Georges Acropolite comme nouveau maître. Nicéphore ayant refusé les projets que Jean III Doukas formait pour lui, il était normal qu'il s'éclipsât du palais impérial le temps nécessaire pour faire oublier cet affront.

3. J.A. Munitiz a bien montré l'allusion à l'une des prières de génuflexion des secondes Vêpres de la Pentecôte dans un passage de la lettre d'autojustification écrite par Nicéphore après l'incident (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior*, l. 47-48, p. 92 ; MUNITIZ, *A partial account*, p. 141, n. 9).

4. Nicéphore souligne la proximité de cette affaire avec la venue des Latins en 1250, car son intervention appréciée lors des discussions le sauva des mesures de rétorsion qui s'annonçaient contre lui (*Autobiographie*, I, 72 ; II, 50). W. BLUM suggère plutôt que l'affaire de la Marchesina expliquerait la fin de l'enseignement donné par Nicéphore à Théodore II, ce qui l'amène à la dater d'avant 1246 (v. G. *Akropolites. Die Chronik*, p. 5). Cette solution ne tient pas : en effet, entre l'affaire de la Marchesina et les discussions gréco-latines au printemps de 1250, un délai de 3 à 4 ans est exclu puisque Nicéphore écrit : « le geste audacieux était encore tout récent (ὀπόρουν ἔτι τὸ τόλμημα) » (*Autobiographie*, II, 50, l. 13, p. 67). J.A. MUNITIZ suggère l'année 1248 (*A partial account*, p. 25) mais ce délai de plus d'un an nous semble encore trop long ; aussi penchons-nous pour l'année 1249, ce qui donnerait un délai d'environ 9 mois.

générale, fit aussitôt interrompre la liturgie eucharistique<sup>1</sup> et interdit l'entrée de l'église à la marquise, ce qui causa un scandale. Il expliqua ensuite sa conduite, décriée par de nombreux courtisans, dans une lettre ouverte dont la liberté de ton peut nous étonner<sup>2</sup>, mais il ne fut pas victime de représailles du palais, Jean III Doukas faisant preuve de mansuétude à son égard.

Nicéphore s'éloigna alors d'Éphèse en emménageant dans son monastère d'Emathia nouvellement construit, sans doute durant l'été 1249 ; il en composa le typikon de fondation<sup>3</sup>, et mit en place une école où il dispensait un enseignement éclectique non strictement réservé aux moines.

Demeuré quelques temps à l'écart de la société impériale, l'higoumène d'Emathia prit part de façon décisive aux discussions théologiques organisées de nouveau avec les Latins à Nymphée au printemps 1250. Lors de ces rencontres, il repoussa une nouvelle fois la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils. Cependant, il note lui-même que ses interventions étaient assez mesurées. Les discussions avec les Arméniens, qui suivirent et auxquelles il prit part également, achevèrent de le réconcilier avec l'empereur Jean III Doukas.

En novembre 1254, survinrent à trois jours d'intervalle la mort du patriarche Manuel II et celle de l'empereur Jean III Doukas. Le fils de ce dernier, Théodore II Laskaris, fut aussitôt investi de l'autorité impériale. Si l'on en croit ce qu'indique Blemmydès dans son *Autobiographie*<sup>4</sup>, les évêques le choisirent à l'unanimité pour succéder au siège

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior*, l. 88-93, p. 94.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior*, p. 91-94.

3. Sur la version finale du typikon rédigée en 1267, voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon* et MUNITIZ, *Missing chapter* ; la trad. anglaise dans THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 3, p. 1196-1206.

4. Voir *Autobiographie*, I, 74, p. 37. GEORGES ACROPOLITE confirme ce point (v. *Histoire*, 53, p. 106-107), même si la Chronique de THÉODORE SKOUTARIOTES et un encomion au patriarche Arsène contredisent cette présentation des faits : v. MUNITIZ, *Partial account*, p. 30.

patriarcal selon le vœu même de Théodore II, mais, désirant une vie retirée du monde, il refusa cette lourde charge.

Pour ne pas aggraver son refus, Nicéphore dut accepter à contrecœur<sup>1</sup> la responsabilité de contrôler l'ensemble des établissements monastiques. Durant son très court règne (1254-1258), Théodore II demeura en correspondance avec son ancien maître. Les deux hommes furent souvent brouillés puis réconciliés, Blemmydès reprochant à Théodore II de thésauriser pour faire la guerre et d'être indifférent au sort des malheureux, soulignant qu'il s'agissait là d'une grave injustice et d'un abus spirituel. Il mit en garde Théodore II contre des décisions ou des jugements trop hâtifs et contestables<sup>2</sup>. Sans doute l'empereur ne fut-il pas toujours assez attentif aux recommandations pressantes de Blemmydès et dut-il manquer assez gravement à ses devoirs impériaux pour que celui-ci, durant une grave et « étrange » maladie du *basileus*, lui refusât obstinément le pardon de ses fautes tant qu'il n'aurait pas marqué un sincère repentir<sup>3</sup>.

C'est à cette époque que Nicéphore fit valoir par plusieurs écrits la doctrine ancienne des Pères grecs selon laquelle l'Esprit Saint procède du Père « par le Fils » (*Per Filium*) : son idée probable était que cette pneumatologie ancienne aurait permis une restauration de la communion ecclésiale avec les Latins, s'ils renonçaient au filioquisme. Mais la pro-

1. Il parle de « futilités » et de « jeux puérils » à propos de cette activité (*Autobiographie*, II, 79).

2. Par exemple, Nicéphore fit annuler l'excommunication des Thessaliens décidée par Théodore et sur le point d'être appliquée par le patriarche et son synode ; en outre, il sauva la tête d'un fonctionnaire du palais accusé à tort de complot parce qu'un de ses subordonnés avait critiqué le pouvoir impérial (*Autobiographie*, I, 87-88).

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 85-86. Finalement, Théodore II Laskaris eut une fin édifiante et courageuse. Sa confession, faite à l'évêque de Mitylène puis au patriarche Arsène, témoigna d'un profond repentir (GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 74, p. 153 ; THÉODORE SKOUTARIOËS, *Histoire*, add. 50-51, p. 295-296).

position de Nicéphore fit sans doute peur à ses contemporains grecs qui la rejetèrent sur le moment. Sans doute venait-elle trop tôt car, trente ans plus tard, reprise et complétée par Grégoire de Chypre, elle devait être adoptée officiellement par l'Église byzantine au second concile des Blachernes (1285)<sup>1</sup>.

#### 4. Les dernières années : écriture et ascèse (1258-v. 1269)

Nicéphore se retira progressivement dans son monastère où il s'enferma vers la fin du règne de Théodore II (1258). Il apparut encore une fois en public à Magnésie (sans doute le 13 septembre 1258)<sup>2</sup>, convoqué, contre son gré, à une grande assemblée mixte chargée de confirmer l'élection de Michel Paléologue comme régent et de se prononcer sur sa promotion au rang de *Basileopator* et de Despote<sup>3</sup>. A cette occasion, Nicéphore échappa providentiellement à une tentative d'assassinat fomentée par ses ennemis<sup>4</sup>.

Désormais reclus dans son monastère d'Emathia, il rédigea en 1264-1265 son *Autobiographie* en deux parties et composa plusieurs traités : *De anima*, *De corpore*, *De fide*. Quelques temps avant sa mort, il reçut, sans doute en 1268<sup>5</sup>, la visite du patriarche Joseph qui, face au progrès du schisme arsénite, s'efforçait de rallier à lui les moines d'Asie Mineure et le plus prestigieux d'entre eux<sup>6</sup>. Mais Nicéphore

1. Voir A. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, notamment p. 83-138.

2. Voir FAILLER, « Chronologie », I, p. 29-30.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 80 ; ANGOLD, *Byzantine Government 1204-1261*, p. 83.

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 80-81.

5. Voir FAILLER, « Chronologie », II, p. 205-206.

6. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, IV, 28, t. II, p. 409. Beaucoup d'illustres moines du Galésion, montagne monastique proche d'Emathia, étaient Arsénites, c'est-à-dire partisans du patriarche Arsène qui avait été déposé par Michel VIII Paléologue, celui-ci ayant fait aveugler le jeune Jean IV Laskaris (fils héritier de Théodore II) et provoqué la condamnation

montra, en l'accueillant, une indifférence complète aux querelles de légitimité autour du siège patriarcal <sup>1</sup>.

La date exacte de la mort de Nicéphore ne nous est pas connue : l'année la plus couramment admise, 1272, vient de Heisenberg <sup>2</sup>. Sans doute faut-il l'avancer vers 1269, comme le considère J. A. Munitiz <sup>3</sup> ; en tous cas elle se situe entre 1269 et 1272 <sup>4</sup>.

Nicéphore avait tout fait pour que son monastère demeurât, après sa mort, indépendant de toute autorité monastique ou épiscopale ; et il le spécifia dans ses dispositions testamentaires, confirmées par le patriarche Joseph et par un chrysobulle impérial. Pourtant, après sa mort, son testament ne fut pas respecté par les signataires : le patriarche utilisa la fortune du monastère (reste de donations impériales) pour faire restaurer la basilique Sainte-Sophie, et il fit de l'hésychastère d'Emathia un simple métouchion du monastère principal du Galésion <sup>5</sup>.

d'Arsène. Joseph effectua donc une tournée dans cette région pour tenter de réduire cette opposition.

1. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 439.

2. Voir HEISENBERG, *Curriculum vitae*, p. xxv.

3. Voir MUNITIZ, *Partial account*, p. 28.

4. En effet, la succession de Nicéphore fut réglée par le patriarche Joseph dont le premier pontificat s'achève en janvier 1275. Il est difficile d'imaginer que Joseph ait eu le temps de s'occuper de cette affaire en 1274, année du concile d'union de Lyon. La liquidation de l'indépendance d'Emathia (qui suit la mort de Nicéphore) daterait donc au plus tard de 1273. Voir FAILLER, « Chronologie », II, p. 207, n. 10.

5. Voir GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 441.

## CHAPITRE 3

### Un moine savant sous l'empire de Nicée

La plus grande partie de la vie de Nicéphore s'est trouvée partagée entre son engagement monastique, l'étude et l'enseignement. Nous aborderons donc successivement ces trois principales facettes de l'existence du moine-théologien.

#### 1. Le moine

La première vocation de Nicéphore, que l'on trouve affirmée comme un leitmotiv dans son *Autobiographie* et qui transparaît également dans sa correspondance, est celle de la vie monastique comme la meilleure voie vers le salut. Après deux ans de noviciat, il est tonsuré et ordonné prêtre à l'âge de 38 ans, puis il se retire comme anachorète au Mont Ida dans une solitude totale, « coupé du regard des hommes », et ne revient à Paxamadion, près d'Éphèse, qu'à la demande de Manassés, son évêque et père spirituel pour y poursuivre son ascèse. On voit que Nicéphore se présente comme l'héritier des moines égyptiens, « amants de l'hésychia <sup>1</sup> ». Sa vision pratique du monachisme est celle d'une ascèse que tout chrétien doit mener avec « virilité » (ἀρρενότητος) pour vivre « selon Dieu » : « Celui qui aspire à obtenir la véritable béati-

1. « ἡσυχίας ἐρῶντες » (SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, VI, 20, 1 ; SC 495, p. 334).

tude doit toujours faire violence à la nature et mépriser toutes les tendances au relâchement <sup>1</sup> ».

Nicéphore a vécu successivement plusieurs types de relégation monastique : la forme cénobitique, érémitique et semi-érémitique. Dans ses deux monastères successifs du « Thaumaturge » (à Éphèse) et du « Christ qui est » (à Emathia), il tient le rôle d'higoumène.

Comment caractériser le type de monachisme prôné et vécu par Blemmydès ? Sa communauté ne comptait sans doute guère plus d'une vingtaine de membres, si l'on s'en tient aux moyennes connues pour les fondations monastiques des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles <sup>2</sup>. Comme tout monastère byzantin, celui d'Emathia devait abriter différentes formes de vie monastique : cénobitique et érémitique <sup>3</sup>. Plus spécifiquement, le monastère d'Emathia est désigné dans son typikon de fondation comme un hésychastère <sup>4</sup>. Partout, dans les écrits de Nicéphore, reviennent les termes d'*hēsychia* <sup>5</sup> et ses dérivés, et d'*ascèse* : les moines d'Emathia « portent le nom de l'*hēsychia* et font œuvre d'ascèse <sup>6</sup> » ; ils sont à la

1. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Explicatio quorundam Psalmorum*, PG 142, 1327C-D : « Χρη τοίνυν βιάζειν τὴν φύσιν ἀεὶ τὸν ἀληθοῦς μακαρισμοῦ τυχεῖν ἐφιέμενον καὶ πάντων ὑπερορῶν τῶν πρὸς ἄνεσιν » (nous avons corrigé l'erreur manifeste τὸν πρὸς ἄνεσιν en τῶν πρὸς ἄνεσιν).

2. Voir *Préface* de G. CONSTABLE à l'ouvrage THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. I, p. xvii. Le fait que le typikon d'Emathia présente le supérieur du monastère comme l'unique responsable incite à penser que la communauté était de taille modeste.

3. Voir la *Préface* de G. CONSTABLE à l'ouvrage THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. I, p. xxxii.

4. « ἡσυχαστήριον » (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Munitiz, p. xxx ; v. aussi *Autobiographie*, II, 45, 8 ; 78, 11, *Epistula universalior*, tit.) : désignation du monastère que l'on ne retrouve pas dans les *typika* des autres fondations monastiques byzantines du XIII<sup>e</sup> s. (v. THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. III, p. 1107-1294). Ailleurs, Nicéphore présente son monastère comme un « ἀσκητήριον » (*Autobiographie*, II, 48, 6, p. 67).

5. Pour le terme *ἡσυχία*, v. *Autobiographie*, I, 35, 12 ; 38, 13 ; 49, 1 ; 70, 1-2 ; II, 41, 9 ; 44, 14.

6. « οἱ τῆς ἡσυχίας ἐπόνυμοι καὶ τῆς ἀσκήσεως ἐργασταί » (*Typikon*, ed. Heisenberg, p. 98, l. 6-7).

fois « ascètes et hésychastes <sup>1</sup> ». Ce vocable d'*hēsychastes* est très classique et ne doit pas être compris ici dans son sens ancien du VI<sup>e</sup> s. comme s'opposant aux cénobites, ni encore moins comme une anticipation du « mouvement hésychaste » du XIV<sup>e</sup> s. Il indique un désir marqué de solitude et de retrait par rapport à la société humaine comme caractéristique de cette communauté <sup>2</sup>. Le monastère avait une base cénobitique et son higoumène adaptait le degré de vie en commun de chaque moine à sa vocation propre.

On est frappé d'emblée par l'affirmation, dans le typikon de fondation, d'une volonté d'indépendance (« αὐτοδέσποτον <sup>3</sup> ») du monastère à l'égard de toute immixtion extérieure, qu'elle vienne de l'évêque, du métropolitain ou du patriarcat, ce qui témoigne d'une influence patente de la tradition évergétienne <sup>4</sup>, qui réagissait aux spoliations dont les moines étaient trop souvent victimes <sup>5</sup>.

1. « τῶν ἀσκητῶν καὶ ἡσυχαστῶν » (*Typikon*, ed. Heisenberg, p. 99, l. 23).

2. Le terme d'*hēsychastes* faisait partie de la terminologie habituelle pour désigner les (semi-)ermes contemplatifs (v. MEYENDORFF, « Is hesychasm the Right Word ? », p. 447-448).

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Munitiz, p. xxxi, l. 22.

4. Voir THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. III, p. 1094, 1197.

5. A partir de la fin du XI<sup>e</sup> s., l'usage séculaire à Byzance qui permettait de confier, pour un temps en principe limité, à des personnes ou institutions privées l'administration temporelle des monastères (le *charisticariat*, du nom de ce type de donation : *χαριστικὴ <δωρεά>*) est remis en cause. Parallèlement au réquisitoire (vers 1090) du patriarche Jean V l'Oxite contre le *charisticariat* (v. GAUTIER, « Réquisitoire Jean d'Antioche »), un certain nombre de monastères byzantins font tout pour s'affranchir de toute tutelle ou administration extérieure, et inscrivent leur exigence d'indépendance dans leur typikon (v. THOMAS-HERO, *Foundation documents*, vol. 2, p. 441-506). Le monastère dont le typikon aura sur ce point un très large rayonnement est celui de la Théotokos Evergétis, fondé en 1048 ou 1049 aux abords de Constantinople. « Nous ordonnons à tous, au nom du Seigneur Dieu Pantocrator, que ce saint monastère soit libre, indépendant de quiconque et autonome, et qu'il ne soit la propriété de personne, celui-ci fût-il un empereur, un ecclésiastique ou une personne privée [...] » (GAUTIER, « Typikon Evergétis », p. 44). Voir ANGOLD, « Byzantine typika », p. 56.

Nicéphore se distingue de ses contemporains sur plusieurs points, dont le fait qu'il ne change pas de prénom lors de sa prise d'habit monastique <sup>1</sup>, et qu'il souscrit, mais avec beaucoup de réserve, à l'institution de différents degrés dans l'habit monastique, considérant cet usage comme une corruption de la « tradition ancienne <sup>2</sup> ».

La base de la vie commune était régie par des dispositions incluses dans le typikon, dont l'austérité est assez frappante par rapport aux autres typika byzantins : un seul repas par jour après la sixième heure, avec liberté de privations plus grandes ou d'adoucissements (tandis que dans les typika les plus conservateurs de la tradition évergétienne on prévoit au moins deux repas <sup>3</sup>) ; les mercredi et vendredi doivent rester des jours de jeûne même après les grandes fêtes (comme Pâques ou Pentecôte), car les réjouissances sont pour l'esprit et non pour le corps : on admet seulement l'usage de vin pour marquer la fête <sup>4</sup>.

A propos de la récitation des prières privées par les moines, Nicéphore demande « qu'ils ne s'empressent pas d'entonner de façon chantée les hymnes et les prières avec des mélodies et une variété de tons <sup>5</sup> » : chanter ainsi n'est pas à rejeter — cela convient aux « célébrations en commun » (κοιναῖς συνελεύσεσιν) et dissipe l'assoupisse-

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 37.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 96, l. 5. Il suit en cela l'avis de THÉODORE STUDITE qui souligne dans son *Testament* que « l'habit comme le baptême est unique selon les usages des saints Pères » (PG 99, 1813) ; on trouve la même critique que chez Nicéphore dans le typikon du XI<sup>e</sup> s. du monastère du Galésion (v. THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. I, p. 155).

3. Voir THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. III, p. 1198.

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 97. L'usage (rejeté par Nicéphore) de suspendre l'abstinence les mercredi et vendredi après la fête de Pâques est toujours en vigueur dans les Églises de tradition byzantine.

5. « μηδὲ τοὺς ὕμνους καὶ τὰς δεήσεις ἀσματικῶς ἐκφωνεῖν μετὰ μελωδίας καὶ ἤχων ἐναλλαγῆς προθυμείσθωσαν » (*Typikon*, ed. Heisenberg, p. 98, l. 11-13).

ment chez les plus faibles — mais « le mieux est préférable au bien et le plus vénérable au vénérable <sup>1</sup> », et les « fervents » (σπουδαῖοι) doivent se contenter d'une « réjouissance spirituelle » (θυμηδία πνευματικῆ) et d'une « joyeuse componction » (χαροποιῶ κατανύζει). La voix doit être modérée ; la station debout est imposée à tous, sauf pour les lectures, même pour les vieillards et les malades, qui doivent aller s'asseoir hors de l'église s'ils sont fatigués <sup>2</sup>.

La réticence à l'usage de l'hymnographie et de la mélodie dans la psalmodie (que l'on retrouve chez un Grégoire le Sinaïte <sup>3</sup>), jointe à l'austérité générale des dispositions du typikon <sup>4</sup>, incite à considérer que le monastère de Nicéphore avait adopté la tradition liturgique « néo-sabaïte » (pour reprendre l'expression de R. Taft) plutôt que la tradition stoudite, cette dernière étant objet de la réserve d'un courant ascétique qui, parti de Palestine au XI<sup>e</sup> siècle, est déjà perceptible dans la réforme de l'Evergétis au XII<sup>e</sup> siècle <sup>5</sup>. D'abord adopté à l'Athos à Chilandar en 1190, cet usage néo-sabaïte permettait aux petites communautés d'abriter une variété de formes de vie monastique <sup>6</sup>. En plus du cycle quotidien des offices chantés par toute la communauté, cette tradition permettait à certains moines d'effectuer pendant la semaine leur prière en cellule, le sens communautaire étant préservé par la longue vigile de la Résurrection (agrypnie)

1. « τοῦ καλοῦ κρεῖττον καὶ τοῦ τιμίου τιμιώτερον » (*Typikon*, ed. Heisenberg, p. 98, l. 18-19).

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 98-99.

3. Voir GRÉGOIRE LE SINAÏTE dans *Philocalie*, t. II, p. 427 ; LINGAS, « Hesychasm and psalmody », p. 158.

4. THOMAS-HERO parle d'un « regard rigoriste sur les problèmes de discipline monastique » (*Foundation documents*, t. III, p. 1197). Cette évaluation est peut-être exagérée.

5. Voir TAFT, *Le rite byzantin*, p. 97-100.

6. Voir TAFT, « Mount Athos : A Late Chapter in the History », p. 187-190.

qui commençait le samedi soir et s'achevait le dimanche par la liturgie eucharistique.

On perçoit dans le projet monastique de Nicéphore une volonté de réforme très originale<sup>1</sup>, allant souvent contre des usages contemporains, car Nicéphore semble chercher consciemment à retrouver l'antique tradition des Pères du désert<sup>2</sup>; en outre, il accorde dans son monastère une importance inhabituelle aux sciences et à l'enseignement.

## 2. Le savant

Écrivain éprouvé et redoutable dialecticien, Nicéphore Blemmydès s'est intéressé durant sa longue vie à presque tous les domaines de la connaissance : poésie, rhétorique, physique, alchimie, médecine, géographie, astronomie, géométrie, arithmétique, logique, philosophie et théologie. Son œuvre foisonnante fait de lui, souligne L. Bréhier, « le représentant le plus qualifié de la science byzantine du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> ».

L'érudit polygraphe qu'il était a laissé des œuvres profanes dans des domaines d'une étonnante diversité. Nous donnons pour mémoire dans un ordre thématique la liste des œuvres connues de Nicéphore, à l'exception de l'*Autobiographie* déjà mentionnée et des œuvres proprement théologiques ou religieuses qui seront abordées par la suite.

1. Voir THOMAS-HERO, *Foundation documents*, t. III, p. 1094 : « Blemmydes' Typikon must be considered a strongly idiosyncratic document, at least in the form in which it has come down to us. »

2. A propos de la nourriture des moines, Nicéphore fait référence à « l'ancienne loi (ἀρχαίω νόμω) de ceux qui étaient renommés par l'ascèse » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 97), et il s'appuie sur les Canons apostoliques (*Constit. Apostoliques*, V, 20, 18, SC 329, éd. M. Metzger, p. 284) pour estimer que tous les mercredis et vendredis doivent être considérés comme jours maigres.

3. BRÉHIER, « Blemmydès », col. 181.

## — 1) Œuvres philosophiques et scientifiques :

Les deux premières œuvres suivantes formaient à l'origine un unique manuel scolaire, un abrégé de logique et de physique, synthèse de l'œuvre d'Aristote et de ses commentateurs<sup>1</sup> :

- *Epitome logica* (Ἐπιτομὴ λογική)<sup>2</sup>
- *Epitome physica* (Ἐπιτομὴ φυσική)<sup>3</sup>

1. Le double titre, dans les mss les plus anciens, de l'*Epitomé de logique et de physique* de Nicéphore (Εἰσαγωγικῆς ἐπιτομῆς βιβλίον πρῶτον et Εἰσαγωγικῆς ἐπιτομῆς βιβλίον δεύτερον) montre qu'il s'agissait au départ d'un seul et unique manuel : voir LACKNER, « Zum Lehrbuch der Physik », p. 40. Ces deux épitomés ont eu pour édition princeps : NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome physica* [...] *quam ante annos CCCLXX. ab auctore conscriptam jamprimum e manuscriptis codicibus Bibliothecae Augustae edidit Johannes WEGELINUS*, Augsburg, David Francus, 1605. J. Wegelin publia aussi une trad. latine de l'*Epitome physica* en 1606, même si une première trad. latine (sauf le chap. 32) était déjà parue (sans mention de Blemmydès) dans la monumentale encyclopédie de Georges Valla (VALLA, *De expetendis*, livres XXII-XXIII), éditée à Venise en 1501. Une autre édition du texte grec a été réalisée par Dorothee Voulismas à Leipzig en 1784 (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Lipsiensis, t. I-II). Le texte grec et la trad. latine, par Wegelin, des deux Épitomés ont été reproduits en 1865 dans la patrologie de Migne (PG 142, 687-1004 et 1005-1320).

2. Divisée en 40 chapitres, l'*Epitome logica* se présente donc comme un résumé et une explication succincte de l'*Isagogè* de Porphyre et de quelques-uns des traités de logique d'Aristote, en laissant de côté les *Seconds Analytiques* et les *Topiques*. Comme l'ont bien montré M. Karapiperis et V. Conticello, l'influence de la *Dialectica* de Jean Damascène sur l'*Epitome logica* de Blemmydès est considérable, ce que montre la reprise, de façon abrégée ou littérale, dans la seconde, de nombreux concepts et définitions philosophiques présents dans la première. Voir KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I, p. 513-515 ; CONTICELLO, *Source de connaissance de J. Damascène*, p. 376-421, les notes 1-237 de la trad. de la *Dialectica*, où Madame V. Conticello établit de remarquables parallèles avec l'*Epitome logica* de Blemmydès. V. aussi UTHEMANN, « Zur Sprachtheorie des N. Blemmydes », p. 123-153.

3. Divisée en 31 chapitres, l'*Epitome physica* aborde les différents thèmes de la *Physique* et des *Météorologiques* d'Aristote, mais aussi l'astronomie à partir des écrits de Cléomède. Voir LACKNER, « Zum Lehrbuch der

- *Orationes de vitae fine* = 'Démonstration de ce que la vie de chacun n'est pas déterminée' et 'Sur le terme [de la vie]'<sup>1</sup>
- *De anima* (Περὶ ψυχῆς)<sup>2</sup>
- *De corpore* (Περὶ σώματος)<sup>3</sup>
- *Traité médicaux*<sup>4</sup>
- *Histoire résumée de la Terre* (Ἱστορία περὶ τῆς γῆς ἐν συνόψει)<sup>5</sup>
- *Géographie synoptique* (Γεωγραφία συνοπτική)<sup>6</sup>
- *Chrysopée*<sup>7</sup>.

Physik », p. 157-169 ; PΑΡΑΘΑΝΑΣΙΟΥ, « Blemmydes's Epitome of Physics », p. 351-358.

1. 'Απόδειξις ὅτι οὐχ ὄρισται τοῦ καθέκαστον ἡ ζωὴ et Διαλεγόμενος ἡ περὶ τοῦ ὄρου : édition W. LACKNER, *Nikephoros Blemmydes. 'Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde', Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini* 2, Athènes-Leiden, 1985, p. 1-17 et 18-34.

2. L'édition princeps de Dorotheé Boulismas est parue à Leipzig en 1784 : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Lipsiensis, t. III, p. 29-48. L'édition critique a été faite par M. VERHELST dans sa thèse dactylographiée (inédite) : *Le « Traité de l'âme » de Nicéphore Blemmyde*, Louvain, 1976, t. II, p. 1-39.

3. Édition unique dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Lipsiensis, t. III, p. 1-29.

4. Voir éd. A. Π. ΚΟΥΖΗΣ, « Τὰ λατρικά ἔργα τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδου κατὰ τοὺς ὑπάρχοντας κώδικας », *Πρακτικά τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, ἔτος 1944, vol. 19, Athènes, 1947, p. 56-75.

5. Éd. princeps in *Nicephori Blemmidæ duo opuscula geographica*, éd. F. A. Spohn, Leipzig, 1818. Ce traité contient notamment les arguments classiques en faveur de la sphéricité de la Terre.

6. Éd. princeps in F. A. Spohn, *op. cit.*, Leipzig, 1818. Il s'agit d'une paraphrase prosaïque de Denys le Périégète. Pour une évaluation de ces deux traités (réédités in C. MULLER, *Geographi Graeci Minores*, t. II, Paris, 1861, p. 458-468 [réimp. Hildesheim, 1965]), v. KODER, *Nikephoros Blemmydes geographische Schriften* ; BRODERSEN, « Die geographischen Schriften des N. Blemmydes », p. 39-45.

7. Voir éd. M. BERTHELOT - C.E. RUELLE, *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. II, Paris, 1888, p. 452-459.

— 2) Œuvres ascético-morales :

- *De virtute et ascési* (Περὶ ἀρετῆς καὶ ἀσκήσεως)<sup>1</sup>
- *Statue impériale* (Βασιλικὸς Ἀνδριάς)<sup>2</sup>.

— 3) Œuvres littéraires et diverses :

- *Correspondance*<sup>3</sup>
- *Carmina*<sup>4</sup>

— 4) *Dubia* :

Le *Lexicon* du Pseudo-Zonaras<sup>5</sup>.

1. Édition unique dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Lipsiensis, t. III, p. 121-140.

2. Ed. princeps : K. EMMINGER, « Studien zu den griechischen Fürstenspiegeln, I », *Programm des königl. Maximilians-Gymnasiums* 1905/06, Munich, 1906, p. 8-36. Voir l'éd. récente : H. HUNGER-I. SEVCENKO, *Des Nikephoros Blemmydes, Βασιλικὸς Ἀνδριάς, und dessen Metaphrase des Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes*, Vienne, 1986. Il s'agit d'un mémoire d'éthique politique et chrétienne sur les devoirs du souverain adressé à Théodore II Laskaris. Il fut sans doute rédigé un peu avant 1254.

3. Voir N. FESTA, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII... Appendix III. Nicephori Blemmidæ Epistulae XXXIII...*, Florence, 1898, p. 290-329. Trente lettres sont adressées à Théodore II Laskaris, une lettre à Michel VIII Paléologue et deux lettres au patriarche Manuel II.

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS *Curriculum Vitae et Carmina nunc primum edidit Aug. Heisenberg. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig, 1896, p. 100-121, 133.

5. Voir A.H. TITTMANN, *Ioannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis...*, t. I-II, Leipzig, 1808 [réimpr. anastatique : Amsterdam 1967]. Cet ouvrage, qui connut une grande popularité et fut sans doute compilé par un certain Nicéphore, date très probablement de la première moitié du XIII<sup>e</sup> s. (v. l'évocation de Sainte-Sophie ; de plus, le plus ancien témoin, le codex *Vat. gr 10*, date de 1253). Malgré les suggestions de K. ALPERS (v. « Zonarae Lexicon », c. 738-39), il nous semble difficile d'envisager que N. Blemmydès en soit l'auteur. Une étude comparée entre les définitions données par le *Lexicon* à plusieurs concepts théologiques fondamentaux, et ce que nous connaissons de la théologie blemmydienne n'a pu donner lieu à des recoupements convaincants ; on voit mal, d'ailleurs, pourquoi Nicéphore n'aurait pas mentionné cet énorme ouvrage dans la liste de ses écrits, qu'il donne dans l'*Autobiographie* (II, 75-76, p. 79).

L'électisme et la soif de connaissances dont témoignent ces différents écrits imposaient à Nicéphore de recourir à de nombreux livres dans des disciplines variées. La bibliothèque du monastère de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge, puis celle du monastère d'Emathia ont sans doute dû abriter une partie des ouvrages qu'il avait achetés, reçus ou même copiés, tout au long de ses déplacements. Durant ses voyages, Nicéphore s'efforçait en effet de travailler dans les bibliothèques, d'y lire et d'y copier nombre de manuscrits : parti en 1232 pour Jérusalem, il fait halte à Rhodes et demeure au monastère du Mont Artamytès, célèbre pour sa riche bibliothèque<sup>1</sup>. Après 1239, durant un long séjour à l'Athos, il se consacre de façon harassante à la lecture d'innombrables manuscrits<sup>2</sup>, puis poursuit ses travaux à Thessalonique, Larissa et Ochrid. Nicéphore indique, sans plus de précision, qu'il y avait une telle profusion de livres en ces lieux, que les titres de certains d'entre eux étaient inconnus même à la plupart de ceux qui avaient consacré leur vie à l'étude<sup>3</sup>. Cette remarque admirative confirme qu'il était difficile de trouver à cette époque de riches bibliothèques dans l'empire de Nicée<sup>4</sup>.

Le fruit de ces efforts fut aussi d'enrichir la collection de livres qu'abritait la bibliothèque du monastère d'Emathia, dont nous ne possédons malheureusement aucune descrip-

1. « Il y avait là une grande collection de livres magnifiques [...]. Je demeurai au monastère nuit et jour, en me consacrant comme je le souhaitais aussi bien à l'étude des livres qu'aux autres activités propres aux moines. Il serait difficile de décrire quel bonheur j'éprouvai là-bas ! » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 22, p. 56).

2. « ἔνθα χρονίσαντες, καὶ δυσαρίθμοις ἐνιδρώσαντες βιβλοῖς » (*Autobiographie*, I, 63, p. 32).

3. « καὶ τινες πολλοῖς τῶν ἐν λόγοις βεβιωκότων ἠγνοημένοι καὶ τὰ ὀνόματα » (*Autobiographie*, I, 64, p. 33).

4. Par ailleurs, Nicéphore mentionne dans une lettre un livre qui lui a été fraîchement envoyé de Thessalie (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXIII, l. 3-4, l. 8-10, p. 310).

tion<sup>1</sup>. Il est probable que cette bibliothèque devait trancher singulièrement avec celles des monastères habituels, non seulement parce qu'on y trouvait de nombreux livres liés à l'enseignement séculier — chose rare dans l'univers monastique —, mais aussi par le nombre total de volumes, là où ailleurs la quantité de livres n'excédait généralement pas la cinquantaine<sup>2</sup>.

Cette quête de connaissances se trouvait, chez Nicéphore, indissociable d'un projet éducatif et monastique.

1. Un autre exemple de bibliothèque monastique du XIII<sup>e</sup> s. est fourni par le catalogue de Saint-Jean de Patmos dressé en 1201. Sur 330 ouvrages, on trouve 124 livres liturgiques, dont 12 évangéliques et 9 psautiers ; 13 recueils de livres isolés de l'Ancien Testament (Job, Proverbes, Rois, Ecclésiaste), 3 manuscrits de l'Apocalypse, 10 commentaires de livres saints ; 116 manuscrits des Pères de l'Église (dont 27 de Jean Chrysostome, 13 de Basile de Césarée, 7 de Grégoire de Nazianze), 4 volumes d'extraits des Pères, 13 vies de saints. Pour ce qui concerne la culture profane, on compte seulement 17 ouvrages, dont 2 manuels de grammaire, 2 ouvrages de médecine, 2 lexiques, 2 chronologies, 2 manuscrits d'Aristote (dont un des *Catégories*), les œuvres de Flavius Josèphe avec le commentaire d'Eusthate sur les Antiquités judaïques, 2 exemplaires du Roman de Barlaam et Joasaph, et les chroniques de Nicéphore et de Skylitzès (v. DIEHL, « Le trésor et la bibliothèque de Patmos », p. 307-336 ; KOMNIS, *Patmos. Les trésors du monastère*, p. 337 ; ASRRUC, « Listes de prêts à Patmos en 1200 »). Dans la bibliothèque des monastères de Grégoire Pakourianos (ΠΑΚΟΥΡΙΑΝΟΣ, *Typikon*, 33, p. 53, 6-19) et de Michel Attaliate au XI<sup>e</sup> s. (NISSEN, *Diataxis de Michel d'Atalite*, p. 83-106), les ouvrages d'auteurs sacrés, de livres liturgiques, et d'écrits patristiques et ascétiques forment la presque totalité des livres. On est frappé finalement de la manière dont les moines demeuraient en général rebelles à la fréquentation des auteurs profanes, parfois même à la lecture elle-même (ainsi, au XII<sup>e</sup> s., Eustathe de Thessalonique se plaint d'avoir rencontré un higoumène qui ne voyant pas l'utilité de garder un recueil des œuvres de Grégoire de Nazianze l'avait vendu : v. WILSON, « The Libraries of the byzantine world », p. 63). Sans doute, par son intérêt pour tous les domaines de la connaissance, Nicéphore devait-il constituer un cas exceptionnel.

2. Voir WILSON, « The Libraries of the byzantine world », p. 62-65 et 71.

### 3. L'enseignant et pédagogue

La tâche pédagogique de Nicéphore Blemmydès ne peut s'apprécier qu'en soulignant la situation globalement précaire où se trouvaient les lettres et les sciences après le choc de 1204. Le savant anglais N. Wilson considère que la vie intellectuelle à Nicée était relativement limitée : il semble que bien peu de manuscrits aient été copiés dans le milieu nicéen<sup>1</sup>. De fait, nous connaissons assez peu de savants éminents jusqu'au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : avant Nicéphore Blemmydès, notons surtout Nicétas Choniata, Démétrios Karykès, Théodore Hexaptérygos (qui fut un temps le maître de Georges Acropolite<sup>2</sup>), l'archevêque d'Éphèse Monastériotès et Prodomos de Scamandre (qui formèrent Nicéphore). Dans un tel contexte, les savants étaient appelés à partager au mieux leurs connaissances avec le plus grand nombre. Jean III Doukas accorda effectivement un grand soin à promouvoir l'éducation supérieure : c'est lui qui remarqua l'intelligence du jeune Nicéphore. Inspiré par l'exemple de son père, Théodore II Laskaris a aussi de belles réalisations visant à développer la culture savante dans l'empire de Nicée<sup>3</sup> ; il fait même ouvrir des bibliothèques au public pour la consultation d'ouvrages<sup>4</sup>.

1. Voir WILSON, *Scholars of Byzantium*, p. 219.

2. Voir GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 32, t. I, p. 49-50. Aux dires de celui-ci, Hexaptérygos était spécialiste de poésie et de rhétorique plutôt que de philosophie.

3. On sait que, tandis que jusque là les jeunes aristocrates se formaient auprès de maîtres privés, Théodore II fonda au début de son règne une école impériale à Nicée, près de l'église de Saint-Tryphon (v. DÖLGER-WIRTH, *Regesten kais.*, n° 1826). Une des lettres de sa correspondance s'adresse à deux maîtres qu'il y avait établis et à qui il envoyait six étudiants ; ces maîtres sont Michel Sennacherim (*PLP* n° 25154), professeur de rhétorique, et Andronic Frangopoulos, professeur de poésie (v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, CCXVII, p. 271-276).

4. Voir DÖLGER-WIRTH, *Regesten kais.*, n° 1847. Les mesures prises par Théodore II inspirent à THÉODORE SKOUTARIOTÈS une comparaison de

A cette entreprise de redressement de la culture byzantine et de réappropriation du patrimoine grec classique, Nicéphore Blemmydès a apporté une contribution de premier plan, comme le souligne son élève Théodore II<sup>1</sup>. Sollicité à maintes reprises par Jean III Doukas, il dut s'occuper officiellement de l'éducation supérieure de futurs cadres de l'État, avant de devenir le maître de Théodore II Laskaris ; l'empereur voulait même, comme on l'a vu, lui confier la formation du patriarche Manuel II. C'est notamment grâce au travail de Blemmydès, comme le souligne C. Georgoulis, que put revivre à Nicée « l'idée de l'État enseignant, ainsi que l'avaient voulu Platon et Aristote<sup>2</sup> ».

On sait que Nicéphore assura régulièrement un enseignement aux moines de Saint-Grégoire-le-Thaumaturge puis à ceux d'Emathia<sup>3</sup>, ouvert également aux étudiants non engagés dans la vie monastique<sup>4</sup>. Cet enseignement comprenait

l'empereur à Ptolémée, ce qui souligne sans doute la nouveauté d'une telle mesure. Sans être aussi nombreux qu'à Alexandrie, les livres offerts par Théodore II sont divers et couvrent tout le champ du savoir ; ils sont dispersés dans les cités de l'empire (v. *Histoire*, p. 297, l. 18-22 : « Καὶ βίβλους δὲ συνηγάγετο, οὐδ' ἕσας ὁ ἐπὶ τούτῳ μεγαλυνόμενος Πτολεμαῖος, παντοίων τεχνῶν τε καὶ ἐπιστημῶν, καὶ ταῦτας ταῖς πόλεσιν ἐναποτιθεὶς τοῖς βουλομένοις εἰς ἀνάγνωσιν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς σπουδασμάτων ἀνάπτυξιν ἐθέσπισε μεταδίδοσθαι »).

1. Dans une de ses lettres, THÉODORE II LASKARIS dépeint son maître comme le promoteur du « redressement de l'éducation (τὴν τῆς παιδείας παλιννόστησιν) » (v. *Lettres*, II, l. 33-34, p. 4).

2. GEORGOULIS, « La philosophie grecque », p. 718. La dimension éthique et politique de l'œuvre de Nicéphore ne doit pas être sous-estimée, comme en témoigne sa *Statue impériale* (Βασιλικὸς Ἀνδριάς). Sur ces aspects, v. KURTZ, « Zum Fürstenspiegel des N. Blemmydes » ; GOUNARIDIS, *Pratique et discours politique à Nicée*.

3. Voir les titres des *Epitomés* de logique et de physique et d'autres traités, adressés aux moines d'Emathia.

4. Comme en témoigne le fait que Nicéphore indique avoir formé beaucoup d'étudiants : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 94 ; de même, le fait que le jeune Georges (Grégoire) de Chypre, de passage à Éphèse en 1259, formait le projet d'aller étudier à Emathia.

en partie les disciplines profanes<sup>1</sup> mais s'intégrait à un projet éducatif chrétien, aussi bien intellectuel que moral et spirituel<sup>2</sup> ; il n'avait pas simplement un caractère empirique mais reposait sur des principes théoriques assurés : la vertu de l'exemple et la diffusion de connaissances utiles et systématiques aux élèves<sup>3</sup>.

Nicéphore considère que les enfants peuvent entrer dans son école monastique dès l'âge de 10 ans, âge idéal pour être éduqué à la « science spirituelle<sup>4</sup> », c'est-à-dire aux rudiments des *ισερά γραμματα*, autour d'une lecture du Psautier<sup>5</sup>.

Sur les tablettes vierges que sont les cœurs des novices, Nicéphore appelle à « inscrire avec une grande ferveur les lettres et les enseignements du salut par respect envers le Sauveur et Enseignant commun, ou du moins à cause des comptes qui nous seront demandés<sup>6</sup> ». Le didascale est donc à l'image du Christ — le véritable Professeur (*καθηγητής*)<sup>7</sup> et Pédagogue<sup>8</sup> — lorsqu'il forme l'âme des novices : « Celui qui enseigne aux enfants un comportement conforme au Christ est la bouche du Christ », indique le *typikon* d'Emathia<sup>9</sup>.

1. Comme le suggère par exemple la datation à l'année 1258 (où il se trouvait alors reclus à Emathia) de son *Epitome physica*, ouvrage de physique aristotélicienne (v. LACKNER, « Physiklehrbuches », p. 351 et 362) ; ce qu'estime aussi CONSTANTINIDES, *Higher education*, p. 25.

2. Sur la vision pédagogique de Blemmydès, v. la belle (et unique) étude détaillée KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I et II (résumée en I, p. 509-520).

3. Voir XANALATOS, *Les écoles à Byzance*, p. 15.

4. « πνευματικὴν ἐπιστήμην » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 94).

5. Nicéphore a laissé un *Psautier commenté* (v. *infra*, p. 83).

6. « [...] ἐγγραπτέον πάση σπουδῇ τὰ τῆς σωτηρίας γράμματα καὶ διδάγματα διὰ τὴν πρὸς τὸν Σωτῆρα καὶ Καθηγητὴν αἰδῶ, τὸν κοινὸν, ἧ μέντοι γε δι' ἀντάμειψιν. » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 95).

7. Voir *Autobiographie*, I, 44, l. 4, p. 24.

8. Voir *Autobiographie*, I, 88, l. 15 ; 89, l. 3-4, p. 44 (épithète héritée de Clément d'Alexandrie).

9. « ὁ γὰρ διδάσκει αὐτοὺς τὴν κατὰ Χριστὸν πολιτείαν στόμα ἐστὶ Χριστοῦ » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg, p. 93).

On note que le *typikon* d'Emathia prévoit que si le supérieur du monastère tombe dans l'hérésie, il soit admonesté à trois reprises par « les membres les plus éduqués de la fraternité »<sup>1</sup>. Une telle procédure exigeait que plusieurs des moines soient formés à la réflexion et disposent de bonnes connaissances en théologie.

Quel était le programme de l'enseignement dispensé par Nicéphore Blemmydès ? Ne disposant pas de description précise, nous pouvons très bien considérer que ses contenus et objectifs n'avaient guère changé en vingt ans, et que Nicéphore enseignait grosso modo les disciplines auxquelles il avait été lui-même formé<sup>2</sup>.

Aux plus jeunes des étudiants était dispensée une éducation générale littéraire à travers les disciplines classiques du *trivium* : grammaire, rhétorique et dialectique.

Dans le cadre de la rhétorique, on sait qu'une des formes des exercices scolaires en usage, appelés *progymnasmata* et hérités de l'enseignement d'Aphthonios et d'Hermogène<sup>3</sup>, consistait à développer de façon imaginaire des fables et des récits, en faisant parler un personnage historique ou légendaire dans une situation proposée<sup>4</sup>. Nicéphore avait restreint ces sujets à l'Écriture sainte et aux récits de caractère religieux<sup>5</sup>.

La formation scientifique dispensée par Blemmydès devait suivre le *quadrivium* traditionnel d'après Euclide et Nicomaque<sup>6</sup>, sans toutefois la musique (dont il n'est pas fait mention) : arithmétique, géométrie euclidienne (plane

1. « τῶν λογάδων τῆς ἀδελφότητος », avant d'être soumis, en ultime recours, au jugement du synode patriarcal : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Munitiz, p. xxxi.

2. C'est l'avis de KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I, p. 546.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 4.

4. Voir SCHISSEL, « Rhetorische Progymnastik der Byzantiner », p. 1-10.

5. Voir LAURENT, « Vie et œuvre de Georges Moschabar », p. 135.

6. Voir GRÉGOIRE DE CHYPRE, *Autobiographie*, p. 184-185.

et sphérique <sup>1</sup>), astronomie, mais aussi optique (avec les lois de la réflexion), à quoi s'ajoutaient des éléments de médecine <sup>2</sup>. On sait que Nicéphore avait été instruit en mathématiques à partir du manuel de Nicomaque de Gérasa <sup>3</sup> et de la théorie des équations de Diophante <sup>4</sup>. En outre, ses étudiants recevaient une formation en logique, suivant les *Catégories* et le *De interpretatione* d'Aristote <sup>5</sup>, et aux syllogismes et à la physique du Stagirite <sup>6</sup>. Le couronnement de cet enseignement était l'apprentissage de l'exégèse de quelques passages de l'Écriture sainte, notamment du Psautier <sup>7</sup>, à l'exemple de la formation reçue par les clercs à l'École patriarcale de Constantinople avant 1204 <sup>8</sup>, mais aussi l'enseignement de rudiments de théologie <sup>9</sup>, dont témoigne le *De fide*.

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 8. La géométrie de la sphère était un auxiliaire indispensable en astronomie.

2. W. BLUM (v. G. Akropolites. *Die Chronik*, p. 3) note que l'intérêt de Georges Acropolite pour la médecine fut éveillé par Nicéphore.

3. Mathématicien du II<sup>e</sup> s. auteur d'un manuel couramment utilisé à Byzance.

4. Voir *Autobiographie*, I, 8, p. 6. Mathématicien du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s., Diophante d'Alexandrie est connu pour ses *Arithmétiques*, traités de géométrie algébrique traduits et commentés par les mathématiciens arabes.

5. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 7.

6. Nicéphore indique que sa formation en physique chez Prodrornos demeura incomplète (v. *Autobiographie*, I, 9).

7. Voir KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I, p. 517. C'est à cette fin que Nicéphore a rédigé son *Exégèse sur quelques psaumes* (v. *infra*, p. 83) ; cette dernière est datée de 1252 selon HEISENBERG (*Curriculum vitae*, p. xc, xci). Voir aussi BELL, « The Commentary on the Psalms by Nicephorus Blemmydes », p. 300. Le commentaire des psaumes se signale souvent par une visée morale.

8. Voir BROWNING, « Patriarchal School » ; CRISCUOLO, « Accademia Patriarcale ».

9. Nicéphore avait formé Théodore II en théologie : v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, VIII, l. 21, p. 11 : « ἀναξον εις θεολογίαν ». Georges Babouskomitès, un autre maître de l'enseignement supérieur formant les cadres de Nicée au milieu du XIII<sup>e</sup> s., enseignait aussi bien les disciplines profanes (ἡ θύραθεν παιδείας) qu'ecclesiastiques (ἡ καθ' ἡμᾶς), comme en témoigne sa *Lettre V* au jeune Jean Bekkos : v. LAURENT, V., « La correspon-

W. Blum considère que « l'enseignement des jeunes Grecs au XIII<sup>e</sup> siècle ne différait guère de celui de leurs camarades de l'Occident latin <sup>1</sup> ». Sans doute au plan des programmes les enseignements étaient-ils proches, mais les états d'esprit en étaient fort différents, car le monde byzantin ne connaissait pas l'extraordinaire développement des universités occidentales, qui plaçait le *Studium* au même niveau que le *Sacerdotium* et l'*Imperium* <sup>2</sup> et offrait à certains clercs une formation systématique, solide et structurée en théologie <sup>3</sup>. A Nicée, comme d'ailleurs à Constantinople avant 1204, la formation théologique n'était pas institutionnalisée, mais dispensée de maître à disciple ou assurée par une recherche purement individuelle <sup>4</sup>.

L'organisation rigoureuse et complète du programme d'enseignement de Nicéphore laisse penser, comme le note M. Karapiperis, que, loin de suivre comme un simple enseignant le modèle de ses contemporains, il « visait quelque chose de plus haut » : une véritable promotion de l'éducation <sup>5</sup>.

On peut mesurer l'importance de la contribution pédagogique de Blemmydès à la diffusion importante que connurent, pendant des siècles, dans le monde byzantin mais aussi latin, ses deux épitomés et son traité *De fide*, et aux fruits que son enseignement produisit au XIV<sup>e</sup> siècle byzantin. Des liens étroits rattachent l'historien Georges Acropolite à son

dancé inédite de Georges Babouscomitès », dans *Mélanges S. Lampros*, Athènes 1935, p. 83-100, voir p. 93, l. 22-23.

1. BLUM, G. *Akropolites. Die Chronik*, p. 3.

2. Voir GILSON, *La philosophie au moyen-âge*, p. 395 qui cite le chroniqueur Jordano de Giano.

3. A l'exception des universités italiennes (v. KRISTELLER, *Renaissance aristotelianism*, p. 162-163).

4. Voir PODSKALSKY, *Theology und Philosophy in Byzanz*, p. 54-61. On note que Nicéphore, dans son *Autobiographie*, ne mentionne pas la théologie parmi les disciplines dans lesquelles le formèrent ses maîtres successifs : il se forma lui-même en lisant l'Écriture et les Pères.

5. Voir KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale », I, p. 547.

ancien maître Blemmydès, notamment dans le domaine de la pédagogie<sup>1</sup>. L'historien-philosophe Georges Pachymère (1242-1310), ami de Blemmydès, aurait composé un compendium de philosophie aristotélicienne à son initiative<sup>2</sup>.

J. Verpeaux souligne que « les maîtres qui redonnèrent vie aux études à Constantinople à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle : Georges Acropolite, Georges de Chypre, Georges Pachymère, furent directement ou indirectement des disciples de Blemmydès ; l'œuvre du moine philosophe pesa donc d'un grand poids sur l'enseignement byzantin restauré<sup>3</sup>. » Si l'on considère son effort de revitalisation de l'éducation classique, il n'est pas exagéré de voir en lui, comme le note D. Moschos, un « père » de la dernière renaissance byzantine<sup>4</sup>. C'est en effet Nicéphore Blemmydès qui assura la transition entre l'époque des Comnènes et la Renaissance des Paléologues dans le domaine de la pensée et de l'éducation. On verra dans quelle mesure ce constat vaut également dans le domaine de la théologie trinitaire.

#### 4. Le théologien

Nicéphore aborde la théologie en homme de prière, en moine façonné par l'ascèse et l'office divin quotidien, tendu vers les réalités célestes. L'*Autobiographie* offre l'image d'un homme qui a médité sur la place éminente de la providence divine dans sa vie personnelle et dans l'histoire du monde et des hommes. Dieu n'est pas, pour lui, un simple sujet de spéculation métaphysique mais une personne avec qui il entretient une relation de confiance, de crainte et d'amour.

1. Voir MACRIDES, *G. Acropolites, The History*, p. 46-51.
2. Voir PLP n. 22186, p. 177.
3. VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos*, p. 31, n. 4.
4. MOSCHOS, « Relations entre théologie et pensée profane », p. 86.

Le moine d'Emathia témoigne d'une sensibilité aiguë à la figure du Père céleste, protecteur et miséricordieux. Dans son *Autobiographie*, il évoque la tendresse du Père, figurée par la parabole du Fils prodigue (Lc 15,17s.)<sup>1</sup> ; dans un autre passage, il dit avoir recherché l'héritage du Père d'En-haut plutôt que celui de ses parents terrestres, qu'il ne voulait pas revoir avant leur mort à cause de ses vœux monastiques<sup>2</sup>. La première partie de l'*Autobiographie* s'achève par la prière suivante : « Pussions-nous recouvrer nos esprits, contempler le pays paternel et rechercher le Père, comme il convient, celui qui est aux cieux<sup>3</sup> ! »

Ce qui ressort des textes laissés par Nicéphore est le sentiment de la présence du Dieu vivant de la Bible et des saints Pères. Cet esprit de foi, l'εὐσέβεια (« vraie foi » plutôt que « piété »)<sup>4</sup>, pourrait définir l'attitude religieuse de Nicéphore durant son existence jalonnée d'épreuves<sup>5</sup>. C'est d'ailleurs ainsi que l'historien Georges Pachymère résume la

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 22, p. 14.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 22, p. 64-65.

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, I, 90, p. 45.

4. C'est la vertu paulinienne (1 Tm 3,16) prônée par NICÉPHORE BLEMMYDÈS : v. *De fide*, I (PG 142, 585A). GRÉGOIRE DE NAZIANZE, une des autorités de Nicéphore, se présentait déjà comme un héraut de l'εὐσέβεια : v. *Discours* 22, 12, SC 270, p. 242-244 (PG 35, 1144C).

5. On peut citer, parmi les récits illustrant cette εὐσέβεια :

1) La relation de l'accident de Nicéphore, lorsqu'il tomba du balcon d'une maison en Grèce du Nord, se brisant les os sur un sol pierreux : « Toute ma respiration était entravée et la mort semblait inévitable. Mais celui qui est le Secours était proche ; et alors que j'avais expiré, ou plutôt que j'étais sur le point d'expirer, le Sauveur me redonna la vie. » (*Autobiographie*, I, 65-66, p. 33-34).

2) L'épisode de la visite de la Marchesina au monastère de Nicéphore : lorsque Drimys, l'officier accompagnant la marquise, voulut venger celle-ci, qui venait d'être chassée de l'église par Nicéphore, il ne put dégager son épée de son fourreau. Accusé par la suite de magie, Nicéphore comprit que le geste de Drimys n'avait pas été une simple menace : « Je réalisai alors sans place au doute que ce geste n'avait pas été une intimidation mais une vraie tentative pour me supprimer, contrecarrée par la puissance de mon Défenseur et Sauveur » (*Autobiographie*, I, 71, 16-19, p. 36).

quête du moine d'Emathia au soir de sa vie : pour lui « une chose [...] et une seule était nécessaire : la piété (τὸ εὐσεβές) <sup>1</sup> ».

Quant à l'esprit de la démarche théologique de Blemmydès, il pourrait tenir dans l'injonction de la *Sagesse de Sirac* que notre auteur cite en partie dans son *De theologia*, à travers une citation du Pseudo-Athanase <sup>2</sup> : « Ne cherche pas ce qui est trop difficile pour toi, ne scrute pas ce qui est au-dessus de tes forces. A ce qui t'a été ordonné applique ton esprit » (Si 3, 21-22). Cette double exhortation qui trace la *via media* dans laquelle doit se mener une réflexion théologique à la fois pieuse et éclairée, peut d'ailleurs être considérée, de façon plus générale, comme une charte de la théologie byzantine <sup>3</sup>.

Nicéphore s'inscrit donc ici pleinement dans la tradition de son Église. Contrairement à ses illustres contemporains latins, il ne construit jamais un « système » théologique, même dans le domaine circonscrit de la pneumatologie ; il ne semble pas en avoir eu la volonté ni la capacité dans le milieu théologique qui était le sien, ce qui n'exclut pas, chez lui, une vision d'ensemble dont témoigne particulièrement son court traité *De fide* laissé à ses moines. Il tente d'interpréter la Révélation en se fondant sur la Tradition ; son souci n'est pas d'établir ou de confirmer par la raison le bien-fondé de la Révélation, base de l'édifice doctrinal, mais

3) L'épisode de la tentative d'assassinat contre lui et les siens à l'occasion de sa venue à l'assemblée de Magnésie (1258) : il n'échappa à la mort que parce qu'il avait pris un autre chemin que la route principale où il était attendu ; c'est ainsi que fut à l'œuvre Dieu, « [son] sage guide et puissant sauveur » (*Autobiographie*, II, 80-81, p. 81-82).

De tels récits témoignent d'une foi en Dieu robuste et simple et de la conscience qu'avait Nicéphore Blemmydès d'une protection particulière reçue d'En-haut.

1. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, V, 2, t. II, p. 438 (traduction citée de V. Laurent).

2. PSEUDO-ATHANASE, *Contra Macedon.*, I, 14 (PG 28, 1313B), cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 3.

3. Voir PELIKAN, *L'esprit du christianisme oriental*, p. 34.

d'approfondir la compréhension de tel ou tel aspect du dépôt de la foi au moment où l'exige le contexte historico-ecclésial.

Dans son traité *De theologia*, Nicéphore appelle avec force son destinataire à suivre la tradition des Pères pour ce qui concerne le mode de connaissance théologique et à respecter les limites assignées à l'exercice de l'intelligence humaine face au mystère divin <sup>1</sup>. A la suite de Grégoire de Nazianze et des Pères, Nicéphore souligne avant tout le primat de la foi dans le Dieu trinitaire, reçue du Christ dans l'Esprit Saint :

« Nous devons croire en ce [mode d'être trinitaire] à partir de ce que nous avons entendu d'En haut ; quant à la manière dont il existe, nous la laisserons au Seigneur lui-même <sup>2</sup> »

Il s'agit d'affirmer la primauté de l'Écriture et des témoignages de la tradition des Pères, sanctifiés par l'Esprit, sur toute pensée humaine « du dehors ». C'est en ce sens que Blemmydès voit dans le puits une image de la recherche théologique qui permet à l'homme, en enlevant l'obstacle de la « terre abondante de l'ignorance <sup>3</sup> », d'atteindre — pour reprendre une image johannique de l'Esprit — l'eau vive des vérités de la foi. Pour lui, la tradition n'exclut pas mais oriente et encadre la recherche personnelle, au risque de l'isolement : ses travaux sur le *Per Filium* devaient le mettre un temps au ban de l'opinion générale de ses pairs, comme en témoigne le prologue de la *Lettre à Jacques de Bulgarie* <sup>4</sup>.

Quant à la capacité de Nicéphore de dialoguer avec la théologie latine, celle-ci se trouvait tributaire du contexte de son époque : une sorte d'abîme culturel s'était peu à peu creusé entre les chrétientés grecque et latine, abîme d'incompréhension aggravé par le bouleversement de 1204.

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 18.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 6.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jacques*, 12 (PG 142, 549C).

4. Voir *Lettre à Jacques*, 1 (PG 142, 533A).

Les frères prêcheurs, présents à Constantinople dès 1223 et organisés dans une province de Grèce à partir de 1228<sup>1</sup>, tentaient de le combler en étudiant les Pères grecs à la lumière de la théologie latine, même si une telle lecture, superficielle, avait pour principal but, en montrant le bien-fondé de la doctrine filioquiste<sup>2</sup>, de convaincre les Grecs « schismatiques » qu'ils s'étaient écartés de leurs propres Pères<sup>3</sup>. Les rares entretiens connus qui eurent lieu à la cour impériale de Nicée entre Occidentaux et Byzantins furent sans portée théologique notable<sup>4</sup>.

De son côté, Nicéphore Blemmydès semble ne pas avoir bien connu la langue latine<sup>5</sup>, la connaissance des langues

1. Voir ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, p. 9. L'existence d'un couvent dominicain est attestée à Constantinople dès 1233 (v. JANIN, *Géographie ecclésiastique*, p. 590). Les franciscains étaient dans la capitale de l'Empire latin depuis 1220 (v. JANIN, *ibid.*, p. 588 ; WOLFF, « The Latin Empire of CP and the Franciscans », p. 213-237).

2. Par « filioquisme » on entend la doctrine pneumatologique latine selon laquelle la personne de l'Esprit Saint procède *in divinis* du Père et du Fils (*Filioque*) comme d'un seul principe.

3. La production du traité anonyme *Contra Graecos* (v. PG 140, 487-574) en 1252 par un dominicain français de Constantinople (membre de la délégation latine lors des discussions de Nymphée en 1234) est le premier événement significatif (v. DONDAINE, « *Contra Graecos* », p. 320-322), puisque cet écrit fut très diffusé jusqu'au concile d'union de Florence (1438-39). On connaît aussi le *Libellus de fide*, traité polémique antigreec rédigé en grec et en latin par Nicolas de Cotrone avant 1254 (v. NICOLAS DE COTRONE, *Libellus*), dont la version latine influencera directement le *Contra errores Graecorum* de Thomas d'Aquin. Nous avons répertorié les sources patristiques grecques utilisées dans le *Libellus de fide* : la comparaison avec celles des deux lettres de Nicéphore sur le *Per Filium* rédigées vers 1255 n'a mis en évidence aucun lien entre ces écrits.

4. Durant l'année 1253, Théodore II reçut l'ambassade du marquis Berthold de Hohenbourg, envoyée par Conrad IV de Hohenstaufen : v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, XL, CXXV ; ANDREEVA, *Culture byzantine au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 144 ; TARTAGLIA, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, p. 15 ; TINNEFELD, « Das Niveau der abendländischen Wissenschaft », p. 254-260.

5. Voir EBBESEN, *Greek-Latin Philosophical Interaction*, p. 25 (en part. n. 24) qui revient sur une suggestion faite en 1996 (EBBESEN, « Georges

étrangères étant plutôt réservée aux envoyés impériaux ainsi qu'aux missionnaires. Il est vrai qu'étant introduit au palais impérial et au patriarcat, il pouvait croiser ou rencontrer les ambassadeurs, savants<sup>1</sup> ou marchands étrangers qui passaient quelque temps dans les cités administratives de l'Empire. On ignore malheureusement s'il put avoir des contacts privilégiés avec les franciscains lors du dialogue théologique de 1250<sup>2</sup>.

### 5. Figure et rayonnement de Nicéphore dans l'Église byzantine

Par sa double charge d'higoumène et de précepteur du prince héritier, Nicéphore s'est longtemps trouvé dans une situation ambivalente, partagé entre le monde de la cour impériale avec ses intrigues, et l'espace monastique voué à l'ascèse, la prière et l'enseignement. Il semble qu'il ait eu quelque répugnance à passer souvent d'un univers à l'autre,

Pachymeres and the Topics », p. 182) selon laquelle Blemmydès aurait eu connaissance du *De definitionibus* de Marius Victorinus et du *De divisione* de Boèce. Les passages de l'*Epitome logica* de Blemmydès s'avèrent finalement être des emprunts à Jean Damascène.

1. Un bon exemple nous est fourni par le dominicain flamand Guillaume de Moerbeke (v. 1220-v. 1286) qui, à la demande de Thomas d'Aquin, (re-)traduisit en latin Aristote et ses commentateurs, ainsi qu'Archimède, Héron et Galien. Travaillant dans les pays hellénophones, nous savons qu'il acheva à Nicée en avril 1260 la traduction du commentaire d'Alexandre d'Aphrodisias sur les *Meteorologica* (v. GRABMANN, *Guglielmo de Moerbeke*, p. 135). Il participa par la suite aux discussions du concile de Lyon II (1274), avant d'être l'archevêque latin de Corinthe en 1280. Sa capacité extraordinaire à retrouver des manuscrits de textes philosophiques grecs très rares (comme le commentaire du *Parménide* rédigé par Proclus) devait être alliée à un sens aigu des relations humaines (v. WILSON, *Scholars of Byzantium*, p. 226-227). On peut donc supposer qu'il pouvait converser avec des Grecs sur des sujets théologiques à l'occasion de ses séjours dans des régions culturellement byzantines.

2. Comme on l'a vu plus haut, le dialogue de 1234 s'acheva dans un climat d'hostilité mais celui de 1250 se tint dans la sérénité.

et cette tension intérieure a dû grandir jusqu'à lui devenir insupportable : par des ruptures successives qui apparurent comme des coups d'éclat, il s'est progressivement éloigné du monde de la cour impériale et du haut clergé, dans lequel il évoluait depuis le temps où le patriarche Germain II l'avait pris sous sa protection. L'affaire de la Marchesina, jouant le rôle de révélateur, mit peut-être un point final à cette expérience d'équilibre instable. C'est peu après qu'il décide de s'installer dans sa retraite monastique d'Emathia.

Dans une lettre adressée au patriarche Manuel II où il explique son refus d'assumer la direction de l'enseignement supérieur pour l'État de Nicée, Nicéphore met en avant sa vocation monastique et regrette le mépris qu'on affiche pour l'éducation et les lettres ainsi que l'irrespect envers les enseignants dont témoignent les autorités locales<sup>1</sup>. Comme un idéaliste blessé qui ne peut s'accommoder du monde où il vit, il dénonce sans vergogne et souvent par des paroles caustiques les actes moralement douteux ou les personnes dont l'attitude lui semble inacceptable, attirant sur lui l'animosité de ceux qui se sentaient jugés. C'est par sa fidélité à l'Évangile et à son engagement monastique que Nicéphore entend justifier une telle fermeté : à Manuel II, à qui il signifie son refus de servir l'enseignement profane de l'État nicéen, il rappelle :

« Nous avons reçu pour enseignement de ne pas paraître ni d'agir pour gagner l'approbation des hommes, mais d'exister, et d'exister comme serviteurs du Christ (Ep 6,6)<sup>2</sup>. »

L'intransigeance de Nicéphore est un trait caractéristique de sa personnalité, comme le souligne l'épisode de la Marchesina. Sans doute pouvait-il apparaître raide et distant

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXXIII, l. 104-108, p. 328.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXXIII, l. 82-83, p. 328 : « Οὐ γὰρ δοκεῖν ἐδιδάχθημεν ἢ ἀνθρώποις ἀρέσκειν, ἀλλ' εἶναι, καὶ εἶναι δοῦλοι Χριστοῦ ».

dans ses relations à autrui<sup>1</sup>, indifférent aux avis qui lui étaient contraires, mais peu lui importait :

« Même si la plupart ne sont pas d'accord avec nous, nous avons reçu pour enseignement de ne pas jalouser les méchants et de ne pas envier ceux qui commettent l'iniquité<sup>2</sup>. »

Non sans courage, Nicéphore assume le rôle traditionnel d'opposition prophétique à l'ordre établi, que jouèrent à plusieurs reprises les moines dans l'histoire byzantine. Aucun membre du haut clergé, pas même le patriarche Manuel II (le seul qui fût en droit de dénoncer les écarts et injustices de la famille impériale) n'osait critiquer la conduite du *basileus* Jean III Doukas qui traitait sa jeune épouse avec moins d'honneur que sa dame de compagnie. Nicéphore endosse ce rôle par sa réaction lors de la venue audacieuse de la Marchesina mais surtout par sa lettre ouverte de justification, qu'il achève par ces mots presque provocants : « Dans le Seigneur, nous attendons les événements à venir<sup>3</sup>. » Ce faisant, il exprima avec force d'âme le sentiment que beaucoup sans doute n'osaient faire connaître<sup>4</sup>. Comme le note Claire Dupont-Gy, Nicéphore incarna « par son intransigeance spirituelle et morale, d'une certaine manière, l'âme et la conscience de l'empire de Nicée, au mépris de toute raison politique<sup>5</sup>. »

L'*Autobiographie* nous présente un homme en proie à de multiples persécutions, victime de quatre tentatives d'assas-

1. Voir GRÉGOIRE DE CHYPRE, *Autobiographie*, p. 181.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula universalior*, l. 81-83, p. 93-94, qui cite Ps 36,1.

3. « Ἐν Κυρίῳ καρτεροῦμεν τὰ ἐπερχόμενα » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior*, l. 93, p. 94).

4. Ainsi, l'historien GEORGES ACROPOLITE n'hésite pas à dénoncer sévèrement la conduite de l'empereur pour avoir eu des mœurs dissolues et pour avoir accordé à sa favorite la préséance sur l'impératrice : la passion à laquelle s'est livré Jean III Doukas a obscurci son jugement et sa conscience morale (v. *Histoire*, 52, p. 104).

5. DUPONT-GY, *Jean III Vatatzès et Nicée*, p. 229.

sinats successives<sup>1</sup> sur la réalité desquelles on peut parfois s'interroger<sup>2</sup> mais qui montrent que Nicéphore s'était fait de nombreux ennemis par son caractère intraitable<sup>3</sup>. Le récit met en valeur son souci constant de dénoncer l'arbitraire et l'injustice qui sévissaient dans l'administration impériale, notamment sous le règne de Théodore II<sup>4</sup>. Cette tendance à l'auto-hagiographie peut agacer le lecteur mais, désireux de laisser un exemple de vie chrétienne à ses moines qu'il entendait former à la « vie véritable », l'higoumène ne voulait pas s'appesantir sur ses faiblesses à la manière d'un Grégoire de Nazianze dans son *De vita sua* : son récit est lié à un projet éducatif et spirituel<sup>5</sup>.

Quel fut le rayonnement personnel de Nicéphore Blemmydès après sa mort ?

L'historien A. Vasiliev note que le fondateur d'Emathia incarne « la figure la plus représentative de la vie spirituelle de l'empire de Nicée<sup>6</sup> ». Cette évaluation était déjà partagée

1. 1) Dans le palais du gouverneur de Nicée, un bouffon « possédé » le frappe de son épée, mais il s'en tire sans aucune blessure (*Autobiographie*, I, 28-30) ; 2) Dans son ermitage de Paxamadion, il est attaqué de nuit par le simple d'esprit Cosmas qui manque de lui trancher la gorge (*Autobiographie*, I, 40-45) ; 3) Lors de l'irruption de la Marchesina dans son monastère, un officier nommé Drimys veut lever son épée contre lui, mais celle-ci reste bloquée dans son fourreau (*Autobiographie*, I, 70-72) ; 4) En se rendant à Magnésie où l'a convoqué Michel Paléologue, il échappe à un guet-apens tendu par le duc de Thrakesion Théodote Kalothétos qui projetait son assassinat (*Autobiographie*, II, 80-81).

2. P. AGAPITOS (v. « Le thème littéraire de la mort des ennemis chez Blemmydès », p. 43 et n. 52) émet les plus grands doutes sur la réalité de trois des quatre attentats, ne considérant comme plausible que le récit du second.

3. GEORGES ACROPOLITE souligne l'ambivalence de la réputation de Nicéphore dans la société nicéenne : tandis qu'on le louait pour sa science et sa vertu (περί λόγου και ἀρετή), quelques personnes de haut rang le chargeaient de fautes (voir *Histoire*, 53, p. 106).

4. Voir *Autobiographie*, I, 81-83, 87-89.

5. Il déclare laisser « par amour » (*De fide*, I, 4) son testament spirituel à ses disciples, présentés comme les « héritiers de la vie véritable » (*De virtute et acesi*, p. 121, l. 6).

6. VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin*, t. II, p. 230.

par les Byzantins à la fin de la vie de Blemmydès : aux dires de Grégoire de Chypre, il était vu, vers 1259, comme le plus savant et sage (σοφώτατος) de tous les hommes<sup>1</sup>.

Il semble que Nicéphore jouissait d'une grande aura de sainteté, comme l'atteste une partie de la tradition manuscrite de son œuvre théologique<sup>2</sup> et des témoignages comme celui du moine Hiérophée (deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> s.) qui se forma peut-être à son école et qui le présente comme « un savant et un saint<sup>3</sup> ». Après le concile d'union de Lyon II (1274), son nom est en honneur aussi bien chez les Latino-phrones<sup>4</sup> que chez les anti-unionistes<sup>5</sup>. Sans doute le fait que les unionistes se soient réclamés de sa postérité théologique constitua un obstacle majeur à sa canonisation après la chute du patriarche Jean Bekkos (1282).

Quoiqu'il en soit, le témoignage élogieux, au XIV<sup>e</sup> siècle, d'un Nicéphore Grégoras<sup>6</sup> de même que la mention de Blemmydès par Grégoire Palamas dans sa *Première lettre à Barlaam le Calabrais*<sup>7</sup> attestent la permanence d'une

1. GRÉGOIRE DE CHYPRE, *Autobiographie*, p. 181, l. 13-14.

2. Certains mss anciens présentent les œuvres théologiques de Blemmydès sous le titre : « De notre saint père Nicéphore... » : par ex. le *Meg. Lavras A 135* (XV<sup>e</sup> s.), au f. 148v (titre du *De fide*).

3. « Τις σοφός τε και ἅγιος » : voir HIÉROPHÉE, *Discours d'interpellation de l'empereur*, dans le cod. *Marcianus gr. 153*, f. 219, rédigé en 1281-82, cité dans PATACSI, « Le hiéromoine Hiérophée », p. 306 ; voir l'éd. récente de IOANNIDIS : *Le hiéromoine Hiérophée*, p. 139, l. 210-211.

4. Notamment Jean Bekkos, Constantin Méliténiotès, Georges Métochite.

5. La diatribe populaire anti-unioniste « Dialogue de Panagioté avec un azymite » évoque « le très sage Blemmydès » (v. codex *Athen. 472*, p. 436, édité dans *Panagiotae cum azymita disputatio*, ed. Krasnoseltsev, p. 312). Sur cet écrit, v. aussi GEANAKOPILOS, *Interaction of the Byzantine and Western Cultures*, p. 156-170.

6. « Σοφός ἀνὴρ Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης, θείων γραφῶν ἐμπειρότατος [...] » (NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, V, 2, p. 129) ; « ἀνὴρ δὲ οὗτος πολλαῖς περιηθισμένος ταῖς ἀρεταῖς, και πολλῇ τῇ σοφίᾳ ἐξησχλημένος [...] ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ [...] » (*ibid.*, II, 7, p. 46) ; « ὁ σοφία και ἀρετῇ περιώνυμος Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης [...] » (*ibid.*, III, 1, p. 55).

7. Voir GRÉGOIRE PALAMAS, *Première lettre à Barlaam*, 17, 11-12, in *Œuvres complètes*, t. I, p. 234 : « τοὺς ἐκεῖνου [=Νικηφόρου] πρὸς αὐτοὺς

image positive de notre auteur dans la mémoire de l'Église byzantine sous les Paléologues.

## CHAPITRE 4

### Les œuvres théologiques conservées de Nicéphore Blemmydès

Si, de par ses multiples pôles d'intérêt, Nicéphore a laissé une œuvre de « polygraphe » d'une grande diversité, nous ne disposons malheureusement pas d'un témoignage contemporain énumérant de façon exhaustive ses écrits théologiques<sup>1</sup>. Nous nous heurtons aussi au caractère fragmentaire d'une œuvre qui a dû traverser les vicissitudes de l'histoire byzantine puis ottomane, et leur cortège d'incendies et de destructions sans remède. Les textes théologiques de Nicéphore sont des écrits de circonstance. Ce qui nous reste de son œuvre doctrinale est pour l'essentiel consacré à la doctrine trinitaire et à la christologie, c'est-à-dire non seulement aux fondamentaux de la théologie chrétienne mais aux thèmes les plus brûlants du dialogue inter-ecclésial et inter-religieux de son époque.

Pour tenter de circonscrire sa production théologique, nous avons, par la voie d'une longue enquête, parcouru la plupart des catalogues de manuscrits byzantins. Les informations codicologiques laissées par A. Heisen-

1. Dans le second *logos* de son *Autobiographie*, Nicéphore mentionne seulement quelques-uns de ses travaux ; cette liste est loin d'être exhaustive et les œuvres indiquées appartiennent à toutes les disciplines. Or, au domaine théologique n'appartiennent, parmi les œuvres énumérées, que le *De fide* et, à la limite, le *Commentaire du psautier et des cantiques* (œuvre plutôt exégétique qui existe dans la tradition manuscrite sous deux moutures, une brève et une longue, et dont nous n'avons pas entrepris l'étude philologique).

[= Λατίνους] λόγους ». J. Meyendorff interprétait ce passage qui mentionne un certain Nicéphore, auteur d'un traité sur la procession du Saint-Esprit, comme visant Nicéphore l'Hésychaste (v. GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes*, t. I, p. 234, n. 2). En fait, Palamas ne parle ici que d'un Nicéphore κατ' ἐπωνυμίαν, mais, lorsque il évoque ailleurs le célèbre hésychaste de la fin du XIII<sup>e</sup> s., il le nomme explicitement ὁ θεσιος καὶ ὁμολογητὸς Νικηφόρος πρὸς τὸ ἐξ Ἰταλῶν (v. GRÉGOIRE PALAMAS, 2<sup>e</sup> *Discours pour la défense des saints hésychastes*, 2, 12-15 in *Œuvres complètes*, t. I, p. 508 ; MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*, p. 321). D'autre part, le seul écrit pneumatologique de Nicéphore l'Hésychaste dont nous disposons est un passage de la *Dialexis* se rapportant à la question de la procession de l'Esprit et non un véritable traité (éd. et trad. : LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec de l'union de Lyon*, p. 495-497). Le Nicéphore cité par Palamas est donc bien Blemmydès selon toute vraisemblance.

berg<sup>1</sup> se sont avérées utiles mais souvent insuffisantes sinon erronées. Notre recherche a mis en évidence l'existence aussi bien de nouveaux témoins pour les textes déjà édités que de manuscrits d'œuvres inédites.

### I. Présentation des œuvres théologiques

Au terme de notre enquête codicographique, nous avons pu dresser une liste de dix opuscules théologiques de Blemmydès actuellement conservés, classés par ordre chronologique de rédaction<sup>2</sup>.

- Mémoire adressé aux Latins en 1234 (1234).
- *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit* (1237-1249).
- Lettre à Jean III Doukas Vatatzès (1250).
- Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris (1255).
- Lettre à Jacques de Bulgarie (1256).
- Traité *De theologia* (ou *Lettre à Théodore II Laskaris sur la théologie*) (1256-1257).
- *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit* (après 1256).
- Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234 (*Autobiographie*, II) (1265).
- Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1250 (*Autobiographie*, II) (1265).
- Traité *De fide* (extrait du *Typikon* du monastère d'Emathia) (1267-1268).

Dans cet ensemble d'œuvres théologiques, seuls le Mémoire adressé aux Latins en 1234 et les deux comptes rendus des dialogues avec les Latins de 1234 et de 1250

1. Dans la partie introductive, très fournie, de HEISENBERG, *Curriculum Vitae*.

2. La date supposée (ou plage de datation) de rédaction de ces différents textes est celle que nous avons établie ci-après lors de leur analyse codicologique et philologique et de leur (ré)édition.

avaient été édités de façon satisfaisante, respectivement par P. Canart<sup>1</sup> et par J. A. Munitiz<sup>2</sup>. En outre, trois textes demeuraient inédits : les *Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit*, le traité *De theologia* et les *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit*.

Les autres écrits étaient jusque là édités de manière notablement défectueuse : dans certains cas sans qu'ait été appliquée une méthode scientifique satisfaisante (avec élaboration d'un appareil critique notamment), dans d'autres cas sans la prise en compte de manuscrits importants. Nous avons donc procédé aux travaux philologiques et codicologiques indispensables pour disposer d'éditions fiables. Les textes seront présentés selon l'ordre de la liste précédente en deux volumes des *Sources Chrétiennes*.

### 2. Les autres écrits à caractère religieux

Nous mentionnons pour mémoire les autres écrits connus à caractère religieux auxquels nous serons susceptible de faire référence et qui soulignent bien les intérêts proprement littéraires du théologien de Nicée :

a) Œuvres exégétiques :

- *Psautier commenté*<sup>3</sup>.
- *Exégèse sur quelques psaumes*<sup>4</sup>.
- Commentaire des neuf « odes » de l'Horologe<sup>5</sup>.

1. CANART, « Memorandum Nicéc 1234 », p. 319-325. Malgré tout, J.A. Munitiz a apporté quelques améliorations mineures à cette édition, dont nous tenons compte dans notre traduction.

2. Voir MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*, II, 25-40 (p. 57-63) ; 50-60 (p. 67-73).

3. Παλτήριον ἐξηγήμενον. Ce bref commentaire des psaumes est très proche de celui d'Euthyme Zigabène. Ed. de l'introduction dans *PG* 142, 1321-1326C.

4. *Explicatio quorundam Psalmorum* : éd. partielle et non satisfaisante dans *PG* 142, 1326C-1622A. Voir le titre exact par ex. *Monac. gr.* 225, XIV<sup>e</sup> s., f. 282.

5. Entièrement inédit, transmis dans le *Vat. gr.* 683 et le *Coislin gr.* 208.

## b) Compositions liturgiques :

- Choix de versets psalmiques <sup>1</sup>.
- Acolouthie pour les défunts <sup>2</sup>.
- Acolouthie en l'honneur de Grégoire de Nazianze <sup>3</sup>.
- Deux canons en l'honneur de Grégoire le Thaumaturge <sup>4</sup>.
- Canon en l'honneur de Paul du Latros <sup>5</sup>.
- *Hymne à Dieu* <sup>6</sup>.
- Prière à Dieu le Père <sup>7</sup>.

c) *Encomion à saint Jean* (1250) <sup>8</sup>.d) Poème en l'honneur de Nicolas de Méthone <sup>9</sup>.e) Typikon de fondation du monastère d'Emathia <sup>10</sup>.

1. Ἐκλογαὶ ἐκ τῆς βίβλου τῶν Ψαλμῶν. Ed. princeps : K. ΚΟΥΚΟΥΡΟΥΑΝΗΣ, Vienne, 1793.

2. Texte inédit, dans le *Valllicell. gr. B.80*, xiv<sup>e</sup> s., f. 156v-164. Voir MARTINI, t. II, p. 23, n. 10.

3. Voir l'éd. in NICÉPHORE BLEMMYDÈS, éd. Heisenberg, p. 122-126.

4. Voir l'éd. in NICÉPHORE BLEMMYDÈS, éd. Heisenberg, p. 127-132.

5. Texte inédit. Seize mss recensés dans PAPAÏLIOΠΟΥΛΟΥ-PHOTOΠΟΥΛΟΥ, *Canons byzantins inédits*, p. 126.

6. Voir l'édition en appendice non paginée de B.I. BARVINOK, *Nikifor Vlemmid i evo socinenija* [= *Nicéphore Blemmydès et ses œuvres*, en russe], Kiev, 1911.

7. Texte inédit. Voir trad. : STAVROU, « Une prière inédite de Blemmydès », p. 120-121 ; le meilleur des trois témoins recensés pour l'édition critique à venir est le codex *Vat. gr. 607* (xv<sup>e</sup> s.), f. 62-63v.

8. Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐαγγελιστὴν Ἰωάννην τὸν Θεολόγον. Édition critique et trad. anglaise : MUNITIZ, « Blemmydes' encomium on St. John », p. 285-346. Cette œuvre à caractère rhétorique contient peu d'éléments proprement théologiques : elle ne figure donc pas parmi les œuvres théologiques de Blemmydès éditées aux *Sources Chrétiennes*.

9. Voir l'édition dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, éd. Heisenberg, p. 133.

10. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, éd. Heisenberg, p. 93-99 ; J.A. MUNITIZ, « Missing chapter ». Le Typikon comprenait à l'origine l'*Autobiographie* et plusieurs des traités de Nicéphore.

## CHAPITRE 5

## Lectures modernes de la théologie de Blemmydès

Par son caractère énigmatique, l'évolution et la portée exacte de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès ont fait l'objet, depuis des siècles, de débats herméneutiques contradictoires. En effet, après avoir défendu avec intransigeance, contre le *Filioque* latin, la doctrine traditionnelle de son Église sur la procession du Saint-Esprit, lors de deux rencontres théologiques avec les Latins, en 1234 et 1250, Nicéphore Blemmydès rédigea, quelques années plus tard, deux longues lettres-traités où, aspirant à la réunion des Églises, il s'appliquait à défendre la thèse de certains Pères grecs selon laquelle l'Esprit saint procède éternellement du Père « par le Fils » (διὰ τοῦ Υἱοῦ). La question de l'interprétation exacte de cette doctrine blemmydienne du *Per Filium* a suscité les tribulations incessantes d'une historiographie partagée, du xvii<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle, entre trois positions principales : 1) Blemmydès aurait été favorable à la pneumatologie latine ; ou bien 2) il aurait élaboré une doctrine intermédiaire entre les pneumatologies latine et grecque ; ou enfin 3) il serait demeuré fidèle à l'orthodoxie byzantine.

Allatius <sup>1</sup>, premier éditeur, en 1652, des deux lettres sur le *Per Filium*, est à l'origine de la thèse selon laquelle Blem-

1. Grec originaire de Chios, Léon Allatius ou Allacci (1587/88-1669), se rallia jeune à l'Église romaine et, venu se fixer à Rome vers 1610, fut nommé en 1661 *scriptor* de la Bibliothèque Vaticane. Écrivain érudit, partisan

mydès aurait soutenu la théologie latine du *Filioque* <sup>1</sup>. Gêné par les écrits antifilioquistes de Nicéphore, Allatius se contente de les ignorer ou d'en nier l'authenticité <sup>2</sup>. De nombreux savants, comme Du Pin ou encore Péttau, Du Cange, De Rubeis, Maimbourg, K. Krumbacher, J.-P. Migne et J. Hergenröther se fiant à l'autorité d'Allatius, ont repris ses affirmations. Pour rendre raison de l'évolution évidente de la doctrine de Blemmydès, Martin Jugie a affiné ce point de vue, estimant que Nicéphore « est parvenu progressivement et par étapes à la vérité catholique <sup>3</sup> ». Il explique que, dans ses deux lettres sur le *Per Filium*, Blemmydès « défend la [...] thèse que [...] l'Esprit Saint procède de toute éternité du Père par le Fils, ou bien médiatement du Père, immédiatement par le Fils comme d'un unique principe ; et il ne refuse pas de dire que l'Esprit Saint procède des deux ou à partir du Fils, sauf si l'on voulait signifier par ces expressions que le Fils est le premier principe de l'Esprit Saint ou qu'il en est le second principe, indépendant du Père <sup>4</sup>. »

Plusieurs occidentaux ont cependant exprimé leurs réserves les plus expresses au point de vue d'Allatius : C. Oudin <sup>5</sup>, le savant anglican G. Cave, auteur d'une célèbre

farouche de la *reductio Graccorum*, il s'efforça, dans son œuvre considérable, de montrer que, par-delà les vicissitudes historiques, régnait entre les Églises d'Orient et d'Occident un accord profond au plan théologique. Sur son œuvre à la Vaticane, Voir BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI*, p. 110 et la longue note III.

1. Voir ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, p. 712-722.

2. Voir ALLATIUS, *ibid.*, p. 721-722.

3. JUGIE, *Theologia Dogmatica*, p. 327. Cependant, M. Jugie a nuancé considérablement son jugement dans un article ultérieur : v. JUGIE, « Niceforo Blemmydes ».

4. JUGIE, *Theologia Dogmatica*, p. 341.

5. C. OUDIN (1638-1717) estime qu'Allatius a écrit des stupidités (« nugatur ») à propos de Blemmydès (OUDIN, *Commentaire sur les anciens écrivains ecclésiastiques*, col. 234, cité dans VOULGARIS, « Enquête sur Nicéphore Blemmydès », p. 402).

*Histoire des écrivains ecclésiastiques* <sup>1</sup>. Au siècle suivant, l'historien K.J. von Hefele (1809-1893) émettait des doutes sur les travaux d'Allatius, admettant que de nombreux catholiques n'avaient pas confiance dans le témoignage « excessif » du *scriptor* <sup>2</sup>.

La deuxième tendance interprétative de la doctrine blemmydienne a eu pour champion principal l'évêque encyclopédiste Eugène Voulgaris <sup>3</sup>, qui, parmi ses nombreux travaux d'histoire de la théologie, a consacré une enquête substantielle à l'œuvre de Blemmydès <sup>4</sup>. Dans ce mémoire, il expose à sa manière la vision d'un Nicéphore poursuivant à tout prix la réunification des Églises. Il estime que la pneumatologie défendue par le moine byzantin dans ses deux traités défendant le *Per Filium* n'avait pour but que d'offrir une solution de compromis acceptable par les Latins, mais présentait de nombreuses erreurs et absurdités. Poussé par un zèle excessif en faveur de l'union, Blemmydès aurait dépassé les limites de la vérité <sup>5</sup>. On retrouve la même idée dans le gros ouvrage de B. Barvinok, publié en russe à Kiev en 1911 et consacré à l'ensemble de l'œuvre de Blemmydès <sup>6</sup>. Dans

1. CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia*. Cet ouvrage érudit parcourt l'histoire des écrivains ecclésiastiques des origines au xiv<sup>e</sup> s. et recense plus de 2000 Pères ou auteurs.

2. V. HEFELE, *Theologische Quartalschrift*, Tübingen, t. I, p. 62-63 (cité dans BARVINOK, p. 89, n. 1).

3. Eugène Voulgaris (1716-1806), savant grec, professa aux collèges de l'Atos et de Constantinople. Critiqué pour ses idées libérales, il partit en 1756 pour l'Allemagne, et devint ensuite le bibliothécaire et conseiller de Catherine II à Saint-Petersbourg. Nommé évêque en Crimée, il fonda un collège près d'Odessa, avant de se retirer dans un monastère. Son œuvre d'écrivain est vaste et éclectique. Voir STIERNON, « Eugène Boulgaris ».

4. Voir VOULGARIS, « Enquête sur Nicéphore Blemmydès », p. 309-405 ; v. STIERNON, « Eugène Boulgaris », p. 811-812.

5. C'est donc à tort que B. Barvinok note que E. Voulgaris fut « l'un des défenseurs les plus actifs de l'orthodoxie » de Blemmydès (BARVINOK, p. 92).

6. BARVINOK, B. I., *Nikifor Vlemmid i evo socinenija* [=Nicéphore Blemmydès et ses œuvres, en russe], Kiev, 1911. C'est l'unique ouvrage qui

la partie consacrée aux écrits théologiques de Nicéphore, ce livre contient un long développement à propos des deux lettres sur le *Per Filium*. Mais le travail philologique et scientifique que l'on attendrait n'est pas même esquissé. Cette somme, qui représente un labeur considérable, a été fortement critiquée sur le fond et la forme aussi bien par des universitaires russes<sup>1</sup> que par des occidentaux<sup>2</sup>. L'étude de Barvinok souffre de lacunes méthodologiques évidentes, d'une obnubilation antilatine qui nuit à l'objectivité de la recherche, et de la présence, chez l'auteur, de présupposés qui souvent prennent le pas sur l'analyse. Barvinok considère que Blemmydès a eu le tort « involontaire » de compromettre la théologie orthodoxe avec les « papistes » en proposant une formule pneumatologique (le *Per Filium*) intermédiaire entre celle des Grecs et celle des Latins, qui ne pouvait satisfaire personne, et que Blemmydès aurait regrettée à la fin de sa vie<sup>3</sup>.

Tout récemment, les études parues en Grèce restent tributaires des idées de Voulgaris, de Krumbacher<sup>4</sup> et de Barvinok. Dans une monographie sur la pneumatologie byzantine au XIII<sup>e</sup> siècle, G. Théodoroudis, passant en revue les traités de Nicéphore, note que celui-ci « accepte les doctrines pernicieuses des Latins sur le Saint-Esprit », tout en considérant que « cette position ambiguë de Blemmydès nécessite une étude particulière<sup>5</sup> », étude qu'il n'entreprend pas. Dans un

se soit intéressé à l'ensemble de l'œuvre de Blemmydès. Malgré les réelles qualités de cette démarche, le résultat est très inégal.

1. Voir KUDRIAVZEV, Recension de Barvinok, p. 326-359 ; SOKOLOV, Recension de Barvinok ; OUSPENSKY, Recension de Barvinok, p. 101-124.

2. Voir JUCIE, « Nicéphore Blemmydès et ses écrits », p. 155-156.

3. Voir BARVINOK, p. 139. Mais aucune référence n'appuie cette dernière considération.

4. Le manuel de K. KRUMBACHER, traduit en grec par G. Sotiriadis et publié à Athènes en 1939 sous le titre *ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΛΟΓΟΤΕΧΝΙΑΣ* (réédité en 1955), est demeuré longtemps en Grèce une vulgate dans les études byzantines.

5. THÉODOROUDIS, *La proc. du s. Esprit au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 55-65, 113-120.

ouvrage récent consacré à la pneumatologie de Grégoire de Chypre, C. Savvatos souligne d'une part l'« étape essentielle » que constitue selon lui, dès les discussions de 1234, la doctrine de Blemmydès du rayonnement éternel de l'Esprit par le Fils<sup>1</sup>, mais il estime que ses lettres pneumatologiques sont latinisantes<sup>2</sup>. Enfin dans une monographie consacrée à la pneumatologie de Blemmydès, N. Ioannidis récuse d'emblée toute idée que le *Per Filium* des Pères grecs concernerait la Trinité immanente (comme le croyait Blemmydès)<sup>3</sup>, et estime que chez Nicéphore le « *Per Filium* » signifie une participation du Fils à la procession de l'Esprit — « enseignement ambigu », irrecevable par les Orthodoxes comme par les Latins<sup>4</sup>.

Le troisième point de vue, selon lequel Nicéphore n'avait jamais adhéré à l'enseignement latin mais était demeuré fidèle à l'Orthodoxie, a été défendu par le célèbre patriarche de Jérusalem Dosithée<sup>5</sup>. Dans sa monumentale *Histoire des patriarches de Jérusalem*, il prend, au terme d'une analyse détaillée, à contre-pied toutes les thèses d'Allatius<sup>6</sup>, s'appuyant notamment sur les historiens byzantins dont aucun n'émet, à propos de Blemmydès, l'idée qu'il aurait

1. Voir SAVVATOS, *Pneumatologie de Grégoire II de Chypre*, p. 46-47.

2. Voir SAVVATOS, *op. cit.*, p. 157, n. 10.

3. Voir IOANNIDIS, *Nicéphore Blemmydès et son enseignement*, p. 293-294.

4. Voir IOANNIDIS, *op. cit.*, p. 298-300.

5. Le patriarche Dosithée (1669-1707) travailla sans répit à la diffusion de la culture et chercha à promouvoir en Orient la connaissance des écrits des Pères. Comme les patriarcats d'Orient ne disposaient d'aucune imprimerie sous le joug ottoman, il fit publier en Roumanie des recueils importants de textes théologiques byzantins. S'opposant aux influences protestantes, sa *Confession* (1672) devait connaître une longue postérité dans les pays orthodoxes. Sur Dosithée et son œuvre, v. ΤΟΔΤ, « Dositheos II. von Jerusalem ».

6. Voir DOSITHÉE, *Histoire*, p. 830-834. Les affirmations de Dosithée concernant Blemmydès, avec quelques abréviations et coupures, ont été reproduites dans MANDAKASOS, *Les Paralipomènes de Joseph Bryennios*, t. III, Leipzig, 1784, p. 407-422.

soutenu la pneumatologie latine ; si sa doctrine avait été jugée latinisante par ses contemporains, ils ne se seraient pas privés de le rapporter <sup>1</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, chez J.-G. Walch et Th. Procopowicz <sup>2</sup>, on trouve l'opinion selon laquelle Blemmydès était un ferme opposant à l'Église latine et un défenseur constant de « l'Église grecque » : Walch écrit que « Blemmydès est toujours resté ferme dans la foi de ses Pères et n'a jamais souscrit aux dogmes latins <sup>3</sup>. » De même, J. Schröck estime que « toutes les suppositions d'Allatius concernant Blemmydès sont des inventions motivées par des considérations partisans et n'ont aucun fondement <sup>4</sup> ». Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'orthodoxie de Nicéphore a été défendue avec insistance par l'érudite grec Andronic Démétrakopoulos qui pour la première fois édita à Leipzig en 1866 des extraits de l'*Autobiographie* de Blemmydès consacrés aux dialogues avec les Latins de 1234 et 1250 <sup>5</sup>. Il nie que Blemmydès se soit montré conciliant envers la doctrine latine. De même, Auguste Heisenberg <sup>6</sup>, qui réalisa en 1896, également à Leipzig, l'*editio princeps* de l'*Autobiogra-*

1. Voir DOSITHÉE, *Histoire*, p. 832-833, qui se réfère aux témoignages des trois historiens Georges Acropolite, Georges Pachymère et Nicéphore Grégoras.

2. Voir par ex. PROCOPOWICZ, *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, p. 61.

3. WALCHIUS, *Bibliotheca theologica selecta*, t. I, p. 633 (cité dans HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XXXVIII, n. 8). Savant allemand luthérien d'origine catholique, J.-G. Walch (1693-1775) professa à Iéna et publia un grand nombre d'études sur l'histoire religieuse.

4. SCHRÖCK, *Christliche Kirchengeschichte*, p. 422-423.

5. Savant archimandrite, Andronic Démétrakopoulos (1826-1872) était l'un des pères spirituels de la communauté grecque de Leipzig. Sur sa vie et son œuvre (dans laquelle il incorpore les extraits choisis de nombreux textes de manuscrits inédits), voir PAPADOPOULOS, « Démétrakopoulos », *THEE*, t. IV, col. 1038-1041. Sur son analyse de la théologie blemmydienne, voir DÉMÉTRAKOPOULOS, *Bibliothèque ecclésiastique*, t. I, p. κε'-κη' ; *Histoire du schisme*, p. 50-54 ; *Grèce orthodoxe*, p. 46-47.

6. Auguste Heisenberg (1869-1930) fit paraître à l'âge de vingt-sept ans la première édition complète de l'*Autobiographie* de Blemmydès.

*phie* <sup>1</sup>, récusé d'entrée, dans un chapitre introductif consacré aux écrits pneumatologiques de Nicéphore <sup>2</sup>, la démarche d'Allatius <sup>3</sup>. Analysant les deux lettres sur le *Per Filium*, il estime qu'« il est clair [...] que Blemmydès ne voulut rien concéder aux Latins <sup>4</sup> », et qu'il n'a écrit ces deux lettres « ni pour ni contre les Latins », mais contre le groupe des Grecs qui refusaient la procession du Saint-Esprit *par le Fils*, parce qu'ils craignaient qu'une telle formule semblât en accord avec le dogme latin <sup>5</sup>. Ces conclusions ont été reprises par J. Dräseke <sup>6</sup> et T. Reinach <sup>7</sup> qui affirment que, bien qu'il ait été favorable à une union avec Rome, Blemmydès n'a pour autant jamais été un adepte du *Filioque*. On peut rattacher également à cette tendance la courte mais substantielle étude sur la pneumatologie de Nicéphore menée en 1929 par V. Grumel <sup>8</sup>. Au terme d'une analyse mesurée des différents textes accessibles, Grumel doute fort que Blemmydès ait « pensé en catholique » et considère qu'il a peut-être progressé jusqu'à admettre tardivement le Fils comme « élément nécessaire et intermédiaire essentiel dans la pro-

1. HEISENBERG, *Curriculum Vitae*. Cet ouvrage, paru dans la collection *Bibliotheca Teubneriana*, contient, outre l'*Autobiographie*, une introduction (*Prolegomena*) divisée en 15 chapitres et consacrée à la tradition manuscrite et à l'analyse du corpus blemmydien ainsi qu'à une courte biographie.

2. Voir HEISENBERG, *op. cit.*, ch. V : DE LIBRIS ΠΕΡΙ ΕΚΠΟΡΕΥΣΕΩΣ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ, p. XXXVI-LVI.

3. Voir HEISENBERG, *op. cit.*, p. xxxviii.

4. « Nihil [...] Blemmydam Latinis concedere voluisse [...] perspicuum est. » (HEISENBERG, *op. cit.*, p. XLVII).

5. Voir HEISENBERG, *op. cit.*, p. xxxviii.

6. Voir DRÄSEKE, *Litterarisches Centralblatt*, t. V, p. 171-172 (cit. in BARVINOK, *op. cit.*, p. 89, n. 1). Il considère que c'est « par bêtise » qu'Allacci a pu décréter que les œuvres gênantes de Blemmydès étaient des faux.

7. Voir REINACH, Recension de Heisenberg, 1897, p. 119 : « [...] sans rien sacrifier des principes orthodoxes, [Blemmydès] se montra l'adversaire de formules intransigeantes qui écartaient a priori toute idée de réconciliation ».

8. GRUMEL, « Blemmydès et la procession du s. Esprit », p. 636-656.

cession *éternelle* de l'Esprit », l'unité de sa doctrine demeurant dans « la négation de l'efficiencia du Fils dans la production de l'Esprit <sup>1</sup> ». Grumel ne précise pas, pour autant, en quoi consisterait, pour Blemmydès, cette « intermédianité » du Fils dans la procession de l'Esprit. De plus, centré sur le problème du *Filioque*, il ne s'intéresse pas au contexte théologique byzantin de la pensée blemmydienne et néglige la thématique importante des énergies divines. Enfin, le patrologue russe B. Lourié, dans un article consacré aux théologiens byzantins postérieurs à Photius <sup>2</sup> ainsi que dans ses commentaires de la deuxième édition russe de *l'Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* de J. Meyendorff, salue les travaux du patriarche Dosithée et de Démétrakopoulos qui ont su discerner « l'orthodoxie de la théologie de Blemmydès <sup>3</sup> », et met en évidence l'existence d'un lien doctrinal rattachant la théologie de Grégoire de Chypre (fin XIII<sup>e</sup> s.) à celle de notre auteur. Il souligne l'importance de l'œuvre blemmydienne aussi bien dans l'évolution de la théologie byzantine que pour le dialogue entre les Églises : « Le premier qui décida de proposer aux Latins une explication du *Filioque* acceptable aux orthodoxes fut [...] le hiéromoine Nicéphore Blemmydès. » <sup>4</sup>

Il importait de livrer ce panorama étonnamment contrasté de la réception de la pneumatologie blemmydienne pour mettre en évidence tant la complexité d'une pensée théologique originale que la nécessité d'en proposer une analyse et une synthèse. Le travail d'interprétation sera facilité par la prise en compte de trois œuvres de Nicéphore jusque là inédites et la mise en perspective de l'ensemble de ses écrits pneumatologiques.

1. Voir GRUMEL, *op. cit.*, p. 653. Nous respectons les mots mis en italiques par V. G.

2. Voir LOURIÉ, « *Filioque* et doctrine de la déification », p. 1-19 ; sur Blemmydès, voir surtout p. 7-10.

3. LOURIÉ, « *Filioque* et doctrine de la déification », p. 18, n. 39.

4. LOURIÉ, « Commentaire » iii, dans MEYENDORFF, *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas (ru)*, p. 444.

## CHAPITRE 6

### La doctrine théologique de Nicéphore Blemmydès <sup>1</sup>

#### I. Approche théologique trinitaire

Dans le testament théologique et spirituel que constitue son traité *De fide*, Nicéphore commence son exposé de la foi chrétienne par une confession trinitaire : « Il n'y a qu'une substance unique de la Divinité, incompréhensible et inaccessible, en trois parfaites hypostases, le Père, le Fils et le Saint-Esprit <sup>2</sup>. » D'emblée, se trouve proclamée la révélation trinitaire avec, souligné, son ancrage dans le monothéisme biblique (Ex 20,3 ; Dt 6,4). Il appert que l'approche du moine d'Emathia correspond à ce qu'écrivait au XX<sup>e</sup> siècle V. Lossky à propos de la tradition théologique byzantine : le dogme de la Trinité constitue « le fondement inébranlable de toute pensée religieuse, de toute piété, de toute vie spirituelle, de toute expérience <sup>3</sup> ». Dans la lignée de la théologie des Pères cappadociens et de leur terminologie substance-hypostases, Dieu se trouve proclamé comme inséparablement un et trine ; mais le point de départ biblique, spirituel et liturgique est la nature personnelle du Dieu vivant, qui

1. Ce chapitre constitue la reprise, légèrement amplifiée, de la partie II de l'article : STAVROU, « L'Esprit Saint procède du Père par le Fils », p. 124-141.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 1 (PG 142, 585A).

3. V. LOSSKY, *Théologie mystique*, p. 64.

s'est révélé comme étant le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nicéphore utilise tantôt la parataxe tantôt l'antithèse pour souligner le paradoxe du mystère trinitaire :

« L'Eglise à la fois confesse la Monade et proclame la Trinité. Nous disons que Dieu est un, c'est-à-dire une Divinité unique par l'identité de substance, de puissance et de gloire, mais nous dénombrons trois personnes [...], et nous confessons aussi de façon orthodoxe une Trinité consubstantielle. En effet, nous glorifions et louons une Trinité selon les hypostases, mais nous la disons et la croyons consubstantielle <sup>1</sup>. »

Cet énoncé antinomique, hérité de la tradition byzantine — « Dieu est identiquement Monade et Trinité », avait écrit Maxime le Confesseur <sup>2</sup> —, constitue l'un des axes de la théologie blemmydienne : la dogmatique chrétienne se doit de défendre, comme sur une fine arête longeant deux précipices opposés, aussi bien l'unicité divine que la réalité hypostatique des trois personnes divines, en évitant d'un côté le monarchianisme abstrait, de l'autre toute forme de trithéisme, fût-il verbal.

Conformément à la tradition apophatique du christianisme oriental, la substance divine est considérée par Nicéphore comme non seulement incompréhensible mais aussi inaccessible : « Qui donc, quel que fût son rang parmi les mortels, oserait scruter la substance insaisissable, indiscernable, sans principe et supratemporelle de la Divinité unique en trois hypostases <sup>3</sup> ? » Ce n'est pas simplement son infirmité et son péché qui interdisent à la créature tout accès à l'οὐσία divine mais la transcendance du Dieu vivant à qui le seul attribut qui sied est l'ὑπερούσιον dionysien <sup>4</sup>.

1. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 7. Du point de vue de la structure de l'énoncé, on trouve dans ce paragraphe une parataxe un — trois, puis deux oppositions successives : un — trois, et trois — un.

2. MAXIME LE CONFESSEUR, *Capita theol. et oecon.*, II, 1 (PG 90, 1125A).

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 5.

4. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 3, 21 (PG 142, 589A).

Il est important de noter ici que, malgré sa formation philosophique plutôt aristotélicienne, on ne trouve jamais chez Blemmydès l'être de Dieu réduit au concept de la simple essence <sup>1</sup>. De plus, à la différence de l'*Exposition de la foi* de Jean Damascène <sup>2</sup> dont il s'inspire largement, Nicéphore, dans son *De fide*, ne développe pas d'exposé *De Deo uno* préalable à une présentation *De Deo trino*. D'emblée, le Dieu Trinité est en même temps Monade : chacune des personnes est parfaite, « mais il y a un seul Dieu et non trois dieux <sup>3</sup> ». La communion parfaite signifie précisément l'unité de nature. Celui qui s'est incarné n'est autre que le Verbe divin, le Fils du Père : il s'est fait homme « par la bienveillance de celui qui l'a engendré <sup>4</sup> » ; de plus, « sa conception provenait du Saint-Esprit <sup>5</sup> ». Incarnation et Trinité sont donc naturellement inséparables pour notre auteur. Le mystère de l'Incarnation porte en lui celui du Dieu trinitaire.

Les personnes trinitaires sont absolument identiques, excepté leurs propriétés hypostatiques, développe Nicéphore. Il a soin de souligner (à plusieurs reprises) la distinction fondamentale en Dieu entre propriétés naturelles et propriétés hypostatiques <sup>6</sup> ; il reprend sur ce point la doctrine classique des Pères cappadociens, constamment invoquée depuis le patriarche Photius à propos de la querelle sur

1. Le terme οὐσία correspond, selon le contexte, au sens abstrait de l'essentia ou à la substantia, substrat porteur de déterminations particulières.

2. Voir JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 5, éd. B. Kotter, p. 13-14 (PG 94, 800-801) qui semble s'inspirer de GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Discours catéchétique*, praef. et ch. 1-4, SC 453, p. 136-160 (PG 45, 9-20). Cela dit, l'exposé *De Deo uno* chez Jean Damascène ne vise pas tant l'unité de l'essence divine que la récapitulation de la Trinité en l'hypostase de Dieu le Père (comme le montre l'enchaînement avec le chap. 6 : « Ce Dieu un et unique n'est pas sans Verbe »).

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 3 (PG 142, 588C).

4. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 6 (PG 142, 592A).

5. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 6 (PG 142, 592B).

6. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 4 (PG 142, 589A-B).

de *Filioque*. Ainsi le Père a pour propriété la non-génération (ἀγέννητον), le Fils celle de la génération (γεννητόν), l'Esprit Saint la procession (ἐκπορευτόν). Chaque personne divine possède son propre mode d'existence (τρόπος υπάρξεως)<sup>1</sup>. Blemmydès s'appuie ici sur l'approche de Grégoire de Nazianze : « les expressions mêmes “ ne pas avoir été engendré ”, “ avoir été engendré ” et “ procéder ” désignent respectivement le Père, le Fils et celui qui est appelé Esprit Saint<sup>2</sup> ».

Les propriétés hypostatiques identifient chacune des personnes et ne sont pas interchangeable, sous peine d'ôter toute réalité aux personnes divines elles-mêmes selon une optique modaliste, ainsi que l'expliquait Nicéphore face aux Latins en 1234 : « Le Père sera toujours père, le Fils fils, et l'Esprit esprit, chacune de ces propriétés demeurant immuable dans celui où elle se trouve<sup>3</sup> », ou encore dans son *De fide* :

1. L'expression τρόπος υπάρξεως est souvent utilisée par Blemmydès : NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire adressé aux Latins en 1234*, 9, l. 12, *infra*, p. 200 ; *Lettre à Jacques*, 11 (PG 142, 549C) ; *Lettre pneumat. à Théodore II*, 2, l. 2, *infra*, p. 306 (PG 142, 568B) ; etc. Apparue en théologie trinitaire au IV<sup>e</sup> s. sous l'influence, semble-t-il, de BASILE DE CÉSARÉE (v. *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46, SC 17bis, p. 408 ou PG 32, 152B ; MARTZELOS, *Substance et énergies de Dieu selon saint Basile*, p. 58, n. 4), elle est associée initialement aux relations d'origine pour le Fils et l'Esprit, et possède une signification relationnelle. GRÉG. DE NYSSÉ l'utilise dans son *Contre Eunome*, I, 216, éd. W. Jaeger, t. I, p. 89, l. 21 (PG 45, 316C), et, dans la *Lettre* 38, 6, l. 12-14 (chez BASILE, *Lettres*, t. I, p. 90), il définit, de façon proche, l'hypostase comme « signe particulier de l'existence de chacun ». THÉODORET DE CYR utilise souvent l'expression, notamment dans son *Exposition de la foi droite* (PG 6, 1209B). Plus tard, elle est reprise de façon magistrale par MAXIME LE CONF. qui distingue λόγος φύσεως et τρόπος υπάρξεως. Voir par ex. *Questions à Thalassius* (PG 90, 285A) ; *Ambigua* 42 (PG 91, 1341D) et *Mystagogie* (PG 91, 701A).

2. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 31, 9, SC 250, p. 292 (PG 36, 141D-144A), cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre pneumat. à Théodore II*, 2 (PG 142, 568B-C).

3. *Autobiographie*, II, 35, l. 5-7, p. 61.

« Comme le fait d'être inengendré est le propre du Père, il appartient proprement au Père seul ; car seul le Père est inengendré, puisqu'il est seul à être père. C'est le propre du Fils que d'être engendré ; c'est le propre du Saint-Esprit que de procéder d'après du Père. Mais ni l'Esprit Saint n'est engendré, ni le Fils ne procède<sup>1</sup>. »

C'est sur le dogme de la monarchie du Père, hérité des Cappadociens et, au delà, des Pères anténicéens<sup>2</sup>, que s'articule naturellement la théologie trinitaire de Nicéphore Blemmydès. Le Père est la seule personne trinitaire à être sans principe naturel, à ne pas posséder de cause d'elle-même. Le Fils, lui, a le Père pour principe. C'est pourquoi, souligne Nicéphore dans le *De fide*, en reprenant l'argumentation de Basile, le Christ disait : « Mon Père est plus grand que moi<sup>3</sup> », en tant que le Père est principe et cause du Fils. Ce postulat de la monarchie du Père est essentiel, car il signifie que la source en Dieu n'est pas un abîme impersonnel mais une personne : le Père. Le Père confère la divinité en plénitude aux deux autres personnes qui prennent origine en lui.

Dans son compte rendu du dialogue de Nicée (1234) avec les Latins, Nicéphore rappelle en ce même sens le présupposé théologique qu'il avait souligné pour justifier le refus grec de la pneumatologie filioquiste : « Le Père seul est principe, racine et source de la Divinité<sup>4</sup> » ; et « seul le Père est causateur (αἴτιος) tandis que le Fils et l'Esprit sont seulement causés (αἰτιατά), et, de façon tout à fait distincte, tous

1. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 4 (PG 142, 589A).

2. Denys de Rome, cité par ATHANASE, *Décrets du synode de Nicée*, 26 (PG 25, 46D) parle de l' « ἅγιον κήρυγμα μοναρχίας » ; BASILE DE CÉSARÉE parle du « εὐσεβὲς δόγμα τῆς μοναρχίας » (*Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 47, SC 17bis, p. 412).

3. Jn 14,28 cité dans NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 2 (PG 142, 588B).

4. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 38, 5-6, p. 63 : « Μόνον τὸν Πατέρα [...] ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν τῆς Θεότητος [...] »

deux avec le même honneur sont issus du Père, l'un engendré, l'autre procédant de lui <sup>1</sup> [...]. »

## 2. La pneumatologie byzantine avant Blemmydès

Pour cerner l'originalité de la contribution de Nicéphore Blemmydès, il est nécessaire de la replacer dans un contexte élargi, en soulignant tout d'abord la référence pneumatologique que constituait depuis la fin du ix<sup>e</sup> s. la *Mystagogie du Saint-Esprit* du saint patriarche Photius et en dressant sommairement un état de la pneumatologie byzantine au xiii<sup>e</sup> s. Photius est le premier théologien byzantin connu qui se soit opposé à la doctrine latine du *Filioque*, doctrine qui, à l'occasion de l'échange des anathèmes de 1054 puis du fossé grandissant creusé entre les Églises grecque et latine par les croisades, est devenue l'une des pierres d'achoppement pour la réconciliation des deux traditions ecclésiales <sup>2</sup>.

L'œuvre de Photius s'appuie entièrement sur la théologie des Pères cappadociens <sup>3</sup>. Dans la *Mystagogie du Saint-*

1. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 40, 2-4, p. 63.

2. S'étendant de l'époque d'Augustin à nos jours, la bibliographie sur la question du *Filioque* est à la fois immense et contrastée. Citons l'ouvrage classique : SWETE, *History of the procession of the Holy Spirit*. L'étude récente OBERDORFER, *Filioque* [628 p.] offre un bon aperçu de l'histoire médiévale de la controverse (p. 129-258), et une bibliographie partielle — surtout germanophone — (p. 599-617) que l'on peut compléter par GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse* [644 p.], p. 574-598. Sur l'actualité de ce problème dans le dialogue œcuménique des Églises, voir l'excellent recueil du Conseil Œcuménique des Églises qui rassemble les points de vue des différentes traditions chrétiennes, exprimés, dans un esprit œcuménique et avec un désir réel de sortir de la controverse, lors de deux rencontres à Klingenthal en 1978-1979 : VISCHER, *La théologie du Saint-Esprit* [205 p.]. Voir aussi le recueil des entretiens entre catholiques, réformés et orthodoxes, organisés par la fondation *Pro Oriente* à Vienne en mai 1998 : STIRNEMANN-WILFLINGER, *Vom Heiligen Geist* [234 p.].

3. Voir GRUMEL, « Photius et l'addition du 'Filioque' » ; ORPHANOS, « La procession du Saint-Esprit selon saint Photius » ; ORPHANOS, « The procession of the Holy Spirit », p. 282-291.

*Esprit*, traité écrit après sa déposition en 886, le patriarche Photius fournit une critique théologique radicale du filioquisme. Il n'est pas entré dans la cohérence interne de la théologie trinitaire augustinienne qui suppose que la distinction des personnes divines découle de l'opposition de relations internes à la Divinité. Pour lui, si l'on admettait la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils, la propriété de faire procéder, qui est propre au Père, serait partagée par le Fils. Mais alors « le nom de Père serait réduit à un simple nom, la propriété qui le caractérise étant partagée et les deux hypostases théarchiques étant confondues en une seule personne. Et voici donc que refait surface Sabellius ou plutôt un autre monstre semi-sabellien <sup>1</sup>. » Pour les Pères grecs, les personnes divines sont caractérisées par des propriétés hypostatiques *intransmissibles* : il n'y a que le Père qui soit cause dans la Trinité, cause aussi bien du Fils et de l'Esprit et principe de leur consubstantialité <sup>2</sup> : c'est dire l'importance de la doctrine de la monarchie du Père.

Cette défense des principes d'une tradition patristique validée par les conciles œcuméniques est hautement méritoire, et d'une valeur d'ailleurs toujours actuelle, mais, non complétée comme il sied, elle présente des limites évidentes qui ont été consacrées par le photianisme, terme désignant le durcissement et la systématisation ultérieurs de l'enseignement de Photius. Dans cette conception, la relation de l'Esprit Saint au Fils ne semble envisagée que dans le cadre de l'Incarnation, et pour ainsi dire jamais dans celui de la vie trinitaire éternelle. Si l'Esprit demeure dans le Fils, c'est en tant qu'il sanctifie la nature humaine du Sauveur <sup>3</sup>. Pour Photius, le repos de l'Esprit dans le Fils ou encore l'onction

1. PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 9 (PG 102, 289A-B).

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 53 (PG 102, 332A).

3. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 85 (PG 102, 372A-B) à propos du baptême du Christ : « L'Esprit, donc, descendant du Père, demeure sur (ἐπί) le Fils, ou, si l'on veut, également dans (ἐν) le Fils. La différence des prépositions ne change rien ici au sens. »

du Fils par l'Esprit ne concernent que l'humanité du Fils de Dieu incarné ; cela même justifie l'appellation scripturaire d'« Esprit du Fils » pour l'Esprit Saint<sup>1</sup>. Le débat sur le *Filioque* s'inscrit donc d'emblée chez lui dans le domaine christologique : l'Esprit Saint est présent au Christ et celui-ci l'envoie à la Pentecôte. Tous les textes des Pères évoquant une relation de l'Esprit Saint au Père *διὰ τοῦ Υἱοῦ* sont ignorés par Photius<sup>2</sup>, y compris la confession de foi de son oncle le saint patriarche Taraise<sup>3</sup>, probablement par crainte d'une interprétation filioquiste.

A l'époque de Blemmydès, cette doctrine constituait, depuis plus de trois siècles, la base de l'enseignement de la pneumatologie byzantine<sup>4</sup>, comme le montre l'examen de la plupart des écrits pneumatologiques byzantins de cette période<sup>5</sup>.

L'ancrage dans la pensée photienne, joint à la défiance envers toute recherche nouvelle, avait eu pour effet d'empêcher un approfondissement de la réflexion théologique sur la relation éternelle entre le Fils et l'Esprit.

La notion même de la procession de l'Esprit « par le Fils » semble avoir été presque oubliée durant cette période. Pour la plupart des Byzantins, qui s'en tenaient à un monopartrisme clos, elle ne pouvait revêtir qu'un sens purement

1. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 93 (PG 102, 388B).

2. Qu'il s'agisse de la relation de procession (v. *infra*) ou de l'union de l'Esprit au Père par le Fils, p. ex. ATHANASE, *Contra Arianos*, III, 24 (PG 26, 373) ; v. ORPHANOS, *The procession of the Holy Spirit*, p. 283.

3. Voir TARAISE DE CONSTANTINOPLÉ, *Lettre synodale* : « Πιστεύω [...] εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸν κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐκπορευόμενον [...] » (MANSI 12, 1122C-D).

4. « From the ninth to the thirteenth century, [the *Mystagogy* of Photius] was the focus of all discussion on the *Filioque* in Byzantium. », écrit ainsi A. PAPADAKIS (*Crisis in Byzantium*, p. 114).

5. Comme auteurs témoignant du rôle central joué par la doctrine photienne dans la pneumatologie byzantine à l'époque macédonienne et sous les Comnènes, on peut évoquer Léon VI le Sage, Nicétas de Byzance, Théophylacte de Bulgarie, Jean Phournès, Eustrate de Nicée, Nicolas de Méthone et Euthyme Zigabène.

économique, et concernait donc seulement la dispensation de la grâce de l'Esprit dans le monde.

### 3. La pneumatologie de Nicéphore Blemmydès

#### 3.1. Le « repos de l'Esprit sur le Fils »

C'est dans ce contexte d'une théologie assez sclérosée que Nicéphore va chercher à approfondir le sens patristique de la procession de l'Esprit « par le Fils ». Il semble que cette redécouverte ait été liée, chez lui, à l'approfondissement du thème biblique du repos de l'Esprit sur le Fils.

Dans son premier recueil de syllogismes, le moine théologien introduit l'idée que le Fils possède l'Esprit Saint d'auprès du Père, et que l'Esprit « possède l'existence d'auprès du Père et demeure dans (*μένει ἐν*) le Fils<sup>1</sup> ». Il note que la procession du Saint-Esprit est « l'existence de l'Esprit d'auprès du Père seul en vue du Fils (*πρὸς τὸν Υἱόν*)<sup>2</sup> ». Ce thème court dans l'œuvre entière de Nicéphore et se retrouve notamment dans son court traité *De theologia*, où il explique que « le Fils possède [l'Esprit] en lui-même attaché (*ἐξημμένον*) au Père comme à sa cause, puisque c'est dans le Fils qu'il repose (*ἀναπαύεται*) et demeure (*μένει*), comme l'enseignent les saints<sup>3</sup>. »

Rappelons que cette idée du repos de l'Esprit sur ou dans le Fils dérive d'une exégèse alexandrine de Is 11, 1-2 qui (selon le texte de la Septante<sup>4</sup>) parle d'une pousse croissant de la racine de Jessé comme une fleur, sur laquelle demeure

1. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques*, 7.

2. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques*, 7.

3. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*, 10.

4. « 11.1 Καὶ ἐξελεύσεται ῥόδδος ἐκ τῆς ῥίζης Ἰεσσαί, καὶ ἄνθος ἐκ τῆς ῥίζης ἀναθήσεται. 2. καὶ ἀναπαύσεται (*Sinaiticus* : ἐπαναπαύσεται) ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ Θεοῦ [...] ».

ra l'Esprit de Dieu <sup>1</sup>. La fleur est le Verbe incarné issu du sein de la Mère de Dieu. Tandis que chez les Alexandrins ce thème était vu dans le seul cadre de l'économie divine, Jean Damascène considère que le repos de l'Esprit sur le Christ en tant qu'homme est la manifestation et l'expression temporelle d'un repos *éternel* de l'Esprit sur le Fils, c'est-à-dire non seulement lors de l'Incarnation mais dans sa condition divine, pré-éternelle <sup>2</sup>. Et lorsque le Verbe se fait homme, il reçoit en tant qu'homme cette présence de l'Esprit qu'il possède en tant que Dieu. Jean Damascène remonte ainsi par analogie du plan de l'économie à celui de la « théologie » au sens patristique du terme. C'est ainsi qu'il note dans son *Exposition de la foi* :

« [L'Esprit Saint] est une puissance (δύναμις) sanctifiante qui est subsistante mais procède sans cesse du Père et repose (ἀναπαυομένη) dans le Fils <sup>3</sup> ».

Jean Damascène explique que l'Esprit sort du Père vers le Fils et repose en lui. Cette même doctrine est reprise par Nicéphore Blemmydès. Il considère que l'Esprit Saint procédant du Père est reçu par le Fils ; si bien que la procession de l'Esprit y est présentée comme s'achevant par le repos dans le Fils <sup>4</sup>.

Ce thème du repos de l'Esprit s'avère capital car il revient dans l'exposé pneumatologique byzantin après avoir été

1. Voir GRÉGOIRE, « Relation de l'Esprit au Fils chez Jean Damascène », p. 728-729, n. 2.

2. Voir LOUTH, *St John Damascene*, p. 109-110, dont a bénéficié notre recherche sur l'enseignement des Pères autour de ce thème.

3. JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 13, l. 88-89, éd. B. Kotter, p. 41 (PG 94, 856-857) ; voir aussi I, 7, l. 19-22, p. 16-17 (PG 94, 805).

4. La doctrine de Blemmydès sur ce point apparaît conforme à celle de JEAN DAMASCÈNE qui, pour la procession de l'Esprit Saint, envisage (comme en convient Th. DE RÉGNON dans *Études de la théologie positive sur la Trinité*, t. II, p. 144) une sorte de « mouvement » entre la source (le Père) et la fin (le Fils) : « Ὁμοίως πιστεύομεν καὶ εἰς ἓν Πνεῦμα τὸ ἄγιον [...], τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον. » (*Expositio fidei*, I, 8, éd. B. Kotter, p. 25, l. 172-173 (PG 94, 821)).

longtemps marginalisé : pour Photius, la notion de repos de l'Esprit ne s'inscrivait que dans un contexte christologique. Une hymne solennelle de l'office des Vêpres de la Pentecôte, attribuée à l'empereur-poète Léon VI le Sage († 912), s'achève pourtant par une variation sur le *Trisagion*, dont le troisième terme est le suivant : « Saint immortel, Esprit consolateur qui procède du Père et repose dans le Fils <sup>1</sup> [...] ». Le fait que Nicéphore avait médité sur cette hymne liturgique — puisqu'il la citera lors d'une querelle christologique <sup>2</sup> — peut laisser penser qu'elle représentait pour lui une source ou une confirmation de sa doctrine pneumatologique.

Chez Nicéphore, la procession de l'Esprit Saint à partir du Père, parce qu'elle est considérée comme s'effectuant « πρὸς τὸν Υἱόν », n'est plus contemplée comme un processus éternel dont le Fils serait absent — même si cette procession admet pour seul et unique causeur le Père.

### 3.2. La référence au *Per Filium* des Pères grecs

Durant la deuxième période de son œuvre, qui commence semble-t-il vers 1255 <sup>3</sup>, Nicéphore Blemmydès fait alors état de la doctrine patristique ancienne de la procession de l'Esprit Saint par (διὰ) le Fils. Le théologien de Nicée

1. « Ἅγιος ἀθάνατος, τὸ Παράκλητον Πνεῦμα, τὸ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ ἐν Υἱῷ ἀναπαυόμενον. » (*Pentecostaire*, p. 187). Léon VI le Sage, instruit par Photius, a laissé de nombreuses hymnes ecclésiales intégrées dans l'office byzantin (v. BECK, *Kirche und theologische Literatur*, p. 546-547). Il y a tout lieu de penser que cette attribution à un auteur byzantin tardif est authentique.

2. Voir la *Lettre XXXIII* (éd. N. Festa), rééditée dans MUNITIZ, « Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II », p. 369-387, où Nicéphore cite le début du premier terme de ce *Trisagion* : « Saint Dieu qui a créé toutes choses par le Fils (Ἅγιος ὁ Θεὸς ὁ τὰ πάντα δημιουργήσας δι' Υἱοῦ) » (*ibid.*, § 6, l. 64-65, p. 387).

3. C'est la date probable de la rédaction de la *Lettre pneumatologique à Théodore II*, le plus ancien écrit connu de Blemmydès consacré au *Per Filium*. Voir *infra*, p. 288.

demeure fidèle à la doctrine photienne du monopatrisme<sup>1</sup>, dans la mesure où elle exprime l'enseignement sur la monarchie du Père. Cependant, son approche se trouve singulièrement renouvelée par ce qu'il faut bien appeler sa découverte de la doctrine patristique du *Per Filium*.

L'idée que l'Esprit Saint procède (ou existe) par le Fils se trouve formellement attestée chez de nombreux Pères et auteurs byzantins et remonte peut-être à Origène<sup>2</sup>. Notons ceux dont Nicéphore mentionne les témoignages de façon récurrente dans ses deux lettres consacrées à ce sujet : Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie et Jean Damascène. Certes, tous les Pères n'évoquent pas la procession de l'Esprit *par le Fils*, mais Nicéphore souligne que cette expression employée ou exposée par certains, n'a été déclarée fautive ou illégitime par aucun Père ni aucun synode<sup>3</sup>. De plus, les Pères d'un concile œcuménique, celui de Nicée II (787), ont même implicitement entériné l'expression qui était utilisée par le patriarche Taraise dans sa lettre synodale, puisqu'ils ont validé le contenu de cette lettre sans rien y trouver de répréhensible<sup>4</sup>. Le patronage de Pères éminents et celui, indirect, d'un concile œcuménique légitimement donc, pour Nicéphore, la reconnaissance de la doctrine du *Per Filium*.

Deux remarques préalables sont utiles pour mieux comprendre cette approche :

a) A propos de la relation de l'Esprit Saint au Père ou au Fils, les Pères font usage du verbe *ἐκπορεύεσθαι*, litt. *provenir* ou *s'en aller*, qui dérive de Jn 15,26 et se trouve repris

1. Par « monopatrisme » nous entendons classiquement la doctrine explicitée et formalisée par le patriarche Photius, selon laquelle l'Esprit Saint reçoit son existence personnelle du Père seul.

2. Voir ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, II, 75, SC 120, p. 254-256 ; DE HALLEUX, *Manifesté par le Fils*, p. 3-10 ; MORALES, « La préhistoire de la controverse filioquiste », p. 318-324.

3. *Lettre pneumat.* à Théodore II, 4 (PG 142, 569A-B) ; *infra*, p. 312.

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jacques*, 21 (PG 142, 561C-564C).

dans le credo de Nicée-Constantinople. Ce verbe est en principe réservé au Saint-Esprit : seul l'Esprit *procède* ; il indique donc le mode d'existence de l'Esprit mais, n'ayant guère de sens précis, il se trouve spécifié par la préposition avec laquelle il est construit : *ἐκ* ou *παρά* pour indiquer la cause ou la source, *διὰ* pour exprimer un rapport autre que causal.

b) Blemmydès présuppose classiquement un rapport de correspondance entre théologie et économie (au sens patristique de ces termes) : pour lui la *théologie* se trouve accessible dans et à travers l'*économie*.

« Après la Passion et la Résurrection, lorsque l'économie est déjà accomplie, [le Christ] ne reçoit pas l'Esprit Saint mais il le donne [...], enseignant dans les faits (*πρακτικῶς ἐκδιδάσκων*) que c'est *par lui* que [l'Esprit] procède d'auprès du Père<sup>1</sup>. »

Comme l'explique Nicéphore, l'Esprit Saint est envoyé par le Christ au terme de son ministère terrestre ; l'Esprit glorifie le Fils et tient de lui les biens qu'il possède (Jn 16,14) : en tant qu'il est son révélateur, il est l'« image du Fils », comme le disent plusieurs Pères grecs<sup>2</sup>. De même que le Fils montre le Père, l'Esprit montre le Fils, mais,

1. Voir *Lettre pneumat.* à Théodore II, 7 (PG 142, 576D-577A) ; *infra*, p. 331. Nicéphore se révèle ici particulièrement tributaire de l'évangile de Jean et de l'École d'Alexandrie (Athanasie et Cyrille) qui, dans le schéma christologique classique *Λόγος - σάρξ* mettent particulièrement en valeur le fait que l'apogée de la mission du Verbe incarné, mort et ressuscité constitue la donation de l'Esprit Saint à la Pentecôte.

2. Voir GRÉGOIRE LE THAUMATURGE († v. 270) : « Un seul Esprit Saint [...] image parfaite du Fils parfait (*Καὶ ἐν Πνεῦμα ἁγίον [...] εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεῖα*) » (*Expositio fidei*, PG 10, 985A) ; ATHAN. D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 24 (PG 26, 588B) ; PS.-BASILE DE CÉSARÉE, *Contre Eunome*, V (PG 29, 724A) ; CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, VII, 639b, SC 246, p. 164 ; *Thesaurus*, 33 (PG 76, 572A) ; JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 13, éd. B. Kotter, p. 40, l. 75 (PG 94, 856). BLEMMYDÈS cite cette appellation de l'Esprit pour étayer le *Per Filium* dans la *Lettre pneumat.* à Théodore (5, 14-15 ; 6, 16 ; 7, 10-16 ; 8, 8), mais il la mentionne et l'explique aussi dans le compte rendu du dialogue de 1250, pour en réfuter l'interprétation filioquiste des Latins (*Autobiographie*, II, 56-57, p. 70-71). Les deux passages sont convergents et se complètent.

demeurant caché au plan personnel, il se révèle seulement comme Lumière divine, donc au plan existentialo-énergétique. La particularité du mode d'existence de l'Esprit est qu'il montre le Fils sans se montrer lui-même<sup>1</sup>. En effet, « c'est dans l'Esprit lui-même que le Fils peut être contemplé<sup>2</sup> » ; ou encore, « nul ne peut contempler le Fils, s'il n'est illuminé par l'Esprit<sup>3</sup> ».

Nicéphore souligne que cet aspect du rapport Fils-Esprit ne peut être renversé car l'Histoire du salut est orientée vers les *eschata*, et la manifestation du Fils de Dieu dans la chair a lieu avant celle de l'Esprit : il faut que le Fils ait été glorifié pour que se manifeste l'Esprit Saint ; l'Esprit permet de contempler le Fils, tandis que le Fils permet plutôt de recevoir l'Esprit. Se dégage une sorte de réciprocité entre le Fils et l'Esprit dans l'économie divine, mais une réciprocité *asymétrique* : les relations des « mains du Père » (Irénée)<sup>4</sup> entre elles ne sont pas interchangeables<sup>5</sup> ; une vraie symétrie, en effet, ferait du Fils et de l'Esprit des hypostases indistinctes<sup>6</sup> ou laisserait penser qu'ils existent l'un

1. Voir IRÉNÉE DE LYON, *Contre les Hérésies*, V, 36, 3, SC 153, p. 464 (l'Esprit est la Sagesse insondable) ; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 47, SC 17bis, p. 412 (PG 32, 153A). V. LOSSKY parle en ce sens du mystère de l'« exinanition », de la « *κένωσις* » de l'Esprit (*Théologie mystique*, p. 165).

2. Voir *Autobiographie*, II, 56, l. 6-8, p. 70. Comme on le verra, cela n'implique pour Nicéphore aucun rapport de causalité entre le Fils et l'Esprit.

3. Voir *Autobiographie*, II, 57, l. 1-2, p. 71. La lecture particulière de I Co 12,3 qui se trouve faite ici — « contempler le Seigneur Jésus » au lieu de « dire : Jésus est Seigneur » — est attestée chez GRÉGOIRE DE NYSSE : *Contre Eunome*, I, 531, éd. W. Jaeger, t. I, p. 179-180 (PG 45, 416A).

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jacques*, 11 (PG 142, 548B).

5. Si l'Esprit est appelé l'image du Fils, le Fils n'est jamais, quant à lui, présenté comme l'image de l'Esprit mais comme celle du Père. Autrement dit, la manière dont le Fils agit envers l'Esprit diffère de celle dont agit l'Esprit envers le Fils, aussi bien dans l'économie que dans la théologie.

6. De façon proche, dans son *Discours* 31 (7, SC 250, p. 286), GRÉGOIRE DE NAZIANZE, s'élevant contre la rationalisation du mystère trinitaire poursuivie par Eunome, reproche à celui-ci de tendre à faire du Fils et de l'Esprit

et l'autre de façon séparée, et l'unité trinitaire serait brisée<sup>1</sup>.

### 3.3. Distinction entre *Per Filium* et *Filioque* chez Blemmydès

La complexité, la concision et l'aspect parfois amphibologique des formules de Blemmydès expliquent la difficulté d'interprétation de sa pneumatologie. L'exploitation ultérieure des écrits de Nicéphore par les « latinophones », partisans byzantins du concile de Lyon II (1274), a poussé trop rapidement plusieurs savants à interpréter le *Per Filium* blemmydien dans le sens d'une causalité ontologique intratrinitaire dévolue au Fils, même si nulle part Blemmydès ne parle de causalité du Fils<sup>2</sup>. Selon ces auteurs, l'affirmation que l'Esprit procède du Père par le Fils signifierait, pour Nicéphore, que l'Esprit reçoit son existence hypostatique du Père par le Fils, le Fils ayant un rôle de *causa medians* dans la transmission de la substance divine ou encore celui d'un « canal actif », pour reprendre une expression de Th. de Régnon<sup>3</sup>, tandis qu'ils admettent que Nicéphore ne reconnaît pas une telle catégorie causale ; sur le fond le *Per Filium* blemmydien rejoindrait bien le *Filioque*, conformément à

des « jumeaux », s'il ne reconnaît pas une différence fondamentale entre l'ekporèse de l'Esprit et la génération du Fils.

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDES, *Lettre pneumat. à Théodore II*, 10 (PG 142, 581D-584B) ; *infra*, p. 346.

2. La lecture d'Allatius s'est trouvée reprise au xx<sup>e</sup> s. par M. JUGIE. De même, A. PAPADAKIS présente le *Per Filium* blemmydien comme une simple manière de tempérer le *ex Filio* (qui ferait du Fils un principe distinct du Père), signifiant que le Fils est un « intermédiaire essentiel » (*Crisis in Byzantium*, p. 115 et n. 32, p. 134, qui fait référence à JUGIE, « Nicéphore Blemmydès et ses écrits », p. 155). Y. SPITERIS (« Il patriarca Giovanni Beccos. Demetrio Cidone », p. 46) présente Nicéphore comme un « fervent défenseur » du *Filioque*.

3. C'est le concept principal de l'interprétation filioquiste que cet auteur donne du *Per Filium* des Pères grecs : v. DE RÉGNON, *Études sur la Trinité*, t. IV, p. 112.

l'équivalence admise (plus tard) au concile d'union de Florence (1439) <sup>1</sup>.

De fait, malgré quelque apparence <sup>2</sup>, une telle interprétation de la pneumatologie de Blemmydès est clairement irrecevable pour plusieurs raisons dont nous exposerons ici les principales : la première est l'existence d'un recueil de syllogismes qui, successivement, défendent le *Per Filium* et rejettent le *Filioque* <sup>3</sup> ; les autres raisons — comme on va le voir — tiennent à la cohérence d'ensemble de la pensée du théologien d'Emathia.

Dans ses écrits les plus favorables à l'union des Églises — les lettres pneumatologiques adressées à Théodore II et à Jacques de Bulgarie —, Nicéphore ne soutient jamais une

1. Bessarion de Nicée notera, en ce sens, que « la procession se fait par la génération ». Voir de façon plus générale MARGERIE, « Vers une relecture du concile de Florence », p. 31-81.

2. Si Blemmydès parle, à la suite de Grégoire de Nazianze, de la « cause première » ou du « principe premier » pour désigner la monarchie du Père, c'est un contresens (comme le suggère GRUMEL, « Blemmydès et la procession du s. Esprit », p. 653) d'en déduire qu'il sous-entend par là l'existence d'une seconde cause intratrinitaire participant de la première, comme on pourrait l'envisager dans une triadologie augustinienne. Dans ses textes antifilioquistes, Nicéphore utilise déjà pour le Père les expressions Πρώτη ἀρχή ou Πρώτη αἰτία sans la moindre ambiguïté : « Comme nous-mêmes, Grecs, nous le disons, le Père est le principe premier (ἀρχή πρώτη), puisqu'il est principe pour les deux qui lui sont consubstantiels et qu'il est la monade qui — vis-à-vis d'elle-même et de façon mutuelle — unifie la dyade qui en est issue. » (*Mémoire adressé aux Latins en 1234*, 10, p. 204). Voir aussi le compte rendu de ce dialogue de 1234 durant lequel Nicéphore rejeta le *Filioque* : « [...] nous avons appris que c'est à la Cause première (πρώτην αἰτίαν) que doivent être référés tous les actes du Fils unique engendré : *Je ne peux rien faire*, dit-il en effet, *par moi-même* (Jn 5,30) » (*Autobiographie*, II, 32, l. 4-6, p. 59) ; idem durant le dialogue de 1250, lorsque Nicéphore fait référence à la Cause première (πρώτον αἴτιον) : v. *Autobiographie*, II, 59, l. 7, p. 72.

3. Voir le recueil des *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit* dans le 2<sup>e</sup> volume des *Œuvres théologiques* de Blemmydès, à paraître aux *Sources Chrétiennes*. D'une part, il y défend le *Per Filium* (syll. 1 à 13), d'autre part il y rejette le *Filioque* (syll. 14 à 26), montrant l'incompatibilité, selon lui, des deux doctrines.

similitude de sens entre la formule latine du *Filioque* et celle, grecque, du δι' Υἱοῦ. Au contraire, dans la *Lettre à Jacques*, il rejette explicitement, au-delà même de la formule du *Filioque*, l'idée d'une procession de l'Esprit à partir (ἐκ) du Fils :

« Nous disons nous aussi que l'Esprit Saint ne peut pas fondamentalement être dit exister à partir du Fils, mais à partir du Père par le Fils <sup>1</sup> ».

Pour autant, le Fils ne saurait, non plus, jouer le rôle de *causa medians* dans l'existence hypostatique de l'Esprit. En effet, pour Nicéphore, l'Esprit Saint, contrairement à la création, ne possède pas l'être par (διὰ) le Fils <sup>2</sup>. C'est la négation expresse de l'idée que le Fils, de la part du Père, ferait exister l'hypostase de l'Esprit.

Lorsque, dans la *Lettre à Jacques*, Blemmydès produit des extraits de l'*Ancoratus* d'Épiphane de Chypre et du *Thesaurus* de Cyrille d'Alexandrie établissant que l'Esprit est issu du (ἐκ) ou d'auprès du (παρά) Père et du Fils <sup>3</sup>, il explique que chez ces deux Pères ces expressions signifient la procession « du (ἐκ) Père par (διὰ) le Fils » ou encore « par (διὰ) le Fils, d'auprès (παρά) du Père <sup>4</sup> ». Le moine théologien voit dans la formule patristique « ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ » une reformulation de l'antique « ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ », instaurant entre les deux formules un rapport sémiotique uni-

1. Voir *Lettre à Jacques*, 18 (PG 142, 557C).

2. Voir *Lettre à Jacques*, 10 (PG 142, 545D). En 15 (PG 142, 549A), Nicéphore indique que l'Esprit tient, comme le Fils, son *esse* du Père « réellement et complètement (γνησίως καὶ ἀκραιφνῶς) », ce dernier adverbe semblant exclure l'idée d'une relation médiate avec le Père. Ainsi ne peut-on pas considérer, comme le soutient X. MORALES (« La préhistoire de la controverse filioquiste », p. 330), que le Fils serait pour Blemmydès l'« origine médiate » de l'Esprit.

3. Ces trois extraits : ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus*, 9, 2-3 ; 71, 2 (éd. K. Holl, p. 16, 88 ; PG 43, 32C.148B), et CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 585A), sont cités en *Lettre à Jacques*, 9 (PG 142, 544B-D).

4. Voir *Lettre à Jacques*, 9 (PG 142, 544D).

voque et impermutable (passage de signifiant au signifié) et non une relation de pure équivalence. Pour Nicéphore, seule la seconde formule ne prête pas à ambiguïté et se justifie pleinement <sup>1</sup>.

Si le moine d'Emathia rejetait donc une pneumatologie filioquiste, que pouvait être pour lui une marge d'acceptation de la formule de la procession de l'Esprit *ex Patre Filioque*? Souligner le bien-fondé de la mise en évidence, par la théologie latine, de l'existence d'une relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, même si cette relation ne devait pas, à ses yeux, être comprise comme relation d'origine. C'est la signification même que Blemmydès accorde au *Per Filium* qu'il convient d'exposer.

### 3.4. Signification du *Per Filium* dans la doctrine de Blemmydès

Dans sa *Lettre à Jacques de Bulgarie*, Nicéphore fait l'exégèse d'un passage de la 1<sup>re</sup> *Lettre à Sérapion* de saint Athanase d'Alexandrie où celui-ci établit, par transitivité, que l'Esprit Saint « procède du Père » (et donc est Dieu) parce que, en tant qu'« énergie du Verbe », il resplendit d'auprès du Verbe et que ce dernier est lui-même issu du Père <sup>2</sup>. Athanase a ici en vue non une relation d'origine mais un rapport de révélation <sup>3</sup>. Nicéphore souligne que le raisonnement d'Athanase présuppose un resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils. On ne saurait en effet conclure à un lien éternel de l'Esprit au Père en s'appuyant sur une irra-

1. Voir *Lettre à Jacques*, 18 (PG 142, 557C-D).

2. Voir ATHANASE, *Lettres à Sérapion*, I, 20 (PG 26, 577C-580A), cité in *Lettre à Jacques*, 6 (PG 142, 540B-C).

3. Comme le note V. LOSSKY, Athanase n'utilise pas le verbe ἐκπορεύεσθαι dans un sens hypostatique mais le « décrit en termes de l'unique action naturelle — de l'énergie sanctifiante, déifiante » (« A propos de la procession du Saint-Esprit », p. 60). Nous ne suivons donc pas l'exégèse anachronique de plusieurs patrologues comme A. PALMIERI (col. 777-778) ou J. LEBON (SC 15, p. 70-76).

diation par le Fils seulement temporelle. Ce rayonnement éternel traduit, pour Nicéphore, ce qu'évoque Grégoire de Nysse <sup>1</sup> en disant (peut-être sous l'influence d'Athanase) que l'Esprit tient du Père la cause de son être, tout en « resplendissant (ἐκλάμπων) par la vraie Lumière <sup>2</sup> » qu'est le Fils. Le moine d'Emathia glose ainsi le texte cité d'Athanase :

« En tant qu'énergie du Fils et Dieu Verbe, l'Esprit Saint resplendit éternellement d'auprès de lui (ἀίδιως ἐκλάμπει παρ' αὐτοῦ), ce qui revient à dire : par lui d'auprès du Père. D'autre part, en tant que don (ὡς δὲ δωρεά), l'Esprit est envoyé et donné par nature (δίδοται φυσικῶς) <sup>3</sup>. »

Pour Nicéphore, la doctrine du *Per Filium* est éclairante aussi bien sur le mode d'existence de l'Esprit Saint que sur celui du Fils dans la communion du Dieu trinitaire.

En premier lieu, la procession de l'Esprit par le Fils désigne non pas une relation d'origine mais le mode selon lequel l'Esprit existe en relation au Fils : demeurant en lui et rayonnant par lui. Appliqué à la réalité personnelle concrète, le terme d'« existence » (ὑπαρξις) ne se réduit pas, chez Blemmydès, à la venue à l'être mais revêt un sens large comme chez Cyrille d'Alexandrie <sup>4</sup> pour désigner la singularité de la

1. Grégoire de Nysse est l'un des auteurs les plus cités par Nicéphore. On se référera aux notes commentant les citations dans la *Lettre pneumat.* à *Théodore II* et la *Lettre à Jacques*.

2. Voir GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *Contre Eunome*, I, 378, éd. W. Jaeger, t. I, p. 138 (PG 45, 369), cité dans *Lettre à Jacques*, 7 (PG 142, 541C).

3. *Lettre à Jacques*, 6 (PG 142, 541A). Soulignons le rôle capital des adverbes ἀίδιως (« éternellement ») et φυσικῶς (« par nature ») ajoutés par Nicéphore, là où le texte d'Athanase demeure imprécis quant à la portée *ad intra* ou *ad extra* du resplendissement de l'Esprit.

4. Voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, VI, 594c, SC 246, p. 32 : l'Esprit Saint « est parfait et rien ne lui manque quant à la nature et à l'existence (ὑπαρξις) ». De même, chez Cyrille, le τρόπος ὑπαρξεως (cf. *supra*, p. 96, n. 1) n'a pas le sens strict de la venue à l'être mais de l'existence personnelle dans sa singularité : celui du Père est l'engendrement du Fils, celui du Fils est d'être engendré, et celui de l'Esprit est à la

subsistence personnelle<sup>1</sup>. Ainsi Nicéphore peut-il affirmer de façon paradoxale que l'Esprit existe *par* le Fils<sup>2</sup> sans tenir son existence de celui-ci mais du Père seul<sup>3</sup>. Dans son *Autobiographie*, il explique que « le Père est celui dont l'Esprit procède, et le Fils, celui *par* qui il brille (ἐκφαίνεται) et est fourni (παρέχεται)<sup>4</sup> » Resplendissement et donation de l'Esprit vont de pair, car l'Esprit Saint est à la fois l'éternel récepteur et le dispensateur ultime de la vie divine. Il scelle l'amour trinitaire dans le mouvement de la consubstantialité et l'ouvre à l'ensemble de la création dans le don de la grâce. Que l'irradiation éternelle de l'énergie divine se prolonge dans la mission de création et de sanctification du créé illustre le rapport de correspondance existant, pour Nicéphore, entre théologie et économie<sup>5</sup>.

D'autre part, le Fils est, comme on l'a vu, celui en vue de qui procède l'Esprit mais aussi celui qui fait rayonner l'Esprit. La donation de l'Esprit par le Fils, loin d'être adventice et relative aux créatures, « appartient au Fils par nature (φυσικῶς) et en vertu de sa substance<sup>6</sup> ». Le Fils est en effet « depuis avant les siècles le donateur de

fois d'être issu du Père et d'être propre aussi au Fils (v. *ibid.*, VII, 640e, SC 246, p. 168). Voir plus généralement LAMPE, p. 1435, n° 3.

1. Ce qu'a bien vu Joost VAN ROSSUM : v. « Athanasius and the Filioque », p. 55, n. 6. Ce point est décisif pour une bonne compréhension de la doctrine de Blemmydès.

2. Voir *Lettre à Jacques*, 10 (PG 142, 545D10-11) où Nicéphore explique que le « fait d'être par le Fils » appartient à l'Esprit.

3. Cette distinction entre « tenir son existence (ἔχειν τὸ εἶναι) » et « exister (εἶναι) » sera reprise par le patriarche de Constantinople Grégoire de Chypre à la fin du XIII<sup>e</sup> s. et considérée comme l'un des éléments caractéristiques de sa pneumatologie.

4. *Autobiographie*, II, 34, 10-11, p. 60. On notera néanmoins que Nicéphore réserve dans cet écrit tardif le verbe « procéder » à la relation Esprit-Père. Le *Per Filium* n'y est plus évoqué directement.

5. Voir *supra*, p. 105.

6. *Autobiographie*, II, 30, p. 59 (v. aussi II, 36, p. 61). On note donc la convergence entre la pneumatologie de 1256 (*Lettre à Jacques*) et celle de la deuxième partie de l'*Autobiographie* (1265).

l'Esprit<sup>1</sup> » et possède celui-ci « comme un trésor *qui demeure, vit et se trouve naturellement fixé en lui*<sup>2</sup> » — ce qui explique que l'Esprit Saint soit l'*Esprit du Fils*.

Le théologien d'Emathia va très loin dans son souci de dissocier la donation de l'Esprit Saint de ses bénéficiaires adventices, et de distinguer les plans de la théologie et de l'économie, allant jusqu'à affirmer que le Fils a été engendré d'auprès du Père comme donateur de l'Esprit<sup>3</sup>, formule assez ambiguë qu'il convient d'interpréter avec prudence<sup>4</sup>. Il semble assuré que Nicéphore veut souligner ici que la génération du Fils est en quelque sorte ordonnée à la réception par le Fils de l'Esprit du Père. Cette interprétation paraît d'ailleurs recouper la signification théologique d'un passage d'une hymne solennelle de la Pentecôte, attri-

1. *Autobiographie*, II, 30, l. 1-2, p. 58.

2. *Autobiographie*, II, 37, l. 17, p. 62 : « ἐν αὐτῷ μένοντα, ζῶντα καὶ ἔμφοτον ».

3. Voir *Autobiographie*, II, 31, l. 2-3, p. 59.

4. On ne doit pas comprendre que Nicéphore entendrait par là que le Fils est engendré du Père comme « déjà » porteur de l'Esprit Saint : l'Esprit étant alors constitutif de son hypostase, le Fils serait en quelque sorte « engendré du Père par l'Esprit ». Selon ce « *Spirituque* », la procession de l'Esprit « conditionnerait » *in divinis* la génération du Fils. Quoique une doctrine de ce type ait attiré nombre de théologiens orthodoxes du XX<sup>e</sup> s. à titre de contrepartie du *Per Filium* (cf. par ex. BOULGAKOFF, *Le Paraclet*, p. 142 ; VERKHOVSKY, « La procession du Saint-Esprit », p. 209, n° 22 ; ΕΥΔΟΚΙΜΟΥ, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, p. 77-78), cette interprétation nous semble exclue chez Blemmydès. En effet : 1) elle n'est formellement attestée ni par l'Écriture ni, semble-t-il, chez aucun Père, ce qui pour Nicéphore est un critère décisif, vu le poids de la tradition dans son élaboration théologique (v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia*) ; 2) elle ne se trouve dans aucun écrit connu de Nicéphore ; 3) sur le fond, l'expression « le Fils est engendré du Père par (διὰ) l'Esprit » aurait le défaut d'introduire une symétrie en Dieu entre la génération du Fils et la procession de l'Esprit (qui se fait par (διὰ) le Fils) ; or cette symétrie impliquerait pour lui une forme d'opposition (v. *Lettre pneumat. à Théodore II*, 10). Il est vraisemblable que Nicéphore entend dire ici que le Fils est engendré du Père *pour* être le donateur de l'Esprit Saint qui procède d'auprès du Père, ce « pour » — loin d'impliquer une consécution intradivine — indiquant l'*être-avec* éternellement partagé entre le Fils et l'Esprit.

buée à l'empereur-poète Léon VI le Sage<sup>1</sup> : « Hors du temps, le Père a engendré le Fils, partageant son éternité et son trône, et l'Esprit Saint était dans le Père, glorifié avec le Fils<sup>2</sup>. »

Dans cette approche triadologique, la donation de l'Esprit est pour ainsi dire une propriété hypostatique du Fils, de même que le resplendissement par le Fils est une propriété hypostatique de l'Esprit. Autrement dit, de même que l'Esprit procède du Père et repose sur le Fils, le Fils est considéré comme étant engendré du Père, recevant l'Esprit et en faisant don. De même que la procession de l'Esprit est inconcevable sans le Fils, puisque l'Esprit procède du Père et demeure dans le Fils, de même la génération du Fils est inconcevable sans l'Esprit Saint<sup>3</sup>, de sorte que le Fils n'est vraiment fils du Père que dans la mesure où il reçoit de celui-ci l'Esprit Saint.

Puisque la procession de l'Esprit Saint s'achève par le repos dans le Fils, on pourrait dire que, dans la doctrine blemmydienne, comme le souligne plus généralement B. Bolotov à propos de la pneumatologie des Pères, l'engendrement du Fils constitue comme une « condition appropriée à

Dieu » de la procession du Saint-Esprit<sup>1</sup>. Mais puisque, réciproquement, la génération du Fils est ordonnée à la réception par le Fils du « trésor » de l'Esprit, il faudrait aussi souligner que la procession de l'Esprit constitue θεοπρεπῶς une condition de la génération du Fils. Ce « conditionnement » mutuel des deux procès internes de la vie trinitaire fait éclater toute logique d'ordre entre génération et procession, celles-ci s'achevant dans la communion de vie et d'être entre le Fils et l'Esprit. La traduction de cette théologie dans l'économie divine est que l'Esprit accompagne le Fils<sup>2</sup>, mais on pourrait exprimer inversement, avec la tradition antiochienne et syriaque, l'intuition que le Christ écoute et suit l'Esprit<sup>3</sup>.

Selon cette logique trinitaire qui transcende tout dualisme relationnel, l'existence personnelle se réalise comme communion et signifie un *être-avec*. L'Esprit déploie sa subsistence dans une double relation avec le Père (sa source) mais aussi avec le Fils. La personne du Fils est inconcevable sans celle de l'Esprit, même si, en première approche, le nom du Fils fait d'abord référence au Père comme à sa cause<sup>4</sup>. Car le Père n'est pas seulement père du Fils, mais il

1. Voir *supra*, p. 103.

2. « Πατήρ γὰρ ἀχρότως ἐγέννησεν Υἱόν, συναϊδιον καὶ σύνθρονον, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ἦν ἐν τῷ Πατρὶ, σὺν Υἱῷ δοξαζόμενον » (*Pentecostaire*, p. 187). Il s'agit d'un stichère idiomèle du lucernaire de l'office de la Pentecôte. Remarquons que la langue de composition est presque populaire. Le καὶ semble ici marquer un rapport de simultanéité entre les deux propositions, la parataxe étant ici préférée à une syntaxe avec ὡς ou ὅτε, etc. Il faudrait donc comprendre : « Le Père a engendré le Fils tandis que l'Esprit était dans le Père », tout en notant que des conjonctions dont l'emploi ordinaire présuppose un cadre de temporalité n'ont évidemment qu'une valeur métaphorique dans le contexte des relations intratrinitaires. Il est possible que cette hymne pentecostale ait, là encore, influencé la réflexion de Nicéphore.

3. Cela ne signifie pas pour autant l'existence, pour la génération du Fils, d'une causalité seconde, sorte de « *Spirituque* », contrepartie ou alternative du *Filioque*, puisque le seul causateur est le Père.

1. Voir BOLOTOV, « Thèses sur le Filioque », p. 272, qui emprunte lui-même cette expression à S. B. KOCHOMSKY (*Dissertation théologique*, Saint-Petersbourg, 1875 [en russe], cité in BOLOTOV, *ibid.*, p. 272, n. 10). Dans la lignée de Bolotov, P. EVDOKIMOV (*L'Esprit saint dans la tradition orthodoxe*, p. 75) parle aussi de « condition trinitaire » de la procession de l'Esprit.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire adressé aux Latins en 1234*, 8 (*infra*, p. 200), qui cite GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 41, 11, SC 358, p. 338 (PG 36, 444B) : « ὡς ἰδοὺ [Υἱῷ] συμπαραμαρτοῦν ». On peut également citer GRÉGOIRE DE NYSE, *Discours catéchétique*, 2, SC 453, p. 154 (PG 45, 17B) : l'Esprit « accompagne le Verbe (συμπαραμαρτοῦν τῷ Λόγῳ) » ; THÉODORE DE CYR, *Thérapeutique*, II, 65, SC 57, p. 109 ; JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 7, éd. B. Kotter, p. 16-17, l. 15-21 (PG 94, 805).

3. Voir PATAQ SIMAN, *L'expérience de l'Esprit* ; BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité*, p. 72-74.

4. On est loin ici du schéma trinitaire de l'augustinisme médiéval qui se contente de raisonner à partir des noms hypostatiques et dans lequel le Fils,

est aussi l'émetteur (προβολεύς) de l'Esprit ; aussi, en engendrant le Fils, il lui fait don de son Esprit<sup>1</sup> par lequel il se révèle à lui.

Nous trouvons dans la triadologie blemmydienne une sorte d'équilibre ou de réciprocité au plan de la Trinité immanente entre la procession de l'Esprit qui resplendit du Père par le Fils et la génération du Fils issu du Père comme donateur de l'Esprit. Génération du Fils et procession de l'Esprit apparaissent comme des actes ou processus « simultanés » *in divinis*, sans que l'on puisse, pour autant, les conjuguer selon l'ordre ou la causalité<sup>2</sup> : tel est le sens de la péricorèse trinitaire chez Blemmydès.

### 3.5. Originalité de la doctrine de Blemmydès

Si depuis Photius le *Per Filium* des Pères était rapporté uniquement à la mission temporelle de l'Esprit Saint, par crainte d'une confusion avec le *Filioque* latin, c'est bien à Blemmydès que revient le mérite d'en avoir montré la signification patristique plus ample, en l'appliquant aussi au resplendissement éternel de l'Esprit par le Fils. La cause de l'être hypostatique de l'Esprit Saint est cependant pour lui le Père seul, l'Esprit ne tirant son être ni du Fils ni même par le Fils. Il concilie donc le monopatrisme photien

étant appelé « fils », n'est envisagé d'abord que dans sa relation au Père qui lui transmet la vertu de spirer avec lui (en tant que seul principe) l'Esprit Saint.

1. L'Esprit est dès lors comparable à un lien de communion (et donc d'amour) entre le Père et le Fils. Ce thème d'aspect augustinien n'est certes qu'effleuré par Nicéphore Blemmydès, mais il sera approfondi un siècle plus tard par GRÉGOIRE PALAMAS : « L'Esprit du Verbe est comme un désir (έρος) indicible de l'Engendreur (γεννήτορος) pour le Verbe engendré indiciellement : ce désir que lui aussi, le Verbe et Fils aimé du Père, porte à celui qui l'a engendré » (150 *Chapitres*, 36, éd. R. Sinkewicz, p. 122 ; trad. J. Touraille in *Philocalie*, t. II, p. 493).

2. Comme le soulignent à l'envi les Pères grecs, le langage apparaît ici inadéquat pour rendre compte de cet aspect de la vie intratrinitaire qui excède totalement la pensée.

et la procession de l'Esprit *par le Fils*, selon l'expression de plusieurs Pères grecs. Ainsi se trouve exposée, d'une manière jusque-là inouïe dans la théologie byzantine, une triadologie faisant réellement place à la relation Fils-Esprit.

Alors que le discours théologique byzantin s'était quelque peu sclérosé dans la répétition et le commentaire des explications de l'Écriture, Nicéphore montre une profonde originalité par l'exigence herméneutique dont il témoigne dans sa lecture des Pères. Il cultive la tradition de la façon la plus respectueuse qui soit, mais son retour aux Pères, libéré des entraves d'un photianisme clos, ouvre à une vision théologique bien plus large qu'auparavant. L'exemple de l'herméneutique scripturaire suivie par les Pères montre en effet qu'un texte laisse toujours entendre plus que ce qu'il dit, et que sa relecture dans de nouveaux contextes peut apporter au sens initial voulu par l'auteur des élargissements sémantiques insoupçonnés.

La question importante est dès lors d'évaluer si la signification que Blemmydès accorde aux textes patristiques qu'il cite à l'appui de sa pneumatologie était *compatible avec le sens* que leur donnaient les Pères dans des contextes différents, en d'autres termes si sa doctrine du *Per Filium* non seulement respectait mais manifestait la fécondité latente de la Tradition ecclésiale byzantine abreuvée de l'Écriture et des Pères. Notre analyse a montré que, dans l'herméneutique patristique déployée par Nicéphore, il n'y avait pas évolution mais approfondissement ou *involution* de la pneumatologie byzantine, pour reprendre une notion chère à Vladimir Lossky.

L'intérêt de la théologie de Blemmydès ne s'arrête pas là : il souligne également — quoique de façon implicite — la distinction théologique essence-énergie. L'Esprit Saint, en effet, resplendit par le Fils et est répandu par celui-ci à partir du Père non en tant qu'hypostase mais comme une *énergie* qui peut susciter à l'être et vivifier les créatures selon la

bienveillance trinitaire<sup>1</sup>. Si cette vision de l'« éclat divin surglorieux<sup>2</sup> » dépend de ce que Nicéphore appelle la « consubstantialité mise en mouvement<sup>3</sup> », ce n'est pas la substance commune, l'οὐσία de la Trinité, mais bien « l'énergie » divine qui, issue du Père, se déploie par le Fils dans l'Esprit<sup>4</sup>. Recevant cette énergie transfigurante, l'homme peut surpasser sa nature, « étant devenu Dieu par la participation au resplendissement divin, mais sans monter pour autant jusqu'à l'essence sursentielle<sup>5</sup> ». Ainsi l'énergie divine, participable, se différencie-t-elle de l'οὐσία divine imparticipable. On le voit, la théologie de Blemmydès met déjà en œuvre les distinctions que reprendra, un siècle après, Grégoire Palamas dans un contexte nouveau<sup>6</sup>.

#### 4. Les prolongements et l'actualité de la pneumatologie blemmydienne

La doctrine esquissée par Blemmydès apparaît à la fois traditionnelle et créatrice, et anticipe le renouveau hésychaste du xiv<sup>e</sup> siècle. Elle synthétise les stades successifs de la pneumatologie byzantine de Photius à Grégoire Palamas, passant d'un cadre christologique à un horizon triadologi-

1. Voir *Autobiographie*, II, 30, p. 58-59 où le Fils est présenté comme « donateur de la grâce de l'Esprit depuis avant les siècles et pour l'éternité ». Cette grâce est donc divine et increée.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, 3 (PG 142, 588D-589A).

3. *Autobiographie*, II, 33, l. 8, p. 60 : « διοουσιότητος κινουμένης ».

4. Voir *Autobiographie*, II, 54 : « Le Père agit par le Fils dans l'Esprit, puisqu'il n'y a qu'une énergie appartenant aux trois hypostases de la Divinité ».

5. « ὑπὲρ ἄνθρωπον ζῆ, Θεὸς γεγονώς τῇ μετοχῇ τῆς θείας ἐλλάμψεως. Οὐ μὴν εἰς τὴν ὑπερούσιον οὐσίαν ὀπωσοῦν μεταβιβαζόμενος » (NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési*, p. 138, l. 21-26, qui semble s'inspirer de JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, II, 12 (éd. B. Kotter, p. 76, l. 35-36).

6. Voir aussi POLEMIS, « Blemmydes and Palamas », p. 186 : « One gets the impression that this distinction [essence-energy] derives almost naturally from the theory of Blemmydes ».

que, même si Nicéphore n'a pu mener à terme sa réflexion. L'importance décisive qu'elle revêt dans l'histoire de la théologie byzantine se signale, comme le note A. Papadakis, par la double postérité qu'elle eut à la fin du xiii<sup>e</sup> siècle en des directions opposées : d'une part celle du patriarche Grégoire de Chypre et de sa doctrine du rayonnement divin éternel qui prépara la synthèse palamite sur les énergies divines increées, et d'autre part celle du patriarche latinisant Jean Bekkos qui identifia simplement le *Per Filium* au *Filioque* latin, en déclarant s'appuyer sur les écrits pneumatologiques de Nicéphore<sup>1</sup>.

L'intuition théologique de Blemmydès, après avoir été admirablement complétée par le patriarche Georges-Grégoire II de Chypre, a été reçue formellement par l'Église byzantine lors du second concile des Blachernes (1285). Cependant, pourquoi ce concile, dont l'horos dogmatique fait toujours autorité dans l'Église orthodoxe, ne mentionne-t-il pas le nom de Blemmydès ? Parce que, par suite d'une ironie de l'histoire, la mémoire de Nicéphore s'était trouvée annexée à la cause des unionistes byzantins partisans d'une réception du concile d'union de Lyon II (1274), concile éminemment politique qui ne fut reçu à Byzance que par quelques grands dignitaires et évêques comme le patriarche Jean Bekkos. Ce dernier prétendait se fonder sur l'œuvre de Blemmydès pour affirmer que le *Per Filium* des Pères grecs équivalait simplement au *Filioque* des Latins, interprétation que l'on retrouvera au concile d'union de Florence (1439), et qui s'oppose pourtant aux écrits de l'higoumène d'Emathia. De leurs côtés, les orthodoxes comme Grégoire de Chypre, adversaires de Bekkos et hostiles à une union bâclée avec Rome, ne dirent jamais un mot contre la doctrine de Blemmydès dont ils s'inspiraient, mais ils ne purent empêcher l'utilisation de sa figure imposante par les Latinophro-

1. Voir PAPADAKIS, « The Church besieged », p. 230-236 ; v. aussi LOURIE, « Commentaire » iii, dans MEYENDORFF, *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas (ru)*, p. 446.

nes<sup>1</sup>. Cette imposture ne s'appuyait guère, à la vérité, que sur les vœux sincères d'unité entre les Églises formulés naguère par Blemmydès sans que, pourtant, cette unité fût envisagée, pour lui, au détriment du respect du dogme traditionnel.

L'étude attentive de la soixantaine de manuscrits grecs antérieurs au xvii<sup>e</sup> s. qui contiennent des œuvres théologiques de Nicéphore permet de constater que ces œuvres ont été copiées aussi bien en milieu latin ou latinophone qu'en milieu grec traditionnel : ainsi la tradition manuscrite témoigne-t-elle aussi de cette postérité ambivalente de la pneumatologie de Blemmydès. Cela explique la grande confusion qui a régné jusqu'à présent autour de son évaluation, les opinions les plus diverses se côtoyant aussi bien en Orient qu'en Occident. Pourtant, il est indiscutable que cette œuvre avait acquis une place féconde au sein de la tradition chrétienne orthodoxe et au-delà. Au xiv<sup>e</sup> siècle, saint Grégoire Palamas fera usage de l'œuvre de Blemmydès dans ses écrits pneumatologiques<sup>2</sup> qui soulignent que le *Per Filium* et même le *Filioque* peuvent être reçus dans une approche orthodoxe, à condition que l'on entende par là le rayonnement éternel de la grâce divine créée et non pas l'origine hypostatique du Saint-Esprit.

Après une éclipse de quelques siècles de cette pneumatologie élargie, tributaire de Blemmydès<sup>3</sup>, la théologie ortho-

1. Voir STAVROU, « Blemmydès, figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophones ».

2. Voir DÉMÉTRAKOPOULOS, « Le 'Peri kosmou' de Grégoire Palamas », qui montre que Palamas a utilisé l'*Épitome physica* de Blemmydès dans ses 150 Chapitres ; POLEMIS, « Blemmydes and Palamas », p. 182-185, qui montre que les deux traités apodictiques de Palamas s'inspirent du *Compte rendu du dialogue avec les Latins de 1234* ; en particulier, un passage du chap. 29 du *Second traité apodictique* de Palamas est une reprise presque littérale de NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 27, l. 3-11, p. 57-58.

3. La doctrine palamite sur le rayonnement éternel de l'énergie divine a été longtemps oubliée ou ignorée en Russie (au xviii<sup>e</sup> s., l'Église russe modifia l'office du dimanche de l'Orthodoxie en effaçant les mentions de la doctrine palamite : v. OCP 17, 1951, p. 488), tandis qu'en Grèce la proces-

doxe du xx<sup>e</sup> s. a reconnu la nécessité d'y revenir en complétant comme il sied la doctrine du patriarche Photius par celle du *Per Filium*, qui indique le rayonnement éternel de l'Esprit et non simplement son envoi temporel<sup>1</sup>.

L'actualité de cette pneumatologie dans le cadre du dialogue œcuménique est aussi évidente. Avec une ouverture qu'il convient de saluer, la théologie catholique a su s'ouvrir, récemment, au donné du monopatrisme des Pères grecs, en reconnaissant officiellement dans le document de *Clarification* de 1995, le bien-fondé de la doctrine de la monarchie du Père défendue en son temps par saint Photius<sup>2</sup>. De manière symétrique, on pourrait dire que la pneumatologie du *Per Filium* exposée par les théologiens byzantins des xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles représente un effort exemplaire pour sortir des querelles de concepts et reconnaître, tout en préservant la *monarchie* du Père, la légitimité de l'intuition première du *Filioque* des Pères latins, correspondant au souci d'exprimer une relation éternelle entre le Fils et l'Esprit, qui traduise leur consubstantialité.

sion de l'Esprit Saint par le Fils est le plus souvent réduite à sa mission temporelle (v. par ex. ANDROUTSOS, *Dogmatique*, p. 84-85, et TREMBELAS, *Dogmatique*, p. 334-341).

1. Représentant de l'école néo-palamite, V. Lossky note en ce sens : « Il ne serait pas exact d'affirmer que la procession de l'Esprit signifie uniquement la mission temporaire du Saint-Esprit, comme le font parfois quelques polémistes orthodoxes. [...] La mission temporaire est un cas spécifique de manifestation divine dans l'économie, c'est-à-dire par rapport à l'être créé. En général, l'économie divine dans le temps exprime la manifestation éternelle, mais cette dernière n'est pas un fondement nécessaire des créatures qui auraient pu ne pas exister. Indépendamment de l'existence des créatures, la Trinité se manifestait dans le rayonnement de sa gloire » (V. LOSSKY, *L'Image et à la ressemblance de Dieu*, p. 91). Ces considérations constituent une actualisation de la pneumatologie esquissée par Blemmydès.

2. Voir CPUC, « Clarification ».

## CHAPITRE 7

### Note sur l'édition et la traduction des œuvres théologiques de Blemmydès

#### 1. Principes généraux de l'édition critique

##### Segmentation des textes

Les textes nouvellement édités ont été segmentés par nos soins en procédant à des regroupements de phrases unifiées au plan sémantique et en respectant le fil du raisonnement de l'auteur. Sauf cas particulier, nous gardons, lorsqu'il s'agit d'une réédition de texte, la numérotation des chapitres de l'édition *princeps*.

La segmentation textuelle proposée par Allacci dans son édition des deux lettres pneumatologiques de Nicéphore consacrées au *Per Filium* laissait grandement à désirer car elle fait fi, à maintes reprises, de la logique interne des développements théologiques de l'auteur. Certaines césures qu'il opère nous semblaient artificielles et contestables en nuisant à la compréhension spontanée d'un texte peu facile d'accès. Aussi nous a-t-il paru parfois nécessaire de fusionner plusieurs paragraphes définis par Allacci ou inversement d'en subdiviser quelques-uns en en créant de nouveaux. Nous proposons en ces cas une nouvelle segmentation des textes.

### Présentation de l'apparat critique

Conformément aux normes de la Collection, l'apparat est négatif. Cependant, dans la mesure où la tradition de nos textes s'avère généralement très stable, nous avons opté pour un apparat positif dans certains lemmes.

### Établissement et présentation des textes

De façon générale, nous nous sommes efforcé de restituer les textes de Blemmydès aussi fidèlement que possible selon la forme qui leur avait été donnée par le savant moine d'Emathia<sup>1</sup>. Sans appliquer de façon systématique les conventions du grec classique, nous avons privilégié les usages byzantins dans l'accentuation et le regroupement de certains mots, suivant en cela les manuscrits les plus anciens de la tradition.

Dans la *Lettre à Jacques de Bulgarie*, par exemple (mais aussi dans le *De fide*), nous avons restitué l'enclitique δε tel qu'il apparaît en une occurrence du texte : τὸ ἄχρονόν δε (10, 27), cet usage n'étant pas exceptionnel<sup>2</sup> et ayant été remarqué dans d'autres écrits de Blemmydès<sup>3</sup>. On constate que les règles classiques d'accentuation concernant l'enclitique φημι ne sont pas observées<sup>4</sup>. Certains mots sont toujours regroupés comme par exemple διαπαντός, οὐδὲλως.

1. Nous suivons en cela le principe de travail adopté systématiquement par le P. J.-A. Munitiz dans son édition magistrale de l'*Autobiographie* de Blemmydès (v. *Autobiographie*, éd. Munitiz, p. XLVII, sq.).

2. Voir VENDRYES, *Traité d'accentuation grecque*, p. 107 (§ 119).

3. Voir NORET-DE VOCHT, « Une orthographe insolite et nuancée de Blemmyde ». Autre exemple : en *Lettre à Jacques*, 7 (PG 142, 541C3) nous écrivons ὡς ποτὲ (comme l'indique le *cod. Laurent. Plut VIII, 26*) et non ὡς ποτε, comme le voudraient les règles classiques de l'accentuation.

4. Dans la *Lettre à Jacques*, par exemple, alors qu'un proparoxyton comme τοῦτο devrait, devant φησι, recevoir un accent d'enclise sur sa finale, on trouve la forme τοῦτο φησι en 18 (PG 142, 557D1-2).

Pour la ponctuation, ne pouvant suivre scrupuleusement les indications des manuscrits<sup>1</sup>, nous avons tenté, en fonction de notre compréhension des textes, de la mettre en place en traduisant par les signes adéquats les rapports logiques qui relient entre elles les phrases ou unités de sens. Nous avons donc établi une ponctuation « moderne », soucieuse de faciliter la lecture de textes dont la syntaxe est souvent complexe, en aérant notamment les longs développements. Sont utilisés les tirets (—) pour les incises, les guillemets français pour les citations ; les guillemets anglais pour les citations à l'intérieur d'une citation ; les italiques sont utilisés pour les mots ou expressions mis en relief<sup>2</sup> et pour les propos des contradicteurs cités par Blemmydès (par ex. *Opusc.* 1,1 ; *Opusc.* 4, 6 et 7).

Pour l'orthographe, nous suivons en général les usages modernes, excepté quelques mots résultant d'une crase, pour lesquels l'usage des copistes du XIII<sup>e</sup> s. était d'omettre la coronis attendue (exemple : on trouve le plus souvent ταυτόν au lieu de ταύτόν). Nous ajoutons les iotas souscrits là où l'orthographe l'exige, bien qu'ils n'apparaissent quasiment jamais dans nos manuscrits. Inversement, nous respectons l'habitude observée chez les copistes du XIII<sup>e</sup> s. d'ajouter un iota dans la conjugaison des verbes en — αινω, de sorte que l'on trouve, par exemple, dans la *Lettre à Jacques de Bulgarie* (25, 32) une forme comme ἀνηναμέvous.

1. D'une part, de nombreux manuscrits ne nous ont été accessibles que par des photographies, sur lesquelles la ponctuation est malaisée à discerner (il est souvent impossible de distinguer un point d'une virgule ou d'une simple tache ou irrégularité du support) ; d'autre part, il eût de toute façon été difficile de restituer la ponctuation des manuscrits utilisés (ceux-ci présentant à cet égard une trop grande disparité), et cela eût impliqué de noter dans l'apparat critique les différentes ponctuations attestées — travail titanesque auquel nous avons cru sage de renoncer.

2. Exemples : τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ (l'expression « à partir du Fils ») ou ἡ διὰ πρόθεσις (la conjonction διὰ).

Nous ne reprenons pas comme dans les manuscrits l'apostrophe de la forme οὐχ<sup>1</sup>. Pour restituer le possessif de la troisième personne du singulier, nous avons, en suivant la leçon donnée par la plupart des manuscrits, adopté systématiquement l'anaphorique αὐτοῦ là où l'usage attique réclamerait le réfléchi αὐτοῦ.

Comme Blemmydès produit de nombreuses citations de Pères et d'auteurs anciens, dont certaines peuvent présenter de notables divergences par rapport aux éditions reconnues, nous avons inséré dans notre apparat les différences, omissions et additions que présentent ces éditions reconnues *uniquement par rapport à notre leçon* — cette dernière s'efforçant bien sûr de restituer les textes cités non sous leur forme originelle mais sous la forme que leur donnait Blemmydès dans ses écrits. Là où l'édition d'un texte cité n'apparaît pas dans notre apparat critique on doit donc en déduire, par défaut, qu'elle coïncide entièrement avec notre leçon.

Nous indiquons symboliquement le nom de l'auteur cité et « ed » (pour *édition*) en exposant (exemple : Gr.Naz<sup>ed</sup>, pour l'édition d'un texte de Grégoire de Nazianze) en renvoyant le lecteur à la note correspondante de la traduction qui offre les références précises de l'édition citée. En ce qui concerne les citations d'écrits encore inédits, nous avons procédé de façon analogue en indiquant les différences, omissions, additions du meilleur manuscrit du texte considéré, les références de ce manuscrit figurant dans la note correspondante de la traduction, tandis que ce témoin est symbolisé dans l'apparat par le nom de l'auteur complété de l'exposant « ms » (exemple : Kamat<sup>ms</sup>, pour le meilleur manuscrit de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros, cité dans la *Lettre à Jacques de Bulgarie*).

1. L'usage de cette forme par les copistes vient probablement de ce qu'il est inhabituel qu'en grec un mot s'achève par un χ (v. *Autobiographie*, éd. Munitiz, p. L), ou encore de ce que le mot οὐχ<sup>1</sup> était présupposé (explication de M. le professeur Philippe Hoffmann).

## 2. Principes généraux de la traduction

### La traduction

Notre traduction se voulant proche du texte grec, nous avons tenté d'épouser dans le détail la structure et la dynamique des argumentations. Nous nous sommes efforcé de garder une cohérence dans la traduction d'un même mot à travers ses diverses occurrences et aussi dans celle d'une famille de mots issus d'une même racine (substantif, verbe, adjectif, adverbe, etc.).

Nous avons essayé d'éviter les traductions-transpositions en cherchant des équivalents dans la terminologie théologique française — issue pour l'essentiel de la langue latine. Malheureusement une telle équivalence n'est pas toujours possible.

Autour du vocabulaire de la procession du Saint-Esprit se posent d'insolubles problèmes de traduction puisqu'il n'existe pas entre le grec et le latin de correspondance univoque (c'est une des données du fameux problème du *Filio-que*). En grec, en effet, il existe deux termes : ἡ πρόοδος (litt. la procession) et ἡ ἐκπόρευσις (litt. la « sortie de... » comme processus) dont le second, correspond au verbe johannique ἐκπορεύεσθαι utilisé en Jn 15,26. Les deux termes désignent spécifiquement, à partir des Pères cappadociens, le mode d'existence ou de venue à l'être de l'Esprit Saint. Pourtant, même s'ils sont devenus pratiquement synonymes, les deux mots véhiculent un poids sémantique perceptiblement distinct. En latin, existe seulement le mot *processio*, qui — comme à l'origine le terme grec correspondant ἡ πρόοδος — s'applique aussi bien à la génération du Fils qu'à l'*ekporèse* de l'Esprit<sup>1</sup>. Sachant qu'aucune solution n'est pleinement

1. Voir GRUMEL, « S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du S. Esprit », p. 257-280.

satisfaisante en la matière, nous avons décidé de garder la traduction traditionnelle « procession » pour ἐκπόρευσις et d'adopter pour πρόδος le terme *procès* (pris dans son sens étymologique issu du latin *processus*), utilisé en un sens proche en sciences et en linguistique<sup>1</sup>. Nous adoptons une solution analogue pour les adverbies dérivés προοδευτικῶς et ἐκπορευτικῶς.

Les verbes les plus utilisés exprimant la relation existentielle de l'Esprit Saint au Père (et au Fils) sont traduits comme suit :

— ἐκπορεύομαι est rendu par *procéder de* (traduction devenue conventionnelle malgré l'ambivalence évidente du verbe latin correspondant *procedere*)<sup>2</sup> ;

— εἶμι (exprimé ou sous-entendu) est traduit par *exister* ;

— πρόειμι (inf. προῖέναι) et προέρχομαι (inf. utilisé προέρχεσθαι) sont traduits par *provenir*.

Inversement, le verbe προβάλλω exprimant l'activité du Père qui donne l'existence à l'hypostase de l'Esprit Saint (ce que les scolastiques latins appellent la « procession active ») est rendu par *émettre*, le substantif correspondant ὁ προβολεύς par *l'émetteur* et la propriété correspondante, ἡ προβολή, par *l'émission*<sup>3</sup>.

1. Cette solution est adoptée en particulier par E. Ponsoy dans sa traduction des *Traité apodictiques sur la procession du Saint-Esprit* de SAINT GRÉGOIRE PALAMAS, Paris, 1995.

2. Le verbe grec ἐκπορεύομαι est la forme moyenne de ἐκπορεύω (qui vient à son tour du verbe πορεύω, qui signifie *faire passer, déplacer*). Au moyen, il signifie donc littéralement *se déplacer à partir de*.

3. Nous avons recensé chez différents auteurs, byzantinistes et théologiens, dans ce contexte pneumatologique, pas moins de quatre traductions possibles pour le verbe προβάλλω (et corrélativement les deux termes associés : προβολεύς et προβολή) : *émettre*, *projeter*, *produire*, *promouvoir*. Nous avons rejeté *promouvoir* comme trop éloigné par le sens, *projeter* comme trop concret, *produire* comme trop apparenté au vocabulaire de la création, pour retenir finalement le verbe *émettre*.

Souvent le grec n'utilise pas de verbe pour exprimer la procession de l'Esprit et indique de façon elliptique τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ou encore τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱοῦ. Traduire ces expressions en français exige un verbe qui soit le même dans les deux cas (pour que la différence de traduction entre les deux phrases porte seulement sur les prépositions). Le verbe *être issu de* (qui met en valeur l'origine) conviendrait pour la première formule mais non pour la seconde : nous avons donc adopté presque partout le verbe « exister » (à partir du Père — par le Fils), qui convient aisément aux deux formules<sup>1</sup>.

Pour les citations d'œuvres patristiques déjà traduites, nous avons souvent utilisé librement et adapté les traductions citées.

### Les titres intermédiaires

Sauf pour les deux passages de l'*Autobiographie*<sup>2</sup>, nous avons estimé utile et important de coiffer chaque paragraphe d'un titre indicatif, en caractères italiques gras, livrant son contenu substantiel, de façon à jalonner la lecture des textes et à souligner le déroulement de la pensée de l'auteur. Ces titres ne viennent donc ni de l'auteur ni de la tradition manuscrite.

### L'annotation

Nous nous sommes borné dans l'annotation à indiquer les œuvres des auteurs évoqués ou cités, à éclairer le sens de telle expression ou tel raisonnement de l'auteur, et à justifier, quand cela était nécessaire, les raisons sur lesquelles

1. Dans quelques cas ponctuels, nous avons, par souci d'allègement, rendu la formule ἐξ + génitif par *être issu de*.

2. Dont nous n'avons traduit que des extraits de portée théologique.

reposent les choix et initiatives qu'appelaient l'établissement des textes, leur interprétation et leur traduction. Un deuxième niveau d'annotation, plus développé, de la traduction vise à offrir un commentaire partiel des textes théologiques de Nicéphore Blemmydès. Il fait l'objet d'une partie en annexe.

## BIBLIOGRAPHIE

### I. SIGLES BIBLIOGRAPHIQUES

- ACO* : *Acta Conciliorum Œcumenicorum*, éd. E. Schwartz-J. Straub, Berlin 1914 s.
- AFP* : *Archivum Fratrum Praedicatorum*, Rome 1931 s.
- AHC* : *Annuaire Historiae Conciliorum*, Amsterdam 1969 s.
- AnBoll* : *Analecta Bollandiana*, Bruxelles 1882 s.
- BA* : *Bibliothèque Augustinienne*, Paris 1933 s.
- BHG* : *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (Subsidia Hagiographica, 8a), éd. F. Halkin, Bruxelles 1957<sup>3</sup>.
- BMGS* : *Byzantine and Modern Greek Studies*, Oxford 1975 s.
- BNJ* : *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, Berlin-Athènes 1920-1944, 1949, 1966 s.
- BZ* : *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig-Munich 1892 s.
- CCSG* : *Corpus Christianorum : Series Graeca*, Turnhout-Louvain 1977 s.
- CIMAGL* : *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge Grec et Latin*, Université de Copenhague.
- CPG* : *Clavis Patrum Graecorum* : éd. M. Geerard-F. Glorie, Turnhout 1974 s.
- CSEL* : *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne 1865 s.
- DHGE* : *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris 1909 s.
- DOP* : *Dumbarton Oaks Papers*, Cambridge, Mass. 1941 s.
- DSp* : *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1937-95.
- DTC* : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1903 s.
- Dzs* : H. Denzinger-A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Fribourg i. Br.-Barcelone 1976<sup>36</sup>.
- EEBE* : *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, Athènes 1924 s.

- ΕΕΘΣΠΘ : 'Επιστημονική 'Επετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, Thessalonique 1953 s.
- EO : *Echos d'Orient*, Bucarest-Paris 1897 s.
- FrZPhTh : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Fribourg 1954 s.
- GCS : *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1897 s.
- GNO : *Gregorii Nysseni Opera*, Leiden.
- GRBS : *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Duke University (Durham, North Carolina, USA), 1958 s.
- GrégPal : *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς*, Thessalonique 1917 s.
- JÖB : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Vienne 1969 s.
- JÖBG : *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, Vienne 1951-1968.
- JThS : *Journal of Theological Studies*, Oxford 1899-1949, n.s. 1950 s.
- MANSI : J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 31 vol., Florence-Venise 1759-98 (réimpr. anastatique Graz 1960-1962).
- NBP : *Nova Bibliotheca Patrum*, éd. A. Mai, 10 vol., Rome 1852-1905.
- OCA : *Orientalia Christiana Analecta*, Rome 1935 s.
- OCP : *Orientalia Christiana Periodica*, Rome 1935 s.
- ODB : *The Oxford Dictionary of Byzantium*, t. I-III, Oxford 1991.
- OLA : *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Louvain 1974 s.
- PG : *Patrologiae cursus completus... Series Graeca...*, éd. J.-P. Migne, 162 vol., Paris 1857-1866.
- PL : *Patrologiae cursus completus... Series Latina...*, éd. J.-P. Migne, 221 vol., Paris 1844-1864.
- PLP : *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* (éd. H.V. Beyer, E. Trapp, R. Walter, K. Sturm-Schnabl), Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne 1976-1996.
- PTS : *Patristische Texte und Studien*, Berlin 1963 s.
- REB : *Revue des Études Byzantines*, Paris 1944 s.
- REG : *Revue des Études Grecques*, Paris 1888 s.
- RHE : *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain 1900 s.

- RHT : *Revue d'Histoire des Textes*, Paris 1971 s.
- RSR : *Recherches de Science Religieuse*, Paris 1910 s.
- RTL : *Revue Théologique de Louvain*, Louvain-la-Neuve 1970 s.
- SC : *Sources Chrétiennes*, Lyon-Paris 1942 s.
- SG : *Siculorum gymnasium*, Catane 1941 s.
- SSL : *Spicilegium Sacrum Lovaniense*, Louvain 1922 s.
- SVTQ : *St. Vladimir's Theological Quarterly*, Crestwood (New York) 1969 s.
- THEE : *Θρησκευτική και 'Ηθική 'Εγκυκλοπαιδεία*, Athènes 1962-68.
- TM : *Travaux et Mémoires* (Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines), Paris 1965 s.
- TU : *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig-Berlin 1882 s.
- VR : *Variorum Reprints*, Londres 1971 s.
- ZAC : *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Berlin 1997 s.
- ZKG : *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart 1877 s.

## 2. SOURCES

### 2.1. Sources grecques

Seuls figurent les ouvrages grecs antérieurs à 1453.

- ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos* = ANASTASE LE SINAÏTE, *Viae Dux*, éd. K.-H. Uthemann, CCSG 8, Turnhout-Louvain 1981.
- ARISTOTE, *Catégories* = ARISTOTE, *Catégories*, éd. et trad. fr. R. Bodéüs, Paris 2001.
- ARISTOTE, *Du ciel* = ARISTOTE, *Du ciel*, éd. et trad. fr. P. Moraux, Paris 1965.
- ARISTOTE, *Physique* = ARISTOTE, *Physique*, éd. et trad. fr. H. Carteron, t. I-II, Paris 1996<sup>2</sup>.
- ARISTOTE, *Premiers analytiques (tr. fr.)* = ARISTOTE, *Les Premiers analytiques*, trad. fr. J. Tricot, Paris 1992.
- ARISTOTE, *Problèmes* = ARISTOTE, *Problèmes*, éd. et trad. fr. P. Louis, t. I-III, Paris 1991-1994.

- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens* [= CA] = *Athanasius Werke, Die dogmatischen Schriften*, éd. K. Metzler — K. Savvidis, Berlin — New York, vol. II, 1998 : CA I et II ; vol. III, 2000 : CA III.
- BARLAAM LE CALABRAIS, *Syntagma* = BARLAAM CALABRO, *Opere contro i Latini* (éd. A. Fyrigos), t. I-II, *Studi e Testi* 347-348, Vatican 1998 ; t. II, p. 630-666 pour le *Syntagma*.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres* = SAINT BASILE, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, t. I-III, Paris 1957-1966.
- BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* = BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, éd. B. Pruche, SC 17bis, Paris 1968.
- (PSEUDO-)BASILE DE CÉSARÉE, *Lettre 38* = SAINT BASILE, *Lettres*, éd. Y. Courtonne, t. I, Paris 1957, p. 81-92.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique* = CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, éd. O. Staehlin, GCS 12, Leipzig 1905.
- Constit. Apostoliques* = *Les Constitutions Apostoliques*, éd. M. Metzger, t. I-III, SC 320, 329, 336, Paris 1985, 1986, 1987.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Joël* = CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In XII Prophetas*, éd. P.E. Pusey, vol. I, Oxford 1868 (rééd. Bruxelles, 1965), p. 287-365.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité* = CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Dialogues sur la Trinité*, éd. G. M. de Durand, SC 231, 237, 246, Paris 1976, 1977, 1978 [CPC 5216].
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres* = ACO, éd. E. Schwartz, Leipzig vol. I,1,1 — I,1,5, 1927.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Sur l'Incarnation* = CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*, éd. G. M. de Durand, SC 97, Paris 1964, p. 188-301.
- (PSEUDO-)DENYS, *Noms divins* = PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Noms divins*, éd. R. Suchla, *Corpus dionysiacum*, vol. 1 : *De Divinis nominibus*, PTS 33, Berlin 1990.
- ÉPIPHANE DE SALAMINE, *Ancoratus* = EPIPHANIUS, *Ancoratus*, éd. K. Holl, GCS 25, Leipzig 1915.
- GEORGES ACROPOLITE, *Discours funèbre à Jean III* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae Opera II, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. II, Leipzig 1903, p. 12-29 [rééd. (corr. cur. Wirth), Stuttgart 1978].

- GEORGES ACROPOLITE, *Histoire* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae, Opera I, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. I, Leipzig 1903 [rééd. (corr. cur. P. Wirth), Stuttgart 1978].
- GEORGES ACROPOLITE, *In Gregorii Nazianzeni sententias* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae, Opera II, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. II, Leipzig 1903 [rééd. (corr. cur. P. Wirth), Stuttgart 1978], p. 70-80.
- GEORGES ACROPOLITE, *Sur la proc. du Saint-Esprit* = HEISENBERG, A., *Georgi Acropolitae Opera II, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, t. II, Leipzig 1903 [rééd. (corr. cur. P. Wirth), Stuttgart 1978], p. 45-66.
- GEORGES MÉTOCHITE, *Histoire* = COZZA-LUZI, J., *Georgii Metochita Historia Dogmatica*, Rome, *Patrum bibliotheca nova*, t. VIII, X : Parties I-II : t. VIII, 2 (1871), p. 1-227 ; Partie III : t. X (1905), p. 319-370.
- GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire* = FAILLER, A. — LAURENT, V., *Georges Pachymères. Relations historiques*, t. I-V, Paris 1984-2000.
- GRÉGOIRE DE CHYPRE, *Autobiographie* = LAMEERE, W., *La tradition manuscrite de la correspondance de Grégoire de Chypre*, Bruxelles-Rome 1937, p. 177-191.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 22* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 22*, éd. J. Mossay, SC 270, Paris 1980, p. 218-259.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 29* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 29 (De Filio I)*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris 1978, p. 176-225.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 31* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 31 (De Spiritu Sancto)*, éd. P. Gallay, SC 250, Paris 1978, p. 276-343.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 33* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 33 (Aux Ariens et sur lui-même)*, éd. P. Gallay, SC 318, Paris 1985, p. 156-197.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 40* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 40 (In sanctum Baptisma)*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris 1990, p. 198-311.
- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 41* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 41 (In Pentecostem)*, éd. C. Moreschini, SC 358, Paris 1990, p. 312-355.

- GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours 43* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 43 (In laudem Basilii Magni)*, éd. J. Bernardi, SC 384, Paris 1992, p. 116-307.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium, quod non sint tres dei*, éd. F. Mueller, GNO, t. III, 1, Leiden 1958.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus Macedonianos* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus Macedonianos*, éd. F. Mueller, GNO, t. III, 1, Leiden 1958.
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contra Eunomium*, éd. W. Jaeger, GNO, t. I-II, Leiden 1960 [CPG 3135].
- GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique* = GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, éd. R. Winling, SC 453, Paris 2000.
- GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes* = ΧΡΗΣΤΟΥ, Π. Κ. (et al.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράματα*, t. I-III, Thessalonique 1962/66/70.
- JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores* = JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores*, éd. B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. III, PTS 17, Berlin 1975.
- JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica* = JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, éd. B. Kotter, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. I, PTS 7, Berlin 1969, p. 47-95, 101-142.
- JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei* = JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, éd. B. Kotter, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, vol. II, PTS 12, Berlin 1973.
- LXX = *Septuaginta*, éd. A. Rahlfs, t. I-II, Stuttgart 1952<sup>5</sup>.
- NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrétiques* (trad. fr. M.-J. Mondzain-Baudinet) = M.-J. MONDZAIN-BAUDINET, *Nicéphore : Discours contre les iconoclastes*, Paris 1989.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie* : cf. MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia*.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autres syllogismes* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit* [texte inédit, à paraître dans un prochain volume des *Sources Chrétiennes*].

- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Canon à Grégoire le Thaumaturge* = BURY, J. B., « Inedita Nicephori Blemmydae », *BZ* 6, 1897, p. 531-537 [v. aussi ed. Heisenberg, p. 127-132].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Chrysopée* = BERTHELOT, M. — Ruelle, C.E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, t. II, Paris 1888, p. 452-459.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De anima* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. *Lipsiensis*, t. III, p. 29-48 [la thèse de M. Verhelst restant inédite, nous avons fait référence à la pagination de l'édition princeps de Leipzig ; toutefois nous indiquons d'abord le n° de paragraphe de l'édition critique de M. Verhelst : cf. VERHELST, *Traité de l'âme*, t. II, p. 1-39].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De corpore* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. *Lipsiensis*, t. III, p. 1-29.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De fide*, PG 142, 585-604A [édition critique à paraître dans un prochain volume des *Sources Chrétiennes*].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De theologia* : texte inédit, à paraître dans un prochain volume des *Sources Chrétiennes*.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *De virtute et ascési* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. *Lipsiensis*, t. III, p. 121-140.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Heisenberg = Nicephori Blemmydae Curriculum Vitae et Carmina nunc primum edidit Aug. Heisenberg. Praecedit dissertatio de vita et scriptis Nicephori Blemmydae, *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig 1896.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. *Lipsiensis* = ΝΙΚΗΦΟΡΟΥ ΜΟΝΑΣΤΟΥ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ ΤΟΥ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ ΕΠΙΤΟΜΗ ΛΟΓΙΚΗΣ ... μετά τῆς ἐπιτόμου αὐτοῦ ΦΥΣΙΚΗΣ... περὶ ΣΩΜΑΤΟΣ... καὶ περὶ ΨΥΧΗΣ..., περὶ ΨΥΧΗΣ καὶ ΑΡΕΤΗΣ καὶ ΑΣΚΗΣΕΩΣ τοῦ αὐτοῦ ΒΛΕΜΜΙΔΟΥ, προηγουμένης τούτων τῆς καθολικωτέρας αὐτοῦ ΕΠΙΣΤΟΛΗΣ..., [volume in — 8° édité par Dorothee Voulismas en 3 tomes I-III ayant chacun sa propre pagination], Leipzig 1784.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Encomium à saint Jean* [= ἐγκώμιον εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ καὶ εὐαγγελιστῆν Ἰωάννην τὸν θεολόγον] = MUNITIZ, *Blemmydes' encomium on saint John*, p. 302-346.

- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epistula Universalior* = MUNITIZ, J.A., *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior*, CCSG 13, Turnhout et Louvain 1984, p. 85-94.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica* = NICEPHORI BLEMMIDAE *Epitomes Isagogicae Liber primus. Epitome logica*, PG 142 (Paris 1865) [reprise de l'éd. de J. Wegelin, Augsburg 1605], col. 687-1004.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome physica* = Nicephori Blemmidae *Epitomes Isagogicae Liber II. Epitome physica*, PG 142 (Paris 1865) [reprise de l'éd. de J. Wegelin, Augsburg 1605], col. 1005-1320.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Explicatio quorundam Psalmorum* = Nicephori Blemmidae *Expositio in psalmos*, PG 142 (Paris 1865) [éd. partielle et médiocre à partir de trois mss], col. 1321-1622.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Hymne à Dieu* = cf. BARVINOK, en appendice non paginé de l'ouvrage [2 pp.].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jacques* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Traité sur le Saint-Esprit où il est montré que sa procession se fait par le Fils* [édition critique, avec nouvelle segmentation des paragraphes, à paraître dans un prochain volume des *Sources Chrétiennes*].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jean III Doukas* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Jean III Doukas* [édition critique, cf. *infra*, p. 258-273].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre pneumatologique à Théodore II* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Traité sur des disputes dogmatiques adressé au très pieux empereur Théodore Doukas Laskaris* [la numérotation des paragraphes cités correspond à l'éd. critique dans ce volume : cf. *infra*, p. 304-353].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres* = FESTA, N. *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII...Appendix III. Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII...*, Florence 1898, p. 290-329 [Trente lettres adressées à Théodore II Laskaris, une lettre à Michel VIII Paléologue et deux lettres au patriarche Manuel II].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre à Michel II d'Épire* = cf. BURY, *Inedita Nicephori Blemmydae*, p. 528-531.

- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire adressé aux Latins en 1234* = CANART, *Memorandum Nicée 1234*, p. 319-325 [édition critique reprise et corrigée, cf. *infra*, p. 184-205].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Orationes de vitae fine* = cf. LACKNER, *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde*, p. 1-34.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Statue impériale* = HUNGER, H. — SEVCENKO, I., *Des Nikephoros Blemmydes, Βασιλικὸς Ἀνδριάς, und dessen Metaphrase des Georgios Galesiotes und Georgios Oinaïotes, Wiener Byzantinistische Studien XVIII*, Vienne 1986, p. 43-116.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques* = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Syllogismes hypothétiques du moine Nicéphore le Philosophe établissant que l'Esprit saint procède du Père seul et non pas du Fils* [édition princeps dans ce volume, *infra*, p. 220-233].
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Heisenberg = NICÉPHORE BLEMMYDÈS, ed. Heisenberg, p. 93-99.
- NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Typikon*, ed. Munitiz = MUNITIZ, *Missing chapter*.
- NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire* = BEKKER, E., *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, t. I-III, Bonn, 1829-1855 [texte réédité in PG 143-149].
- NICOLAS DE COTRONE, *Libellus* = *Sancti Thomae de Aquina, Opera omnia*, Rome, t. XL, 1967, pars A, *Libellus de fide Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum grecorum confectus contra grecos*, p. A109-A151.
- NICOLAS DE MÉTHONE, *Réfutation de Proclus* = NICOLAS DE MÉTHONE, *Réfutation des éléments de théologie de Proclus*, éd. A. Angelou, Leiden 1984.
- PAKOURIANOS, *Typikon* = PETIT, L. [éd.], « Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Backovo) en Bulgarie », *Viz. Vremm.* 11, 1904, suppl. n° 1.
- Panagiotae cum azymita disputatio*, ed. Krasnoseltsev = KRASNOSELTSEV, *Dialogue de Panayote avec un Azymite*, p. 311-328.
- Pentecostaire* = Πεντηκοστάριον, éd. Βαρθολομαῖος Κουτλουμουσιανός ὁ Ἱερότης, Venise 1890<sup>7</sup>.
- Philocalie* = *Philocalie des Pères neptiques* [trad. fr. J. Touraille], t. I-II, Paris 1995.

- PHOTIUS, *Amphilochia* = *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia*, éd. L. G. Westerink, t. IV-VI, Leipzig 1986-1988.
- PHOTIUS, *Bibliothèque* = PHOTIUS, *Bibliothèque*, éd. R. Henry, t. I-VIII, Paris 1967-1977.
- PHOTIUS, *Epitomé* = PHOTIUS, *Epitomé : Contre les partisans de l'ancienne Rome ; que l'Esprit saint procède du Père seul et non du Père et du Fils*, éd. Migne dans *PG* 102, 392-400.
- PHOTIUS, *Lettres* = *Photii patriarchae Constantinopolitani epistulae et amphilochia*, éd. B. Laourdas — L. G. Westerink, t. I-III, Leipzig 1983-1985.
- PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit* = PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, éd. Hergenröther, reprise dans *PG* 102, 279-392.
- PLATON, *Lois* = PLATON, *Les lois* (Livres III-VI), éd. et trad. fr. E. Des Places, Paris 1994.
- PLATON, *Parménide* = PLATON, *Parménide*, éd. et trad. fr. de A. Diès, Paris 1991.
- PLATON, *Phédon* = PLATON, *Phédon*, éd. L. Robin, Paris 1967<sup>6</sup>.
- PLATON, *Phèdre* = PLATON, *Phèdre*, éd. et trad. fr. P. Vicaire, Paris 1991.
- THÉODORE II LASKARIS, *De processione Spiritus oratio apologetica* = SWETE, H.B. [éd.], *Theodorus Lascaris Junior. De processione Spiritus oratio apologetica*, Londres 1875.
- THÉODORE II LASKARIS, *Éloge de Georges Acropolite* = MARKOPOULOS, A. Φ., « Θεοδώρου Β' Λασκάρειως ανέκδοτον ἐγκώμιον πρὸς τὸν Γεώργιον Ἀκροπολίτην », *ΕΕΒΣ* 36, 1968, p. 104-118.
- THÉODORE II LASKARIS, *Éloge de Jean Vatatzès* = cf. TARTAGLIA, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, p. 45-79 [trad. fr. dans DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Lascaris*, t. II, p. 119-171].
- THÉODORE II LASKARIS, *Éloge de Nicée* = cf. FOSS, *Nicaea : A Byzantine Capital*, p. 132-152 [améliore l'éd. de L. Bachmann, Rostock 1847].
- THÉODORE II LASKARIS, *Lettres* = FESTA, N., *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII...Appendix III. Nicephori Blemmidae Epistulae XXXIII...*, Florence 1898.
- THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne* : cf. KRIKONIS, *Traité théologiques de Théodore II*.

- THÉODORE II LASKARIS, *Traité théologique IV* = ΚΟΣΜΑΤΟΠΟΥΛΟΣ, Α., *Τοῦ σοφωτάτου βασιλέως Κύρου Θεοδώρου Δούκα τοῦ Λασκάρι λόγος τέταρτος περὶ θεωρημίας*, Athènes 1987.
- THÉODORE SKOUTARIOTÈS, *Histoire* = A. HEISENBERG, *Georgi Acropolitae Opera I, Historia, Breviarium historiae, Theodori Scutariotae additamenta*, 2 vols., Leipzig 1903.
- THÉODORE DE CYR, *Thérapeutique* = THÉODORE DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. P. Canivet, *SC* 57, Paris 2000.
- (PSEUDO-)ZONARAS, *Lexicon* = TITTMANN, A.H., *Ioannis Zonarae Lexicon ex tribus codicibus manuscriptis...*, t. I-II, Leipzig 1808 [réimpr. anastatique : Amsterdam 1967, œuvre du XIII<sup>e</sup> s. parfois attribuée à Nicéphore Blemmydès].

## 2.2. Sources latines

- AUGUSTIN, *De Trinitate* = AUGUSTIN, *La Trinité*, *BA* 15, éd. bénédictine, trad. M. Mellet et P.-T. Camelot, Paris 1997<sup>2</sup>.
- Fioretti = *Les Fioretti de saint François d'Assise*, trad. Omer Englebert, Paris 1982<sup>2</sup>.
- HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Alexandri IV* = Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. IV, t. II, *Acta Alexandri PP. IV (1254-1261)*, éd. Th. HALUSCYNKYJ — M. WOJNAR, Rome 1966.
- HALUSCYNKYJ-WOJNAR, *Acta Innoc. IV* = Pontificia Commissio ad redigendum Codicem iuris Canonici Orientalis, Fontes, Series III, Vol. IV, t. I, *Acta Innocentii PP. IV (1243-1254)*, éd. Th. HALUSCYNKYJ — M. WOJNAR, Rome 1962.
- THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum* = *Sancti Thomae de Aquina, Opera omnia*, Commission léonine, Rome, t. XL, 1967, pars A, p. A1-A65.

## 3. CATALOGUES DE MANUSCRITS ET OUVRAGES DE CODICOLOGIE

- ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115* = ALEXAKIS, A., *Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype, Dumbarton Oaks Studies XXXIV*, Washington 1996.

- ANDRES, *El Escorial* = ANDRES, G. de, *Catálogo de los Códices Griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. II-III, Madrid 1965-1967.
- ASTRUC, « Listes de prêts à Patmos en 1200 » = ASTRUC, CH., « Les listes de prêts figurant au verso de l'inventaire du Trésor et de la bibliothèque de Patmos dressé en septembre 1200 », *TM* 12, 1994, p. 495-499.
- ATSALOS, *Terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine* = ATSALOS, B., *La terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, Thessalonique 1971 [réimpression anastatique en 2001].
- BANDINI = BANDINI, A. M., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae, varia continens opera graecorum Patrum*, t. I-III, Florence 1764-1770 [réimp. en 2 vol., Leipzig 1961].
- BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V* = BATIFFOL, P., *La Vaticane de Paul III à Paul V, d'après des documents nouveaux*, Paris 1890.
- BECK, *Kirche und theologische Literatur* = BECK, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich 1959.
- BONITZ, *Index arist.* = BONITZ, H., *Index aristotelicum*, Berlin 1870.
- BIGNAMI ODIER, *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI* = BIGNAMI ODIER, J., *La Bibliothèque Vaticane de Sixte IV à Pie XI*, *Studi e Testi* 272, Vatican 1973.
- BRIQUET = BRIQUET, C.M., *Les filigranes. Dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition, vers 1282 jusqu'en 1600*, t. I-IV, Paris 1907.
- CANART, *Codices Vaticani Graeci : Codices 1745-1962* = CANART, P., *Codices Vaticani Graeci : Codices 1745-1962*, Vatican 1970.
- CANART, « Scribes grecs » = CANART, P., « Scribes grecs de la Renaissance. Additions et corrections aux répertoires de Vogel-Gardthausen et de Patrinélis », *Scriptorium* 17, 1963, p. 56-82.
- CATALDI-PALAU, *Catalogo dei man. greci della Biblioteca Franzoniana* = CATALDI-PALAU, A.-C., *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca Franzoniana (Genova)*, (Urbani 21-40), Sup-

- plément n° 17 au *Bolletino dei Classici*, Accademia Nazionale dei Lincei, 1996.
- COXE = COXE, H. O., *Catalogi codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae*, t. I-II, Oxford 1853 [réimp. 1969].
- DEVREESSE, *Codices Vaticani graeci*, t. II = DEVREESSE, R., *Codices Vaticani graeci*, t. II (c. 330-603), Vatican 1937.
- DIEHL, « Le trésor et la bibliothèque de Patmos » = DIEHL, Ch., « Le trésor et la bibliothèque de Patmos au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle », *Études byzantines*, Paris 1905, p. 307-336.
- FONKICH, « Le patriarche Dosithée et ses manuscrits à Moscou » = FONKITCH, B. L., « Ierusalimskij Patriarkh Dosifej i ego rukopisi v Moskve », *Vizantinskij Vremennik* 29, 1969, p. 275-299.
- FONKICH-POLIAKOV = FONKITCH, B. L. — POLJAKOV, F. B., *Gretcheskie rukopisi Moskovskoj sinodalnoj biblioteki. Paleograficheskie, kodikologitcheskie i bibliografitcheskie dopolnenija k katalogu arkhimandrita Vladimira (Filantropova)*, Moscou 1993.
- FRANCHI-MUCCIO = FRANCHI DE CAVALIERI, P. — MUCCIO, G., « Index codicum graecorum bibliothecae Angelicae », *Studi Italiani di Filologia Classica* 4, 1896, p. 33-184.
- FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici* = FRYDE, E. B., *Greek Manuscripts in the Private Library of the Medici 1469-1510*, t. I-II, Aberystwyth, *The National Library of Wales* 1996.
- GAMILLSCHEG, « Scordylia » = GAMILLSCHEG, E., « Scordylia », *Codices manuscripti* 3, 1977, p. 17-22.
- GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten* = GAMILLSCHEG, E. — HARLFINGER, D., *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600*, Vienne : t. 1 (Großbritannien). A-C, 1981 ; t. 2 (Frankreich). A-C, 1989 ; t. 3 (Rom mit dem Vatikan). A-C, 1997.
- GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escorial* = GRAUX, Ch., *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escorial*, Paris 1880.
- HARDT = HARDT, I., *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae*, t. I-IV, Munich 1806-1810.
- HARLFINGER = HARLFINGER, D., *Wasserzeichen aus griechischen Handschriften*, Berlin 1974.

- HUTTER, *Corpus der byzantinischen miniaturenhandschriften*, t. III.1 = HUTTER, I., *Corpus der byzantinischen miniaturenhandschriften*, t. III.1 Oxford Bodleian Library, Stuttgart 1982.
- IAKOBOS VATOPÉDINOS, *Bibliothèque synodale de Moscou* = ΙΑΚΟΒΟΣ VATOPÉDINOS, archim., *Ἡ ἐν Μόσχᾳ Συνοδικὴ βιβλιοθήκη τῶν χειρογράφων. Ἐπιτομὴ τοῦ ὑπὸ τοῦ Ἀρχιμανδρίτου Βλαδμημου (sic) ἑωσσιστὶ ἐκδοθέντος καταλόγου τοῦ Τμήματος τῶν ἐλληνικῶν χειρογράφων τῆς ἐν τῷ Κρεμλίῳ Βιβλιοθήκης*, Moscou 1896.
- Inventaire manuscrit des Barber. gr.* = *Inventaire manuscrit des Barberiniani graeci*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 376.
- Inventaire manuscrit des Vat. gr. 993-2160* = *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 993-2160*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 323.
- Inventaire manuscrit des Vat. gr. 1501-2402* = *Inventaire manuscrit des Vaticani graeci 1501-2402*, Vatican, Salle des Consultations, ms. 324.
- KOMINIS, *Patmos. Les trésors du monastère* = KOMINIS, A. D. [éd.], *Patmos. Les trésors du monastère*, Athènes 1988.
- KRASNOSELTSEV, « Dialogue de Panayote avec un Azymite » = KRASNOSELTSEV, N., « “*Prenie Panagiota s Azimitom*” po novym gretcheskim spiskam » [= « “*Dispute de Panayote avec un Azymite*” d’après de nouveaux manuscrits grecs », en russe], *Letopis Istoriko-filologičeskago Obchestva [Annales de la Société Historico-Philologique d’Odessa]* 6, 1896, p. 295-328.
- KRESTEN, « Der Schreiber Andreas Darmarios », p. 406-419 = KRESTEN, O., « Der Schreiber und Handschriftenhändler Andreas Darmarios. Eine biographische Skizze », in *Griechische Kodikologie und Textüberlieferung* [éd. D. Harlfinger], Darmstadt 1980, p. 406-419.
- LIKHACHEV, *La signification paléographique des filigranes* = LIKHACHEV, N. P., *La signification paléographique des filigranes sur papier* [en russe], Saint-Petersbourg 1899 [le titre en russe ne nous a pas été accessible].
- LILLA, *I manoscritti Vaticani greci* = LILLA, S., *I manoscritti Vaticani greci : lineamenti di una storia del fondo*, *Studi e Testi* 415, Vatican 2004.

- MAGRI, « Miscellanea di Teodoro Metochites » = MAGRI, A., « Per una tradizione manoscritta dei Miscellanea di Teodoro Metochites », *JÖB* 32/4, 1982, p. 49-64.
- MARTINI-BASSI = MARTINI, A. — BASSI, D., *Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae*, Milan t. I-II, 1906.
- MOSIN-TRALJIC = MOSIN, V.A. — TRALJIC, S. M., *Filigranes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, t. I-II, Zagreb 1957.
- MOSSAY-LEQUEUX, *Repertorium Nazianzenum. Orationes* = MOSSAY, I. — LEQUEUX, X., *Repertorium Nazianzenum. Orationes. Textus graecus. 2. Codices Americae, Angliae, Austriae*, Paderborn 1987.
- OMONT, *Inventaire mss B.N.* = OMONT, H., *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, t. I-IV, Paris 1898.
- PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, « Deux catalogues de mss grecs de CP » = PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, A. I., « Δύο κατάλογοι ἐλληνικῶν κωδίκων ἐν Κωνσταντινουπόλει, τῆς Μεγάλης τοῦ Γένους Σχολῆς καὶ τοῦ Ζωγραφείου », *Izvestia* [revue de l’Institut archéologique russe à Constantinople], Sofia, t. XIV, 1909, fasc. 2.
- PASINI, « Santa Maura et l’Ambrosiana » = PASINI, C., « Giovanni Santa Maura e la Biblioteca Ambrosiana », *Rivista di studi bizantini e neoellenici* 42, 2005, p. 223-281.
- PATRINELES, « Mss grecs de la Renaissance » = PATRINELES, Ch. G., « Ἑλληγες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς Ἀναγεννήσεως », *Ἐπετηρὶς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 8-9 (1958-1959).
- POLITIS, *Catalogue des mss de la Bibliothèque Nat. de Grèce* = POLITIS, L. — POLITIS, M.L., *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, N° 1857-2500, Athènes 1991.
- PONTIKOS, *Codex Baroccianus Graecus 131* = PONTIKOS, I. N., *Ἀνωτόμου Φιλοσοφικὰ Σύμμεικτα, A Miscellany in the Tradition of Michael Psellos (Codex Baroccianus Graecus 131)*, Athènes 1992.
- PUNTONI = PUNTONI, V., « Indice dei codici greci della Biblioteca Estense di Modena », *Studi italiani di Filologia classica* 4, 1896, p. 379-536 [rééd. Ch. Samberger, Leipzig 1965].
- REVILLA = REVILLA, P. A., *Catálogo de los códices griegos de la Biblioteca de El Escorial*, t. I : *Códices 1-178*, Madrid 1936.

- SAKKELION, B.N. Athènes = ΣΑΚΚΕΛΙΩΝ, Ι. — ΣΑΚΚΕΛΙΩΝ, Α., *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς Ἑθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος*, Athènes 1892.
- SERRUYS, *Catalogue des mss du Gymnase grec de Salonique* = SERRUYS, D., *Catalogue des manuscrits conservés au Gymnase grec de Salonique*, dans *Revue des Bibliothèques* 13, 1903, p. 35.
- TURYN, *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv* = TURYN, A., *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv scripti annorumque notis instructi*, Vatican 1964.
- TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the 13th and 14th C. in Italy* = TURYN, A., *Dated Greek Manuscripts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Londres 1972.
- VLADIMIR = VLADIMIR, Archim., *Sistematcheskoe opisanie rukopisej moskovskoj sinodal'noj (Patriarchie) biblioteki. I. Rukopisi gretcheskie*, Moscou 1894.
- VOGEL-GARDTHAUSEN = VOGEL, M. — GARDTHAUSEN, V., *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Beiheft zum Zentralblatt f. Bibliothekswesen* 33, Leipzig 1909.
- WILSON, *Medieval Greek bookhands* = WILSON, N. G., *Medieval Greek bookhands*, Cambridge Mass. 1973.
- WILSON, « MS. Barocci 131 described » = WILSON, N. G., « A Byzantine Miscellany : MS. Barocci 131 described », *JÖB* 27, 1978, p. 157-179.
- WILSON, *Scholars of Byzantium* = WILSON, N. G., *Scholars of Byzantium*, Londres-Cambridge Mass. 1996<sup>2</sup>.
- WILSON, « The Libraries of the byzantine world » = WILSON, N. G., « The Libraries of the Byzantine World », *GRBS* 8, 1967, p. 53-80.

#### 4. ÉTUDES ET OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

- AGAPITOS, « Le thème littéraire de la mort des ennemis chez Blemmydès » = ΑΓΑΠΗΤΟΣ, Π. Α., « Ὁ λογοτεχνικός θάνατος τῶν ἐχθρῶν στὴν Αὐτοβιογραφία τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη », *Ἑλληνικά* [Thessalonique] 48, 1998, p. 29-46.

- AHRWEILER, « Smyrne » = AHRWEILER, H., « L'histoire et la géographie de la région de Smyrne entre les deux occupations turques (1081-1317) particulièrement au XIII<sup>e</sup> siècle », *TM* 1, 1965, p. 1-204.
- ALLARD, « Le premier traité byzantin de calcul indien » = ALLARD, A., « Le premier traité byzantin de calcul indien », *RHT* 7, 1977, p. 57-107.
- ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione* = ALLATIUS, L., *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, t. I-III, Cologne 1648.
- ALLATIUS, *Graecia orthodoxa* = ALLATIUS, L., *Graecia orthodoxa*, t. I-II, Rome 1652-1659.
- ALLEN, *Evagrius Scholasticus* = ALLEN, P., *Evagrius Scholasticus the Church Historian* [SSL 41], Louvain 1981.
- ALPERS, « Zonarae Lexicon » = ALPERS, K., s. v. 'Zonarae Lexicon', in : PAULY-WISSOWA, *Real-Enzyklopädie... Zweite Reihe*, t. XIX, Munich 1972, col. 732-763 [col. 738 sur l'attribution du Lexicon à Blemmydès].
- ALTANER, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts* = ALTANER, B., *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts. Forschungen zur Geschichte der kirchlichen Unionen und der Mohammedaner — und Heidenmission des Mittelalters*, Habelschwerdt 1924.
- ANDREEVA, *Culture byzantine au XIII<sup>e</sup> siècle* = ANDREEVA, M.-A., *Otcherki po kouloure vizantijskogo dvora v XIII v.* [Essais sur la culture de la Cour byzantine au XIII<sup>e</sup> siècle, en russe], Prague 1927.
- ANDREEVA, *Polémique Théodore II et Blemmydès* = ANDREEVA, M.-A., « Polemika Feodora II Laskarja s Nikiforom Vlemmidom [= La polémique de Théodore II Laskaris avec Nicéphore Blemmydès, en russe] », *Vestnik Kralovske Ceske Spolecnosti Nauk* [= *Mémoires de la Société Royale des Sciences de Bohême*] 1, année 1929, Prague 1930.
- ANDREEVA, « Deux lettres de Blemmydès » = ANDREEVA, M.-A., « Adresaty i datirovka dvukh pisem Nikifora Vlemmida [= Destinataires et date de deux lettres (IV et XXVII) de Nicéphore Blemmydès, en russe] », *Sbornik statej P. N. Miljukova*, Prague 1930, p. 193-2

- ANDROUTSOS, *Dogmatique* = ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΣ, Χ., *Δογματική τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας*, Athènes 1907.
- ANGOLD, *Byzantine Government 1204-1261* = ANGOLD, M., *Byzantine Government 1204-1261 — A Byzantine Government in Exile. Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204-1261)*, Oxford 1975.
- ANGOLD, « Byzantium in exile » = ANGOLD, M., « Byzantium in exile » in *The New Cambridge Medieval History* [ouvrage collectif, éd. D. Abulafia], Vol. V (c. 1198 — c. 1300), Cambridge 1999, p. 543-568.
- ANGOLD, « Byzantine typika » = ANGOLD, M., « Were Byzantine monastic typika literature ? », *The Making of Byzantine History* [ouvrage collectif, éd. R. Beaton et Ch. Roueché], Londres 1993, p. 46-70.
- BALTAS, *Cosmologie et anthropologie de Blemmydès* = ΜΠΑΛΤΑΣ, Δ., « Ὀψεις τῆς κοσμολογίας καὶ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη », Athènes, 2007<sup>2</sup>.
- BARONIUS, *Annales ecclesiasticae* = BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. I-XXI, rééd. Theiner, Barri Ducis 1870 [réédition à Rome en 1887].
- BARVINOK = BARVINOK, B. I., *Nikifor Vlemmid i ego sotchinenija* [= *Nicéphore Blemmydès et ses œuvres, en russe*], Kiev 1911.
- BELL, « The Commentary on the Psalms by Nicephorus Blemmydes » = BELL, H.I., « The Commentary on the Psalms by Nicephorus Blemmydes », *BZ* 30, 1929-30, p. 295-300.
- BERTHELOT-RUELLE, *Anciens alchimistes grecs* = BERTHELOT, M. — Ruelle, C.E., *Collection des anciens alchimistes grecs*, Paris 1887-1888 (t. I-III).
- BEVEGNI, « Théodore II Doukas Laskaris » = BEVEGNI, C., art. « Théodore II Doukas Lascaris », in *Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire des œuvres philosophiques* [dir. J.-F. Mattéi], t. I, Paris 1992, p. 855.
- BLUM, *G. Akropolites. Die Chronik* = BLUM, W., *Georgios Akropolites (1217-1282). Die Chronik*, Stuttgart 1989.
- BOBRINSKOY, *Le mystère de la Trinité* = BOBRINSKOY, B., *Le mystère de la Trinité*, Paris 1986.
- BOLOTOV, « Thèses sur le Filioque » = BOLOTOV, B., « Thèses sur le Filioque », *Istina* XVII, 3-4, 1972, p. 261-292.

- BOULGAKOFF, *Le Paraclét* = BOULGAKOFF, S., *Le Paraclét*, Paris 1946.
- BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie* = BOULNOIS, M.-O., *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie, Coll. des Etudes Augustiniennes, Série Antiquité* 143, Paris 1994.
- BREDENKAMP, *The Byzantine empire of Thessaloniki* = BREDENKAMP, F., *The Byzantine empire of Thessaloniki (1224-1242)*, Thessalonique 1996.
- BRÉHIER, « Beccos » = BRÉHIER, L., art. 'Beccos (Jean XI)', *DHGE*, t. VII, Paris 1934, col. 354-364.
- BRÉHIER, « Blemmydès » = BRÉHIER, L., art. 'Blemmydès (Nicéphore)', *DHGE*, t. IX, Paris 1935, col. 177-182.
- BRODERSEN, « Die geographischen Schriften des N. Blemmydes » = BRODERSEN, K., « Die geographischen Schriften des Nikephoros Blemmydes » in *Rom und der Griechische Osten* [ouvrage collectif : Festschrift pour Hatto H. Schmitt], Stuttgart 1995, p. 43-50.
- BROWNING, *Notes on Byzantine Prooimia* = BROWNING, R., *Notes on Byzantine Prooimia, Wiener byzantinistische Studien*, Band I. Supplement, Vienne 1966, p. 24-27.
- BROWNING, « Patriarchal School » = BROWNING, R., « The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century », *Byzantion* 32, 1962, p. 167-201 ; 33, 1963, p. 11-40.
- BURY, « Inedita Nicephori Blemmydae » = BURY, J.B., « Inedita Nicephori Blemmydae », *BZ* 6, 1897, p. 526-531 [texte de la Lettre à Michel II d'Épire].
- CANART, « Memorandum Nicée 1234 » = CANART, P., « Nicéphore Blemmyde et le mémoire adressé aux envoyés de Grégoire IX (Nicée, 1234) », *OCP* 25, 1959, p. 310-325.
- CANDAL, « Nueva interpretación del « per Filium » » = CANDAL, M., « Nueva interpretación del « per Filium » de los Padres Griegos », *OCP* 31, 1965, p. 5-20.
- CATALDI-PALAU, « L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero » = CATALDI-PALAU, A., « L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero », *REB* 51, 1993, p. 5-62.

- CAVALLO, « La cultura italo-greca nella produzione libraria » = CAVALLO, G., « La cultura italo-greca nella produzione libraria », *I Bizantini in Italia* [ouvrage coll.], Milan 1982.
- CAVE, *Scriptorum ecclesiasticorum historia* = CAVE, G., *Scriptorum ecclesiasticorum historia litteraria*, t. I-II, Bâle 1741-1745<sup>2</sup> [1<sup>ère</sup> éd. Londres 1688-1698].
- CHRISTOU, *La Statue impériale de N. Blemmydès* = ΧΡΙΣΤΟΥ, Κ., « Ο « Βασιλικὸς Ἀνδριάς » τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδη. Συμβολὴ στὴν πολιτικὴ θεωρία τῶν Βυζαντινῶν », Thessalonique 1996.
- CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint* = CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris, t. I-III, 1979-80.
- CONGOURDEAU, « L'Eglise byzantine » = CONGOURDEAU, M.-H., « L'Eglise byzantine de 1274 à 1453 », in *Histoire du christianisme* [dir. J.-M. Mayeur et al.], Paris, t. VI, Paris 1990, p. 141-207.
- CONLEY, « Blemmydes' debt to Euthymios Zigabenos » = CONLEY, T., « Blemmydes' debt to Euthymios Zigabenos », *GRBS* 26, 1985, p. 303-309.
- CONSTANTELOS, *Emperor John Vatatzes' social concern : Basis for canonization* = CONSTANTELOS, D. J., « Emperor John Vatatzes' social concern : Basis for canonization », *Kleronomia* 4, 1972, p. 92-104.
- CONSTANTINIDES, *Higher Education* = CONSTANTINIDES, C.N., *Higher Education in Byzantium in the thirteenth and early fourteenth centuries (1204-ca. 1310)*, *Texts and Studies of the History of Cyprus* XI, Nicosie 1982.
- CONTICELLO, *Source de connaissance de J. Damascène* = CONTICELLO, V., *La « Source de connaissance » de Jean Damascène (ca. 650-ca. 750)*, [Thèse de doctorat dactylographiée inédite], Paris 1996.
- CPUC, « Clarification » = CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « Les traditions grecque et latine concernant la procession du Saint-Esprit », *La Documentation Catholique*, 5 nov. 1995, n° 2125, p. 941-945.
- CRISCUOLO, « Accademia Patriarcale » = CRISCUOLO, U., « Chiesa e insegnamento a Bisanzio nel XII sec. : sul problema della cosiddetta 'Accademia Patriarcale' », *SG* 28, 1975, p. 373-390.

- CUTLER-SPIESER, *Byzance médiévale* = CUTLER, A. — SPIESER, J. M., *Byzance médiévale 700-1204*, Paris 1996.
- DARROUZÈS, *Offikia* = DARROUZÈS, J., *Recherches sur les ΟΦΦΙΚΙΑ de l'Église Byzantine*, *Archives de l'Orient Chrétien*, II, Paris 1970.
- DARROUZÈS, *Registre synodal du patriarcat byzantin* = DARROUZÈS, J., *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1971.
- DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Lascaris* = DELOBETTE, L., *Théodore II Lascaris : Eloge de Nicée, Eloge de Jean Vatatzès* [thèse microfichée inédite de l'Université de Paris IV Sorbonne], t. I-II, Paris 1997.
- DÉMÉTRAKΟΠΟΥΛΟΣ, *Bibliothèque ecclésiastique* = ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Α., « Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη », t. I [n'a pas eu de suite], Leipzig 1866.
- DÉMÉΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Grèce orthodoxe* = ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Α., « Ὁρθόδοξος Ἑλλάς », Leipzig 1872.
- DÉMÉΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Histoire du schisme* = ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Α., « Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς Λατινικῆς Ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθόδοξου Ἑλληνικῆς », Leipzig 1867, § 51-54 [à propos de l'échec de l'ambassade envoyée par Innocent IV à Nicée].
- DÉMÉΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, « Le 'Peri kosmou' de Grégoire Palamas » = ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, Ι., « Γρηγορίου Παλαμᾶ, κεφάλαια ἑκατὸν πενήκοντα, 1-14 : Περὶ κόσμου. Κείμενο, μετάφραση καὶ ἐρμηνευτικὰ σχόλια » *Byzantiaka* 20, 2000, p. 295-348.
- DENEFFE, « Perichoresis, circumincesso, circumincesso » = DENEFFE, A., « Perichoresis, circumincesso, circumincesso. Eine terminologische Untersuchung », *Zeitschrift für katholische Theologie* 47, 1923, p. 497-532.
- DERAEDT, *Politique monastique de Nicée* = DERAEDT, D., *La politique monastique des empereurs de Nicée (1204-1261)* [Thèse de doctorat dactylographiée inédite], Louvain 1952.
- DEVRESSE, *Le Patriarcat d'Antioche* = DEVRESSE, R., *Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe*, Paris 1945.
- DÖLGER-WIRTH, *Regesten Kais.* = DÖLGER, FR. — WIRTH, P., *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 564-1435*, t. III, 1204-1282, Munich 1977<sup>2</sup>.

- DONDAINE, « Contra Graecos » = DONDAINE, A., « "Contra Graecos". Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient », *AFP* 21, 1951, p. 320-446.
- DONDAINE, « Nicolas de Cotrone » = DONDAINE, A., « Nicolas de Cotrone et les sources du "Contra errores Graecorum" de saint Thomas », *Divus Thomas* [Fribourg], III series, 28, 1950, p. 313-340.
- DOSITHÉE, *Histoire* = ΔΟΣΙΘΕΟΣ, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων*, Bucarest 1715.
- DOSITHÉE, *Tomos Agapis* = ΔΟΣΙΘΕΟΣ, *Τόμος ἀγάπης*, Jassy (Moldavie) 1698.
- DRÄSEKE, *Litterarisches Centralblatt* = DRÄSEKE, J., *Litterarisches Centralblatt*, t. I-V, 1897.
- DRÄSEKE, *Neuplatonische in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre* = DRÄSEKE, J., *Neuplatonische in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, *BZ* 27/2, 1906, p. 141-160.
- DRÄSEKE, « Theodoros Laskaris » = DRÄSEKE, J., « Theodoros Laskaris », *BZ* 3, 1894, p. 498-515.
- DUCELLIER, « L'agonie de Byzance » = DUCELLIER, A., « L'agonie de Byzance, 1080-1261 » in *Le Moyen Âge*, t. II : *L'éveil de l'Europe* [éd. R. Fossier], Paris 1982, p. 463-495.
- DUCELLIER-CARILE, « La quatrième croisade et ses contrecoups » = DUCELLIER, A. — CARILE, A., « La quatrième croisade et ses contrecoups », in *Byzance et le monde orthodoxe* [éd. A. Ducellier et al.], Paris 1986, p. 299-317.
- DU PIN, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* = DU PIN, L.-E., *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris 1702<sup>2</sup>.
- DUPONT-GY, *Jean III Vatatzès et Nicée* = DUPONT-GY, Cl., *Jean III Vatatzès et l'Empire de Nicée, 1222-1254. Byzance et l'impossible « Renovatio Imperii »* [thèse d'Etat dactylographiée de l'Université de Poitiers], Poitiers 1996.
- EBBESEN, « Georges Pachymeres and the Topics » = EBBESEN, S., « Georges Pachymeres and the Topics », *CIMAGL* 66, 1996, p. 169-185.
- EBBESEN, « Greek-Latin Philosophical Interaction » = EBBESEN, S., « Greek-Latin Philosophical Interaction » in *Byzantine Philoso-*

- phy and its Ancient Sources* [ouvrage collectif, éd. K. Ierodiakou], Oxford 2002, p. 15-30.
- EVDOKIMOV, *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe* = EVDOKIMOV, P., *L'Esprit Saint dans la Tradition orthodoxe*, Paris 1969.
- FABRE-DUCHESNE, *Liber Censuum* = FABRE, P. — DUCHESNE, L., *Le Liber Censuum de l'Eglise romaine [Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome 2<sup>e</sup> série]*, t. I, Paris 1905-1910.
- FAILLER, « Chronologie », I et II = FAILLER, A., « Chronologie et composition dans l'Histoire de Georges Pachymère », *REB* 38, 1980, p. 5-103 ; 39, 1981, p. 145-249.
- FAILLER, Recension de 'A. Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica*' = FAILLER, A., recension de A. Franchi, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254)...*, *REB* 40, 1982, p. 251-253.
- FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis* = FEDALTO, G., *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, t. I-II, Padoue 1988.
- FOSS, *Nicaea : A Byzantine Capital* = FOSS, C., *Nicaea : A Byzantine Capital and its Praises*, Brookline (Mass.) 1996.
- FRANCHI, « Il problema orientale al concilio di Lione II » = FRANCHI, A., « Il problema orientale al concilio di Lione II (1274) e le interferenze del regno di Sicilia », *O Theologos* [Palerme] 5, 1975, p. 15-110.
- FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio* = FRANCHI, A., *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II*, Rome, coll. *Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani* 21, 1981.
- FUCHS, *Die höheren Schulen von Konstantinopel* = FUCHS, F., *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, *Byz. Archiv* 8, Leipzig-Berlin 1926.
- GARDNER, *The Lascarids of Nicaea* = GARDNER, A., *The Lascarids of Nicaea. The story of an Empire in exile*, Londres 1912, réédit. Amsterdam 1964.
- GAUTIER, « Réquisitoire Jean d'Antioche » = GAUTIER, P., « Réquisitoire du patriarche Jean d'Antioche contre le charismaticariat », *REB* 33, 1975, p. 77-132.

- GAUTIER, « Typikon Evergétis » = GAUTIER, P., « Le typikon de la Théotokos Evergétis », *REB* 40, 1982, p. 5-101 (trad. fr. du typikon : p. 14-94).
- GEANAKOPOLOS, *Interaction of the Byzantine and Western Cultures* = GEANAKOPOLOS, D., *Interaction of the « Sibling » Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven — Londres 1976.
- GEMEINHARDT, *Die Filioque-Kontroverse* = GEMEINHARDT, P., *Die Filioque-Kontroverse zwischen Ost — und Westkirche im Frühmittelalter*, Berlin 2002.
- GEORGOULIS, « La philosophie grecque » = ΓΕΩΡΓΟΥΛΗΣ, Κ. Δ., « Η ελληνική φιλοσοφία », *Νεώτερον ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν Ἡλίου*, Athènes 1952, t. VII, p. 553-725 [sur Blemmydès, v. p. 718-719].
- GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* = GHELLINCK, J. DE, *Patristique et Moyen Age. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, t. III, Bruxelles-Paris 1948.
- GILL, *Byzantium and the Papacy* = GILL, J., *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, New Brunswick 1979.
- GILSON, *La philosophie au moyen-âge* = GILSON, E., *La philosophie au moyen-âge, des origines patristiques à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1952.
- GOLUBOVICH, *Biblioteca* = GOLUBOVICH, G., *Biblioteca bibliografica della Terra santa e dell'Oriente francescano*, t. I-XIV, Florence 1906-1933 [voir surtout le t. I].
- GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum » = GOLUBOVICH, H., « Disputatio latinorum et graecorum seu relatio Apocrisiariorum Gregorii IX de gestis Nicaeae in Bithynia et Nymphaeae in Lydia », *Archivum Franciscanum Historicum* 12, 1919, p. 418-470.
- GOULLARD, « Michel VIII et Jean Bekkos » = GOULLARD, J., « Michel VIII et Jean Bekkos devant l'Union », in *1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris 1977, p. 179-190.
- GOULLARD, *Synodikon* = GOULLARD, J., *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire*, CRHCB, TM 2, Paris 1967.
- GOUNARIDIS, *Pratique et discours politique à Nicée* = GOUNARIDIS, P., *Pratique politique et discours politique dans l'Etat de Nicée,*

- 1204-1261 [thèse de 3<sup>e</sup> cycle dactylographiée de Paris I], Paris 1983.
- GRABMANN, *Guglielmo de Moerbeke* = GRABMANN, M., *Guglielmo de Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele*, Rome 1946.
- GRÉGOIRE, « Relation de l'Esprit au Fils chez Jean Damascène » = GRÉGOIRE, J., « La relation éternelle de l'Esprit au Fils d'après les écrits de Jean de Damas », *RHE* 64, 1969, p. 713-755.
- GRUMEL, « Blemmydès et la procession du s. Esprit » = GRUMEL, V., « Nicéphore Blemmyde et la procession du Saint-Esprit », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 18, 1929, p. 636-656.
- GRUMEL, « Photius et l'addition du 'Filioque' » = GRUMEL, V., « Photius et l'addition du 'Filioque' au symbole de Nicée-Constantinople », *REB* 5, 1947, p. 218-234.
- GRUMEL, « S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du S. Esprit » = GRUMEL, V., « S. Thomas et la doctrine des Grecs sur la procession du Saint-Esprit », *EO* 25, 1926, p. 257-280.
- GUILLAND, *La politique religieuse de l'empire byzantin* = GUILLAND, R., *La politique religieuse de l'empire byzantin*, Paris 1954. [Cours polycopié de la Sorbonne retranscrit de façon parfois fautive].
- HALLEUX, « Cyrille, Théodoret et le "Filioque" » = HALLEUX, A. DE, « Cyrille, Théodoret et le "Filioque" », *RHE* 74, 1979, p. 597-625.
- HALLEUX, « Manifesté par le Fils » = HALLEUX, A. DE, « "Manifesté par le Fils". Aux origines d'une formule pneumatologique », *RTL* 20, 1989, p. 3-31.
- HAMELIN, *Le système d'Aristote* = HAMELIN, A., *Le système d'Aristote*, Paris 1931<sup>2</sup>.
- HEFELE, *Theologische Quartalschrift* = VON HEFELE, K. J., *Theologische Quartalschrift*, t. I-III, Tübingen, 1847.
- HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* = HEFELE, K. J., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, trad. par H. LECLERCQ, Paris 1907-1952.
- HEISENBERG, *Curriculum Vitae* : cf. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *ed. Heisenberg*.

- HEISENBERG, Recension éd. Festa = HEISENBERG, A., recension de N. Festa, *Theodori Ducae Lascaris Epistulae CCXVII, BZ 9*, 1900, p. 211-222.
- HERGENRÖTHER, *Handbuch Kirchengeschichte* = HERGENRÖTHER, J., *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, t. I-III, Fribourg-en-Brisgau 1876-1877.
- HERGENRÖTHER, *Monumenta graeca ad Photium* = HERGENRÖTHER, J., *Monumenta graeca ad Photium*, Ratisbonne 1869.
- HOFMANN, « Patriarch von Nikaia » = HOFMANN, G., « Patriarch von Nikaia Manuel II an Papst Innocenz IV », *OCP* 19, 1953, p. 67-70.
- HOLL, *Amphilochius von Ikonium* = HOLL, K., *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen-Leipzig 1904.
- HOSTENS, « A la découverte d'un auteur byzantin inconnu » = HOSTENS, M., « A la découverte d'un auteur byzantin inconnu du IX/x<sup>e</sup> siècle », dans A. SCHOORS — P. VAN DEUN, *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii (OLA 60)*, Louvain 1994, p. 423-433.
- HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* = HUSSEY, J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986 [spéc. p. 248-249].
- IOANNIDIS, *Le hiéromoine Hiérothée* = ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Ν. Χ., *Ὁ Ἱερομόναχος Ἱερόθεος (ΙΓ' ΑΙ) καὶ τὸ ἀνέκδοτο συγγραφικὸ ἔργο του*, Athènes 2003.
- IOANNIDIS, *Nicéphore Blemmydès et son enseignement* = ΙΩΑΝΝΙΔΗΣ, Ν. Χ., *Ὁ Νικηφόρος Βλεμμύδης καὶ ἡ περὶ ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος διδασκαλία του*, Athènes 2006.
- JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre von heiligen Geist* = JAEGER, W., *Gregor von Nyssa's Lehre von heiligen Geist*, Leiden 1966.
- JANIN, *Églises et monastères des grands centres byzantins* = JANIN, R., *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galésios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, Paris 1975.
- JANIN, *Géographie ecclésiastique* = JANIN, R., *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. I. Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, t. III : *Les églises et les monastères*, Paris 1953.

- JUGIE, *De processione Spiritus Sancti* = JUGIE, M., *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rome 1936.
- JUGIE, « Niceforo Blemmydes » = JUGIE, M., art. « Niceforo Blemmydes », *Enciclopedia Cattolica*, t. II, Vatican 1949, col. 1719.
- JUGIE, « Nicéphore Blemmydès et ses écrits » = JUGIE, M., « Bulletin de Littérature byzantine : Nicéphore Blemmydès et ses écrits », *EO* 17, 1914, p. 153-156.
- JUGIE, *Theologia Dogmatica* = JUGIE, M., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, Paris, t. II, 1933, p. 296-535.
- KARAPIPERIS, « N. Blemmydès pédagogue et didascale (I-II) » = ΚΑΡΑΠΙΠΕΡΗΣ, Μ., « Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης ὡς Παιδαγωγὸς καὶ Διδάσκαλος » I. *Νέα Σιών*, 1920, p. 509-520, 533-549 ; II. *Νέα Σιών* 16, 1921, p. 5-21, 105-121, 145-161, 231-242 [étude publiée à Jérusalem, très difficile d'accès].
- KARPOZILOS, *The ecclesiastical controversy between Nicaea and the Epiros* = KARPOZILOS, A. D., *The ecclesiastical controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217-1233)*, *Byzantine Texts and Studies* 7, Thessalonique 1973.
- KOUZIS, « Œuvres médicales de Blemmydès » = ΚΟΥΖΗΣ, Α. Π., « Τὰ ἰατρικὰ ἔργα τοῦ Νικηφόρου Βλεμμύδου κατὰ τοὺς ὑπάρχοντας κώδικας », *Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν*, ἔτος 1944, vol. 19, Athènes 1947, p. 56-75.
- KRIKONIS, *Traitées théologiques de Théodore II* = ΚΡΙΚΩΝΗΣ, ΧΡ., *Θεοδώρον Β' Λασκάρεως, περὶ Χριστιανικῆς Θεολογίας Λόγοι, Ἀνάλεκτα Βλατάδων*, 49 [Fondation patriarcale d'Études patristiques], Thessalonique 1988.
- KRISTELLER, « Renaissance aristotelianism » = KRISTELLER, P.O., « Renaissance aristotelianism », *GRBS* 6, 1965, p. 157-174.
- KRUMBACHER = KRUMBACHER, K., *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum ende des Oströmischen Reiches (527-1453)* [2<sup>e</sup> éd. complétée par A. Ehrhard et H. Gelzer], Munich 1897.
- KUDRIAVZEV, Recension de Barvinok = KUDRIAVZEV, P., recension [en russe] de B. Barvinok, *Nicéphore Blemmydès et ses œuvres*,

- Journal du Ministère de l'Instruction publique, Saint-Petersbourg* 1912, p. 326-359.
- KURTZ, « Zum Fürstenspiegel des N. Blemmydes » = KURTZ, E., « Zum Fürstenspiegel des Nikephoros Blemmydes », *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* (Berlin) 3, 1922, p. 337-340.
- LACKNER, *Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde* = LACKNER, W., *Nikephoros Blemmydes. 'Gegen die Vorherbestimmung der Todesstunde'* », *Corpus philosophorum Medii Aevi. Philosophi Byzantini* 2, Athènes-Leiden 1985.
- LACKNER, « Physiklehrbuches » = LACKNER, W., « Die erste Auflage des Physiklehrbuches des Nikephoros Blemmydes », éd. F. PASCHKE, *Überlieferungs — geschichtliche Untersuchungen, TU* 125, Berlin 1981, p. 351-364.
- LACKNER, « Zum Lehrbuch der Physik » = LACKNER, W., « Zum Lehrbuch der Physik des Nikephoros Blemmydes », *Byzantinische Forschungen* 4, 1972, p. 157-169.
- LAEMMER, *Scriptorium Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta* = LAEMMER, H., *Scriptorium Graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, t. I-II, Fribourg-en-Brigau 1866.
- LAMMA, « Un prostagma inedito attribuito a Isacco II l'Angelo » = LAMMA, P., « Un prostagma inedito attribuito a Isacco II l'Angelo » in *Atti e Memorie dell'Accademia di Scienze, Lettere ed Arti di Modena*, série V, 10, 1952, p. 230-249.
- LAMPE = LAMPE, G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- LANGDON, « Byzantino-papal discussions » = LANGDON, J. S., « Byzantium in Anatolian Exile: Imperial Vicegerency reaffirmed during Byzantino-Papal discussions at Nicaea and Nymphaeum, 1234 », *Byzantinische Forschungen* 20, 1994, p. 197-233.
- LAURENT, « A propos de Georges Moschabar » = LAURENT, V., « A propos de Georges Moschabar, polémiste antilatín », *EO* 35, 1936, p. 336-347.
- LAURENT, « Alexandre IV et l'empire de Nicée » = LAURENT, V., « Le Pape Alexandre IV (1254-1261) et l'empire de Nicée », *EO* 34, 1935, p. 26-55.
- LAURENT, *Regestes Patr.* = LAURENT, V., *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, *Les actes des patriarches*, Fasc. 4, *Les registes de 1208 à 1309*, Paris 1971.

- LAURENT, « Vie et œuvre de Georges Moschabar » = LAURENT, V., « Un polémiste grec de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle: la vie et les œuvres de Georges Moschabar », *EO* 28, 1929, p. 131-158.
- LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec de l'union de Lyon* = LAURENT, V. — DARROUZÈS, J., *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Paris 1976.
- LEBON = ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Lettres à Sérapion*, introd. et trad. de J. Lebon, *SC* 15, Paris 1947, p. 7-77.
- LÉON-DUFOUR, *Voc. Théologie biblique* = LÉON-DUFOUR, X. (et al.), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1970<sup>2</sup>.
- LE QUIEN, *Oriens christianus* = LE QUIEN, M., *Oriens christianus*, Paris 1740.
- LINGAS, « Hesychasm and psalmody » = LINGAS, A., « Hesychasm and psalmody », in *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [éd. A. Bryer — M. Cunningham], Aldershot 1996, p. 155-168.
- LONGNON, *L'empire latin de Constantinople* = LONGNON, J., *L'empire latin de Constantinople et la principauté de Morée*, Paris 1949.
- LOSSKY, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* = LOSSKY, V., *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967.
- LOSSKY, « A propos de la procession du Saint-Esprit » = LOSSKY, V., « K voprosu ob iskhohzhenii Svjatogo Dukha [= À propos de la procession du Saint-Esprit, en russe] », *Messenger de l'Exarchat du patriarche russe en Europe occidentale* 25, 1957, p. 54-62.
- LOSSKY, *Théologie mystique* = LOSSKY, V., *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944.
- LOURIÉ, « Commentaire » = LUR'É, B., « Commentaire » in MEYENDORFF, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas (ru)*, Saint-Petersbourg 1997<sup>2</sup>, p. 442-454 [en russe].
- LOURIÉ, « Filioque et doctrine de la déification » = LUR'É, B. M., « Vzaimosvjaz' problemy Filioque s utcheniem o obozhenii u pravoslavnykh bogoslovov posle svjatogo Fotija [= Le lien réciproque entre le problème du Filioque et la doctrine de la déification chez les théologiens orthodoxes après saint Photius, en russe] », *Travaux de l'École supérieure religieuse et philosophique*, Saint-Petersbourg 1992, p. 1-19.

- LOUTH, *St John Damascene* = LOUTH, A., *St John Damascene, Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford 2002.
- LSJ = LIDDELL, H.G. — SCOTT, R., *A Greek-English Lexicon* [révision H.S. Jones], Oxford 1990<sup>9</sup> [avec supplément, 1968].
- MACRIDES, G. *Acropolites, The History* = MACRIDES, R., *George Acropolites : The History*, Oxford 2007.
- MAIMBOURG, *Histoire du schisme des Grecs* = MAIMBOURG, L., *Histoire du schisme des Grecs*, Paris 1682.
- MANDAKASOS, *Les Paralipomènes de Joseph Bryennios* = ΜΑΝΔΑΚΑΣΟΣ, Θ., *Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου τὰ Παραλειπόμενα*, t. I-III, Leipzig 1784.
- MARGERIE, « Vers une relecture du concile de Florence » = MARGERIE, B. DE, « Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins », *Revue Thomiste* 86, 1986, p. 31-81.
- MARTZELOS, *Substance et énergies de Dieu selon saint Basile* = ΜΑΡΤΖΕΛΟΣ, Γ. Δ., *Ὅσα καὶ ἐνέργειαι τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Μέγαν Βασίλειον*, Thessalonique 1993.
- MERCATI, « Blemmidea » = MERCATI, G., « Blemmidea », *Bessarione* 31, 1915, p. 226-238 [repris dans MERCATI, *Opere minori*, t. III, p. 428-440].
- MERCATI, « Giovanni Simeonachis » = MERCATI, S. G., « Di Giovanni Simeonachis protopapa di Candia », dans *Miscellanea Giovanni Mercati III, Studi e Testi* 123, Vatican 1946, p. 312-341.
- MERCATI, « Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula » = MERCATI, G., « Iacobi Bulgariae archiepiscopi Opuscula », *Bessarione* 33, 1917, p. 73-89 & 208-227.
- MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* = MERCATI, G., *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota, Studi e Testi* 56, Vatican 1931.
- MERCATI, *Opere minori* = MERCATI, G., *Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio*, t. I-VI, *Studi e Testi* 76-80 et 296, Vatican 1937-1941, 1984.
- MERCATI, « Testamento » = MERCATI, G., « Per il testamento e per la lettera a Giovanni II Duca del Blemmida », *Bessarione* 33, 1917, p. 339-340 [repris dans *Opere minori*, t. IV, p. 43-44].

- MERENDINO, « Federico II e Giovanni III Vatatzes » = MERENDINO, E., « Federico II e Giovanni III Vatatzes », in *Byzantino-Sicula II, Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palermo 1975, p. 371-383.
- MEYENDORFF, *Eglise orthodoxe* = MEYENDORFF, J., *L'Eglise orthodoxe*, Paris 1995<sup>2</sup>.
- MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes* = MEYENDORFF, J., *Grégoire Palamas : Triades pour la défense des saints hésychastes*, introd., texte critique, trad. et notes, Louvain 1959, t. I-II.
- MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine* = MEYENDORFF, J., *Initiation à la théologie byzantine* [trad. de l'anglais par A. Sanglade], Paris 1975.
- MEYENDORFF, *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas* = MEYENDORFF, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris 1959.
- MEYENDORFF, *Introd. à l'étude de Grégoire Palamas (ru)* = MEYENDORFF, J., *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* [2<sup>e</sup> éd. de la trad. russe par G. N. Natchinkine], Saint-Petersbourg 1997<sup>2</sup>.
- MEYENDORFF, « Is hesychasm the Right Word ? » = MEYENDORFF, J., « Is hesychasm the Right Word ? Remarks on Religious Ideology in the Fourteenth Century », *Harvard Ukrainian Studies* 7, 1983, p. 447-456.
- MEYENDORFF, *Le Christ dans la théologie byzantine* = MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris 1969.
- MEYENDORFF, « Theology in the thirteenth century » = MEYENDORFF, J., « Theology in the thirteenth century : methodological contrasts », in *ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ : Essays presented to Joan Hussey for her 80th Birthday*, Camberley, Surrey, England, 1988, p. 395-407.
- MORALES, « La préhistoire de la controverse filioquiste » = MORALES, X., « La préhistoire de la controverse filioquiste », *ZAC* 8, 2005, p. 317-331.
- MOSCHOS, « Relations entre théologie et pensée profane » = ΜΟΣΧΟΣ, Δ., « Ἀνεπίκαιρες σκέψεις γιὰ τὶς σχέσεις θεολογίας καὶ ὑστεροβυζαντινῆς κοσμικῆς διάνοησης », *Σύναξη* 43, 1992/3, p. 83-90.

- MULLER, *Géographie de Blemmydes* = MULLER, C., *Geographi Graeci Minores*, t. II, Paris 1861, p. 458-468.
- MUNITIZ, « Blemmydes' encomium on saint John » = MUNITIZ, J. A., « Blemmydes' encomium on St. John the Evangelist (BHG 931) », *AnBoll* 107, 1989, p. 285-346.
- MUNITIZ, « Hagiographical Autobiography in the 13<sup>th</sup> century » = MUNITIZ, J. A., « Hagiographical Autobiography in the 13<sup>th</sup> century », *Byzantinoslavica* 53, 1992, p. 243-249.
- MUNITIZ, « Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II » = MUNITIZ, J. A., « Blemmydes Revisited : The Letters of Nicephorus Blemmydes to Patriarch Manuel II » in *Porphyrogenita — Essays on the History and Literature of Byzantium and the Latin East in Honour of Julian Chrysostomides* [ouvrage coll., éd. Ch. Dendrinios, J. Harris, E. Harvalia-Crook, J. Her-rin], Aldershot 2003, p. 369-387.
- MUNITIZ, « Missing chapter » = MUNITIZ, J.A., « A missing chapter from the *typikon* of Nikephoros Blemmydes », *REB* 44, 1986, p. 199-207.
- MUNITIZ, *Nicephori Blemmydae Autobiographia* = MUNITIZ, J.A., *Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior*, CCSG 13, Turnhout et Louvain 1984.
- MUNITIZ, *Partial account* = MUNITIZ, J. A., *A partial Account. Intr. et traduction anglaise annotée de l'Autobiographie* [SSL 48], Louvain 1988.
- MUNITIZ, « Predetermination of Death » = MUNITIZ, J. A., « The Predetermination of Death : The Contribution of Anastasios of Sinaï and Nikephoros Blemmydes to a Perennial Byzantine Problem », *DOP* 55, 2001, p. 9-20.
- MUNITIZ, « Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins » = MUNITIZ, J. A., « A Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins », *Byzantinoslavica* 51, 1990, p. 20-26.
- MUNITIZ, « Religious instruction in the mid-XIIIth century » = MUNITIZ, J.A., « Religious instruction in the mid-XIIIth century : the evidence of an unpublished Greek *θησαυρός* », *Actes du XV<sup>e</sup> Congrès International d'Études Byzantines*, t. IV, Paris 1980, p. 253-258.

- MUNITIZ, « Self-canonisation : the " Partial Account " » = MUNITIZ, J. A., « Self-canonisation : the " Partial Account " of Nikephoros Blemmydes » in S. HACKEL (éd.), *The Byzantine Saints* [Études Supplémentaires à *Sobornost* 5], Londres 1981, p. 164-168.
- NICOL, « Prise et reconquête de Constantinople » = NICOL, D., « Ἀπὸ τὴν ἄλωση ὡς τὴν ἀνάκτηση τῆς Κωνσταντινουπόλεως », in *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους*, t. IX, Athènes 1980, p. 76-106.
- NICOL, *The Despotate of Epiros* = NICOL, D., *The Despotate of Epiros* [de 1204 à 1267], Oxford 1957.
- NICOL, *The Despotate of Epiros (1267-1479)* = NICOL, D., *The Despotate of Epiros (1267-1479)*, Cambridge 1984.
- NISSEN, *Diataxis de Michel d'Attalie* = NISSEN, W., *Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077. Ein Beitrag zur Geschichte des Klosterwesens im byzantinischen Reiche*, Iena 1894.
- NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz* = NORDEN, W., *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reiches*, Berlin 1903.
- NORET-DE VOCHT, « Une orthographe insolite et nuancée de Blemmyde » = NORET, J. — DE VOCHT, C., « Une orthographe insolite et nuancée, celle de Blemmyde, ou à propos du *δέ* enclitique », *Byzantion* 55, 1985, p. 493-505.
- OBERDORFER, *Filioque* = OBERDORFER, B., *Filioque : Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001.
- OBOLENSKY, « L'Église byzantine » = OBOLENSKY, D., « L'Église byzantine », in ROGIER, L., AUBERT, R., ET KNOWLES, M. [éd.], *Nouvelle Histoire de l'Église*, Paris, t. II, 1968, p. 102-130.
- OBOLENSKY, *The Bogomils* = OBOLENSKY, D., *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948.
- ORPHANOS, *Deux discours antirrhétiques de C. Méliténios* = ΟΡΦΑΝΟΣ, Μ. Α., *Κωνσταντίνου Μελιτηνιώτου, Λόγοι ἀντιρρητικοί δύο*, Athènes 1986.
- ORPHANOS, « La procession du Saint-Esprit selon certains Pères grecs » = ORPHANOS, M. A., « La procession du Saint Esprit selon certains Pères grecs postérieurs au VIII<sup>e</sup> siècle », in *La théologie du Saint Esprit dans le dialogue œcuménique*, Paris 1981, p. 29-53.

- ORPHANOS, « La procession du Saint-Esprit selon saint Photius » = ORPHANOS, M. A., « Η ἐκπόμευσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ τὸν ἱερὸν Φώτιον », *Θεολογία* 50, 1979, p. 47-70.
- ORPHANOS, « The procession of the Holy Spirit » = ORPHANOS, M. A., « The procession of the Holy Spirit according to certain Greek fathers », *Θεολογία* 50, 1979, p. 762-778 ; 51, 1980, p. 87-107, 276-299, 436-461, 739-742.
- OSTROGORSKY, *Histoire de l'Etat byzantin* = OSTROGORSKY, G., *Histoire de l'Etat byzantin*, traduit de l'allemand par Jean GOUILLARD, Paris 1983<sup>2</sup>.
- OUDIN, *Commentaire sur les anciens écrivains ecclésiastiques* = OUDIN, C., *Commentaire sur les anciens écrivains ecclésiastiques omis par Bellarmin, Possevin, Labbe et Ellies Dupin* [en latin], Leipzig 1722.
- OUSPENSKY, Recension de Barvinok = OUSPENSKY, O. P., recension de B. Barvinok, *Nicéphore Blemmydès et ses œuvres* [en russe], *Journal de l'Académie des Sciences*, Petrograd 1916, p. 101-124.
- PALMIERI = PALMIERI, A., art. 'Esprit Saint', II. « La Procession du Saint Esprit du Père et du Fils », in *DTC*, t. V.1, 1913, col. 762-869.
- PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium* = PAPADAKIS, A., *Crisis in Byzantium. The Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, New York 1996<sup>2</sup>.
- PAPADAKIS, « The Church besieged » = PAPADAKIS, A., « The Church besieged » in *The Christian East and the Rise of the Papacy, The Church 1071-1453 A. D.* [ouvrage collectif avec J. Meyendorff], Crestwood 1994, p. 199-238.
- PAPAÏLIOPOULOU-PHOTOPOULOU, *Canons byzantins inédits* = ΠΑΠΑΛΙΑΙΟΥΠΟΥΛΟΥ-ΦΩΤΟΠΟΥΛΟΥ, *Ταμείον ἀνεκδοτῶν βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων*, Athènes 1996.
- PAPATHANASIOU, « Blemmydes's Epitome of Physics » = PAPATHANASIOU, M., « Nicephoros Blemmydes's Epitome of Physics », *Science and Society, Historical types of rationality*, éd. M. Assimakopoulos, K. Gavrogou, P. Nicolakopoulos [National Technical University of Athens], Athènes 1992, p. 351-358.
- PAPPADOPOULOS, *Théodore II* = PAPPADOPOULOS [sic], J.B., *Théodore II Lascaris, empereur de Nicée*, Paris 1908.

- PATACSI, « Le hiéromoine Hiérothée » = PATACSI, G., « Le hiéromoine Hiérothée, théologien du Saint-Esprit », *Κληρονομία* 13, 1981, p. 299-330.
- PATACSI, « Palamism before Palamas » = PATACSI, G., « Palamism before Palamas », *Eastern Churches Review* 9, 1977, p. 64-71 [repris comme « Ο παλαμισμός πρὸ τοῦ Παλαμᾶ », dans *Grég-Pal* 64, 1981, p. 33-41].
- PATAQ SIMAN, *L'expérience de l'Esprit* = PATAQ SIMAN, E., *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise d'après la tradition syriaque d'Antioche*, Paris 1971.
- PAUL, « Le joachimisme et les joachimites au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle » = PAUL, J., « Le joachimisme et les joachimites au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle », in 1274, *année charnière. Mutations et continuités*, Paris 1977, p. 797-813.
- PELIKAN, *L'esprit du christianisme oriental* = PELIKAN, J., *L'esprit du christianisme oriental (600-1700)* [t. II de *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine* ; tr. fr. J.-L. Breteau], Paris 1994.
- PODSKALSKY, *Theology und Philosophy in Byzanz* = PODSKALSKY, G., *Theology und Philosophy in Byzanz*, Munich 1977.
- POLEMIS, « Blemmydes and Palamas » = POLEMIS, I. D., « Nikephoros Blemmydes and Gregorios Palamas », in *Gregorio Palamas e oltre : Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino* [éd. A. Rigo], Florence 2004, p. 179-189.
- PRESTIGE, *God in Patristic Thought* = PRESTIGE, G. L., *God in Patristic Thought*, Londres 1952.
- PRESTIGE, « Περιχωρέω and περιχώρησις » = PRESTIGE, G. L., « περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers », *JThS* 29, 1928, p. 242-252.
- PROCOPOWICZ, *Tractatus de processione Spiritus Sancti* = PROCOPOWICZ, TH., *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gothae, 1772.
- RAYNALDUS, *Annales ecclesiasticæ* = RAYNALDUS, T., *Annales ecclesiasticæ*, t. I-XIII, Coloniae Agrippinae 1694.
- RÉGNON, *Études sur la Trinité* = RÉGNON, T. DE, *Études de théologie positive sur la Trinité*, t. I-IV, Paris 1892-1898.

- REINACH, Recension de Heisenberg = REINACH, Th., recension de A. Heisenberg, *Nicephori Blemmydae Curriculum vitae*, REG 10, 1897, p. 118-119.
- RIGO, « Niceforo l'Esicasta » = RIGO, A., « Niceforo l'Esicasta, XIII<sup>e</sup> sec. : alcune considerazioni sulla vita e sull'opera », *Amore del Bello : Atti del Simposio Internazionale sulla Filocalia, Roma, novembre 1989*, Magnano 1991, p. 81-119.
- RONCAGLIA, *Les frères mineurs et l'Église grecque* = RONCAGLIA, M., *Les frères mineurs et l'Église grecque orthodoxe au XIII<sup>e</sup> siècle (1231-1274)*, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano, vol. 2, Le Caire 1954.
- ROUECHÉ, « Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century » = ROUECHÉ, M., « Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century », JÖB 23, 1974, p. 61-76.
- RUBEIS, *Dissertatio de Gregorii Cyprii vita* = RUBEIS (DE), *Dissertatio de Gregorii Cyprii vita*, in MIGNE, PG 142, col. 31-48.
- SAJDAK, *Historia scholiastarum Gregorii Nazianzeni* = SAJDAK, J., *Historia critica scholiastarum et commentarum Gregorii Nazianzeni, Meletemata Patristica 1*, Cracovie 1914.
- SAVVATOS, *Pneumatologie de Grégoire II de Chypre* = ΣΑΒΒΑΤΟΣ, ΧΡ., *Η θεολογική όρολογία και προβληματική τής πνευματολογίας Γρηγορίου Β' του Κυπρίου*, Athènes 1997.
- SCHILLMANN, « Zur byzantinischen Politik Alexanders IV » = SCHILLMANN, F., « Zur byzantinischen Politik Alexanders IV », *Römische Quartalschrift* 22, 1908, p. 113-131.
- SCHISSEL, « Rhetorische Progymnastik der Byzantiner » = SCHISSEL, O., « Rhetorische Progymnastik der Byzantiner », *BNJ* 11, 1934-1935, p. 1-10.
- SCHRÖCK, *Christliche Kirchengeschichte* = SCHRÖCK, J., *Christliche Kirchengeschichte*, Th. 29, Leipzig 1799.
- SINKEWICZ, *The 150 chapters of Palamas* = SINKEWICZ, R., *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas, Studies and texts* 83, Toronto 1988.
- SOKOLOV, Recension de Barvinok = SOKOLOV, I. I., *Nikifor Vlemmid, vizantijskij uchenyj i tserkovnyj dejatel XIII v.* [en russe], *Khristianskoe Tchtenie*, Saint-Petersbourg 1912, p. 1160-1173, 1303-1318, 1428-1437.

- SOPKO, « Palamism before Palamas » = SOPKO, A. J., « "Palamism Before Palamas" and the Theology of Gregory of Cyprus », *SVTQ* 23, 1979, p. 139-147.
- SPI TERIS, « Il patriarca Giovanni Beccos. Demetrio Cidone » = SPITERIS, Y., « Il patriarca Giovanni Beccos : un uomo « ecumenista » († 1297), Demetrio Cidone : un teologo bizantino tomista († 1398) », *Lateranum* 65, 1999, p. 41-69.
- STAVROU, « Blemmydès, figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones » = STAVROU, M., « Le théologien Nicéphore Blemmydès (1197-v.1269), figure de contradiction entre Orthodoxes et Latinophrones » [21<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines, Londres 2006], à paraître dans les *OCP en 2007-2008*.
- STAVROU, « L'Esprit Saint procède du Père par le Fils » = STAVROU, M., « "L'Esprit Saint procède du Père par le Fils". L'actualité de la pneumatologie de Nicéphore Blemmydès », *FrZPhTh* 52, 2005, p. 115-144.
- STAVROU, « La situation ecclésiale au temps des croisades » = STAVROU, M., « La situation ecclésiale des régions grecques sous domination latine au temps des croisades. Pratiques et ecclésiologies » in Comité Mixte Catholique-Orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes : les enjeux de l'uniatisme* [ouvrage coll.], Paris 2004, p. 29-66.
- STAVROU, « Premier traité de Blemmydès » = STAVROU, M., « Le Premier traité sur la procession du Saint-Esprit de Nicéphore Blemmydès », *OCP* 67, 2001, p. 39-141.
- STAVROU, « Une prière inédite de Blemmydès » = STAVROU, M., « Une prière inédite de Nicéphore Blemmydès transmise dans le "Thékaras" », *Conférences Saint-Serge, XLVII<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris 2000* [éd. A.M. Triacca — A. Pistoia], Rome 2001, p. 119-128.
- STIERNON, « Eugène Boulgaris » = STIERNON, D., art. 'Eugène Boulgaris', in *La théologie byzantine et sa tradition* [dir. C.G. Conticello — V. Conticello], t. II, Turnhout 2002, p. 721-848.
- STIERNON, « Le problème de l'Union gréco-romaine » = STIERNON, D., « Le problème de l'Union gréco-romaine vu de Byzance : de Germain II à Joseph I<sup>er</sup>, 1232-1273 », dans *1274, année charnière. Mutations et continuités*, Paris 1977, p. 139-166.

- STIERNON, « Nicéphore Blemmydès » = STIERNON, D., art. 'Nicéphore Blemmydès', *DSp*, t. XI, 1982, col. 187-198.
- STIERNON, « Nicéphore l'Hésychaste » = STIERNON, D., art. 'Nicéphore l'Hésychaste', *DSp*, t. XI, 1982, col. 198-203.
- STIRNEMANN-WILFLINGER, *Vom Heiligen Geist* = STIRNEMANN, A. — WILFLINGER, G. [éd.], *Vom Heiligen Geist. Der gemeinsame trinitarische Glaube und das Problem des Filioque*, Innsbruck-Vienne 1998.
- SVORONOS, « Actes des fonctionnaires » = SVORONOS, N., « Remarques sur les actes des fonctionnaires », in *La Paléographie grecque et byzantine* [Actes du colloque du CNRS de Paris 1974], Paris 1977, p. 423-427.
- SWETE, *History of the procession of the Holy Spirit* = SWETE, H.B., *On the History of the doctrine of the procession of the Holy Spirit from the Apostolic age to the death of Charlemagne*, Cambridge 1876.
- TAFT, *Le rite byzantin* = TAFT, R., *Le rite byzantin* [trad. fr. de J. Laporte], Paris 1996.
- TAFT, « Mount Athos : A Late Chapter in the History » = TAFT, R., « Mount Athos : A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite », *DOP* 42, 1988, p. 179-194.
- TARTAGLIA, *Encomio dell'imperatore Giovanni Duca* = TARTAGLIA, L., *Teodoro II Duca Lascari Encomio dell'imperatore Giovanni Duca*, Naples 1990.
- TATAKIS = TATAKIS, B., *La Philosophie Byzantine* [Fasc. Supplém. II in *Histoire de la Philosophie*, éd. E. BRÉHIER], Paris 1949.
- THÉODOROUDIS, *La proc. du s. Esprit au XIII<sup>e</sup> siècle* = ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, Γ. Π., « Η εκπόρευσις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος κατὰ τοὺς συγγραφεῖς τοῦ ΙΓ' αἰῶνος », Thessalonique 1990 [sur Blemmydès, voir surtout p. 55-65, 113-120].
- THÉODOROUDIS, « Photius au XIII<sup>e</sup> siècle » = ΘΕΟΔΩΡΟΥΔΗΣ, Γ. Π., « Η χρῆσις τοῦ Φωτίου εἰς τὴν γραμματεῖαν τοῦ ΙΓ' αἰῶνος », in *Μνήμη ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου καὶ Μεγάλου Φωτίου ἀρχιεπισκοπῶν Κωνσταντινουπόλεως* [Actes du colloque scientifique des 14-17 octobre 1993 à l'Université Aristote], Thessalonique 1994, p. 423-438.
- THOMAS-HERO, *Foundation documents* = THOMAS, J. — CONSTANTINIDES HERO, A. [éd.], *Byzantine monastic foundation docu-*

- ments, Dumbarton Oaks Research Library and Collection* 35, vol. 1-5, Washington D.C. 2000.
- TINNEFELD, « Das Niveau der abendländischen Wissenschaft » = TINNEFELD, F., « Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13. und 14. Jh. », *Byzantinische Forschungen* 6, 1979, p. 241-280.
- TODT, « Dositheos II. von Jerusalem » = TODT, K.-P., art. 'Dositheos II. von Jerusalem', dans *La théologie byzantine et sa tradition* [dir. C.G. Conticello — V. Conticello], t. II, Turnhout 2002, p. 659-711.
- TREMBELAS, *Dogmatique* = TREMBELAS, P., *Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique*, Chevetogne, t. I, 1966.
- UTHEMANN, « Zur Sprachtheorie des N. Blemmydes » = UTHEMANN, K.-H., « Zur Sprachtheorie des Nikephoros Blemmydes. Bemerkungen zu einem byzantinischen Beitrag zur Geschichte der Logik », *JÖB* 34, 1984, p. 123-153.
- VALLA, *De expetendis* = GEORGH VALLAE Placentini viri clarissimi, *De expetendis et fugiendis rebus opus*, Venetiis in ædibus Aldi Romani, impensa ac studio Ioannis Petri VALLAE filii piensissimi, mense decembri M.D.I. [2 volumes in-fol.].
- VAN DIETEN, « Die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung » = VAN DIETEN, J.-L., « Das Lateinische Kaiserreich von Konstantinopel und die Verhandlungen über kirchliche Wiedervereinigung », *The Latin Empire : some contributions*, éd. V.D. van Aalst et K.N. Ciggaar, Hernen (Pays-Bas) 1990, p. 93-125.
- VAN ROSSUM, « Athanasius and the Filioque » = VAN ROSSUM, J., « Athanasius and the Filioque : *Ad Serapionem* I,20 in Nikephoros Blemmydes and Gregory of Cyprus », *Studia Patristica* 32, 1997, p. 53-58.
- VASILIEV, *Histoire de l'Empire byzantin* = VASILIEV, A. A., *Histoire de l'Empire byzantin*, t. I-II, Paris 1934.
- VENDRYES, *Traité d'accentuation grecque* = VENDRYES, J., *Traité d'accentuation grecque*, Paris 1904.
- VERBEKE, *L'évolution de la doctrine du Pneuma* = VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du Pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945.

- VERHELST, *Traité de l'âme* = VERHELST, M., *Le « Traité de l'âme » de Nicéphore Blemmyde* [thèse dactylographiée de l'Université de Louvain], t. I-II, Louvain 1976.
- VERKHOVSKY, « La procession du Saint-Esprit » = VERKHOVSKY, S., « La procession du saint Esprit dans la triadologie de l'Eglise orthodoxe », *Russie et chrétienté* 3-4, 1950, p. 197-210.
- VERPEAUX, *Nicéphore Choumnos* = VERPEAUX, J., *Nicéphore Choumnos, homme d'Etat et humaniste byzantin* (ca 1250/1255-1327), Paris 1959.
- VISCHER, *La théologie du Saint-Esprit* = VISCHER, L. [éd.], *La théologie du Saint-Esprit dans le dialogue entre l'Orient et l'Occident* [Document Foi et Constitution n° 103 (vers. fr.)], Paris 1981.
- VOULGARIS, « Enquête sur Nicéphore Blemmydès » = ΒΟΥΓΑΡΙΑΣ, Ε., *Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμίδου*, éd. T. ΜΑΝΔΑΚΑΣΟΣ, *Ἰωσήφ τοῦ Βρυεννίου τὰ Παραλειπόμενα*, t. III, Leipzig 1784, p. 309-405.
- VRIES, « Innozenz IV. und der christliche Osten » = VRIES, W. DE, « Innozenz IV. und der christliche Osten », *Ostkirchliche Studien* 12, 1963, p. 113-131.
- WALCHIUS, *Bibliotheca theologica selecta* = WALCHIUS, J., *Bibliotheca theologica selecta*, Iéna 1757.
- WIEGAND, « Latmos » = WIEGAND, Th., « Der Latmos », étude coll. dans *Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899*, herausgegeben von Th. Wiegand, III, I, Berlin 1913.
- WOLFF, « The Latin Empire of CP and the Franciscans » = WOLFF, R. L., « The Latin Empire of Constantinople and the Franciscans », *Traditio* 2, 1944, p. 213-237.
- XANALATOS, *Les écoles à Byzance* = ΞΑΝΑΛΑΤΟΣ, Δ., *Τὰ σχολία στὸ Βυζάντιο*, Athènes 1939.
- XEXAKIS, *Jean Bekkos et ses conceptions théologiques* = ΞΕΞΑΚΗΣ, Ν., *Ἰωάννης Βέκκος καὶ αἱ θεολογικαὶ ἀντιλήψεις αὐτοῦ*, Athènes 1981.
- XIONIS, *Ousia et énergies de Dieu selon Grégoire de Nysse* = ΞΙΩΝΗΣ, Ν. Π., *Οὐσία καὶ ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἅγιο Γρηγόριο Νύσσης*, Athènes 1999.

- ZACHAROPOULOS, *Voulismas* = ΖΑΧΑΡΟΠΟΥΛΟΣ, Ν., *Δωρόθεος Βουλησμάς ἐπὶ τῇ βάσει τῶν ἀνεκδότων αὐτοῦ ἐπιστολῶν* [thèse dactylographiée soutenue à l'Ecole de Théologie de l'Université Aristote], Thessalonique 1969.

**TEXTE ET TRADUCTION**

## Le Mémoire adressé aux Latins en 1234

### Introduction

#### 1. Étude du document

Le mémoire présenté ici est un texte associé aux discussions théologiques qui eurent lieu entre Grecs et Latins à Nicée en janvier 1234. Durant le débat sur la procession du Saint-Esprit, les Latins avaient proposé un trilemme<sup>1</sup> pour résumer leur position. Les Grecs, en réponse, leur remirent le 25 janvier un mémoire qui fut sur-le-champ traduit en latin. Cette traduction latine, commençant par les mots *Problema nobis, honorabiles legati sanctissimi Papae*, a été intégrée au rapport rédigé au retour par un des apocrisiaires et édité tout d'abord en 1719<sup>2</sup>. L'édition critique du document original grec a été réalisée en 1959 par Paul Canart à partir de deux manuscrits romains<sup>3</sup>. Nous avons repris ce travail en tenant compte des quelques corrections à l'édition de Canart, proposées en 1990 par J.-A. Munitiz<sup>4</sup>. Les aspects philologiques du document présentés ci-après sont repris de l'étude de P. Canart.

1. Dont on lira l'énoncé au début du Mémoire qui constitue la réponse grecque.

2. Voir J. QUÉTIF-J. ÉCHARD, dans *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. I, Paris, 1719, p. 911-924, repris dans MANSI, Venise, 1770, t. 23, col. 279-307 ; GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », p. 418-470.

3. Voir CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 319-325.

4. Voir MUNITIZ, « Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins », p. 22, n. 18.

### Structure du document

Après une courte introduction qui résume l'argumentation des Latins en faveur du *Filioque* sous forme d'un trilemme (1), et souligne que la pneumatologie orthodoxe se fonde sur les paroles du Christ et non sur des syllogismes (2), le mémoire expose la réponse des Grecs sous forme d'une longue série d'arguments visant, sous une forme alternée, aussi bien à mettre en évidence les causes véritables de l'appellation scripturaire « Esprit du Christ » qu'à réfuter l'explication filioquiste qu'en donnent les Latins (3-10). Nous les donnons de façon résumée :

1° L'Esprit Saint n'est pas l'« Esprit du Christ » de toute éternité, car l'onction du Christ, qui résulte de son incarnation, est récente ; mais le mémoire concède qu'il pourrait être appelé ainsi en raison du dessein prééternel de l'économie de l'Incarnation (3).

2° Bien des Pères ont expliqué que l'Esprit est appelé « Esprit du Christ » à cause de la consubstantialité de l'Esprit envers le Fils ; or les paroles des Pères sont inspirées (4-5).

3° Le raisonnement des Latins n'est qu'un paralogisme car il ne répond même pas aux règles de l'art du syllogisme (6-7).

4° Si l'Esprit Saint est appelé « Esprit du Christ » parce qu'il procède de ce dernier, alors tout ce qui est dit esprit d'un autre procède de cet autre, et les esprits des Prophètes procéderont des Prophètes eux-mêmes (8, l. 1-8).

5° L'Esprit Saint est appelé « Esprit du Fils » non seulement en raison de la consubstantialité mais aussi en raison de l'économie des dons spirituels réalisée par le Christ (8, l. 8-16).

6° L'Esprit Saint est l'« onction du Christ » parce que le Père a oint le Christ de l'Esprit, dans sa chair (8, l. 21-22).

7° L'Esprit Saint est l'« Esprit du Christ » parce qu'il a toujours été présent au Christ, en accompagnant celui-ci (8, l. 22-29).

8° Toute propriété en Dieu est soit naturelle et commune aux trois personnes, soit hypostatique et propre à l'une d'entre elles. Faire procéder est une propriété hypostatique, donc appartient à une personne, qui est le Père d'après l'Écriture (9).

9° Si l'Esprit procède du Père et du Fils, soit le Père et le Fils sont réduits à une seule personne, soit l'Esprit est séparé en une dyade de personnes (10, l. 1-6).

10° Si le Père et le Fils émettent tous deux l'Esprit, il existera deux Esprits, chacun venant d'un émetteur différent (10, l. 6-10).

11° Si l'on pose deux principes pour l'Esprit, il faudra supposer en amont un troisième principe qui les rassemble dans l'unité, car la monade précède la dyade, et Dieu comptera alors quatre personnes (10, l. 10-27).

### Authentification du mémoire

Ce texte est-il bien l'œuvre de Nicéphore Blemmydès ? Le premier à l'avoir supposé est A. Heisenberg qui se fondait sur l'*Autobiographie* de Blemmydès<sup>1</sup>. Pour V. Grumel, « l'autobiographie ne laisse aucun doute sur l'identité du personnage<sup>2</sup> ». P. Canart considère cette authentification « au moins probable », mais il note en même temps qu'« il n'est pas évident que [Blemmydès] en soit l'auteur unique<sup>3</sup> » ; mais J.-A. Munitiz, dans une courte étude récente sur les comptes rendus du dialogue de 1234<sup>4</sup>, s'accorde avec

1. Voir HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XLII.

2. Voir GRUMEL, « Blemmydès et la procession du s. Esprit », p. 639, n. 1.

3. Voir CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 315-316.

4. Voir MUNITIZ, « Reappraisal of Blemmydes' First Discussion with the Latins », p. 20-26.

Heisenberg et Grumel pour voir en Nicéphore l'auteur du mémoire remis aux Latins <sup>1</sup>.

Si l'on compare le récit des événements ayant précédé la remise du mémoire grec aux Latins, fait dans l'*Autobiographie* <sup>2</sup> et dans le rapport rédigé par un des apocrisiaires latins <sup>3</sup>, on constate une assez notable concordance : les Latins proposent un trilemme identique expliquant l'appellation scripturaire de l'Esprit : « Esprit du Fils » <sup>4</sup>. Il est vrai que le rapport des apocrisiaires évoque la remise par les Grecs d'un premier texte « magnum et prolixum », tellement « ridiculosum » aux yeux des Latins que les Grecs passent de longues heures à le réécrire intégralement, tandis que Blemmydès ne fait pas cas de cette première rédaction dans son récit, mais il n'y a pas réellement contradiction entre les comptes rendus, notre auteur ayant simplement donné — volontairement ou non — moins de précisions sur les discussions que ne l'avaient fait les apocrisiaires latins, qui rédigeaient leur rapport juste après les événements.

Si l'on compare, cependant, ce texte du mémoire remis par les Grecs et le compte rendu que Blemmydès donne de son intervention dans l'*Autobiographie*, on constate qu'il s'agit bien de part et d'autre de la réfutation du même trilemme mais, outre la différence de style entre les deux versions, il n'y a guère correspondance entre les arguments employés dans l'un et l'autre écrit pour la réfutation du trilemme. V. Grumel observe que la discussion du troisième membre du trilemme : le Saint-Esprit, Esprit du Fils parce qu'il en procède, est conduite très différemment dans les deux écrits <sup>5</sup>. P. Canart note à juste titre que la discussion du deuxième membre du trilemme est menée différemment

dans les deux écrits : dans le mémoire remis par les Grecs le raisonnement latin est mis en défaut au plan formel, tandis que l'*Autobiographie* fournit une réponse théologique à l'objection latine. P. Canart estime au total que « les divergences réelles sont fortes, plus fortes encore que ne le dit Grumel <sup>1</sup> », mais il admet qu'elles peuvent s'expliquer par le caractère tardif du compte rendu de Nicéphore dans l'*Autobiographie*.

Il semble assuré qu'en exposant, dans cet écrit presque auto-hagiographique destiné à ses moines, l'argumentation qu'il avait développée au cours d'une discussion ancienne de plus de trente ans, Nicéphore ne pouvait mettre sur ses lèvres que les arguments qui lui semblaient les plus pertinents au moment de sa rédaction <sup>2</sup>. La différence observée entre les textes — qui ne va jamais jusqu'à la contradiction — ne semble donc pas mettre réellement en cause l'attribution du mémoire à Nicéphore.

Cette attribution serait en outre corroborée par l'utilisation, dans ce mémoire, d'un exemple de raisonnement que l'on retrouve souvent chez Blemmydès : « Si l'on a affaire à un homme, c'est aussi un être vivant ; mais il n'est pas vrai du tout que si l'on a affaire à un être vivant, ce soit aussi dès lors un homme <sup>3</sup>. » Cette caractérisation aristotélécienne de l'homme comme « être vivant » (ζῶον) se retrouve souvent citée, aussi bien dans l'*Autobiographie* <sup>4</sup> que dans l'œuvre théologique de Nicéphore. Ainsi, dans la *Lettre à Jean III Doukas*, Nicéphore propose une analogie semblable pour dépeindre l'incohérence prêtée par lui aux Latins : « Ils agissent comme quelqu'un qui, en disant " homme ", s'efforce

1. Voir *ibid.*, p. 20-21.

2. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 25-29, p. 57-58.

3. Voir GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », 8-10, p. 436-437.

4. Voir GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », 8, p. 436 ; NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 27, p. 57.

5. Voir GRUMEL, « Blemmydès et la procession du s. Esprit », p. 639-640.

1. Voir CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 317.

2. Aussi les arguments spécifiques apparaissant dans le compte rendu donné par l'*Autobiographie* sont autant de points caractéristiques de la pneumatologie de Nicéphore en 1264.

3. « Εἰ γὰρ ἄνθρωπος, καὶ ζῶον· οὐ μὴν εἰ ζῶον, ἤδη καὶ ἄνθρωπος » (7, 1. 20-21, p. 196-198).

4. Voir *Autobiographie*, II, 10, 13-15 et II, 13 et 14.

de nier qu'il dit par là même " être vivant " <sup>1</sup>. » On rencontre aussi dans la *Lettre à Jacques de Bulgarie* une analogie fort proche employée pour illustrer l'absurdité de ceux qui interprètent mal un passage-clé de la *Première lettre à Sérapion* d'Athanase le Grand concernant la procession éternelle de l'Esprit d'auprès du Père par le Fils <sup>2</sup>. Il semble donc hautement probable que Nicéphore Blemmydès fut effectivement l'auteur du mémoire remis aux Latins lors des discussions de 1234.

## 2. Tradition manuscrite du texte

### a) Les témoins grecs

Il subsiste actuellement deux manuscrits connus contenant le mémoire de 1234.

#### 1. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : *Vaticanus gr. 1823 (V)* <sup>3</sup>

— Papier ; XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s. XIV<sup>e</sup> s. XV<sup>e</sup> s. XVI<sup>e</sup> s. ; ff. 282 (+87a.277a.279a) ; 235 × 160 mm.

— Plusieurs filigranes aux ff. 125-126 : BRIQUET, n. 3848 : *Venise 1370*, MOSIN-TRALJIC, n. 2756-2762 et 2764 : *Italie 1365-1380*.

— Contenu : miscellanées.

— Texte partiel I,1 à 6,16 [Inc. Πρόβλημα ἡμῶν — εἶναι, ἦ] : f. 125-125v.

1. « Ταῦτόν γὰρ ποιοῦσιν, ὡς εἴ τις ἄνθρωπον λέγων ἐνίσταται μὴ λέγειν καὶ ζῶν ἀτόν » (*Lettre à Jean III Doukas*, 2,16-17, p. 262).

2. « C'est comme si, à supposer que quelqu'un dise que l'homme est une substance animée et douée de sensation parce qu'il est un être vivant, quelqu'un d'autre qui pût supprimer la cause en arrivait à supprimer du même coup la conclusion [qui en découle] » (*Lettre à Jacques*, 6, PG 142, 540 C-D).

3. Voir CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 311-312 ; CANART, *Codices Vaticani Graeci : Codices 1745-1962*, p. 224-240.

— Le ms est un recueil de nombreuses pièces d'origines diverses. La partie VII (ff. 125-128) qui nous intéresse est composée de 2 folios anciens (125-126) et de 2 folios du XIX<sup>e</sup> s. sans texte. Le mémoire a été copié dans la 2<sup>e</sup> moitié du XIV<sup>e</sup> s. On trouve au f. 126 un autographe du Cardinal Isidore de Kiev.

#### 2. Rome, Biblioteca Angelica : *Codex gr. 30 (A)* <sup>1</sup>

— Papier ; v. 1394. ; ff. v. 379.1 ; 280 × 190 mm.

— Contenu : miscellanées de contenu théologique ou spirituel.

— Texte : f. 286-288v.

— Le ms a été écrit presque entièrement par le moine et polémiste anti-latin Joseph Philagrius <sup>2</sup>.

### b) Le texte latin

Inserée dans le rapport fait par les apocrisiaires à la fin de leur mission, la traduction latine du mémoire grec nous a été transmise par les mêmes manuscrits que ce rapport. La meilleure édition de celui-ci — celle de H. Golubovich — se base avant tout sur le ms 228 de la Biblioteca Riccardiana à Florence (qui a d'abord appartenu à la Bibliothèque Vaticane). Selon L. Duchesne, la copie daterait de quelques années seulement après le retour de la mission des apocrisiaires <sup>3</sup>. Ce ms a reçu de Golubovich le sigle A. Sa copie directe, le ms 229 de la même Biblioteca Riccardiana, est désignée par B. L'édition plus ancienne de Quétif et Échard a été réalisée « ex codice ms. 250 et amplius annorum in gymnasio Navarreo servato ». Le ms étant perdu, Golubovich s'est référé à cette édition (sigle E).

1. Voir FRANCHI-MUCCIO, p. 64-76 ; CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 312-313.

2. Voir L. PETIT, « Joseph Philagrius », *DTC*, t. VIII, 1925, col. 1542-143 ; MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, p. 96 et 152, n. 2.

3. Voir FABRE-DUSCHESNE, *Liber Censuum*, p. 22.

P. Canart souligne que la traduction latine respecte le mot à mot du texte, son auteur connaissant bien le grec, et que rares sont les bévues dues à une transposition trop littérale<sup>1</sup>. Elle offre donc une tradition indirecte précieuse qui permet de combler plusieurs lacunes des mss grecs et d'en corriger certaines fautes.

### 3. Présentation de la traduction

Dans la traduction, figurent en caractères italiques les passages qui ont été traduits de la version latine en raison des lacunes du texte grec.

### SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

A	<i>Angel. gr. 30</i> (xiv <sup>e</sup> s.)
V	<i>Vat. gr. 1823</i> (2 <sup>e</sup> moitié xiv <sup>e</sup> s.)
lat	<i>Versio latina</i> (ed. Golubovich, 1919)
Can	Edition CANART (1959)
Mun	Corrections MUNITIZ (1990)

1. Voir les ex. fournis dans CANART, « Memorandum Nicée 1234 », p. 314, n. 4.

## Mémoire adressé aux Latins en 1234

### Présentation de l'argumentation des Latins

1. Le problème que vous-mêmes nous avez soumis, très honorables apocrisiaires du très saint Pape, tient dans les mots suivants : « Pourquoi l'Esprit Saint est-il appelé Esprit du Christ depuis l'éternité ? Seulement trois raisons peuvent être invoquées. La première est qu'il est consubstantiel au Christ ; la deuxième est qu'il est envoyé par lui aux créatures ; la troisième est qu'il procède de lui. Or, il est évident que la première raison n'est pas suffisante, parce qu'il s'ensuivrait que le Père est Esprit du Fils, du fait qu'il est consubstantiel au Fils. Et il est clair que la deuxième raison n'est pas vraie, parce que l'Esprit Saint est l'Esprit du Christ depuis l'éternité ; mais il n'a pas été envoyé depuis l'éternité aux créatures ; cela n'est donc pas la cause de l'appellation " Esprit du Christ ". Il reste donc que la troisième raison est la cause de l'appellation " Esprit du Christ ", à savoir qu'il procède de lui. »

### La pneumatologie orthodoxe fondée sur les paroles du Christ, non sur des syllogismes

2. A cela, nous répondons de la façon suivante. Nul principe, qu'il soit théologique, physique, mathématique, ou d'une science ou d'un art quelconque, n'a besoin de démonstration. Il est dit, en effet, de façon commune et

1. Πρόβλημα ἡμῖν, οἱ τιμιώτατοι ἀποκρισιάριοι τοῦ ἁγιω-  
τάτου Πάπα, ὑμεῖς προεβάλλεσθε ἔχον οὕτως ἐπὶ τῶν  
λέξεων· Διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγεται Πνεῦμα τοῦ  
Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος ; Τρεῖς μόνως δύνανται λέγεσθαι λόγοι.  
5 Πρῶτος μὲν, διότι ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Χριστῷ· δεύτερος δέ,  
ὅτι ἀποστέλλεται παρ' αὐτοῦ εἰς τὰ κτίσματα· τρίτος, ὅτι  
ἐκπορεύεται ἐξ αὐτοῦ. Ὅτι δὲ ὁ πρῶτος λόγος οὐκ ἔστιν  
ικανὸς δῆλον, ἐπειδὴ ἐκ τούτου ἀκολουθεῖ τὸν Πατέρα εἶναι  
Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διότι ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ. Ὅτι δὲ ὁ  
10 δεύτερος λόγος οὐκ ἔστιν ἀληθὴς δῆλον, διότι τὸ Πνεῦμα τὸ  
ἅγιον Πνεῦμα Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος· ἀλλ' ἀπ' αἰῶνος οὐκ  
ἀπεστάλη εἰς τὰ κτίσματα· λοιπὸν τοῦτο οὐκ ἔστιν αἰτία τοῦ  
λέγεσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ. Αἰεῖται γοῦν ὅτι ὁ τρίτος λόγος  
15 αἰτία ἐστὶ τοῦ λέγεσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ, ὅτι ἐκπορεύεται ἐξ  
αὐτοῦ.

2. Πρὸς δ' οὕτως ἀποκρινόμεθα. Πᾶσα ἀρχὴ εἴτε θεολογι-  
κὴ, εἴτε φυσικὴ, εἴτε μαθηματικὴ, εἴτε ὅποιασοῦν ἐπιστήμη  
ἢ τέχνης, οὐ δεῖται ἀποδείξεως. Κοινὸς γὰρ λόγος ἐστὶ καὶ

1, 1 post ἡμῖν add. ὑμεῖς (cancell.) V || 3 τοῦ om. A || 4 λέγεσθαι post  
λόγοι transp. V || 5 Πρῶτος V : Πρῶτον A prima lat. || δέ om. A || 9 δέ om.  
A quod autem lat. || 11 ἀπ' αἰῶνος<sup>2</sup> post οὐκ transp. A || 13 γοῦν V : οὖν A  
2, 1 δ V : ὄν A

καθολικός, ὅτι ἀναπόδεικτοι αἱ ἀρχαί· τῆς γὰρ ἀρχῆς ἀρχὴν  
 5 ζητῶν, τέλος οὐχ εὐρήσεις. Ἀρχὴ δὲ τῆς τῶν ὀρθοδόξων  
 Χριστιανῶν πίστεως, καὶ μάλιστα ὅσον τείνει περὶ τὴν ἀληθι-  
 νὴν θεολογίαν, τὰ θεόλεκτά εἰσι ῥήματα τοῦ Χριστοῦ, παρ'  
 ὧν ἐδιδάχθημεν πιστεῦειν εἰς Πατέρα, Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦ-  
 μα. Καὶ περὶ μὲν τοῦ Υἱοῦ, ὅτι ἔχει τὸ εἶναι ἐκ τοῦ Πατρὸς,  
 10 καὶ αὐτὸ τὸ ὄνομα τῆς υἰότητος μαρτυρεῖ. Περὶ δὲ τοῦ Πνεύ-  
 ματος ἐπειδὴ μὴ ἐστὶν ἡ λέξις σχετικὴ, ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ  
 Χριστὸς ἀσυλλογίστως πόθεν ἔχει τὴν ὑπαρξιν εἰπὼν « τὸ  
 Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται <sup>a</sup> ».  
 Εἶπεν ὁ Χριστὸς « τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας », καὶ δεχόμεθα  
 15 ἀσυλλογίστως ὅτι ἐστὶ τὸ Πνεῦμα Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ἥτοι  
 τοῦ Χριστοῦ. Εἶπεν ὅτι τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύε-  
 ται, καὶ δεχόμεθα ἀσυλλογίστως ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὴν  
 ὑπαρξιν. Προείπομεν γὰρ ὅτι αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοὶ εἰσι.  
 Τοῦτο τὸ δόγμα, καὶ ἀπόστολοι καὶ πᾶσαι αἱ ἄγιοι σύνοδοι  
 20 ἀπαραπόητον διετήρησαν ἕως τέλους· καὶ ἡμεῖς ἐν τῷ βαπτί-  
 σματι οὕτω πιστεῦειν συνεταξάμεθα τῷ Χριστῷ, καὶ ταύτην  
 τὴν ὁμολογίαν ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ ἀπαιτη-  
 θησόμεθα, εἰ ἀπαραπόητον διετήρημεν. Πρὸς δὲ τὸ τῆς ὑμε-  
 τέρας ἀξιολογότητος πρόβλημα οὕτως ἀπαντῶμεν.

2, 8 post Πατέρα add. καὶ A Patrem filium lat. || 12-14 εἰπὼν - Χριστὸς om. A || 14 τῆς ἀληθείας V : τὸ ἅγιον A || δεχόμεθα V : δέχομαι A recipio lat. || 15-17 ἐστὶ - ὅτι om. A || 16 τοῦ Can : τὸ V || 17 δεχόμεθα V : recipio lat. || 19-23 Τοῦτο - διετήρημεν om. A || 23 τὸ om. A

2. a. Jn 15, 26

1. Contrairement aux mot *Fils* et *Père* qui renvoient chacun à une relation établie avec une autre hypostase.

universelle que les principes sont indémontrables : en recherchant un principe du principe, on ne trouvera pas de fin à cette quête. Or, le principe de la foi des chrétiens orthodoxes, et surtout pour tout ce qui concerne la théologie véritable, ce sont les paroles du Christ, dites par Dieu et grâce auxquelles nous avons appris à croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; et à propos du Fils, le fait qu'il possède l'être à partir du Père est aussi attesté par le mot même de *filiation*. A propos de l'Esprit, puisque le mot n'a pas un sens relationnel<sup>1</sup>, le Christ nous a appris, sans syllogismes, de qui il possède l'existence, en disant : *l'Esprit de la vérité, qui procède d'après du Père*<sup>a</sup>. Le Christ a dit : « l'Esprit de la vérité », et nous admettons sans syllogismes que l'Esprit est l'Esprit de la Vérité, c'est-à-dire du Christ. Il a dit que l'Esprit procède du Père, et nous admettons sans syllogismes qu'il possède l'existence à partir du Père. Nous avons dit, en effet, au début que les principes étaient indémontrables. Cette doctrine, aussi bien les Apôtres que tous les saints conciles l'ont préservée jusqu'au bout inaltérée, et, quant à nous, nous avons dans le baptême promis au Christ de croire de cette façon, et, devant le tribunal du Christ, il nous sera redemandé si nous avons préservé inaltérée cette confession de foi. Au problème soumis par votre excellence, nous répondons ainsi.

3. Δεδόκατε τοιαύτην αἰτίαν διὰ τί τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον λέγεται Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος. Λέγομεν οὖν πρῶτον· Ποία γραφή ὠνόμασε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος; Πνεῦμα μὲν γὰρ Χριστοῦ<sup>a</sup> οἴδαμεν τὴν θείαν Γραφήν λέγουσαν· ἀλλ' οὐχὶ μετὰ προσθέσεως, ὡς ὑμεῖς εἶπατε· Πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος. Οὐδὲ γὰρ ὁ Χριστὸς καθὼς Χριστὸς τὸ συνάναρχον ἔχει τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, ἀλλὰ κατὰ μόνην τὴν θεότητα· καὶ μὲν τὸ Πνεῦμα προαιώνιον, τὸ δὲ χρίσμα πρόσφατον, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς εἰς ἑαυτὸν ἀναλαβὼν τὸ τοῦ Ἡσαίου ἔφη· « Πνεῦμα Κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με<sup>b</sup> ». Ἔστω δέ, εἰς χάριν ὑμετέρων, καὶ τοῦτο, τὸ καλεῖσθαι Πνεῦμα Χριστοῦ ἀπ' αἰῶνος· πλὴν εἰ καὶ τοῦτο ῥηθῆσεται οὕτως, ῥηθῆναι δύναται καθὼς περ νοεῖται « βασιλεὺς προαιώνιος<sup>c</sup> », μήπω τῶν βασιλευμένων παραχθέντων, καὶ « δημιουργὸς προαιώνιος », μήπω τῶν δημιουργημάτων γεγενημένων, καὶ « εὐεργέτης<sup>d</sup> », μήπω τῶν εὐεργετημένων ὄντων· οὕτως ἂν λέγοιτο καὶ Πνεῦμα Χριστοῦ προαιωνίως διὰ τὴν ἀρχαίαν βουλήν καὶ προαιώνιον τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας, καθ' ἣν ὁ Ἐμμανουὴλ ἐχρίσθη τῷ Πνεύματι.

3, 2 τοῦ om. A || 2-3 πρῶτον om. A || 4-6 Πνεῦμα μὲν - αἰῶνος om. A || 7 καθὼς V : καθὼς A || 8 μὲν A Mun : om. V Can et spiritus quidem lat. || 13 οὕτως A Mun : om. V Can sic dici lat. || 13-14 καθὼς περ V : καθάπερ A || 19 καθ' ἣν V : καθὴν A

3. a. Cf. Rm 8, 9    b. Lc 4, 18 ; cf. Is 61, 1    c. Cf. Ps 73, 12    d. Cf. Ps 12, 6

1. Nous ne suivons pas ici la ponctuation et la forme interrogative directe proposées dans l'éd. de P. Canart, mais nous supposons une seule longue phrase, comme dans l'éd. latine (v. GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », p. 438).

***L'Esprit n'est pas « Esprit du Christ » de toute éternité, car l'onction est récente***

3. Vous avez donné cette cause pour laquelle l'Esprit Saint est appelé Esprit du Christ depuis l'éternité<sup>1</sup>. Nous disons donc tout d'abord : quelle source scripturaire a nommé l'Esprit Saint « Esprit du Christ depuis l'éternité » ? Nous savons, en effet, que la sainte Écriture parle de l'« Esprit du Christ<sup>a</sup> », mais sans addition ainsi que vous l'avez dit : « Esprit du Christ depuis l'éternité ». Car ce n'est nullement en tant que Christ que le Christ partage avec le Père et l'Esprit la faculté d'être sans commencement, mais seulement selon la divinité. Aussi l'Esprit est-il prééternel<sup>2</sup> tandis que l'onction est récente, ainsi que le Christ l'a dit en s'appropriant les paroles d'Isaïe : *L'Esprit du Seigneur est sur moi, c'est pourquoi il m'a oint<sup>b</sup>*. Admettons cependant, pour vous être agréable, que l'Esprit soit ainsi nommé « Esprit du Christ depuis l'éternité » ! Toutefois, même s'il est appelé ainsi, il peut être appelé — tout autant qu'il est pensé — « Roi prééternel<sup>c</sup> », même si des sujets ne se sont pas encore présentés, et « Créateur prééternel », même si les créatures ne sont pas encore venues à l'être, et « Bienfaiteur<sup>d</sup> », même si ceux qui jouissent des bienfaits n'existent pas encore. De cette manière, il pourrait être appelé « Esprit du Christ » de façon prééternelle, en raison du dessein ancien et prééternel de l'économie de l'Incarnation, en vertu de laquelle l'Emmanuel a été oint par l'Esprit.

2. L'adjectif προαιώνιος, traduit par « prééternel », désigne chez les auteurs grecs une réalité éternelle existant dès avant la création du monde.

4. Εἶπατε ὅτι τρεῖς μόνως δύνανται λέγεσθαι λόγοι. Πρῶ-  
 τος μὲν διότι ὁμοούσιόν ἐστι τῷ Χριστῷ· καὶ παρακατιόντες,  
 τῷ δοκεῖν, ἀνειλετε τοῦτο εἰπόντες ὅτι ὁ τοιοῦτος λόγος οὐκ  
 5 Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διότι ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ. Καὶ ὁ λόγος  
 οὗτος, ὅτι Πνεῦμα λέγεται τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον εἶναι  
 αὐτόν, οὐκ ἔστι λόγος ἡμέτερος, ἀλλὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφό-  
 ρων πατέρων. Ὁ μὲν γὰρ μέγας Βασίλειος ἐν τῷ ιη' κεφα-  
 λαίῳ τοῦ πρὸς Ἀμφιλόχιον αὐτοῦ λόγου φησὶν οὕτως·  
 10 « Πνεῦμα Χριστοῦ λέγεται, ὡς ὤκειωμένον κατὰ τὴν φύσιν  
 αὐτῷ. » Ὁ δὲ μακάριος Κύριλλος ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ κατὰ  
 Ἰωάννην εὐαγγελίου φησὶν· « Πῶς οὖν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς  
 ἐκπορευόμενον καὶ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὑπάρχον διὰ τὴν  
 ἐμφέρεϊαν καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα, ὡς ἀλήθειαν εἶναι  
 15 καὶ καλεῖσθαι αὐτό, γενητόν ἂν εἴη καὶ πεποιημένον ; » Ὁ  
 αὐτὸς ἐν τῇ ἐξηγήσει τοῦ εὐαγγελικοῦ ῥητοῦ τοῦ· « ὅταν ἔλθῃ  
 ἐκεῖνος, τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν  
 τὴν ἀληθειάν »· « Πνεῦμα μέντοι ἀληθείας καλεῖ τον Παρά-  
 κλητον, τουτέστιν ἑαυτοῦ· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ἡ ἀλήθεια, ἵνα  
 20 γινώμεν ὅτι οὐκ ἀλλότριον τῆς τοῦ Μονογενοῦς οὐσίας τὸ  
 ἅγιόν ἐστι Πνεῦμα, οὐδὲ ἕτερον παρ' αὐτόν, κατὰ γε τὸν ἐν  
 ὁμοουσιότητι λόγον. » Ὁ ἅγιος Βασίλειος, ἐν τῇ πρὸς Γρηγό-  
 ριον τὸν ἀδελφὸν ἐπιστολῇ, λέγει· « Ὁ τὸ Πνεῦμα μόνον  
 εἰπὼν συμπεριέλαβε τῇ ὁμολογίᾳ ταύτῃ καὶ τὸν οὐ ἐστὶ τὸ

4, 2 ὁμοούσιόν Can : ὁμοούσιος AV || 3 τὸ δοκεῖν *in marg.* A || ὅτι *om.* A ||  
 14 ἀλήθειαν V : ἀληθείας A || 15 γενητόν A : *v. add. supr. lin.* V || εἴη A  
 inceptionem habens erit *lat.* : *om.* V || 19 τουτέστιν V : τοῦτ' ἐστὶν A ||  
 22-23 ἐν τῇ... ἐπιστολῇ V : ἐκ τῆς... ἐπιστολῆς A || 23 Ὁ V : ὅτι A

4. a. Jn 16, 13

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46, SC 17bis, p. 410  
 (PG 32, 152B).

**Les Pères soutiennent que l'Esprit est l'« Esprit du Christ » du fait de la consubstantialité**

4. Vous avez dit que seules trois raisons pouvaient être invoquées. La première est qu'il est consubstantiel au Christ ; en l'abandonnant, apparemment, vous l'avez détruite en disant que cette raison n'est pas suffisante, puisqu'il s'ensuit que le Père est Esprit du Fils, du fait qu'il est consubstantiel au Fils. Et cette raison, selon laquelle l'Esprit est appelé « du Fils » parce que celui-ci lui est consubstantiel, n'est pas la nôtre mais celle des Pères saints et théophores. Le grand Basile, en effet, dans le dix-huitième chapitre de son discours à Amphiloque dit ceci : « Il est appelé " Esprit du Christ " en tant qu'il lui est intimement uni par la nature<sup>1</sup> ». Quant au bienheureux Cyrille, il dit dans son commentaire de l'Évangile selon Jean : « Comment donc celui qui procède du Père et qui est l'Esprit de la Vérité à cause de la ressemblance et de l'identité de substance, en tant qu'il est la Vérité et est appelé ainsi<sup>2</sup>, pourrait-il être une créature et avoir été fait<sup>3</sup> ? » Le même Père dit, dans le commentaire de la parole évangélique *Quand il viendra, lui, l'Esprit de la vérité, il vous conduira vers la vérité tout entière*<sup>4</sup> : « Il appelle donc le Paraclet " Esprit de la vérité ", c'est-à-dire de lui-même, car c'est lui qui est la vérité, afin que nous sachions que le Saint-Esprit n'est pas étranger à la substance de l'unique engendré ni autre que lui, du moins selon la raison de la consubstantialité<sup>4</sup>. » Saint Basile, dans sa lettre à son frère Grégoire, dit : « Celui qui dit seulement " l'Esprit " embrasse aussi par cette confession celui dont l'Esprit est l'Esprit — car il est

2. Voir I Jn 5,6.

3. Voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Thesaurus*, 34 (PG 75, 589A-B).

4. Voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, 10 (PG 74, 444A-B).

25 Πνεῦμα, τοῦ Χριστοῦ γάρ, καὶ τὸν ἐξ οὗ, ἐκ τοῦ Θεοῦ<sup>b</sup> γάρ, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος. » Βλέπετε πῶς ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ παρεσιωπήθη τὸ ἐξ οὗ.

5. Πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἄλλων εὐποροῦντες εἰς τοῦτο μαρτυριῶν ἀναντιρρήτων, διὰ συντομίαν αὐτὰς παρατρέχομεν. Ταῦτα μὲν ἀπελογησάμεθα θεολογικῶς, ταῖς τῶν ἁγίων πατέρων μαρτυρίαις πλέον ἀπάσης χρησάμενοι συλλογιστικῆς ἀποδείξεως, ὡς μὴ δεομέναις πολυπραγμοσύνης τινός· λόγοι γὰρ οὗτοι τοῦ παναγίου καθεστήκασιν Πνεύματος.

6. Ἐροῦμεν δὲ καὶ κατὰ μέθοδον τῆς καταργουμένης σοφίας ἣν τινες ἐπαγγειλάμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν<sup>a</sup>, ὡς φησι Παῦλος. Εἶπατε ὅτι ἐκ τοῦ λέγειν « διὰ τοῦτο λέγεται Πνεῦμα Χριστοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τὴν ὁμοουσιό-

4, 25 Χριστοῦ *post* γὰρ *transp.* A

5, 2 *post* παρατρέχομεν *add.* καὶ A || 6 οὗτοι τοῦ Can : αὐται τοῦ V αὐτου A

6, 1 καταργουμένης V : καταργουμένως A || 2 ἐπαγγειλάμενοι V : ἐπαγγελομένοι A

4. b. 1 Cor 2, 12

6. a. Cf. 1 Tm 1, 19

1. Voir Ps.-BASILE, *Lettre* 38 [de Grégoire de Nysse], 4, l. 67-70, éd. Y. Courtonne, p. 86 (PG 32, 332C). La fin de la citation est assez libre.

l'Esprit du Christ —, et celui dont il est issu — car il vient de Dieu<sup>b</sup>, comme dit l'Apôtre<sup>1</sup>. » Vous voyez qu'à propos du Christ l'expression « dont il est issu » est passée sous silence.

### *Les paroles des Pères appartiennent au Saint-Esprit*

5. Disposant donc de beaucoup d'autres témoignages incontestables allant en ce sens, nous les passons sous silence par souci de concision. C'est ainsi que nous nous sommes défendus de façon théologique, en tirant parti des témoignages des saints Pères plus que de toute preuve par syllogismes, dans la mesure où les témoignages ne requièrent pas une recherche indiscrete : ces paroles appartiennent en effet au très Saint-Esprit.

### *Le syllogisme des Latins est faux et ne se conforme pas aux règles du raisonnement*

6. Mais nous parlerons aussi en suivant la méthode de la sagesse vouée à la destruction<sup>2</sup> : en en faisant profession certains se sont trompés sur la foi<sup>a</sup>, comme dit Paul. Vous avez dit que de l'affirmation selon laquelle « l'Esprit Saint est appelé Esprit du Christ en raison de la consubstantia-

2. Il s'agit de la sagesse du monde qui prétend tout savoir mais que Dieu détruira : v. Is 29,14 ; 1 Co 1,19.

5 τητα », ἀκολουθεῖ τὸ εἶναι τὸν Πατέρα Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ, ἐπειδὴ ὁμοούσιός ἐστι τῷ Υἱῷ, οὕτως συλλογιζόμενοι· τὸ Πνεῦμα, Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον· ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ ὁμοούσιος· ὁ Πατὴρ ἄρα Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διὰ τὸ ὁμοούσιον. Οὕτω μὲν ἔχει τὰ τοῦ δοκοῦντος συλλογισμοῦ.

10 Ἐκούετε δὲ καὶ ὅπως ἔχει φύσεως ὁ τοιοῦτος συλλογισμὸς, εἶγε ὅλως συλλογισμὸν χρὴ καλεῖν αὐτόν. Πρῶτον μὲν ἐσχηματίσατε τὸν ὑμέτερον τοιοῦτον συλλογισμὸν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι, ἐξ ὁμοιοσχημόνων προτάσεων, καίτοι γε οὐδ' ἐν ἐνὶ τρώπῳ τοῦ τοιοῦτου δευτέρου σχήματος, ὀφείλουσιν ἔχειν αἱ

15 προτάσεις τὸ ὁμοιοσχημόν· ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης ἡ μία πρότασις καταφατικὴ ὀφείλει εἶναι, ἡ δὲ ἑτέρα ἀποφατικὴ ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι. Ἐπειτα διεσπάσατε τὸ κατηγορούμενον κατὰ τὴν μείζονα πρότασιν· εἰπόντες γὰρ τὴν ἐλάττωνα πρότασιν· τὸ Πνεῦμα Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ ὡς ὁμοούσιον, ἐν τῇ μείζονι

20 πρότασει τὸν πρῶτον ὅρον ἀφέντες τοῦ κατηγορουμένου, τοῦτ' ἔστι τὸ Πνεῦμα, τὸ λοιπὸν προσελάβετε. Ταῦτα μὲν τὰ ἐν ταῖς προτάσεσι σφάλματα. Ἐν δὲ τῷ συμπεράσματι τὸ ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῶν θετισῶν προτάσεων συναγόμενον, ἄτοπον καταλείψαντες — ἤγουν τὸ Πνεῦμα Πατὴρ ἐστι — τὸ κατηγορούμενον ἅπαντα συμπεράσματα πεποιήκατε, ὥστε ὁ νομιζόμενος συλλογισμὸς μὴ μόνον οὐκ ἔστι ταῖς ἀληθείαις, ἀλλ' οὐδὲ κατὰ τι ἔοικε συλλογισμῷ.

6, 6 ἐπειδὴ V : ἐπει οὖν A || 9 τὰ om. A habent quae vel habet quid lat. || 10 δὲ καὶ A : hic textus perit in V || 11-12 ἐσχηματίσατε A figurastis lat. : <μὲν ἐσχη>μάτισε V || 12 ὑμέτερον V uestrum hunc lat. : om. A || τῷ A Mun : om. V Can || 14 τοῦ om. V || 15 post προτάσεις add. πάντοτε A semper lat. || 16 εἶναι, ἡ hic def. V

1. Voir Appendice, n. c. 1.

2. Nous traduisons ainsi l'adj. ὁμοιοσχημῶν (litt. « de même forme »), qui désigne techniquement des propositions de même qualité (c'est-à-dire ou affirmative ou négative) : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, XXXII, 19 (PG 142, 945C).

3. C'est ce que note NICÉPHORE BLEMMYDÈS dans son traité de logique (voir *Epitome logica*, XXXII, 14 : PG 142, 944D) : les deux prémisses doivent être de qualités différentes, l'une étant affirmative, l'autre négative,

lité », il s'ensuit que le Père sera « Esprit du Fils », du fait qu'il est consubstantiel au Fils. Vous raisonnez ainsi par syllogisme : l'Esprit est l'Esprit du Fils parce qu'il lui est consubstantiel ; or le Père est consubstantiel au Fils, donc le Père est l'Esprit du Fils parce qu'il lui est consubstantiel. Ainsi se présentent les étapes de ce qui semble un syllogisme. Mais écoutez quelle est la nature d'un tel syllogisme, si du moins il faut vraiment appeler cela un syllogisme. Tout d'abord, vous avez configuré ce syllogisme qui est vôtre dans la deuxième figure<sup>1</sup>, à partir de prémisses de même qualité<sup>2</sup>, alors que, dans un mode de la deuxième figure, les prémisses ne doivent nullement être de même qualité, mais dans la deuxième figure nécessairement l'une des prémisses doit être affirmative et l'autre négative<sup>3</sup>. Ensuite, vous avez tronqué le prédicat de la prémisses majeure. Ayant, en effet, dit la prémisses mineure : « l'Esprit est l'Esprit du Fils en tant qu'il lui est consubstantiel », et ayant abandonné, dans la prémisses majeure, le premier terme du prédicat, c'est-à-dire « l'Esprit<sup>4</sup> », vous avez repris le reste du prédicat. Telles sont les fautes commises dans les prémisses. Mais dans la proposition conclusive, comme vous avez laissé de côté, parce qu'absurde, ce qui résulte nécessairement des prémisses posées — à savoir que le Père est l'Esprit<sup>5</sup> —, vous avez fait du prédicat [de la mineure] toute la conclusion, de sorte que ce qui est tenu pour un syllogisme non seulement n'en est pas vraiment un mais ne ressemble en rien à un syllogisme.

sinon on ne peut rien conclure et le syllogisme n'est qu'apparent. Nicéphore explique ensuite en quoi réside ici l'apparence de syllogisme.

4. Voir Appendice, n. c. 2.

5. Le contexte nous paraît imposer ce sens plutôt que l'inverse : « l'Esprit est le Père » (même si en principe il est d'usage que l'attribut n'ait pas d'article). Sans doute la présence de l'article devant πνεῦμα a-t-elle pour but de souligner que l'on parle ici de l'hypostase de l'Esprit et non de l'attribut de la Divinité — comme dans : « Dieu est esprit (πνεῦμα ὁ Θεός) » (Jn 4,24).

7. Ἐτι εἰ μὴ δῶμεν εἶναι τοῦτο συλλογισμόν, ἀλλὰ μόνον ἀντιστροφήν, λέγομεν ὡς ψευδῆς ἐστὶν ἡ ἀντιστροφή, καὶ ταῖς λογικαῖς μεθόδοις ἀσύμβατος· οὐδὲ γὰρ εἰ τὸ Πνεῦμα ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ, καὶ τὸ ὁμοούσιον τῷ Υἱῷ πάντως καὶ Πνεῦμα αὐτοῦ. Αὕτη γὰρ ἡ ἀντιστροφή ἐπὶ τῶν ἐξ ἴσου μόνων καὶ ἰδίων δύναται γίνεσθαι, ἐφ' ὧν δὲ τὸ μὲν γενικώτερον τὸ δὲ εἰδικώτερον οὐδαμῶς· καὶ τὸ Πνεῦμα γοῦν οὐ ταυτὸν τι σημαίνει τῷ ὁμοουσίῳ κατὰ ἀριθμόν, οὔτε ἰδίον ἐστὶ τοῦ Πνεύματος τὸ ὁμοούσιον, ἵνα καὶ ἀντιστρέφειν δύνηται· τὸ μὲν γὰρ πρᾶγμα σημαίνει, τοῦτ' ἐστὶν οὐσίας ταυτότητα, τὸ δὲ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν· καὶ τὸ μὲν ἐστὶ κοινὸν τῶν τριῶν, τὸ δὲ ἰδίον ἐνός τῶν τριῶν· λέγεται γὰρ ὁμοούσιος ὁ Πατὴρ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι, καὶ ὁ Υἱὸς τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Πνεύματι, καὶ τὸ Πνεῦμα αὐθις ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ· καὶ τὸ μὲν σχέσιν δηλοῖ — τὸ ὁμοούσιον —, τὸ δὲ ἀπολύτως λέγεται· καὶ τὸ μὲν ἡγουμένου τάξιν ἐπέχει, τὸ δὲ ἐπομένου· εἰ γὰρ Πνεῦμα Χριστοῦ, καὶ ὁμοούσιον αὐτῷ, οὐ μὴν εἰ ὁμοούσιον, καὶ Πνεῦμα. Ἐμάθομεν δὲ ἐπὶ τῶν οὕτω λεγομένων ὡς εἰ τὸ ἡγούμενον, καὶ τὸ ἐπόμενον πάντως, οὐ μὴν εἰ τὸ ἐπόμενον, καὶ τὸ ἡγούμενον· εἰ γὰρ ἄνθρωπος, καὶ

7, 4 τῷ<sup>1</sup> A : et quod consubstantiale *lat.* || 9 Πνεύματος Can spiritus *lat.* : πατρός A || 9-10 δύνηται Can possit *lat.* : δύναται A

1. Sur le sens de la « conversion », voir Appendice, n. c. 3.

2. « Cette conversion » (le genre de celle qu'effectuèrent les Latins) désigne une conversion simplifiée, c'est-à-dire effectuée sans modifier la quantité affectant les termes de la proposition. Blemmydès la juge inappropriée en l'occurrence.

**Même s'il s'agit d'une conversion, le raisonnement des Latins est faux**

7. De plus, si nous n'accordons pas qu'il s'agit d'un syllogisme mais seulement d'une conversion<sup>1</sup>, nous disons que cette conversion est fautive et inconciliable avec les règles de la logique ; car il n'est nullement vrai que si l'Esprit est consubstantiel au Fils, ce qui est consubstantiel au Fils soit aussi forcément son Esprit. Cette conversion<sup>2</sup> peut se faire sur des réalités de même niveau, uniques et particulières, dans lesquelles on ne trouve nullement que l'une soit plus générale et l'autre plus spécifique. L'Esprit, certes, ne signifie pas quelque chose de numériquement identique au consubstantiel<sup>3</sup>, et le consubstantiel n'est pas davantage le propre de l'Esprit, de sorte que l'on puisse permuter les deux termes : car l'un signifie une réalité, c'est-à-dire l'identité de substance, et l'autre une personne ou hypostase ; et l'un est commun aux trois, tandis que l'autre est propre à l'un des trois — en effet, le Père est dit consubstantiel au Fils et à l'Esprit, et le Fils au Père et à l'Esprit, et l'Esprit à son tour consubstantiel au Père et au Fils — ; et l'un de ces termes indique une relation — le consubstantiel —, tandis que l'autre est nommé de façon absolue ; et l'un est à considérer comme premier, l'autre comme ce qui en découle ; car si l'on a affaire à l'Esprit du Christ, il lui est consubstantiel, mais il n'est pas du tout vrai que si l'on a affaire à un être consubstantiel [au Fils], il s'agisse de l'Esprit. Or, nous avons appris à propos des réalités ainsi appelées que si ce qui précède est vrai, ce qui suit est forcément vrai, mais sûrement pas que, si ce qui suit est vrai, ce qui précède l'est aussi. En effet, si l'on a affaire à un homme, c'est aussi un

3. Puisque le caractère consubstantiel est partagé par les trois personnes trinitaires et non par une seule, l'Esprit Saint.

ζῶον· οὐ μὴν εἰ ζῶον, ἤδη καὶ ἄνθρωπος. Ὡστε εἰ ψευδῆς ὁ λόγος οὗτος ἐλέγχεται, δῆλον ὡς ἀληθῆς ἐστὶν ὁ λέγων ὅτι Πνεῦμα Χριστοῦ ἐστὶν, ὡς ὁμοούσιον αὐτῷ.

8. Set uideamus et causam, propter quam dicit sapientia uestra Spiritum sanctum uocari Spiritum Christi, que autem hec : procedere, uidelicet, Spiritum ex Filio. Audite igitur. Si propter hoc Spiritus sanctus Spiritus Christi nominatur, quia procedit ex ipso, et omne quod spiritus alicuius procedit, procedit ex ipso ; et erunt, secundum hanc rationem, prophetarum spiritus ex ipsis prophetis existentiam habentes. Ὅτι καὶ τοῦτό φαμεν ὡς non solum propter consubstantialia dicitur Spiritus Filii, sicut sancti Patres docuerunt, set et propter administrationem spiritualium charismatum, quam οἰκονομίαν ἄνθρωπος γενόμενος ὁ Μονογενῆς ἐξέχεεν εἰς ἅπαντας τοὺς πιστοὺς τὸ Πνεῦμα, καθὰ ὁ πρωταπόστολος Πέτρος φησὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ λέγων· « τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ Θεοῦ ὑψωθείς τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος λαβὼν παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἐξέχεε [νῦν] τοῦτο ὃ νῦν ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε <sup>a</sup>. » Συνάδει τούτῳ καὶ ὁ κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων Παῦλος ἐπιστέλλων πρὸς Τίτον τὸν αὐτοῦ μαθητὴν· « Ἐσωσεν ἡμᾶς ὁ Θεὸς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας, καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν εἰς ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν <sup>b</sup>. » Dicitur et iterum : Spiritus Christi unctio <sup>c</sup>. Vnxit enim eum Pater Spiritu sancto secundum carnem. Λέγεται καὶ πάλιν

8, 1-8 Set - habentes lacunae in A, quas ex lat. suppleuimus || 8-11 non - quam lacunae in A, quas ex lat. suppleuimus || 10 propter lat. : δι' A || 12 καθὰ Can sicut lat. : καὶ A || 15 νῦν<sup>1</sup> om. lat. || 21-22 dicitur - carnem : lacunae in A, quam ex lat. suppleuimus.

8. a. Ac 2, 33 b. Tt 3, 5-6 c. Cf. Is 61,1

être vivant ; mais il n'est pas vrai du tout que si l'on a affaire à un être vivant, ce soit aussi dès lors un homme. De sorte que, si ce raisonnement est réfuté comme faux, il est clair que véritable est celui qui dit que l'Esprit est l'Esprit du Christ en tant qu'il lui est consubstantiel <sup>1</sup>.

### *Pourquoi l'Esprit Saint est appelé « Esprit du Christ »*

8. Mais voyons encore une raison selon laquelle votre sagesse dit que l'Esprit Saint est appelé « Esprit du Christ », et qui est celle-ci : il est évident que l'Esprit procède du Fils. Ecoutez donc. Si l'Esprit Saint est nommé « Esprit du Christ » parce qu'il procède de lui, alors tout esprit qui procède procède de celui à qui il appartient. D'après ce raisonnement, les esprits des Prophètes aussi tiendront leur existence des Prophètes eux-mêmes. De plus, nous disons que l'Esprit est dit « Esprit du Fils » non seulement en raison de la consubstantialité, comme l'ont enseigné les saints Pères, mais aussi en raison de l'économie [divine] des dons spirituels, car c'est à cause de l'économie que le Fils unique engendré, devenu homme, a répandu sur tous les fidèles l'Esprit, comme dit Pierre, le premier des Apôtres, à propos du Christ : *Exalté à la droite de Dieu, il a donc reçu d'auprès du Père l'Esprit Saint promis et il l'a répandu, comme vous le voyez et l'entendez aujourd'hui*<sup>a</sup>. Paul, le coryphée des Apôtres s'accorde avec cela lorsqu'il écrit à son disciple Tite : *Dieu nous a sauvés par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint, il a répandu celui-ci sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre sauveur*<sup>b</sup>. Il est dit encore : l'Esprit est l'onction du Christ<sup>c</sup>. En effet, le Père l'a oint de l'Esprit Saint, selon la chair. Il est appelé à nouveau « Esprit du Christ » parce qu'il

1. L'auteur n'explique nullement en quoi la fausseté de l'argumentation latine impliquerait « clairement » la justesse de la position théologique des Grecs. L'argument tient plutôt du sophisme.

Πνεῦμα Χριστοῦ ὅτι συμπαρῆν ἀεὶ τῷ Χριστῷ, οὐχ ὡς ἐνεργοῦν, ἀλλ' ὡς ὁμοτίμῳ συμπαρομαρτοῦν, διὰ τὴν θεολόγων φωνήν. Τῇ παλαιᾷ γὰρ ἀπάσῃ θεοπνεύστῳ γραφῇ, οὐχ εὕρισκεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ὠνομασμένον Πνεῦμα Χριστοῦ. Ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησεν ὁ Μονογενής, χρισθεὶς Πνεύματι ἁγίῳ, καὶ ὅτε τοῦτο ἐξέχεε πρὸς τοὺς πιστεύσαντας, τότε ἐκλήθη Πνεῦμα Χριστοῦ.

9. Ἔτι λέγομεν· εἰ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, Πνεῦμα Χριστοῦ λεγόμενον, διὰ τὸ ἐκπορεύεσθαι ἐκ τούτου νοηθήσεται λέγεσθαι, πολλὰ συμβαίνουσιν ἄτοπα. Δῆλον ἐντεῦθεν· χρῆ δὲ προδιαλαβεῖν τινα σαφηνείας ἕνεκα. Ἡξίωται κοινῶς καὶ ὠμολόγηται παρὰ τοῖς θεολόγοις ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίῳ Τριάδος ἄλλαι μὲν εἰσὶν αἱ φυσικαὶ ιδιότητες, ἕτεραι δὲ αἱ ὑποστατικαὶ καὶ προσωπικαί. Καὶ αἱ μὲν φυσικαὶ κοινῶς ὑπάρχουσι καὶ ἐξ ἴσου ταῖς τρισὶν ὑποστάσεσι, καὶ οὐδεμίαν κατὰ ταύτας ἔχουσι διαφορὰν ἢ διαίρεσιν· αἱ δὲ ὑποστατικαὶ ἴδιαι καὶ χωρὶς ἐκάστῳ, καθὼς δὴ καὶ διακρίνονται αἱ ὑποστάσεις καὶ εἰς ἀριθμὸν τε καὶ διαίρεσιν ἔρχονται. Καὶ ὅτι ἡ ἐκπόρευσις τρόπος ἐστὶν ὑπάρξεως, δῆλον οὖν ἐντεῦθεν ὡς καὶ ἰδίωμά ἐστιν ὑποστατικὸν ἢ ἐκπόρευσις. Εἰ γὰρ φυσικόν,

9, 2 ἐκ τούτου νοηθήσεται Can : eo quod procedat ex ipso intelligatur dici lat. : νοηθήσεται ἐκ τούτου A

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 41, 11, SC 358, p. 338 (PG 36, 444B). La lecture de cette homélie figurait dans le typikon byzantin pour la fête de la Pentecôte.

2. Pour le verbe συμπαρομαρτοῦν appliqué à l'Esprit, outre GRÉGOIRE DE NAZIANZE, voir encore GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, 2, SC

a toujours été présent au Christ, « non parce qu'il agissait mais parce qu'il l'accompagnait comme ayant même dignité<sup>1</sup> », pour reprendre l'expression des théologiens<sup>2</sup>. Dans toute l'Écriture ancienne, qui est divinement inspirée, on ne trouve pas que l'Esprit Saint soit nommé « Esprit du Christ ». Mais lorsque le Fils unique engendré s'est incarné, il a été oint par l'Esprit Saint, et lorsqu'il l'a répandu auprès des fidèles, alors on l'a appelé « Esprit du Christ ».

### *Démonstration de ce que l'Esprit Saint procède du Père seul*

9. Nous disons encore : si l'Esprit Saint est considéré comme étant appelé « Esprit du Christ » parce qu'il procède du Fils, cela donnera lieu à de nombreuses absurdités. Ce qui en ressort est clair. Mais il faut d'abord examiner quelques points pour expliciter cela. Il est communément soutenu et reconnu par les théologiens qu'à propos de la sainte et supersubstantielle Trinité, certaines propriétés sont naturelles et d'autres sont hypostatiques et personnelles. Les propriétés naturelles existent de façon commune et égale dans les trois hypostases, et elles ne présentent chez celles-ci aucune différence ou division ; mais les propriétés hypostatiques sont particulières et séparées pour chacune, puisque les hypostases se distinguent entre elles et donnent lieu à énumération et distinction. Et du fait que la procession est un mode d'existence<sup>3</sup>, il ressort clairement que la procession est aussi une propriété hypostatique. Si, en effet, elle

453, p. 154 (PG 45, 17B), et JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 7, éd. B. Kotter, p. 16-17 (PG 94, 805B).

3. Sur l'expression τρόπος ὑπάρξεως, voir *Introduction générale*, supra, p. 96, n. 1.

κοινὸν ἔσται τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ ἔσονται αἱ πᾶσαι  
 15 ἐκπορευταί· ἀλλὰ τοῦτο ἄτοπον καὶ θεολογικαῖς μαχόμενον  
 ἐννοίαις· οὐκ ἄρα φυσικὴ ἰδιότης τὸ ἐκπορεύεσθαι· ὑποστατι-  
 κὸν ἄρα, καὶ ἔσται ἐνὸς τῶν τριῶν, δηλονότι τοῦ Πνεύματος.  
 Τούτῳ καὶ γὰρ ἡ θεολογικὴ μυσταγωγία ἀφορίζει τὸ ἐκπο-  
 20 ἐκπορευομένου καὶ τοῦ ἐκπορεύοντος, θεωρουμένη καθὰ καὶ  
 ἡ γέννησις μέσον τοῦ γεννωμένου καὶ τοῦ γεννῶντος, εἰ τὸ  
 ἐκπορεύεσθαι ἐνὸς μόνου τοῦ Πνεύματος, δῆλον ὡς καὶ τὸ  
 ἐκπορεύειν ἐνός. Καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ἔσται τοῦτο, ἡ τοῦ Υἱοῦ,  
 καὶ οὐχὶ τῶν δύο. Ἄλλὰ μὴν ἀπὸ τῶν ἱερῶν εὐαγγελίων τοῦ  
 25 Πατρὸς τὸ Πνεῦμα ἐκπορεύεσθαι διδασκόμεθα· ἐκ τούτου  
 ἄρα μόνου τὴν ἐκπόρευσιν ἔχει τὸ Πνεῦμα. Εἰ δὲ καὶ ἐκ τοῦ  
 Υἱοῦ, κοινοῦται τὸ ἰδίωμα, καὶ οὐκ ἔτι ὑποστατικὸν δύναται  
 εἶναι, ἀλλ' εἰς φυσικὸν μεθίσταται καὶ κοινόν, καὶ δῆλον ὡς  
 ἀρμόσει καὶ τοῖς τρισίν, ὅπερ ἀδύνατον εἰδείχθη.

10. Ἔτι εἰ ἐκ τοῦ Πατρὸς τὸ Πνεῦμα καὶ τοῦ Υἱοῦ, ἡ ὁ  
 Πατὴρ ἅμα καὶ ὁ Υἱὸς εἰς ἓν ἀναχθῆσονται πρόσωπον, ἡ αὐτὸ  
 τὸ Πνεῦμα οὐκ ἔν ἐσται τῷ ἀριθμῷ, ἀλλ' εἰς δυάδα μερισθή-  
 5 σεται προσώπων. Εἰ γὰρ ἓν καὶ ἀπλοῦν, ex uno ; si autem  
 non ex uno, non unus et simplex. Set unus quidem et sim-

9, 21 γεννωμένου Can γεν(v supra lin.)ωμένου A

10, 3 δυάδα Can : διάδα A || 4-6 ex uno - sanctus : lacuna in A, quam ex  
 lat. supplevimus

1. Le terme *μυσταγωγία* revêt ici un sens général. Blemmydès parle en ce sens de Monastériotès comme « ὁ ἐμὸς μυσταγωγὸς ἐν γραμματικῇ » (*Autobiographie*, I, 24, l. 6, p. 15). Le traducteur latin a rendu ce terme par *eruditio*.

était naturelle, elle serait commune aux trois hypostases, et les trois seraient procédantes, mais cela est absurde et va contre les conceptions des théologiens. Le fait de procéder n'est donc pas une propriété naturelle : il est donc hypostatique et appartiendra à l'un des trois, c'est-à-dire à l'Esprit. C'est à lui en effet que l'initiation théologique<sup>1</sup> assigne le fait de procéder. Puis donc que la procession est une relation intermédiaire entre celui qui procède et celui qui fait procéder, considérée comme la génération qui est intermédiaire entre l'engendré et l'engendreur, alors si procéder appartient à un seul — l'Esprit —, il est clair que faire procéder appartiendra aussi à un seul ; et ce sera soit au Père, soit au Fils, mais pas aux deux. Mais, cela est certain, nous apprenons des saints évangiles que l'Esprit procède du Père ; c'est donc de lui seul que l'Esprit possède la procession. Mais s'il la reçoit aussi du Fils, la propriété devient commune et ne peut plus être hypostatique, mais elle passe à ce qui est naturel et commun et il est clair qu'elle correspondra aux trois, ce qui est impossible comme on l'a montré.

### *Absurdités qui découlent de l'idée que l'Esprit procède du Père et du Fils*

10. De plus, si l'Esprit existe à partir du Père et du Fils, ou bien le Père et le Fils seront tous deux amenés à être une unique personne, ou bien l'Esprit lui-même ne sera pas numériquement unique mais séparé en une dyade de personnes. Si en effet il est un et simple, il est issu d'un seul, mais s'il n'est pas issu d'un seul, il n'est pas un et simple<sup>2</sup>.

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 45 (PG 102, 324A) ; *Epitomé*, 2 (PG 102, 392B).

plex Spiritus Sanctus, ἐξ ἐνὸς ἄρα τῷ ἀριθμῷ. Ἔτι εἰ ἕτερα ἀλλήλων τῷ ἀριθμῷ τὰ προβάλλοντα καὶ διαφέροντα κατὰ τὰς ὑποστατικὰς ιδιότητας, ἕτερα πάντως καὶ προβαλοῦσιν ἀριθμῷ διαφέροντα, καὶ δύο ἔσονται Πνεύματα· τὸ μὲν ἐκ τοῦ Πατρὸς, τὸ δὲ ἐκ τοῦ Υἱοῦ προσερχόμενον. Ἔτι καὶ τοῦτο τοῖς θεολόγοις ἠξίωται, ὡς ἡ ἅγια Τριάς μονάς ἐστιν ἅμα καὶ τριάς ἡ αὐτή, καὶ οὐ πρότερον μὲν μονάς, εἶτα δυὰς καὶ μετὰ ταῦτα τριάς. Λεγούσης τοίνυν τῆς ὑμῶν τιμιότητος δύο ἀρχὰς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ ὁμοουσίου αὐτοῖς Πνεύματος, ἐτέρας δεήσει τινὸς πρὸ αὐτῶν ἀρχῆς, τῆς τὰς δύο συναγαγούσης εἰς τὸ αὐτό. Πάσης γὰρ δυάδος ἡ μονάς ἐξ ἀνάγκης προηγείται· καὶ τέσσαρα ἔσται κατὰ τὴν ὑμῶν θεολογίαν ἢ ἡ θεότης. Ὡς μὲν γὰρ ἡμεῖς οἱ Γραικοὶ λέγομεν· ἀρχὴ πρώτη ὁ Πατήρ, δύο τῶν ὁμοουσίων ἐξάρχουσα, καὶ μονάς οὖσα τῆς ἐξ αὐτῆς δυάδος ἐνωτικὴ πρὸς ἑαυτὴν καὶ πρὸς ἄλληλα, καὶ οὐ δεῖ τινος ἐτέρου διὰ τὸ μηδέ τι ζητεῖσθαι τῆς μονάδος ἀρχοειδέστερον. Ὡς δ' ὑμεῖς φατε, δυαδικὴν τιθέμενοι τὴν ἀρχὴν, ἀναγκαῖον πρὸ ταύτης ἐτέραν προηγεῖσθαι μοναδικὴν. Ἔτι φύσει μὲν μονάς πρὸ δυάδος· ἡ δυὰς δὲ προηγεῖσθαι μονάδος καὶ ταῦτα ἀπλῆς παρὰ φύσιν τε καὶ ἀδύνατον, καὶ εἰ τὸ κατὰ φύσιν ἀγαθόν, πάντη τε καὶ πανταχοῦ τὸ παρὰ φύσιν ὠσαυτῶς κακόν.

10, 14 αὐτοῖς Can eis *lat.* : αὐτοῦ A || 15 τῆς Can : τῷ A || 17 ἢ ἡ A Mun quae deitas *lat.* : καὶ Can || 20 αὐτῆς Can : αὐτῆς A || 21 ἐτέρου Can alterius *lat.* : ἕτερον A || 24 δυάδος... δυὰς Can : διάδος... διὰς A || 26 πάντη Can omnino *lat.* : παντι A

1. Voir typiquement GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 40, 41, SC 358, p. 294.

2. En Dieu, l'identité de nature vient en effet de l'unité de la cause ontologique (à savoir le Père), comme le souligne notamment Grégoire de Nazianze dans ses discours.

Or l'Esprit Saint est un et simple, il est donc numériquement issu d'un seul. De plus, si ceux qui émettent l'Esprit sont numériquement distincts et différents par leurs propriétés hypostatiques, ils émettront forcément des êtres qui diffèrent numériquement, et il existera deux Esprits, l'un provenant du Père, l'autre du Fils. De plus, les théologiens soutiennent aussi que la sainte Trinité est à la fois monade et triade<sup>1</sup>, et non pas d'abord monade, puis dyade et ensuite triade. Votre Honneur ayant donc dit qu'il existe deux principes, le Père et le Fils, pour l'Esprit qui leur est consubstantiel, elle aura besoin d'un autre principe qui les précède et les rassemble en un même être<sup>2</sup>, car nécessairement la monade précède la dyade ; et, suivant votre théologie, la Divinité comptera quatre personnes. Comme nous-mêmes, Grecs, nous le disons, le Père est le principe premier, puisqu'il est principe pour les deux qui lui sont consubstantiels et qu'il est la monade qui unit à elle-même et unifie la dyade qui en est issue<sup>3</sup>, et il n'est pas besoin d'un autre principe, parce qu'on ne peut chercher quelque chose de plus principiel que la monade. Mais comme vous le dites vous-mêmes, il est nécessaire, si vous posez un double principe, que celui-ci soit précédé par un autre qui soit unique<sup>4</sup>. Encore une fois, il est naturel que la monade précède la dyade, mais que la dyade précède la monade alors que celle-ci est simple, cela est contre nature et impossible, et si ce qui est selon la nature est un bien, ce qui est contre nature est, en tous points et partout, un mal.

3. En d'autres termes, le Père, qui constitue la Monade, suscite d'une part l'union de la Dyade à lui-même, et d'autre part l'union entre elles « de façon mutuelle » des deux personnes de la Dyade.

4. Sur l'idée que toute dualité suppose une unité antérieure, voir JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, I, 5, éd. B. Kotter, p. 14, l. 29 (PG 94, 801).

## **Les Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit**

### **Introduction**

#### **1. Étude du document**

##### **a) Objet et plan du texte**

Ce recueil de *Syllogismes hypothétiques* nous est conservé par un unique manuscrit : le *codex Mosquensis gr. Vlad. 250*.

Visant à défendre la thèse théologique, commune à Byzance depuis le saint patriarche Photius, que « l'Esprit saint procède du Père seul et non pas du Fils », ce texte se subdivise en trois parties de genres différents : 1° un recueil de cinq syllogismes conjecturaux sur la procession du Saint-Esprit (1-5), 2° un développement central sur la procession du Saint-Esprit et sur l'erreur de la pneumatologie filioquiste (6-8), 3° une série de cinq arguments s'appuyant sur l'Écriture et le Symbole de foi pour montrer que l'Esprit saint ne peut être considéré comme procédant du Fils (9-13). Tandis que la première et la troisième parties sont générales et impersonnelles, l'auteur, dans la partie centrale, s'adresse directement à un destinataire (non nommé) en lui enjoignant de recevoir les arguments exposés, cette partie s'achevant par une ultime prière.

La pneumatologie exposée dans la partie centrale est très classiquement byzantine et trouve sa source essentielle chez

le patriarche Photius. L'auteur souligne en particulier qu'il ne faut pas confondre le plan de la Trinité immanente (la procession éternelle de l'Esprit) et celui de l'économie divine (l'envoi historique de l'Esprit). On note cependant un énoncé original : la procession de l'Esprit est « l'existence de l'Esprit d'auprès du Père seul en vue du Fils <sup>1</sup> ». Cette formulation, qui rompt avec la symétrie — soulignée depuis le patriarche Photius — entre génération du Fils et procession de l'Esprit, est grosse de développements futurs car elle sous-entend déjà la présence d'une relation éternelle bien spécifique entre le Fils et l'Esprit dans la procession de ce dernier, sans qu'il s'agisse pour autant d'une relation de causalité.

Si le genre littéraire varie entre les parties extrêmes et la partie centrale du texte, l'unité de l'ensemble est cependant incontestable <sup>2</sup> : le thème théologique (la procession de l'Esprit à partir du Père seul) et le contre-argument principal <sup>3</sup> qui se présentent dans la première partie se retrouvent en effet intégralement dans la seconde et la troisième. La cause la plus vraisemblable de cette apparente hétérogénéité de l'ensemble est qu'il manque la partie initiale du document.

Le titre : « Syllogismes hypothétiques du moine Nicéphore le Philosophe établissant que l'Esprit saint procède du Père seul et non pas du Fils » ne fait référence, en toute rigueur, qu'à la première partie et semble donc devoir

1. « ἡ παρὰ τοῦ Πατρὸς μόνου πρὸς τὸν Υἱὸν ὑπαρξίς τοῦ Πνεύματος » (7, 10-11).

2. On rencontre à la fin de l'écrit l'expression suivante (sans doute rédigée par un copiste) : « Τέλος τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως (fin de ce sujet) » qui semble indiquer que pour la tradition, les trois parties forment bien un ensemble cohérent correspondant au titre indiqué en suscription.

3. Ce contre-argument récurrent dirigé contre le *Filioque* est le suivant : puisque le Fils a pour source unique de son existence hypostatique la personne du Père, il en va de même pour l'Esprit qui est au même titre que lui (*ὁμότιμον*) issu du Père : le Père est donc la source unique de l'existence hypostatique de l'Esprit.

être attribué à un copiste. Le contenu du paragraphe 6 <sup>1</sup> montre bien que ce document constitue ce qui nous reste d'un traité ou d'une lettre adressée par un moine et philosophe Nicéphore (comme l'indique le titre) à l'un de ses disciples qui se trouvait sans doute perplexe face à la question rebattue de la procession du Saint-Esprit. Ne disposant pas du début du document, nous ne pouvons savoir dans quelles circonstances précises cet écrit a été composé.

## b) Authenticité

Des arguments de poids plaident en faveur de l'attribution de cet écrit à Nicéphore Blemmydès. C'est d'abord l'attribution de la tradition manuscrite : on ne connaît pas, en effet, d'autre auteur que Nicéphore Blemmydès qui ait reçu ce surnom de « Nicéphore le Philosophe <sup>2</sup> ». Le théologien d'Emathia était ainsi couramment dénommé en raison de son activité philosophique et du rayonnement de son savoir dans le monde byzantin.

D'autre part, l'usage élaboré des syllogismes dans cet écrit est une caractéristique générale de la méthode que Blemmydès, aristotélien de formation, a souvent utilisée en théologie pour combattre les positions de ses adversaires, en mettant en évidence leurs erreurs de raisonnement ou les absurdités de leurs présupposés <sup>3</sup>.

1. Surtout le passage suivant : « Je veux que tu ne sois pas hésitant quant à la foi mais que tu sois solidement fixé — que la vie ou que la mort se présente — en ce que notre Seigneur Jésus-Christ, étant par nature le Fils de Dieu, possède l'être à partir du Père et du Père seul (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς). »

2. Voir l'ensemble des 141 personnages prénommés Nicéphore répertoriés, du <sup>xii</sup> au <sup>xv</sup> s., dans le *PLP* (Registre, p. 325-326), parmi lesquels 28 sont recensés sous le simple nom de Nicéphore (cf. *PLP* n° 20304-20329, 92707, 94303).

3. On peut évoquer par exemple la réfutation de Démétrios Karykès, l'« hypatos » des philosophes (*Autobiographie*, II, 8-16) ou la dénonciation des raisonnements confus des adversaires de la procession de l'Esprit par le Fils (*Lettre à Jacques*, 11 et 18), ou encore les *Autres syllogismes* dirigés à la fois contre les Latins et contre les adversaires du *Per Filium*.

Ces deux arguments nous semblent assez solides pour considérer comme très vraisemblable l'attribution de cette œuvre à Blemmydès<sup>1</sup>. Nous pouvons éliminer, en particulier, comme hautement improbable l'attribution à Nicéphore l'Hésychaste (*PLP* n° 20325)<sup>2</sup> naguère soutenue par J. Meyendorff et P. Christou<sup>3</sup>. Déjà, au XIX<sup>e</sup> siècle, A. K. Démétrakopoulos avait rapproché l'auteur de ces syllogismes d'un autre « Nicéphore le Philosophe » mentionné comme rédacteur d'un poème de 15 versets rédigé en l'hon-

1. C'est l'avis du P. Daniel Stiernon qui note en ce sens : « L'intitulé de l'écrit et le titre de philosophe feraient plutôt penser à Nicéphore Blemmydès [qu'à Nicéphore l'Hésychaste]. » (STIERNON, « Nicéphore l'Hésychaste », col. 202). De même, A. Rigo note : « Il contenutto dello scritto, la processione dello Spirito santo, il titolo, che parla di sillogismi, l'appellativo di « filosofo » fanno pensare al Blemmide » (RIGO, « Niceforo l'Escicasta », p. 86).

2. Le seul texte pneumatologique de Nicéphore l'Hésychaste dont nous disposions et dont l'authenticité soit assurée est un court passage de la *Dialexis* se rapportant à la question de la procession de l'Esprit (éd. et trad. : LAURENT-DARROUZÈS, *Dossier grec de l'union de Lyon*, p. 495-497). Une étude comparée entre ce texte et les *Syllogismes hypothétiques sur la Procession* montre qu'il n'existe entre ces deux écrits presque aucun argument commun contre le *Filioque* : la *Dialexis* accuse en premier lieu les Latins de soutenir en Dieu « deux principes comme Manès et Marcion, autrefois », accusation grave que l'on ne trouve pas dans les *Syllogismes hypothétiques*. En outre, précisément, elle ne recourt jamais à la forme syllogistique. Cela confirme le caractère très improbable d'une paternité commune pour ces deux écrits.

3. Le P. J. Meyendorff attribuait ce texte à Nicéphore l'Hésychaste, de même que l'écrit théologique du codex *Lavra A 135* (XV<sup>e</sup> s.) dans lequel il n'avait pas reconnu le *De fide* de Blemmydès (v. MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*, introd., t. I, p. xxix, n. 1). Il semble que J. Meyendorff ait fondé sa conviction de l'existence de traités pneumatologiques antilatins de Nicéphore l'Hésychaste sur son interprétation d'un passage de la première lettre de Grégoire Palamas à Barlaam, qui mentionne un certain Nicéphore comme auteur d'un traité sur la procession du Saint-Esprit. Mais il est presque certain qu'il s'agit là de Blemmydès et non pas du restaurateur de la spiritualité hésychaste, comme le croyaient J. Meyendorff (v. GRÉGOIRE PALAMAS, *Œuvres complètes*, t. I, p. 234, n. 2) et P. Christou (v. *ibid.*, p. 329, et en part. n. 56).

neur de Nicolas de Méthone, mais il n'avait pas reconnu en cet auteur commun Nicéphore Blemmydès<sup>1</sup>.

Une lecture attentive du texte permet, enfin, de dégager quelques liens avec le reste de l'œuvre de Nicéphore :

1° Un thème christologique que l'on trouve développé ailleurs dans les écrits théologiques de Blemmydès — en des circonstances qui lui valurent quelques déboires avec le saint-synode patriarcal — est l'idée, exposée dans cet écrit, que le Fils « possède l'être à partir du Père et du Père seul<sup>2</sup> » et que « tout ce que possède [le Fils], c'est de celui-là seul qui l'a engendré — le Père — qu'il le possède<sup>3</sup> ». Quoique le contexte en soit un peu différent, ces phrases rappellent un passage du commentaire de Jn 1,3 fait par Nicéphore dans son *Encomium à saint Jean*, selon lequel « c'est du Père que le Fils possède à la fois son être et sa créativité<sup>4</sup> ».

2° On rencontre au § 2 l'argument anti-filioquiste selon lequel la procession de l'Esprit à partir du Père serait parfaite et rendrait donc vaine l'idée d'une procession ἐξ Υἱοῦ. Cet argument emprunté au patriarche Photius se retrouve de façon très proche dans le compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins, fourni dans l'*Autobiographie*<sup>5</sup>, mais aussi dans l'un des *Autres syllogismes sur la procession du Saint-Esprit*<sup>6</sup>.

1. Voir DÉMÉΤΡΑΚΟΠΟΥΛΟΣ, *Grèce orthodoxe*, p. 97 qui se réfère au poème sur Nicolas de Méthone, cité en p. 24.

2. « ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς » (6, 4).

3. « πάντα ὅσα ἔχει, ἀπὸ μόνου τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς ἔχει » (6, 10-11).

4. *Autobiographie*, II, 67 : « [...] αὐτῷ [= τῷ Πατρὶ] καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ δημιουργεῖν ». Cette idée peu originale parut sur l'instant irrecevable à plusieurs auditeurs qui s'en plainquirent en haut lieu — certains voyant sans doute (à tort) une subtile résurgence de la christologie de Sotérichos Panteugénès, condamnée au XII<sup>e</sup> s. Nicéphore dut venir s'expliquer devant le saint-synode patriarcal dont les membres, si l'on en croit l'*Autobiographie*, furent finalement couverts de confusion (*ibid.*, II, 74).

5. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 39, l. 6-10, p. 63.

6. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autres syllogismes*, 23.

3° On note au § 8 l'appellation de *Maître* pour le Christ. Il s'agit là d'un des titres du Christ que Nicéphore utilise souvent dans son œuvre.

4° On remarque en (2, 2) l'emploi, qui est rare, de *μév* sans *δέ*, comme particule affirmative d'insistance. On trouve ce même emploi ailleurs dans l'œuvre de Nicéphore Blemmydès<sup>1</sup>.

Ces indices constituent un faisceau de présomptions qui s'ajoute au poids indéniable de la tradition manuscrite. Il est donc hautement vraisemblable que cet écrit est l'œuvre de Nicéphore Blemmydès.

### c) Genre littéraire

Cet écrit de Blemmydès ressortit en partie au genre des écrits théologiques polémiques antilatins, tant classique à Byzance depuis l'époque des croisades, surtout à partir de la quatrième. Les courts mémoires théologiques dirigés contre le filioquisme latin se trouvent en quantité innombrable dans les manuscrits byzantins des XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles ; mais l'un des traits originaux de ce texte est d'exposer une série de raisonnements de type syllogistique avant de mettre en avant des arguments plus traditionnels.

Les syllogismes ici mis en forme sont *hypothétiques* : ils sont, en effet, l'expression d'un raisonnement déductif dont la prémisse majeure est une proposition hypothétique (qui constitue une relation d'implication entre deux sous-propositions), tandis que la prémisse mineure est l'affirmation ou la négation de l'une des sous-propositions de la majeure, ce qui permet de tirer une conclusion. Ils appartiennent (avec les syllogismes disjonctifs) au genre des syllogismes composés (qui sont des syllogismes irréguliers). Ces syllogismes très particuliers sont présentés avec art et péda-

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettre pneumatologique à Théodore II*, 6, 14, et *Autobiographie*, II, 5, p. 49.

gogie par Nicéphore Blemmydès dans un chapitre spécial de son *Epitome logica*<sup>1</sup>.

### d) Datation.

Aucun critère externe ne peut nous aider à dater ce texte mais son contenu nous permet de déterminer une période de rédaction. Le fait que le propos principal de l'auteur vise à réfuter la pneumatologie filioquiste en soulignant l'erreur de ceux qui y souscrivent<sup>2</sup> semble indiquer que ce texte a été rédigé en un temps où se tenaient des tractations avec les Latins, et où les arguments de ces derniers pouvaient toucher certains Grecs. Nous connaissons les deux dialogues menés avec les Latins en 1234 et 1250, auxquels participa personnellement notre auteur. Le fait que l'on ne trouve pas dans l'écrit ici abordé d'évocation de la prétention des Latins à considérer le Père et le Fils comme une seule et unique cause pour l'Esprit saint — thème central de la critique de la pneumatologie latine faite par Blemmydès en 1250<sup>3</sup> — semble éliminer l'idée que ces tractations-ci constitueraient l'arrière-plan de la rédaction<sup>4</sup>, et donne la date de 1250 comme *terminus ante quem*<sup>5</sup>.

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, XXXVI (PG 142, 973A-985A).

2. Il est intéressant qu'au § 8, Blemmydès s'élève contre certains Grecs et non pas contre les Latins : « Certains (τινες) se trompent en croyant que c'est cet envoi que le Maître appelle *procession*, et c'est cela leur méprise ». S'il s'agissait ici des Latins, l'auteur les aurait désignés nommément.

3. Voir la *Lettre à Jean III Doukas* écrite à l'occasion du dialogue de 1250.

4. Le lien thématique établi plus haut entre cet écrit et l'*Éloge à Jean le Théologien* — rédigé, selon J. A. Munitiz, vers 1250 — ne nous semble pas constituer un facteur déterminant pour la datation.

5. Il faut noter, de plus, que dans cet écrit Blemmydès se prononce contre la thèse que l'Esprit saint puisse exister par le Fils (§ 13). Cet écrit date donc nécessairement de la première période de son œuvre théologique, avant ses développements nouveaux sur la procession de l'Esprit saint *par le Fils*.

On a remarqué le ton familier et paternel avec lequel Nicéphore s'adresse à son correspondant<sup>1</sup> qui apparaît dès lors comme un de ses disciples<sup>2</sup>. Blemmydès n'était que diacre durant les discussions de 1234 avec les Latins, et c'est un peu après qu'il reçut la tonsure monastique. Il semble peu plausible de lui supposer un rôle de père spirituel avant d'avoir passé quelques années dans la vie monastique. Or, il devint higoumène du monastère Saint-Grégoire-le-Thaumaturge en 1237 et fonda son monastère d'Emathia vers 1241. La date de 1237 apparaît donc comme *terminus post quem*. Il est vraisemblable que la rédaction de cet écrit est liée à la préparation des tractations de 1250. Il semble donc raisonnable de situer sa composition entre 1237 et 1249, le plus probable étant la période autour de l'année 1249.

## 2. Tradition manuscrite du texte

### Description du manuscrit

Il subsiste actuellement un seul manuscrit connu contenant le recueil des *Syllogismes sur la procession du Saint-Esprit* de Nicéphore Blemmydès :

Moscou, Bibliothèque du Musée Historique d'Etat<sup>3</sup> :

1. « Certains se trompent [...]. Mais toi, en tant qu'homme avisé (Σὺ δέ, ὡς φρόνιμος), comprends que [...]. » (8, 1-3)

2. Comme en témoigne la prière suivante : « Que Dieu te donne la force et l'esprit de sagesse pour comprendre, comme moi qui écris, la présente réflexion (Δώη σοι δύναμιν ὁ Θεὸς καὶ πνεῦμα συνέσεως ὥστε νοῆσαι, ὡς ὁ γράφων ἐγώ, τὸ παρὸν νόημα). » (8, 14-16)

3. En russe, translittéré en caractères latins : Gosudarstvennyy Istoricheskij Muzey.

*Mosquensis gr. Vlad. 250*<sup>1</sup> : (M)

— papier ; 3<sup>e</sup> quart du xvii<sup>e</sup> s. (Fonkich-Poliakov) ; ff. 635 ; 312/30 × 218/20 mm<sup>2</sup> ; pleine p. ; 37 l. ff. 1-9 vides.

— Contenu : recueil d'œuvres polémiques contre les Latins.

— Texte : f. 262-263.

— Copié dans un milieu orthodoxe, vu la présence des textes antilatins, il faisait partie (comme 9<sup>e</sup>) d'un lot de 17 mss envoyés en 1692 par le patriarche Dosithée de Jérusalem et apportés par son neveu l'archimandrite Chrysanthé à la bibliothèque patriarcale de Moscou, pour que les textes copiés y soient imprimés en grec. D'après le relevé de 1693 fait par le Département des Affaires étrangères russe, une partie du manuscrit était restée à Jérusalem chez l'archimandrite Chrysanthé.

Le moine Iakobos de Vatopédi rapproche ce codex d'autres mss constitués de recueils dogmatiques antilatins copiés à Constantinople dans le monastère de Chrysopègè de Galata. Ce ms contient beaucoup de *corrigenda* effectués par Dosithée et l'archimandrite Chrysanthé. Il fut copié à la demande et sur les fonds mêmes de Dosithée avant août 1692, date du départ de la mission de Chrysanthé, et après 1674, date d'acquisition par Dosithée de quelques-uns des mss modèles pour M : les *codices Mosq. gr. Vlad. 244, 245, 252*<sup>3</sup>, peut-être même après 1680, date de fondation par Dosithée de sa propre imprimerie à Jassy (Moldavie)<sup>4</sup>. À cette époque, la situation était très tendue au Proche-Orient,

1. Voir VLADIMIR, p. 335-344 ; IAKOBOS VATOPÉDINOS, Bibliothèque synodale de Moscou, p. 53 ; FONKICH, « Le patriarche Dosithée et ses manuscrits à Moscou », p. 275-299 ; FONKICH-POLIAKOV, p. 91-92.

2. Nous avons retenu les indications de Fonkich et Poliakov.

3. Voir FONKICH, « Le patriarche Dosithée et ses manuscrits à Moscou », p. 287.

4. Voir FONKICH, *ibid.*, p. 295. C'est à Jassy que Dosithée fera imprimer en 1698 pour la première fois le *De fide* de Blemmydès (voir *infra*, p. 348).

des missionnaires catholiques travaillant à la conversion des « schismatiques orientaux » avec l'aide de la diplomatie française qui avait pris appui en Terre sainte avec l'aval de l'Empire ottoman. Le ms M représentait, pour Dosithée, un outil précieux pour soutenir une résistance intellectuelle contre la propagande catholique<sup>1</sup>.

Fonkich et Poliakov distinguent 4 mains de copistes différentes : 1 (qui a copié près de 500 feuillets dont les trois écrits de Blemmydès) : ff. 10-187v, 212-470v, 552-577, 581-618, 622-634v ; 2 : ff. 190-200, 202-209v, 471-484v, 487-508, 511-525v, 635-635v ; 3 : ff. 484v-485v, 526-551v, 577v-579v ; 4 : f. 188. D'après Fonkich, l'écriture du 1<sup>er</sup> copiste diffère à peine de celle du bibliothécaire du métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople (présente dans une notule du *Mosquensis gr. Vlad. 240*). De plus, les filigranes du papier utilisé correspondent à ceux utilisés à Constantinople au xvii<sup>e</sup> s.<sup>2</sup> Un *scriptorium* aurait donc fonctionné dans ce monastère où Chrysante fut longtemps établi et où Dosithée résidait durant ses séjours à Constantinople. Les copistes ont utilisé pour source principale le codex *Mosquensis gr. Vlad. 240* (qui ne contient pas d'œuvre de Blemmydès), dont la copie des textes représente env. 300 ff. dans M. L'original utilisé pour la copie du texte de Blemmydès n'était pas l'un des mss envoyés à Moscou par Dosithée<sup>3</sup>. Ancienne cotation de la Bibliothèque synodale : 207/CCVIII.

— Titre : Ὑποθετικοὶ συλλογισμοὶ Νικηφόρου φιλοσόφου μοναχοῦ, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.

1. D'après Fonkich, Dosithée, empêché par des difficultés financières de faire tourner l'imprimerie moldave, se serait tourné un temps vers la Russie, grande puissance orthodoxe protectrice des chrétiens d'Orient.

2. Voir LIKHACHEV, *La signification paléographique des filigranes*, P. I-III, n° 3539, cité dans FONKICH, « Le patriarche Dosithée et ses manuscrits à Moscou », p. 280.

3. Sans doute cet original se trouvait-il à Constantinople même, où eut lieu la copie de M.

— La copie semble de qualité moyenne. L'écriture du copiste est assez irrégulière et malhabile, et les lettres sont souvent peu liées entre elles. On trouve très peu d'abréviations, même quand il s'agit des noms sacrés.

Notre édition constitue l'édition *princeps* du texte.

## SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

M *Mosq. gr. Vlad. 250* (fin xvii<sup>e</sup> s.)

## Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit

### Syllogismes hypothétiques du moine Nicéphore le Philosophe établissant que l'Esprit Saint procède du Père seul et non pas du Fils

#### *Le Père est le seul générateur du Fils, donc le seul émetteur de l'Esprit*

1. Si le Père est le seul père du Fils, il est forcément aussi le seul émetteur de l'Esprit ; or il est bien le père du Fils, donc il est aussi le seul émetteur de l'Esprit, et ce n'est pas le cas du Fils<sup>1</sup>.

#### *La procession venant du Père étant parfaite, celle qui est supposée venir du Fils est absurde*

2. Si c'est d'un même et unique causateur, c'est-à-dire du Père, que viennent la génération et la procession, et si la procession à partir du Père est parfaite, celle qui viendra du Fils sera donc vaine, puisque celle qui vient du Père est parfaite<sup>2</sup>.

*logica*, XXXVI, 4 (PG 142, 976A) avec l'ex. : « S'il fait nuit, le soleil est couché ; or, il fait nuit ; donc le soleil est couché ».

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 31 (PG 102, 312C-313A) ; *Epitomé*, 4 (PG 102, 392C) ; *Lettres*, 291, l. 124-126, t. III, p. 143. Il s'agit d'un raisonnement par l'absurde : si l'Esprit procédait du Fils, cette procession serait vaine puisque celle qui est issue du Père est déjà parfaite.

[f. 262] Ὑποθετικοὶ συλλογισμοὶ Νικηφόρου φιλοσόφου μοναχοῦ, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.

1. Εἴπερ ἐστὶν ὁ Πατὴρ πατὴρ μόνος τοῦ Υἱοῦ, πάντως ὁ αὐτός ἐστι καὶ Πνεύματος προβολεὺς μόνος· ἀλλὰ μὴν ὁ αὐτός ἐστι πατὴρ τοῦ Υἱοῦ· ὁ αὐτός ἄρα μόνος ἐστὶ καὶ τοῦ Πνεύματος προβολεὺς καὶ οὐχ ὁ Υἱός.

2. Εἴπερ ἐκ τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς αἰτίου, δηλαδὴ τοῦ Πατρὸς, ἔστι καὶ ἡ γέννησις καὶ ἡ ἐκπόρευσις, ἔστι δὲ ἡ μὲν ἐκπόρευσις ἡ τοῦ Πατρὸς ἐντελής, μάτην ἄρ' ἔσται ἡ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἐπεὶ ἐντελής ἡ ἐκ τοῦ Πατρὸς.

1, 4 post ὁ Υἱός. add. ἕτερον. M

1. Le raisonnement repose sur un parallèle implicite fait entre les personnes trinitaires du Fils et de l'Esprit : si le Fils possède une unique source hypostatique, il en est de même de l'Esprit. Ce syllogisme hypothétique de continuité (*κατὰ συνέχειαν*) est du premier mode (du type *ponendo ponens*), dans la classification de NICÉPHORE BLEMMYDÈS : voir *Epitome*

3. Εἴπερ ἐστὶν ἡ γέννησις τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἔσται καὶ ἡ ἐκπόρευσις τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ τοῦ Πατρὸς· ἀλλὰ μὴν ἡ γέννησις τοῦ Υἱοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐστὶ, καὶ ἡ ἐκπόρευσις ἄρα τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἔσται ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ.

4. Εἴπερ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, πάντως σύνθετον ἔσται· ἀλλὰ μὴν σύνθετον οὐκ ἔστιν· οὐκ ἄρα ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξ ἀμφοτέρων ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου.

5. Εἴπερ εἰσὶν ὁ Υἱὸς καὶ τὸ Πνεῦμα ἐξ ἑνὸς αἰτίου τοῦ Πατρὸς, προβάλλεται δὲ ὁ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα, καὶ τὸ Πνεῦμα προβαλεῖται τὸν Υἱόν, καὶ λοιπὸν ἔσται αἷτιον ἅμα καὶ αἰτιατόν· οὐκ ἄρα ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου.

1. On observe à nouveau le parallèle implicite fait par l'auteur entre les deux « processions » trinitaires (venues à l'être) du Fils et de l'Esprit à partir du Père. Ce syllogisme hypothétique de continuité est, comme le premier de ce texte, du premier mode.

2. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 45 (PG 102, 324A) ; *Epitomé*, 2 (PG 102, 392B) ; NICOLAS DE MÉTHONE, *Sur la proc. du Saint-Esprit* (cité n. 78, PG 102, 324A).

***Si la génération du Fils vient du Père, la procession de l'Esprit vient aussi du Père***

3. Si la génération du Fils vient du Père, la procession du Saint-Esprit viendra aussi du Père ; or la génération du Fils vient du Père, donc la procession du Saint-Esprit viendra aussi du Père et non pas du Fils <sup>1</sup>.

***Du fait qu'il n'est pas composé, l'Esprit ne peut procéder du Père et du Fils***

4. Si l'Esprit Saint procède du Père et du Fils, il sera forcément composé <sup>2</sup> ; or il n'est pas composé ; l'Esprit Saint ne procède donc pas des deux mais du Père seul <sup>3</sup>.

***Ne pouvant être à la fois cause et effet du Fils, l'Esprit ne procède pas du Fils***

5. Si le Fils et l'Esprit Saint sont issus d'un unique causeur — le Père —, et si le Fils émet lui-même l'Esprit, l'Esprit aussi émettra lui-même le Fils <sup>4</sup>, et alors il sera à la fois cause et causé ; l'Esprit Saint ne procède donc pas du Père et du Fils mais du Père seul <sup>5</sup>.

3. Voir Appendice, n. c. 4.

4. Cet argument fondé sur la nécessaire égalité de rang et d'honneur entre le Fils et l'Esprit — tous deux issus de la substance du Père —, est emprunté à PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 38 (PG 102, 317B), est surtout *Epitomé*, 6 (PG 102, 392C-D).

5. Voir Appendice, n. c. 5.

6. Θέλω μὴ διστάζειν περὶ τῆς πίστεως ἀλλ' εἶναι σε  
 βεβαίως πεπηγμένον, κὰν ζωὴ κὰν θάνατος πρόκειται, ὅτι ὁ  
 Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, κατὰ φύσιν ὑπάρχων Υἱὸς τοῦ  
 Θεοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι καὶ ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς.  
 5 Διὰ τί ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς; Διότι οὔτε παρ' ἑαυτοῦ ἔχει τὸ  
 εἶναι οὔτε παρὰ τοῦ Πνεύματος, κατὰ θεότητα λέγω — κατὰ  
 γὰρ τὸ ἀνθρώπινον καὶ ἐκ τοῦ Πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας  
 τῆς Παρθένου αὐτὸν σαρκωθῆναι ὁμολογοῦμεν. Ὡσπερ οὖν  
 οὐκ ἔχει τὴν ὑπαρξιν ἢ παρ' ἑαυτοῦ ἢ παρὰ τοῦ Πνεύματος  
 10 ἀλλὰ τοῦ Πατρὸς μόνου, οὕτως καὶ πάντα ὅσα ἔχει, ἀπὸ  
 μόνου τοῦ γεννήσαντος αὐτὸν Πατρὸς ἔχει, καὶ οὔτε παρ'  
 ἑαυτοῦ οὔτε παρὰ τοῦ Πνεύματος.

7. Λέγεται δὲ ἔχειν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον<sup>a</sup>, καὶ ἔχει  
 αὐτὸ ἀληθῶς, ἀλλ' οὐ παρ' ἑαυτοῦ ἔχει τοῦτο, παρὰ μόνου δὲ  
 τοῦ Πατρὸς· οὐ συγγενόμενον αὐτὸ παρὰ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ'  
 ἴδιον τρόπον ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου ἐκπορευόμενον καὶ ἀεὶ  
 5 μένον ἐν αὐτῷ· καὶ τοῦτο ἐστὶν ὃ φησὶν ὁ Κύριος ὅτι « παρὰ τοῦ  
 Πατρὸς ἐκπορεύεται<sup>b</sup> », δεικνύς ὅτι παρὰ τοῦ Πατρὸς τοῦτο

6, 1 θέλω *scripsi* (cf. 8, 15-16 ὁ γράφων ἐγώ) : θέλει M || 2 πεπηγμένον  
*scripsi* : πεπραγμένον M

7, 1 Λέγεται : Λέγετε M

7. a. Cf. Rm 8,9; Ga 4, 6    b. Jn 15, 26

1. Voir le deuxième article du symbole de foi de Nicée-Constantinople.

***Tout ce que possède le Fils — y compris sa propre existence —, il le tient du Père seul***

6. Je veux que tu ne sois pas hésitant quant à la foi, mais  
 que tu sois solidement assuré — que la vie ou que la mort se  
 présente — de ce que notre Seigneur Jésus-Christ, étant par  
 nature Fils de Dieu, possède l'être à partir du Père et du  
 Père seul. Pourquoi du Père seul? Parce que ce n'est ni  
 d'après de lui-même ni d'après de l'Esprit qu'il possède  
 l'être, j'entends selon sa divinité — quant à son humanité,  
 nous confessons qu'il s'est incarné à partir de l'Esprit Saint  
 et de la Vierge Marie<sup>1</sup>. De même, donc, qu'il ne possède pas  
 l'existence d'après de lui-même ni d'après de l'Esprit,  
 mais d'après du Père seul, de même aussi, tout ce qu'il  
 possède, c'est de celui-là seul qui l'a engendré — le Père —  
 qu'il le possède, mais ni d'après de lui-même ni d'après  
 de l'Esprit.

***Le Fils possède d'après du Père seul l'Esprit Saint qui demeure en lui***

7. Il est dit posséder aussi l'Esprit Saint<sup>a</sup>, et il le possède  
 en vérité, mais il le possède non pas d'après de lui-même  
 mais du Père seul, l'Esprit n'étant pas coengendré [avec le  
 Fils] d'après du Père, mais procédant du Père seul selon un  
 mode propre et demeurant toujours dans le Fils<sup>2</sup>. C'est cela  
 que dit le Seigneur : *Il procède d'après du Père<sup>b</sup>*, mon-

2. Vu la structure (lourde) de la phrase, le pronom αὐτῷ se rapporte au  
 Fils comme le montre la phrase suivante qui précise que l'Esprit demeure  
 dans le Fils. Le thème — d'origine biblique (Is 11,2) — du repos de l'Esprit  
 sur (ou dans) le Fils a été développé par les Pères : voir notamment CYRILLE  
 D'ALEXANDRIE, *Comm. in Isaiam*, II, 1 (PG 70, 313C) ; DIDYME, *De Trini-*  
*tate*, 31 (PG 39, 425A) ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II (PL 66,  
 203B) ; JEAN DAMASCÈNE, *Expositio fidei*, 1, 8, éd. B. Kotter, p. 25.

ἔχει· οὐ μὴν γεννητὸν ἐστὶν ὡς αὐτός, ἀλλ' ἰδιοτρόπως ἐκπο-  
 ρευτῶς ἔχει καὶ ἐκεῖνο τὴν ὑπαρξίν παρὰ τοῦ Πατρὸς καὶ  
 μένει ἐν τῷ Υἱῷ. Τοῦτο ἐστὶν ἡ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου  
 10 ἐκπόρευσις, ἡ παρὰ τοῦ Πατρὸς μόνου πρὸς τὸν Υἱὸν ὑπαρξίς  
 τοῦ Πνεύματος· καὶ οὐ δύναται τις πιστὸς εἰπεῖν ὅτι ὁ Υἱὸς  
 παρ' ἑαυτοῦ καὶ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ  
 παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς, ἐξ οὗ γεννᾶται μόνου· καὶ αὐτὸς ὁ  
 15 Υἱὸς παρ' ἐκείνου μόνου ἔχει ἐκπορευτῶς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ  
 ἅγιον· ἡμεῖς δὲ οἱ κατὰ χάριν γεγονότες υἱοὶ Θεοῦ, οὐ παρὰ  
 μόνου τοῦ Πατρὸς || [f. 262v] τοῦτο ἐλάβομεν, ἀλλὰ καὶ  
 παρὰ τοῦ Υἱοῦ· οὕτω γὰρ εἶπεν ὁ Κύριος « ὃν ἐγὼ πέμψω  
 ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς ° »· καὶ πάλιν « πέμψει αὐτὸν ὁ  
 20 Πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματί μου <sup>d</sup> ». Ἐπεμψαν οὖν τοῦτο πρὸς ἡμᾶς  
 ὅ τε Πατὴρ καὶ ὁ Υἱός, ἀλλ' οὐ λέγεται τοῦτο ἐκπόρευσις τοῦ  
 Πνεύματος ἀλλ' ἀποστολή.

8. Ἀπατῶνται δὲ τινες καὶ δοκοῦσιν ὅτι ταύτην τὴν ἀπο-  
 στολὴν ὀνομάζει ὁ Δεσπότης ἐκπόρευσις, καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡ  
 πλάνη. Σὺ δέ, ὡς φρόνιμος, σύνες ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς ἀπεστάλη  
 πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ' οὖν οὐ λέγεται ἐκπορευέσθαι παρὰ τοῦ  
 5 Πατρὸς· οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐ διότι ἀπεστάλη  
 λέγεται ὅτι ἐκπορεύεται, ἀλλὰ μόνον διότι ἔχει τοῦτο ὁ Υἱὸς  
 παρὰ μόνου τοῦ Πατρὸς οὐ γεννητῶς ἀλλ' ἰδιοτρόπως ἐκπο-  
 ρευόμενον. Σύνες καὶ τοῦτο, ὅτι ὅταν εἶπεν ὁ Κύριος « ὃν ἐγὼ

7 c. Jn 15, 26 d. Jn 14, 26

1. Voir PHOTIUS, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 47 (PG 102, 325B-C) : le Fils ne peut s'attribuer la cause de l'émission de l'Esprit, pas plus qu'il ne s'attribue, en ce qui le concerne, la cause de sa propre génération.

trant que c'est d'auprès du Père qu'il le possède ; il n'est pas, comme lui, engendré mais, selon un mode propre et par procession, il possède lui aussi l'existence d'auprès du Père et demeure dans le Fils. Telle est la procession du Saint-Esprit : c'est l'existence de l'Esprit d'auprès du Père seul en vue du Fils. Aussi, nul fidèle ne peut dire que le Fils possède l'Esprit Saint d'auprès de lui-même et du Père, mais d'auprès du Père seul, à partir duquel seulement il est engendré <sup>1</sup>. Aussi le Fils lui-même possède-t-il aussi d'auprès du Père seul, par procession, l'Esprit Saint, tandis que nous, qui sommes devenus fils de Dieu par la grâce, nous avons reçu cela non pas du Père seul mais aussi du Fils. C'est ainsi, en effet, que le Seigneur a dit : *Celui que moi, je vous enverrai d'auprès du Père*<sup>e</sup>, et encore : *Le Père vous l'enverra en mon nom*<sup>d</sup>. C'est donc le Père et le Fils qui ont envoyé l'Esprit vers nous, mais cela ne s'appelle pas la *procession* de l'Esprit, mais son *envoi* <sup>2</sup>.

### *Qu'il ne faut pas confondre procession et envoi de l'Esprit Saint*

8. Certains se trompent en croyant que c'est cet envoi que le Maître <sup>3</sup> appelle *procession*, et c'est cela leur méprise. Mais toi, en tant qu'homme avisé, comprends que le Fils aussi a été envoyé vers nous, mais qu'on ne dit pas pour autant qu'il procède d'auprès du Père ; de même aussi pour l'Esprit Saint : ce n'est pas parce qu'il a été envoyé qu'il est dit *procéder*, mais seulement parce que le Fils le possède en tant qu'issu d'auprès du Père seul, procédant non par génération mais selon un mode propre. Comprends encore ceci :

2. Nicéphore distingue classiquement la procession hypostatique, éternelle, de l'Esprit et son envoi dans l'économie du salut.

3. C'est un des titres du Christ que Nicéphore affectionne particulièrement et qu'il utilise de façon substantivée pour le désigner. Voir par ex. *Autobiographie*, I, 41, l. 10, p. 23 ; I, 83, l. 11, p. 41.

πέμψω<sup>a</sup> », προσέθηκε καὶ « παρὰ τοῦ Πατρὸς<sup>b</sup> », τὸ « παρὰ τοῦ Πατρὸς » ἐρμηνεύων. Πῶς τοῦτο εἶπε ; Διπλάζει τὸν λόγον καὶ φησὶ τὸ « τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται<sup>c</sup> »· ὅτε δὲ εἶπεν ὅτι πέμψει αὐτὸ ὁ Πατὴρ, οὐδὲν προστίθησι τὸ « παρὰ ἐμοῦ » ἀλλὰ φησὶν « ἐν τῷ ὀνόματί μου<sup>d</sup> » ἤγουν « διὰ τὸ ὄνομά μου ». Δῶή σοι δύναμιν ὁ Θεὸς καὶ πνεῦμα συνέσεως<sup>e</sup> ὥστε νοῆσαι, ὡς ὁ γράφων ἐγώ, τὸ παρὸν νόημα.

9. Ὁ μέγας Παῦλος λέγει τὸν Χριστὸν « Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν<sup>a</sup> ». Εἰ οὖν, ἐπειδὴ Θεὸς ἐστὶν ἀληθινός, ἀληθείας Πνεῦμα ὑπάρχων ὁ Παράκλητος<sup>b</sup>, ἀδύνατον εἶναι τοῦτο ἐκ τῆς Σοφίας ἤγουν τοῦ Υἱοῦ· ἢ καὶ ἐὰν ὑπάρχει ἐκ τῆς σοφίας, οὐκ ἔσται Θεὸς ἀληθῆς ἀλλὰ κτίσμα· τὰ γὰρ κτίσματα ἔχουσι τὴν ὑπαρξιν ἐκ τῆς Σοφίας τοῦ Θεοῦ. Ἐὰν ὑπάρχει αἴτιος τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ὁ Υἱός, ὃ δὲ Υἱὸς ἐστὶν ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ, ἀρχὴ λοιπὸν καὶ αἰτία ἐστὶν ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα αἰτιατὸν ἐξ αὐτῆς. Ἀλλὰ ταύτης τῆς Σοφίας [ἤτις] ἐστὶν αἴτιος καὶ ἀρχὴ ὁ Πατὴρ. Τίνα οὖν κοινωνίαν ἔχει ὁ Πατὴρ, ὃ αἴτιος τῆς Σοφίας, πρὸς τὸ Πνεῦμα, τοῦ ἀπὸ τῆς Σοφίας αἰτιατόν ;

8, 10 ἐρμηνεύων : ἐρμηνεύον M || 16 post νόημα. add. ἕτερον. M

9, 10 ἤτις *seclusi*

8. a. Cf. Jn 15, 26 b. Jn 15, 26 c. Jn 15, 26 d. Jn 14, 26 e. Cf. Is 11, 2

9. a. 1 Co 1, 24 b. Cf. Jn 15, 26

1. Nicéphore semble considérer que, s'il existe deux pôles de causalité successifs entre le Père et l'Esprit (le second étant le Fils), le Père ne possèdera plus de communion directe avec l'Esprit.

lorsque le Seigneur a dit : *Celui que j'enverrai<sup>a</sup>*, il a également ajouté : *d'auprès du Père<sup>b</sup>*, en expliquant le *d'auprès du Père*. Comment l'a-t-il dit ? Il double sa parole et dit : *L'Esprit de la vérité, qui procède d'auprès du Père<sup>c</sup>* ; mais lorsqu'il a dit que le Père enverrait l'Esprit, il n'a nullement ajouté « d'auprès de moi » mais il a dit *en mon nom<sup>d</sup>*, c'est-à-dire « à cause de mon nom ». Que Dieu te donne la force et l'esprit de sagesse<sup>e</sup> pour comprendre, comme moi qui l'écris, la présente réflexion.

### *Si l'Esprit Saint est issu du Fils, sa communion avec le Père est compromise*

9. Le grand Paul dit que le Christ est *puissance de Dieu et sagesse de Dieu<sup>a</sup>*. Si donc, puisque Dieu est véritable, le Paraclet est l'Esprit de vérité<sup>b</sup>, il est impossible qu'il soit issu de la Sagesse, c'est-à-dire du Fils ; ou encore s'il existe à partir de la Sagesse, il ne sera plus le vrai Dieu mais une créature ; les créatures possèdent en effet l'existence à partir de la Sagesse de Dieu. Si le Fils est causateur de l'Esprit Saint, et si le Fils est la sagesse de Dieu, alors la Sagesse de Dieu est principe et cause du Saint-Esprit, et le Saint-Esprit est causé à partir d'Elle. Mais de cette sagesse le Père est causateur et principe. Quelle communion partage donc le Père, causateur de la Sagesse, vis-à-vis de l'Esprit, dès l'instant où celui-ci est causé à partir de la Sagesse<sup>1</sup> ?

10. Δύναμις τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός, ἐκ δὲ τῆς δυνάμεως ταύτης ὑπάρχειν λέγουσιν οἱ τῆς Ῥώμης τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον. Πῶς οὖν Θεῶ τὸ ὑπάρχειν ἐκ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, ἐπεὶ δε Θεὸς ὁμολογουμένως οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ Θεοῦ ;

11. Ὁμολογοῦμεν ἐν τῷ ἁγίῳ Συμβόλῳ τῆς πίστεως ὅτι διὰ τοῦ Υἱοῦ « τὰ πάντα ἐγένετο ». Εἰ οὖν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ τοῦ Υἱοῦ ἔχει τὴν ὑπαρξιν, ἐν τῶν γινομένων κτισμάτων ἔσται καὶ τοῦτο· εἰ δὲ Θεὸς ἐστίν, οὐ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ εἶναι ἔχει.

12. « Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ » ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστόν· ἔστι δὲ Θεὸς ἀληθινὸς καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ ἐὰν ὑπάρχει διὰ τοῦ Υἱοῦ, πῶς ἀληθινός ; Οὐ γὰρ ἠκούσαμεν ποτὲ θεὸν ἀληθινὸν διὰ θεοῦ ἀληθινοῦ ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ τὸ εἶναι ἔχοντα.

10, 3 Θεῶ scripsi : Θεὸς M

1. Deuxième article du symbole de foi de Nicée-Constantinople.
2. L'hérésie de Macédonius est ici implicitement dénoncée ; voir ΡΗΟ-

*Si l'Esprit Saint est issu du Fils, puissance du Père, il ne peut être Dieu*

10. Le Fils est la puissance du Père, et c'est de cette puissance que ceux de Rome disent que l'Esprit Saint est issu. Comment donc Dieu peut-il exister à partir de la Gloire de Dieu, puisque, comme il est confessé par tous, Dieu n'est pas issu de la puissance de Dieu ?

*Si l'Esprit Saint possède l'existence par le Fils, il sera compté parmi les créatures*

11. Nous confessons dans le Symbole sacré de la foi que par le Fils « toutes choses ont été faites <sup>1</sup> ». Si donc l'Esprit Saint aussi possède l'existence par le Fils, l'Esprit aussi sera l'une des créatures qui ont été faites <sup>2</sup> ; mais s'il est Dieu, ce n'est pas par le Fils qu'il possède l'être.

*Si l'Esprit Saint possède l'existence par le Fils, il ne sera pas Dieu véritable*

12. Nous confessons le Christ comme « Dieu véritable issu du Dieu véritable <sup>3</sup> ». Or l'Esprit Saint est aussi le Dieu véritable ; mais s'il existe par le Fils, comment est-il Dieu véritable ? Nous n'avons, en effet, jamais entendu parler d'un dieu véritable qui tiendrait par un dieu véritable l'être issu d'un dieu véritable.

tius, *Mystagogie du Saint-Esprit*, 32 (PG 102, 313B) ; *Epitomé*, 8 (PG 102, 393A).

3. Deuxième article du symbole de foi de Nicée-Constantinople.

13. « Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν <sup>a</sup> »  
 ἤγουν διὰ τοῦ Λόγου. Εἰ οὖν διὰ τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ  
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐστίν, ὁ κτίστης τῆ κτίσει συντέτακται  
 ἀλλ' οὐ πιστεύομεν ἡμεῖς ὑπάρχοντα διὰ τοῦ Λόγου ἢ ἐκ τοῦ  
 5 Λόγου τοῦ Θεοῦ. Ἐπειδὴ Θεὸς ἀληθείας ὁ Παράκλητος, οὐκ  
 ἔστιν ἐκ τοῦ Λόγου ἢ διὰ τοῦ Λόγου.

13, 6 *post* διὰ τοῦ Λόγου. *add.* Τέλος τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως. M

13. a. Ps 32, 6

1. C'était la raison invoquée par Théodoret de Cyr pour refuser cette  
 formule reprochée à Cyrille d'Alexandrie (v. HALLEUX, « Cyrille, Théodoret  
 et le " Filioque " », p. 623). L'argument est proche de celui du § 11.

*Si l'Esprit Saint existe par le Fils, il sera rangé au sein de la création*

13. C'est en vertu du Verbe du Seigneur que les cieux ont  
 été affermis<sup>a</sup>, c'est-à-dire par le Verbe. Si donc c'est par le  
 Verbe de Dieu qu'existe aussi l'Esprit Saint, le Créateur est  
 rangé dans la création<sup>1</sup>; mais nous ne croyons pas, quant à  
 nous, qu'il existe par le Verbe ou à partir du Verbe de Dieu.  
 Puisque le Paraclet est le Dieu de vérité, il n'existe pas à  
 partir du Verbe ni par le Verbe.

# La Lettre à Jean III Doukas Vatatzès

## Introduction

### 1. Étude du document

#### Objet du texte et destinataire

Dans quatre manuscrits notés plus bas B, G, M et T et dont la datation s'échelonne entre le XIV<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> s., cette lettre porte un titre qui la présente comme une réponse de Nicéphore Blemmydès à l'empereur Jean III Doukas Vatatzès, celui-ci ayant sollicité son avis sur le point suivant : au sujet de la procession du Saint-Esprit, les Latins pensent-ils bien ou non ? S'il est clair que ce titre n'est pas de la main de Nicéphore lui-même, il semble suffisamment ancien pour être pris en considération <sup>1</sup>. La fin de la lettre montre qu'elle est bien destinée à l'empereur <sup>2</sup>. Celui-ci ne peut être que Jean III Doukas Vatatzès (1222-1254) ou Théodore II Laskaris (1254-1258). Or, les deux traités pneumatologiques rédigés par Nicéphore sous le règne de Théodore II (1254-1258) témoignent d'une attitude plus conciliante envers les Latins, proposant en lieu et place du filioquisme la pneumatologie patristique du *Per Filium*. Le ton de la présente lettre est si raide et intransigeant <sup>3</sup> qu'il semble impossible de situer sa

1. Voir plus bas l'étude consacrée à ce point précis.

2. « κράτιστε θεόσοφε ἄγιε δέσποτά μου καὶ βασιλεῦ » (9, 3-4).

3. Voir par exemple : « Que dans cette situation ils disent : " Nous n'admettons pas deux causes ni deux principes " n'aura aucune importance à mes yeux, tant qu'ils tombent par une autre voie dans le même gouffre de perdition » (ch. 2).

rédaction au temps de la composition des deux traités évoqués, ni même après, car Nicéphore se retira peu à peu dans son ermitage d'Emathia sous le règne de Théodore II. Il s'ensuit que la lettre dut être écrite avant le règne de Théodore II, et que son destinataire n'était autre que Jean III Doukas.

### Authentification de la lettre

Aucun philologue ni historien moderne ne conteste l'attribution de cette lettre à Nicéphore. Mgr Mercati déclarait sans ambages en 1915 : « c'est une lettre [...], si je ne me trompe, d'une authenticité inattaquable et d'une valeur documentaire non négligeable <sup>1</sup> ». La question n'a guère été posée que par Léon Allacci en son temps. Voulant à tout prix faire de Nicéphore un partisan du dogme latin du *Filioque*, il ne pouvait accepter cette lettre comme authentique <sup>2</sup>. Il est vrai, à sa décharge, que le ton de cet écrit tranche singulièrement avec celui qui est adopté dans les deux traités pneumatologiques évoqués plus haut, cela étant imputable, comme on le verra, à un élargissement de la vision théologique de l'auteur.

La paternité de cette lettre revient sans le moindre doute à Nicéphore par l'évidence des arguments qui la soutiennent. Tout d'abord, les cinq sources manuscrites dont nous disposons pour la tradition présentent le texte comme ayant pour auteur Blemmydès, et l'on ne connaît pas d'auteur homonyme.

D'autre part, une lecture attentive du texte permet d'établir des liens avec le reste de l'œuvre de Nicéphore : on note

1. Voir MERCATI, « Blemmidea », p. 231-232.

2. La même mise en doute d'Allacci visait aussi les extraits de l'*Autobiographie* qui se rapportent aux dialogues théologiques de 1234 et 1250 avec les Latins, où Nicéphore exprime son opposition à l'ajout et à la théologie du *Filioque* (voir ALLATIUS, *De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, p. 721-722).

tout d'abord l'importance de l'usage des syllogismes dans l'argumentation de cette lettre — une caractéristique générale de la méthode utilisée par Blemmydès <sup>1</sup>. Dans le même sens, on remarque au § 2 l'analogie proposée par Nicéphore pour dépeindre l'incohérence prêtée par lui aux Latins : « Ils agissent comme quelqu'un qui, en disant "homme", s'efforce de nier qu'il dit par là-même "être vivant" <sup>2</sup>. » Or on trouve formellement dans la *Lettre à Jacques* une analogie d'un type très proche employée pour illustrer l'absurdité de ceux qui interprètent mal un passage-clé de la *1<sup>ère</sup> Lettre à Sérapion* d'Athanase d'Alexandrie concernant la procession éternelle de l'Esprit d'auprès du Père par le Fils <sup>3</sup>. Dans ces deux écrits, Nicéphore fait usage d'un raisonnement syllogistique où intervient la caractérisation aristotélicienne de l'homme comme « être vivant » (ζῶον) <sup>4</sup>. On relève enfin en 9, 3 une épithète de Dieu présenté comme « le seul Sage », inspirée de Rm 16,27 et fréquemment utilisée par Nicéphore <sup>5</sup>.

Ces trois indices constituent un faisceau de présomptions suffisamment solide pour attribuer la paternité de cet écrit à Blemmydès.

### Le genre littéraire : un écrit théologique antilatin

Le texte s'inscrit, dès l'introduction, dans le cadre de la « dispute entre les Latins et nous [= les Grecs] <sup>6</sup> » à propos de la question de la procession du Saint-Esprit. Il s'apparente à un genre littéraire classique à Byzance depuis 1054, celui des écrits théologiques antilatins, dans un contexte

1. Voir *supra*, p. 209, n. 3 (introduction aux *Sylog. sur la proc. du S.-E.*).

2. Voir 2, 16-17.

3. Voir *Lettre à Jacques*, 6 (PG 142, 540 C-D).

4. Voir aussi *Autobiographie*, II, 10, 13-15 et II, 13 et 14.

5. Voir *Lettre pneumat. à Théodore II*, 2, 17-18 ; *Autobiographie*, I, 52,18 ; *Epistula Universalior*, p. 91, l. 13.

6. Voir 1, 7-8.

global de polémique entre les Églises romaine et byzantine. Pourtant, d'un point de vue formel, ce document ne semble pas destiné à une large diffusion : cet écrit de circonstance répond à une demande précise de clarification théologique. D'autre part, pour le contenu, il ne s'agit pas d'une dénonciation grossière et polémique répertoriant les multiples hérésies prêtées aux Latins, comme le faisaient des opuscules populaires qui se multiplièrent après la prise de la capitale byzantine par les Croisés en 1204. Nicéphore se rattache ici au courant des théologiens controversistes qui cherchent à résoudre les questions doctrinales importantes à l'origine de la division entre Orient et Occident chrétiens, et qui argumentent leurs positions <sup>1</sup>. Il n'en reste pas moins qu'un sentiment général d'indignation non feinte court à travers la lettre devant la doctrine trinitaire des Latins et leur interpolation d'un *credo* considéré comme intangible. Nicéphore déclare finalement que les Latins « blasphèment » (8, 16), « se fourvoient » (περιτρεπομένουσ) (8, 3), « se trompent radicalement » (ἐξάπαντος σφάλλονται) (8, 17) sur la question de la procession de l'Esprit Saint, pour avoir modifié l'article pneumatologique du symbole de foi — une formule issue de la bouche même du Sauveur (§ 8 se référant à Jn 15,26). Il n'y a pas grande originalité dans cette dénonciation, sinon une relative modération dans la condamnation : Nicéphore exprime la conviction qu'une punition céleste menace les Latins, sans préciser en quoi consiste cette menace « claire pour tous » (8, 10), mais on note l'absence des termes « hérésie », « hérétiques » à leur endroit. Cela témoigne, malgré tout, du désir de retrouver un climat de dialogue assez mesuré entre Grecs et Latins.

1. On peut citer dans cette catégorie Pierre III d'Antioche (XI<sup>e</sup> s.), Nicétas Séidès et Théophylacte de Bulgarie (déb. XII<sup>e</sup> s.), Nicolas de Méthone († v. 1165), et, au temps de Nicéphore, le patriarche de Constantinople Germain II (1222-1240) et Georges Moschamper (fin XIII<sup>e</sup> s.).

### Datation du texte

On ne dispose d'aucun témoignage historique ou littéraire extérieur qui permette de dater la Lettre. Seule l'analyse interne du texte peut fournir des éléments de datation. Nous avons noté que la Lettre, tout en appartenant à un genre littéraire commun répond à une sollicitation de la part de l'empereur Jean III Doukas. Interrogé sur la valeur de la position pneumatologique des Latins, Nicéphore ne se contente pas de reprendre l'argumentaire classique depuis le patriarche Photius : selon lui, la position des Latins elle-même a changé : les apocrisaires du pape « venus présentement » (ἄν ἐλθόντες) (2, 2-3) évitent de parler de deux causes ou principes à propos de la procession de l'Esprit, ce en quoi ils « se présentent en novateurs » (νεώτεροι... ἔρχονται) (2, 7) à l'égard de leurs prédécesseurs, les « anciens » (παλαιοί) (2, 7) qui eux, en employant l'expression « deux causes » et en disant « les absurdités qui en découlent » (τὰ ἐντεῦθεν ἄτοπα) (2, 5-6), avaient en leur temps été convaincus d'erreur.

Ainsi, des apocrisaires du pape viennent d'arriver à Nicée pour participer à des tractations théologiques avec les Byzantins, et ils se distinguent de leurs prédécesseurs sur la question du *Filioque* par leur argumentation. Il y a donc lieu d'identifier deux périodes successives de tractations théologiques durant lesquelles se sont illustrés respectivement les Latins « anciens » puis les « Latins actuels » (οἱ ἄν Λατίνοι) (9, 2), la seconde période correspondant à l'époque de rédaction de cette lettre. Nicéphore précise que les Latins contemporains de la Lettre insistent non plus tant sur la procession de l'Esprit *a Filio* pour elle-même (ce qui pouvait laisser croire indûment qu'ils défendaient la thèse de deux causes distinctes pour l'Esprit) que sur la procession *ab utroque* (du Père et du Fils comme d'un seul prin-

cipe), directement empruntée à la théologie de saint Augustin<sup>1</sup>.

Seuls, deux épisodes de discussions théologiques gréco-latines sont a priori envisageables sous le règne de Jean III Doukas : 1234 et 1250.

Le dialogue de 1234 à Nicée, auquel participa lui-même Blemmydès, semble correspondre à la période ancienne à laquelle il se réfère dans la *Lettre*. Les trois pièces, en effet, dont nous disposons à propos de ce dialogue (rapport des Latins<sup>2</sup>, Mémoire remis par les Grecs aux Latins<sup>3</sup> et *Autobiographie* de Nicéphore<sup>4</sup>) nous montrent que l'effort des Latins portait pour l'essentiel sur la démonstration que l'Esprit procède du Fils car il est l'Esprit du Fils<sup>5</sup>, ce qui correspond aux arguments prêtés par Nicéphore aux « anciens » apocrisiaires latins. Ce dernier rapprochement est renforcé par le fait que, dans le Mémoire remis par les

1. Voir AUGUSTIN, *De Trinitate*, V, xiv, 15 : « [...] On admettra que le Père et le Fils sont le principe, non les deux principes du Saint-Esprit. Mais de même que le Père et le Fils sont un seul Dieu, et à l'égard de la création un seul créateur et un seul Seigneur de façon relative, ainsi à l'égard du Saint-Esprit ne sont-ils de façon relative, qu'un seul principe. A l'égard de la création, le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un seul principe, comme ils sont un seul créateur et un seul Seigneur (*Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia ; sed sicut Pater et Filius unus Deus, et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium ; ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium, sicut unus creator et unus Dominus*). » (BA 15, p. 458-461). Le Père et le Fils sont un dans l'acte de spiration puisqu'en celui-ci, comme dans l'acte créateur, est inopérante l'opposition de relations Père-Fils.

2. Voir GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », p. 418-470.

3. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire de 1234* et notre traduction *supra*, p. 184-205.

4. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Autobiographie*, II, 25-29, p. 57-58.

5. Argument repris directement de saint Augustin : voir (entre autres références) *De Trinitate*, IV, c. xx, 29 : « Nous ne pouvons nier que le Saint-Esprit procède aussi du Fils : ce n'est pas pour rien que le même Esprit est appelé Esprit du Père et du Fils (*Nec possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur*). » (BA, 15, *op. cit.*, p. 412-413).

Grecs aux Latins en 1234 de même que dans le rapport des Latins, on trouve l'accusation, portée par les Grecs, que les Latins « parlent » expressément de deux principes pour l'Esprit<sup>1</sup>. Dès lors, les tractations avec les « Latins actuels » qu'évoque la *Lettre* sont celles qui ont suivi celles de 1234, c'est-à-dire 16 ans plus tard, en 1250. C'est à cette époque que la *Lettre* a donc été écrite.

La rédaction a-t-elle eu lieu avant, pendant ou après les discussions de 1250 ? Avant paraît exclu par le fait même que Nicéphore rapporte une réponse des « Latins actuels », faisant suite à une critique des Grecs<sup>2</sup>, ce qui montre que les contacts ont déjà commencé. L'introduction de la *Lettre* propose d'entamer une recherche (*συνεξετάσαι* et *ζητεῖν*) et de mener un examen approfondi (*διασκέψασθαι*), ce qui laisse penser que la *Lettre* est rédigée alors que les discussions avec les Latins viennent de s'ouvrir ou sont en cours. Cette impression est confirmée par le fait que, grammaticalement, tous les verbes d'action dont les Latins « novateurs » sont le sujet sont conjugués au présent<sup>3</sup>. Comme le note avec sagacité G. Mercati<sup>4</sup>, il eût été vain de la part de l'empereur d'interroger Blemmydès après les tractations puisqu'il

1. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Mémoire de 1234*, 10, 13-14 : « Λεγούσης τοῖνον τῆς ὑμῶν τιμότητος δύο ἀρχάς Πατέρα καὶ Υἱὸν τοῦ θεοουσιού αὐτοῖς Πνεύματος [...] » Voir dans le rapport des Latins, GOLUBOVICH, « Disputatio latinorum et graecorum », 11, p. 442, l. 25-26 : « Dicente igitur vestra honorificentia duo principia Patrem et Filium consubstantialis eis Spiritus Sancti [...] » Ce point a été remarqué par MERCATI (v. « Blemmidea », p. 234, n. 1).

2. « Que dans cette situation ils disent : " Nous n'admettons pas deux causes ni deux principes " n'aura aucune importance à mes yeux tant qu'ils tombent par une autre voie dans le même gouffre de perdition » (2, 13-16).

3. « δοκοῦσιν ἀποφεύγειν... » (2, 3-4) ; « ἀπαγορεύουσι » (2, 6) ; « ἔρχονται » (2, 7), etc. : il paraît difficile de considérer l'emploi du présent pour ces verbes d'action comme l'expression de vérités générales sur les Latins actuels. Les tractations ne sont sans doute pas encore achevées, sinon Nicéphore emploierait l'aoriste pour décrire ces actes.

4. MERCATI, « Blemmidea », p. 235.

avait eu tout loisir de l'entendre s'exprimer sur la question durant la session dont rend compte Nicéphore dans l'*Autobiographie*. C'est donc durant les tractations de 1250 qu'il faut situer la rédaction de la *Lettre à Jean III Doukas*.

Au début des échanges théologiques, Nicéphore n'osait pas s'exprimer, parce que s'imposait encore dans les esprits le souvenir de l'« affaire de la Marchesina » — un camoufflet indirectement imposé à l'empereur — et que « l'abcès n'était pas complètement vidé <sup>1</sup> ». Le fait qu'à la fin du dialogue notre auteur avait retrouvé sa liberté de parole <sup>2</sup> permet de penser que son retour en grâce auprès de Jean III s'était produit entretemps : l'empereur avait vu en lui un des théologiens dont l'avis était indispensable, comme l'avait montré le dialogue de 1234. Les débats furent longs et firent l'objet de plusieurs sessions. Il est tout à fait plausible que l'empereur, à un certain moment, ait fait demander à Nicéphore une courte note fournissant une évaluation théologique de l'argumentation latine sur la question pneumatologique abordée, et que la *Lettre* constitue la réponse à cette requête <sup>3</sup>.

1. « τῆς... δυσφορίας... μήπω διαλελυμένης ἐς τέλος », v. *Autobiographie*, II, 50, p. 67.

2. Nicéphore raconte en effet que, lorsque commença, juste après ces tractations avec les Latins, le dialogue avec les Arméniens, il put s'exprimer de façon spontanée et sans autorisation préalable car la rancune de l'empereur à son égard avait disparu (voir *Autobiographie*, II, 62, p. 73).

3. Dans la correspondance de Nicéphore Blemmydès, on trouve la lettre XXX adressée à Théodore II (NICÉPHORES BLEMMYDÈS, *Lettres*, XXX, p. 317-318), dans laquelle Nicéphore informe son illustre maître et élève qu'il vient d'envoyer à l'empereur Jean III un billet (πιττάκιον) de contenu dogmatique qui risque de ne pas être apprécié du fait de sa πολυγραφία. Dans cette même lettre, Nicéphore demande à être « [...] informé de ce à quoi a abouti l'affaire très confuse et très embarrassante des Frères (ἐξ ἀθροισμῶν καὶ ποῦ καθήνησεν ἡ πολυτροβία καὶ πολυπερισπαστος τῶν Φερριῶν ὑπέθεσις) ». Il est vraisemblable que cette lettre se rapporte aux tractations unionistes qui se tenaient avec les Frères mineurs (légation de Jean de Parme) envoyés par le pape Innocent IV à Nymphée en 1250, tractations qui avaient lieu en même temps que le dialogue théologique proprement dit, le tout sous la direction de Jean III Doukas Vatatzès. En ce

## Structure et analyse de la *Lettre*

Mis à part l'introduction qui expose la problématique (1-2) et la très brève conclusion (9), la lettre comprend deux parties : la première est consacrée à démontrer l'absurdité des dénégations des Latins, qui prétendent ne pas soutenir deux causes pour l'Esprit (3-7) ; la seconde veut mettre en évidence la « malignité » de la position latine : une doctrine fautive et l'attachement à un symbole de foi interpolé (8).

### Introduction : situation nouvelle dans le débat sur le *Filioque* (§ 1-2)

Cette introduction est elle-même subdivisée en deux sections. Dans la première (§ 1), sorte de *proemium* rhétorique où l'écrivain peut se livrer sans vergogne à sa verve littéraire, Blemmydès justifie d'avance son intervention personnelle sur un sujet aussi rebattu que celui de la procession du Saint-Esprit, éternelle pomme de discorde entre Latins et Grecs. D'autres auteurs, bien plus qualifiés que lui, ont dit tout ce qu'il y avait à en penser et il n'y aurait rien de plus à ajouter ; seule une question nouvelle justifierait de sa part un exposé approfondi. Or, il montre (§ 2) que la problématique

cas, le *pittakion* dogmatique envoyé à Jean III pourrait désigner tout simplement la Lettre à Jean III ici éditée.

Le *pittakion* désigne généralement un billet administratif envoyé avec indication de l'adresse du destinataire au verso et des souhaits (v. DARROUZÈS, *Registre synodal du patriarcat byzantin*, p. 172-181), en principe réservé à l'empereur et au patriarche (v. SVORONOS, « Actes des fonctionnaires », p. 425) mais pas seulement, comme le note A. KAZHDAN (art. « πιττάκιον », *ODB*, t. III, p. 1681). Comme exemple de *pittakion*, v. celui adressé par Grégoire de Chypre en 1288-1289 à l'empereur Andronic II, pour se défendre des accusations portées contre lui (v. PAPADAKIS, *Crisis in Byzantium*, p. 165) : PG 142, 267C-270A (qui occupe au total à peine une page de la patrologie de Migne).

que du conflit sur le *Filioque* a sensiblement changé. Aujourd'hui les « nouveaux » Latins, contrairement à leurs anciens, ne reconnaissent plus admettre deux causes, le Père et le Fils, pour l'Esprit Saint. Nicéphore veut montrer l'inanité et la mauvaise foi de cette prétention : malgré leurs dénégations, les Latins se portent bien vers ce qu'ils nient de bouche.

### **Première partie : démonstration de l'absurdité des dénégations latines (§ 3-7)**

La première partie est consacrée à mettre en évidence que la doctrine latine n'a pas changé : les Latins admettent bien deux causes — le Père et le Fils — pour l'Esprit. Si le fait d'être engendré pour le Fils et le fait de procéder pour l'Esprit constituent respectivement pour l'un et pour l'autre leur différence hypostatique, il s'ensuit que, puisque le Fils, en tant qu'engendré, a pour cause le Père, et que l'Esprit, en tant que procédant du Père, l'a aussi pour cause, alors, si l'on admet que l'Esprit procède aussi du Fils, il aura aussi le Fils pour cause, ce qui lui fait deux causes (§ 3). Nicéphore reprend ensuite le même raisonnement sous forme de conversion (§ 4). Il réexprime ce même raisonnement une troisième fois en soulignant certains présupposés implicites : que la procession est une propriété personnelle de l'Esprit et non le signe de la consubstantialité, et que la conjonction « et » amenée par le *Filioque* invite à penser que l'Esprit procède du Fils comme du Père (§ 5).

Enfin, Nicéphore veut donner une force rhétorique renouvelée à son raisonnement, ne pas l'admettre revenant à faire preuve de mauvaise foi : celui qui n'admet pas la majeure (que le Père, en engendrant le Fils et en faisant procéder l'Esprit, est causateur du Fils et de l'Esprit) est un menteur. De la même façon, celui qui n'admet pas la conséquence (que le Fils, à supposer qu'il fasse procéder l'Esprit,

devient le causateur de l'Esprit) est un menteur avéré. Blemmydès s'en tient à ce raisonnement (§ 6-7).

Il peut sembler étonnant que l'auteur n'emploie pas autre chose que le syllogisme pour dénoncer la position latine : aucune référence aux Pères n'apparaît dans cette lettre. À dire vrai, Nicéphore s'attache moins à démontrer l'erreur du *Filioque* qu'à mettre en évidence la mauvaise foi supposée des Latins.

### **Deuxième partie : interférence entre une doctrine fautive et un symbole de foi interpolé (§ 8)**

Dans cette partie, Blemmydès tente de faire un bilan de la position pneumatologique des Latins ; celle-ci apparaît indéfendable car elle repose sur deux appuis aussi contestables l'un que l'autre : d'une part une doctrine qui prône deux causes pour l'Esprit, d'autre part un symbole de foi indûment falsifié, la première amenant les Latins à blasphémer contre la monarchie du Père, le second les amenant à se fourvoyer. Ces deux pôles interfèrent et touchent à la malignité comme les anneaux d'une chaîne. C'est pourquoi, si l'on fait grâce aux Latins de l'un des aspects de leur position « maligne », l'autre ressurgira, rendant vaine et dangereuse une telle tolérance.

### **Conclusion : prière pour que l'empereur l'emporte par sa sagesse (§ 9)**

La lettre s'achève par un éloge de la sagesse de Jean III Doukas et par la prière que Dieu fasse triompher l'empereur sur ceux qui s'opposent à sa souveraineté.

## 2. Tradition manuscrite du texte

### a) Les témoins de la tradition manuscrite

Il subsiste actuellement cinq manuscrits connus contenant la *Lettre à Jean III Doukas Vatatzès* de Nicéphore Blemmydès. Deux manuscrits, A et G, contiennent l'intégralité du texte, tandis que trois autres, B, M et T, présentent trois longs passages lacunaires : nous faisons suivre le sigle de ces manuscrits incomplets par un astérisque (\*).

Nous n'avons pu retrouver le manuscrit utilisé par le patriarche Dosithée de Jérusalem pour la première édition du texte (Jassy, 1698)<sup>1</sup>. Compte tenu de la qualité générale du travail d'édition de Dosithée, nous supposons que l'édition est fidèle au manuscrit reproduit, que nous appelons D par convention. Nous présenterons les manuscrits existants dans l'ordre alphabétique des lieux où ils se trouvent ainsi que le texte supposé fourni par D.

#### 1. ATHÈNES, Bibliothèque Nationale : *Atheniensis* 2092 (T\*)<sup>2</sup>

— papier ; xv<sup>e</sup> s. (Meyendorff) ; f. I. pp. 492 ; 305 × 205 mm ; pleine p. : 143 × 88 mm. ; 37 l. ; p. 7-8, 319-322, 348-350, 452-454, 486-492 vides.

— Contenu : recueil d'œuvres palamites et de traités pneumatologiques antilatins.

— Texte partiel 2,9 à 6,8 [Inc. ὡς εἰ καὶ τῆ γλώσση — ψεύδεται] et 8,15 à 8,24 [συμπεριλαμβάνοντες — συνδέεται] : p. 471-472.

1. Voir *infra*, p. 255, § d) Les éditions précédentes du texte. L'examen de l'édition princeps de Dosithée met en évidence une forte affinité entre ce texte et celui qui est transmis par le témoin B.

2. Voir POLITIS, *Catalogue des mss de la Bibliothèque Nat. de Grèce*, p. 126-128 ; MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*, p. xlix ; SINKIEWICZ, *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas*, p. 62-64.

— Copié sans doute dans un milieu orthodoxe antilatin, le ms provient de la bibliothèque de l'ancien Gymnase grec de Thessalonique (n° 23). Voir SERRUYS, *Catalogue des mss du Gymnase grec de Salonique*, p. 35. Il est écrit par un seul copiste, et a été daté du xvi<sup>e</sup> s. par J. Meyendorff (suivi par R. Sinkewicz).

— Titre : Ὁ ἐν ἁγίοις Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης παρὰ τοῦ βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐρωτηθεὶς, εἰ καλῶς φρονοῦσι Λατῖνοι ἢ οὐ, ἀπεκρίθη οὕτως.

#### 2. GÈNES, Biblioteca Franzoniana : *Genov. Urbani* 32 (G)<sup>1</sup>

— papier ; xv<sup>e</sup> s. (partie I) et 1321 (partie II : f. 241v) ; ff. 309 ; actuellement divisé en deux parties (I : ff. 1-88 ; II : ff. 89-309) ; 230 × 152 mm ; partie II : pleine p. : 141 × 93 mm., 36 l. Partie II faite de 19 cahiers quaternions (89-239)<sup>2</sup>, d'un singulion (240-241), de 8 quaternions (242-305) et d'un binion (306-309).

— Plusieurs filigranes en Partie II : croix (v. BRIQUET n. 5420 : *Gènes 1310*), et lettre L majuscule latine (v. BRIQUET, *Papiers et filigranes de Gènes 1154 à 1700*, n. 398 : *Gènes 1328*).

— Contenu : miscellanées de genre liturgico-canonique et dogmatique.

— Texte : f. 153-154v. Le texte édité appartient à la deuxième des deux parties du manuscrit.

— Vu son contenu, la partie II du ms a été copiée (en 1321 : souscription au f. 241v) dans un milieu grec antilatin

1. Voir CATALDI-PALAU, *Catalogo dei man. greci della Biblioteca Franzoniana*, p. 90-126 ; CAVALLO, « La cultura italo-greca nella produzione libraria », p. 497-612, notamment p. 587 ; TURYN, *Dated Greek Manuscripts of the 13th and 14th C. in Italy*, p. 145-147, pl. 121.

2. 19 quaternions représentant 152 feuillets et non 151, il est probable, malgré l'absence de précision du catalogue, que l'un des cahiers a été amputé d'un feuillet.

de la région d'Otrante, ce que confirme le type d'écriture et d'ornementation (Cataldi-Palau). Une seule main a effectué la copie.

— Titre <sup>1</sup> : Τοῦ λογιωτάτου καὶ σοφωτάτου Βλεμίδου (sic) προτραπέντος αὐτοῦ, παρὰ τοῦ ἐν βασιλεῦσιν ἀοιδήμου βασιλέως, κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Λάσκαρη ταῦτα κατὰ λεπτὸν ἀναγράψασθαι.

3. MOSCOU, Musée Historique National : *Mosquensis gr. 249 (Vlad.) (M\*)* <sup>2</sup>

— papier ; xvi<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> s. ; ff. I. 292 ; 299 × 210 mm <sup>3</sup> ; pleine p. : 36 l.

— Contenu : recueil d'œuvres palamites et de traités dogmatiques antilatins.

— Texte partiel 2,9 à 6,8 [Inc. ὡς εἰ καὶ τῆ γλώσση — ψεύδεται] et 8,15 à 8,24 [συμπεριλαμβάνοντες — συνδέεται] : f. 282v-283.

— Par son contenu et sa disposition des œuvres copiées, ce ms se présente comme identique, quant au contenu et à l'ordre des textes, au ms T décrit plus haut. Ce ms est une copie de T. Fonkitch et Poliakov le datent de la première moitié du xvii<sup>e</sup> s. Vladimir (suivi par Meyendorff et Sinkewicz) le datait du xvi<sup>e</sup> s.

Ce ms a appartenu à un certain Néophyte de Thessalonique (f. l). Il est probable qu'il s'agit du métropolitain de Thessalonique qui, élu en juillet 1680, fut expulsé de sa

1. Le titre, qui se présente au f. 150v, est suivi immédiatement du *proœmium* de l'*Arsenal sacré* d'Andronic Kamatéros (f. 150v-153), puis, sans la moindre coupure, de la lettre de Blemmydès à Jean III (f. 153-154v). Ce « collage » des deux textes est l'œuvre d'un copiste peu scrupuleux ; un peu plus loin, un autre extrait de l'*Arsenal sacré* est attribué à Théodore II Laskaris (f. 155-164v).

2. Voir VLADIMIR, p. 332-335 ; IAKOBOS VATOPÉDINOS, *Bibliothèque synodale de Moscou*, p. 53 ; FONKITCH-POLIAKOV, p. 91 ; MEYENDORFF, *Grégoire Palamas : Défense des saints hésychastes*, p. xlix ; SINKEWICZ, *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas*, p. 64-65.

3. Nous avons retenu les indications de Fonkitch et Poliakov.

charge épiscopale le 20 août 1686 <sup>1</sup>. Le ms a ensuite appartenu au patriarche de Jérusalem Dosithée. Il fit partie (comme 8<sup>e</sup>) d'un lot de 17 mss envoyés en 1692 par Dosithée à la bibliothèque patriarcale de Moscou, pour y être imprimés en grec <sup>2</sup>. Ancienne cotation de la Bibliothèque synodale : 70/LXXI.

— Titre : 'Ο ἐν ἀγίοις Νικηφόρος ὁ Βλεμύδης (sic) παρὰ τοῦ βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἐρωτηθεὶς, εἰ καλῶς φρονοῦσι Λατῖνοι ἢ οὐ, ἀπεκρίθη οὕτως :

4. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : *Vat. gr. 466 (A)* <sup>3</sup>

— papier ; xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> s. ; ff. I. 189 ; 246 × 175 mm ; pleine p. : 55 l. Fait de 24 cahiers quaternions (à l'exception du troisième qui contient trois feuillets et du dernier qui est un ternion) <sup>4</sup>.

— Contenu : œuvres théologiques diverses.

— Texte : f. 162v-163.

— Le ms est du xiii<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> s. (Devreesse). Il est probable qu'il fut copié dans un milieu antilatin, vu la présence de la Lettre de Blemmydès.

— Titre : Τοῦ Βλεμμίδου.

5. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : *Vat. gr. 1749 (B\*)* <sup>5</sup>

— papier ; xv<sup>e</sup> s. ; ff. X. 182 (I-II. 181-182 add.) ; 203 × 145 mm ; pleine p. : 143 × 88 mm. ; 28 l. ; f. 179v-182v

1. Voir FEDALTO, *Hierarchia ecclesiastica orientalis*, t. I, p. 428.

2. Voir FONKITCH, « Le patriarche Dosithée et ses manuscrits à Moscou », p. 275-278.

3. Voir DEVREESE, *Codices Vaticani graeci*, t. II, p. 237-238.

4. Cette description du catalogue de la Bibl. Vaticane donnant un total de 22 × 8 + 3 + 6 = 185 feuillets et non 189, il est probable (en l'absence de plus de précision du catalogue) que le ms contient en outre 4 feuillets non numérotés (sous forme d'un binion par exemple).

5. Voir CANART, *Codices Vaticani Graeci : Codices 1745-1962*, p. 21-22.

vides. Fait de 21 cahiers quaternions (1-168) et d'un senion. Les ff. III-X ajoutés au début forment un quaternion. Les ff. I-II et 181-182 ont été ajoutés au xvii<sup>e</sup> s. en pages de garde.

— Plusieurs filigranes : balance inscrite dans un cercle dont le fléau se termine par une fleur à cinq pétales (v. BRIQUET n. 2539 : *Vicence 1497*), tête de bœuf d'où sort une ligne simple qui se termine par une fleur à sept pétales (v. BRIQUET n. 14.765 : *Bamberg 1475*), et tête de bœuf d'où sort une ligne en forme de croix entourée d'un serpent (v. BRIQUET n. 15.367-15.374 : *1478-1488*).

— Contenu : le premier traité de Gennade Scholarios contre les Latins (f. 1-170v). Ont été ajoutés par une main un peu plus tardive, en début et fin de ms dans les pages de couverture : un extrait de la Lettre de Blemmydès à Jean III Doukas (f. V-Vv) ; un bref florilège sur l'Esprit Saint avec citations de Pères grecs (f. Vv-VI) ; des passages choisis des prophètes de l'A. T. sur la Passion, la mort et la résurrection du Christ et sur l'Esprit Saint (f. 178-179).

— Texte partiel 2,9 à 6,8 [Inc. *ὡς εἰ καὶ τῇ γλώσση — ψεύδεται*] et 8,15 à 8,24 [συμπεριλαμβάνοντες — συνδέεται] : f. V-Vv.

— Vu son contenu, le ms a été copié dans un milieu grec antilatin.

— Titre : Ἐρωτηθεὶς ὁ ἱερομόναχος κῦρ Νικηφόρος ὁ Βλεμύδης [sic] παρὰ τοῦ τρισμακαρίστου ἐκείνου καὶ αὐτιδίμου βασιλέως ἡμῶν κυρ(οῦ) Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα περὶ τῆς ἐμπορεύσεως τοῦ παναγ(ίου) Πνεύματος, εἰ καλῶς φρονοῦσιν οἱ Λατῖνοι, ἢ ἐσφαλμένως, ἀπεκρίθη οὕτως.

## 6. Texte du manuscrit à l'origine de l'édition de Dosithée (D)

— Texte partiel 2,9 à 6,8 [Inc. *ὡς εἰ καὶ τῇ γλώσση — ψεύδεται*] et 8,15 à 8,24 [συμπεριλαμβάνοντες — συνδέονται].

— Titre : Ὁ ἐν ἀγίοις Νικηφόρος ὁ Βλεμύδης παρὰ τοῦ βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα περὶ τῆς ἐμπορεύσεως τοῦ Παναγίου Πνεύματος ἐρωτηθεὶς, εἰ καλῶς φρονοῦσιν Λατῖνοι ἢ οὐ, ἀπεκρίθη οὕτως.

— La copie est de qualité assez médiocre (certaines des corrections observées peuvent avoir été faites par Dosithée). On y observe plusieurs omissions et déformations.

## b) Etude stemmatique

Les témoins B, D, M et T, qui présentent les mêmes grandes coupures du texte et un titre très proche forment une famille (B,D,M,T) : ils ont un ancêtre commun β dont A et G ne descendent pas.

D'autre part, de nombreuses spécificités, parmi lesquelles :

2, 13-16 Τὸ δὲ — περιπίπτωσι om. M T D

3, 3-5 καὶ — Πατέρα om. M T D

8, 15 οὕτως post ἀποφαινόμεθα transp. M T D

mettent en évidence l'existence d'une sous-famille (D,M,T) descendant de β : ces trois mss ont un ancêtre commun γ dont ne descend pas B. Inversement, l'omission 3, 5-6 καθὸ — τὸν Ἰῖόν propre à B montre que γ ne peut descendre de B.

Les deux mss M et T, originaires de Thessalonique, sont similaires par le contenu, la présentation des textes et les erreurs du sommaire initial<sup>1</sup>, et présentent les mêmes spécificités :

2, 18 εὐρίσκομεν τούτους A G : εὐρίσκομεν αὐτούς M T αὐτούς εὐρίσκομεν B D

1. Les deux mss M et T annoncent dans leur table initiale le Tome synodal de 1341, alors qu'il s'agit en fait du Tome synodal de 1351, et présentent le *Tome hagiorétique* comme précédant les 150 *Chapitres*, alors que les textes sont copiés dans l'ordre inverse (v. SINKIEWICZ, *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas*, p. 64-65).

3, 3 ἔχει *ante* αἴτιον *transp.* M T

5, 10 ἐκπορεύεσθαι *om.* M T

L'un est donc probablement la copie de l'autre. R. Sinkewicz avait noté qu'à tous les espaces blancs du ms T, correspondaient, dans M, des espaces blancs analogues mais de taille plus réduite, comme si le copiste de M était économe du papier<sup>1</sup>. De plus, les spécificités suivantes propres à M montrent que T ne peut descendre de M :

4, 3 καὶ<sup>1</sup> *ante* τὸ Πνεῦμα *transp.* M

5, 11 τοῦ Πνεύματος *ante* τὰ αἴτια *transp.* M

8, 19 κριθήσεται A G T : κριθήσονται B M D

On ne trouve pas de spécificité propre à T par rapport à M. M constitue donc une copie directe de T. De plus, il existe des omissions spécifiques à T et à D :

5, 10 ἐκπορεύεσθαι *om.* M T

8, 17 προσθήκην<sup>1</sup> — διὰ τὴν *om.* D

Ainsi T et D sont mutuellement indépendants.

Soit α l'archétype. Analysons à présent les relations deux à deux des trois manuscrits A G et β qui dérivent de α.

L'omission suivante :

8, 20-21 προσίσταται — εἶναι *om.* A

prouve que β ne peut descendre de A. A et β sont donc mutuellement indépendants.

L'omission spécifique :

1, 4 τοὺς παρ' ἑαυτῶν — ζητουμένους *om.* G

montre que A ne peut descendre de G.

Réciproquement, l'omission :

1, 8-9 ἔσθεν — πολλῶν G : *om.* A

1. Voir SINKEWICZ, *The one hundred and fifty chapters of saint Gregory Palamas*, p. 65.

montre que G ne peut descendre de A. A et G sont donc mutuellement indépendants.

On note une faute de G absente de β<sup>1</sup> :

5, 7-8 κατὰ τοὺς pour κατ' αὐτοὺς,

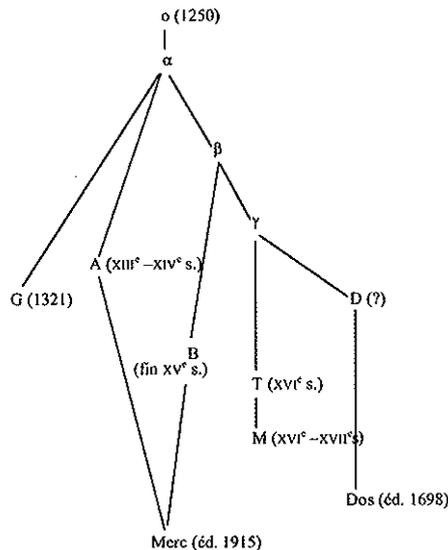
et les deux omissions suivantes qui ne se présentent qu'en G :

5, 9 μᾶλλον *om.* G et 5, 10 ἐκ *om.* G

ce qui montre que β ne peut descendre de G. G et β sont donc mutuellement indépendants.

A, β et G sont donc mutuellement indépendants deux à deux.

L'étude stemmatique détaillée permet de proposer le stemma suivant, dans lequel o désigne l'original<sup>2</sup> :



1. C'est-à-dire absente de B, M, T et de Dos.

2. Nous supposons a priori une distinction entre o et l'archétype α.

### c) Le titre de la *Lettre*

Le titre de la *Lettre* s'apparente à trois grands types dans la tradition :

1. A : « De Blemmydès »

2.1. D, T : « Nicéphore Blemmydès, qui est parmi les saints, interrogé par l'empereur Jean Doukas à propos de la procession du très saint Esprit, pour savoir si les Latins pensent de façon sensée ou non, répondit comme suit. »

2.2. B : « Le hiéromoine Nicéphore Blemmydès interrogé par notre fameux empereur trois fois bienheureux et d'éternelle mémoire le sire Jean Doukas à propos de la procession du très saint Esprit, pour savoir si les Latins pensent de façon sensée ou erronée, répondit comme suit. »

3. G : « Du très savant et très sage Blemmydès, celui-ci ayant été sollicité par l'empereur d'éternelle mémoire parmi les empereurs le sire Théodore Laskaris pour consigner ceci en détail. »

Le titre qu'offre A (le ms le plus ancien de la tradition) est très bref et livre seulement le nom de l'auteur du texte. La grande proximité des titres de (D, T) et B laisse penser qu'un deuxième type de titre devait déjà figurer sous une forme très voisine de celle de B et D dans leur ancêtre  $\beta$ . Le titre observé en B nous semble l'œuvre d'un copiste (de B ou de son modèle) pour qui le souvenir de Jean III Doukas est encore proche, puisqu'il est question de « notre empereur d'éternelle mémoire <sup>1</sup> » et pourrait dater de la fin du XIII<sup>e</sup> s.

Le titre de G apparaît encore différent des deux premiers types. L'erreur constatée en G sur le nom du destinataire de la lettre peut s'expliquer par le fait que le copiste ne dispo-

1. On remarque dans le titre donné par (B) l'épithète *τρισμαχαρίστου* *ἐκείνου* qui témoigne du culte populaire dont Jean III Doukas fut l'objet (surtout en Magnésie) dix ans après sa mort. Voir CONSTANTÉLOS, « Emperor John Vatatzes' social concern : Basis for canonization ».

sait sur son modèle que de l'indication de l'auteur de la lettre et connaissait l'existence d'une correspondance entre Nicéphore et son élève Théodore II. Cela nous amène à supposer que l'archétype  $\alpha$  avait pour simple titre celui qui a été repris dans A.

### d) Les éditions précédentes du texte

Ce texte a été édité pour la première fois — de façon partielle — à Jassy en 1698 par le patriarche de Jérusalem Dosithée Notaras <sup>1</sup>, d'après un manuscrit proche de B. Le texte était publié en finale erratique de l'édition du *De Fide* après un simple saut de ligne. J.-P. Migne a édité en 1865 le texte grec de Dosithée, accompagné d'une traduction latine, dans le tome 142 de sa *Patrologie grecque* <sup>2</sup>.

En 1915, Mgr Giovanni Mercati, utilisant les manuscrits A et B de la Bibliothèque Vaticane, a donné la première édition complète de la lettre de Blemmydès, avec apparat critique <sup>3</sup>. Toutefois, cette édition (sans traduction) ne prenait pas en compte l'édition de Dosithée ni les manuscrits G et T (ni M). La découverte récente par Madame A.-C. Cataldi Palau <sup>4</sup> d'extraits substantiels de la *Lettre* dans G, manuscrit important de la Bibliothèque de Gênes, rendait d'autant plus nécessaire une nouvelle édition du texte.

Pour établir cette édition critique, nous avons pris comme base le ms A (qui est le témoin le plus ancien), en préférant la leçon des autres témoins, surtout G, sur quelques points, dont certaines omissions de A.

Le texte de notre édition présente un net progrès par rapport aux éditions antérieures puisque les textes des édi-

1. Voir DOSITHÉE, *Tomos Agapis*, p. 501, l. 17 - 502, l. 7.

2. Voir MIGNE, *PG* 142, 604 A10 - 605 A7.

3. Voir MERCATI, « Blemmidea », p. 236-238. Cette édition a été reprise en 1937 dans MERCATI, *Opere Minori*, t. III, p. 438-440.

4. Voir CATALDI-PALAU, « L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero », p. 5-62, notamment p. 36-43. Le texte de la lettre de Blemmydès a été identifié par le P. J.-A. Munitiz (v. *ibid.* p. 37).

tions de Dosithée et de Mercati s'écartent respectivement trente-trois fois et huit fois du nôtre <sup>1</sup>.

## SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

A	<i>Vat. gr. 466</i> (xiii <sup>e</sup> -xiv <sup>e</sup> s.)
B	<i>Vat. gr. 1749</i> (xv <sup>e</sup> s.)
G	<i>Gen. Urbani 32</i> (xv <sup>e</sup> s.)
T	<i>Atheniensis 2092</i> (xvi <sup>e</sup> s.)
Dos	DOSITHÉE (1698)
Merc	MERCATI (1915)

1. Par rapport à Merc, la leçon principale que nous avons abandonnée est l'addition : 8, 18 *ante τῆς κακότητος add. τὰ T Dos Merc.*

## Lettre à Jean III Doukas

De Blemmyès

*Introduction : la question du Filioque est un vieux débat entre Grecs et Latins*

1. Si c'était à propos d'une question nouvelle qu'il s'agissait de faire une recherche et, à propos d'un problème nouvellement apparu, de mener un examen approfondi, nous devrions assurément pour notre part, en y réfléchissant comme à une affaire nouvelle, fournir les raisons tirées de notre propre invention et, d'une manière adaptée à la nouveauté des problèmes, offrir aussi des raisons nouvelles et résoudre la difficulté de la question pour ceux qui en ignorent la solution. Mais puisque la dispute entre les Latins et

Τοῦ Βλεμμίδου.

1. Εἰ μὲν περὶ καινοῦ τινος ζητήματος προῦκειτο συνεξετάσαι καὶ περὶ νεοφανοῦς ὑποθέσεως διασκέψασθαι, ἐχρῆν πάντως καὶ ἡμᾶς, ὡς περὶ νέου πράγματος σκεπτομένους, τοὺς παρ' ἑαυτῶν λόγους ζητούμενους ἐπαγαγεῖν καὶ ἀναλόγως τῷ καινῷ τῶν ὑποθέσεων καὶ τοὺς λόγους ἐπιφέρειν καινοὺς καὶ τὴν τοῦ ζητήματος ἀμφιβολίαν ἐπιλύσαι τοῖς ἀγνοοῦσιν. Ἐπεὶ δ' ἡ μέσον τῶν Λατίνων καὶ ἡμῶν ἀμφιβο-

### AGBTM

**Titre :** Τοῦ Βλεμμίδου A : Τοῦ Βλεμύδου mg M Ἐρωτηθεὶς ὁ ἱερομόναχος κύρ Νικηφόρος ὁ Βλεμύδης παρὰ τοῦ τρισμακαρίστου ἐκείνου καὶ ἀοιδίμου βασιλέως ἡμῶν κύρ Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα· περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ παναγ(ίου) Πν(εύματος), εἰ καλῶς φρονοῦσιν οἱ λατῖνοι, ἢ ἐσφαλμένως, ἀπεκρίθη οὕτως· B Τοῦ λογιωτάτου καὶ σοφωτάτου βλεμίδου (sic) προτραπέντος αὐτοῦ, παρὰ τοῦ ἐν βασιλεύσειν ἀοιδίμου βασιλέως, κυροῦ Θεοδώρου τοῦ Λάσκαρη ταῦτα κατὰ λεπτὸν ἀναγράψασθαι G Ὁ ἐν ἁγίοις Νικηφόρος ὁ Βλεμμύδης παρὰ τοῦ βασιλέως Ἰωάννου τοῦ Δοῦκα περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐρωτηθεὶς, εἰ καλῶς φρονοῦσι λατῖνοι ἢ οὐ, ἀπεκρίθη οὕτως· T Dos

### AG

1, 1 - 2, 9 Εἰ μὲν - διαγινώσκωμεν om. BT Dos || 1 Ζητήματος ante τινος transp. G || 4 τοὺς - ζητούμενους A : om. G || 5 καινῷ A : καινῷ G || 5-6 ἐπιφέρειν καινοὺς A : περιφέρην καὶ νοῦς G

10 λία τήν τε ἀρχήν τῆς συστάσεως πρὸ πολλῶν ἔσχεν ἐτῶν, διαφόρως τε συνεξετάσθη, καὶ τόσον παρὰ πολλῶν συντετήρηται, ὅσον εἰκὸς εἶναι πολλοὺς τοὺς ἀπὸ τοῦ χρόνου τῆς διαστάσεως γεγονότας μέχρις ἡμῶν, καὶ φιλαλήθως διέγνωσται κατὰ τί τῆς εὐθείας παρατέτραπται, δίκαιον ἦν τοῖς πρὸ ἡμῶν κατακολουθήσαντας καὶ ἡμᾶς ταῦτά περὶ τούτων ἀποφῆνασθαι θαρροῦντως ἄπερ κάκεῖνοι προαπεφῆναντο.

2. Ἐχρῆν μὲν οὖν ταῦθ' οὕτως ἔχειν καὶ τὴν διάγνωσιν ἔχοντας τῶν πρὸ ἡμῶν μηδὲν πλέον ζητεῖν. Ἐπει δ' οἱ νῦν ἐλθόντες τιμιώτατοι τοῦ πάπα ἀποκρισιάριοι δοκοῦσιν ἀποφεύγειν, δι' ὧν λέγουσιν, ὅπερ οἱ πρὸ αὐτῶν ἠλέγχθησαν ἀμαρτάνοντες, καὶ τὸ δύο αἷτια λέγειν ἢ δύο ἀρχὰς καὶ τὰ ἐντεῦθεν ἄτοπα τὸ δοκεῖν ἀπαγορεύουσι, καὶ κατὰ τοῦτο γενώτεροι πρὸς τοὺς παλαιοὺς ἐκείνους ἔρχονται· καὶ ἡμεῖς ὡς περὶ νέου τοῦ παρόντος αὐτῶν σκοποῦ διασκεψάμενοι τοῦτο διαγινώσκουμεν, ὡς εἰ καὶ τῇ γλώσσει τὸ δύο εἰσάγειν αἷτια ἢ 5 δύο ἀρχὰς ἀποφεύγουσιν, ἀλλὰ καὶ πάλιν ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα λέγοντες ἐκπορεύεσθαι, εἰς τοῦτο μᾶλλον τῷ νοῦ περιπίπτουσι, καὶ ὁ διὰ λόγων ἀποδιδράσκουσιν, εἰς τοῦτ'

## AG

1, 8-9 ἔσχεν — πολλῶν G : om. A || 12 παρατέτραπται G : παρατρέπεται A || 13 κατακολουθήσαντας A : κατακολουθήσασι G

## AGBT

2, 2 πρὸ G : π(ατέ)ρων A || 6 τὸ A : τῷ G || 8 παρόντος A : παρόντως G || 9 ὡς εἰ : hic incipit BT Dos || αἷτια GBT : αἷτια A αἷτίας Merc || 10 κατὰ om. BT || 11 τοῦτο ABT : τοῦτῳ G || 12 περιπίπτουσι AGBT : ἐκπίπτουσι Dos

nous a commencé à s'engager il y a de nombreuses années, qu'elle a fait l'objet de différentes recherches et qu'elle est cultivée par de nombreux auteurs — étant donné qu'il s'en est trouvé évidemment beaucoup depuis l'époque de la séparation jusqu'à nous —, et puisque avec amour de la vérité on a estimé en quoi la voie droite n'était pas suivie, il est juste qu'en suivant nous aussi de près ceux qui nous ont précédés nous professions avec confiance sur ces sujets les mêmes avis qu'ils ont professés avant nous.

*Les Latins ayant changé leur argumentaire, la question doit être réabordée*

2. Il faudrait donc qu'il en fût ainsi et que, disposant de l'estimation de nos prédécesseurs, nous ne cherchions pas davantage. Mais puisque les révérendissimes apocrisiaires du pape venus présentement semblent, par leurs paroles, éviter ce sur quoi leurs prédécesseurs ont été convaincus d'erreur, puisqu'ils refusent en apparence de dire l'expression « deux causes » ou « deux principes » et les absurdités qui en découlent, et que sur ce point assurément ils se présentent en novateurs à l'égard de ces anciens, nous aussi, après avoir mené un examen approfondi sur leur objectif actuel en le tenant pour nouveau, nous estimons que, même s'ils évitent oralement d'introduire l'expression « deux causes » ou « deux principes », ils tombent davantage dans cette erreur par la pensée en disant à nouveau que le Saint-Esprit procède du Fils. Et ce qu'ils repoussent en paroles, ils s'y

αὐτὸ διὰ τῶν ἔργων περιτρέπονται. Τὸ δὲ λέγειν αὐτοὺς οὕτως ἔχοντας ὡς « οὐ δύο δοξάζομεν αἷτια ἢ δύο ἀρχάς », οὐδὲν ἔμοιγε διοίσει, ἔστ' ἂν καὶ δι' ἄλλης ὁδοῦ ἐς τὸν αὐτὸν τῆς ἀπωλείας κρημνὸν περιπίπτωσι· ταύτῳ γὰρ ποιούσιν, ὡς εἴ τις ἄνθρωπον λέγων ἐνίσταται μὴ λέγειν καὶ ζῶν αὐτόν. Καὶ ὅπως καὶ τίνι λόγῳ περιτρεπομένους εὐρίσκομεν τούτους εἰς ἅπερ ἀπαγορεύουσι, δῆλον ἐντεῦθεν.

3. Εἰ τὸ γεννᾶσθαι τὸν Υἱὸν καὶ ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τῆς ὑποστατικῆς διαφορᾶς ἐκατέρων τυγχάνουσιν ἴδια, καθὼ δὲ γεννᾶται ὁ Υἱός, κατὰ τοῦτο αἷτιον ἔχει τὸν Πατέρα, καὶ καθὼ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρός, κατὰ τοῦτο αἷτιον ἔχει τὸν Πατέρα· καθὼ ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, κατὰ τοῦτο αἷτιον ἔχει καὶ τὸν Υἱόν.

## AGBT

2, 13-16 Τὸ δὲ – περιπίπτωσι *om.* T Dos || 14 οὐ *om.* B || αἷτια B : αἷτια AG αἷτίας Merc || 15 ἐς A : εἰς GB || 16 κρημνὸν περιπίπτωσι GB : βυθὸν περιπίπτουσι A Merc || 17 καὶ ζῶν *ante* μὴ *transp.* Dos || *ante* αὐτόν *add.* εἶναι T Dos || *post* αὐτόν *add.* εἶναι B Merc || 18 *post* τίνι *add.* τρώπῳ καὶ G || εὐρίσκομεν τούτους AG : εὐρίσκομεν αὐτοὺς T αὐτοὺς εὐρίσκομεν B Dos || 19 εἰς ἅπερ A : εἰς ὅπερ BT Dos ἅπερ G

## AGBT

3, 2 ἴδια *om.* B || 3 δὲ *om.* Dos || ἔχει *ante* αἷτιον *transp.* T || 3-5 καὶ – Πατέρα· *om.* T Dos || 5 *post* καθὼ *add.* δὲ GT || 5-6 καθὼ – τὸν Υἱόν *om.* B

1. Pour l'expression « gouffre de perdition » (κρημνὸν τῆς ἀπωλείας) voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, 10, 89,3, p. 66, l. 25 (PG 8, 201B).

portent dans les faits. Que dans cette situation ils disent : « Nous n'admettons pas deux causes ni deux principes » n'aura aucune importance à mes yeux tant qu'ils tombent par une autre voie dans le même gouffre de perdition<sup>1</sup> ; ils agissent comme quelqu'un qui, en disant « homme », s'efforce de nier qu'il dit par là même « être vivant ». Comment et pour quelle raison nous constatons qu'ils se portent vers ce qu'ils refusent, cela ressort clairement de ce qui suit.

***Si l'Esprit procède du Fils, il aura celui-ci pour causateur au même titre que le Père***

3. Si être engendré, pour le Fils, et procéder, pour l'Esprit, sont des propriétés de la différence hypostatique de chacun, et si, en tant que le Fils est engendré, il a par cela même le Père pour causateur, et, en tant que l'Esprit procède du Père, il a par cela même le Père pour causateur, alors en tant que l'Esprit procède aussi du Fils<sup>2</sup>, par cela même il aura également le Fils pour causateur.

2. Nicéphore se place ici dans la perspective de l'affirmation pneumatologique des Latins, pour mettre en évidence les conséquences qui selon lui en découlent.

4. Εἰ ὁ Πατήρ γεννῶν τὸν Υἱὸν αἴτιος αὐτοῦ ἐστίν, ἐκπορεύων δὲ τὸ Πνεῦμα αἴτιος αὐτοῦ ἐστίν, ἐκπορεύει δὲ τὸ Πνεῦμα καὶ ὁ Υἱός, αἴτιος καὶ ὁ Υἱὸς ἄρα τοῦ Πνεύματος.

5. Εἰ κατὰ τὴν ἀληθῆ τῆς εὐσεβείας παράδοσιν καὶ τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν τὸ ἐκπορεύεσθαι καὶ ἡ ἐκπόρευσις, ἐπὶ τοῦ ἀγίου λεγόμενα Πνεύματος, τοῦ πῶς ἀπὸ τοῦ Πατρὸς εἶναι τυγχάνει δηλωτικὰ καὶ τῆς ὑποστατικῆς διαφορᾶς τῆς πρὸς τὸν Υἱὸν γνωριστικὸν ἴδιον ὠμολόγηται, οὔμενον τῆς πρὸς αὐτὸν συναφείας εἶτ' οὖν συμφυτᾶς ἢ καὶ ὁμοουσιότητος δεικτικόν, τούτου δ' αἴτιος ὁ Πατήρ, ἔχει δὲ τοῦτο κατ' αὐτοὺς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ — ὅτι μὴδὲν ἄλλο δίδωσι νοεῖν τὸ καὶ τιθέμενον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς ἐκ τοῦ Πατρὸς, οὕτω

#### AGBT

4, 1 αἴτιος ABT : αἴτιον G || 2 αἴτιος ABT : αἴτιον G || 3 καὶ ὁ Υἱὸς ἄρα τοῦ Πνεύματος AGB : αὐτοῦ ἐστίν ἄρα καὶ ὁ Υἱὸς T

#### AGBT

5, 1 ἀληθῆ AGBT : ἀλήθειαν καὶ τὴν Dos || *ante* τῶν πατέρων *add.* ἀληθῆ B || 4 τυγχάνει AGT : τυγχάνουσι B Dos || δηλωτικὰ ABT : δηλωτικὸν G || τῆς<sup>2</sup> *om.* B || 5 γνωριστικὸν AGBT : γνωριστικῆς Dos || 6 καὶ *om.* Dos || 7 *post* τοῦτο *add.* τὸ G || 7-8 κατ' αὐτοὺς ABT : κατὰ τοὺς G || 8 δίδωσι νοεῖν AGB : δίδωσιν οὖν T Dos || 9 μᾶλλον *om.* G || *post* οὕτω *add.* δὲ AB Merc *add.* δὴ T Dos

1. La « tradition de la piété » désigne classiquement la tradition orthodoxe des Pères.

### *Si le Fils fait procéder l'Esprit, il sera son causateur de même que le Père*

4. Si le Père engendrant le Fils est causateur du Fils, et faisant procéder l'Esprit est causateur de l'Esprit, et si le Fils aussi fait procéder l'Esprit, alors le Fils aussi sera donc causateur de l'Esprit.

### *Si l'Esprit tient sa procession aussi du Fils, celle-ci aura deux causes : le Père et le Fils*

5. Si, selon la vraie tradition de la piété<sup>1</sup> et la doctrine des Pères, « procéder » et « la procession », appliqués à l'Esprit Saint, sont reconnus comme exprimant le mode d'existence qui est le sien à partir du Père<sup>2</sup> et comme la propriété caractéristique de sa différence hypostatique par rapport au Fils, et nullement comme un indice de son union ou connaturalité ou encore consubstantialité avec lui, et si le Père est cause de cette propriété caractéristique tandis que, d'après eux, l'Esprit la tient aussi du Fils — car la conjonction *et* disposée devant le mot *Fils*<sup>3</sup> ne signifie bel et bien rien

2. Voir GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 31, 9, SC 250, p. 292 (PG 36, 141D-144A) : « les expressions “ ne pas avoir été engendré ”, “ avoir été engendré ” et “ procéder ” désignent [respectivement] le Père, le Fils et celui qui est appelé Esprit Saint », passage cité par Blemmydès dans sa *Lettre pneumat.* à Théodore II, 2. Voir Appendice, n. c. 6.

3. Nicéphore fait référence à l'ajout du syntagme « καὶ [ἐκ] τοῦ Υἱοῦ » dans l'article pneumatologique du Credo, qui traduit en grec le terme latin *filioque*.

10 καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι παριστᾶ —, δύο ἄρα τὰ αἷτια τοῦ Πνεύματος εἴτουν τῆς ἀποκληρωθείσης αὐτῷ ιδιότητος, τῆς ἐκπορεύσεως δηλαδή, κατὰ πάντα τρό-  
πον συνάγεται.

6. Ὁ λέγων γεννᾶσθαι τὸν Υἱὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς, μὴ καὶ αἷτιον δὲ ἀπισχυριζόμενος τοῦτον αὐτοῦ ψεύδεται πάντως· εἰ γὰρ γεννᾶται, καὶ αἷτιον ἔχει τὸν ἐξ οὗ γεννᾶται, καὶ ὁ λέγων ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Πατρὸς, μὴ καὶ αἷτιον δὲ  
5 αὐτοῦ τοῦτον λέγων ψεύδεται, συνεισάγει γὰρ πάντως διὰ τῆς ἐκπορεύσεως καὶ τὸ αἷτιον αὐτὸν εἶναι, ἐπεὶ περ ἐξ αὐτοῦ ἐκπορεύεται. Ὁ λέγων ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, μὴ καὶ αἷτιον δὲ αὐτοῦ τοῦτον λέγων ψεύδεται.

## AGBT

5, 10 ἐκ *om.* G || ἐκπορεύεσθαι *om.* T || παριστᾶ AGB : παριστᾶν T Dos || 11 τὰ *om.* G || τοῦ Πνεύματος *om.* B || 12 *ante* ιδιότητος *add.* ὑποστατικῆς BT Dos

## AGBT

6, 1 Ὁ *om.* B || 2 δὲ *om.* B || ἀπισχυριζόμενος GT : ἀπισχυριζόμενον A ἐπισχυριζόμενος B || πάντως ABT : πάντων G || 5 τοῦτον AGT : τοῦτο B Dos || *post* ψεύδεται *add.* πάντως G || συνεισάγει ABT : συνάγει G || πάντως *om.* BT Dos || 6 αὐτὸν AGB : αὐτοῦ T Dos || 8 δὲ *om.* AC || τοῦτον BT : τοῦτο AG || *post* ψεύδεται *add.* πάντως G

d'autre que ceci : comme l'Esprit Saint procède du Père, de même il procède aussi du Fils — il y a donc deux causes de l'Esprit, c'est-à-dire de la propriété qui lui a été attribuée, à savoir la procession ; voilà de toute manière la conclusion qui en résulte.

*Soutenir que faire procéder n'impliquerait pas être causateur est un mensonge*

6. Celui qui dit que le Fils est engendré du Père sans pour autant soutenir fermement que celui-ci est son causateur ment assurément ; car s'il est engendré il a pour causateur celui dont il est engendré ; et celui qui dit que l'Esprit procède du Père sans dire pour autant que celui-ci est son causateur ment ; en effet, en admettant la procession, il introduit assurément du même coup l'idée que celui-ci est son causateur, puisque c'est de lui qu'il procède. Celui qui dit que l'Esprit procède aussi du Fils sans dire pour autant que celui-ci est son causateur ment.

7. Ἐξὸν καὶ ἄλλα εἰπεῖν, ἀλλ' ἐπεὶπερ ὅσ' ἂν τις εἴποι καὶ ἕτερα πρὸς τὸν αὐτὸν σκοπὸν τῶν εἰρημένων ἔσσονται ἀφορῶντα, παρήκαμεν τὰ πολλά.

8. Τέως μὲν οὖν οὕτως αὐτοὺς συνιστῶντας μᾶλλον ὅπερ δοκοῦσιν ἀνατρέπειν διαγινώσκομεν καὶ εἰς τὸ δύο δοξάζειν αἷτια καὶ δύο ἀρχὰς περιτρεπομένους, καὶ ὅσα τῆς αὐτῆς ἀτοπίας ἐντεῦθεν συνεισάγοντας. Ἄλλ' οὐδὲ μὴν ὅταν αὐτοῖς  
5 καὶ τοῦτο συνεχωρήθη, τὸ τῆς προσθήκης κρίμα ἀθωοῦν αὐτοὺς καταδέχεται· ἢ γάρ τοι τῶν πατρικῶν θεοπισμάτων παραβασία, μᾶλλον δὲ τῆς αὐτολέκτου τοῦ σωτῆρος φωνῆς<sup>α</sup> ἢ ἀθέτησις κατὰ στόμα τούτοις προσυπαντᾷ καὶ μετ' αὐθεν-

## AG

7, 1 – 8, 15 Ἐξὸν – ὥστε καὶ *om.* BT Dos || 1 ὅσ' ἂν... εἴποι G : ὅσα... εἶπη A || 2 τῶν εἰρημένων A : τὸν εἰρημένον G

8. a. Cf. Jn 15, 26

1. Pour accabler ses adversaires, Nicéphore feint un instant d'envisager que les Latins soient pour lui convaincants lorsqu'ils nient introduire deux causes pour la procession de l'Esprit. Ils n'en demeureraient pas moins condamnables, selon lui, par le simple fait de l'altération du symbole de foi.

### *Il n'est pas nécessaire de développer davantage les raisons de rejeter le Filioque*

7. On pourrait dire encore bien d'autres choses, mais puisqu'en fait tout ce qu'on pourrait dire d'autre ramènerait au même propos que ce qui a été dit, nous laissons de côté la plupart de ces développements.

### *Les deux aspects de la position des Latins : le filioquisme et l'ajout au Symbole*

8. En tout cas, en voyant les Latins prendre ainsi bel et bien fait et cause pour ce qu'ils semblent réfuter, nous estimons à la fois qu'ils se fourvoient en admettant deux causes et deux principes, et qu'ils introduisent du même coup tout ce qui découle de cette même absurdité. Mais en outre, quand bien même on tolérerait cela de leur part<sup>1</sup>, le grief de l'addition faite au symbole de foi ne permet certes pas de les absoudre : en effet, la transgression des décisions des Pères, ou plutôt le rejet de l'expression sortie de la bouche même du Sauveur<sup>a 2</sup>, ce crime s'avance contre eux et, grondant avec

2. Dans le « Discours des Adieux » avant la Passion, le Christ évoque l'envoi imminent, à ses apôtres, du Paraclet « qui procède du Père (ὁ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται) » (Jn 15,26), formule qui a inspiré l'article du Symbole de Nicée-Constantinople concernant l'Esprit (τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον). En complétant, à la suite des théologiens francs, cette formule par le terme *Filioque* (καὶ Υἱοῦ en grec) entériné par l'Église de Rome en 1014, les Latins ont montré, selon Nicéphore, qu'ils considéraient l'expression johannique comme insuffisante.

10 τίας ἐμβριμωμένη τὰ πάνδεινα ἐπαπειλεῖται καὶ ἀπεικταιό-  
 15 τατα. Τίνα δὲ ταῦτα ἤ; πᾶσι δὴλα, κἄν ἡμεῖς μὴ λέγωμεν· τὸ  
 γὰρ ἀραῖς ὑποβάλλεσθαι καὶ τοῖς μείζοσι τῶν ἀρῶν τοὺς ὅσοι  
 παραποιεῖν ἐπιχειροῦσι τὰς εὐαγγελικὰς φωνὰς καὶ τὴν τοῦ  
 20 ἀγίου συμβόλου ἀρτιότητα, εἶρηται μὲν καὶ τοῖς ἄλλοις καὶ  
 ἡμῖν αὐτοῖς συμπεφρόνηται, ἀρμόζει δὲ καὶ τούτοις καὶ  
 15 λίαν ἀραρότως· ὥστε καὶ συμπεριλαβόντες οὕτως ἀποφαινό-  
 μεθα, ὅτι καὶ φυσικῶς εἰς ἃ λέγουσι βλασφημοῦσι καὶ διὰ τὴν  
 προσθήκην ἐξάπαντος σφάλονται. Τὸ δὲ καὶ διὰ τὴν προσθή-  
 κην μὴ καλόν, πῶς οὐ καὶ καθ' ἑαυτὸ διὰ τὴν βλασφημίαν τῶν  
 ἀποβλήτων κριθήσεται; Ὅταν γὰρ ἡ προσθήκη συγχωρηθῇ,  
 20 τὸ καὶ φυσικῶς κακὸν εἶναι προσίσταται· καὶ ὅταν δοθῇ τὸ μὴ  
 κακὸν εἶναι τὸ τῆς προσθήκης ἐπισημάλεις, οὐ συγχωρεῖ τὰ  
 κατὰ διαδοχὴν· καὶ οὕτως ἀμφοτέρωθεν ἀλληλουχεῖται τῆς  
 κακότητος καὶ, κατὰ τοὺς ἐπεμβεβλημένους τῶν κρίκων  
 ἀλλήλοις, συνδέεται.

## AGBT

3, 12 *post* ἐπιχειροῦσι *add.* τοιοῦτους G || 15 *post* καὶ *add.* τὸ Merc ||  
 συμπεριλαβόντες AG : συμπεριλαμβάνοντες BT Dos (*hic incipit* BT  
 Dos) || *ante* οὕτως *add.* δὲ BT || οὕτως *om.* AG Merc || οὕτως *post*  
 ἀποφαινόμεθα *transp.* T Dos || 16 καὶ<sup>1</sup> *om.* Dos || 17 προσθήκην<sup>1</sup> — διὰ τὴν  
*om.* Dos || ἐξάπαντος BT : ἐξάπαντα AG || 18 οὐ AG : οὐχὶ BT || ἑαυτὸ  
 ABT : ἑαυτὸν G || 19 κριθήσεται AGT : κριθήσονται B Dos || συγχωρηθῇ  
 ABT : συγχωρηθῆναι G || 20-21 προσίσταται — εἶναι *om.* A || 21 τῆς *om.* B ||  
 21-22 τὰ κατὰ διαδοχὴν BT : τὴν καταδοχὴν AG || 22 *ante* τῆς κακότητος  
*add.* τὰ T Dos Merc || 23 ἐπεμβεβλημένους GB : ἐπεμβλημένους AT Dos ||  
 24 συνδέεται AGB : συνδέθενται T Dos

1. Allusion possible au châtimeut qui frappe ceux qui commettent le péché contre l'Esprit.

2. Il s'agit du Symbole de Nicée-Constantinople reçu et partagé par l'Orient et l'Occident chrétiens.

autorité, leur adresse les menaces les plus terribles et les plus détestables. Quelles menaces ? Cela est clair pour tous, même si nous-même ne le précisons pas : le fait que sont soumis aux imprécations — et à des menaces plus grandes que les imprécations<sup>1</sup> — ceux qui entreprennent de falsifier les paroles de l'Évangile et l'intégrité du Symbole sacré<sup>2</sup>, cela a été dit par d'autres et nous en sommes nous-même d'accord, mais cela s'applique à eux de façon tout à fait inévitable ; si bien qu'en résumant la question, nous déclarons ceci : à la fois, quant au fond du problème, ils blasphèment dans leurs propos<sup>3</sup>, et, du fait de l'addition au Symbole, ils se trompent radicalement. Le caractère fâcheux de leur position, déjà dû à l'addition au Symbole, comment ne sera-t-il pas jugé exécrable en soi à cause du blasphème ? Quand bien même, en effet, l'addition serait tolérée, sa nocivité foncière fait obstacle<sup>4</sup> ; et, quand bien même on accorderait que la méprise de l'addition n'est pas un mal, la tradition ne la rend pas tolérable<sup>5</sup> ; ainsi cette méprise, d'un côté comme de l'autre, se trouve associée à la malignité et lui est liée à la manière dont s'enchaînent mutuellement des anneaux.

3. Le blasphème des Latins consiste, pour Nicéphore, à reconnaître, fût-ce même implicitement, que l'Esprit a deux causes ou deux principes.

4. Si même l'addition au Symbole de foi pouvait être tolérée, il resterait pour Blemmydès que, sur le fond (φυσικῶς), la pneumatologie latine qui y est associée n'est pas tolérable.

5. Même si la doctrine était jugée acceptable, l'addition ne serait pas acceptable car formellement contraire à la Tradition. Nous remercions J. A. Munitiz d'avoir attiré notre attention sur la leçon de B et T τὰ κατὰ διαδοχὴν, sans doute préférable, quant au sens, à celle de A et G τὴν καταδοχὴν (bien que cette dernière présente une tradition plus riche).

9. Ταῦτα μὲν οὖν πρὸς τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ζήτησιν  
καὶ τὸν τῶν νῦν Λατίνων σκοπὸν ὃν ἔχουσι περὶ τοῦ λόγου. Ὁ  
δὲ μόνος Σοφὸς<sup>a</sup> καὶ τῶν γνώσεων Κύριος<sup>b</sup>, κράτιστε θεό-  
σοφε ἅγιε δέσποτά μου καὶ βασιλεῦ, τὴν ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ  
5 καρδίαν τῆς ἁγίας βασιλείας σου<sup>c</sup> εἰς τὴν τελεωτάτην ἀνάγοι  
γνώσιν καὶ εἰς τὸ τῆς σοφίας ἀκρότατον, ἵνα καὶ λογικῶς τῶν  
ἀντικαθισταμένων τῇ ἁγίᾳ βασιλείᾳ σου κατισχύης ὥσπερ  
καὶ τῶν πραγματικῶς ἐναντιουμένων σοι.

## AG

9, 1-8 Ταῦτα – σοι *om.* BT Dos || 7 κατισχύης A : κατισχύεις G || 8 *post*  
σοι *add.* Οὕτω γοῦν καὶ τὰ τῆς διαλέξεως ἔχουσιν G

9. a. Cf. Rm 16, 27    b. Cf. 1 S 2, 3    c. Cf. Pr 21, 1

**Conclusion : prière pour que l'empereur, éclairé par Dieu, l'emporte par sa sagesse**

9. Voilà donc ce qui concerne la question du Saint-Esprit et le but que les Latins actuels poursuivent sur ce sujet. Mais, mon excellent et saint maître rempli de la sagesse divine, mon empereur, puisse le seul Sage<sup>a</sup> et Seigneur des connaissances<sup>b</sup> guider le cœur de ta sainte majesté — qui repose entre ses mains<sup>c</sup> — vers la connaissance parfaite et le sommet de la sagesse, afin que par la raison tu l'emportes en force sur ceux qui sont hostiles à ta sainte majesté, de même que tu l'emportes sur ceux qui dans les faits s'opposent à toi.

## La Lettre pneumatologique à Théodore II

### Introduction

#### 1. Étude du document

##### a) Objet du texte, authenticité, genre littéraire, destinataire

##### L'objet du texte

Dans l'introduction de cette lettre, désignée par Allatius (Léon Allacci) sous le nom de *Second traité* sur la théologie du Saint-Esprit<sup>1</sup>, Nicéphore Blemmydès rappelle à l'empereur Théodore II Laskaris que celui-ci lui a demandé des explications à propos d'une récente dispute dogmatique : ce traité constitue la réponse du théologien à l'empereur. Un bref *status quaestionis* est en effet présenté au début du ch. 3. Il s'agit de la question de la procession de l'Esprit Saint, mais pas sous son mode d'exposition classique ; car l'objet n'est pas de mettre en évidence que l'Esprit Saint procède du Père seul et non pas du Fils comme le soutiennent les Latins, mais, de façon plus originale, de se prononcer sur la légitimité d'une formulation pneumatologique ancienne des Pères grecs, selon laquelle l'Esprit procède d'auprès du Père *par le Fils* (δι' Υἱοῦ εἶναι παρὰ Πατρός). Le débat ici abordé

1. Cette appellation de *Second traité* vient de l'édition princeps réalisée par Allatius en 1653 et reprise dans la patrologie de Migne (v. *supra*). Nous avons préféré la désignation *Lettre pneumatologique à Théodore II* (*pneumatologique* : pour distinguer cet écrit des trente autres lettres adressées par Nicéphore au même destinataire, dont nous disposons aujourd'hui, v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*).

est donc interne à la théologie byzantine, tandis que la question du *Filioque* reste à l'arrière-plan.

Nicéphore précise en quoi consiste la querelle : la procession de l'Esprit est reconnue « dès l'origine et jusqu'à nous » comme se faisant « d'auprès du Père par le Fils » (3, 1-2). Pourtant, des gens hostiles au ἐξ Υἱοῦ (équivalent grec du *Filioque*) ont voulu du même coup, pour enlever tout argument à leurs adversaires latins ou latinophones, supprimer dans les textes des Pères la présence ou la signification du δι' Υἱοῦ. C'est contre cette entreprise « ridicule » et « déplorable » qu'entend réagir Nicéphore, en montrant le caractère authentique et la justesse de la doctrine de la procession de l'Esprit à partir du (ἐκ) Père *par* (διὰ) le Fils. Tel est l'objet de cette lettre qui prend la forme d'un docte traité théologique.

### Authenticité du texte

L'authenticité de ce texte comme œuvre de Blemmydès semble parfaitement assurée. La tradition manuscrite est en effet unanime pour lui attribuer ce texte, depuis ses témoins les plus anciens (fin du XIII<sup>e</sup> s.), si l'on excepte le ms tardif *Mutinensis gr. 240* (œuvre du copiste faussaire André Darmarios) ; d'autre part, un argument décisif en faveur de l'authenticité est le témoignage de l'historien byzantin Georges Pachymère (fin du XIII<sup>e</sup> s.)<sup>1</sup>.

### Genre littéraire

Ce texte est rédigé avec une remarquable application. Le *procemium*, morceau de bravoure où un auteur rompu à l'art épistolaire tel que Nicéphore pouvait se livrer librement à sa

1. V. *infra*, p. 278, n. 1.

verve littéraire, est soigné dans un ton à la fois maniéré et cryptique. Nicéphore enchaîne les exercices d'un épistolier virtuose, mêlant les images et les métaphores, et l'emprunt à la littérature sapientiale<sup>1</sup>. Son auguste correspondant est comparé à un paysan ou à un jardinier prévoyant (1, 9)<sup>2</sup>. Même si cette correspondance est bien réelle, comme l'attestent plusieurs indices<sup>3</sup>, il semble assuré que son auteur voyait aussi dans cet écrit une lettre ouverte destinée à un public plus large, celui des lettrés de la cour impériale de Nicée-Nymphée et du patriarcat. La publicité fréquemment donnée aux lettres dans un milieu composé de gens cultivés imposait à Nicéphore de se conformer au goût en vogue, et de faire montre de savoir et d'habileté.

On note la forme quelque peu obscure du *procemium* et de certaines phrases de la lettre<sup>4</sup>. L'auteur use d'un style asyndétique, souvent dépourvu de transitions (πρῶτον..., δεύτερον), mais ces tours abrupts semblent recherchés, et le traité est travaillé comme une petite pièce d'art littéraire. Nicéphore aime manifestement employer une forme difficile et laconique.

### Le destinataire de la Lettre : Théodore II Laskaris

De façon presque systématique (en particulier le *codex Laurentianus Plut. 8.26 (F)* daté d'avant 1285), la tradition manuscrite du texte mentionne explicitement le destinataire de la lettre de Blemmydès : il s'agit de l'empereur Théodore II Laskaris. Cette information est corroborée par le témoignage d'un contemporain, l'historien Georges Pachymère.

1. Il appelle son correspondant : « rejeton et nourrisson de la Sagesse » et fait référence à Qo 2,14.

2. Très prisés à Byzance, les jardins constituent un motif littéraire récurrent.

3. Le fait, entre autres, que Nicéphore rappelle à son correspondant qu'il lui a déjà envoyé un recueil de textes théologiques (5, 1-3).

4. Exemple : « σύνεσις δὲ οὐδεμία συνεωραχέναι » (4, 1).

Dans son *Histoire*, il rapporte qu'en 1279-1280, le patriarche Jean Bekkos, recevant de la part des Byzantins des récriminations toujours plus nombreuses contre l'Union de Lyon (1274), fut amené à prendre la plume pour justifier théologiquement l'union des Églises décrétée par ce concile. « Lui tombe donc entre les mains, raconte Pachymère, l'écrit que le très savant Blemmidès [sic] adressa à l'empereur Théodore et qui commence ainsi : *Celui qui cherche à contretemps et trouve en temps voulu*, et l'écrit qu'il adressa à Jacques de Bulgarie et qui porte en exorde : *Je souffre d'un mal que je vais dévoiler, car c'est à un saint sauveur* 1... »

Le contenu de la *Lettre* donne aussi des informations qui confirment cette identification du destinataire : Nicéphore évoque l'envoi d'un recueil précédent à son destinataire (5, 1-3) et appelle celui-ci « rejeton et nourrisson de la Sagesse », ce qui illustre bien la relation qu'un maître pédagogue pouvait entretenir avec son ancien élève.

Théodore II Laskaris (1222-1258) est connu à la fois comme un penseur original et l'une des figures les plus tragiques de l'histoire byzantine (il périt d'une crise d'épilepsie à l'âge de 36 ans). Souverain s'efforçant d'incarner les aspirations humanistes de son temps, il fut l'un des philosophes et des théologiens les plus actifs de son époque 2. Vers 1240, âgé de dix-huit ans, Théodore II avait été confié aux soins de Nicéphore Blemmydès pour que celui-ci parachevât son éducation 3. Il s'ensuivit entre eux une relation étroite et féconde dont témoigne leur correspondance mutuelle, dans laquelle Nicéphore utilise à l'adresse de son élève un ton à la

1. GEORGES PACHYMÈRE, *Histoire*, VI, 23, t. II, p. 602-603 (traduction citée de V. Laurent).

2. B. Tatakis le considère comme « un premier modèle de cette nouvelle humanité qui, commune dans ses grands traits, se forme dans l'Orient grec et dans l'Occident latin » (TATAKIS, p. 236). Voir KRikonis, *Traité théologiques de Théodore II*, p. 22.

3. Voir *Introduction générale*, supra, p. 44-45.

fois libre et déférent 1. Théodore II montre toujours une grande admiration et vénération pour celui qu'il appelle son « divin et saint maître et père » 2, « le seul sage, riche de l'illumination plénière de la Trinité » 3.

Influencé par les idées de son maître, Théodore II s'efforça d'incarner, durant son court règne (1254-1258), le *basileus* idéal tel que l'avait rêvé Nicéphore 4, le roi-philosophe de Platon, unissant le pouvoir politique et la culture philosophique. Du point de vue de Blemmydès, tant l'*imperium* comme pouvoir que la philosophie comme formation et éducation constituent l'image de la Royauté divine, le premier comme surpassant toutes les dignités, la seconde comme reine des arts et des sciences 5. L'intérêt immense de Théodore II pour la culture classique n'enlève rien ni ne s'oppose à sa foi profonde. Il considère la théologie comme la philosophie par excellence 6. Sa formation était vaste, le rendant capable d'écrire plusieurs traités théologiques, philosophiques et cosmologiques. Son érudition authentique est attestée par ses traités mais aussi par ses nombreux écrits littéraires, et par une riche correspondance.

## b) Plan et contenu du Traité

L'étude de la *Lettre pneumatologique à Théodore II* permet de mettre en évidence, après une introduction substantielle et avant une courte conclusion (12), quatre parties qui exposent : 1° les arguments de Nicéphore en faveur du *Per*

1. On conserve 33 lettres adressées par Nicéphore à Théodore II : v. NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Lettres*.

2. Voir par ex. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, I, p. 2, l. 40 ; XI, p. 16, l. 54-56 ; XXI, p. 27, l. 6.

3. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, III, 6-7, l. 16-17.

4. C'est l'objet de sa *Statue impériale*, traité d'éthique politique offert à Théodore II vers 1254.

5. Voir NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Epitome logica*, Proœmium (PG 142, 689AB).

6. Voir THÉODORE II LASKARIS, *Sur la théologie chrétienne*, V, 4.

*Filium*, 2° la réfutation des objections de ceux qui refusent le *Per Filium*, 3° le fait que le *Per Filium* ne contredit pas la procession de l'Esprit à partir du Père et 4° le lien entre le *Per Filium* et l'unité trinitaire.

**Introduction (1-3) :** Nicéphore explique que sa Lettre répond à une demande prévoyante de Théodore (1). La « procession » est le mode d'existence trinitaire propre à l'Esprit Saint (2). Une controverse a récemment éclaté : certains théologiens byzantins, par crainte du *Filioque* latin, nient du même coup que l'Esprit procède « par le Fils », alors qu'il s'agit pourtant de « la doctrine commune confiée à l'Eglise de Dieu » (3).

**Première partie (4-5) : arguments de raison et de tradition en faveur du *Per Filium***

La démonstration de Nicéphore établissant que l'Esprit Saint procède du Père par le Fils s'appuie sur deux arguments : d'abord, argument formel, de nombreux Pères ont professé cette doctrine tandis qu'aucun d'eux ne l'a repoussée (4, 1-10) ; ensuite, argument de raison, l'Esprit est uni au Fils par une relation plus spécifique que la consubstantialité, sinon toutes les expressions qui désignent la relation de l'un à l'autre (« L'Esprit est propre au Fils », « Le Fils envoie l'Esprit », etc.) seraient interchangeables, ce que dément l'Écriture (4, 11-34). Enfin, les témoignages de quelques Pères éminents sur la non-symétrie du Fils et de l'Esprit dans l'économie divine établissent que l'Esprit existe par le Fils à partir du Père (5).

**Deuxième partie (6-8) : réponse à trois objections des adversaires du *Per Filium***

Nicéphore tente de dialoguer avec les adversaires du *Per Filium*.

Première objection (6) : l'Esprit ne saurait être l'image du Fils, sinon il sera en tout identique au Fils. A cela, Nicéphore répond que de toutes façons le Fils ne peut transmettre à l'Esprit sa propriété hypostatique, son caractère propre ne pouvant être partagé. L'Esprit ne peut être vu comme un fils du Fils.

Deuxième objection (7) : si l'Esprit est issu du Fils, alors l'événement de la descente de l'Esprit au baptême du Christ divise ce dernier en deux, entre le Verbe qui envoie l'Esprit et l'homme Jésus qui le reçoit. Réponse : par économie, le Fils se laisse baptiser en tant qu'homme, recevant des cieux le Saint-Esprit. Il reçoit donc Celui-ci de lui-même et en lui-même, sans pour autant être divisé.

Troisième objection (8) : toute propriété en Dieu est personnelle ou trinitaire (argument classique hérité de Photius). La faculté de faire procéder appartient au Père et non à l'Esprit. Par conséquent elle ne peut être que personnelle et n'appartient donc qu'au Père. A cela on doit répondre : a) il ne s'agit pas de soutenir que l'Esprit procède du Fils comme du Père, mais qu'il procède du Père *par le Fils* ; b) la propriété d'envoyer l'Esprit est commune au Père et au Fils mais non à l'Esprit (c'est pourquoi l'Esprit est appelé Esprit du Père et Esprit du Fils) : le principe invoqué par l'objection s'avère donc faux ; c) la citation de Grégoire de Nysse sur laquelle s'appuyaient les tenants de l'objection a été mal interprétée, l'erreur de compréhension provenant de la corruption d'un mot-clé de la citation, πν(εύματ)ι, qui a été lu à tort comme π(ατ)ρί ; une analyse étymologique du verbe ἐκπορεύεσθαι aurait pourtant fait réaliser aux adversaires du *Per Filium* leur erreur et le fait que la faculté (active) *ekporétique* appartient à l'Esprit seul (par opposition au Fils) et non point au Père (par opposition au Fils).

### Troisième partie (9) : le *Per Filium* ne contredit pas la procession d'auprès du Père

Nicéphore s'appuie sur trois citations de Grégoire de Nysse (qui utilise notamment l'image des trois torches ou des trois soleils) et une de Grégoire de Nazianze pour mettre en évidence que l'Esprit existe par le Fils d'auprès du Père. Tandis que le Fils est immédiatement issu du Père (qui est cause et principe trinitaire), l'Esprit Saint existe, par le Fils — en tant qu'« intermédiaire » —, d'auprès du Père.

### Quatrième partie (10-11) : lien entre procession du Saint-Esprit et unité trinitaire

Une symétrie entre génération et procession équivaldrait, pour Nicéphore, à une véritable division en Dieu, et cela contredirait la vision trinitaire d'Athanase le Grand et des Pères cappadociens selon laquelle l'Esprit est en relation avec le Fils tout comme le Fils l'est avec le Père (10). Seule la procession de l'Esprit d'auprès du Père par le Fils peut rendre compte du fait révélé que Dieu est vraiment Trinité, du fait que cette pneumatologie reconnaît dans le Fils le seul et unique intermédiaire entre le Père et l'Esprit. Même les philosophes païens ont confusément senti la plénitude du terme *trois* (11).

### c) Datation et contexte de rédaction de la Lettre

La tradition manuscrite a, depuis la fin du XIII<sup>e</sup> s., associé très régulièrement la *Lettre à Jacques* et la *Lettre pneumatologique à Théodore II*, ce qui traduit le fait que ces deux écrits présentent une unité foncière : ils défendent la thèse dogmatique que l'Esprit Saint procède du Père *par le Fils*. Peut-on exploiter, en vue d'une datation relative des deux lettres, le fait codicologique que, dans les manuscrits qui les contiennent toutes deux, la *Lettre pneumatologique*

à *Théodore II* se trouve toujours disposée à la suite de la *Lettre à Jacques* ? Ce fait nous paraît d'autant moins décisif que Georges Pachymère — contemporain de Blemmydès — cite les deux écrits dans l'ordre inverse de celui de la tradition manuscrite<sup>1</sup>. On remarque également que tous les manuscrits reproduisant l'intégralité de la *Lettre à Jacques* contiennent aussi la *Lettre pneumatologique à Théodore II*, mais qu'en revanche plusieurs manuscrits renferment uniquement la *Lettre pneumatologique à Théodore II*, notamment le codex *Oxford Bodl. Barocci 131*, dont la partie contenant notre texte aurait été copiée un peu après 1263, du vivant même de Blemmydès. Cela montre que les deux lettres pneumatologiques n'ont pas toujours été associées, mais ne tranche pas la question de leur chronologie relative. Ne disposant pas de critères externes de datation, nous utiliserons les indications que nous livrent le contenu du texte et sa comparaison avec d'autres écrits sur le même sujet.

Le fait que Théodore II ait consulté sur la question du *Per Filium* plusieurs experts parmi lesquels Nicéphore (1) incite à penser qu'il était alors en charge du pouvoir impérial et qu'il se préoccupait du bon ordre des esprits dans les cercles du haut clergé. Selon toute vraisemblance, Théodore II, à qui son père avait confié, à plusieurs reprises, des fonctions importantes dans l'armée et l'administration impériales<sup>2</sup>, se trouvait en charge de l'empire vers 1250. Cette date approximative nous livre un premier *terminus post quem*.

1. Voir plus haut, p. 278, la citation au début de la section consacrée au destinataire de la lettre.

2. Au moins à trois reprises, Jean III Doukas, partant livrer campagne en Europe balkanique, confia le gouvernement de l'Anatolie à son fils : en 1242, 1244-45 et 1246 (v. DELOBETTE, *Deux éloges par Théodore II Laskaris*, p. 23, n. 15). De plus, entre février et novembre 1254, pendant la maladie de Jean III, Théodore II exerça seul le pouvoir, recevant par exemple l'ambassade de Hohenbourg (v. THÉODORE II LASKARIS, *Lettres*, CLXXX cité dans PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 53).

Une autre donnée importante est l'existence d'un traité sur la procession du Saint-Esprit<sup>1</sup>, composé par Théodore II et adressé à l'évêque latin de Cotrone Nicolas<sup>2</sup>, entre 1254 et 1255<sup>3</sup> : cet écrit du basileus répondait à un traité analogue de l'évêque Nicolas qui exposait à l'empereur la pneumatologie latine<sup>4</sup>. En produisant une chaîne dogmatique de textes des Pères grecs et latins, l'empereur y exprime la position photienne classique sur la procession du Saint-Esprit : l'*ekporèse* de l'Esprit a pour unique source le Père

1. L'opuscule a été publié par B. Swete à Londres en 1875 : THÉODORE II LASKARIS, *De processione Spiritus oratio apologetica*.

2. V. PLP, n° 20413. Une lettre du pape Urbain IV du 2 sept. 1254 à Jean d'Aversa, provincial des Frères Mineurs de Calabre, évoque le nouvel évêque de Cotrone (= Crotona) en Italie du Sud : « *Nicolaum de Durachio, [...] in latina et graeca lingua peritum* » (voir DONDAINE, « Nicolas de Cotrone », p. 324, qui doute que Nicolas ait réussi à s'installer à Cotrone ; PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 106, n. 1). Grec d'origine, Nicolas devient clerc de la Chambre apostolique puis peut-être l'évêque « latin » de Dyrrachium (où, depuis 1204, une hiérarchie latine s'était installée, doublant ainsi la juridiction grecque), avant que cette ville ne soit menacée par les Grecs de Nicée en 1253 (v. NICOL, *The Despotate of Epiros*, p. 153), le contraignant sans doute à se réfugier en Italie (v. KRİKONIS, *Traité théologiques de Théodore II*, p. 76). Par la suite, en 1264, Nicolas se rendra à Constantinople, en tant que nonce apostolique, négocier avec Michel VIII Paléologue les modalités d'une union religieuse avec Rome.

3. Le fait que le traité de Théodore II évoque à la fin (l. 548) explicitement son règne et invite Nicolas à venir à Nicée rencontrer le saint-synode — mais n'évoque pas les pourparlers que Théodore II relança au début de 1256 — semble confirmer qu'il fut bien composé entre 1254 et 1255. KRİKONIS (*op. cit.*) penche pour la date de 1254.

4. Il est fort possible que le traité présenté par Nicolas de Cotrone à Théodore II ait constitué l'original grec du fameux *Libellus de Fide* qu'il rédigea également et qui, malgré son caractère douteux, devait servir à Thomas d'Aquin pour composer en 1257 son célèbre *Contra errores Graecorum* (v. DONDAINE, « Nicolas de Cotrone », p. 326 ; THOMAS D'AQUIN, *Contra errores Graecorum*, et l'introduction avec notes de A. Dondaine qui souligne que le *Libellus* est un recueil « hâtif, tendancieux », rempli d'altérations douteuses des textes patristiques invoqués). L'édition critique du *Libellus* a été faite en 1967 par A. Dondaine (v. NICOLAS DE COTRONE, *Libellus*). A. ALEXAKIS a montré que cette version latine était tributaire du florilège du codex *Paris. gr. 1115* (v. *Codex Parisinus Graecus 1115*, p. 234-253). Malheureusement, on ne dispose plus du texte grec correspondant.

tandis que l'envoi de l'Esprit à la création se fait par le Fils<sup>1</sup>. Fait saillant : nous avons décelé, dans ce traité, des emprunts faits à un texte ancien de Nicéphore<sup>2</sup> mais aucune influence de la pneumatologie présentée dans la lettre ici étudiée. Théodore II n'ayant fait usage que d'un mémoire ancien de son maître vénéré, il semble qu'il ait écrit ce traité avant de consulter Nicéphore sur la question du *Per Filium*. Il en résulte que le « tome entier rempli de témoignages patristiques » et la lettre de Nicéphore n'ont pas été envoyés à Théodore II avant 1254.

D'autre part, alors que dans la *Lettre à Jacques* Nicéphore exprime le souhait que Théodore II œuvre en faveur de l'union des Églises, il n'en dit mot au principal intéressé dans la lettre ici étudiée ; de la part d'un esprit libre comme Nicéphore<sup>3</sup>, il ne peut s'agir d'une simple timidité ou d'un calcul. Le temps de la relance des tractations avec Rome n'était donc pas encore venu pour Théodore II. Celui-ci, rentré en janvier 1256 d'une longue campagne militaire contre les Bulgares<sup>4</sup>, fit partir une légation de fonctionnaires civils pour Rome avant mars 1256<sup>5</sup>. Cette dernière date nous offre un *terminus ante quem* pour la rédaction de la *Lettre pneumatologique à Théodore II* : celle-ci a été écrite entre 1254 et début 1256.

1. Voir THÉODORE II LASKARIS, *De processione Spiritus oratio apologetica*, p. 2.

2. Nous avons identifié dans le traité de Théodore II les deux emprunts suivants faits à Nicéphore : l. 70-75 [= *Mémoire adressé aux Latins en 1234*, fin 4] ; l. 87-93 [= *ibid.*, 8].

3. Voir par exemple l'affaire de la Marchesina (v. MUNITZ, *Partial account*, p. 25).

4. Théodore II demeura cinq mois à Nymphée entre la mi-janvier et mai 1256 entre deux campagnes militaires menées en Thrace et en Macédoine contre les Bulgares (GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 58-60, p. 114-124 ; NICÉPHORE GRÉGORAS, *Histoire*, III, 1, t. I, p. 56 ; PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 72-90). Il put consacrer une partie de ce temps aux affaires diplomatiques.

5. Voir FRANCHI, « Il problema orientale al concilio di Lione II », p. 25, n. 17.

Il est également instructif de comparer cette lettre à la *Lettre à Jacques*, consacrée à la défense de la même thèse. Le ton général de la première, plutôt académique, apparaît bien plus serein que celui de la seconde. La question débattue n'y est pas présentée par Nicéphore comme une affaire personnelle<sup>1</sup>. Dans la *Lettre à Jacques*, bien au contraire, Nicéphore laisse échapper, dès le *proœmium*, une souffrance non feinte, celle d'avoir été attaqué et de se trouver isolé dans ses convictions, plongé dans un climat de discorde et d'ignorance. Nous nous trouvons donc à deux étapes successives du développement de cette querelle autour du *Per Filium*. Le fait que dans la *Lettre à Théodore II* Nicéphore insiste tant sur le travail qu'il a dû fournir pour répondre à la demande pressante de l'empereur paraît indiquer que le sujet étudié était nouveau pour lui<sup>2</sup>.

En outre, des différences significatives apparaissent entre les deux lettres, tant sur la forme que sur le fond. Les deux textes sont de tailles très différentes : la *Lettre à Jacques* représente en longueur près du double de la *Lettre à Théodore II*<sup>3</sup>. La première n'apparaît pas comme une simple amplification de la seconde, tandis qu'inversement la seconde lettre ne semble pas non plus une contraction de la première comme le croyait A. Heisenberg<sup>4</sup>. Si l'on compare, dans les deux traités, les sources invoquées par Nicéphore en faveur du *Per Filium*, on est frappé par le fait que sont cités *grosso modo* les mêmes Pères, souvent les

1. Ainsi note-t-il en passant : « même si le combat n'est pas livré contre nous (ὡς μὴ πρὸς ἡμᾶς ἡ μάχη)... » (6, 12).

2. En ce sens, il indique qu'il était occupé par d'autres travaux et que, du fait qu'il se trouve malade, ce travail imposé (« nous avons été poussés ») lui a beaucoup coûté physiquement (1). Il a déjà tout récemment envoyé un *tomos* entier à Théodore II, rempli de citations des Pères attestant le *Per Filium* (5).

3. Soit environ 43 700 caractères pour la première contre 25 700 caractères pour la seconde.

4. Voir HEISENBERG, *Curriculum Vitae*, p. XLIX (repris inconsidérément dans STAVROU, « Premier traité de Blemmydès », p. 50).

mêmes œuvres mais presque jamais les mêmes passages. Dans la *Lettre à Jacques*, la citation patristique principale sur laquelle s'appuie l'argumentation en faveur du *Per Filium* est la *Première lettre à Sérapion* d'Athanase, tandis que dans la *Lettre à Théodore II*, le dossier patristique gravite autour de textes d'Athanase, de Basile et de Cyrille, puis de Grégoire de Nysse. Dans la première, plusieurs auteurs byzantins du XII<sup>e</sup> s. sont invoqués par Nicéphore ; dans l'autre, seuls les Pères sont cités.

Ces différents points nous confirment dans l'idée que la *Lettre pneumatologique à Théodore II* a vraisemblablement été écrite avant la *Lettre à Jacques* : elle constitue donc le premier écrit connu où Nicéphore expose sa pneumatologie en faveur du *Per Filium*<sup>1</sup>.

Nicéphore Blemmydès précise au début de sa *Lettre* qu'une « dispute dogmatique a déjà éclaté » mais « n'a pas encore été soulevée en ce lieu-ci » (1). La querelle théologique évoquée n'avait donc pas encore éclaté à Nicée, à la Cour impériale et au patriarcat. Cela laisse penser que la querelle dogmatique était née dans les provinces européennes de l'Empire où les questions théologiques pouvaient être débattues lors d'échanges avec les Latins, occupants ou voisins immédiats des États grecs<sup>2</sup>. Théodore II, qui s'y trouvait confronté, voulait interroger Nicéphore sur cette question ; la nature du « contretemps » de sa démarche qu'évoque le *proœmium*<sup>3</sup> serait d'avoir anticipé une dispute publique à venir. On sait qu'au début de son règne, Théodore II fut retenu en Europe de janvier 1255 à janvier 1256 par une

1. Dans la *Lettre pneumat. à Théodore II*, Nicéphore ne mentionne qu'un recueil de citations en faveur du *Per Filium* (*tomos*) déjà envoyé à l'empereur (5, 2). Dans la *Lettre à Jacques*, il signale trois lettres déjà consacrées à ce sujet (2). Deux de ces trois lettres pourraient être le *tomos* et la lettre à Théodore II ici étudiée.

2. Outre une petite couronne autour de Constantinople, ne restaient occupées par les Latins, dès l'année 1246, que la Morée et une partie des îles de la mer Egée : v. LONGNON, *L'empire latin de Constantinople*, p. 183-186.

3. Voir *Lettre pneumatologique à Théodore II*, 1.

campagne militaire<sup>1</sup>. Suivant cette hypothèse, on peut admettre que la *Lettre pneumatologique à Théodore II* a été écrite en 1255, peut-être plus précisément au milieu de cette année-là, après le traité de Théodore II sur la procession du Saint-Esprit et un certain temps avant la *Lettre à Jacques de Bulgarie*<sup>2</sup>.

## 2. Tradition manuscrite du texte

### a) Description des manuscrits

Il subsiste quinze manuscrits contenant la *Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris*. Tous contiennent l'intégralité du texte sauf celui d'Istanbul qui n'en possède qu'un extrait. Les manuscrits sont présentés dans l'ordre alphabétique des lieux où ils se trouvent :

#### 1. ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial : *Scorial. gr. 554 (w.IV.2) (E)*<sup>3</sup>

— Papier ; 1422 (f. 334) ; ff. VIII. 341 (+167<sup>a</sup>) ; 202 × 137 mm. ; pleine p. ; 25 l.

1. Dès l'annonce de la mort du basileus Jean III Doukas, les Bulgares, guidés par leur jeune tsar Michel Asên, avaient envahi la Macédoine du nord pour reprendre les régions conquises sur eux par Jean III Doukas. Au lendemain de son couronnement, Théodore II se lança en Thrace dans une expédition militaire de reconquête, durant laquelle il défit les Bulgares (janvier 1255). Relançant son armée au printemps 1255 sur les frontières de la Bulgarie, il se battit, toute l'année durant, contre les Bulgares à travers la Macédoine et la Thrace avec assez de victoires à son actif. Laisant son armée à Didymoteichon, il fêta à Lampsaque Noël et la Théophanie, puis alla passer l'hiver à Nymphée (GEORGES ACROPOLITE, *Histoire*, 58-60, p. 114-124 ; PAPPADOPOULOS, *Théodore II*, p. 72-81).

2. Puisque les sources patristiques utilisées par Nicéphore dans la *Lettre à Jacques* ont été renouvelées et que la structure de son argumentation théologique a mûri par rapport à la *Lettre pneumat. à Théodore II*, il faut envisager un délai de plusieurs mois entre les deux lettres. La *Lettre à Jacques* ayant été rédigée entre avril et novembre 1256, on doit repousser sans doute au cœur de l'année 1255 la rédaction de la *Lettre pneumat. à Théodore II*.

3. Voir ANDRES, *El Escorial*, t. III, p. 206-207.

— Filigranes : ciseaux (v. BRIQUET, n. 3666 : *Perpignan 1448*), cheval entier (v. BRIQUET, n. 3567 : *Venise 1433*), et enclume (v. BRIQUET, n. 5955 : *Perpignan 1420-1425*).

— Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos et de Blemmydès (contient aussi la *Lettre à Jacques*).

— Texte : f. 179v-188v.

— Le ms semble avoir été copié dans un milieu latin ou latinophone. Il a appartenu à Mateo Dandolo<sup>1</sup> : v. marge supérieure du f. 1<sup>2</sup>.

#### 2. ESCURIAL, Biblioteca de El Escorial : *Scorial. gr. 234 (Φ.III.15) (S)*<sup>3</sup>

— Papier ; milieu du xv<sup>e</sup> s. ; ff. VI. 307 (+264<sup>a</sup> ; - 102) ; 208 × 144 mm. ; pleine p. ; 22-28 l.

— Nombreux filigranes dont : bœuf (v. Briquet n. 2816 : *Perpignan, 1469*), lettre B (v. Briquet n. 8093 : *Gurck, 1455*), boucle (v. Briquet n. 2874 : *Florence, 1466*), ciseaux (v. Briquet n. 3668 : *Rome, 1454*), colline (v. Briquet n. 11822 : *Bavière, 1447*), caniche (v. Briquet n. 7465 : *Florence, 1464*), licorne (v. Briquet n. 9957 : *Venise, 1426*), lettre P (v. Briquet n. 8781 : *Soleure, 1465*).

— Contenu : miscellanées de genre philosophique, rhétorique et théologique.

— Texte : f. 251-263v.

— Ce ms a été copié par une dizaine de mains différentes dans un milieu latin ou latinophone. Il a appartenu

1. M. Dandolo (†1570), homme d'État vénitien, fut ambassadeur de Venise auprès de François I<sup>er</sup> puis auprès du Saint-Siège avant de devenir le procureur de l'église Saint-Marc de 1563 à sa mort. Étant en contact avec les commerçants vénitiens, il avait monté chez lui un cabinet regroupant près de 150 manuscrits grecs dont beaucoup furent acquis après sa mort pour l'Escorial par un ambassadeur de Philippe II d'Espagne. Voir GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escorial*, p. 102-107.

2. Voir GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escorial*, p. 108 ; REVILLA, p. LXXIII.

3. Voir ANDRES, *El Escorial*, t. II, p. 68-71.

avant 1572 à Francisco Patrizzi<sup>1</sup> : v. marge inférieure du f. IV.

3. FLORENCE, *Biblioteca Medicea-Laurenziana* : *Laurentianus gr. Plut. 8.26 (F)*<sup>2</sup>

— Parchemin ; vers 1280 [v. *infra*] ; ff. 275 ; 280 × 233 mm ; pleine p. : 192 × 160 mm. ; 33 l.

— Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos, de Blemmydès (contient aussi la *Lettre à Jacques*), et de Constantin Méliténiotès.

— Texte : f. 244-248.

— Vu la présence de la version grecque de textes liturgiques latins, l'auteur devait être un religieux latin d'un des couvents de Péra (on connaît le dominicain Frère Simon comme exemple de copiste bilingue). Selon V. Laurent, l'écriture « offre la proportion de cursives et d'onziales propre au début du XIII<sup>e</sup> siècle » mais il s'agit d'une imitation plus tardive. Le ms a sans doute été copié par un Latin ou un latinophone autour de 1280<sup>3</sup>. Tombé un temps dans les mains d'anti-unionistes<sup>4</sup>, il figure ensuite dans l'inventaire des mss de Jean de Médicis (futur pape Léon X), fait par Fabio Vigili à Rome vers 1508 (réf. *Vig. 184*).

1. F. Patrizzi (1529-1597), savant et philosophe italien originaire de l'Istrie, voyagea beaucoup en Occident et dans le Levant, à la recherche de manuscrits. Il enseigna la philosophie à Padoue puis à Rome jusqu'à sa mort. Voir GRAUX, *Origines du fonds grec de l'Escurial*, p. 127-129.

2. Voir BANDINI, t. I, p. 381-384 ; FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici*, p. 325, 475, 496-499 ; V. LAURENT in *EO*, 29, 1930, p. 398-400.

3. La suscription d'une œuvre de Méliténiotès (*PG* 141, 1031-1032) abonde en dignités : elle fut donc copiée avant sa disgrâce sous Andronic II (1282). Au dernier folio figure une note en latin qui laisse penser que le ms fut copié du vivant de Jean Bekkos et sous son patriarcat (1275-1282).

4. On trouve mention des anathèmes solennels du concile de 1285 contre les unionistes partisans de Lyon II (v. BANDINI, t. I, p. 381-382). En outre, plusieurs textes ont été effacés puis réécrits, sans doute par les unionistes qui se sont appropriés à nouveau le ms (v. FRYDE, *Greek Manuscripts Library of Medici*, p. 497).

4. ISTANBUL, *Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή*, cod. 36 (I)<sup>1</sup>

— papier ; XVIII<sup>e</sup> s. ; ff. 205 ; 208 × 160 mm ; pleine p. ; 20 l.

— Contenu : œuvres philosophico-théologiques.

— Extrait du texte : f. 94.

— Vu son contenu, le ms a été copié dans un milieu orthodoxe.

5. Milan, *Biblioteca Ambrosiana* : *Ambrosianus gr. 803 (A 82 inf.) (C)*<sup>2</sup>

— Papier ; fin XVI<sup>e</sup> s. ; ff. IV. 162 ; 305 × 218 mm ; pleine p. : 215 × 120 mm ; 28 l. [in f. 101-109].

— Contenu : miscellanées de textes ascétiques et théologiques.

— Texte : f. 101-109.

— Le manuscrit a été copié par Jean de Sainte Maure (v. 1538-1614). Le texte de la *Lettre pneumatologique à Théodore II* correspond très précisément à la version contenue dans le *Vat. gr. 1455 (Y)*, ms du XIV<sup>e</sup> s., qui fut le modèle utilisé par Sainte Maure.

6. MODÈNE, *Biblioteca Estense* : *Mutinensis gr. 240 (a.I.6.28, olim III F 17) (J)*<sup>3</sup>

— Papier ; XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s. ; ff. 218 ; divisé en huit parties (dont la partie IV : ff. 46-133) ; 280 × 190 mm ; pleine p. ; 27 l. [in ff. 91-93v].

— Contenu : miscellanées de genre philosophique, théologique et hymnographique (contient aussi la *Lettre à Jacques* de Blemmydès).

1. Voir PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS, « Deux catalogues de mss grecs de CP », p. 51-52.

2. Voir MARTINI-BASSI, t. II, p. 900 ; PASINI, « Santa Maura et l'Ambrosiana », p. 234, 273.

3. Voir LAMMA, « Un prosthagma inedito attribuito a Isacco II l'Angelo », p. 230-249 ; PUNTONI, p. 519-520 ; GAMILLSCHEG, « Scordylia », p. 22, n. 28 ; MAGRI, « Miscellanea di Teodoro Metochites », p. 53-54.

— Texte : f. 94-103.

— Les 8 parties ont été copiées par 6 copistes différents. Comme indiqué au f. 45, le copiste de la partie III (f. 18-45) est André Darmarios, célèbre par ses contrefaçons<sup>1</sup>. Le copiste de la partie V (f. 134-163) et des parties I (ff. 1-7) et II (ff. 8-17), identifié (par Magri) comme étant Nicolas Choniâtès, était lié à André Darmarios. Le copiste de la partie VII (f. 196-210), identifié comme étant le crétois Zacharie Skordylès, était aussi lié à Darmarios. Malheureusement, le copiste de la partie IV (f. 46-133) qui contient notre texte demeure inconnu<sup>2</sup>, mais il semble s'agir d'un occidental ou d'un grec occidentalisé, car on ne trouve presque aucune abréviation dans sa copie. Le fait que les deux écrits de Blemmydès soient implicitement attribués à Méliténiotès par le copiste et que Darmarios et ses collaborateurs aient copié d'autres parties du même volume rend vraisemblable l'hypothèse d'une falsification délibérée ; le nom de l'unioniste Méliténiotès se trouvait en effet, dans la mémoire latine, auréolé du prestige de la persécution (sous Andronic II Paléologue), tandis que Blemmydès était fort peu connu au xvi<sup>e</sup> s., avant sa redécouverte par Allacci.

1. André Darmarios (1540-v. 1587), originaire de Monemvasie, longtemps domicilié à Venise, exerça une grande activité de copiste non seulement à Rome, à Venise et dans toute l'Italie mais aussi en France, en Espagne, en Flandres et en Allemagne. On connaît des exemplaires datés de ses copies de 1558 à 1584. Voir KRESTEN, « Der Schreiber Andreas Darmarios », p. 406-419 ; GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten*, t. 1A, p. 29-32, n° 13.

2. L'étude attentive de l'écriture de ce copiste ne nous a pas permis de l'identifier parmi les proches collaborateurs de Darmarios : Antoine Kalosynas, Manuel Glynzunios, Manuel Malaxos, Michel Myroképhalitis, Nicolas Turrianos et Sophianos Mélissènos (GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *ibid.* p. 29).

7. MUNICH, Bayerische Staatsbibliothek : *Monac. gr. 207 (M)*<sup>1</sup>

— Papier épais ; mal conservé (abîmé par l'humidité) et en partie illisible (caractères effacés), in folio ; xv<sup>e</sup> s [I. HARDT] ; ff. 230 ; 290 × 210 mm<sup>2</sup> ; pleine p. ; 30 l.

— Contenu : miscellanées de genre historique et théologique.

— Texte : f. 215v-220v.

— Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu latinophone.

8. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Baroccianus 71 (O)*<sup>3</sup>

— Papier ; fin xv<sup>e</sup> s. ; ff. I. 173 ; 210 × 150 mm ; pleine p. 150 × 85 mm. ; 29 l.

— Contenu : miscellanées de genre philosophique, rhétorique et théologique.

— Texte : f. 109-119.

— Le ms semble avoir été copié dans un milieu latino-phoné. D'après un ancien catalogue de la bibliothèque Barocci de Venise, il aurait été copié notamment par André Donos, copiste crétois originaire de la famille italienne Donno, qui fut actif vers 1505-1519. Il fit partie de la collection du vénitien Giacomo Barocci (1562-1617). Le ms est

1. Voir HARDT, t. II, p. 361-390.

2. Nous remercions M. le Dr. Wolfgang-Valentin Ikaš de nous avoir fourni cette information.

3. Voir COXE, t. I, col. 113-117 ; SAJDAK, *Historia scholiastarum Gregorii Nazianzeni*, p. 16 ; TURYN, A., *The Byzantine Manuscript Tradition of the Tragedies of Euripides*, Urbana 1957, p. 209, n. 200 ; PATRINELES, « Mss grecs de la Renaissance », p. 82 ; GAMILLSCHEG E.-HARLFINGER, D., « Specimen eines Repertoriums der griechischen Kopisten », *JÖB* 27, 1978, p. 316 ; WARTELE, A., *Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs, Collection d'études anciennes*, Paris 1963, p. 89, n° 1223 ; MOSSAY-LEQUEUX, *Repertorium Nazianzenum. Orationes*, p. 69-70.

très beau, avec rubriques ; sa reliure, très ancienne, semble de facture byzantine.

9. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Baroccianus 111 (Q)*<sup>1</sup>

— Papier ; xv<sup>e</sup> s. ; ff. 219 ; 220 × 145/150 mm ; pleine p. : 155 × 105 mm. ; nb l. variable (f. 126-156v : 28-25 l.).

— Contenu : miscellanées de genre scientifique, philosophique et théologique.

— Texte : f. 180-188.

— Le ms a été copié par plusieurs mains de différentes époques (Coxe), notamment par Jean Syméonakès, copiste actif vers 1402-1450<sup>2</sup>. Avec rubriques. Il fit partie de la collection des mss grecs du vénitien Giacomo Barocci.

10. OXFORD, Bodleian Library : *Bodleianus Baroccianus 131 (R)*<sup>3</sup>

— Papier ; 1263-1280 (partie V) ; ff. 536 (en 9 parties) ; 255 × 170 mm ; pleine p. en gén. (parfois en 3 col.) : 210 × 140 mm. ; nb l. variable (f. 361-363v : 48-50 l.).

— Contenu : miscellanées de genre philosophique, rhétorique et théologique.

— Texte : f. 361-363v.

— C'est un des meilleurs témoins de la tradition du texte et le plus ancien. D'une valeur exceptionnelle, ce ms a été

1. Voir COXE, t. I, col. 181-185 ; SAJDAK, *Historia scholiastarum Gregorii Nazianzeni*, p. 16 ; PATRINELES, « Mss grecs de la Renaissance », p. 110 ; MOSSAY-LEQUEUX, *Repertorium Nazianzenum. Orationes*, p. 71.

2. Voir MERCATI, « Giovanni Simeonachis », p. 312-341 et p. 317 notamment.

3. Il s'agit de l'un des plus importants mss de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Voir COXE, t. I, col. 211-230 ; WILSON, « MS. Barocci 131 described », p. 157-179 ; HUTTER, *Corpus der byzantinischen miniaturhandschriften*, t. III.1, *Oxford Bodleian Library*, Stuttgart 1982, p. 164-165 ; PONTIKOS, *Codex Baroccianus Graecus 131*. Pour les ff. 484-485v (testament de Blemmydès), voir BROWNING, *Notes on Byzantine Prooimia* et I. SEVCENKO in *JÖBG*, 17, 1968, p. 67-72 (planche du f. 485v).

copié entre 1250 et 1280 (N.G. Wilson) par huit scribes, en 9 phases successives. Notre texte appartient à la partie V (f. 244-446) qui contient au début une œuvre de Manuel Holobolos (qui fut jeune secrétaire impérial en 1261). Il a donc été copié après 1261 par le scribe identifié comme « B » par N.G. Wilson<sup>1</sup>. On reconnaît l'écriture du copiste de notre texte sur la planche 58 (photographie du f. 82 de ce ms), publiée en 1973 dans WILSON, *Medieval Greek bookhands*, mais aussi sur la planche 13 (photographie du f. 44 du *Cod. Vat. gr. 106*) publiée en 1964 dans TURYN, *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv*. Le *cod. Vat. gr. 106* a été copié en 1251<sup>2</sup>. La carrière d'un scribe n'étant pas longue en raison de l'affaiblissement de sa vue, N.G. Wilson considère que la partie V a dû être copiée peu après 1261<sup>3</sup>. Il est donc probable qu'elle fut copiée du vivant même de Blemmydès. En se fondant sur le *prooimium* écrit au f. 485 (Ἀλυάτου τὸ προοίμιον) qui se rapporterait à « B », N.G. Wilson a suggéré que ce copiste pouvait être Nicéphore Alyatès, un proche de Georges Acropolite. Le ms a fait partie de la collection des mss grecs de Giacomo Barocci.

11. PARIS, Bibliothèque Nationale : *Parisinus gr. 1303 (P)*<sup>4</sup>

— Papier ; fin xiv<sup>e</sup> s. ; ff. 176 ; 212 × 139 mm ; pleine p. : 163 × 92 mm. ; 24 l.

— Plusieurs filigranes (identifiés par nous) : f. 3-4 : deux cercles l'un au-dessus de l'autre traversés par un trait s'achevant en croix latine (v. BRIQUET, n. 3161 : *Avignon 1375*, MOSIN-TRALJIC, n. 2073 : *Sienne 1364*) ; f. 156-157 : deux

1. Voir WILSON, « MS. Barocci 131 described », p. 177.

2. Voir TURYN, *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv*, p. 40.

3. PONTIKOS fait référence aux travaux de N. Wilson mais se trompe manifestement en datant la copie de la partie V « around the year 1250 » (*Codex Baroccianus Graecus 131*, p. XVI).

4. Voir OMONT, *Inventaire mss B.N.*, t. I, p. 293-294 ; ORPHANOS, *Deux discours antirrhétiques de C. Méliténioès*, p. 44-51.

croissants (v. BRIQUET, n. 5369 : *Gênes 1369* ; HARLFINGER, *Croissant 21* : Mistra, sept. 1369) ; f. 171-174 : fruit (v. BRIQUET, n. 7376 : *Sienna, 1355-56*).

— Contenu : textes théologiques (le ms contient aussi la *Lettre à Jacques de Blemmydès*).

— Texte : f. 162v-172v.

— Le ms paraît avoir été copié pour le compte d'un orthodoxe. On distingue cinq mains de copistes différentes : 1° f. 1-79, 2° f. 80-84 et 153v-176, 3° f. 84v-144 et 146v-153v, 4° f. 145-146, et 5° f. 144, 174v et 176. *Terminus post quem* : le patriarche Niphon (f. 176) a été en charge de 1310 à 1314, et Andronic III a régné de 1328 à 1341. Le ms a donc été copié après 1328. L'examen des filigranes incite à le dater, selon nous, autour de 1370. Ancienne cote : *Medic-Reg. 2985*. Il a appartenu à la collection des mss grecs du cardinal Nicolas Ridolfi, puis a été acquis par Catherine de Médicis et intégré dans la bibliothèque royale.

12. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Barberin. gr. 415 (B) <sup>1</sup>

— Papier ; v. 1520 ; ff. 316 ; 214 × 155 mm ; pleine p. ; 23 l.

— Contenu : écrits théologiques de Jean Bekkos et de Blemmydès (contient aussi la *Lettre à Jacques de Blemmydès*).

— Texte : f. 162v-171.

— Le ms a été copié par une seule main. Vu son contenu, il semble avoir été copié dans un milieu latin ou latino-phrone. Il serait des années 1510-1530 (d'après P. Canart qui a examiné quatre filigranes <sup>2</sup>). Utilisé par Allacci qui l'a postillé en plusieurs endroits dans les marges, il fit partie de la bibliothèque Barberini au XVIII<sup>e</sup> s.

1. Voir *Inventaire manuscrit des Barber. gr.*, f. 536-538.

2. Nous remercions vivement Mgr Canart d'avoir examiné le manuscrit et de nous en avoir transmis les données descriptives.

13. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : Vaticanus gr. 1115 (V) <sup>1</sup>

— papier ; deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> s. ; ff. 156 ; 213 × 145 mm ; pleine p. ; 35 l. Fait de 21 cahiers quaternions sauf les 9<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> cahiers qui sont des quinions, le 12<sup>e</sup>, ancien quaternion, qui compte 7 folios, et le 13<sup>e</sup>, ancien quinion, qui compte 9 folios.

— Contenu : œuvres théologiques (le ms contient aussi la *Lettre à Jacques de Blemmydès*).

— Texte : f. 53-57.

— Le ms, qui (selon Mercati) est presque entièrement de la main de Démétrios Kydonès (XIV<sup>e</sup> s.) a appartenu à celui-ci puis à Manuel Kalékas ou à Maxime Chrysobergès, frères prêcheurs ; il fut ensuite racheté par Théodore Chrysobergès, frère de Maxime, puis transféré à la Bibliothèque Vaticane sous le pape Nicolas V.

14. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : Vaticanus gr. 1455 (Y) <sup>2</sup>

— papier arabe oriental ; début XIV<sup>e</sup> s. (pour la partie II) ; ff. I.364 ; actuellement divisé en deux parties (I : ff. I.1-182 ; II : ff. 183-364) ; 260 × 190 mm ; pleine p. ; 35 l.

— Contenu : miscellanées de genre patristico-dogmatique.

— Texte : f. 274v-282v.

— Les divers éléments composant le ms, dus à plusieurs mains, semblent avoir été copiés et réunis dans des milieux

1. Voir *Inventaire manuscrit des Vat. gr. 993-2160*, f. 89v-91v. Voir V. LAURENT, *EO*, 26, 1927, p. 142 ; M. JUGIE, *EO*, 27, 1928, p. 396 ; MERCATI, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone*, p. 159.165.

2. Voir *Inventaire manuscrit des Vat. gr. 993-2160*, f. 401-405v ; BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V*, p. 53-58 ; DARROUZÈS in *REB*, 15, 1957, p. 156-157 ; LAURENT in *EO*, 34, 1935, p. 441 et *REB*, 4, 1946, p. 255, n. 35 ; VOGEL-GARDTHAUSEN, p. 172 ; DEVRESSE, *Le Patriarcat d'Antioche*, p. 306, 310 ; TURYN, *Codices Vaticani graeci saeculis xiii et xiv*, p. 98-99 ; LILLA, *I manoscritti Vaticani greci*, p. 15-16 ; 29-30.

latinophrones. Le noyau initial (f. 25-176) serait d'origine chypriote (Darrouzès) et daterait de 1295-1299 (Laurent, 1935, 1946). Le copiste du noyau initial du ms, Jean Hiérakès, a achevé son travail en mars 1299 (colophon, f. 176). Le second volume comprend plusieurs unités codicologiques. Celle qui contient le texte étudié, constituée par les f. 261-291, est formée de quatre quaternions dont les trois derniers sont numérotés β, γ et δ, ce qui montre son indépendance originelle<sup>1</sup> ; elle aurait été copiée par plusieurs scribes au début du xiv<sup>e</sup> s. (P. Canart). Resté en milieu grec jusqu'au début du xvi<sup>e</sup> s. (au f. 364, une note en grec vulgaire est datée de 1519), le ms a été acquis par le cardinal Guglielmo Sirleto († 1585). À la mort de celui-ci, sa bibliothèque de mss fut achetée par le cardinal Ascagne Colonna. Après la mort de Colonna, la collection fut rachetée (en 1611) par le duc Jean Ange d'Altemps († 1620). Le pape Paul V ayant demandé au duc d'Altemps cent des plus beaux mss de sa collection en échange de leurs copies, il fut donné à la Vaticane en 1612.

15. VATICAN (Cité du), Biblioteca Apostolica Vaticana : *Vaticanus gr. 2401 (W)*<sup>2</sup>

— papier ; xiv<sup>e</sup> s. ; 476 pages numérotées ; pleine p. ; 221 × 151 mm ; 24 l.

— Contenu : œuvres ascétiques et théologiques (contient aussi la *Lettre à Jacques* de Blemmydès).

— Texte : p. 357-376.

— Vu son contenu, le ms semble avoir été copié dans un milieu monastique grec. Une partie du ms (p. 101-237) a été copiée au milieu du xiv<sup>e</sup> s. par un certain Chariton (p. 237). Le ms a appartenu à Constantin Pagounès de Veitsa, village

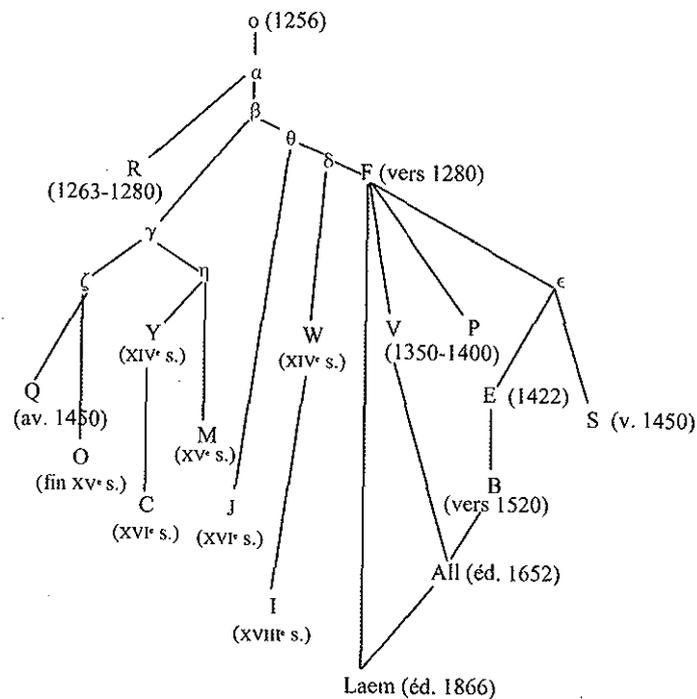
1. Nous remercions vivement Mgr Canart de nous avoir fourni ces informations.

2. Voir *Inventaire manuscrit des Vat. gr. 1501-2402*, f. 244-245 ; GAMILLSCHEG-HARLFINGER, *Repertorium der gr. Kopisten*, t. 3.A-C, n° 610.

d'Épire (v. deux *ex libris* p. 115 et 240), et acheté à Constantinople en mai 1923 pour la Vaticane.

b) *Stemma*

L'étude stemmatique détaillée<sup>1</sup> nous amène à proposer le stemma suivant :



1. L'étude stemmatique détaillée paraîtra dans un prochain article consacré à la tradition manuscrite des textes de Nicéphore Blemmydès sur le *Per Filium*.

### c) Le titre du Traité

Le titre du Traité étant inexistant dans le manuscrit R, et celui-ci ne présentant pas d'autre exemple de copie d'écrits sans titre, il semblerait que le copiste de R ait eu un original sans titre.

Le premier titre, attesté par les mss F, J, M, O, Q, Y semble donc avoir été attribué par le copiste de l'hyparchétype β sous la forme suivante :

Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἀγιωτάτου καὶ φιλοσοφιάτου κυροῦ Νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου, πρὸς τὸν εὐσεβῆ βασιλέα Θεόδωρον Δοῦκαν τὸν Λάσκαριν, περὶ τινῶν δογματικῶν συζητήσεων .

### d) Les éditions précédentes du texte

Les lettres pneumatologiques de Blemmydès adressées à l'archevêque Jacques de Bulgarie et à l'empereur Théodore II Laskaris ont été éditées pour la première fois par Léon Allacci en 1652, sous les titres respectifs de *Traité I* et *Traité II*<sup>1</sup>. Il les a éditées, d'après les manuscrits B et V disponibles à Rome, dans son œuvre *Græcia orthodoxa*<sup>2</sup>, et accompagnées d'une traduction latine. De là le texte latin fut repris par Raynaldus dans ses *Annales ecclésiastiques*<sup>3</sup>. J.-P. Migne a publié en 1865 les textes grec et latin d'Allacci dans le tome 142 de sa *Patrologie grecque*<sup>4</sup>.

Allacci n'ayant utilisé pour son édition que les manuscrits B et V, Lämmer a amélioré en 1866 l'édition des deux *Lettres* en se fondant également sur le manuscrit F de la Lauren-

1. Pour l'attribution d'un ordre aux deux traités, Allacci a suivi la présentation des deux textes dans les manuscrits.

2. Voir ALLATIUS, *Græcia orthodoxa*, t. I, 1652, p. 1-38, 39-60.

3. Voir RAYNALDUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XIII, 1694, p. 652-657 et 657-660.

4. Voir MIGNE, *PG* 142, 533-565, 565-584.

tiana<sup>1</sup>. D'abord reproduite par Theiner en 1870 dans les *Annales* de Baronius<sup>2</sup>, cette édition a été reprise en 1887 dans ces mêmes *Annales*<sup>3</sup>. Il faut noter que toutes ces éditions ne comportaient pas d'apparat critique.

### e) Présentation de l'édition critique

Nous avons éliminé de l'apparat les manuscrits B, C, E, I, M, O, P et S mais gardé V qui, copié par Démétrios Kydonès, est d'un intérêt exceptionnel. Aux manuscrits restants nous avons ajouté ponctuellement l'édition d'Allacci (reprise par Migne) et celle de Lämmer. Les leçons d'Allacci ne sont mentionnées *que là où elles diffèrent de notre leçon* ; par défaut, l'édition d'Allacci coïncide avec notre texte. De même, nous n'indiquons l'édition de Lämmer que là où elle s'écarte de celle d'Allacci, même lorsqu'elle concorde avec notre leçon.

Pour établir l'édition critique, nous avons utilisé comme base le ms R (copié du vivant de Blemmydès), un témoin se recommandant particulièrement en vertu d'arguments de critique externé.

Sur quelques points, cependant, face à des omissions et variantes de R, nous avons préféré la leçon donnée par l'excellent ms F, représentatif de la branche β.

Deux exemples significatifs :

3, 4 ἀνατεθειμένον FJ VW : ἀποτεθειμένον QRY

4, 34 κατὰθοιτο FJQ VWY : κατέθετο R

Le texte de notre édition présente un net progrès par rapport aux éditions antérieures puisque les textes des éditions d'Allacci et de Lämmer s'écartent respectivement

1. V. LAEMMER, *Scriptorum graeciae orthodoxae bibliotheca selecta*, t. I, 1866, p. 108-158, 159-186.

2. Voir BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XXI, rééd. 1870, p. 521-531, 533-538.

3. Voir BARONIUS, *Annales ecclesiasticae*, t. XXI, rééd. 1887, p. 521-531, 533-538.

soixante-dix fois et soixante-quinze fois du nôtre. Il est étonnant d'ailleurs de constater que l'édition de Lämmer n'a pas représenté un progrès sensible par rapport à celle d'Allacci : il semble que Lämmer se soit appuyé sur le ms Q pour tenter, en vain, d'améliorer l'*editio princeps*.

## SIGLES DES MANUSCRITS ET ÉDITIONS

F	<i>Laurentianus Plut VIII, 26</i> (fin XIII <sup>e</sup> s.)
J	<i>Mutinensis gr. 240</i> (XV <sup>e</sup> s.)
Q	<i>Oxford Bodl. Barocci 111</i> (XV <sup>e</sup> s.)
R	<i>Oxford Bodl. Barocci 131</i> (1261-1280)
V	<i>Vaticanus gr. 1115</i> (deuxième moitié XIV <sup>e</sup> s.)
W	<i>Vaticanus gr. 2401</i> (XIV <sup>e</sup> s.)
Y	<i>Vaticanus gr. 1455</i> (début XIV <sup>e</sup> s.)
All	ALLATIUS (1652)
Laem	LAEMMER (1866)

## Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris

**Du moine très saint et très philosophe, le sieur prêtre  
Nicéphore Blemmydès, lettre sur des disputes dogmatiques,  
adressée au pieux empereur Théodore Doukas Laskaris.**

**Préface : à l'origine de la Lettre, une demande pré-  
voyante de Théodore**

**I.** Celui qui fait une demande à contretemps mais qui est exaucé en son temps montre de façon probante que sa demande venait en temps voulu, si du moins ce premier geste inopportun est suivi du résultat opportun. Et si quelqu'un peut attribuer ce résultat à la diligence de celui qui le fournit, même par là la présence d'esprit de l'homme qui a pris l'initiative n'en ressort pas moins : en effet, ce dernier a bien su en connaissance de cause où jeter d'avance la semence, et il a su aussi que<sup>1</sup> c'était précisément à ce moment-là qu'il devait le faire pour pouvoir en temps voulu en recueillir le fruit, car il avait auparavant pris pour base la

[PG 142, 565] Τοῦ ἐν μονοτρόποις ἀγιωτάτου καὶ φιλοσο-  
φωτάτου κυροῦ Νικηφόρου πρεσβυτέρου τοῦ Βλεμμύδου,  
πρὸς τὸν εὐσεβῆ βασιλέα Θεόδωρον Δοῦκαν τὸν Λάσκαριν,  
4 περὶ τινῶν δογματικῶν συζητήσεων.

**I.** Ὁ αἰτῶν ἐν οὐ καιρῷ καὶ λαμβάνων ἐν καιρῷ παρίστησι  
τεκμηριωδῶς τὴν αἴτησιν εὐκαιρον, εἴ γε προηγουμένῳ τῷ  
μὴ κατὰ καιρὸν ἔποιτ' ἂν τὸ κατὰ καιρὸν. Εἰ δέ τις τῆ τοῦ  
παρέχοντος ἐπιγράφοιτο προμηθεῖα τὸ ἀποτέλεσμα, κἀντεῦ-  
5 θεν οὐχ ἤττον τὸ τοῦ κατάρξαντος δείκνυται νουνεχές, ὅτι τε  
καλῶς ἤδει καὶ λίαν ἐπιστημόνως, ἢ προκαταβάλλοι τὰ σπέρ-  
ματα, καὶ ὅτι τότε πάντως ἐχρῆν, ἵν' ὅτε δέοι μεταλήψαιτο  
τοῦ καρποῦ, προῦποτεθειμένης τῆς τοῦ ἐφίεσθαι συνετίσεως.

### QYJWFV

**Tit.** 1-4 *Titulum totum om.* R || 1 *post* τοῦ *add.* αὐτοῦ JWFV All || 1-2 ἐν  
μονοτρόποις - Βλεμμύδου *om.* JWV All || 2 *post* Νικηφ. *add.* τοῦ QY ||  
Βλεμμύδου *scripsi* : Βλεμμίδου F Βλεμμίδους QY || *post* Βλεμμ. *add.* λόγος  
δεύτερος περὶ τῶν αὐτῶν V περὶ τῆς αὐτῆς ὑποθέσεως W λόγος δεύτερος  
περὶ τινῶν δογματικῶν συζητήσεων All || 3 εὐσεβῆ JFV : εὐσεβέστατον  
QYW || *post* βασιλέα *add.* Κωνσταντινουπόλεως All || Δοῦκαν *om.* W ||  
4 περὶ - συζητήσεων *om.* WV All

### RQYJWFV

**I,** 1 ὁ αἰτῶν : οὐαὶ τῶν J || 2 προηγουμένως Q || 3 τῆ *om.* Q || 5 ὅτι τε : wχῶτε  
τι J || 6 προκαταβάλλοι *scripsi* : -βάλλει *codd.* || 7 ἐχρῆν : χρεῶν ἦν J ||  
μεταλήψεται QY

1. Le syntagme καὶ ὅτι, n'est pas à mettre en parallèle avec ὅτι τε, et semble dépendre non pas du verbe δείκνυται mais du verbe ἤδει.

Οὕτω καὶ γεωργός, οὕτω καὶ φυτουργός, κὰν μὴ παρὰ πόδας  
 10 αὐτοῖς ἢ ἀπόλαυσις, προμοχθοῦσιν [568] ὅμως διὰ τὴν ἔκβα-  
 σιν, τῷ κρείττονι τῆς ἐλπίδος νευρούμενοι, τούναντίον ἀπο-  
 σειόμενοι καὶ ὡς ἐπ' ἔλαττον οἶα μηδέποτ' ἐσόμενον λογιζό-  
 μενοι. Τῷ τοι καὶ σὺ Σοφίας μαίευμα καὶ τιθήνημα μήπω  
 15 συζητήσεως, φθάνεις ἐξητημένος λόγους περὶ ταύτης, ἐξ ὧν  
 τεθάρρηκας ἐτέροις ἐνασχολουμένων τηνικαῦτα σπουδάσμα-  
 σι, καὶ ἦν ἡ αἴτησις οὐ τόσον ἑαυτῇ συνεπαγομένη τὸ φορτι-  
 κὸν ὅσον δὴ τὸ προοπτικόν, κὰν τῇ κεφαλῇ τοῦ σοφοῦ — τοῖς  
 γε ξυνιέναι δυναμένοις — τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ<sup>α</sup> καταγγέλ-  
 20 λουσα, τὰ μήπω ὄντα προορωμένου πλέον ἢ τὴν τῶν ὄντων  
 ὑπόστασιν, οἱ κατανοεῖν ἡρημένοι μόνα τὰ ἐν ποσίν. Ἐπεὶ δὲ  
 νῦν τῇ φύσει τῶν πραγμάτων, οὐκ ἂν φαίμεν ὅτι κεκλήμεθα,  
 μᾶλλον μὲν οὖν ἀλλ' ἠπείγεμεθα, καίτοι τὸ σῶμα νοσηλευόμε-  
 νοι, πρὸς τὴν τοῦ αἰτήματος εἰσπραξίν καὶ ἀπότισιν οἶα τινος  
 25 ὠρισμένου φόρου καὶ ἱκανῶς ἀφωσιωμένου ὀφλήματος, ἔχεις  
 τοῦ προκαταβεβλημένου τὴν ἐπικαρτίαν κατὰ καιρόν, ἔχεις δ'  
 ὀπόσην ἢ ἐν ἡμῖν ἀσθένεια τῆς σαρκὸς ἅμα καὶ τῆς διανοίας  
 παραχωρεῖ.

2. Πρῶτον μὲν οὖν ἴσθι τὴν ἐκπόρευσιν ἐπὶ τοῦ ἀγίου  
 Πνεύματος τρόπον ὑπάρξεως, ὑποστατικὴν ιδιότητα, καθὼς

#### RQYJWFV

1, 14 κεινημένος W || 17 ἑαυτῇ : ἑαυτοῦς QY || 25 ὀφλήματος om.  
 QY

1. a. Cf. Qo 2, 14

réflexion nécessaire pour agir. Ainsi en est-il du paysan, ainsi  
 du jardinier : même s'ils n'ont pas le profit à leurs pieds, ils  
 se donnent néanmoins de la peine en vue du terme, fortifiés  
 qu'ils sont par le succès qu'ils espèrent, repoussant l'échec  
 et le comptant pour fort peu comme s'il ne devait jamais  
 arriver. C'est ainsi que toi, rejeton et nourrisson de la  
 Sagesse, alors que la dispute dogmatique qui a déjà éclaté  
 n'a pas encore été soulevée en ce lieu-ci, tu prends les  
 devants en demandant à ce sujet des explications à ceux en  
 qui tu as mis ta confiance, bien qu'ils soient en ce moment  
 occupés par d'autres sujets d'étude. Voilà une demande qui  
 amène avec elle moins l'embarras que la prévoyance, et qui  
 révèle — à ceux du moins qui peuvent comprendre — que le  
 sage a ses yeux sur la tête<sup>a</sup>, car celui-ci prévoit ce qui n'est  
 pas encore réalisé, mieux que ne voient la réalité ceux qui  
 préfèrent réfléchir seulement à ce qui est devant eux. Aussi,  
 puisque maintenant, si l'on s'en tient aux faits, nous ne  
 pouvons dire que nous avons été invités mais plutôt que  
 nous avons été poussés, malgré notre corps mal en point, à  
 satisfaire à cette demande et à nous acquitter comme d'un  
 impôt fixé et d'une dette à régler, tu tiens en temps opportun  
 les fruits de ce qui avait été semé par avance, autant du  
 moins que le permet l'infirmité à la fois de notre chair et de  
 notre intelligence.

#### *Définition de la « procession » comme le propre mode d'existence de l'Esprit*

2. Tout d'abord, sache donc que la procession est pour le  
 Saint-Esprit le mode d'existence<sup>1</sup>, le caractère propre

1. Sur le sens et la genèse du syntagme patristique τρόπος ὑπάρξεως, voir *supra*, p. 96, n. 1.

ἐστιν ἡ γέννησις ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ἡ ἀγεννησία ἐπὶ τοῦ  
 Πατρὸς. Αὐτὸ γὰρ « τὸ μὴ γεγενῆσθαι καὶ τὸ γεγενῆσθαι  
 5 καὶ τὸ ἐκπορεύεσθαι, τὸν μὲν Πατέρα, τὸν δὲ Υἱόν, τὸ δὲ  
 τοῦθ' ὅπερ λέγεται Πνεῦμα ἅγιον, προσηγόρευσε », ὡς  
 φησιν ὁ πολὺς ἐν θεολογίᾳ Γρηγόριος. Οἱ δ' ὁμώνυμον ἐπὶ τοῦ  
 ἀγίου Πνεύματος τιθέντες τὸ ἐκπορεύεσθαι, δότωσαν ἑτέραν  
 φωνὴν τῆς τοῦ ἀγίου Πνεύματος ὑπάρξεως ἰδίως σημαντι-  
 10 κήν, ἢ μὴν καὶ τὴν ἀγεννησίαν καὶ τὴν γέννησιν ἐπὶ τῶν  
 ἄλλων τῆς Θεότητος ὑποστάσεων μετὰ τῆς αὐτῆς παραπλη-  
 ξίας ὁμωνυμώτως. Μεθ' ἑτέρων μὲν γὰρ πραγμάτων τὸ  
 ἐκπορεύεσθαι συνταττόμενον, οἷς ἂν συντάττοιτο, δηλώσειε  
 τὸ κατάλληλον, ὡς τὸ « ποταμὸς ἐξ Ἐδέμ ἐκπορεύεται <sup>a</sup> »  
 15 καὶ « ἐξεπορεύετο ἔξω καὶ ἐλάλει ἐπὶ τὸ αὐτό <sup>b</sup> ». Μετὰ δὲ  
 τοῦ Πνεύματος εὐρισκόμενον, αὐτὴν καὶ μόνην σημαίνει τὴν  
 τοῦ ἀγίου Πνεύματος ὑπαρξιν, καθὼς ἐν εὐαγγελίῳ <sup>c</sup> ὁ  
 μόνος Σοφὸς <sup>d</sup> παραδέδωκε. Τὸ δὲ γε προέρχεσθαι, καὶ τὸ  
 ἐκλάμπειν, καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ἄλλοις μὲν καὶ αὐτὰ συντιθέ-  
 20 μενα πράγμασιν, ἄλλας ἐννοίας εἰσάγουσιν, ὡς τὸ « προέρχε-  
 ται ὁ βασιλεὺς <sup>e</sup> », καὶ « οἱ δίκαιοι ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ  
 ἥλιος <sup>f</sup> »· ἐν θεολογίᾳ δὲ παραλαμβάνόμενα, τῇ μὲν περὶ τοῦ

## RQYJWFV

2, 4 καὶ τὸ γεγενῆσθαι om. J || 8 τὸ om. Q || 11 αὐτῆς om. QYV ||  
 12 ὁμωνυμείτωςαν V All || post ὁμων. add. ἐπὶ τὸ αὐτό Laem || 15 μετὰ  
 codd. : κατὰ corr. All || 16 post τοῦ add. ἀγίου QYJWFV All

2. a. Gn 2, 10 b. Ps 40, 7-8 c. Cf. Jn 15, 26 d. Cf. Rm 16, 27 e. Cf.  
 Mi 1, 3 ; Mt 21, 5 ; Jn 12, 15 f. Mt 13, 43

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 31, 9, SC 250, p. 292 (PG 36, 141D-144A).

2. Voir Appendice, n. c. 7. Nous traduisons ὁμώνυμον par « équivoque » au sens premier du terme (comme R. Bodéüs, le traducteur des *Catégories* d'Aristote).

hypostatique, comme la génération l'est pour le Fils, et la non-génération pour le Père. Car « les expressions mêmes “ ne pas avoir été engendré ”, “ avoir été engendré ” et “ procéder ” désignent [respectivement] le Père, le Fils et celui qui est appelé Esprit Saint <sup>1</sup> », comme dit le grand Grégoire le Théologien. Mais ceux qui appliquent au Saint-Esprit comme un terme équivoque <sup>2</sup> le fait de procéder, qu'ils nous donnent un autre terme qui exprime proprement l'existence du Saint-Esprit, ou bien qu'ils appliquent aussi avec la même démesure les termes *non-génération* et *génération* de façon équivoque aux autres hypostases de la Divinité ! Associé à d'autres réalités, le verbe « procéder » (ἐκπορεύεσθαι) peut désigner une correspondance entre les réalités auxquelles il est associé, comme *Un fleuve procède* (ἐκπορεύεται) *de l'Eden* <sup>3</sup> et *Il s'en allait* (ἐξεπορεύετο) *à l'extérieur et reprenait les mêmes propos* <sup>b</sup> ; mais lorsqu'on le trouve utilisé à propos du Saint-Esprit, il signifie uniquement l'existence même du Saint-Esprit, comme l'a transmis dans les Évangiles <sup>c</sup> celui qui est le seul Sage <sup>d</sup>. Quant aux verbes « s'avancer », « resplendir » et les autres du même genre, liés eux-mêmes à d'autres réalités, ils sont porteurs d'autres sens, comme dans *Le roi s'avance* <sup>e</sup> <sup>4</sup>, ou *Les justes resplendiront comme le soleil* <sup>f</sup> ; mais, adoptés en théo-

3. Cet exemple apparaît également dans le compte rendu du discours de Blemmydès lors du dialogue de 1250 avec les Latins (v. *Autobiographie*, II, 34, p. 60).

4. Il n'existe pas de référence directe dans la LXX ni chez le Ps.-Codinos. Peut-être Blemmydès pensait-il au texte liturgique de l'Entrée à Jérusalem : « ὁ βασιλεὺς σου ἔρχεται » (Mi 1,3 ; Mt 21,5 ; Jn 12,15).

Πνεύματος τὴν τοῦ Πνεύματος σημαίνουσιν ὑπαρξιν, τῇ δὲ  
περὶ τοῦ Υἱοῦ, τὴν τοῦ Υἱοῦ. Καὶ τὰς μαρτυρίας εὐχερῆς τῶν  
25 βουλομένων πολλάς γε οὐσας ἐκ τῆς ἱερᾶς Γραφῆς ἀναλέγε-  
σθαι.

3. Τὸ δὲ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπόρευσιν δι' Υἱοῦ  
εἶναι παρὰ Πατρὸς ὁμολογούμενον ἦν ἀνέκαθεν, καὶ ἕως  
ἡμῶν τοῖς εὐσεβέσι, καὶ πρεσβευόμενον οἷα δόγμα κοινὸν  
ἀναθετιμύμενον τῇ Ἐκκλησίᾳ Θεοῦ. Καιρὸς δ' οὐ πολὺς, ἐξ οὗ  
5 τινες ἔπαθόν τι γελοιότατον, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἀθλιώτατον.  
[568] Βουλόμενοι γὰρ ἐκ περιουσίας ἀνελεῖν τὸ ἐκ τοῦ Υἱοῦ  
συνανεῖλον αὐτῶ καὶ τὸ δι' Υἱοῦ· καὶ τὰ διδάγματα τῶν  
τοσοῦτων ἁγίων, ὅπου μὲν ἦν τις λαβὴ δοκοῦσα, διέτρεψαν,  
ὅπου δ' οὐκ ἦν οὐδαμῶς, ὡς ἀσύμφωνα δῆθεν τοῖς λοιποῖς  
10 διεκρούσαντο. Καὶ ὅπου μὲν ἦν τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶτε προχεῖ-  
σθαι εἶτε προέρχεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐπὶ τῆς ἐκπορευ-  
σεως παρεδέξαντο τὰ ὀνόματα, ὅπου δὲ τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ  
προσέκειτο, τὴν πρόχυσιν ἐκεῖ καὶ τὴν πρόοδον καὶ εἴ τι ἄλλο  
τοιούτων ἀντὶ τῆς δωρεᾶς ἐξειλήφασιν.

## RQYJWFV

2, 23 Πνεύματος<sup>2</sup> : Πατρὸς J || 24 τὴν τοῦ Υἱοῦ om. J || post τὰς add. μὲν  
J

3, 3 post πρεσβ. add. καὶ WV All || 4 ἀποθετιμύμενον RQY || ante Θεοῦ  
add. τοῦ All || 7 συνανεῖλον - Υἱοῦ om. Q || 8 διέτρεψαν QYWFV All ||  
9 λοιποῖς RQYJWF Laem : πολλοῖς V All || 10-11 εἶτε προχεῖσθαι om. J ||  
11 ἐπὶ : ἐκ V || 12 διὰ τοῦ Υἱοῦ : δι' Υἱοῦ FV All || 14 τῆς om. V

1. L'expression Ἐκκλησία Θεοῦ qu'utilise Nicéphore (dans la *Lettre à Jacques* il parle de l'Ἐκκλησία Χριστοῦ) désigne chez Paul l'assemblée des chrétiens convoquée par Dieu dans le Christ Jésus : v. par ex. Ac 20,28 ; 1 Co 15,9, etc. Sans doute Nicéphore l'emploie-t-il ici pour appréhender l'Église dans sa dimension synchrone.

logie, dans leur emploi à propos de l'Esprit ils signifient l'existence de l'Esprit et, à propos du Fils, celle du Fils. Et il est aisé à celui qui le désire de recueillir dans l'Écriture Sainte les témoignages qui sont nombreux.

**Présentation de la controverse : certains nient que l'Esprit procède « par le Fils »**

3. Or, que la procession du Saint-Esprit d'auprès du Père se fait par le Fils, cela a été reconnu et professé dès l'origine, et jusqu'à nous par les gens pieux, comme une doctrine commune confiée à l'Église de Dieu<sup>1</sup>. Mais, récemment, il est arrivé à certains une chose très ridicule ou pour mieux dire très déplorable. Voulant en effet de façon excessive supprimer l'expression « à partir du Fils », ils ont supprimé en même temps l'expression « par le Fils » ; quant aux enseignements de tant de saints, là où l'occasion se présentait, ils les ont déformés<sup>2</sup>, mais là où nulle occasion ne s'offrait, ils les ont écartés comme prétendument discordants par rapport aux autres. Et là où se trouvait l'affirmation que l'Esprit Saint ou bien « est répandu » du Père ou bien « provient » de lui, ils ont reçu ces termes en les appliquant à la procession, mais là où se trouvait ajoutée la formule « par le Fils », ils ont compris l'« épanchement », le « procès » et tout autre terme semblable<sup>3</sup> dans le sens du don.

2. Allusion probable aux falsifications de textes patristiques dans le cadre des querelles dogmatiques.

3. Blemmydès considère la πρόχυσιν (l'épanchement) et l'ἐκπόρευσις comme des synonymes, suivant en cela CYRILLE D'ALEXANDRIE pour qui les verbes correspondants sont équivalents : « [L'Esprit] est consubstantiel et se répand (προχεῖται), c'est-à-dire procède (ἔχουν ἐκπορεύεται), comme d'une source, de Dieu le Père » (*Lettres, Ep. de symb., ACO, I, 1, 4, p. 60, 23-24 (Ep. 55 ; PG 77, 316D)*).

*Première réponse de Nicéphore, faisant valoir deux arguments*

4. Mais il n'y a nulle intelligence à comprendre ce qui suit <sup>1</sup> : premièrement que beaucoup de saints pères ont professé de façon parfaitement claire que c'est par le Fils que l'Esprit Saint procède du Père ; mais, que ce ne serait pas par le Fils, aucun d'entre eux n'a ajouté cela à la confession de foi, à moins qu'on n'invoque la querelle de Théodoret <sup>2</sup>. A cause de cette querelle, ce dernier a été déposé et condamné, même si par la suite, s'étant blâmé lui-même et débarrassé de ceux de ses traités qui se rattachaient à cette discorde haïssable à Dieu, et même les ayant soumis aux imprécations de l'anathème, il fut tout juste réintégré <sup>3</sup> à ce prix.

Deuxièmement, comment <sup>4</sup> le Fils pourrait-il dispenser l'Esprit, si celui-ci ne lui était intimement uni par une relation autre que celle de la consubstantialité <sup>5</sup> ? Si en effet le fait d'être consubstantiel était, pour le Fils, la cause de la donation de l'Esprit ou de n'importe lequel des autres biens que l'Esprit est dit posséder d'auprès du Fils, alors puisque, de même que le Fils est consubstantiel à l'Esprit, de même l'Esprit l'est au Fils, et que d'autre part le Fils dispense l'Esprit, l'Esprit devrait donc aussi bien dispenser le Fils.

3. Le verbe *προσδέχομαι* peut avoir le sens d'admettre à la communion d'anciens *lapsi* ou hérétiques (v. LAMPE, p. 1166, c. 1).

4. Comme nous l'a aimablement suggéré le P. J.A. Munitiz, la proposition introduite par *Δεύτερον δέ, τὸ πῶς...* (5, 1) (interrogative indirecte) est, tout comme celle qui est introduite par *πρῶτον μὲν ὅτι...* (4, 1) (suivie d'une *asyndète*), le complément du verbe initial *συνεωραχέναι* (4, 1) : cela justifie la présence (à première vue bizarre) de l'article *τὸ* devant *πῶς*, article qui a pour fonction de désigner la question posée. En français, nous sommes contraints de traduire la phrase par une interrogative directe.

5. Blemmydès entend montrer que la relation de l'Esprit au Fils ne se réduit pas à la co-inhérence de l'Esprit dans le Fils (réciproque de celle du Fils dans l'Esprit), qui découle de la consubstantialité. Voir Appendice, n. c. 8.

4. Σύνεσις δὲ οὐδεμία συνεωραχέναι· πρῶτον μὲν ὅτι πολλοὶ τῶν ἁγίων πατέρων ἐδογματίσαν καὶ λίαν σαφέστατα τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεσθαι· τὸ δὲ μὴ διὰ τοῦ Υἱοῦ, τῶν ὅλων οὐδεὶς τῇ θεολογίᾳ προσέθετο, πλὴν εἰ μὴ τις εἰσάγει τὸ τοῦ Θεοδώριτου φιλόνηκον. Δι' ὃ καὶ καθήρητο καὶ ἀποκεκήρυκτο, κἂν ὕστερον κατεγνωνκῶς καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ, καὶ τοὺς οἰκείους λόγους ὅσοι τῆς θεοστυχοῦς ἔριδος ἀποσκευασάμενος, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταῖς τοῦ ἀναθέματος ἀραῖς καθυποβαλὼν, μόλις οὕτω προσδέδεκτο.

Δεύτερον δέ, τὸ πῶς ἂν ἔχοι ὁ Υἱὸς χορηγεῖν τὸ Πνεῦμα, μὴ κατὰ τινα σχέσιν ἐτέραν τῆς ὁμοουσιότητος ὑκειωμένον αὐτῷ. Εἰ γὰρ τὸ ὁμοούσιον αἴτιον τῷ Υἱῷ τῆς χορηγίας τοῦ Πνεύματος, ἢ τινος τῶν ἄλλων ὧν ἔχειν λέγεται παρὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, ἐπεὶ ὡσπερ ὁ Υἱὸς τῷ Πνεύματι ὁμοούσιος, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τῷ Υἱῷ, χορηγεῖ δὲ ὁ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα, χορηγήσοι ἂν καὶ τὸ Πνεῦμα τὸν Υἱόν. Ἴδιον τὸ Πνεῦμα τοῦ

**RQYJWFV**

4, 3 ἐκ R : *om. ceti.* Al || 8 ἀλλὰ *om.* V || 9 καθυποβαλλῶν R || 11 ἔχοι : ἔχη W || 12 *post τῆς add. ὁμολογίας καὶ J* || 14-15 τοῦ Υἱοῦ *om.* R || 15 ὁ *om.* R || 17 χορηγήσει R -ση Q

1. La phrase est très elliptique. Blemmydès semble vouloir indiquer qu'il n'est pas nécessaire d'être grand clerc pour admettre simplement les deux points qu'il expose aux §§ 4-5.

2. Membre de la délégation orientale au concile d'Éphèse (431), Théodoret, évêque de Cyr, par son refus de souscrire à la déposition de Nestorius organisée par Cyrille, fut excommunié en même temps que Jean d'Antioche et une trentaine d'évêques. Ce n'est qu'en 436 que, sous la pression de Jean d'Antioche, il manifesta son adhésion à l'*horos* d'Éphèse et à l'Acte d'union (433) réconciliant Antioche et Alexandrie.

Υἱοῦ, ἴδιος ἂν λέγοιτο καὶ ὁ Υἱὸς τοῦ Πνεύματος. Ἀποστέλλει ὁ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα, καὶ αὐτὸς ὡς Θεὸς ἀναποσταλείη  
 20 παρὰ τοῦ Πνεύματος. Ἐκεῖνα λαλεῖ τὸ Πνεῦμα, ὅσα ἂν ἀκούοι παρὰ τοῦ Υἱοῦ, καὶ ὁ Υἱὸς ἐκεῖνα λαλήσει, ὅσα ἂν ἀκούσοι παρὰ τοῦ Πνεύματος. Ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει τὸ Πνεῦμα, λήψαιτο καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πνεύματος. Διὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα συνάπτεται τῷ Πατρί, καὶ ὁ Υἱὸς διὰ τοῦ Πνεύματος συνάπτεται τῷ οἰκείῳ Πατρί. Ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα,  
 25 παρὰ τοῦ Λόγου ἔχει, καὶ ὁ Υἱὸς ὅσα ἔχει, ταῦτ' ἂν ἔχει παρὰ τοῦ Πνεύματος. Διὰ τοῦ Πνεύματος ὁ Υἱὸς ἐνεργεῖ, ἐνεργοῖη καὶ τὸ Πνεῦμα διὰ τοῦ Υἱοῦ. Εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ ὁ Υἱὸς εἰκὼν ἂν εἴη τοῦ Πνεύματος. Τοιαύτην τάξιν καὶ  
 30 φύσιν ἔχει τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱόν, οἷαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα· τοιαύτην ἂν ἔχει καὶ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸ Πνεῦμα καὶ τάξιν καὶ φύσιν, οἷαν αὐτὸ πρὸς τὸν Πατέρα. Πολλὰ τὰ τοιαῦτα· τῶς δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἀπρηριθμημένων ὃ γε μὴ πάντῃ ἀπηναιδευμένους καὶ ἀπονενοημένους τῇ ἀληθείᾳ κατάθιτο.

## RQYJWFV

4, 18-20 ἀποστέλλει — Πνεύματος om. W || 21 ἀκούοι RWFV : ἀκούει QY ἀκούσοι J || λαλήσει R : -σει cett. All || 22 ἀκούσοι : -σειε V All -ση W || 23 λήψαιτο : λήψεται QY || 26 ἔχει : ἔχη W ἔχει All || 27 ἐνεργοῖη : -γειοί R || 29-30 φύσιν καὶ τάξιν transp. J || 30 πρὸς τὸν Υἱόν om. V || 31 ἔχει : ἔχη W || 32 αὐτὸ RJFV : αὐτὸς QYW || τὰ om. JWFV || 34 κατέθετο R

1. Voir ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, III, 1 ; IV, 3 (PG 26, 628, 641).

2. Voir BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, SC 17bis, p. 408 (PG 32, 149C).

3. Au cours du dialogue de 1250 avec les Latins (v. *Autobiographie*, II, 52-53), Nicéphore concède aux Latins que le Fils agit par l'Esprit, après avoir toutefois précisé que l'Écriture dit plus exactement que le Christ agissait dans l'Esprit (v. Mt 12,28).

L'Esprit étant propre au Fils<sup>1</sup>, on devrait aussi bien dire que le Fils est propre à l'Esprit ; le Fils envoie l'Esprit, et en tant que Dieu il devrait en retour être envoyé de la part de l'Esprit ; ce que dit l'Esprit, c'est tout ce qu'il peut entendre d'auprès du Fils, et ce que devrait dire le Fils, c'est tout ce qu'il entendrait d'auprès de l'Esprit. C'est du Fils que l'Esprit reçoit, aussi bien le Fils devrait-il recevoir de l'Esprit. Par le Fils l'Esprit est uni au Père<sup>2</sup>, aussi bien le Fils devrait-il par l'Esprit être uni à son propre Père. Tout ce qu'a l'Esprit, il le tient du Verbe, aussi bien tout ce qu'a le Fils, il devrait le tenir de l'Esprit. C'est par l'Esprit que le Fils agit<sup>3</sup>, aussi bien l'Esprit devrait-il agir par le Fils. L'Esprit est l'image du Fils<sup>4</sup>, aussi bien le Fils devrait-il être l'image de l'Esprit. Le rang et la nature que possède l'Esprit par rapport au Fils sont tels que ceux que possède le Fils par rapport au Père<sup>5</sup>, aussi bien le Fils devrait-il avoir par rapport à l'Esprit un rang et une nature tels que ceux qu'a l'Esprit par rapport au Père. Nombreux sont les exemples de ce genre ; en tous cas, au vu de cette énumération, celui qui n'a pas perdu toute pudeur et toute raison pourrait tomber d'accord avec la vérité.

4. Voir ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 24 (PG 26, 588B) ; CYRILLE D'ALEX., *Dialogues sur la Trinité*, VII, 639b, SC 246, p. 164 ; JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores*, III, 18, éd. B. Kotter, p. 127, l. 23-24 (PG 94, 1340).

5. Voir ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 20-21 (PG 26, 580A-B) ; BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVII, 43, SC 17bis, p. 398 (PG 32, 148A).

5. Ζητεῖς μαρτυρίας ὧν ἀρτίως εἰρήκαμεν ; Πλείστας ἑναγχός σοι προκεκομίσκαμεν, τόμον ὄλον ἐγκεχειρικότες τοιούτων μεστόν· ὁμῶς ἂν ἐξ ἐκείνων κἀνταῦθα βραχείας τινὰς παραθήσομεν. Ὁ τοίνυν τὰ θεῖα πολὺς Ἀθανάσιος ἐν μὲν τῷ κατὰ Ἀρειανῶν πρώτῳ τάδε φησὶν· « Ὁ δὲ Σωτὴρ τὸ ἐμπαλιν Θεὸς ὧν, καὶ τῇ βασιλείᾳ τοῦ Πατρὸς [572] αἰεὶ βασιλεύων, τοῦ τε Πνεύματος τοῦ ἀγίου αὐτὸς ὧν χορηγὸς μόνος. » Καὶ πάλιν· « Οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ Πνεῦμα λαλεῖ, ἀλλ' ὁ Λόγος ἐστὶν ὁ τοῦτο διδοὺς τοῖς ἀξίοις. » Καὶ αὖθις· « Ἀμέλει ὡσπερ πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως Λόγος ὧν ἐχορήγει τοῖς ἀγίοις ὡς ἴδιον τὸ Πνεῦμα, οὕτω καὶ ἄνθρωπος γενόμενος, ἀγιάζει τοὺς πάντας τῷ Πνεύματι. » Ἐν τῷ τρίτῳ δὲ τῶν αὐτῶν· « Εἰ τὸ Πνεῦμα οἶδε, πολλῶ μᾶλλον ὁ Λόγος, ἢ ὁ Λόγος ἐστίν, οἶδε, παρ' οὗ καὶ τὸ Πνεῦμα λαμβάνει. » Καὶ αὖθις· « Καὶ ὅσα ἔχει τὸ Πνεῦμα, ταῦτα παρὰ τοῦ Λόγου ἔχει. » Τὸ δ' « ὃς ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ Υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφῆθησεται αὐτῷ<sup>a</sup> » διερμηνεύων, φησὶ περὶ τοῦ Χριστοῦ

## RQYJWFV

5, 1-2 Πλείστας - προκεκομίσκαμεν om. J || 2 ἐγκεχειρικότες QY Laem || 6 τῇ βασιλείᾳ codd. : τὴν -λείαν Athan<sup>ed</sup> || 7 τοῦ<sup>2</sup> om. Q || αὐτὸς ὧν χορηγὸς codd. : χορ. ὧν αὐτὸς Athan<sup>ed</sup> || 10 ἀμέλει : μέλλει Q

5. a. Mt 12, 32

1. Le terme désigne un document rédigé sur un sujet précis. Voir ATSALOS, *Terminologie du livre-manuscrit à l'époque byzantine*, p. 150-161.

2. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les Ariens*, I, 46, 5, vol. II, p. 156 [=Athan<sup>ed</sup>] (PG 26, 108A). L'adverbe τὸ ἐμπαλιν (bien au contraire) a pour but de souligner la différence de royauté entre le Sauveur et les rois de l'A. T. (dont parle Athanase dans la phrase qui précède la citation) : ceux-ci n'étaient rois qu'après leur chrismation, tandis que le Christ était déjà roi avant même sa chrismation en tant qu'homme.

*Témoignages des Pères sur la non-symétrie du Fils et de l'Esprit dans l'économie*

5. Tu demandes des témoignages de ce que nous venons d'exposer ? Nous t'en avons produit tout récemment un très grand nombre, en te faisant parvenir un *tome*<sup>1</sup> entier qui en est rempli ; cependant nous te présenterons ici même quelques courts témoignages tirés de ceux-là. Donc, Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dit dans son premier discours *Contre les Ariens* ce qui suit : « Mais, bien au contraire, le Sauveur est Dieu et il règne éternellement de la royauté du Père, il est le seul qui dispense l'Esprit Saint<sup>2</sup> ». Et encore : « Car ce n'est pas par lui-même que parle l'Esprit, mais celui qui le donne à ceux qui en sont dignes est le Verbe<sup>3</sup>. » Et de nouveau : « Assurément, de même qu'avant l'Incarnation, étant le Verbe, il dispensait aux saints l'Esprit comme son bien propre, de même, devenu homme, il sanctifie tous les hommes par l'Esprit<sup>4</sup> ». Et dans le troisième discours *Contre les Ariens* : « Si l'Esprit sait cela, c'est bien plus le Verbe qui le sait — puisqu'il est Verbe —, lui d'auprès de qui l'Esprit reçoit<sup>5</sup>. » Et de nouveau : « Et tout ce que possède l'Esprit, il le possède d'auprès du Verbe<sup>6</sup>. » Interprétant le passage : *Celui qui dit une parole contre le Fils de l'Homme, il lui sera fait rémission*<sup>a</sup>, il dit à propos du Christ : « C'est lui le Verbe de Dieu,

3. ATHANASE D'ALEX., *Contre les Ariens*, I, 47, 6, vol. II, p. 156 (PG 26, 109C).

4. ATHANASE D'ALEX., *Contre les Ariens*, I, 48, 4, vol. II, p. 158 (PG 26, 112B).

5. ATHANASE D'ALEX., *Contre les Ariens*, III, 44, 1, vol. III, p. 355 (PG 26, 416A).

6. ATHANASE D'ALEX., *Contre les Ariens*, III, 24, 6, vol. III, p. 335 (PG 26, 376A).

ὅτι « αὐτὸς Λόγος ὢν τοῦ Θεοῦ, αὐτὸς διὰ τοῦ Πνεύματος ἐνεργεῖ τὰ πάντα. » Πρὸς Σεραπίωνα δὲ τὸν ἐπίσκοπον  
 20 « Εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ λέγεται καὶ ἔστι τὸ Πνεῦμα », καὶ πάλιν  
 « Ὁ μὲν Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς ἀποστέλλεται, αὐτὸς δὲ τὸ Πνεῦμα ἀποστέλλει. » « Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς τὸν Πατέρα δοξάζει, λέγων· Πάτερ, “ἐγὼ σε ἐδόξασα”<sup>b</sup>, τὸ δὲ Πνεῦμα δοξάζει τὸν Υἱόν. Ἐκεῖνος γὰρ φησὶν “ἐμὲ δοξάσει”<sup>c</sup>, καὶ ὁ μὲν Υἱὸς  
 25 φησὶν “ἃ ἤκουσα παρὰ τοῦ Πατρὸς, ταῦτα καὶ λαλῶ εἰς τὸν κόσμον”<sup>d</sup>, τὸ δὲ Πνεῦμα ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβάνει “ἐκ τοῦ ἐμοῦ, γὰρ φησὶ, λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν”<sup>e</sup>. Καὶ ὁ μὲν Υἱὸς ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Πατρὸς ἦλθε, τὸ δὲ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, φησὶν, “ὃ πέμψει ὁ Πατὴρ ἐν τῷ ὀνόματι μου”<sup>f</sup>. Τοιαύτην δὲ  
 30 τάξιν καὶ φύσιν ἔχοντος τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸν Υἱόν, οἷαν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα, πῶς ὁ τοῦτο κτίσμα λέγων, οὐ τὸ αὐτὸ καὶ περὶ τοῦ Υἱοῦ ἐξ ἀνάγκης φρονήσει ; Εἰ γὰρ ἔστι τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ κτίσμα, ἀκόλουθον ἂν λέγειν αὐτοὺς καὶ τὸν Λόγον τοῦ Πατρὸς εἶναι κτίσμα. » Ὁ μέγας ἐν θεωρίᾳ καὶ  
 35 πράξει Βασίλειος περὶ τῆς πίστεως διαλαμβάνων ἐν τοῖς Ἀσκητικοῖς : « Τοῦ μὲν Πατρὸς πέμποντος τὸν Υἱόν, τοῦ δὲ Υἱοῦ πέμποντος τὸ ἅγιον Πνεῦμα. » Καὶ πάλιν « Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ διδάσκον καὶ ὑπομιμνήσκον πάντα, ὅσα ἂν ἀκούει παρὰ τοῦ Υἱοῦ. » Ἐπιστέλλων δὲ πρὸς Ἀμφιλόχιον·

lui qui par l'Esprit opère toutes choses<sup>1</sup>. » Et à l'évêque Sérapion, il écrit : « L'Esprit est appelé image du Fils et il l'est<sup>2</sup>. » Et encore : « Le Fils est envoyé d'auprès du Père, tandis que lui-même envoie l'Esprit<sup>3</sup>. » « Et le Fils glorifie le Père en disant : *Quant à moi Père, je t'ai glorifié*<sup>b</sup>, tandis que l'Esprit glorifie le Fils. Ce dernier dit en effet : *Celui-là me glorifiera*<sup>c</sup>. Le Fils dit encore : *Ce que j'ai entendu d'auprès du Père, c'est cela que je dis au monde*<sup>d</sup>, tandis que l'Esprit reçoit du Fils : *Il recevra*, dit-il en effet, *de ce qui est mien et vous l'annoncera*<sup>e</sup>. Et le Fils est venu au nom du Père, mais il dit : *L'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom*<sup>f</sup>. L'Esprit ayant, à l'égard du Fils, un rang et une nature tels que ceux que possède le Fils à l'égard du Père, comment celui qui dit que [l'Esprit] est une créature, n'aura-t-il pas nécessairement la même opinion au sujet du Fils ? Si en effet l'Esprit du Fils est une créature, ils devraient dire en conséquence que le Verbe du Père aussi est une créature<sup>4</sup>. » Basile, qui est grand par la contemplation et par l'ascèse, donnant des éclaircissements sur la foi, écrit dans ses *Règles ascétiques* : « Le Père envoie le Fils, tandis que le Fils envoie le Saint-Esprit<sup>5</sup>. » Et encore : « L'Esprit Saint instruit et fait mémoire de tout ce qu'il entend d'auprès du Fils<sup>6</sup>. » Et,

## RQYJWFV

5, 21-22 παρὰ - Υἱὸς om. Q || 23 Πάτερ om. QY Laem || 27 καὶ<sup>1</sup> - ὑμῖν om. All || 30-31 Υἱόν - πρὸς τὸν om. QY || ὁ Υἱὸς post ἔχει transp. WV All || 33 post ἂν add. εἴη V All Athan<sup>ed</sup> || 35 τῆς om. R || 37 ἅγιον Πνεῦμα : Πν. τὸ ἅγιον W || 37-38 Πνεῦμα τὸ ἅγιον : ἅγιον Πν. J || 39 ἀκούει RFV : -ει QY -η W Bas<sup>ed</sup>

5. b. Jn 17, 4 c. Jn 16, 14 d. Jn 8, 26 e. Jn 16, 14 f. Jn 14, 26

1. ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, IV, 20 (PG 26, 669C).

2. ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 24 (PG 26, 588B). Athanase se réfère à une expression dogmatique qui se trouve déjà attestée chez

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE († v. 270) : « Un seul Esprit Saint [...] image parfaite du Fils parfait (Καὶ ἐν Πνεύμα ἁγίον [...] εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ τελείου τελεία) », *Expositio fidei* (PG 10, 985A).

3. VOIR ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 20 (PG 26, 580A).

4. VOIR ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 20-21 (PG 26, 580A-B). Blemmydès ne cite que des extraits d'un long paragraphe.

5. BASILE DE CÉSARÉE, *De fide* (Prologue VIII des *Règles ascétiques*), 4 (CPG 2886 ; PG 31, 688A).

6. BASILE DE CÉSARÉE, *De fide*, 4 (PG 31, 685C) [= Bas<sup>ed</sup>].

40 « Ἐν δὲ καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, φησί, καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελόμενον, καὶ δι' ἐνὸς Υἱοῦ τῷ ἐνὶ Πατρὶ συναπτόμενον. » Πρὸς δὲ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ τὸν σοφὸν ἐν ἀγίοις Γρηγόριον, περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως: « Ὡσπερ, φησὶν, ἐξ ἀλύσεως, ὁ τοῦ ἐνὸς ἄκρου ἀψάμενος, καὶ τὸ ἕτερον ἄκρον  
 45 συνεπεσπάσατο, οὕτως ὁ τὸ Πνεῦμα ἐλκύσας<sup>ε</sup> δι' αὐτοῦ καὶ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν συνεφειλύσατο, καὶ εἰ τὸν Υἱὸν ἀληθῶς τις λάβῃ, ἔξει αὐτὸν ἐκατέρωθεν, πῆ μὲν τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, πῆ δὲ τὸ ἀίδιον Πνεῦμα συνεπαγόμενον. Οὕτε γὰρ τοῦ Πατρὸς ὁ αἰὶ ὦν ἐν τῷ Πατρὶ ἀποτμηθῆναι δύναται, οὕτε  
 50 τοῦ Πνεύματος ποτὲ διαζευχθήσεται τοῦ ἰδίου ὁ πάντα ἐν αὐτῷ ἐνεργῶν. » Ἐν δὲ τοῖς Ἀντιρρητικοῖς: « Ἐνὸς ὄντος τοῦ Θεοῦ, Θεὸς ὁ Υἱός, πατρικῆ φύσει καὶ πατρικῷ ὀνόματι. Καὶ ἐνὸς ὄντος κυρίου τοῦ Υἱοῦ, κύριος ὁ Πατήρ, τῷ τῆς εἰκόνης ὀνόματι καλούμενος, ὡς πρωτότυπος αὐτῆς καὶ γεννήτωρ. Οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα κύριος [573] ἀπὸ τοῦ Κυρίου τὴν ἐπωνυμίαν ἔχει, ἀφ' οὗ καὶ μεταδίδεται, καὶ ὁ Κύριος ἀπὸ τῆς εἰκόνης Πνεύματος, ἐπεὶ καὶ ὁ Θεὸς πνεῦμα ἀπ' αὐτοῦ προσηγόρευται<sup>h</sup>. » Ὁ σοφώτατος Κύριλλος πρὸς τὸν βασιλέα Θεοδόσιον περὶ τοῦ Χριστοῦ: « Ἀπολύων γὰρ ἁμαρτίας

## RQYJWFV

5, 41 καὶ om. Bas<sup>cd</sup> || 42 πρὸς RWFV : περὶ QY || 45 post ἐλκύσας add. καθὼς φησιν ὁ προφήτης Bas<sup>cd</sup> || 45-46 καὶ τὸν Πατέρα R : om. ceti. All post Υἱὸν<sup>1</sup> transp. Bas<sup>cd</sup> || 46 συνεφειλύσατο QY All || 47 ἀληθῶς : ἀληθινῶς Bas<sup>cd</sup> || λάβῃ : λάβῃ W || 48 ἀίδιον R : ἴδιον JWFV Bas<sup>cd</sup> ἅγιον QY || 49 ὦν post Πατρὶ transp. Bas<sup>cd</sup> || δύναται codd. : δυνήσεται Bas<sup>cd</sup> || 53 κυρίου τοῦ Υἱοῦ : αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ κυρίου J || 56 ἔχει codd. : ἔχον Bas<sup>cd</sup> || 58-59 βασιλέα YJF : -λέαν RQWV

5. g. Cf. Ps 118, 131 h. Cf. Jn 4, 24

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, SC 17bis, p. 408 [=Bas<sup>cd</sup>] (PG 32, 149C). Le traité est adressé à Amphiloque d'Iconium. Le passage vise à souligner que l'Esprit possède la même singularité d'hypostase que le Père et le Fils.

écrivain à Amphiloque, il dit : « Un est le Saint-Esprit, et lui aussi est révélé de façon singulière, et par le Fils qui est un il est uni au Père qui est un<sup>1</sup>. » Et à son frère le sage Grégoire qui est compté parmi les saints, il dit à propos de la différence entre substance et hypostase : « De même que celui qui touche l'extrémité d'une chaîne tire en même temps l'autre extrémité, de même celui qui attire l'Esprit<sup>ε</sup> attire en même temps par lui le Père et le Fils. Et si l'on saisit vraiment le Fils, on le tiendra des deux côtés, puisqu'il amènera avec lui d'un côté son Père, de l'autre son Esprit éternel. En effet celui qui est toujours dans le Père ne peut être retranché du Père, et celui qui opère tout dans l'Esprit ne sera jamais séparé de son propre Esprit<sup>2</sup>. » Et dans ses *Antirrhétiques* : « Puisqu'il y a un seul Dieu, le Fils est Dieu par la nature paternelle et par le nom paternel. Et puisque seul le Fils est seigneur, le Père est seigneur, appelé du nom de son image, en tant qu'il est le prototype et l'auteur de celle-ci. De même l'Esprit possède-t-il aussi le nom de « seigneur » de par le Seigneur, par qui il est aussi dispensé, et le Seigneur, de par son image, est esprit, puisque même Dieu est appelé « esprit<sup>h</sup> » par le Seigneur<sup>3</sup>. » Le très sage Cyrille dit à l'empereur Théodose à propos du Christ : « Déliant du

2. PS.-BASILE [= Grégoire de Nysse], *Lettre* 38, 4, 70-79, éd. Y. Courtonne, p. 86 [=Bas<sup>cd</sup>].

3. Voir PS.-BASILE [= Didyme ?], *Contre Eunome*, V, 3 (PG 29, 744C) [=Bas<sup>cd</sup>].

- 60 τὸν αὐτῷ προσκείμενον, τῷ ἰδίῳ λοιπὸν καταχρῆται Πνεύματι, ὅπερ ἐνίησι μὲν αὐτὸς ὡς ἐκ Θεοῦ Πατρὸς Λόγος, καὶ ἐξ ἰδίας ἡμῖν ἀναπηγάζων φύσεως, κοινὸν δὲ ὡσπερ τὸ χρῆμα τιθεὶς τῇ μετὰ σαρκὸς οἰκονομίᾳ διὰ τὴν ἔνωσιν, καὶ ὡς ἄνθρωπος ἐνέπνει σωματικῶς. » Ἐν δευτέρῳ βιβλίῳ τῶν *Θησαυρῶν*
- 65 « Ἀνάγκη τὸ Πνεῦμα τῆς οὐσίας ὑπάρχειν ὁμολογεῖν τοῦ Υἱοῦ. Ὡς γὰρ ἐξ αὐτοῦ κατὰ φύσιν ὑπάρχον, καὶ ἐπὶ τὴν κτίσιν παρ' αὐτοῦ πεμπόμενον, τὸν ἀνακαινισμὸν ἐργάζεται. » Καὶ πάλιν « Οὐκ ἀλλότριον τῆς οὐσίας τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλ' ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ καὶ ὡσπερ ἐνέργειά τις φυσικῆ. » Πρὸς δὲ Νεστόριον περὶ τοῦ Χριστοῦ « Πάλιν αὐτὸς ἐνεργῶν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἔφασκεν ὅτι « ἕκ τοῦ ἔμοῦ λήφεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν »<sup>1</sup>. » Ἄλλ' ἐκ τούτων μὲν φανερόν, ὅτι δι' Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρὸς.

6. Ἦδη δὲ καὶ τινὰς ἐνστάσεις τῶν ἀντιφερομένων τὰς γε βιαιοτέρας ἐπισκεπτέον, ὅπως ἂν ἐξεταζομένων αὐτῶν ἢ τῆς ἀληθείας σύστασις ἐπὶ πλεόν ἰσχυροτέρα φανείη τῇ τῶν τῆς ἀπάτης συστροφῶν διαλύσει συντρέχουσα, καὶ τὸ δι' Υἱοῦ τὸ
- 5 Πνεῦμα πεφηνέναι παρὰ Πατρὸς ἐκφαίνουσα τρανότερον καὶ

## RQYJWFV

5, 62 ἀναπηγάζει Cyr<sup>ed</sup> || δὲ om. QY || 63 ὡς om. Q || 65 ὑπάρχειν om. Cyr<sup>ed</sup> || 68-69 Πνεῦμα τὸ ἅγιον R : ἅγ. Πν. cell. All || 70 τοῦ om. RQY || 71 ἁγίου codd. : ἰδίου Cyr<sup>ed</sup> || post τοῦ<sup>1</sup> add. μὴ ὄντος J

5. i. Jn 16, 14

1. CYRILLE D'ALEX., *Sur l'Incarnation*, 706cd, SC 97, p. 276 [=Cyr<sup>ed</sup>] (PG 75, 1241A).

péché celui qui s'attache à lui, il l'oïnt dès lors de son propre Esprit, Esprit qu'il envoie lui-même en sa qualité de Verbe issu de Dieu le Père, le faisant jaillir en nous de sa propre nature, et qu'il dépose comme un bien commun par l'économie selon la chair à cause de l'union, en l'exhalant en tant qu'homme corporellement<sup>1</sup>. » Dans le deuxième livre des *Trésors*, il écrit : « Il est nécessaire de confesser que l'Esprit est de la substance du Fils. Car c'est dans la mesure où il existe par nature à partir de lui et est envoyé d'auprès de lui à la création, qu'il accomplit la rénovation de celle-ci<sup>2</sup>. » Et encore : « L'Esprit Saint n'est pas étranger à la substance du Fils, mais il existe en lui et à partir de lui, comme une énergie naturelle<sup>3</sup>. » Et à Nestorius il écrit à propos du Christ : « A nouveau, lui-même agissait par l'Esprit Saint, disant : *C'est du mien qu'il prendra et il vous l'annoncera*<sup>4</sup>. » Mais de tout ceci, il ressort manifestement que c'est par le Fils que l'Esprit existe d'auprès du Père.

### Réponse à l'objection que l'Esprit ne saurait être l'image du Fils

6. Mais il faut à présent examiner quelques objections parmi celles qui nous sont opposées, au moins les plus fortes, afin que, une fois celles-ci passées en revue, la consistance de la vérité apparaisse encore plus solide, contribuant ainsi à renverser les séditions de l'erreur, faisant briller avec plus d'éclat et prévaloir le fait que par le Fils l'Esprit appa-

2. Voir CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 608B) [=Cyr<sup>ed</sup>]; *ibid.*, 33 (PG 75, 573C).

3. Voir CYRILLE D'ALEX., *Thesaurus*, 34 (PG 75, 581C).

4. Voir CYRILLE D'ALEX., *Lettre 3 à Nestorius*, ACO, I, 1, 1, p. 39, l. 26-27 [=Cyr<sup>ed</sup>] (Ep. 55; PG 77, 117C).

κρατύνουσα. Πῶς οὖν εἰκὼν ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα ;  
 φασίν. Εἰ τοῦτο ἐστὶ, τῷ Υἱῷ κατὰ πάντα περ ἰσωθήσεται,  
 καὶ ἔξει παρ' ἑαυτῷ τὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ γνωριστικὰ ὑποστά-  
 σεως. Πῶς οὖν οὐκ ἔσται γέννημα τοῦ Πατρὸς, ἀλλὰ πρό-  
 10 βλημα ; "Ἡ πῶς οὐ τοῦ Υἱοῦ μὲν Υἱός, ἔγγονος δὲ τοῦ  
 Πατρὸς, εἶπερ εἰς τὸν Υἱὸν ὡς εἰς ἀρχέτυπον ἀναφέρεται ;

Πρὸς ταῦτα — κἂν μὴ πρὸς ἡμᾶς ἡ μάχη, πρὸς γὰρ τοὺς  
 εἰρηκότας εἰκόνα τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον —, ἀλλ' ἡμεῖς  
 μὲν οὕτω φαμέν. Πᾶσα εἰκὼν ἐξ ἀνάγκης διαφέρει κατὰ τι  
 15 πρὸς τὸ ἀρχέτυπον. Διαφορᾶς γὰρ οὐκ οὔσης τινός ἐν αὐτοῖς,  
 εἴεν ἂν αἱ εἰκόνας ἀρχέτυπα. Διὸ καθάπερ ὁ Υἱὸς εἰκὼν ὑπάρ-  
 χων Πατρὸς διενήνοχε τοῦ ἀρχετύπου τῷ ἰδιώματι — Υἱὸς γὰρ  
 οὐ Πατὴρ, γεννητὸς οὐκ ἀγέννητος —, οὕτω καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ  
 ἅγιον, εἰκὼν τοῦ Υἱοῦ καὶ ὄν καὶ λεγόμενον, πνεῦμά ἐστιν,  
 20 οὐχ υἱός, προβλητὸν ἀλλ' οὐ γεννητόν. Ἡ γὰρ ἰδιότης ἀκίνη-  
 τὸς ἐστὶν ἐκ τοῦ ταύτην ἔχοντος. "Ἡ πῶς ἂν ἰδιότης μένοι  
 κοινουμένη, καὶ ἀφ' ἑτέρου πρὸς ἕτερον μεταπίπτουσα ; Τὸ  
 γὰρ ἐν δυσὶν ἢ πολλοῖς θεωρούμενον, κοινότης, ἀλλ' οὐκ  
 ἰδιότης ἐστίν.

25 "Ὅθεν οὐδὲ υἱὸς ὅλως ἐκλήθη τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὡς ἂν εἴη  
 μόνος υἱὸς ὁ Υἱός, καὶ μόνον υἱός, οὐ μὴν καὶ πατὴρ, καὶ τὸ  
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον πνεῦμα ἅγιον μόνον, ἀλλ' οὐχὶ καὶ υἱός,  
 καθὼς καὶ ὁ Πατὴρ μόνον πατὴρ. Διὸ καὶ ὁ μέγας ἐν θεωρίᾳ

### RQYJWFV

6, 7 φασίν RY : φησίν QJWFV || περ ἰσωθήσεται JF : περιωθήσεται  
 RQYW παρισωθήσεται V All || 14 μὲν R : ὅμως QYJWF om. V All || 15 οὐκ  
 om. J || 17 ἀρχετύπου RQY : πρωτοτύπου JWFV All || 20 ἀλλ' om. W ||  
 21 μένοι : μένη W || 22 κινουμένη YJ || post πρὸς add. τὸ Q || 27 ἄγιον<sup>2</sup> R :  
 om. cett. All || 28 μόνον RQY : μόνος JWFV

1. L'argumentaire repose sur le postulat qu'une image doit être en tout point identique à son prototype, ce que soutenaient certains iconoclastes mais que les orthodoxes rejetaient.

raît d'auprès du Père. « Comment donc l'Esprit est-il l'image du Fils ?, demandent-ils. S'il en est ainsi, il deviendra en tout semblable au Fils, et il possèdera en lui-même les caractéristiques de l'hypostase du Fils<sup>1</sup>. Comment donc sera-t-il non pas un rejeton du Père mais un être émis par lui ? Ou bien comment ne sera-t-il pas fils du Fils et petit-fils du Père, s'il se rapporte au Fils comme à son archétype<sup>2</sup> ? »

À cela — même si le combat n'est pas livré contre nous, puisqu'il s'en prend à ceux qui ont dit que l'Esprit Saint est l'image du Fils<sup>3</sup> — quant à nous, nous disons cependant ceci : toute image diffère nécessairement de son archétype en quelque point<sup>4</sup>, car s'il n'y avait pas de différence entre les deux, les images seraient des archétypes. C'est pourquoi, de même que le Fils, étant l'image du Père, diffère de son archétype par sa propriété [hypostatique] — car il est fils et non pas père, engendré et non pas inengendré —, de même également l'Esprit Saint, étant et étant appelé l'image du Fils, est esprit et non pas fils, émis mais non pas engendré. En effet le caractère propre ne peut être retiré à celui qui le possède ; sinon, comment pourrait-il demeurer caractère propre s'il est communiqué et passe de l'un à l'autre ? Car ce qui est observé chez deux ou plusieurs est un caractère commun mais n'est pas un caractère propre.

D'où le fait que l'Esprit Saint n'a nullement été appelé « fils », de sorte que le Fils est seul à être fils, et il est seulement fils et non pas également père, et l'Esprit Saint est seulement esprit saint mais non pas fils également, de même que le Père aussi est seulement père. C'est pourquoi Basile,

2. Le refus d'envisager l'Esprit comme petit-fils du Père apparaît déjà chez ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 16 (PG 26, 569B) et chez le PSEUDO-BASILE, *Contre Eunome*, V (PG 29, 732B).

3. C'est-à-dire à des Pères de l'Église éminents comme Athanase et Cyrille d'Alexandrie, et Jean Damascène.

4. Voir JEAN DAMASCÈNE, *Contra imaginum calumniatores*, I, 9, éd. B. Kotter, p. 83, l. 3-5 (PG 94, 1240) ; *ibid.*, III, 16, p. 125, l. 1-8 (PG 94, 1337A) ; NICÉPHORE DE CONSTANTINOPLE, *Antirrétiques*, I, 16 (PG 100, 228B ; trad. fr. M.-J. Mondzain-Baudinet, p. 74).

καὶ πράξει Βασίλειος οὕτω φησὶ πρὸς Εὐνόμιον ἀποροῦντα·  
 30 « Διὰ τί μὴ καὶ τὸ Πνεῦμα υἱὸς τοῦ Υἱοῦ ; » « Ὅτι οὐ διὰ τὸ  
 μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ' ἵνα ἡ Τριάς μὴ νομισθῇ  
 πλήθος ἀπειρον, υἱὸς ἐξ υἱῶν, ὡς καὶ ἐν ἀνθρώποις ἔχειν  
 ὑποπτευθεῖσα. Ἀλλὰ λέγεις· “Εἰ Θεοῦ μὲν εἰκὼν ὁ Υἱός,  
 35 Υἱοῦ δὲ τὸ Πνεῦμα, καὶ εἰ Θεοῦ μὲν Λόγος ὁ Υἱός, ῥῆμα δὲ  
 Υἱοῦ τὸ [576] Πνεῦμα, διὰ τί μὴ υἱὸς Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα  
 εἴρηται ;” Τούτῳ γὰρ ἰσχυροτάτῳ πρὸς τὴν ἀσέβειαν ἐχρή-  
 σω. Ἡ γὰρ υἱὸν ἢ κτίσμα κελεύεις νοεῖν. Καὶ ὅτι μὴ υἱὸς  
 ὠνόμασται, διὰ τοῦτο κτίσμα εἶναι βλασφημεῖς τὸ τῆς κτί-  
 σεως αἴτιον, τὸ τῆς κτίσεως ἀγιαστικὸν καὶ θεοποιόν, τὸ  
 40 Κυρίου καὶ Θεοῦ δοξαζόμενον ὀνόματι, τὸ τῶν θείων ἐνερ-  
 γειῶν πληρωτικόν. Ἐπεὶ οὖν ἀνάξιόν σοι φαίνεται τῆς τοῦ  
 Υἱοῦ προσηγορίας ὡς ἀλλότριον Υἱοῦ καὶ Πατρός, σκέψαι  
 πῶς υἱὸς ἀπεργάζεται τοὺς ἀγιαζομένους. Εἰ δὲ σὺ διὰ τοῦ  
 Πνεύματος υἱὸς Θεοῦ, πῶς τὸ Πνεῦμα ξένον υἰότητος ; » Καὶ  
 45 αὐθις· « Λέγομεν οὖν ὅτι τὸ εἰπεῖν υἱὸν ἐξ Υἱοῦ, τὴν τριάδα  
 τῆς Θεότητος εἰς πλήθους ὑποψίαν προσῆγεν ἀνθρώποις  
 ἀκούσασιν· ἔτοιμον γὰρ ἦν ὑπολαθεῖν ὡς, εἴπερ υἱὸς ἐξ υἱοῦ  
 γεγέννηται, καὶ ἐκ τούτου πάλιν ἕτερος ἂν εἴη γεγεννημένος,  
 καὶ πάλιν ἄλλος, καὶ ἐπὶ πλήθος ἐξῆς. Διὰ δὲ τοῦτο τὸ μὲν ἐκ  
 50 Θεοῦ τὸ Πνεῦμα εἶναι, τρανώς ἀνεκλήρυξεν ὁ ἀπόστολος,

## RQYJWFV

6, 29 ἀποροῦντα *om.* R || 30 *post* καὶ *add.* τὸ μὴ εἶναι ἐκ Θεοῦ δι' Υἱοῦ, ἀλλ' ἵνα AII || Υἱοῦ : Θεοῦ W || οὐ *om.* R || 32 ἐν *om.* R || 35 *post* υἱὸς *add.* τοῦ Bas<sup>ed</sup> || 36 εὐσέβειαν QY || 37 γὰρ *om.* QY || κελεύειν R || 39 τὸ : τοῦ J || 41 *post* ἀνάξιόν *add.* εἶναι Bas<sup>ed</sup> || τοῦ *om.* YJ || 42 Υἱοῦ καὶ Πατρός : II. κ. Υ. *transp.* V AII || 47 ἀκούσασιν : ἀκόλουθον J || 48 γεγέννηται QYJ || πάλιν *om.* R || γεγεννημένος Q || 49 δὲ *om.* V || τὸ *om.* Bas<sup>ed</sup>

1. Ps.-BASILE, *Contre Eunome*, V (PG 29, 732B).

2. Ps.-BASILE, *Contre Eunome*, V (PG 29, 732BC) [Bas<sup>ed</sup>].

3. Dans ce contexte, le terme *τριάδα* semble désigner l'énumération des trois personnes divines, non les personnes elles-mêmes, d'où la traduction

celui qui est grand par la contemplation et par l'ascèse, face à Eunome qui soulevait l'objection : « Pourquoi l'Esprit ne serait-il pas fils du Fils<sup>1</sup> ? », dit ainsi : « Ce n'est pas du fait qu'il n'existerait pas à partir de Dieu par le Fils, mais c'est pour que l'on ne pense pas que la Trinité soit une pluralité infinie, en supposant qu'elle aurait des fils issus d'[autres] fils, de même que chez les êtres humains. Mais tu dis : “ Si le Fils est l'image de Dieu, et l'Esprit, celle du Fils, et si le Fils est le Verbe de Dieu, et l'Esprit, la parole du Fils, pourquoi l'Esprit n'est-il pas appelé fils du Fils ? ” Tu as fait usage d'un argument très fort à l'appui de ton impiété ! Car tu nous forces à concevoir [l'Esprit] soit comme un fils soit comme une créature. Et parce qu'il n'est pas appelé “ fils ”, tu blasphèmes en qualifiant de créature le causateur de la création, le sanctificateur et déificateur de la création, celui qui est glorifié du nom de Seigneur et Dieu, celui qui nous comble des énergies divines. Puis donc qu'il te paraît indigne de l'appellation de fils parce qu'il serait étranger au Fils et au Père, considère comment il transforme les sanctifiés en fils. Mais si toi, c'est par l'Esprit que tu es fils de Dieu, comment l'Esprit peut-il être étranger à la filiation<sup>2</sup> ? » Et à nouveau : « Nous disons donc que dire [de l'Esprit] qu'il est fils issu du Fils, a, aux yeux des hommes qui l'ont entendu, livré le caractère ternaire de la Divinité au soupçon de pluralité<sup>3</sup>. On pourrait en effet immédiatement concevoir que, si un fils a été engendré d'un fils, de nouveau à partir de celui-là un autre fils soit engendré, et de nouveau un autre ; et ainsi de suite une foule d'autres. C'est justement pour cela que l'Apôtre a clairement proclamé que l'Esprit est issu de

inhabituelle que nous adoptons. Pour les Cappadociens, il est clair que les hypostases divines ne s'additionnent pas, car elles ne sont pas séparées entre elles et portent une seule et identique substance. Ouvrir une généalogie pour le Fils à partir du « fils du Fils » (et ainsi de suite) réduirait le caractère ternaire à une simple étape d'un déroulement éternel vers une pluralité infinie de personnes divines.

λέγων ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐλάβομεν <sup>a</sup>. Καὶ τὸ δι'  
 Υἱοῦ πεφηνέναι σαφὲς πεποίηκεν, Υἱοῦ Πνεῦμα <sup>b</sup> ὀνομάσας  
 αὐτὸ καθάπερ Θεοῦ <sup>c</sup>, καὶ νοῦν Χριστοῦ <sup>d</sup> προσειπών, καθά-  
 περ καὶ Θεοῦ Πνεῦμα ὡς τοῦ ἀνθρώπου <sup>e</sup>. υἶὸν δὲ τοῦ Υἱοῦ  
 55 προσειπεῖν ἐφυλάξατο, ἵνα εἷς μὲν Πατὴρ καὶ Θεός, ὁ αἰεὶ  
 Πατὴρ διαμένων, καὶ ὢν αἰδιώως ὁ ἐστίν, εἷς δὲ Υἱός, αἰδιώ-  
 γεννήσει γεγεννημένος, ὁ ἀναρχος σὺν τῷ Πατρὶ, Υἱὸς ἀληθι-  
 νὸς Θεοῦ, αἰεὶ ὢν ὁ ἐστι, Θεὸς Λόγος καὶ Κύριος, ἐν δὲ καὶ τὸ  
 Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀληθῶς ἅγιον πνεῦμα. »

7. Καὶ ἵνα τί, φησί, τὸ Πνεῦμα κατήλθεν ἐπὶ τὸν Υἱὸν ἐν  
 εἶδει περιστερᾶς, εἴπερ ἦν ὄλωσ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ; Πάντως ὁ οὕτω  
 φρονῶν, εἰς δύο διαιρεῖ τὸν ἕνα Χριστόν, ἵνα ἐκ τοῦ Υἱοῦ τοῦ  
 Θεοῦ καταβαῖνον εἴπη τὸ Πνεῦμα ἐπὶ τὸν Υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.  
 5 Λέγομεν οὖν ὡς οὐκ ἄλλοθεν ἐχρῆν κατιέναι τὸ Πνεῦμα ἐπὶ  
 τὸν Κύριον ἢ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὅθεν καὶ ἡ φωνὴ τοῦ Πατρὸς,  
 ὡς ἂν οὐράνιον πιστώσῃται καὶ υἶὸν ὄντως Θεοῦ τὸν ἐπὶ γῆς  
 βαπτιζόμενον. Ἐπειτα καὶ ὡς εἰς ἄνθρωπον, διὰ τὴν οἰκονο-

#### RQYJWFV

6, 52 πεποίηκεν : -ήκει All || post Υἱοῦ<sup>2</sup> add. δὲ W || 55 καὶ codd. : ὁ  
 Bas<sup>cd</sup> || ὁ om. Bas<sup>cd</sup> || 56-58 ἐστίν εἷς - ὢν ὁ om. V || 57 ἀναρχως Bas<sup>cd</sup> ||  
 ante Υἱὸς add. ὢν Bas<sup>cd</sup>

7, 4 εἴπη FV : εἴποι RQYW ἦτοι J || 7 post οὐράνιον add. εἶναι QYJWFV  
 All || 8 post ἔπειτα add. δὲ J

6. a. Cf. 1 Co 2, 12 b. Cf. Ga 4, 6 c. Cf. Rm 8, 9 ; 1 Co 2, 11-14 ; 1 Co  
 3, 16 d. Cf. 1 Co 2, 16 e. Cf. 1 Co 2, 11

1. Ps.-BASILE, *Contre Eunome*, V (PG 29, 733AB) [=Bas<sup>cd</sup>].

Dieu, en disant que nous avons reçu l'Esprit issu de Dieu<sup>a</sup>,  
 et il a montré avec évidence que c'est par le Fils qu'apparaît  
 l'Esprit, en le nommant Esprit du Fils<sup>b</sup> de même qu'Esprit  
 de Dieu<sup>c</sup>, et en l'appelant Intellect du Christ<sup>d</sup> de même  
 qu'Esprit de Dieu comme de l'homme<sup>e</sup>. Mais il s'est bien  
 gardé de l'appeler Fils du Fils, pour qu'il y ait un seul Père et  
 Dieu, celui qui demeure toujours père et qui est éternelle-  
 ment ce qu'il est, qu'il y ait un seul Fils engendré en une  
 éternelle génération, celui qui est sans commencement avec  
 le Père, le Fils véritable de Dieu, qui est toujours ce qu'il est,  
 le Dieu Verbe et Seigneur, et pour qu'il y ait un seul Esprit  
 Saint qui soit vraiment un saint esprit <sup>1</sup>. »

#### Réponse à une objection invoquant la descente de l'Esprit au baptême du Christ

7. « Et dans quel but, dit-on, l'Esprit est-il descendu sur  
 le Fils sous forme d'une colombe, s'il était absolument issu  
 du Fils ? Celui qui se tient dans pareille pensée divise forcé-  
 ment en deux le Christ un, pour dire que c'est à partir du  
 Fils de Dieu que l'Esprit est descendu sur le Fils de  
 l'Homme <sup>2</sup>. » Nous disons donc que de nulle part ailleurs  
 l'Esprit ne devait descendre sur le Seigneur, sinon des cieux,  
 d'où est venue aussi la voix du Père, pour confirmer que  
 celui qui était baptisé sur terre était céleste et véritablement  
 Fils de Dieu. Ensuite, en vertu de l'économie, c'est aussi

2. Blemmydès rapporte ici une objection de ses contradicteurs : si  
 l'Esprit était issu du Fils, le Christ, lors de son baptême, aurait à la fois  
 envoyé et reçu l'Esprit ; il serait donc divisé.

μίαν, ἐπὶ τὸν Υἱὸν τὸ Πνεῦμα κατέρχεται. Τοῦτο καὶ ὁ σοφώ-  
 10 τας ἐδίδαξε Κύριλλος, τὸν προφήτην Ἰωὴλ ἐξηγούμενος·  
 « Ἦι μὲν γάρ, εἰπὼν, ἐστὶ Θεὸς καὶ ἐκ Θεοῦ κατὰ φύσιν ὁ  
 Υἱὸς — γεγέννηται γὰρ ἀληθῶς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός —,  
 ἴδιον αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἐξ αὐτοῦ τὸ Πνεῦμά ἐστι,  
 15 καθάπερ ἀμέλει καὶ ἐπ' αὐτοῦ νοεῖται τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός.  
 Ἦι δὲ γέγονεν ἄνθρωπος καὶ πέφηνε καθ' ἡμᾶς, ἐπακτὸν εἶναι  
 τὸ Πνεῦμα λέγεται. Καταπεφοίτηκε γὰρ καὶ ἐπ' αὐτὸν ἐν  
 εἶδει περιστερᾶς <sup>a</sup>, ὅτε καθ' ἡμᾶς γεγονώς, ὡς ἔφη, ὡς εἷς ἐξ  
 ἡμῶν οικονομικῶς ἐβαπτίζετο. Τότε καὶ τὸ ἴδιον αὐτοῦ  
 Πνεῦμα δοτὸν αὐτῷ λέγεται διὰ τὸ ἀνθρώπινον, καὶ τοῦτό  
 20 ἐστὶν ἡ κένωσις <sup>b</sup>. » Ἐπεὶ γοῦν ὡς ἄνθρωπος, διὰ τὴν οἰκο-  
 νομίαν, ἐδέχετο τὸ Πνεῦμα αὐτοῦ, πόθεν ἔδει τοῦτο δεχέσθαι,  
 εἰ μὴ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν εἰς δόξαν αὐτοῦ ; Μετὰ δὲ τὸ πάθος  
 καὶ τὴν ἀνάστασιν, [577] ἤδη τῆς οικονομίας τετελεσμένης,  
 οὐ δέχεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ δίδωσι καὶ ἀφ' ἑαυτοῦ  
 25 προΐησι δι' ἐμφυσήσεως <sup>c</sup>, πρακτικῶς ἐκδιδάσκων ὅτι δι'  
 αὐτοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Τέως δ' οὖν ἐπεὶ ἀπε-  
 ρίγραπτος ὁ Λόγος, καὶ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ μετὰ σώματος ἦν, οὐ  
 προσεῖληφε, καὶ ἀσωμάτως ἐν οὐρανῷ καθὼς καὶ ἀπανταχοῦ.  
 Αὐτὸς οὖν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ὡς Θεὸς πέμπει τὸ Πνεῦμα  
 30 αὐτοῦ εἰς ἑαυτὸν ὡς εἰς ἄνθρωπον. Διὸ καὶ ὁ τὰ θεῖα πολὺς  
 Ἀθανάσιος, ἐν οἷς *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς*

## RQYJWFV

7, 9 *post* τοῦτο *add.* γὰρ RQJ || 11 γὰρ εἰπὼν ἐστὶ RQYWF : γὰρ ἐστὶν  
 εἰπὼν V All τὸ εἰπεῖν ἐστὶ J || 12 γεγέννηται Y Cyr<sup>cd</sup> || ἀληθῶς *om.* Cyr<sup>cd</sup> ||  
 13 *τε post* αὐτῷ *transp.* Cyr<sup>cd</sup> || 15 ἐπακτὸν : ἐπ' αὐτὸν QY || *post* ἐπακτὸν  
*add.* αὐτῷ JWFV All || εἶναι *codd.* : ἔχειν Cyr<sup>cd</sup> || 16 γὰρ καὶ *codd.* : γὰρ V  
 γοῦν Cyr<sup>cd</sup> || 19 *post* δοτὸν *add.* αὐτοῦ Πνεῦμα δοτὸν V || αὐτῷ : αὐτὸ RQ ||  
*post* αὐτῷ *add.* ἀνωθεν γένεσθαι Cyr<sup>cd</sup> || 29 *ante* αὐτὸς *add.* ὁ W

7. a. Cf. Mt 3, 16    b. Cf. Ph 2, 7    c. Cf. Jn 20, 22

comme vers un homme que l'Esprit descend sur le Fils. Cela a été enseigné aussi par le très sage Cyrille, lorsqu'il commentait le prophète Joël : « Puisque d'une part, dit-il, le Fils est Dieu et issu de Dieu par nature — car il a été engendré en vérité de Dieu le Père —, l'Esprit lui est propre et il est en lui et issu de lui, de même assurément qu'on le conçoit aussi pour Dieu le Père lui-même. Mais puisque d'autre part il s'est fait homme et est apparu semblable à nous, on dit que l'Esprit lui est adventice. Celui-ci, en effet, est aussi venu habiter sur lui sous forme d'une colombe<sup>a</sup>, lorsque, s'étant fait semblable à nous comme je l'ai dit, il fut baptisé, selon l'économie, comme l'un d'entre nous. Alors on dit que l'Esprit qui lui était propre lui a été donné à cause de l'humanité, et c'est cela la kénose<sup>b</sup>. » Puis donc qu'en tant qu'homme, à cause de l'économie, il a reçu son Esprit, d'où devait-il le recevoir si ce n'est des cieux pour sa gloire ? Mais, après la Passion et la Résurrection, lorsque l'économie est déjà accomplie, il ne reçoit pas l'Esprit Saint mais il le donne, et c'est à partir de lui-même qu'il l'émet par insufflation<sup>c</sup>, enseignant dans les faits que c'est par lui que l'Esprit procède d'auprès du Père. En tout cas, puisque le Verbe est incircscriptible, il était à la fois dans le Jourdain avec le corps qu'il avait assumé, et dans le ciel de façon incorporelle de même qu'en tous lieux. C'est donc bien lui qui, des cieux, en tant que Dieu, envoie sur lui-même son Esprit comme sur un homme. C'est pourquoi Athanase, qui est éminent dans les choses divines, dans son traité *Sur l'Incarnation du Verbe*

1. CYRILLE D'ALEX., *Commentaire sur Joël*, II, 28-29, éd. Ph. Pusey, p. 337-338 [=Cyr<sup>cd</sup>] (PG 71, 377D-380A). Pour un commentaire de ce passage, voir BOULNOIS, *Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie*, p. 467.

Λόγον διέξεισιν, εἰπὼν ὅτι ὡς περιστερὰ ὠφθη τὸ Πνεῦμα τὸ ἄγιον καταβαῖνον καὶ μένον ἐπὶ τὸν Κύριον, ἐπάγει λοιπὸν  
 « Αὐτὸς γὰρ αὐτὸ ἄνωθεν ἔπεμπεν ὡς Θεός, καὶ αὐτὸς αὐτὸ  
 35 κάτωθεν ὑπεδέχετο ὡς ἄνθρωπος. Ἐξ αὐτοῦ οὖν εἰς αὐτὸν  
 κατῆι, ἐκ τῆς θεότητος αὐτοῦ εἰς τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ. »

8. Πάλιν ἐνίστανται γενναιότερον οὕτω προτείνοντες. Πᾶν  
 ὅπερ περὶ Θεοῦ λέγεται, ἢ κοινόν ἐστι τῆς Τριάδος, ἢ μιᾶς  
 ὑποστάσεως ἴδιον ὥστε καὶ τὸ ἐκπορευτικόν, ἢ καὶ τῶν  
 τριῶν εἴη ἂν ὑποστάσεων, ἢ μιᾶς ἐξ αὐτῶν μέσον γὰρ τι  
 5 φυσικοῦ καὶ ὑποστατικοῦ ιδιώματος οὐ γινώσκομεν. Ἐπεὶ δὲ  
 παρὰ τοῦ Πατρὸς ὁμολογουμένως ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα,  
 παρ' ἑαυτοῦ δὲ ἀδύνατον ἐκπορεύεσθαι, οὐδὲ παρὰ τοῦ Υἱοῦ  
 ἐκπορεύεται, καὶ ἔσται τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἴδιον τὸ  
 ἐκπορευτικόν. Οὕτω γὰρ καὶ Γρηγόριος, ἐν βίβλῳ τῇ Θεο-  
 10 γνωσία, διδάσκει τῶν Νυσσαίων ὁ πρόεδρος· « Πνεῦμα,  
 λέγων, τὸ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκπορευόμενον τοῦ δ'  
 ἕνεκα γὰρ καὶ "Πνεῦμα Στόματος", ἀλλ' οὐχὶ Λόγον Στόμα-

#### RQYJWFV

7, 32 ὡς : ὡσπερ V All || 34 αὐτὸ ἄνωθεν R : ἄνωθεν αὐτὸ YJWFV All  
 ἄνωθεν Q || ἔπεμψεν R || αὐτὸ<sup>2</sup> om. Q || 35 κάτωθεν *codd.* : κάτω Athan<sup>cd</sup> ||  
 ὑποδέχεται J

8, 2 ὅπερ R : δ *cett.* All || 4 ἐξ αὐτῶν om. V || τι : τοι Q || 7 ἐκπορεύεσθαι  
 - Υἱοῦ om. J || 11 ἐκπορευόμενον ὑποστάσεως *transp.* Gr.Nys<sup>cd</sup> || *ante* τοῦ  
*add.* διὰ J || 12 *post* οὐχὶ *add.* καὶ Gr.Nys<sup>cd</sup>

1. Ps.-ATHANASE [= MARCEL D'ANCYRE d'après M. Tetz], *De incarnatione et contra Arianos*, 9 (CPG 2806, PG 26, 997BC [=Athan<sup>cd</sup>]).

*unique engendré*, après avoir dit que l'Esprit Saint a été vu comme une colombe descendant et demeurant sur le Seigneur, ajoute : « C'est lui qui l'envoyait d'en haut en tant que Dieu, et c'est lui qui le recevait d'en bas en tant qu'homme. Issu de lui, [l'Esprit] descendait donc vers lui, de sa divinité vers son humanité<sup>1</sup>. »

#### Réponse à l'objection que toute propriété en Dieu est personnelle ou trinitaire

8. Mais voilà qu'ils se dressent avec encore plus de force, en alléguant ceci : « Tout ce qui est dit de Dieu est ou bien commun à la Trinité, ou bien propre à une hypostase ; si bien que la faculté de faire procéder peut appartenir ou bien aux trois hypostases ou bien à l'une d'entre elles ; car nous ne connaissons rien d'intermédiaire entre une propriété naturelle et une propriété hypostatique. Mais puisque, comme tous le reconnaissent, c'est d'auprès du Père que procède l'Esprit et qu'il lui est impossible de procéder d'auprès de lui-même, alors il ne procède nullement d'auprès du Père, et la faculté de faire procéder appartiendra en propre à l'hypostase paternelle<sup>2</sup>. De même, Grégoire, l'évêque de Nysse, enseigne, dans son livre intitulé *la Théognosie* : « L'Esprit, dit-il, est celui qui procède de l'hypostase paternelle ; c'est pourquoi David a parlé de l'Esprit de

2. Voir Appendice, n. c. 9.

τος εἴρηκεν ὁ Δαβὶδ, ἵνα τὴν ἐκπορευτικὴν ιδιότητα τῷ Πατρὶ μόνῳ προσοῦσαν πιστώσῃται. »

- 15 Τί οὖν ἡμεῖς πρὸς ταῦτα φαμέν ; Πρῶτον μὲν οὖν ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καθάπερ ἐκ πρώτης ἀρχῆς δογματίζομεν, ἀλλὰ διὰ τοῦ Υἱοῦ παρὰ τοῦ Πατρὸς. Ἐπειτα καθὼς οὐ δύναται παρ' ἑαυτοῦ ἐκπορευεσθαι πάντως, οὐδ' ἀποστέλλεσθαι παρ' ἑαυτοῦ δύναται ἄν, ἵνα μὴ τὸ αὐτὸ καὶ
- 20 ἀποστέλλον εἴη κατὰ ταῦτόν καὶ ἀποστελλόμενον. Ἐπει δὲ καὶ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἀποστέλλεται καὶ παρὰ τοῦ Υἱοῦ, καθὼς αὐτὸς ὁ τοῦ Πατρὸς Υἱὸς ἐν εὐαγγελίοις ἐδίδαξεν, ἔγνωμεν ἰδοὺ τὴν τοῦ Πνεύματος ἀποστολὴν μέσην φυσικῆς τε καὶ ὑποστατικῆς ιδιότητος. Ὅθεν ὁ τῆς ἐνστάσεως θέμε-
- 25 θλος διασέσεται καὶ σεσάθρωται. Τί δ' ἂν φαίεν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ τοῦ Πνεύματος ὄνομα τοῦ ἀγνώστου μέσου γινωσκομένου ; Πνεῦμα γὰρ Πατρὸς καὶ Πνεῦμα Υἱοῦ τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ λέγεται καὶ ἐστίν, ἑαυτοῦ δὲ πνεῦμα οὐτ' ἐστὶν οὔτε λέγεται, καθὼς οὐδὲ Πατὴρ ἑαυτοῦ πατήρ, ἢ Υἱὸς ἑαυ-
- 30 τοῦ υἱός.

Ἄλλ' ἐξεταστέον λοιπόν, εἴπερ ὀρθῶς τε καὶ ἀσφαλῶς τὸ τοῦ σοφοῦ Γρηγορίου ῥητὸν παρενήνεκται λέγοντος, ὡς αὐτοὶ

#### RQYJWFV

8, 13 ὁ Δαβὶδ *om.* R || 15 οὖν<sup>2</sup> R : *om. cett.* All || 17 ἀλλὰ - Πατρὸς *om.* W || 20 εἴη : ἔχει J || κατὰ ταῦτό Y κατ' αὐτό R || 21 τοῦ<sup>1</sup> Q : αὐτοῦ Y *om.* R J W F V All || παρὰ<sup>2</sup> : περὶ Y || 23 τοῦ Πνεύματος *post ἀποστολὴν transp.* V All || 23-24 φυσικῆς - ὑποστατικῆς R Q Y J W F Laem : ὁ. τε καὶ φ. V All || 24-25 θεμέλιος JV || 25-26 κατ' αὐτό τὸ : κατ' αὐτοῦ Q || 28 καὶ<sup>1</sup> R : *om. cett.* All || 29 *post* οὐδὲ *add.* ὁ Q Y J W F V All || *post* ἢ *add.* ὁ Q Y J W F V All

1. Nous transcrivons simplement l'adjectif grec, puisque l'expression « propriété ekporétique » pose un problème herméneutique qu'entend résoudre Nicéphore.

2. Ps.-GRÉGOIRE DE NYSSE, *De cognitione Dei* [CPG 3223]. Sur cet auteur byzantin du ix<sup>e</sup>-x<sup>e</sup> s., voir HOSTENS, *A la découverte d'un auteur byzantin inconnu*, p. 423-433. Il est cité dans A. KAMATEROS, *Arsenal*

la bouche et non pas du Verbe de la bouche, pour confirmer que la propriété ekporétique<sup>1</sup> appartient au Père seul<sup>2</sup>. » »

Que rétorquons-nous donc à ces propos ? Eh bien, en premier lieu nous professons donc que l'Esprit Saint ne procède pas du Fils comme d'un premier principe, mais qu'il procède par le Fils d'auprès du Père. Ensuite, de même qu'il ne peut évidemment pas procéder d'auprès de lui-même, il ne saurait non plus être envoyé d'auprès de lui-même, pour que celui qui envoie ne soit pas en même temps celui qui est envoyé. Mais puisque c'est d'auprès du Père et d'auprès du Fils que l'Esprit est envoyé, comme l'a enseigné lui-même le Fils du Père dans les Évangiles, voici que maintenant nous savons que l'envoi de l'Esprit est intermédiaire entre une propriété naturelle et une propriété hypostatique<sup>3</sup>. Par là, le fondement de cette objection est ébranlé et ruiné. Et que pourraient-ils dire, alors que la propriété intermédiaire qui leur est inconnue est bien connue d'après le nom même de l'Esprit ? Le Saint-Esprit est en effet appelé Esprit du Père et Esprit du Fils, et il l'est, mais il n'est pas Esprit de lui-même ni n'est appelé ainsi, pas plus que le Père n'est père de lui-même, ni le Fils, fils de lui-même.

Mais au reste il faut examiner si c'est bien avec justesse et sûreté que la citation du sage Grégoire a été employée,

sacré : v. J. BEKKOS, *In Camateri animadversiones*, 106 (PG 141, 549D) [=Gr.Nys<sup>ed</sup>]. Un peu plus loin (552A), Bekkos explique, en suivant Blemmydès sans le citer, que πνι s'est corrompu en πρι. Voir aussi J. BEKKOS, *De processione S. Spiritus*, I, 12 (PG 141, 176B), avec πνεύματι au lieu de πατρί. Texte aussi cité par BARLAAM LE CALABRAIS (avec πατρί) dans son *Syntagma*, 42, 375-377, p. 662.

3. L'argument développé ici par Nicéphore est spécieux dans le contexte de la théologie byzantine car il repose sur une confusion entre la théologie et l'économie divine. Voir Appendice, n. c. 10.

φασι, τὸν Δαβίδ τούτου χάριν εἰρηκέναι τὸ Πνεῦμα « στόμα-  
 35 τος Πνεῦμα », καὶ μὴ τὸν Λόγον στόματος Λόγον, ἵνα τὴν  
 ἐκπορευτικὴν ιδιότητα τῷ Πατρὶ μόνῳ προσοῦσαν πιστώση-  
 ται. Πῶς οὖν, εἰ τὸν Λόγον εἰρήκει στόματος Λόγον, καὶ τι-  
 μετὰ τοῦ Πατρὸς ἐτέρῳ τὴν τοιαύτην ἂν ιδιότητα τὴν ἐκπο-  
 40 ρευτικὴν ἐκοινώσατο ; Ποίαν ἔχει τὴν [580] ἀνάγκην ὁ  
 λόγος ; Ἄλλ' ὡς ἔοικεν, ἡ παροδικὴ τῶν γραφῶν διεξέλευσις,  
 οὐχ ἤττον ἢ τὸ τοῦ τρόπου φίλερι καὶ τὸ ἐντεῦθεν κακοῦργον,  
 τὰς τοιαύτας ἀτοπίας εἰσήνεγκε· τρισὶ γὰρ στοιχείοις μετ'  
 ἐπιθέσεως κεραίας Πνεύματι λέξεως διαχαραττομένης  
 συγχοπτικῶς, κατὰ ταῦτά δὲ καὶ Πατρί, τοῦ μέσου μόνου γε  
 διενηνοχότος, ἡ τοῦ μέσου παραφθορά τε καὶ μεταποίησις —  
 45 καὶ γὰρ εὐχερῆς — τὴν ἀπάτην τοῖς μὴ ἐπεσκεμμένοις προ-  
 ξένησε τὸ τοῦ Πνεύματος ἴδιον τῷ Πατρὶ προσαρμόσασι.

Ἄλλ' ἐχρῆν ἐννοῆσαι τὸ ἐκπορευέσθαι παθητικῶς μὲν  
 ἐσηματισμένον, φέρον δὲ δῆλωσιν ἐνεργητικὴν, ὡς εἶναι  
 μᾶλλον ἐκπορευτικὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἢ ἐκπορευτόν·  
 50 ἐνεργεῖν γάρ, ἀλλ' οὐχὶ πάσχειν ἐστὶ τὸ πορευέσθαι τε καὶ  
 ἐκπορευέσθαι. Διὸ καὶ ὁ σοφὸς οὗτος ἀνὴρ καιρῶς ἀπαγγέλλ-  
 ων φησί : « Τοῦ δ' ἕνεκα “Πνεῦμα στόματος”, ἀλλ' οὐχὶ  
 Λόγον στόματος εἰρηκεν ὁ Δαβίδ, ἵνα τὴν ἐκπορευτικὴν ιδιό-  
 55 τητα τῷ Πνεύματι μόνῳ προσοῦσαν πιστώσῃται », μὴ μέντοι  
 δηλαδὴ καὶ τῷ Λόγῳ, καὶ γὰρ ἐπεὶ τὰ τοῦ στόματος ῥήματα  
 ἐκπορευόμενα λέγεται : « Τὰ γὰρ ἐκπορευόμενα, φησί, διὰ

lorsqu'il dit, comme ils le prétendent, que si David a dit que l'Esprit est *Esprit de la bouche* et non pas que le Verbe est Verbe de la bouche, c'est pour assurer que la propriété ekporétique appartient au Père seul. Comment donc, s'il avait dit du Verbe qu'il est Verbe de la bouche, aurait-il pu communiquer cette propriété ekporétique à quelqu'un d'autre en plus du Père ? Quel caractère contraignant présente cet argument ? Mais, à ce qu'il semble, c'est la lecture superficielle des écrits des saints, non moins que le côté querelleur de leur manière et la malfaisance qui en résulte, qui a introduit de telles absurdités. Car puisque pour « Esprit » le mot s'écrit en abrégé avec trois lettres surmontées d'un trait et qu'il en va de même pour « Père », mais que seule diffère la lettre du milieu, c'est la corruption et l'altération de la lettre du milieu — car la faute est aisée — qui a induit en erreur ceux qui, faute d'avoir attentivement examiné la question, ont attribué au Père ce qui est le propre de l'Esprit<sup>1</sup>.

Mais il fallait réfléchir au fait que le terme ἐκπορευέσθαι a une forme passive mais un sens actif, si bien que l'Esprit Saint est plutôt procédant qu'il n'est procédé. Car c'est agir et non point subir que le fait d'avancer et de procéder. Pour cela le sage dont nous parlons, s'exprimant fort à propos, dit : « C'est pourquoi David a parlé de *l'Esprit de la bouche* et non pas du Verbe de la bouche, pour confirmer que la propriété ekporétique appartient à l'Esprit seul<sup>2</sup> », c'est-à-dire sans qu'elle appartienne en même temps au Verbe, même s'il est dit aussi que les paroles procèdent de la bouche : *Les paroles qui procèdent de mes lèvres*, dit-il en effet,

sera reprise de façon paraphrastique (sans mention de Blemmydès) par JEAN BEKKOS dans ses deux traités : *In Camateri animadversiones*, 106 (PG 141, 552A), et *De processione S. Spiritus*, I, 12 (PG 141, 176B). Dans ces deux passages, on note la leçon συγχοπτικῶς. Ce mot n'existe (d'après le TLG) que chez les auteurs médicaux.

2. La citation du Pseudo-Grégoire est en effet bien plus compréhensible avec Πνεύματι qu'avec Πατρί.

### RQYJWFV

8, 33 ante τὸν add. διὰ R || τὸ om. Q || 36 εἰρήκει post Λόγον<sup>2</sup> transp. J || 37-38 ιδιότητα τὴν ἐκπορευτικὴν : ἐκπ. ιδιότητα V All || 42 post κεραίας add. τῆς J All τῷ Laem || 43 συνοπτικῶς FV Laem || post καὶ add. τῆς J All τῷ Laem || γε om. Q || 45 ἐπισκεμμένοις R || 52 post οὐχὶ add. καὶ Gr.Nys<sup>cd</sup> || 54 Πνεύματι : πατρί R || τῷ Πν. post προσοῦσαν transp. JWFV All || 55 καὶ γὰρ om. JWFV

1. Dans les manuscrits, les mots Esprit et Père — toujours écrits en abrégé — ne diffèrent que par la lettre centrale : au génitif respectivement πς et πρς, au datif πνι et πρι, et à l'accusatif πνα et πρα. Cette explication

τῶν χειλέων μου, οὐ μὴ ἀθετήσω<sup>a</sup>. » Τούτου χάριν εἶρηκεν ὁ  
 προφήτης· « Τῷ Λόγῳ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν<sup>b</sup> »,  
 ἀλλ' οὐχὶ « τῷ Λόγῳ τοῦ στόματος Κυρίου », ἵνα μὴ διὰ τοῦ  
 60 εἰπεῖν « τοῦ στόματος », προσμαρτυρήσῃ τῷ Υἱῷ καὶ Λόγῳ  
 τὸ ἐκπορευτικόν. Ἐπήγαγε δέ « καὶ τῷ Πνεύματι τοῦ στό-  
 ματος αὐτοῦ<sup>c</sup> », ὡς ἂν ἐντεῦθεν τῷ Πνεύματι καὶ μόνῳ  
 πιστώσῃται τὸ ἐκπορευτικόν. Ὅτι δὲ τὴν ἐκπορευτικὴν ιδιό-  
 τητα χαρακτηριστικὴν οἶδε τοῦ Πνεύματος ὁ τῶν Νυσσαίων  
 65 καὶ τῆς οἰκουμένης φωστήρ, ἀριθλήως ἐξ ὧν ἐπιφέρει παρ-  
 στησι. Λέγει γὰρ οὕτως· « Ἴνα διὰ μὲν τοῦ “Λόγον” εἰπεῖν,  
 τὴν ὡς ἐκ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς ἀπαθεστάτην καὶ ἄρρητον  
 τοῦ Υἱοῦ παραδεξώμεθα γέννησιν, διὰ δὲ τοῦ εἰρηκέναι  
 “Πνεῦμα στόματος” τὴν ἁγιαστικὴν καὶ οὐσιώδη δύναμιν,  
 70 καὶ ζωαρχικὴν τοῦ Πνεύματος ὑπόστασιν ὑπολάβωμεν, τῷ  
 τῆς ἐκπορευτικῆς ιδιότητος ὀνόματι δηλονότι χαρακτηριζο-  
 μένην. » Καὶ ὁ ἐν ἁγίοις δὲ πατὴρ Ἀναστάσιος, ἰδίωμα τοῦ  
 Πνεύματος γινώσκει τὸ ἐκπορευτικόν. Ἐν γὰρ ἔκτῳ καὶ

*je ne les démentirai pas*<sup>a</sup>. C'est pour cette raison que le  
 Prophète a dit : *Par le Verbe du Seigneur les cieux ont été  
 affermis*<sup>b</sup>, mais non pas « par le Verbe de la bouche du  
 Seigneur », afin que, pour l'avoir désigné comme [Verbe] de  
 la bouche, on n'aille pas certifier qu'au Fils et Verbe appar-  
 tient la faculté de procéder. Mais il a ajouté : *et par l'Esprit  
 de sa bouche*<sup>c</sup> 1, pour confirmer par là que c'est à l'Esprit  
 seul qu'appartient la faculté de procéder. Que le flambeau de  
 Nysse et de la terre habitée ait su que la propriété ekporéti-  
 que est caractéristique de l'Esprit, cela ressort très claire-  
 ment de ce qu'il ajoute ; il dit en effet ceci : « Afin que, par le  
 fait de dire “ Verbe ”, nous recevions [la révélation de] la  
 génération parfaitement impassible et ineffable du Fils  
 comme à partir de Dieu le Père, et que, par le fait d'avoir dit  
*Esprit de la bouche*, nous concevions la puissance sancti-  
 fiante et substantielle de l'Esprit et son hypostase donatrice  
 de vie, caractérisée en d'autres termes par le nom de “ pro-  
 priété ekporétique ” 2. » De même notre père parmi les  
 saints Anastase reconnaît comme propriété de l'Esprit la  
 faculté de procéder. En effet, dans le seizième chapitre de

## RQYJWFV

8, 59-60 τοῦ εἰπεῖν om. QY || 60 post εἰπεῖν add. τῷ Λόγῳ V AH ||  
 66 Λόγον RWFV : λόγου QYJ || 67 τοῦ : νοῦ JV AH || 68 παραδεχώμεθα  
 Gr.Nys<sup>ed</sup> || 71 τῆς om. Gr.Nys<sup>ed</sup> || 72 post πατὴρ add. ἡμῶν J

8. a. Ps 88, 35    b. Ps 32, 6    c. Ps 32, 6

1. Ce verset est commenté par GRÉGOIRE DE NYSSÉ dans son *Discours catéchétique*, 4, SC 453, p. 158-161 (PG 45, 20Asq) — on trouve de lui un autre commentaire dans le ms *Paris. gr. 1115*, au f. 196 (voir ALEXAKIS, *Codex Parisinus Graecus 1115*, p. 291, n° 166). BASILE DE CÉSARÉE commente le même verset dans son traité *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 46, SC 17bis, p. 408 (PG 32, 152B), en voulant souligner que la procession de l'Esprit diffère de la génération du Fils.

2. Ps.-GRÉGOIRE DE NYSSÉ, *De cognitione Dei* [CPG 3223], cité dans A. KAMATEROS, *Arsenal sacré*, cité in J. BEKKOS, *In Camateri animadversiones*, 107 (PG 141, 552D) [=Gr.Nys<sup>ed</sup>]. Ce même texte, quoique non cité, semble également utilisé dans une glose, datée du XII<sup>e</sup> s. (v. *cod. Vindob. gr. theol.* 40), de l'*Epitomé* attribué au patriarche PHOTIUS (v. PG 102, 396C). Voir Appendice, n. c. 11.

75 δεκάτω κεφαλαίω τῆς αὐτοῦ βίβλου τῆς Ὁδηγοῦ κεκλημένης, οὕτω φησὶν « Οὐ γὰρ τὸ ἀγέννητον τοῦ Πατρὸς πρόσωπον ἐσαρκώθη, οὔτε μὴν ἡ ἐκπορευτικὴ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὑπόστασις. »

9. Τοῦ δέ γε παρὰ τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορευέσθαι, κωλυτικὸν οὐκ ἔστιν οὐδαμῶς τὸ διὰ τοῦ Υἱοῦ, καθὼς καὶ ὁ σοφὸς οὗτος ἱεράρχης περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος πρὸς Ἀβλάβιον οὕτω θεολογῶν, διαρρήδην βοᾷ·  
5 « Τὸ ἀπαράλλακτον, λέγων, τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες, τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα· ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου. Καὶ τοῦ ἐξ αἰτίου ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ  
10 προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου· ὥστε καὶ [581] τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ Υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι τὸ Πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ Υἱοῦ μεσιτείας καὶ ἑαυτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ Πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν Πατέρα  
15 σχέσεως μὴ ἀπειργούσης. » Ὁ αὐτός, περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διαλαμβάνων καὶ κατὰ Μακεδονίου φερόμενος, οὕτω

## RQYJWFV

8, 74 κεκλημένης : καλουμένης W || 76 ἡ om. QY

9, 4 οὕτω R : om. ceti. All || 8 τὸ<sup>1</sup> om. J || αἰτίου : υἱοῦ R αἰτίας Gr.Nys<sup>cd</sup> || 9 post αἰτίου add. δὲ V All || 13 ἑαυτῷ codd. : αὐτῷ Gr.Nys<sup>cd</sup>

1. ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos*, 16, CCGS 8, p. 269, l. 26-28 (PG 89, 261C). Cette citation sera reprise de la même façon que la précédente (du Ps.-Grég. de Nysse) et juste à sa suite par JEAN BEKKOS dans sa réfutation de

son livre intitulé *Le Guide*, il dit ceci : « Ce n'est pas en effet la personne inengendrée du Père qui s'est incarnée, ni non plus l'hypostase du Saint-Esprit, douée de la faculté de procéder <sup>1</sup>. »

***La procession par le Fils ne contredit nullement la procession d'auprès du Père***

9. Mais la procession de l'Esprit par le Fils n'empêche nullement que l'Esprit Saint procède d'auprès de l'hypostase paternelle, comme ce savant hiérarque, exposant à Ablabius les choses divines concernant la sainte Trinité, le clame expressément : « En confessant l'invariance <sup>2</sup> de la nature, nous ne nions pas la différence entre ce qui cause et ce qui est causé ; c'est seulement en cela que nous saisissons qu'ils se distinguent l'un de l'autre, par le fait de croire que l'un est cause et que l'autre est issu de la cause. Pourtant, nous concevons encore une autre différence dans ce qui est issu de la cause : en effet, l'un est issu immédiatement du premier, tandis que l'autre en est issu par celui qui est issu immédiatement du premier ; si bien que le titre d'Unique engendré demeure indubitablement attaché au Fils et qu'on ne peut pas douter que l'Esprit existe à partir du Père, car la médiation du Fils préserve à celui-ci son titre d'Unique engendré et n'écarte pas l'Esprit de sa relation naturelle avec le Père <sup>3</sup>. » Le même auteur, traitant du Saint-Esprit et s'en prenant à Macédonius, figure ainsi à la fois la génération du

l'*Arsenal sacré* de Kamatéros : voir *In Camateri animadversiones*, 107 (PG 141, 553A).

2. Le terme ἀπαράλλακτον désigne le caractère invariant, sans écart, de la nature divine lorsqu'on considère les différentes hypostases divines.

3. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium*, 15, éd. F. Mueller, p. 55, l.24-p. 56, l.10 [= Gr.Nys<sup>cd</sup>] (PG 45, 133BC). Voir Appendice, n. c. 12.

διατυποῖ καὶ τὴν τοῦ Υἱοῦ γέννησιν καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος  
 πρόοδον· « Ἐφ' ὧν ἡ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνέργεια, φάσκων,  
 οὐδεμίαν ἐλάττωσιν ἢ παραλλαγὴν ἔχει, πῶς ἔστιν εὐλογον  
 20 τὴν κατὰ τὸν ἀριθμὸν τάξιν ἐλαττώσεώς τινος, <ἦ> τῆς κατὰ  
 φύσιν παραλλαγῆς οἰεσθαι σημεῖον εἶναι ; Ὡσπερ ἂν εἴ τις ἐν  
 τρισὶ λαμπάσι διηρημένην βλέπων τὴν φλόγα — αἰτίαν δὲ τοῦ  
 τρίτου φωτὸς ὑποθώμεθα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα ἐκ διαδό-  
 25 σεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάψασαν —, ἔπειτα κατα-  
 σκευάζοι πλεονάζειν ἐν τῇ πρώτῃ φλογὶ τὴν θερμασίαν, τῇ δ'  
 ἐφεξῆς ὑποβεβηκέναι καὶ πρὸς τὸ ἔλαττον ἔχειν τὴν παραλλα-  
 γήν, τὴν δὲ τρίτην μὴδὲ πῦρ ἔτι λογιζέσθαι, κἂν παραπλη-  
 σίως καίη καὶ φαίνη καὶ πάντα τὰ τοῦ πυρὸς ἐργάζηται. »  
 Πάλιν ὁ αὐτὸς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἀντιρρητικῶν τάδε φησίν·  
 30 « Οὐκ ἀνάγκη πάσῃ τῇ εἰκόνι δουλεύοντας δοῦναι τοῖς συκο-  
 φάνταις λαβὴν ἐν τῇ τοῦ ὑποδείγματος ἀτονίᾳ. Οὐχὶ ἀκτίνα  
 ἐξ ἡλίου νοήσομεν, ἀλλ' ἐξ ἀγεννήτου ἡλίου ἄλλον ἡλιον, ὁμοῦ  
 τῇ τοῦ πρώτου ἐπινοίᾳ γεννητῶς αὐτῷ συνεχλάμποντα, καὶ  
 35 κατὰ πάντα ὡσαύτως ἔχοντα κάλλει, δυνάμει, καὶ λαμπηδόνι,  
 μεγέθει, φαιδρότητι, καὶ πᾶσιν ἀπλῶς τοῖς περὶ τὸν ἡλιον  
 θεωρουμένοις. Καὶ πάλιν ἕτερον τοιοῦτον φῶς κατὰ τὸν αὐτὸν  
 τρόπον οὐ χρονικῶς τινι διαστήματι τοῦ γεννητοῦ φωτὸς ἀπο-  
 τεμνόμενον, ἀλλὰ δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον, τὴν δὲ τῆς ὑπο-  
 στάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτὸς. » Ἐκλάμ-

## RQYJWFV

9, 17 καὶ<sup>1</sup> om. All || Πνεύματος : πατρός Q || 18 post ὧν add. γὰρ  
 Gr.Nys<sup>ed</sup> || 20 ἢ Laem : om. mss All || 21 ἂν RWFV : γὰρ QY || 23 τρίτου :  
 τούτου J || post φωτὸς add. αἰτίαν V All || 24-25 κατασκευάζοι R : -ζει  
 ceit. All || 27 λογιζέσθαι codd. : λέγεσθαι Gr.Nys<sup>ed</sup> || 28 κατεργάζηται  
 Gr.Nys<sup>ed</sup> || 30 οὐκ codd. : οὐ γὰρ Gr.Nys<sup>ed</sup> || πάσῃ codd. : πᾶσα Gr.Nys<sup>ed</sup> ||  
 32 ἐξ<sup>1</sup> : ἐκ τοῦ Q Laem || post ἡλιον add. τὸν Υἱὸν QYJWFV All || 33 τοῦ  
 πρώτου : πρώτῃ R || 35 πᾶσιν ἀπλῶς codd. : ἀπαξ Gr.Nys<sup>ed</sup> || 36 post φῶς  
 add. τὸ Πνεῦμα QYJWFV All || 37 χρονικῶς J

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus Macedonianos*, 6, éd. F. Mueller,  
 p. 92, 1.34-p. 93, 1.10 [= Gr.Nys<sup>ed</sup>] (PG 45, 1308AB). Cette citation est

Fils et le procès de l'Esprit : « A propos de ceux, dit-il, dont  
 l'activité selon le bien ne subit aucune diminution ou aucun  
 changement, comment est-il raisonnable de croire que  
 l'ordre d'énumération est signe d'une diminution ou d'un  
 changement sous le rapport de la nature ? C'est comme si on  
 voyait une flamme divisée en trois flambeaux — nous suppo-  
 serions que la première flamme est cause de la troisième  
 lumière par transmission, en ce qu'elle a allumé la lumière  
 extrême par l'intermédiaire —, et qu'ensuite on établissait  
 que la chaleur abonde dans la première flamme, passe à  
 l'autre par la suite et présente un changement vers le moin-  
 dre, et que la troisième flamme n'est plus comptée comme  
 feu, même si de manière quasi semblable elle brûle et luit et  
 produit toutes les caractéristiques du feu <sup>1</sup>. » De nouveau, le  
 même père dit ceci dans le premier livre des *Antirrhétiques* :  
 « Il ne faut pas, par une soumission servile à toute  
 image, donner prise aux sycophantes à cause du caractère  
 déficient de l'exemple. Nous ne concevons pas un rayon  
 issu du soleil mais, dès la première intellection, un autre  
 soleil issu du soleil inengendré, resplendissant simultanément  
 avec lui par génération, et se présentant en tout point  
 de la même manière par la beauté, la puissance, la splendeur,  
 la grandeur, l'éclat et toutes les qualités que l'on attribue en  
 un mot au soleil. Et de nouveau nous concevons de la même  
 façon une autre Lumière semblable, non séparée par un  
 intervalle temporel de la Lumière engendrée, mais resplen-  
 dissant par celle-ci, tout en tenant la cause de son hypostase  
 à partir de la Lumière prototype <sup>2</sup>. » Il a dit que le Fils

donnée comme provenant de l'*Arsenal sacré* par JEAN BEKKOS : voir *In Camateri animadversiones*, 109 (PG 141, 553D-556A). Voir Appendice, n. c. 13.

2. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, I, 1, 533, éd. W. Jaeger, p. 180-181 [= Gr.Nys<sup>ed</sup>] (PG 45, 416BC). Cette citation est citée comme provenant de l'*Arsenal sacré* par JEAN BEKKOS : *In Camateri animadversiones*, 113 (PG 141, 560A).

40 ποντα εἶρηκε τὸν Υἱόν, ἐκλάμπων εἶρηκε καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ  
 ἅγιον· διὰ τοῦ ἐκλάμπειν ἐδήλωσε τὴν ὑπαρξιν τοῦ Υἱοῦ, διὰ  
 τοῦ ἐκλάμπειν ἐδήλωσε καὶ τὴν τοῦ Πνεύματος ὑπαρξιν, τὸ  
 ἀπαθὲς καὶ ἄχρονον καὶ τῆς τοῦ Υἱοῦ γεννήσεως καὶ τῆς τοῦ  
 45 Πνεύματος ἐκπορεύσεως σημενόμενος δι' οἰκειοτάτου ὀνό-  
 ματος τοῖς πράγμασιν οἷς ἐχρήσατο κατὰ τὸ ὑπόδειγμα, τῷ  
 ἡλίῳ καὶ τῷ φωτί. Προσμαρτυρήσας δὲ γε τῷ διὰ τοῦ γεννη-  
 τοῦ Φωτὸς ἐκλάμποντι τὴν αἰτίαν τῆς ὑποστάσεως ἐκ τοῦ  
 πρωτοτύπου Φωτός, ἐδήλωσε καθαρῶς καὶ εἰλικρινῶς, ὅτι δι'  
 50 Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα παρὰ Πατρός. Τοιούτω χρᾶται τῷ ὑποδείγ-  
 ματι περὶ τῶν αὐτῶν καὶ ὁ τοῦδε τοῦ πατρὸς ὁμώνυμος καὶ  
 τῆς θεολογίας ἐπώνυμος, ἐν οἷς δογματίζει περὶ τοῦ Πνεύμα-  
 τος· « Ἀμέριστος γάρ, φησὶν, ἐν μεριστοῖς, εἰ δεῖ συντόμως  
 εἰπεῖν, ἢ θεότης· καὶ οἶον ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων,  
 55 μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. » Οὐκ εἶπεν ἀπτομένοις ἀλλ'  
 ἐχομένοις. Οὕτω δ' ἂν ἔχοιεν οἱ ἥλιοι τὸ εἶναι καὶ φαίνειν, ὁ  
 μὲν ἀρχικῶς, οἱ δ' ἀχρόνως ἐκ τῆς ἀρχῆς — οὐ φημι μετὰ τὴν  
 ἀρχὴν οὐδαμῶς — καὶ ὁ μὲν αὐτῶν ἀμέσως ἐκ τῆς ἀρχῆς, ὁ δὲ  
 διὰ τοῦ μέσου παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς. Οὕτως ἐστὶν ἐννοεῖσθαι  
 τὸ συμφυῆς τοῖς ἡλίοις καὶ ἄπειρον. Οὕτω « τριῶν ἀπέιρων  
 60 ἄπειρος συμφυῆς » θεωρηθήσεται.

## RQYJWFV

9, 40 καὶ *om.* R || 41 τοῦ<sup>1</sup> : τὸ R || 41-42 τοῦ Υἱοῦ — ὑπαρξιν *om.* J ||  
 43 καὶ<sup>3</sup> *om.* V All || 44 οἰκειοτάτου RQYJ : οἰκειότητα WFV All || *post*  
 οἰκειοτ. *add.* τοῦ W || 45 κατὰ τὸ ὑπόδειγμα *om.* QYJWFV All || 46 γε *om.*  
 W || τοῦ *om.* R || 47 ἐκ *om.* R || 48 *post* ἔτι *add.* δὲ J || 50 *post* πατρός *add.*  
 ὁμότιμος καὶ QY Laem || 52 μεριστοῖς *codd.* : μεμερισμένοις Gr.Naz<sup>ed</sup> ||  
 53 εἰπεῖν — καὶ *om.* Y || ἐν *om.* J || 54 σύγκρασις V All || 56-57 οὐ — ἀρχῆς  
*om.* Q || 58 ἐννοεῖσθαι RQYV : ἐννοεῖσαι WF ἐννοῆσαι J All συννοεῖσθαι  
 Laem || 59 οὕτω : οὐ τῶν J || ἀπέιρων *om.* J

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 31, 14, SC 250, p. 302 [= Gr.Naz<sup>ed</sup>] (PG 36, 149A).

resplendit et il a dit que l'Esprit Saint aussi resplendit ; c'est par le verbe resplendir qu'il a désigné l'existence du Fils, et c'est par le verbe resplendir qu'il a désigné aussi l'existence de l'Esprit, indiquant le caractère impassible et intemporel aussi bien de la génération du Fils que de la procession de l'Esprit par un nom très approprié aux réalités qu'il a utilisées en exemple — le soleil et la lumière. Certifiant en outre que pour celui qui resplendit par la Lumière engendrée la cause de son hypostase est issue de la Lumière prototype, il a déclaré nettement et clairement que c'est par le Fils que l'Esprit existe d'auprès du Père. Sur le même sujet, cet exemple est utilisé aussi par un autre père de même nom, celui qui tient son nom de la théologie, dans son discours doctrinal sur l'Esprit : « S'il faut en effet parler avec concision, dit-il, la Divinité est indivisible dans des êtres distincts : de même, dans trois soleils qui se pénètrent mutuellement, unique est la combinaison de la lumière<sup>1</sup> ». Il n'a pas dit « qui se touchent mutuellement » mais « qui se pénètrent mutuellement ». Ainsi les soleils possèderaient-ils l'être et la vertu de briller, l'un à titre de principe, les autres de façon intemporelle à partir du principe — je ne dis nullement après le principe —, et l'un de ceux-là est immédiatement issu du principe, tandis que l'autre existe, par celui qui est intermédiaire, d'auprès du principe lui-même. Ainsi doit-on concevoir qu'aux soleils appartiennent la connaturalité<sup>2</sup> et l'infinité. Ainsi « une connaturalité infinie de trois infinis<sup>3</sup> » sera contemplée.

2. L'adjectif *συμφυῆς* (litt. *uni intimement, en cohésion*) est pratiquement synonyme de *ἰσοούσιος* (consubstantiel) mais n'est pas un terme technique en théologie ; v. *Lettre à Jacques*, 11 (PG 142, 548C9).

3. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 40, 41, SC 358, p. 294 (PG 36, 417B). Une « connaturalité infinie » signifie une identité de nature pure et simple entre les personnes.

10. Μή γάρ διὰ Λόγου παρὰ Πατρὸς ἐκπορευομένου τοῦ Πνεύματος, μέσος ἂν εἴη ὁ Πατήρ, [584] παρ' ἐκάτερα φέρων Λόγον καὶ Πνεῦμα. Ὁμολόγηται δὲ καὶ ἀρχή, καὶ εἴπερ ὡς ἐξ ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς Λόγος καὶ Πνεῦμα, μὴ διὰ  
 5 θατέρου θάτερον, διαίρεισις εἰσάγηται τῆς Θεότητος. Ἀπειὴ δὲ καὶ τὸ ἀντιδιηρημένα εἶναι Λόγον καὶ Πνεῦμα. Πῶς γὰρ ἑνὰς ἢ Τριάς; Εἰ μὴ τοῦτο δέ, πῶς ἀπερίγραπτος; Τίνα δὲ τρόπον μετὰ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καθάπερ ὁ Υἱὸς μετὰ τοῦ Πατρὸς, κατὰ τὸν αὐτὸν θεολόγον· « Πάντα ἕσα ὁ Πατήρ  
 10 τοῦ Υἱοῦ, δογματίζοντα, πλὴν ἀγεννησίας· πάντα ἕσα ὁ Υἱὸς, τοῦ Πνεύματος, πλὴν γεννήσεως », καὶ « Οὐκ ἔπρεπεν ἐλλείπειν ποτὲ ἢ Υἱὸν Πατρὶ ἢ Πνεῦμα Υἱῷ », καὶ « Μίαν μὲν δόξαν Πατρὸς γινώσκομεν, τὴν ὁμοτιμίαν τοῦ Μονογενοῦς· μίαν δὲ Υἱοῦ, τὴν τοῦ Πνεύματος », καὶ « Οὐκ ἀνέχεται Πατὴρ Υἱὸν ζῆμιούμενος, οὐδὲ Υἱὸς τὸ Πνεῦμα τὸ

#### RQYJWFV

10, 1 Μή: καὶ R || post διὰ add. τοῦ QYJWFV All || Λόγου παρὰ om. QY || post παρὰ add. τοῦ JWFV All || 3 ante ἀρχή add. ἢ YFV All || 5 εἰσάγεται RQYV || 6 ἀντιδιηρημένως R || 9 θεολόγον: λόγον R || 10 δογματίζοντα om. YJWF All || 11 οὐκ codd: οὐδὲ γὰρ Gr.Naz<sup>ed</sup> || 15 Υἱὸν: Υἱῷ R

1. Autrement dit, si l'Esprit ne procédait pas par le Verbe, le Verbe et l'Esprit auraient pour seul intermédiaire leur causateur commun, le Père, et seraient en situation d'opposition.

2. Pour Nicéphore, une position médiane du Père dont seraient issus de part et d'autre et de façon indépendante le Verbe et l'Esprit (chacun d'une manière qui lui est propre) impliquerait une symétrie entre les venues à l'être des deux hypostases issues du Père, et donc une dualité porteuse de division et d'antagonisme. Voir Appendice, n. c. 14.

#### Une symétrie entre génération et procession équivaldrait à une division en Dieu

10. Si en effet ce n'était pas par le Verbe que l'Esprit procède d'auprès du Père, le Père serait intermédiaire, portant d'un côté et de l'autre le Verbe et l'Esprit<sup>1</sup>. Mais [le Père] est confessé aussi comme principe, et si le Verbe et l'Esprit existent à partir du Père comme du principe sans que l'un des deux existe par l'autre, une division s'introduit dans la Divinité<sup>2</sup>. Mais à Dieu ne plaise que le Verbe et l'Esprit soient divisés en une opposition ! Comment en effet la Trinité serait-elle unité ? Et si ce n'était pas le cas, comment serait-elle incirconscriptible<sup>3</sup> ? De quelle façon l'Esprit serait-il avec le Fils comme le Fils est avec le Père, selon le même théologien qui professe : « Tout ce qu'a le Père appartient au Fils, sauf d'être inengendré ; tout ce qu'a le Fils appartient à l'Esprit, sauf d'être engendré<sup>4</sup> », et « Il ne convenait pas qu'à un moment quelconque le Fils manquât au Père, ou l'Esprit au Fils<sup>5</sup> », et « Nous reconnaissons comme unique gloire du Père le partage du même honneur par le Fils unique, et comme unique gloire du Fils, le partage du même honneur par l'Esprit<sup>6</sup> », et « Le Père ne supporte pas d'être privé du Fils, ni le Fils d'être privé de l'Esprit

3. Si la Trinité n'était pas unifiée, alors, du fait que le Verbe et l'Esprit seraient opposés, les personnes divines ne se contiendraient pas mutuellement dans la circumincession trinitaire, et chacune, ne se trouvant plus là où est l'autre, serait en un lieu propre ; donc n'étant pas partout présente, elle serait limitée et circonscrite : l'incirconscriptibilité ou infinité divine serait remise en cause. Voir Appendice, n. c. 15.

4. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 41, 9, SC 358, p. 336 (PG 36, 441C).

5. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 41, 9, SC 358, p. 334 [= Gr.Naz<sup>ed</sup>] (PG 36, 441B).

6. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 43, 30, SC 384, p. 192 (PG 36, 537A).

ἅγιον » ; Καὶ πῶς κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον· « Ὡς ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα ἔχει, οὕτως τὸ Πνεῦμα πρὸς τὸν Υἱόν », καὶ κατὰ τὸν τὰ θεῖα πολλὸν Ἀθανάσιον· « Τὴν αὐτὴν ἐνότητα ἔχει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον πρὸς τὸν Υἱόν, ἣν ὁ Υἱὸς ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα » ;

11. Τί δὲ καὶ τὸ ἀπεῖργον λέγεσθαι πη κατὰ ἀντίστροφα ; Πάντως οὐθέν. Ἀλλὰ τοῦ Υἱοῦ γεννωμένου παρὰ Πατρός, τοῦ δὲ Πνεύματος ἐκπορευομένου δι' Υἱοῦ παρ' αὐτοῦ τοῦ Πατρός, πᾶν ἄτοπον, πᾶν ἀδύνατον ἀπελήλαται. Δείκνυται γὰρ ἀρχὴ καὶ μέσον καὶ τέλος ὁ Θεός, δι' αὐτοῦ καὶ τῶν ἐξ αὐτοῦ, καὶ ἀναγκαίως ἡ Θεότης τριάς· ἐν γὰρ μέσον οἶδεν ὁ λόγος, πλειόνων δ' ὑποτιθεμένων, οὐδὲν τὸ μέσον ὄντως ἐστί. « Διὰ τοῦτο μονὰς εἰς δυάδα κινήθεισα μέχρι τριάδος ἐστί. »

#### RQYJWFV

10, 16 post ὡς add. τοίνυν Bas<sup>ed</sup> || 17 τὸν<sup>1</sup> om. R || ἔχει ante ὁ Υἱὸς transp. Bas<sup>ed</sup> || τὸ Πνεῦμα post Υἱὸν transp. Bas<sup>ed</sup> || τὸν<sup>2</sup> om. R || καὶ om. QY

11, 1 πη : πῶς J || κατὰ Q Laem : καὶ τὰ cett. All || 2 post παρὰ add. τοῦ JWFV All || 7 ὑποτιθεμένων QY

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 33, 17, SC 318, p. 194 (PG 35, 236AB).

2. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVII, 43, SC 17bis, p. 398 [=Bas<sup>ed</sup>] (PG 32, 148A), reprise partielle d'ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 21 (PG 26, 580B).

3. Voir ATHANASE D'ALEX., *Lettres à Sérapion*, I, 2 (PG 26, 533A).

Saint<sup>1</sup> » ? Et comment, selon Basile le Grand, « de la manière dont le Fils se tient auprès du Père, c'est ainsi que l'Esprit se tient auprès du Fils<sup>2</sup> », et, selon Athanase, qui est éminent dans les choses divines, « l'Esprit Saint possède avec le Fils la même unité que celle que possède le Fils avec le Père<sup>3</sup> » ?

#### *Seule la procession par le Fils garantit que Dieu soit vraiment Trinité*

11. Qu'est-ce qui empêche de parler de quelque manière en prenant le contrepied ? Absolument rien. Mais si le Fils est engendré d'auprès du Père et que l'Esprit procède par le Fils d'auprès du Père lui-même, toute absurdité, toute impossibilité est écartée. Dieu apparaît en effet comme principe, moyen terme et fin<sup>4</sup> à travers lui-même et ceux qui sont issus de lui, et nécessairement la Divinité est Trinité, car la raison connaît un seul moyen terme<sup>5</sup>, mais si l'on en suppose plusieurs, aucun n'est vraiment moyen terme<sup>6</sup>. « Voilà pourquoi la Monade, en mouvement vers la Dyade, va

4. Sur l'origine de cette triade, v. Appendice, n. c. 16. Pour son application au rapport de Dieu à la création, voir MARC LE MOINE, *La Loi spirituelle*, I, dans *Traité*s, t. 1, SC 445, p. 74 (PG 65, 905A) ; PSEUDO-DENYS, *Noms divins*, V, p. 187, l. 1-3 (PG 3, 824A) : « αὐτός ἐστι... πάντων οὐσιοποιὸς ἀρχή, καὶ μεσότης, καὶ τελευταίη » ; MAXIME LE CONF. reprend la même idée en se référant à Rm 11,36 : « ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ μεσότης καὶ τέλος ἐστὶν ὁ Θεός » (*Chap. gnost.* I, 10 ; PG 90, 1085D-1088A). Pour l'application de la triade principe-milieu-fin à Dieu en gén., voir PHOTIUS, *Amphilochia*, 181, t. V, p. 235, l. 17-18 ; aux personnes trinitaires, voir NICOLAS DE MÉTHONE, *Réfutation de Proclus*, 146, p. 133.

5. Nicéphore considère ici le μέσον au sens aristotélicien de la « médiété », comme le point également éloigné de deux extrémités. Voir ARISTOTE, *Physique*, ε 229b 19-20 : « Ce qui est moyen s'oppose en quelque sorte dans le langage aux deux extrêmes (Τὸ μέσον <ἐναντίον> πρὸς ἐκάτερον λέγεται τῶν ἄκρων) ».

6. Voir Appendice, n. c. 17.

10 Οὕτως οὖν καὶ ἡ ἀρχὴ κυρίως ἀρχή, καὶ τὰ ἐκ τῆς ἀρχῆς, ἐν  
 15 τε τῇ ἀρχῇ καὶ ἐν ἀλλήλοις, ἄκραν καὶ τὴν ἔνωσιν, ἄκραν καὶ  
 τὴν συμφύταν αὐχούντα καὶ πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὴν ἀρχὴν  
 ἐν κράτος ἀδιαίρετον παριστῶντα, καὶ ἄπειρον. Ὅπου γὰρ τὸ  
 μέσον ὄντως μέσον, ἐκεῖ καὶ τὸ ἐν καὶ ὄντως ἐν, καὶ ὅπου  
 20 γὰρ ἐνοῦνται τὰ ἠνωμένα, καθόσον μετέχει τοῦ ὄντως ἐνός.  
 Τοῦτο καὶ οἱ θύραθεν ἀμυδρῶς ἐφαντάσθησαν. Ὅθεν καὶ « τὰ  
 τρία πάντα καὶ τὸ τρίς πάντη » κατὰ τὴν ἄκραν ἀλληλουχίαν  
 ἐφιλοσόφησαν. Ἐντεῦθεν ἄπειρον ὑπειληφέναι τινὲς τὸ πᾶν  
 25 ἐπλανήθησαν, μὴ διακρίναντες οὐσίαν κτίσεως καὶ Θεότητος,  
 μηδὲ συνιδόντες τί τὸ φύσει, καὶ τί τὸ μεθέξει, καὶ πόσον τὸ  
 παρηγμένον τῆς παρακτικῆς αἰτίας καὶ ἀρχῆς ἀπολείπεται.

## RQJWVFV

11, 9 καὶ...κυρίως ἀρχὴ om. J || 13 καὶ ὄντως ἐν R : om. celi. All ||  
 17 post πάντα add. εἶναι Aris<sup>ed</sup> || 21 παρακτικῆς RQYV : παρεκτικῆς JWF  
 πρακτικῆς Laem

1. GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 29, 2, SC 250, p. 180 (PG 36, 76B). Nous traduisons l'aoriste gnomique ἔστη, à valeur intemporelle, par un présent. La formule de Grégoire a été commentée par MAXIME LE CONF. : *Ambigua*, 1 (PG 91, 1033D-1036C), 10 (1193C-1196C), et 23 (1257C-1261C). Voir Appendice, n. c. 18.

2. Sur cette formulation néo-platonicienne, voir Appendice, n. c. 19.

3. Sans doute Nicéphore fait ici implicitement référence au passage de BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit*, XVIII, 45, SC 17bis, p. 408 (PG 32, 149C), cité plus haut : « Un est le Saint-Esprit, et lui aussi est révélé de façon singulière, et par le Fils qui est un il est en union intime avec le Père qui est un. ».

jusqu'à la Triade<sup>1</sup>. » Ainsi donc, le principe est-il proprement principe et ceux qui sont issus du principe se prévalent d'une union extrême et d'une connaturalité extrême à la fois dans le principe et l'un dans l'autre, et montrent, aussi bien l'un envers l'autre qu'envers le principe, une unique puissance indivisible et infinie. Là en effet où le Moyen terme est vraiment moyen terme, là aussi l'Un est aussi vraiment un, et là où il y a union, celle-ci se fait par participation à l'Un<sup>2</sup> : car les éléments unis s'unissent pour autant qu'ils participent à ce qui est vraiment l'Un<sup>3</sup>. Cela, même les philosophes païens l'ont entrevu de façon obscure. C'est pourquoi ils ont dit en philosophes : « Trois équivaut à tous et trois fois équivaut à totalement<sup>4</sup> », en vertu de leur connexion extrême. A partir de là, certains ont été abusés en supposant l'univers infini, faute d'avoir distingué la substance de la création et celle de la Divinité, n'ayant pas pris conscience de ce que c'est qu'être par nature, et être par participation, ni combien ce qui est produit est inférieur à la cause et au principe producteurs<sup>5</sup>.

4. ARISTOTE, *Du ciel*, I, 1, 268a9-10, p. 1 [= Aris<sup>ed</sup>], où cette pensée est attribuée aux Pythagoriciens. Voir Appendice, n. c. 20.

5. L'allusion touche principalement Aristote qui soutenait le caractère éternel du monde. Blemmydès rejette expressément sa vision ; v. le ch. xxiv de l'*Építome physica*, intitulé : *Du ciel, et que le monde n'est pas éternel* (PG 142, 1213B-1229B, v. notamment 1224).

12. Δέδεικται λοιπόν, εἰ καὶ διὰ βραχέων, ἀλλ' οὖν ἰκανῶς τῷ γε κρίνειν ἐπισταμένῳ τὸ ἀληθές, ὡς οὐκ ἄλλως πέφυκεν ἐκπορεύεσθαι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ Πατρὸς εἰ μὴ δι' Υἱοῦ, καθὼς ἐθεολόγησαν οἱ τοῦ Πνεύματος.

### RQYJWFV

12, 3 τὸ Πνεῦμα *om.* QY

1. C'est-à-dire le destinataire de cette lettre, Théodore Laskaris qui est loué, au début de la missive, pour sa sagesse et son discernement.

2. Cette expression « οἱ τοῦ Πνεύματος » est employée ailleurs par Blemmydès : v. *Lettre à Jacques*, 20 (PG 142, 560B4.561B9). Voir aussi *De theologia*, 15 où il évoque, sans doute dans le même sens, les « ὑποφῆται τοῦ Πνεύματος ».

### *Conclusion : l'Esprit Saint procède du Père par le Fils*

12. Il est démontré finalement, même si c'est de façon succincte — mais bien suffisante pour celui qui sait juger de ce qui est vrai<sup>1</sup> —, que l'Esprit Saint par nature ne procède pas du Père autrement que par le Fils, comme l'ont enseigné les interprètes de l'Esprit<sup>2</sup>.

## APPENDICE :

### NOTES COMPLÉMENTAIRES

#### I. Le Mémoire adressé aux Latins en 1234

(1). 6. Dans la classification traditionnelle des syllogismes reprise et exposée par NICÉPHORE BLEMMYDÈS (voir *Epitome logica*, XXXII-XXXIV : PG 142, 941-961), les syllogismes de la deuxième figure se définissent comme ceux où le moyen terme est prédicat dans les deux prémisses, comme par ex. : « Tout homme est un vivant, or nulle pierre n'est un vivant, donc aucun homme n'est une pierre » (*ibid.*, 944A) : le moyen terme « vivant » est le prédicat dans la mineure et la majeure. Le syllogisme posé par les Latins semble à première vue être de la deuxième figure, car le moyen terme « consubstantiel au Fils » apparaît comme le prédicat des deux prémisses.

(2). 6. Blemmydès considère que la mineure du raisonnement est implicitement reformulable ainsi : « ce qui est (à la fois) Esprit et consubstantiel au Fils est Esprit du Fils ». Pour qu'il y ait matière à un vrai syllogisme, il faudrait que le prédicat de la majeure soit donc le sujet *entier* de la mineure : « Esprit et consubstantiel au Fils ». Mais les Latins, dans leur majeure « (or) le Père est consubstantiel au Fils », ont fait passer à la trappe la première partie obligatoire du prédicat, « Esprit » (sachant qu'une telle absurdité n'était pas recevable, le Père n'étant pas l'Esprit). Du coup, le raisonnement construit est tout à fait boiteux. Mais s'il en est ainsi, considère Blemmydès, c'est en raison non pas d'une pneumatologie erronée des Grecs mais de la fausse reformulation de leur pensée opérée par les Latins qui leur font dire : « Tout ce qui est consubstantiel au Fils est Esprit du Fils ».

(3). 7. La conversion (*ἀντιστροφή*) désigne, dans la logique d'Aristote, l'opération sur une proposition par laquelle on permute le sujet et le prédicat en modifiant la quantité pour passer à une réexpression de la proposition initiale (ex. « Tout homme est un être vivant » peut se convertir en « Certains êtres vivants sont des hommes »). La théorie de la conversion

est exposée dans les *Premiers analytiques* (I, 2, 25a, 14-26) (voir BONITZ, *Index*, 67a, 1 et aussi HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 168-170). Ici, la conversion concerne le lemme initial : l'Esprit est consubstantiel au Fils.

## II. Les Syllogismes hypothétiques sur la procession du Saint-Esprit

(4). 4. Ce syllogisme hypothétique de continuité (du type *tollendo tollens*) est du second mode dans la classification de NICÉPHORE BLEMMYDÈS : voir *Epitome logica*, XXXVI, 5 (PG 142, 976A), avec un ex. : « Si cela est un homme, c'est aussi un animal ; or ce n'est pas un animal ; donc ce n'est pas un homme ».

(5). 5. Le raisonnement peut se ramener, là encore, à un syllogisme hypothétique de continuité (du type *tollendo tollens*) du second mode dans la classification de NICÉPHORE BLEMMYDÈS, la majeure étant la longue première proposition (jusqu'à « [...] cause et causé ; »), la mineure implicite étant : « Or l'Esprit ne peut être cause du Fils et causé par le Fils ».

## III. La Lettre à Jean III Doukas

(6). 5. Nous considérons εἶναι τυγχάνει comme l'expression verbale introduite par l'interrogatif indirect πῶς (ὡμολόγηται étant le verbe principal). L'emploi du solécisme τυγχάνει εἶναι (pour τυγχάνει ὄν) est en effet attesté comme tardif (cf. Liddell-Scott-Jones, s. v. τυγχάνω A, II, 3, p. 1833, col. a) et apparaît ailleurs chez Blemmydès (cf. *Autobiographie*, I, 69, 3, p. 35 : ἐν τῇ Νικαέων εἶναι τυχών). On peut également comprendre la phrase tout autrement, en mettant le verbe τυγχάνει au même plan que le verbe ὡμολόγηται (rattachant εἶναι à πῶς), ce qui donnerait : « Si [...] "procéder" et "la procession", appliqués à l'Esprit, expriment le mode d'existence qui est le sien à partir du Père, et sont reconnus de façon unanime comme la propriété, etc. » Cette solution semble moins convaincante, l'emploi de τυγχάνω pour exprimer le sens d'un terme (ici l'ekproèse) n'étant ni adapté, ni attesté chez Blemmydès.

## IV. La Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris

(7). 2. Τὰ ὁμώνυμα signifie déjà chez ARISTOTE (*Catégories*, 1a, p. 2) les termes qui désignent par un même nom des choses n'ayant aucun caractère essentiel commun (ex. : κλεις qui désigne une clé ou la clavicule). Employé au singulier — usage qui semble très rare, on le trouve chez GRÉGOIRE DE NAZ., *Discours* 29, 13, SC 250, p. 205 (PG 36, 92A) —, il désigne un terme

qui peut s'appliquer à des réalités différentes (mais sans que ces réalités soient forcément apparentées, ce que rendrait à tort une traduction par « générique »). Voir JEAN DAMASCÈNE, *Dialectica*, 32, éd. B. Kotter, p. 101-102 (PG 94, 596A).

(8). 4. On peut trouver dans cette interrogation légitime un questionnement de type augustinien : la quête d'une raison interne à la vie trinitaire qui explique l'envoi de l'Esprit par le Fils, même si la réponse donnée par Blemmydès est tout autre que celle de la tradition latine. Il est possible que cette réflexion soit tributaire des discussions auxquelles Nicéphore participa à Nymphée, en 1250, avec les Franciscains conduits par Jean de Parme.

(9). 8. Le raisonnement implicite (par l'absurde) est le suivant : puisque l'Esprit procède du Père et qu'il ne peut procéder de Lui-même, alors Il ne peut procéder non plus du Fils, sinon la faculté de faire procéder appartient seulement à deux hypostases, ce qui contredirait le principe énoncé au début du ch. 8. Cependant, cet argument photien s'oppose en réalité au *Filioque* et non pas au *Per Filium*.

(10). 8. Pour la tradition théologique byzantine, l'envoi de l'Esprit Saint ne relève pas de la Trinité immanente mais de l'économie divine, et ne peut donc constituer en soi une propriété *in divinis*, ce qui met à mal le raisonnement de Nicéphore. De plus, lorsqu'il considère que l'Esprit ne peut être envoyé d'auprès de lui-même, il s'enferme dans une logique formelle contraire à la Révélation johannique : Jésus annonce l'Esprit qui « viendra » lui-même guider les hommes dans la vérité (cf. Jn 16, 13-15, le dernier des 5 logia sur le Paraclet dans le *Discours d'Adieu*). L'Esprit est donc bien envoyé comme porteur de grâce (en communion avec le Père et le Fils) comme en témoigne la prière byzantine « Roi céleste ». Tout acte divin envers la création est nécessairement uni-trinitaire. Il est intéressant de noter que Blemmydès ne reprendra pas cette argumentation spécieuse dans la *Lettre à Jacques de Bulgarie*, pourtant plus développée, signe que sa pensée aurait mûri, ayant réalisé que l'Esprit est l'Esprit du Fils d'une autre manière qu'il est l'Esprit du Père, et que le Père envoie l'Esprit *par* le Fils, mais le Fils envoie l'Esprit *qu'il reçoit* du Père.

(11). 8. Ce texte apocryphe de Grégoire, utilisé dans la polémique antilatinienne, a pour but de souligner qu'en Dieu les propriétés hypostatiques (être engendré, procéder) sont propres à chaque personne trinitaire, intransmissibles et attestées comme telles par la Révélation (ex. : le Psautier) et non par des arguments de raison.

(12). 9. Grégoire de Nysse entend montrer ici que le Fils et l'Esprit sont bien distincts, et que pourtant l'Esprit possède, comme le Fils, une relation naturelle (φυσική) avec le Père : il est donc Dieu. Ce texte a été utilisé comme pièce de choix dans le dossier apologétique en faveur du filioquisme (par ex. PALMIERI, col. 785-786), malgré la réserve expresse de plusieurs savants (par ex. HOLL, *Amphilochius von Ikonium*, p. 214-215 ; JAEGER, *Gregor von Nyssa's Lehre von heiligen Geist*, p. 141-153 ; CONGAR, *Je crois*

en l'Esprit Saint, t. III, p. 61). Pourtant la problématique de Grégoire n'est pas ici de préciser les relations intratrinitaires mais de montrer que la diversité des hypostases n'est pas un argument contre la consubstantialité de l'Esprit. En quoi se distinguent le Fils et l'Esprit ? Le Fils est le *Μονογενής* du fait qu'il « est issu immédiatement du premier », tandis que l'Esprit « en est issu par celui qui est issu immédiatement du premier ». Ainsi, l'Esprit, issu naturellement du Père, est Dieu, et il vient *par le Fils* : il est donc autre que le Fils par la manière spécifique dont il est issu du Père, selon une expression où l'on discerne la formule de l'économie trinitaire « du Père par le Fils dans l'Esprit », et dont la portée est le mouvement de la grâce divine. Nicéphore cite ce texte pour souligner en quoi le *Per Filium* ne s'oppose pas au fait que l'Esprit procède du Père seul. BOLOROV notait que chez Basile et Grégoire de Nysse « le “ par le Fils ” est exempt de la plus légère apparence d'une signification de causalité » (« Thèses sur le Filioque », p. 278). Grégoire ne parle bien que d'une seule cause en Dieu, à savoir le Père.

(13). 9. On pourrait à première vue considérer que l'image des trois lampes allumées par contact transitif présente la causalité du Père dans la venue à l'être de l'Esprit saint comme s'exerçant *par le Fils*, celui-ci assumant un rôle de cause médiatrice. Rien ne permet cependant de penser que Blemmydès ait lu ainsi ce texte ; bien au contraire, il n'associe jamais, de près ou de loin, le Fils à la causalité intratrinitaire qui revient au Père. Mais il ne semble pas non plus que Grégoire de Nysse lui-même ait prêté à ces lignes cette supposée signification. En effet, l'image des torches incite à penser que le passage s'applique à la fois aux domaines de la théologie et de l'économie trinitaires. Notons que lorsque l'allumage des torches est présenté comme s'effectuant de la première torche à la troisième par l'intermédiaire, l'existence préalable des torches est présupposée. L'allumage paraît donc désigner de façon imagée la propagation de l'énergie ou lumière divine qui rayonne *ad extra* comme lumière, tandis que les torches désignent les hypostases elles-mêmes. Si donc, pour Nicéphore, ce texte « figure la génération du Fils et le procès de l'Esprit », c'est au plan énergétique et non pas hypostatique qu'il semble l'interpréter. Comme le note le patrologue A. DE HALLEUX à propos de ce texte (« Manifesté par le Fils », p. 25), Grégoire « argumente ici à partir de la théorie platonicienne du bien, dont l'activité se diffuse sans diminution ; il ne songe donc pas, dans ce contexte, à distinguer les modes de procession respectifs du Fils et de l'Esprit ». La génération et la procession ne sont pas envisagées ici sous leur aspect hypostatique mais dans leur dimension énergétique commune : la lumière qui rayonne du Fils engendré rayonne dans l'Esprit saint, et la lumière qui rayonne dans l'Esprit rayonne par le Fils : unique énergie issue du Père.

(14). 10. Contrairement à la vision trinitaire héritée de Grégoire le Théologien (voir *infra*, § 11), la Monade mise en mouvement ne passerait pas par la Dyade à la Triade mais irait directement jusqu'à la Triade, avec

une opposition entre les relations Père-Fils et Père-Esprit, ce qui introduit pour Nicéphore une division insupportable en Dieu.

(15). 10. Blemmydès s'inspire ici d'un raisonnement de JEAN DAMASCÈNE qui établit que le polythéisme affecterait l'infinité divine, car s'il existait plusieurs dieux, « comment l'incircscription serait-elle sauvegardée ? Si en effet l'un était là, l'autre n'y serait pas. » : voir *Expositio fidei*, I, 5, éd. B. Kotter, p. 14, l. 21 (PG 94, 800).

(16). 11. La triade principe-milieu-fin s'inspire au départ d'une vieille formule orphique citée par PLATON, *Lois*, IV, 715e : « Le dieu qui tient en mains le commencement, le milieu et la fin de tous les êtres [...] » (cf. *Phèdre*, 473). Les Pythagoriciens considéraient de même comme la caractéristique du tout de comporter début, milieu et fin (v. PLATON, *Parménide*, 145a, p. 83), et en déduisaient l'éminente dignité de la triade, nombre de la totalité. ARISTOTE dit aussi en ce sens que « Fin, milieu et début (τελευτή, μέσον και αρχή) forment le nombre caractéristique du Tout, et leur nombre est la triade » (*Du ciel*, I, 1, 268a11-135, p. 1).

(17). 11. Entre les extrémités du commencement et de la fin, la raison ne peut concevoir qu'un seul milieu qui soit « à égale distance des extrémités, sans quoi il ne serait pas milieu (μέσον) » (PLATON, *Parménide*, 145b, p. 83). Par « moyen terme », nous tentons de rendre, dans la traduction du mot μέσον, le triple emploi géométrique, logique (comme pivot central du syllogisme) et éthique (la vertu comme « médiété ») de ce terme capital dans le système philosophique d'Aristote (assimilé par Nicéphore).

(18). 11. Sans doute influencé par NICOLAS DE MÉTHONE (v. *Réfutation de Proclus*, 146, p. 133), Nicéphore fait appel à l'image du « mouvement » de la Monade divine pour traduire une réalité éternelle — celle de la dynamique infinie de la vie trinitaire —, et mettre en évidence l'unicité de la médiété entre le principe et la fin intratrinitaires. Le mouvement de la Monade décrit par Grégoire de Nazianze trouve des parallèles chez les deux autres grands Cappadociens : v. par ex. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ad Ablabium*, 11 (éd. F. Mueller, p. 50) : « Unique est la notion de la puissance [divine] dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, [...] jaillissant du Père comme d'une source, opérée par le Fils et menant la grâce à son achèvement par la puissance de l'Esprit » ; de même BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le saint Esprit*, XVIII, 47 (SC 17bis, p. 413). Ce motif semble être interprété ainsi par Nicéphore : le Père, source de la Divinité, de manière éternelle et impassible, fait mouvoir son énergie, de son hypostase paternelle, par celle du Fils, vers celle de l'Esprit, cette opération étant actualisée dans l'économie divine par la donation de l'Esprit *ad extra*. De façon proche, Nicéphore fait mention, dans son compte rendu du dialogue de 1234 avec les Latins, de la consubstantialité trinitaire qui « se met en mouvement parmi ceux à qui elle appartient comme ce qui est commun » (*Autobiographie*, II, 33, l. 8, p. 60). Ce « mouvement » de la nature consubstantielle au sein de la vie divine semble désigner l'énergie divine, conformément à la définition qu'en donne

JEAN DAMASCÈNE (*Expositio fidei*, III, 15, éd. B. Kotter, p. 150, l. 149-151 ; PG 94, 1057), c'est-à-dire la dynamique de la communion trinitaire, déjà exprimée par la notion de périchorèse. C'est pourquoi les personnes divines se prévalent, pour Nicéphore, d'une « unique puissance indivisible et infinie » (11).

(19). II. À travers cette expression de forme néo-platonicienne, Blemmydès semble vouloir désigner par l'« Un » le Père, et par le « Moyen terme » le Fils. « Participer à l'Un » signifie ici être uni au Père céleste, cette communion se faisant par le Fils, unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Compte tenu de la suite de son propos (sur la non-confusion entre l'être du monde et celui de Dieu), Blemmydès semble situer ce rôle de « Moyen terme » du Fils à la fois au plan de la théologie trinitaire et à celui de l'économie du salut : à travers le Fils se fait l'unité avec le Père, aussi bien pour l'Esprit Saint (dans l'éternité) que pour la création (dans le temps).

(20). II. Voir aussi ARISTOTE, *Problèmes*, XXVI, 9, 941a24, t. II, p. 203 : « Tout finit en trois (τελευτᾷ δὲ ἐν τρισὶ πάντα) ». La perfection du nombre trois est une vieille idée pythagoricienne qui a occasionné de nombreuses réflexions chez les commentateurs d'Aristote des VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s. (v. ROUECHÉ, « Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century », p. 61-76).

## TABLE DES MATIÈRES

<b>Avant-propos</b> .....	7
<b>Préface, par le P. Boris Bobrinsky</b> .....	9
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	13
<b>Chapitre premier : Le cadre historique du dialogue théologique gréco-latin au XIII<sup>e</sup> siècle</b> .....	15
1. Bouversements et recomposition de l'espace byzantin .....	15
2. Le refuge de Nicée : Byzance sans Byzance .....	17
3. Les contacts théologiques entre Grecs et Latins à Nicée .....	19
3.1. Les premiers contacts au début du XIII <sup>e</sup> siècle .....	19
3.2. Le dialogue de Nicée-Nymphée en 1234 .....	20
3.3. Le dialogue de Nymphée en 1250 et ses développements .....	24
3.4. Les tractations gréco-latines de Théodore II à Michel VIII .....	31
<b>Chapitre 2 : Les grandes étapes de la vie de Nicéphore Blemmydès</b> .....	35
1. Origines familiales et formation intellectuelle (1197-1224) .....	35
2. Engagement ecclésial et enseignement (1224-1241) ..	38
3. Fondation et organisation du monastère d'Emathia (1241-1258) .....	46

4. Les dernières années : écriture et ascèse (1258- v. 1269) .....	51
<b>Chapitre 3 : Un moine savant sous l'empire de Nicée</b> .....	53
1. Le moine .....	53
2. Le savant .....	58
3. L'enseignant et pédagogue .....	64
4. Le théologien .....	70
5. Figure et rayonnement de Nicéphore dans l'Église byzantine .....	75
<b>Chapitre 4 : Les œuvres théologiques conservées de Nicéphore Blemmydès</b> .....	81
1. Présentation des œuvres théologiques .....	82
2. Les autres écrits à caractère religieux .....	83
<b>Chapitre 5 : Lectures modernes de la théologie de Blemmydès</b> .....	85
<b>Chapitre 6 : La doctrine théologique de Nicéphore Blemmydès</b> .....	93
1. Approche théologique trinitaire .....	93
2. La pneumatologie byzantine avant Blemmydès .....	98
3. La pneumatologie de Nicéphore Blemmydès .....	101
3.1. Le « repos de l'Esprit sur le Fils » .....	101
3.2. La référence au <i>Per Filium</i> des Pères grecs .....	103
3.3. Distinction entre <i>Per Filium</i> et <i>Filioque</i> chez Blemmydès .....	107
3.4. Signification du <i>Per Filium</i> dans la doctrine de Blemmydès .....	110
3.5. Originalité de la doctrine de Blemmydès .....	116
4. Les prolongements et l'actualité de la pneumatologie blemmydienne .....	118
<b>Chapitre 7 : Note sur l'édition et la traduction des œuvres théologiques de Blemmydès</b> .....	123
1. Principes généraux de l'édition critique .....	123
2. Principes généraux de la traduction .....	127

<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	131
1. Sigles bibliographiques .....	131
2. Sources .....	133
3. Catalogues de manuscrits et ouvrages de codicologie .....	141
4. Études et ouvrages de référence .....	146
<b>TEXTE ET TRADUCTION</b> .....	173
<b>Opuscule 1 : le Mémoire adressé aux Latins en 1234</b> .....	175
Introduction .....	175
Texte et traduction .....	184
<b>Opuscule 2 : les Syllogismes hypothétiques sur la pro- cession du Saint-Esprit</b> .....	207
Introduction .....	207
Texte et traduction .....	220
<b>Opuscule 3 : la Lettre à Jean III Doukas</b> .....	235
Introduction .....	235
Texte et traduction .....	258
<b>Opuscule 4 : la Lettre pneumatologique à Théodore II Laskaris</b> .....	275
Introduction .....	275
Texte et traduction .....	304
<b>APPENDICE : Notes complémentaires</b> .....	355

## SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.  
 † J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.  
 Directeur : B. Meunier  
 Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection. Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : [www.sources-chretiennes.mom.fr](http://www.sources-chretiennes.mom.fr). Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée. On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 29 rue du Plat, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : [sources.chretiennes@mom.fr](mailto:sources.chretiennes@mom.fr)).

### LISTE ALPHABÉTIQUE (1-517)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 - IV-VIII : 421 - IX-XII : 430
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ARISTIDE Apologie : 470
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMBROSIASIER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I-III : 444 - IV-V : 492
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPHTEGMES DES PÈRES, I : 387 - II : 474 - III : 498	

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172  
 BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA  
 Correspondance, vol. I : 426 et 427  
 - vol. II : 450 et 451  
 - vol. III : 468  
 BASILE DE CÉSARÉE  
 Contre Eunome : 299 et 305  
 Homélie sur l'Hexaéméron : 26 bis  
 Sur le Baptême : 357  
 Sur l'origine de l'homme : 160  
 Traité du Saint-Esprit : 17 bis  
 BASILE DE SÉLEUCIE  
 Homélie pascale : 187  
 BAUDOIN DE FORD  
 Le Sacrement de l'autel : 93 et 94  
 BÈDE LE VÉNÉRABLE  
 Le Tabernacle : 475  
 Histoire ecclésiastique du peuple anglais,  
 - I-II : 489  
 - III-IV : 490  
 - V : 491  
 BENOÎT DE NURSIA  
 La Règle : 181-186  
 BERNARD DE CLAIRVAUX  
 Introduction aux Œuvres complètes :  
 380  
 A la louange de la Vierge Mère : 390  
 L'Amour de Dieu : 393  
 La Conversion : 457  
 Éloge de la nouvelle chevalerie : 367  
 La Grâce et le Libre Arbitre : 393  
 Lettres, 1-41 : 425  
 - 42-91 : 458  
 Le Précepte et la Dispense : 457  
 Sermons divers, 1-22 : 496  
 Sermons pour l'année, I.1 : 480  
 - I.2 : 481  
 Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414  
 - 16-32 : 431  
 - 33-50 : 452  
 - 51-68 : 472  
 Vie de S. Malachie : 367  
 CALLINICOS  
 Vie d'Hypatios : 177  
 CASSIEN, voir JEAN CASSIEN  
 CÉSaire D'ARLES  
 Œuvres monastiques,  
 - II. Œuvres pour les moniales : 345  
 - II. Œuvres pour les moines : 398  
 Sermons au peuple : 175, 243 et 330  
 Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447  
 CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME  
 118 : 189 et 190  
 CHARTREUX  
 Lettres des premiers chartreux : 88  
 et 274

CHROMACE D'AQUILÉE  
 Sermons : 154 et 164  
 CLAIRE D'ASSISE  
 Écrits : 325  
 CLÉMENT D'ALEXANDRIE  
 Extraits de Théodote : 23  
 Le Pédagogue : 70, 108 et 158  
 Protreptique : 2 bis  
 Stromate, I : 30  
 - II : 38  
 - IV : 463  
 - V : 278 et 279  
 - VI : 446  
 - VII : 428  
 CLÉMENT DE ROME  
 Épître aux Corinthiens : 167  
 CODE THÉODOSIEN, voir LOIS RELIGIEUSES...  
 COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉ-  
 TIENNE DU MANUEL D'ÉPICTÈTE : 503  
 CONCILES GAULOIS DU IV<sup>e</sup> SIÈCLE : 241  
 CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) :  
 353 et 354  
 CONSTANCE DE LYON  
 Vie de S. Germain d'Auxerre : 112  
 CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320,  
 329 et 336  
 COSMAS INDICOPLÉUSTÈS  
 Topographie chrétienne : 141, 159  
 et 197  
 CYPRIEN DE CARTHAGE  
 A Démétrien : 467  
 A Donat : 291  
 La Bienfaisance et les Aumônes : 440  
 L'unité de l'Église : 500  
 La Vertu de patience : 291  
 CYRILLE D'ALEXANDRIE  
 Contre Julien, I-II : 322  
 Deux dialogues christologiques : 97  
 Dialogues sur la Trinité : 231, 237  
 et 246  
 Lettres festales, I-VI : 372  
 - VII-XI : 392  
 - XII-XVI : 434  
 CYRILLE DE JÉRUSALEM  
 Catéchèses mystagogiques : 126  
 DÉFENSOR DE LIGUÉ  
 Livre d'étincelles : 77 et 86  
 DENYS L'ARÉOPAGITE  
 La Hiérarchie céleste : 58 bis  
 DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR  
 L'OCTAVE DE PÂQUES : 146  
 DHUODA  
 Manuel pour mon fils : 225 bis  
 DIADOQUE DE PHOTICÉ  
 Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE  
 Sur la Genèse : 233 et 244  
 Sur Zacharie : 83, 84 et 85  
 Traité du Saint-Esprit : 386  
 A DIOGNÈTE : 33 bis  
 DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES  
 (DIDACHÈ) : 248 bis  
 DOROTHÉE DE GAZA  
 Œuvres spirituelles : 92  
 ÉGÉRIE  
 Journal de voyage : 296  
 ÉPHREM DE NISIBE  
 Commentaire de l'Évangile concordant  
 ou Diatessaron : 121  
 Hymnes pascales : 502  
 Hymnes sur la Nativité : 459  
 Hymnes sur le Paradis : 137  
 EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME  
 DE JÉRUSALEM  
 Centons homériques : 437  
 EUGIPPE  
 Vie de S. Séverin : 374  
 EUNOME  
 Apologie : 305  
 EUSÈBE DE CÉSARÉE  
 Voir PAMPHILE, Apologie pour Ori-  
 gène : 464 et 465  
 Contre Hiéroclès : 333  
 Histoire ecclésiastique,  
 Introduction et index : 73  
 - I-IV : 31  
 - V-VII : 41  
 - VIII-X : 55  
 Préparation évangélique, I : 206  
 - II-III : 228  
 - IV-V, 17 : 262  
 - V, 18-VI : 266  
 - VII : 215  
 - VIII-X : 369  
 - XI : 292  
 - XII-XIII : 307  
 - XIV-XV : 338  
 ÉVAGRE LE PONTIQUE  
 Le Gnostique : 356  
 Scholies à l'Écclésiaste : 397  
 Scholies aux Proverbes : 340  
 Sur les pensées : 438  
 Traité pratique : 170 et 171  
 [ÉVAGRE LE PONTIQUE]  
 Chapitres des disciples d'Évagre : 514  
 ÉVANGILS DE PIERRE : 201  
 EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124  
 FACUNDUS D'HERMIANE  
 Défense des Trois Chapitres I : 471  
 - II.1 : 478  
 - II.2 : 479

- III : 484  
 - IV : 499  
 FAUSTIN (et MARCELLIN)  
 Supplique aux empereurs : 504  
 FIRMUS DE CÉSARÉE  
 Lettres : 350  
 FRANÇOIS D'ASSISE  
 Écrits : 285  
 FULGENCE DE RUSPE  
 Lettres ascétiques et morales : 487  
 GALAND DE REIGNY  
 Parabolaire : 378  
 Petit livre de proverbes : 436  
 GÉLASE I<sup>er</sup>  
 Lettre contre les Lupercals et dix-  
 huit messes : 65  
 GEOFFROY D'AUXERRE  
 Entretien de Simon-Pierre avec Jésus :  
 364  
 GERTRUDE D'HELFTA  
 Les Exercices : 127  
 Le Héraut : 139, 143, 255 et 331  
 GRÉGOIRE DE NAREK  
 Le Livre de prières : 78  
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE  
 Discours, 1-3 : 247  
 - 4-5 : 309  
 - 6-12 : 405  
 - 20-23 : 270  
 - 24-26 : 284  
 - 27-31 : 250  
 - 32-37 : 318  
 - 38-41 : 358  
 - 42-43 : 384  
 Lettres théologiques : 208  
 La Passion du Christ : 149  
 GRÉGOIRE DE NYSSÉ  
 La Création de l'homme : 6  
 Discours catéchétique : 453  
 Homélie sur l'Écclésiaste : 416  
 Lettres : 363  
 Sur les titres des psaumes : 466  
 Traité de la virginité : 119  
 Vie de Moïse : 1 bis  
 Vie de sainte Macrine : 178  
 GRÉGOIRE LE GRAND  
 Commentaire sur le Cantique : 314  
 Dialogues : 251, 260 et 265  
 Homélie sur Ézéchiël : 327 et 360  
 Morales sur Job, I-II : 32 bis  
 - XI-XIV : 212  
 - XV-XVI : 221  
 - XXVIII-XXIX : 476  
 Registre des Lettres : 370, 371  
 Règle pastorale : 381 et 382  
 Sermons sur les Évangiles, I (1-20) :  
 485

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)  
Commentaire sur le Premier Livre  
des Rois : 351, 391, 432, 449,  
469 et 482

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE  
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY  
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I<sup>er</sup> LE CHARTREUX  
Les Coutumes de Chartreux : 313  
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX  
Lettre sur la vie contemplative : 163  
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES  
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY  
Exposé sur le Cantique : 82  
Lettre aux Frères du Mont-Dieu :  
223  
Le Miroir de la foi : 301  
Oraisons méditatives : 324  
Traité de la contemplation de Dieu :  
61

HERMAS  
Le Pasteur : 53 bis

HERMIAS  
Satire des philosophes païens : 388

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM  
Homélies pascales : 187

HILAIRE D'ARLES  
Vic de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS  
Commentaire sur le Psaume 118 :  
344 et 347  
Commentaire sur les Psaumes, I :  
515  
Contre Constance : 334  
Sur Matthieu : 254 et 258  
Traité des Mystères : 19 bis  
La Trinité : 443, 448 et 462

HIPPOLYTE DE ROME  
Commentaire sur Daniel : 14  
La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX  
SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES  
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE  
Vic d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA  
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR  
Six opuscules spirituels : 155

HYDACE  
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE  
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON  
Contre les hérésies, I : 263 et 264  
- II : 293 et 294  
- III : 210 et 211  
- IV : 100 (2 vol.)  
- V : 152 et 153  
Démonstration de la prédication  
apostolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE  
Sermons, 1-17 : 130  
- 18-39 : 207  
- 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLUSE  
Lettres, I : 422  
- II : 454

JEAN D'APAMÉE  
Dialogues et traités : 311

JEAN DE BÉRYTE  
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN  
Conférences : 42, 54 et 64  
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME  
A Théodore : 117  
A une jeune veuve : 138  
Commentaire sur Isaïe : 304  
Commentaire sur Job : 346 et 348  
Homélies sur Ozias : 277  
Huit catéchèses baptismales : 50  
Lettre d'exil : 103  
Lettres à Olympias : 13 bis  
Panégyriques de S. Paul : 300  
Sermons sur la Genèse : 433  
Sur Babylas : 362  
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396  
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :  
28 bis  
Sur la providence de Dieu : 79  
Sur la vaine gloire et l'éducation des  
enfants : 188  
Sur le mariage unique : 138  
Sur le sacerdoce : 272  
Trois catéchèses baptismales : 366  
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME  
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE  
Écrits sur l'islam : 383  
Homélies sur la Nativité et la  
Dormition : 80

JEAN MOSCHUS  
Le Prêtre spirituel : 12

JEAN SCOT  
Commentaire sur l'Évangile de Jean :  
180  
Homélie sur le Prologue de Jean : 151

JÉRÔME  
Apologie contre Rufin : 303  
Commentaire sur Jonas : 323  
Commentaire sur S. Matthieu : 242  
et 259  
Débat entre un Luciférien et un  
Orthodoxe : 473  
Homélies sur Marc : 494  
Trois vies de moines : 508

JONAS D'ORLÉANS  
Le Métier de roi : 407

JULIEN DE VÉZELAY  
Sermons : 192 et 193

JUSTIN  
Apologie pour les chrétiens : 507

LACTANCE  
La Colère de Dieu : 289  
De la mort des persécuteurs : 39  
(2 vol.)  
Épitomé des Institutions divines : 335  
Institutions divines, I : 326  
- II : 337  
- IV : 377  
- V : 204 et 205  
- VI : 509  
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213  
et 214

LÉON LE GRAND  
Sermons, 1-19 : 22 bis  
- 20-37 : 49 bis  
- 38-64 : 74 bis  
- 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPE  
Homélies pascales : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486

LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS,  
DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-  
438), Code Théodosien XVI : 497

PSEUDO-MACAIRE  
Œuvres spirituelles, I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE  
Entretien avec un musulman : 115

MANUEL D'ÉPICTÈTE, VOIR COMMENTAIRE  
SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...

MARC LE MOINE  
Traités : 445 et 455

MARCELLIN, VOIR FAUSTIN

MARIUS VICTORINUS  
Traités théologiques sur la Trinité :  
68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR  
Centuries sur la Charité : 9

MÉLANIE, VOIR VIE

MÉLITON DE SARDES  
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPE  
Le Banquet : 95

NERSÈS ŠNORHALI  
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉPHORE BLEMMYDÈS  
Œuvres théologiques, I : 517

NICÉTAS STÉTHATOS  
Opuscules et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS  
Explication de la divine liturgie :  
4 bis  
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE  
Commentaire sur le Cantique des  
Cantiques, I : 403

OPTAT DE MILÈVE  
Traité contre les donatistes, I-II : 412  
- III-VII : 413

ORIGÈNE  
Commentaire sur le Cantique : 375  
et 376  
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis  
- VI-X : 157  
- XIII : 222  
- XIX-XX : 290  
- XXVIII et XXXII : 385  
Commentaire sur S. Matthieu, X-  
XI : 162  
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et  
227  
Entretien avec Héraclide : 67  
Homélies sur la Genèse : 7 bis  
Homélies sur l'Exode : 321  
Homélies sur le Lévitique : 286 et 287  
Homélies sur les Nombres, I-X : 415  
- XI-XIX : 442  
- XX-XXVIII : 461  
Homélies sur Josué : 71  
Homélies sur les Juges : 389  
Homélies sur Samuel : 328  
Homélies sur les Psaumes 36 à 38 :  
411  
Homélies sur le Cantique : 37 bis  
Homélies sur Jérémie : 232 et 238  
Homélies sur Ezéchiel : 352  
Homélies sur S. Luc : 87  
Lettre à Africanus : 302  
Lettre à Grégoire : 148  
Philocalie : 226 et 302  
Traité des principes : 252, 253, 268,  
269 et 312

PACIEN DE BARCELONE  
Écrits : 410

PALLADIOS  
Dialogue sur la vie de Jean  
Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE  
Apologie pour Origène : 464 et 465

PASSION DE PÉREPÈTE ET DE FÉLICITÉ  
suivi des ACTES : 417

PATRICK  
Confession : 249  
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA  
Poème d'action de grâces : 209  
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES ŒUVRES  
DE PHILON D'ALEXANDRIE...

PSEUDO-PHILON  
Les Antiquités bibliques : 229 et 230  
Prédications synagogales : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG  
Homélie : 44 bis

PIERRE DAMIEN  
Lettre sur la toute-puissance divine :  
191

PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE  
GRAND

PIERRE DE CELLE  
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE  
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE  
Lettre à Flota : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX<sup>e</sup> SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN :  
401 et 402

QUODVULTEUS  
Livre des promesses : 101 et 102

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR  
Les Douze Patriarches : 419  
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE  
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS  
Rituel cathare : 236  
Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE  
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE  
Les Bénédiction des patriarches : 140

RUPERT DE DEUTZ  
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 131  
- III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE  
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE  
D'AQUILÉE : 267

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE  
Histoire ecclésiastique, I : 477  
- II-III : 493  
- IV-VI : 505  
- VII. Index : 506

SOZOMÈNE  
Histoire ecclésiastique, I-II : 306  
- III-IV : 418  
- V-VI : 495  
- VII-IX : 516

SULPICE SÈVÈRE  
Chroniques : 441  
Gallus : 510  
Vic de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN  
Catéchèses : 96, 104 et 113  
Chapitres théologiques, gnostiques et  
pratiques : 51 bis  
Hymnes : 156, 174 et 196  
Traité théologiques et éthiques : 122  
et 129

SYMÉON LE STUDITE  
Discours ascétique : 460

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,  
261, 271 et 282

TERTULLIEN  
A son épouse : 273  
La Chair du Christ : 216 et 217  
Contre Hermogène : 439  
Contre les valentiniens : 280 et 281  
Contre Marcion, I : 365  
- II : 368  
- III : 399  
- IV : 456  
- V : 483  
De la patience : 310  
De la prescription contre les hérétiques : 46  
Exhortation à la chasteté : 319  
Le Manteau : 513  
Le Mariage unique : 343  
La Pénitence : 316  
La Pudicité : 394 et 395  
Les Spectacles : 332  
La Toilette des femmes : 173  
Traité du Baptême : 35  
Le Voile des vierges : 424

THÉODORET DE CYR  
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et  
315  
Correspondance : 40, 98, 111 et 429

Histoire des moines de Syrie : 234  
et 257  
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501  
Thérapeutique des maladies helléniques :  
57 (2 vol.)

THÉODOTE  
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE  
Trois livres à Autolytus : 20

TYCONIUS  
Livre des Règles : 488

VICTORIN DE POETOVIO  
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

VIE DE SAINTE MÉLANIE : 90

VIE DES PÈRES DU JURA : 142

## SOUS PRESSE

BERNARD DE CLAIRVAUX, **Sermons divers (69-89)**. Tome II. F. Callerot, P.-Y. Émery.

CYPRIEN DE CARTHAGE, **La Jalousie et l'Envie**. P. Dufraigne, M. Poirier, M. Simonetti.

HILAIRE DE POITIERS, **Commentaire sur les Psaumes**. Tome I. P. Descourtieux.

SOZOMÈNE, **Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX**. Tome IV. L. Angliviel de la Beaumelle,  
A.-J. Festugière (†), B. Grillet, G. Sabbah.

## PROCHAINES PUBLICATIONS

GRÉGOIRE DE NYSSE, **Contre Eunome. Livre I**. R. Winling.

GRÉGOIRE LE GRAND, **Homélie sur l'Évangile. Livre II**. Tome II. R. Étaix (†),  
B. Judic, C. Morel (†).

JEAN CHRYSOSTOME, **Discours contre les juifs**. R. Brändle, W. Pradels.

JEAN DE BOLNISI, **Homélie**. S. Sarjeladze, S. Verhelst.

MAXIME LE CONFESSEUR, **Questions à Thalassios**. Tome I. J.-Cl. Larchet, F. Vinel.

NIL D'ANCYRE, **Commentaire sur le Cantique**. Tome II. M.-G. Guérard.

THÉODORET DE CYR, **Sur la Trinité et Sur l'Incarnation**. J.-N. Guinot.

## RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2007

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, **La Vie de Moïse**. J. Daniélou.
- 7 bis. ORIGÈNE, **Homélie sur la Genèse**. H. de Lubac, L. Doutreleau.
- 10 bis. IGNACE D'ANTIOCHE, **Lettres. Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne**.  
P.-T. Camelot.
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN, **Des sacrements. Des mystères. Explication du  
symbole**. B. Botte.
37. ORIGÈNE, **Homélie sur le Cantique**. O. Rousseau.
- 44 bis. PHILOXÈNE DE MABBOUG, **Homélie**. E. Lemoine, R. Lavenant.
42. JEAN CASSIEN, **Conférences**. Tome I. E. Pichery.
82. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, **Exposé sur le Cantique des Cantiques**.  
J.-M. Déchanet, M. Dumontier.

Également aux Éditions du Cerf

LES ŒUVRES DE PHILON D'ALEXANDRIE

publiées sous la direction de

R. ARNALDEZ, C. MONDÉSERT, J. POUILLOUX.

Texte original et traduction française

1. Introduction générale, *De opificio mundi*. R. Arnaldez.
2. *Legum allegoriae*. C. Mondésert.
3. *De cherubim*. J. Gorez.
4. *De sacrificiis Abelis et Caini*. A. Méasson.
5. *Quod deterius potiori insidiari solet*. I. Feuer.
6. *De posteritate Caini*. R. Arnaldez.
- 7-8. *De gigantibus. Quod Deus sit immutabilis*. A. Mosès.
9. *De agricultura*. J. Pouilloux.
10. *De plantatione*. J. Pouilloux.
- 11-12. *De ebrietate. De sobrietate*. J. Gorez.
13. *De confusione linguarum*. J.-G. Kahn.
14. *De migratione Abrahami*. J. Cazeaux.
15. *Quis rerum divinarum heres sit*. M. Harl.
16. *De congressu eruditionis gratia*. M. Alexandre.
17. *De fuga et inveniione*. E. Starobinski-Safran.
18. *De mutatione nominum*. R. Arnaldez.
19. *De somniis*. P. Savinel.
20. *De Abrahamo*. J. Gorez.
21. *De Iosepho*. J. Laporte.
22. *De vita Mosis*. R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouilloux, P. Savinel.
23. *De Decalogo*. V. Nikiprowetzky.
24. *De specialibus legibus*. Livres I-II. S. Daniel.
25. *De specialibus legibus*. Livres III-IV. A. Mosès.
26. *De virtutibus*. R. Arnaldez, A.-M. Vérilhac, M.-R. Servel, P. Delobre.
27. *De praemiis et poenis. De execrationibus*. A. Beckaert.
28. *Quod omnis probus liber sit*. M. Petit.
29. *De vita contemplativa*. F. Daumas et P. Miquel.
30. *De aeternitate mundi*. R. Arnaldez et J. Pouilloux.
31. *In Flaccum*. A. Pelletier.
32. *Legatio ad Caium*. A. Pelletier.
33. *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta graeca*. F. Petit.
- 34 A. *Quaestiones in Genesim*, I-II (e vers. armen.). Ch. Mercier.
- 34 B. *Quaestiones in Genesim*, III-IV (e vers. armen.). Ch. Mercier et F. Petit.
- 34 C. *Quaestiones in Exodum*, I-II (e vers. armen.). A. Terian.
35. *De Providentia*, I-II. M. Hadas-Lebel.
36. *Alexander vel De animalibus* (e vers. armen.). A. Terian.