

New Europe College
Ștefan Odobleja Program
Yearbook 2014-2015



BOGDAN C. IACOB
CATERINA PEDA
LAURENȚIU RISTACHE
GHEORGHE OVIDIU SFERLEA
MIHAI-VLADIMIR TOPAN
IONUȚ-ALEXANDRU TUDORIE
RADU GABRIEL UMBREȘ
MUGUR ZLOTEA

Editor: Irina Vainovski-Mihai

This volume was published within the Human Resources Program – PN II, implemented with the support of the Ministry of National Education - The Executive Agency for Higher Education and Research Funding (MEN – UEFISCDI), project code PN-II– RU–BSO-2014

Copyright – New Europe College
ISSN 1584-0298

New Europe College
Str. Plantelor 21
023971 Bucharest
Romania

www.nec.ro; e-mail: nec@nec.ro
Tel. (+4) 021.307.99.10, Fax (+4) 021. 327.07.74



GHEORGHE OVIDIU SFERLEA

Né en 1978, à Beiuș

Docteur de l'École Pratique des Hautes Études, Paris

Thèse : *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*

Assistant, Université d'Oradea, Faculté de Théologie Orthodoxe

Boursier international, École Normale Supérieure-rue d'Ulm, Paris (2002-2005)

Allocataire de recherche, École Pratique des Hautes Études, Paris (2005-2008)

Articles de patristique dans *Studia monastica*, *Vigiliae christianae*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Revue d'histoire ecclésiastique*, *Studia teologica*

Traduction et annotation de Grégoire de Nysse, *Contre Eunome I*,
Polirom, 2010

RÉCEPTION DE LA THÉORIE DU PROGRÈS PERPÉTUEL AU XIV^e SIÈCLE BYZANTIN: GRÉGOIRE PALAMAS ET CALLISTE ANGÉLICOUDÈS

Abstract

This paper deals with the late Byzantine reception of Gregory of Nyssa's teaching about perpetual progress (*epektasis*), with a focus on Gregory Palamas and Kallistos Angelicoudes. As attested most notably in his *Triads*, Palamas readily appropriates Nyssa's theory by adapting it to the problematic of the hesychastic controversy, without further personal reflection. Kallistos Angelicoudes offers a more complex case. He appears to have been sensitive to Maximus the Confessor's insistence on the aspect of rest which must balance that of movement. He also combines speculative insights on God's infinity with more direct and personal testimonies. And, finally, in composing a refutation of *Summa contra Gentiles*, he becomes aware of the quite different ways in which Aquinas and the most prominent of the Eastern authors conceive the dynamics of the eschatological beatitude.

Keywords: Grégoire de Nysse, *epektasis*, reception, Grégoire Palamas, Calliste Angélicoudès.

Vers la fin de son enquête historique sur la notion d'*energeia* d'Aristote jusqu'aux théologiens byzantins du XIV^e siècle, D. Bradshaw en vient à discuter brièvement la question de la vision béatifique chez Thomas d'Aquin. Cette discussion s'achève avec une liste de différences entre Thomas et la tradition orientale¹. En premier lieu on y retrouve sans surprise l'insistance de Thomas sur le fait que l'objet de la contemplation eschatologique est l'essence divine elle-même, alors que les Pères grecs et les théologiens byzantins ont traditionnellement rejeté une telle possibilité,

au nom de la transcendance divine. Il est significatif que Thomas regarde la position qu'il tient comme ayant la sanction de l'autorité ecclésiastique, puisqu'il renvoie au début de son *De veritate* à un jugement prononcé à l'Université de Paris en 1241, selon lequel nier que les hommes et les anges puissent connaître Dieu dans son essence était une hérésie. Bradshaw identifie ensuite une deuxième opposition, portant cette fois sur le rôle assigné au corps dans l'existence eschatologique. S'il est prêt à admettre que la béatitude s'étend aussi au corps, pour Thomas d'Aquin le corps n'est pas nécessaire à la béatitude, puisque celle-ci consiste en une activité purement intellectuelle. Une partie significative de la tradition grecque en revanche conçoit le corps comme faisant l'objet du processus de déification à travers la participation aux *energeiai* divines. La troisième différence, enfin, consiste en l'absence de l'idée d'un progrès perpétuel dans la *visio beatifica* chez Thomas d'Aquin. Du côté de la tradition grecque, l'enseignement de Maxime le Confesseur et Grégoire Palamas, qui insistent sur le caractère éternellement dynamique du désir et de la fruition qu'éprouvent les bienheureux, est donné en contre-exemple. Il est instructif à cet égard de comparer la manière dont Thomas définit la satisfaction eschatologique du désir comme une « stabilité immobile (*immobilis stabilitas*) »² à celle de Maxime qui, lui, en parle au contraire comme d'une « stabilité sans cesse mobile (*ἀεκίνητος στάσις*) »³.

Pour Bradshaw, l'absence d'un dynamisme eschatologique infini chez Thomas d'Aquin est due à la conviction, de provenance aristotélicienne, selon laquelle tout désir naturel doit trouver sa satisfaction finale et donc sa cessation. C'est une explication qui est tout à fait plausible. Il est en revanche un peu moins convaincant lorsqu'il avance comme un détail aggravant l'absence chez Thomas de la distinction essence-énergies. Tout en admettant la vision de l'essence divine par les bienheureux, Thomas soutient néanmoins que cet acte n'est pas synonyme de la compréhension parfaite (*STI*, 12, 7). De surcroît, il situe la vision béatifique dans l'*aevum*, moyen terme entre le temps et l'éternité divine. Il apparaît donc que pour Thomas la vision béatifique de l'essence de Dieu n'épuise pas son infinité, pas plus qu'elle n'est incompatible avec sa transcendance. Mais dans l'ensemble il reste vrai de dire qu'il n'admet pas une croissance indéfinie pour ce qui est de l'existence eschatologique. Dans la *Somme théologique*, cette question est explicitement considérée en relation avec les anges, par exemple, et rejetée. À propos de l'idée d'un progrès sans fin des anges dans la béatitude, Thomas écrit : « En sens contraire, le mérite et le progrès appartiennent à la condition de voyageurs. Mais les

anges ne sont pas des voyageurs; ils ont la parfaite vision. Donc les anges bienheureux ne peuvent ni mériter, ni progresser en béatitude. »⁴. Il n'y a pas de place pour le changement dans la condition eschatologique. Perfection spirituelle et mouvement semblent ici mutuellement exclusives.

En l'état actuel de la recherche, il est difficile de dire avec certitude quel impact ont pu avoir les objections de Thomas en Occident. La présence des éléments de cette idée a été relevée chez des auteurs comme Jean Scot Erigène ou Guillaume de Saint Thierry, auxquels il faudrait probablement rajouter Grégoire le Grand⁵. Le détail significatif est cependant que ces auteurs sont tous antérieurs à Thomas, mais seule une enquête approfondie pourrait nous permettre de déterminer dans quelle mesure sa critique s'est avérée décisive en Occident pour la destinée de la théorie d'un progrès spirituel sans fin (l'épectase), si préminente dans l'œuvre de Grégoire de Nysse. Cette évaluation devrait également prendre en compte le fait qu'une autre autorité de la théologie latine, Augustin, s'est montré rétif à admettre une croissance indéfinie dans la béatitude eschatologique⁶. Il est certain en revanche qu'un siècle après Thomas d'Aquin l'idée maîtresse de Grégoire de Nysse est accueillie avec faveur par les théologiens byzantins, qui la regardent comme un élément bien établi de leur tradition. En Orient, c'est en fait l'aboutissement d'une longue histoire, commencée vers la fin du quatrième siècle, qui inclut des auteurs de premier plan comme Macaire-Syméon⁷, Jean Climaque, Maxime le Confesseur ou encore Syméon le Nouveau Théologien. Au XIV^e siècle cette idée semble même avoir exercé une attraction encore plus grande qu'auparavant, à en juger par le nombre d'auteurs qui en font état. On la retrouve brièvement chez Grégoire le Sinaïte, par exemple⁸. Des échos sont identifiables même chez un écrivain si peu enclin à la hardiesse spéculative comme Nicolas Cabasilas⁹. Et, sur la base du recours fréquent qu'ils y font, on peut parler d'une véritable réception chez Grégoire Palamas et Calliste Angélicoudès. C'est à ces deux derniers auteurs que sera consacrée l'analyse suivante.

1. Grégoire Palamas (1296-1359)

Grégoire Palamas est un lecteur assidu de Grégoire de Nysse et de Maxime le Confesseur. On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez lui les éléments de la théorie de l'épectase¹⁰. Défenseur de l'authenticité des expériences spirituelles ayant au centre la vision de la lumière divine, telles qu'elles étaient revendiquées par les moines athonites, Palamas intègre

la théorie du progrès perpétuel à la problématique de la controverse hésychaste. Une question centrale dans cette controverse fut de savoir comment sauvegarder l'idée de transcendance divine, et en même temps tenir qu'une communication directe entre l'être humain et Dieu est possible ici-bas même au-delà des voies communes de la connaissance. À certains égards, cette question recoupe une difficulté à laquelle Grégoire de Nysse s'était déjà lui-même heurté, sans qu'elle reçoive une solution nette au niveau terminologique. Contre Eunome, Grégoire soutient en effet le caractère transcendant de la nature divine (« inaccessible pour la participation [ἀπρόσιτος εἰς μετουσίαν οὐσα] »)¹¹. En même temps, il n'a cessé d'insister que la vie spirituelle suppose une participation réelle et transfiguratrice à la vie de Dieu, et qu'elle doit être comprise comme une croissance continue¹². Sur quoi porte donc cette participation, si d'une part elle ne peut avoir pour objet l'essence divine, et que d'autre part Grégoire soutient pourtant qu'à travers elle « Dieu est présent dans l'âme »¹³ et que la pureté dont jouit l'âme est « identique dans sa nature » à celle qui est en Dieu¹⁴? Toutes ces expressions, auxquelles on pourrait facilement en rajouter d'autres, trahissent la volonté de Grégoire d'affirmer le caractère à la fois inaccessible et participable de Dieu. Mais on a du mal à identifier clairement dans ses textes les précisions techniques qu'un tel paradoxe semble exiger¹⁵. Chez Grégoire Palamas en revanche la difficulté est résolue par le recours à la distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies. La lumière divine incréé fait partie de ces dernières, et c'est précisément cette lumière qui constitue chez Palamas l'objet du processus de la contemplation « déifiante ». Tel est le cadre dans lequel la théorie de l'épéctase apparaît dans ses *Triades* notamment, où il dépeint l'activité contemplative sous le mode d'un progrès perpétuel, en continuité avec les pratiques relevant de la vertu.

Et en proportion de sa pratique de ce qui est agréable à Dieu, aussi bien que du détournement de ce qui ne l'est pas, en proportion de son application à la prière et de l'élévation de toute son âme vers Dieu, [l'hésychaste] est toujours porté vers de degrés plus hauts et fait l'expérience d'une contemplation toujours plus resplendissante. Et il s'aperçoit alors de l'infinité de Celui qu'il voit, puisqu'il est infini; et il ne voit pas de fin pour sa splendeur, mais il voit d'autant plus la faiblesse de sa propre capacité à recevoir cette lumière¹⁶.

Ce texte mentionne le fondement théologique du progrès spirituel, l'infinité de Dieu, sans s'y attarder pour autant, et les moyens d'entrer dans cette dynamique (observance des commandements, refus du péché, prière, l'aspiration à Dieu). À propos de son caractère sans fin, Palamas s'exprime encore plus clairement dans ce même écrit.

De cette contemplation, il y a un commencement, et des étapes qui s'ensuivent, se distinguant les unes des autres de façon tantôt plus obscure, tantôt plus claire, mais il n'y a point de terme. En effet, la progression dans la contemplation se poursuit à l'infini, de même que le ravissement dans la révélation¹⁷.

Deux observations sont à faire à propos de ce texte. D'abord il est clair que le progrès dont il est question s'amorce dès ici-bas, mais il n'est pas qu'un moyen temporaire d'attendre le but, car la perspective dans laquelle il est envisagé par Grégoire est résolument eschatologique. Ce progrès est en effet la forme que prendra l'existence des bienheureux dans l'éternité. Chez Grégoire Palamas donc, le Paradis n'est pas statique, mais dynamique. Quant aux étapes dont ce progrès est constitué, il semble que Grégoire les conçoit comme des seuils de capacité que la lumière divine, en « dilatant » l'âme, fait sans cesse franchir, comme il l'explique dans un autre passage.

L'éclat même de cette lumière-là, lequel de façon paradoxale a pour matière la contemplation du voyant, augmente par l'union cet œil spirituel et le rend toujours plus capable de le contenir; cet éclat ne cessera jamais de l'éclairer des rayons toujours plus lumineux à travers toute l'éternité, de le remplir éternellement d'une splendeur de plus en plus mystérieuse et de lui révéler à travers elle des choses jamais découvertes auparavant. C'est pourquoi les théologiens disent aussi qu'elle est infinie cette lumière grâce à laquelle, après la cessation de toute puissance de connaître, par la puissance de l'Esprit Dieu devient visible aux saints, étant uni à eux et contemplé par eux comme Dieu par des dieux. En effet, étant transformés dans le Meilleur par la participation au Meilleur et, pour parler à la manière du prophète, « changeant de force » (*Is* 40, 31), ils cessent toute activité intellectuelle et physique, en sorte que Lui seul apparaît en eux et est vu par eux, une fois que leurs caractéristiques naturelles se trouvent vaincues par la surabondance de Sa gloire, afin que, selon l'Apôtre, *Dieu soit tout en tous* (1 Co 15,28)¹⁸.

Cet texte rappelle à certains égards un passage du dialogue *Sur l'âme et sur la résurrection* de Grégoire de Nysse¹⁹. On y reconnaît en particulier la métaphore de l'âme réceptacle (sous la forme de « l'œil spirituel ») qui ne cesse de s'élargir au fur et à mesure qu'il reçoit la lumière toujours nouvelle dans la contemplation. La présence de Dieu dans celui qui le contemple est pour Palamas réelle, la connaissance que Dieu donne ainsi de Lui-même est positive, bien qu'elle déborde les concepts. Son mystère ne s'évanouit pas pour autant, mais demeure entier pour l'éternité, puisqu'il repose sur son infinité. Ainsi ni les humains ni les anges ne pourront-ils jamais l'épuiser ou s'arrêter d'en découvrir la nouveauté. Le progrès en est précisément l'indice.

Et le signe de ce mystère plus qu'inconnaissable, c'est l'aspiration, la demande et l'ascension vers une vision toujours plus claire de la part de Moïse, mais aussi le progrès ininterrompu vers des visions de plus en plus lumineuses qu'à travers le siècle infini connaissent les saints et les anges, en sorte que, tout en la voyant, ils connaissent grâce à leur vision même que cette lumière transcende la vision ; d'autant plus Dieu, Celui qui se manifeste à travers elle²⁰.

À résumer brièvement, on peut dire que Grégoire Palamas s'est approprié l'essentiel des intuitions de Grégoire de Nysse sur le progrès perpétuel tout en les adaptant à la problématique qui lui est spécifique. La participation sans cesse croissante aux perfections divines, thème cher à Grégoire de Nysse, devient chez le théologien byzantin la contemplation toujours plus intense de la lumière incréée. Mais on n'a pas l'impression que Grégoire Palamas y ait beaucoup ajouté de son propre cru. On peut même remarquer que certains éléments ne sont pas repris. Le thème de la satiété (*koros*) dans la contemplation, par exemple, dont on soupçonne l'importance dans le genèse de la conception de Grégoire de Nysse²¹, n'est pas directement reconnaissable dans les textes. Et d'une manière générale, on ne retrouve pas une réflexion plus approfondie sur les idées de son prédécesseur, à l'instar de celle menée par Maxime le Confesseur, par exemple²².

2. Calliste Angélicoudès (c. 1325-1395)

L'identité de Calliste fut longtemps entourée de confusion, du fait que pas moins de quatre auteurs portant ce nom ont été inclus dans l'anthologie de textes spirituelles connue sous le nom de *Philokalia* et publiée en 1782 à Venise: Calliste Xanthopoulos, Calliste le Patriarche, Calliste Télécoudès et Calliste Cataphygiotès. Mais sur la base des similarités thématiques et stylistiques, les éditeurs soupçonnaient déjà à l'époque qu'il devait s'agir d'un seul et même Calliste, auquel il fallait par conséquent rendre tous ces textes. Les recherches entreprises depuis plus d'un siècle sur la question ont confirmé pour l'essentiel cette hypothèse, en sorte qu'il y a aujourd'hui un consensus grandissant parmi les byzantinologues pour considérer que les textes attribués aux derniers trois *Kallistoi* font en réalité partie d'un *corpus* transmis de manière désordonnée, appartenant à un seul auteur. Son vrai nom est Calliste Angélicoudès (dont la variante corrompue est « Télécoudès »), moine connu aussi de l'appellatif de « Mélénikeotès », puisqu'il a vécu près de Mélénikon, une bourgade dans la province de Macédoine, (aujourd'hui Melnik, au sud de la Bulgarie), où il a fondé autour de 1350 un monastère dédié à la « Mère de Dieu ou notre Refuge (*Kataphygion*) », d'où aussi le *cognomen* de « Kataphygiotès »²³.

L'oeuvre de Calliste est assez étendue et reste malheureusement inédite dans une proportion importante. Elle comprend entre autres deux séries de chapitres (*Chapitres sur l'union à Dieu et la vie contemplative*²⁴, *Chapitres sur la prière*²⁵), une *Consolation hésychaste* composée de 30 discours, dont seuls cinq ont été à ce jour édités²⁶, et un traité *Contre Thomas d'Aquin*²⁷. C'est sur ces écrits que repose la discussion suivante. Dans un premier temps les écrits non-polémiques de Calliste seront abordés. Ce traitement s'achèvera par une brève analyse de sa réfutation de la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin.

Dans les *Chapitres sur l'union à Dieu et la vie contemplative*, les éléments de la théorie d'un progrès spirituel sans fin sont d'emblée articulés dans une réflexion spéculative sur le fini et l'infini. Il serait exagéré pour autant de considérer Calliste comme un penseur de l'infini au sens où Aristote, par exemple, l'avait été. Tout comme Grégoire de Nysse, Calliste pense à l'aide de l'infini plus qu'il ne pense l'infini. Il ne s'intéresse pas d'abord ni en principal à la logique interne d'un concept, pas plus qu'aux apories auxquelles il peut mener le philosophe. Le contexte intellectuel et spirituel dans lequel il s'inscrit est en effet bien différent, sa motivation aussi. Dans ce concept il voit surtout un moyen

lui permettant de répondre aux questions qui touchent à la destinée spirituelle de l'homme dans sa relation à Dieu. Pour Calliste, seul Dieu est infini, et bien qu'il n'en donne pas de démonstration formelle, il entend son infinité dans un sens fort et positif. La fréquence avec laquelle cette idée apparaît dans ses textes n'a probablement pas d'équivalent dans la tradition théologique chrétienne d'expression grecque. L'infinité divine est chez Calliste le pendant naturel d'une anthropologie qui insiste à la fois sur le caractère limité de l'existence humaine et son dynamisme incessant. Selon Calliste, en effet, le mouvement de l'intellect étant sans arrêt, il serait contraire à sa dignité et à son activité naturelle de prendre pour objet privilégié les réalités finies.

Le mouvement perpétuel de l'intellect a donc besoin d'un être infini et illimité, vers lequel il pourrait se porter en conformité avec son principe et sa nature propre. Or il n'est rien de vraiment infini et illimité, si ce n'est Dieu, qui est Un par nature et au sens propre. C'est donc vers l'Un qui est infini au sens propre, Dieu, que l'intellect doit tendre, regarder et se mouvoir, parce que c'est cela qui lui est naturel au sens propre²⁸.

Ce n'est que la contemplation de Dieu qui procure à l'intellect une réjouissance intégrale (*χαίρειν ὀλοκληρῶς*)²⁹. Calliste précise que l'intellect trouve en Dieu « sa tranquillité naturelle (*τὴν σφετέραν φυσικὴν ἡρεμίαν*) » ; « il y a là une stabilité survenant grâce à l'Esprit et un repos d'une étrange nature et le terme infini de toutes choses, mais dans cette unité-là le mouvement ne cesse aucunement pour tout intellect, car ce qu'il a atteint est illimité et sans bornes, impossible à circonscrire, sans figure ni forme, absolument simple»³⁰. Il s'agit donc d'une synthèse paradoxale, faite de repos et de mouvement, et on a l'impression que ce texte est comme une explicitation ou paraphrase de la fameuse formule de Maxime (*ἀεκίνητος στάσις*), de même qu'un autre passage, où Calliste parle de manière semblable d'un « repos intellectuel qui tourne de façon uniforme autour de Dieu seul, dans un mouvement perpétuel (*νοερὰ κατὰπαυσις, ἀεκινήτως περὶ μόνον τὸν Θεόν ἐνοειδῶς στρεφομένη*) ». C'est un « repos » en ce que l'intellect qui se trouve en Dieu ne cherche plus désormais autre chose que Lui³¹. Mais ce repos n'a rien de statique, car il s'agit de « s'enrichir à l'infini des réalités éternelles (*πλουτεῖν εἰς ἄπειρον τὰ ἄδια*) »³². C'est un processus que Calliste décrit souvent en termes de « participation », « assimilation » ou encore « amour » ; l'intellect y est sujet d'une transformation « de gloire en gloire »³³. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre des expressions comme « l'intellect devient infini » : non

pas qu'il change de nature, car la participation ne se fait pas *kat'ousian*, mais que par son activité il devient meilleur à l'infini³⁴.

À lire certains de ses passages, on peut trouver Calliste un peu aride et artificiel. Cette impression est cependant trompeuse, car vers la fin de ses *Chapitres* le ton change. La même dynamique y apparaît, mais d'une manière qui est beaucoup plus poétique et personnelle. En voici un exemple tiré du chap. 91, où Calliste décrit ce que vit l'intellect lorsqu'il qu'il se trouve plongé dans la contemplation de Dieu.

Mais dès lors qu'il ne parvient pas à aller plus loin, considérant comme il faut ce qui lui échappe indubitablement, qui est au-dessus de lui et qui le porte, il (*scil.* l'intellect) est tout à fait pris par l'éros, il est irrésistiblement transporté d'amour fou pour Toi, et il rallume dans l'âme un désir ardent, enflammé qu'il est lui-même d'amour divin (ὀπέκκαυμα θείας ἀγάπης)³⁵ par ce qu'il peut comprendre à l'incompréhensible, et faisant de la privation le moyen d'acquérir l'éros, moins par le charme dont Tu le touches que par la brûlure de ce qui lui échappe et le dispose, par la nature inaccessible de la connaissance, à s'émerveiller au plus haut point, à désirer avant tout, et j'ajouterai, à se persuader de ne pas rechercher ce que Tu es selon l'essence, ce qui de surcroît est de toute manière totalement impossible. Mais la nature de la puissance et de l'énergie de l'essence divine est tout à fait incompréhensible, comme celle des réalités intelligibles et divines que nous contemplons autour de Toi et qui, on l'a dit, sont infinies en grandeur et insondables dans leur multitude. Dès lors que ces réalités sont infinies, il est impossible, en effet, de les atteindre. Mais il est possible, en T'approchant par la purification et en se tendant vers Ta beauté, de parvenir à des visions plus claires et plus lumineuses des réalités qui T'entourent, et d'être déifié en conséquence. Tu brûles alors de la blessure de l'éros l'intellect qui T'attend comme il faut, l'illuminant de plus en plus, et par là même l'introduisant dans ces merveilles qu'il contemple, inaccessibles, mystiques, plus hautes que le ciel³⁶.

Le même ton et le même mouvement sont reconnaissables dans ses *Discours*.

Je ne puis contenir mon désir, et brûlée par Ton éclat sans pareil, j'ai soif de la parfaite beauté de Ta splendeur, et plus j'aspire à Toi, source inépuisable de biens, et reçois par Ton Esprit Tes saints rayons, pures délices rivalisant avec celle des anges, plus insatiable se fait mon désir, étonnante ma faim, et plus je tends, sans y parvenir, à cette région supérieure où Tu demeures et à la communion de Tes biens si élevés³⁷.

La description du désir insatiable de la beauté divine que donne ici Calliste se rapproche beaucoup de certaines expressions de Syméon le Nouveau Théologien³⁸, de même que celle que l'on trouve dans le *Discours 23*, sur l'extase dans laquelle se trouve plongée l'âme « blessée » par l'ineffable beauté de Dieu.

De cette façon, c'est une sorte de cercle divin que l'intellect a merveilleusement accompli : resplendissant sous l'effet de la contemplation en Dieu, le très vénérable amour à son tour accroît cette contemplation et l'élargit encore, comme si, engendré par la contemplation, l'amour l'engendrait à son tour. À la suite de la connaissance mystique, l'amour, clouant l'intellect à Dieu, le prépare à voir se révéler sous ses yeux mille spectacles ineffables et mille mystères et à être lui-même déifié. Par là, l'amour dans son engendrement se surpasse toujours lui-même, engendrant sans cesse et étant sans cesse engendré en Dieu éternel³⁹.

3. Calliste, critique de Thomas d'Aquin

Ce qui est notable chez Calliste pourtant, c'est peut être moins la manière dont il s'est approprié, directement ou indirectement, les divers éléments de la théorie de Grégoire de Nysse, quoique la réception qu'il en fait apparaît plus élaborée que celle de Grégoire Palamas. C'est plutôt la conscience qu'il a que ces idées ne sont pas un simple *theologoumenon*, mais font désormais partie constitutive de l'enseignement de la tradition de l'Église. Aux yeux de Calliste, le dynamisme indéfini est sans hésitation la façon dont il faut concevoir l'existence eschatologique des créatures raisonnables. Or, à la lecture de la traduction de *Summa contra Gentiles* de Thomas d'Aquin⁴⁰, il découvre que, sur ce point comme sur bien d'autres, les deux traditions, grecque et latine semblent se trouver en divergence. Dans la réfutation qu'il compose il consacre dès lors un espace assez important à discuter la question.

À tort ou à raison, la réfutation de Calliste n'a pas beaucoup attiré l'attention jusqu'à présent⁴¹. Certains lecteurs modernes l'ont même trouvée rébarbative, et en tout cas indigne d'être prise en compte de façon sérieuse⁴². On peut effectivement avoir le sentiment que Calliste ne cherche pas à comprendre en profondeur la position qu'il critique. Il se contente souvent de reproduire divers passages de la *Somme* de Thomas qui apparaissent soit impies, soit en contradiction les uns avec les autres. Il leur oppose ensuite quelques considérations brèves visant

à les réfuter, appuyées pas des citations des auteurs patristiques, le plus souvent grecques, mais aussi des Pères latins comme Augustin ou Grégoire le Grand. S'il lui accorde parfois de « dire le vrai » ou de « retrouver le bon sens », Calliste n'est jamais trop tendre avec Thomas, c'est le moins que l'on puisse dire. Il me semble pourtant que sur la question qui nous occupe ici sa réfutation mérite que l'on s'y arrête. D'un point de vue historique, Calliste apparaît comme le premier auteur oriental à avoir remarqué que la tradition grecque et celle latine, ou plutôt les plus proéminents parmi leur représentants, conçoivent la béatitude éternelle dans des termes qui sont sensiblement différents. Sa réfutation est intéressante aussi en ce qu'elle recoupe sur certains points les observations formulées par des auteurs modernes comme D. Bradshaw. Je me dois cependant de préciser qu'il ne sera pas question ici de faire une vraie confrontation entre les deux auteurs, car l'impression persistante est que le débat comprend une part de malentendu qui l'empêche d'être véritablement concluant. Le but sera plutôt de suivre et d'explicitier autant que possible les raisonnements de Calliste, pour déterminer la mesure dont il s'inscrit dans la tradition de ses prédécesseurs patristiques et byzantins.

La discussion concernant l'épéctase part de la façon dont Thomas affirme la cessation du désir une fois que sa fin ultime, la vision de Dieu, est atteinte. Calliste cite d'abord SCG III, 48, 2, où il est dit que « la fin ultime de l'homme fait son aspiration naturelle cesser de telle manière que, cette fin-là une fois atteinte, il ne cherche pas plus loin. En effet, s'il continue à se mouvoir vers quelque chose, c'est qu'il ne tient pas encore la fin dans laquelle il trouve son repos », et SCG III, 48, 12: « Tant qu'un être se meut vers la perfection, il n'est pas encore dans sa fin ultime »⁴³. Calliste construit son objection à partir de l'infinité divine. À ses yeux, le raisonnement de Thomas n'est tenable qu'à condition de considérer ou bien que Dieu soit fini (πεπερασμένον), ou bien que l'intellect soit dépourvu de son activité (ἀνοηταίνει) une fois qu'il atteint sa fin ultime. Mais si Dieu est infini (ἄπειρος) et que l'intellect ne cesse de devenir plus brillant et plus capable de connaissance dans sa tension vers Lui (φαινότερος καὶ ἐπιστημονικώτερος ἀνατεινόμενος πρὸς Θεόν), c'est Thomas alors qui est manifestement dépourvu d'intelligence (ἀνόητος), puisqu'il ne voit pas que ces prémisses impliquent une progression incessante, et préfère en revanche s'en tenir aux « idées des Grecs (ἐλληνικὰ φρονήματα) »⁴⁴. Et Calliste de citer en contre-exemple, après Maxime le Confesseur, trois passages significatifs tirés des *Homélies* de Grégoire de Nysse sur le *Cantique des Cantiques*⁴⁵.

L'aspiration de l'intellect vers des degrés toujours supérieurs de contemplation est pour Calliste la conséquence du caractère inépuisable et transcendant de l'objet de cette contemplation. Certains textes de Thomas lui semblent au contraire impliquer que la persistance eschatologique du désir signifierait que la béatitude ainsi atteinte n'est pas encore véritable⁴⁶. En d'autres mots, un mouvement incessant du désir serait plutôt l'indice que ce désir reste en fin de compte frustré. Or, pour Calliste, cette objection provient encore une fois de l'échec à prendre en compte de manière sérieuse le fait que « Dieu est infini selon tout ce qui est naturellement désirable pour toute nature raisonnable (ἄπειρός ἐστιν ὁ Θεὸς κατὰ πάντα τὸ περφυκὸς πάσῃ λογικῇ φύσει ἐπιθυμητόν) »⁴⁷. Le désir de l'âme en Dieu devient sa véritable nourriture, et ni les humains, ni les anges ne peuvent cesser d'aspirer toujours plus loin, en sorte que leur désir sera en perpétuel mouvement et sans fin⁴⁸. Ainsi l'intellect n'est-il pas frustré, mais plutôt sans cesse débordé par le caractère inépuisable des biens que Dieu (ὅπερ ἐστὶν ἔσχατον τέλος, ἄπειρον καὶ ἀόριστον) lui donne en partage. Il est vrai que « l'abîme infini existant entre Dieu et les hommes »⁴⁹ ne sera jamais franchi. Mais la réjouissance que connaît l'âme n'en est pas moins réelle et positive : « parvenu en Dieu, l'intellect brûle du feu de l'amour, il est frappé de stupeur à la vue des merveilles qui sont en Dieu, il se réjouit d'une joie inexprimable grâce à la communion et à l'union à Dieu, il est mis hors de lui-même par la richesse supra-céleste dont il hérite, il vit un joie incessante à cause de son héritage incorruptible et toutes les autres que nous avons mentionnées auparavant »⁵⁰.

L'inclusion des anges dans le processus de croissance eschatologique que connaissent les bienheureux mérite d'être signalée à titre particulier, car c'est encore un point qui sépare Calliste et Thomas. Rappelons que dans la *Somme théologique* I, 62, 9 Thomas avait examiné la question de savoir si les anges peuvent progresser en béatitude, et il avait rejeté une telle idée. Calliste ne connaît probablement pas la *Somme théologique*, mais il cite un passage de la *Somme contre les gentils* où il est dit que « les connaissances des anges sont immuables »⁵¹. Si cela est vrai, poursuit-il, « il est évident que les anges ne progressent, ni ne s'avancent vers Dieu »⁵². Mais faire une telle affirmation, c'est renverser les enseignements divins pour se poser en défenseur des idées des « Grecs ». Les anges, de même que les âmes, tiennent leur béatitude de Dieu à travers la participation⁵³. Or, puisqu'ils sont, comme toute créature, « imparfaits et dans le besoin (ἀτελεῖς καὶ προσδεόμενοι) », leurs aspirations vers Dieu ne connaissent pas d'arrêt dans cette activité, « parce qu'ils sont déficients et parce

qu'ils éprouvent le désir de la connaissance de Dieu qu'il ne possèdent pas encore (ἀεικινήτους ἔχουσι τὰς ἐφέσεις, ὡς ἐλλίπεις καὶ ὡς ἐπιθυμοῦντες τῆς θείας γνώσεως, ἦν οὐπω ἔχουσιν) »⁵⁴. Ils sont voués, en d'autres mots, à une progression perpétuelle. On pourrait être tenté de penser qu'il s'agit là d'une idée osée de la part de Calliste. Mais loin de la considérer comme une hardiesse personnelle, il la tient plutôt pour un enseignement de la tradition dans laquelle il veut ainsi s'inscrire. « Personne en effet parmi les saints n'a jamais affirmé ou conçu un arrêt de l'aspiration des hommes ou des anges vers Dieu ». Il n'y a que les « Grecs » qui puissent l'imaginer, et maintenant Thomas aussi⁵⁵. Aucun texte patristique n'est donné à l'appui cette fois, mais en rapport avec la même question Calliste renvoie ailleurs à quelques passages de Pseudo-Denys⁵⁶. À vrai dire, les expressions sur le progrès perpétuel des anges que l'on trouve chez Jean Climaque⁵⁷, chez Grégoire de Sinai⁵⁸ ou chez Grégoire Palamas⁵⁹, pour ne donner que trois exemples, auraient été plus explicites que celles de Pseudo-Denys, mais Calliste ne les évoque pas. Il est clair en tout cas qu'il n'a pas tort de penser être ainsi en ligne avec quelques figures illustres de ses prédécesseurs.

Un dernier point sur lequel Calliste pense devoir s'inscrire en faux contre Thomas est la manière de concevoir la perfection spirituelle des créatures raisonnables. Plusieurs textes de la *SCG* qu'il cite semblent associer l'épanouissement des bienheureux avec l'absence du mouvement et du changement. Tant qu'il y a encore mouvement du désir, la béatitude n'est pas parfaite. La perfection exclut le changement. Calliste réagit contre cette façon de concevoir la perfection à propos d'un texte tiré de la *SCG* III, 40. Thomas y traite de la présence eschatologique de Dieu dans l'âme, et distingue entre la connaissance de foi et la connaissance directe, qui unit à Lui. Il précise que « par la connaissance de foi, l'objet connu, c'est-à-dire Dieu, n'est pas parfaitement présent dans l'intellect ». La foi porte, en effet, sur ce qui est n'est pas encore présent; loin de satisfaire le désir naturel, elle l'aiguise, chacun désirant voir ce qu'il croit. Or Calliste s'insurge contre l'idée même que Dieu puisse jamais être parfaitement présent dans l'âme.

Mais, quoi qu'il puisse arriver, que ce soit grâce à la foi ou par quelque autre moyen, dans ce siècle ou dans celui à venir, ni les hommes ni les anges ne peuvent parvenir à un état tel que l'objet de leur foi, c'est à dire Dieu, soit présent d'une manière parfaite dans l'intellect. D'après les saints, en effet, la perfection des créatures est une perfection sans terme, puisqu'il

n'est possible d'aucune manière qu'il y ait compréhension pour le Dieu incompréhensible. Or il est patent que tu sens l'éducation et la religion des Grecs, et tu penses que Dieu est présent dans l'intellect de manière parfaite, c'est-à-dire selon l'essence, quoique non pas dans l'existence présente, mais dans celle à venir. Voilà pourquoi tu es tombé dans de pareilles absurdités et dans d'autres plus grandes encore. Mais Dieu dévient présent aux saints et aux êtres angéliques non pas selon l'essence, jamais, non, mais selon sa puissance, selon son énergie illuminatrice et selon son illumination ineffable, comme tu l'a déjà appris ; énergie qui étant infinie de ton aveu même, ceux qui en participent la recevront éternellement, alors que l'essence de Dieu reste absolument inaccessible⁶⁰.

Calliste comprend l'adverbe *τελείως* au sens d'exhaustif ou de complet, alors que l'infinité de Dieu interdit précisément qu'il y ait jamais coïncidence entre le créé et l'incréd. Si l'asymétrie entre le fini et l'infini est indépassable, la perfection des créatures ne peut dès lors se comprendre que sous le mode d'une perfection ouverte ou dynamique. C'est une perfection paradoxale, indissociablement liée au mouvement et au changement puisqu'il s'agit d'un processus plus que d'un état ; une perfection « imparfaite (*ἀτέλεστός ἐστι τελειότης*) » donc, concept que Calliste attribue encore « aux saints » sans donner de nom ou de citation. Sur ce point encore force est de constater qu'il aurait facilement pu se prévaloir des témoignages de Grégoire de Nysse⁶¹, de Jean Climaque⁶² ou de Syméon le Nouveau Théologien⁶³.

Conclusion

Un millénaire s'est écoulé entre Grégoire de Nysse et Calliste Angélicoudès, période pendant laquelle les idées du premier sur la dynamique de la vie spirituelle ont suscité un intérêt notable dans l'Orient chrétien. Nous venons de constater qu'au XIV^e siècle cet intérêt n'a pas diminué, bien au contraire, et ce n'est probablement pas un hasard. La querelle hésychaste a poussé les théologiens byzantins à revisiter les grands textes de l'époque patristique afin prouver leur fidélité à la tradition et d'établir ainsi la légitimité de leur position au-delà de toute contestation possible. Or Grégoire de Nysse et ses écrits y figurent à la place d'honneur. S'il a pu par le passé être objet d'une certaine méfiance, due notamment à ses affirmations sur l'apocatastase ou à certaines de ses expressions christologiques, pour les auteurs du XIV^e siècle Grégoire

est clairement une autorité qu'ils citent et revendiquent sans réserve. En particulier son enseignement sur le progrès perpétuel devait exercer une attraction certaine pour les défenseurs de la pratique hésychaste en ce qu'il fournissait un moyen de comprendre comment la transcendance de Dieu, pierre de touche pour tout théologien byzantin, pouvait être conciliée avec l'affirmation d'une communion directe et réelle avec Lui dès l'existence présente. Ainsi c'est avec des modifications minimales que Grégoire Palamas peut se l'approprier. Pour expliciter le paradoxe d'un Dieu inaccessible dont la vie pourtant se communique aux hommes, il sert de la distinction entre l'essence et les énergies divines. De surcroît, l'objet du progrès est chez Palamas la lumière divine incréée. Calliste Angélicoudès nous offre, quant à lui, une synthèse plus complexe. Il insiste souvent sur le fait que la théorie du progrès perpétuel est une conséquence de l'infinité divine, il définit la perfection spirituelle comme n'ayant pas de terme et il inclut les anges dans ce processus de croissance continue. Calliste semble également avoir été sensible aux nuances apportées par Maxime aux idées de Grégoire de Nysse, puisqu'il prend soin de souligner le caractère de « repos » que ce progrès comporte. De surcroît il est intéressant de remarquer chez Calliste la façon dont les raisonnements les plus spéculatifs (ses *Chapitres sur la vie contemplative et l'union à Dieu* sont aussi appelées « syllogistiques ») s'entrelacent avec le discours direct et le témoignage personnel. Enfin, la lecture et par la suite la réfutation qu'il a rédigée de la *Somme contre les Gentils* lui ont donné l'occasion de remarquer que l'épéctase constituait un point de divergence entre certains théologiens d'expression latine et les plus proéminents de leurs homologues grecs. Par son érudition patristique et par la manière dont il l'envisage dans une perspective historique, Calliste apparaît ainsi comme le précurseur des auteurs modernes comme Kallistos Ware, Dumitru Stăniloae ou Placide Deseille, pour ne donner que quelques exemples, qui ont reconnu dans les idées formulées par Grégoire de Nysse un enseignement de la tradition de l'Église d'Orient.

NOTES

- 1 David Bradshaw, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Divisions of Christendom*, Cambridge, 2004, 256-257.
- 2 *Summa Contra Gentiles* III, 48, 3.
- 3 *Quaestiones ad Thalassium* 59.
- 4 *Summa theologiae* I, 62, 9: « Sed contra est quod mereri et proficere pertinent ad statum viae. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere. »(trad. Jean-Hervé Nicolas, dans Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, tome I, Paris, 1984, 579). Voir, pour ces références et discussion, Daniel Lattier, «A Ground of Disunion : The Absence of *epektasis* in Western Soteriology and Eschatology », conférence donnée à l'occasion de la réunion annuelle de *American Academy of Religion*, Atlanta, GA, 31 Octobre, 2010, et disponible en ligne sur www.academia.edu. L'argumentaire présenté en *STI*, 62, 9 est cependant plus complexe, mais je ne peux lui rendre justice en l'espace de cet essai.
- 5 Placide Deseille, « Epectase », dans : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IV. 1. Paris, 1960, 786-787.
- 6 Voir *ibidem*. Pour une brève comparaison entre Grégoire de Nysse et Augustin sur ce point, voir aussi Lucas Francisco Mateo-Seco, "¿Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la Historia de la Teología."; dans : *Scripta Theologica* 29 (1997), 14-30.
- 7 Il n'est pas aisé de déterminer les rapports entre Macaire-Syméon et Grégoire. Les deux auteurs ont vécu à peu près à la même époque, et la *Grande lettre* de Macaire-Syméon fut retravaillée et reprise par Grégoire dans son *De instituto christiano* (Robert Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin, 1968). À l'inverse, on peut également déceler les indices d'une influence des Cappadociens sur Macaire-Syméon, et on retrouve chez lui des idées proches de celles de Grégoire sur le progrès spirituel. Il est donc en principe possible que les contacts littéraires aient été réciproques, même si l'on aimerait pouvoir l'affirmer avec plus d'assurance (Marcus Plested, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, 2004, 47-58). Cette question sera de toute façon difficile à trancher, faute de pouvoir établir avec précision la date de rédaction des *Homélies spirituelles* de Macaire-Syméon. Staats situe la rédaction de la *Grande Lettre* après 381, puisque l'expression trinitaire qu'elle rapporte en § 1,2 suppose une connaissance du langage consacré au concile de Constantinople, 381 (Robert Staats, *Makarios-Symeon. Epistola magna: Eine messalianische Monchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De instituto christiano*, Göttingen, 1984, 26-39). Si l'on accepte cette datation, et si l'on accepte que la *Grande Lettre* fut le premier écrit rédigé par Macaire (ce qui n'est pas sûr), il semblerait que l'on doive accorder à Grégoire de

Nysse la primauté dans la question de l'épéctase, puisqu'il en fait état au plus tard dans ses *De hominis opificio* (début du 379) et *Contre Eunome I* (380). Tout cela comporte évidemment une grande part d'incertitude.

8 *Capita valde utilia per achrostichidem disposita* 54 (PG 150 : 1253 D).

9 *La vie en Christ II*, 90-91 (SC 355, 218).

10 Parmi ceux qui l'ont remarqué, on peut citer Mariette CANÉVET, « Grégoire de Nysse », *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. VI, Paris, 1967, 971-1011 ; John Meyendorff, « Introduction », dans Gregory Palamas, *The Triads*, translation by Nicholas Gendle, Preface by Jaroslav Pelikan, New Jersey, 1982, 14-15; Torstein Tollefsen, « Gregory of Palamas » dans : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Lucas-Francisco Mateo-Seco et Giulio Maspero (éd.), Leiden, 2010, 234-235.

11 *Contra Eunomium II*, 419.

12 Voir sur le thème de la participation chez Grégoire, David L. Balàs , *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Rome, 1966. Voir aussi *idem*, « Metousia », dans : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 472-473.

13 *In Canticum Canticorum* 6 (GNO VI, 179, 6).

14 *De perfectione christiana* 212,10-12 (GNO VIII.1).

15 Pour une mise au point récente, voir Alexis Torrance, « Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in Cappadocian Fathers », *Vigiliae Christianae*, 63 (2009), 64-69.

16 *Pro hesychastis I*, 3,22 (éd. Meyendorff, 158,26-159,6) : και κατ' ἀναλογίαν δὲ τῆς θεαρέστου πράξεως, τῆς τε τῶν ἄλλων πάντων ἀποχῆς και τῆς προσοχῆς τῆς προσευχῆς και τῆς πρὸς τὸν Θεὸν ἐκ ψυχῆς ὅλης ἀνανεύσεως ἐπὶ τὰ πρόσω φερόμενος ἄει και διαυγεστέρας πειρώμενος τῆς θεωρίας, κἀνευθεν τὸ ἄπειρον συνήισι τοῦ ὀρωμένου ὅτι ἄπειρον και τῆς μὲν λαμπρότητος ἐκείνου πέρασ οὐχ ὀρᾷ, τῆς δ' ἑαυτοῦ πρὸς φωτοληψίαν ἐπιτηδειότητος ἐπὶ μᾶλλον ὀρᾷ τὸ ἀδρανές. Au début de ce développement, Palamas cite le nom de Macaire-Syméon. La référence donné par l'éditeur est Macaire-Syméon, *De libertate mentis*, 21 (P.G. XXXIV, 956 A). La traduction des fragments tirés du *Pro hesychastis* m'appartient.

17 *Pro hesychastis II*, 3,35 (éd. Meyendorff, 459,10-14) : Τῆς δὲ θεωρίας ταύτης ἔστι και ἀρχή και τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, κατὰ τε τὸ ἀμυδρότερον και τηλαγέστερον διαφέροντα πρὸς ἄλληλα, τέλος δ' οὐμενοῦν· ἐπ' ἄπειρον γὰρ ἡ πρόοδος αὐτῆς, ὡσαύτως και τῆς ἐν ἀποκαλύψει ἀρπαγῆς·

18 *Pro hesychastis II*, 3, 31 (éd. Meyendorff, 449,24-451,11) : Αὐτὴ ἡ ἀγαθία τοῦ φωτὸς ἐκείνου, ἡ παραδόξως ὡς ὕλην ἔχει τὴν θέαν τοῦ ὀρῶντος, αὔξουσα διὰ τῆς ἐνώσεως τὸ πνευματικὸν ἐκεῖνο ὄμμα και χωρητικότερον ἄει ἑαυτῆς ἐργαζομένη, οὐδέποτε λήξει διὰ τοῦ παντὸς αἰῶνος φανοτέρας ἀκτῖσι περιαιγάζουσα αὐτὸ και κρυφιοτέρας ἐστοδιηνεκὲς αἴγλης ἐμπιπλῶσα και ἀναφαίνουσα δι' ἑαυτῆς, ἃ μηδέπω πρότερον. Ὅθεν και τοῦτ' ἄπειρον οἱ θεολόγοι λέγουσι τὸ φῶς, δι' οὗ κατὰ ἀπόπαισιν πάσης γνωστικῆς δυνάμεως, ἐν δυνάμει Πνεύματος, ὀρατὸς γίνεται

- τοῖς ἁγίοις ὁ Θεός, ὡς Θεὸς θεοῖς ἐνούμενός τε καὶ ὀρώμενος· τῇ γὰρ μεθέξει τοῦ κρείττονος ἐπὶ τὸ κρείττον μετασκευασθέντες καὶ προφητικῶς εἶπεν «ἀλλάζαντες ἰσχύν», πᾶσαν ἀποπαύουσιν ἐνέργειαν ψυχῆς καὶ σώματος, ὥστε μόνον αὐτὸ δι' αὐτῶν φαίνεσθαι καὶ ὑπ' αὐτῶν ὀρᾶσθαι, τῶν φυσικῶν γνωρισμάτων τῇ ὑπερβολῇ τῆς δόξης νικηθέντων, «ἵνα ἢ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι» κατὰ τὸν Ἀπόστολον.
- 19 *De anima et resurrectione* 105 B-C (PG 46).
- 20 *Pro hesychastis* II, 3, 56 (éd. Meyendorff, 505,18-24) : Τεκμήριον δὲ τῆς ὑπεραγνώστου ταύτης κρυφίότητος, ἢ τοῦ Μωσέως ἐπὶ τὴν τρανοτέραν θεὰν ἔφεσις τε καὶ αἰτήσις καὶ ἀνάβασις, ἀλλὰ καὶ ἡ τῶν ἀγγέλων καὶ τῶν ἁγίων ἐν ἀπείρῳ αἰῶνι διηνεκῆς ἐπὶ τὰ φανότερα τῶν θεαμάτων προκοπή, ὥστε καὶ ὀρῶντες αὐτῇ τῇ ὀράσει ὑπὲρ ὄρασιν γινώσκουσι τὸ φῶς ἐκεῖνο, πόσῳ μᾶλλον τὸν δι' αὐτοῦ ἐπιφαινόμενον Θεόν.
- 21 Voir Robert Heine, *Perfection in Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge, MA, 1975, et Warren Smith, *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, New York, 2004.
- 22 Voir sur ce point Paul M. Blowers, « Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress », *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 151-171.
- 23 Voir, par exemple, Syméon Koutsas, « Callistos Angelicoudès, Quatre traités hésychastes inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes », surtout le chap. I : « Essai biographique sur Calliste Angélicoudès », *Theologia* 67 (1996), 114-124; Antonio Rigo, « Callisto Angelicoude Catafighiota Meleniceota e l'escismo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica », dans : *Nil Sorskij e l'escismo. Atti del II Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose 21-24 settembre 1994*, Adalberto Mainardi (éd.), Bose, 1995, 251-268 ; Oleg Rodionov, « The Chapters of Kallistos Angelikoudes : The Relationship of the Separate Series and their Main Theological Themes », dans : *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Antonio Rigo (éd.), Turnhout, 2011, 141-159, ou encore Ioan I. Ică jr, « The "Kallistoi" of the *Philokalia* and Their Hesychastic Writings : Enigmas, Discoveries and a Recent Restitution », *Revista teologică* 94(3)/2012, 211-237.
- 24 *Capita de unione et de vita contemplativa* (ci-après *De unione*) dans *Philokalia tôn hierôn neptikôn*, t. V, Athènes, 1963³, 4-59 (cf. PG 147, 836-941) ; trad. fr. par Jacques Touraille, dans *La Philocalie des Pères Neptiques*, t. 11, Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges, 1991, 145-228.
- 25 *Capita de oratione* (ci-après *De oratione*) dans *Philokalia tôn hierôn neptikôn*, t. II, Athènes, 1963³, 299-367 ; trad. fr. par Jacques Touraille, dans *La Philocalie des Pères Neptiques*, t. 11, 17-119.

- 26 Le *Discours 22* sous le titre *Sur la pratique hésychaste* dans la *Philokalia tòn hieròn neptikòn*, t. IV, Athènes, 1961³, 368-372 (trad. fr. par Jacques Touraille, dans *La Philocalie des Pères Neptiques*, t. 11, 125-131); le *Discours 29* comme le 15^e chapitre d'une série figurant dans la deuxième édition de la *Philokalia*, Athènes, 1893², t. 2, 412-415, Athènes, 1961³, t. IV, 299-301; les *Discours 5, 16, 22* (à nouveau) et 23 par l'archimandrite Syméon Koutsas, avec une traduction française en miroir, dans la revue *Theologia* 67 (1996), 518-529 ; 696-755 ; *Theologia* 68 (1997), 212-247 ; 536-565.
- 27 Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά Ακινάτου: introduction, texte grec et notes par Stylianos Papadopoulos, Athènes, 1970 (ci-après *Refutatio*).
- 28 Calliste Angélicoudès, *De unione 3* (*Philokalia* V, 4).
- 29 *De unione 4* (*Philokalia* V, 5)
- 30 *De unione 5* (*Philokalia* V, 5-6): στάσις γάρ διὰ Πνεύματος ἐκεῖ καὶ ξενότροπος ἀνάπαυσις καὶ πάντων πέρας τὸ ἄπειρον καὶ κίνησις ἐν τῷ ἐνὶ γινομένῳ ἐκείνῳ οὐκ ἀπολείπεται οὐδαμῶς παντὶ νῶ, τὸ ἀόριστον καὶ ἀπέραντον περθακότι, τὸ τε ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον καὶ ἀπολύτως ἀπλοῦν· »
- 31 *De unione 75* (*Philokalia* V, 40).
- 32 *De unione 35* (*Philokalia* V, 22).
- 33 *De unione 91* (*Philokalia* V, 58).
- 34 *De unione 20* (*Philokalia* V, 14).
- 35 Calliste n'oppose ἀγάπη et ἔρωσ, mais considère que le deuxième est une forme intensifiée de la première. Voir *De unione 23* (*Philokalia* V, 14) : "Ἔστι δ' ὁ ἔρωσ ἀγάπη ἐπιτεταμένη. Cf. Grégoire de Nysse, *In Canticum Canticoꝝ* 1 (GNO VI, 383,10) : ἐπιτεταμένη γὰρ ἀγάπη ὁ ἔρωσ λέγεται.
- 36 Calliste Angélicoudès, *De unione 91* (*Philokalia* V, 57-58 ; trad. J. Touraille, 226-227, légèrement modifiée).
- 37 *Oratio 23,21* (éd. Koutsas 724, 20-27) : Οὐ στέγω τὸν πόθον, φλέγει μου τὸ ὑπερβολικὸν σου ὥραϊον καὶ διψῶ τῆς σῆς λαμπρότητος τὸ περικαλλές· καὶ ὅσον πρὸς σέ, Ἀπειρόδορε, ἀνατεινομαι καὶ δέχομαι διὰ Πνεύματος τὰς ἀγίας ἀκτῖνάς σου καὶ τρυφῶ ὑπερκόσμια καὶ ἀγγέλοις ἐφάμιλλα, τοσοῦτόν σε ἀκορέστωσ ἐπιθυμῶ καὶ πεινῶ θαυμαστῶσ καὶ ἀκάθεκτοσ διατελῶ πρὸς ἀνάτασιν μείζονα τὴν πρὸς σέ καὶ ὑψηλοτέρων σου ἀγαθῶν κοινωσιάν.
- 38 Voir, par exemple, *Hymne 23*, 321-336 (*SC* 174, 210). Cf. *Hymne 8*, 47-49 (*SC* 156, 218).
- 39 *Oratio 16,14* (éd. Koutsas 242, 18-27) : Καὶ μὲν γε ταῦτη τοι θεῖόν τινα κύκλον ὁ νοῦσ θαυμαστῶσ πεποιήται· ἐκ γὰρ τῆς περὶ Θεὸν θεωρίας ἀναλάμπουσα ἢ πανόσιος ἀγάπη, τὴν περὶ Θεὸν θεωριάν αὐξάνει καὶ οὕτωσ αὐθις εὐρύνει αὐτήν, ὥσπερ εὶ γεννωμένη τε ὑπὸ θεωρίας καὶ αὐθις θεωριάν γεννώσα. Τῷ γὰρ τοι Θεῷ προσηλοῦσα μετὰ τὴν γνῶσιν τὸν νοῦν, πολλῶν ἀρρήτων θεωριῶν καὶ πολλῶν μυστηρίων ἀποκαλύψει τοῦτον θεῶσθαι παρασκευάζει καὶ θεωρηγεῖσθαι δῆπουθεν γιγνομένωσ αὐτόν, δι' ὧν ἐσαῦθις μείζον ἐαυτῆς ἢ ἀγάπη γεγένηται,

- αἰεὶ γεννῶσα καὶ αἰεὶ γεννωμένη περὶ Θεὸν τὸν ἄπειρον καὶ αἰδίων. Voir aussi *ibidem* (éd. Koutsas, 242, 30-33).
- 40 Cette traduction a été achevée par Demetrios Kydones en décembre 1354. Voir Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford, 2012, 63-72.
- 41 À signaler cependant l'étude d'ensemble que lui a consacrée Stelianos Papadopoulos, *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς Θεολογίας* (*Ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικουῆ καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου*), Thessalonique, 1970. Voir aussi Giorgi Kapriev, « Transzendentalien und Energien. Zwei Modelle mittelalterlicher Philosophie : Thomas von Aquin und Kallistos Angelikudes », dans : *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30, M. Pickavé (éd.) ; Berlin – New York, 2003, 433-453.
- 42 Très récemment, par exemple, Marcus Plested, *Orthodox Readings of Aquinas*, 113-114.
- 43 *Refutatio Thomae Aquinae* 187 (éd. Papadopoulos, 105,29-106,4 ; abrégé *Refutatio*) : « τὸ ἔσχατον τέλος τοῦ ἀνθρώπου τὴν ἔφειν αὐτοῦ τὴν φυσικὴν ἴστησιν οὕτως, ὥστε, ἐκεῖνον τοῦ τέλους ληφθέντος, μηδὲν περαιτέρω ζητεῖσθαι. Εἰ γὰρ ἔτι κινεῖτο ἐπὶ τι, οὐπω τὸ τέλος ἔχει, ἐν ᾧ ἡρεμεῖ. Καὶ ἔτι· «ἐφόσον τι κινεῖται ἐπὶ τὴν τελειότητα, οὐπω ἐστὶν ἐν τῷ ἔσχατῷ τέλει». Le texte de Thomas sera traduit à partir de la version grecque citée par Calliste. Toutes les traductions de *Refutatio* m'appartiennent.
- 44 *Refutatio* 188-189 (éd. Papadopoulos, 106,22-107,1).
- 45 Les citations de Grégoire de Nysse sont de *In Canticum Cantorum* 1 (*GNO* VI, 31, 5-8) : μόνον τὸ θεῖον ἐστὶν ὡς ἀληθῶς γλυκύ τε καὶ ἐπιθυμητὸν καὶ ἐράσιμον, οὐ ἢ ἀπόλαυσις ἢ αἰεὶ γινομένη ἀφορμὴ μείζονος ἐπιθυμίας γίνεται τῇ μετουσίᾳ τῶν ἀγαθῶν τὸν πόθον συνεπιτείνουσα. ; *ibidem* (*GNO* VI,32.5-8) : ἡ γὰρ τῷ θεῷ συναπτομένη ψυχὴ ἀκορέστως ἔχει τῆς ἀπολαύσεως, ὅσῳ δαμνιέστερον ἐμφορεῖται τοῦ κάλλους, τοσοῦτῳ σφοδρότερον τοῖς πόθοις ἀκμάζουσα., et *In Canticum Cantorum* 7 (*GNO* VI, 245,23-246,5) : τῆς μακαρίας ἐκείνης τῶν ἀγαθῶν φύσεως πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ αἰεὶ εὐρισκόμενον, ἀπειροπλάσιον δὲ τοῦ πάντοτε καταλαμβανομένου τὸ ὑπερκεῖμενον καὶ τοῦτο εἰς τὸ διηνεκὲς γίνεται τῷ μετέχοντι ἐν πάσῃ τῇ τῶν αἰῶνων αἰδιότητι διὰ τῶν αἰεὶ μείζονων τῆς ἐπαυξήσεως τοῖς μετέχουσι γινομένης·
- 46 Par exemple *SCG* I, 101,13, cité en *Refutatio* 197 (éd. Papadopoulos, 110,26-31) : Λέγει καὶ γὰρ· «διὰ τῆς μακαριότητος πᾶσα ἔφεισις παύεται, ἐπεὶ ταύτης ληφθείσης, οὐδὲν ὑπολείπεται ἐπιθυμητόν». Ἐτι· «ἐφόσον τινὶ λείπεται τι, οὐ χρήζει, οὐπω μακάριός ἐστιν, ἐπεὶ ἡ αὐτοῦ ἔφεισις οὐπω ἐστὶ πεπαυμένη· ὅς ἂν ἄρα ἕαυτῷ ἢ αὐτάρκης, οὐδενὸς δεόμενος, ἐκεῖνός ἐστι μακάριος».
- 47 *ibidem* 199 (éd. Papadopoulos, 111,12-19). Il la trouve d'autant plus étonnante qu'un autre texte de Thomas lui paraît soutenir exactement le contraire. Il s'agit de *SCG* III, 62,14, 172,1, cité en *Refutatio* 209 (éd. Papadopoulos, 114,27-30) « τὸ μετὰ θαύματος θεωρούμενον κινεῖ τὴν ἐπιθυμίαν, ἡ δὲ θεῖα οὐσία ὑπὸ τοῦ κτιστοῦ νοῦ αἰεὶ μετὰ θαύματος ὀράται· οὐδεὶς γὰρ αὐτὴν περιλαμβάνει κτιστὸς νοῦς· ἀδύνατον ἄρα τὴν νοερὰν οὐσίαν περὶ

την θεϊαν θεωρίαν ἰλιγγιᾶν». Évidemment, Calliste rejette la possibilité que les créatures contemplent l'ousia divine elle-même.

48 *Refutatio* 281 (éd. Papadopoulos, 141,23-26) : Ἡ γὰρ ἐν Θεῷ ἔφεσις τροφῆ ἐστὶν ἀληθῆς τῆς ψυχῆς, διὸ καὶ προαπεδειξάμεν ῥητοῖς θεοφόρων, ὅτι οὔτε ἀγγέλων, οὔτε ἀνθρώπων ἔφεσις ἢ πρὸς Θεὸν παύσεται ποτε, ἀλλ' ἀεικίνητος ἔσται καὶ ἀόριστος. Cf. *ibidem* 282 (éd. Papadopoulos, 142, 5-9). Dans ce dernier passage, Calliste précise que la véritable béatitude ne consiste pas en l'acte de penser (ἐν τῷ νοεῖν), mais en l'union, en l'illumination et en la communion (κοινωνία) de l'Esprit Saint. Cf. *De unione* 52 (*Philokalia* V, 33) : ... τρυφὴν ἀμετάβατον ποιούμενος τὰ ὁρώμενα.

49 *Discours* 23, 14 (éd. Koutsas, 718, 15-16).

50 *Refutatio* 297 (éd. Papadopoulos, 297,19-24) : ἐν τῷ Θεῷ γενόμενος ὁ νοῦς φλέγεται τῷ πυρὶ τῆς ἀγάπης, ἐκπλήσσεται διὰ τὰ ἐν τῷ Θεῷ θαύματα, χαίρει χαρὰν ἀνεκλάλητον διὰ τὴν πρὸς Θεὸν κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν, ἐξίσταται διὰ τὸν ὑπερουράνιον πλοῦτον, ὃν κληρονομεῖ, ἄπαυστον ἔχει τὴν ἡδονὴν διὰ τὴν ἄφθαρτον αὐτοῦ κληρονομίαν καὶ δι' ἄλλ' ἕτερα, ὅσα προεθήκαμεν. Cf. *Discours* 23, 21 (éd. Koutsas, 724, 5-17).

51 *SCG* III, 91,4, citée en *Refutatio* 195 (éd. Papadopoulos, 110,3-4) : «αἱ τῶν ἀγγέλων γνώσεις ἀμετάβλητοὶ εἰσιν.

52 *Refutatio* 196 (éd. Papadopoulos, 110,23-26).

53 *Refutatio* 275 (éd. Papadopoulos, 139, 26-27). Il s'agit des anges non déchus.

54 *Refutatio* 301-302 (éd. Papadopoulos, 150,10-18).

55 *Refutatio* 295 (éd. Papadopoulos, 147,17-148,3).

56 *Refutatio* 191 (éd. Papadopoulos, 107,28-108,18). Ici encore, Calliste assimile les idées de Thomas à celles des « Grecs » et d'Aristote.

57 *Scala Paradisi* 26, II, 38 (*PG* 88, 1068 B) : εἰ καὶ ξένον πως τοῖς πολλοῖς τὸ λεγόμενον, ὁμως κατὰ τὴν προλεχθεῖσαν ἡμῖν ἀπόδειξιν, ὧ μάκαρ, οὐδὲ γὰρ τὰς νοεράς οὐσίας ἔγωγε ἀπροκόπους εἶναι εἶπομι ἀν, δόξαν δὲ μᾶλλον δόξη αἰὲ προσλαμβανούσας, καὶ γνῶσιν ἐπὶ γνώσει ὀρίζομαι.

58 *Capita valde utilia per achrostichidem disposita* 54 (*PG* 150 : 1253 D) : Ἐν τῷ μέλλοντι οἱ ἄγγελοι καὶ οἱ ἄγιοι, φασί, προκόπτοντες ἐν τῇ τῶν χαρισμάτων προσθήκῃ οὐδέποτε λήξουσιν ἢ ἐνδώσουσι τῶν ἀγαθῶν ἐφετῶς ἔχοντες. ὕφεςιν γὰρ ἢ μείωσιν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἐπὶ κακίαν ἐκείνος οὐκ ἔχει ὁ αἰὼν.

59 Voir *supra*, n. 20.

60 *Refutatio* 377 (éd. Papadopoulos, 180,29-181,15) : «Διὰ τῆς ἐκ πίστεως γνώσεως οὐ γίνεται τὸ πιστευόμενον πρᾶγμα, ἦγουν ὁ Θεός, παρὸν τελείως τῷ νῷ». Ἀλλ' οὐδ' ἂν εἶ τι καὶ γένοιτο, οὔτε διὰ τῆς ἐκ πίστεως, οὔτε δι' ἄλλου τινὸς οὐδενός, οὔτε ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι, οὔτε ἀνθρώποι, οὔτε ἄγγελοι, εἰς τοιαύτην κατάστασιν γίνονται, ὥστε γίνεσθαι τὸ πιστευόμενον πρᾶγμα, ἦγουν ὁ Θεός, παρὸν τελείως τῷ νῷ. Ἡ γὰρ τῶν κτιστῶν τελειότης κατὰ τοὺς ἁγίους ἀτέλεστός ἐστι τελειότης· οὐδεμία γὰρ κατ' οὐδένα τρόπον περιλήψις γένοιτ' ἂν τῷ ἀπεριλήπτῳ Θεῷ. Ἀλλὰ δῆλον, ὅτι ἐλληνικῆς ὄξεις παιδείας τε καὶ θρησκείας καὶ δοξάζεις, ὅτι πάρεστιν ὁ Θεός τελείως τῷ νῷ, ὃ ἐστι κατ' οὐσίαν, εἰ καὶ μὴ

ἐν τῷ παρόντι, ἀλλ' ἐν τῷ μέλλοντι. Διὰ τοῦτο εἰς τὰ τοιαῦτα ἄτοπα περιπίπτει καὶ εἰς ἕτερα πλείονα. Ὁ δὲ Θεὸς παρὼν γίνεται τοῖς ἀγίοις καὶ ταῖς χωρισταῖς οὐσίαις οὐ κατ' οὐσίαν, μὴ γένοιτο, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν φωτιστικὴν καὶ ἀπόρρητον ἔλλαμψιν, ὡς ἀκήκοας· ἦν ἐνέργειαν, ἄπειρον οὕσαν καὶ κατὰ σε, αἰωνίως οἱ μέτοχοι ἕξουσιν, ἡ δὲ τοῦ Θεοῦ οὐσία παντάπασιν μένει ἀπρόσιτος.

⁶¹ *De vita Moysis* 8 (SC 1 bis, 4) : Ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἓνα παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τελειότητος ὄρον ἐμάθομεν, τὸ μὴ ἔχειν αὐτὴν ὄρον· ου encore *De perfectione* 213, 23-214,5 (GNO VIII,1) : μὴ τοίνυν λυπείσθω ὁ βλέπων ἐν τῇ φύσει τὸ πρὸς τὴν μεταβολὴν ἐπιτήδειον, ἀλλὰ πρὸς τὸ κρεῖττον διὰ παντὸς ἀλλοιούμενος καὶ ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενος οὕτω τρεπέσθω, διὰ τῆς καθ' ἡμέραν αὐξήσεως πάντοτε κρεῖττων γινόμενος καὶ αἰεὶ τελειούμενος καὶ μηδέποτε πρὸς τὸ πέρας φθάνων τῆς τελειότητος. αὕτη γάρ ἐστιν <ἡ> ὡς ἀληθῶς τελειότης τὸ μηδέποτε στήναι πρὸς τὸ κρεῖττον αὐξανόμενον μηδέ τι περατὶ περιορίσαι τὴν τελειότητα. Calliste connaît et cite *De perfectione*.

⁶² *Scala Paradisi* 29.1 (PG 88, 1148 C) : ... αὕτη οὖν ἡ τελεία τῶν τελείων ἀτέλεστος τελειότης ...

⁶³ *Hymne* 1, 213-214 (SC 156, 172-174) : ... ἔσεται ἀτέλεστος ἡ τούτων τελειότης καὶ ἡ τῆς δόξης προκοπὴ ἀένναος ὑπάρξει. Cf. *Hymne* 23, 411-414 (SC 174, 214) : καὶ ἀρχὴ τοῦ δρόμου τέλος, / τὸ δὲ τέλος ἀρχὴ πέλει / ἀτελής ἡ τελειότης / ἡ δ' ἀρχὴ γε πάλιν τέλος.

Bibliographie

I. Auteurs anciens

CALLISTE ANGÉLICOUDÈS

- *Capita de unione et de vita contemplativa, Philokalia tôn hierôn neptikôn*, t. V, Athènes, 1963³, (cf. PG 147)
- *Capita de oratione, Philokalia tôn hierôn neptikôn*, t. II, Athènes, 1963³
- *Quatre traités hésychastes inédits*, éd. Syméon Koutsas, *Theologia* 67 (1996), 518-529 ; 696-755 ; *Theologia* 68 (1997), 212-247 ; 536-565
- Καλλίστου Αγγελικούδη κατά Θωμά Ακινάτου, éd. Stylianos Papadopoulos, Athènes, 1970

GRÉGOIRE DE NYSSE

- *De anima et resurrectione, PG* 46
- *Contra Eunomium I-III*, éd. Werner Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera I-II*, Leyde, 1952
- *De perfectione*, éd. Werner Jaeger, *GNO VIII.1*, Leyde, 1952
- *De vita Moysis*, éd. Jean Daniélou, *Sources Chrétiennes (SC)* 1bis, Paris, 1955
- *In Canticum Canticorum*, éd. Hermann Langerbeck, *GNO VI*, Leyde, 1960

GRÉGOIRE PALAMAS

- *Pro hesychastis*, éd. John Meyendorff, Louvain, 1956
- *Συγγράμματα*, 3. vol, éd. Panayotis Chrestou, Thessalonique, 1962-1970

GRÉGOIRE DE SINAIÏ

- *Capita valde utilia per achrostichidem disposita, PG* 150

JEAN CLIMAQUE

- *Scala Paradisi, PG* 80

MAXIME LE CONFESSEUR

- *Quaestiones ad Thalassium*, 2 vol., éd. Carl Saga et Carlos Steel, Turnhout, 1980 et 1990

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEEN

- *Hymnes*, éd. Johannes Koder, *SC* 156 et 174, Paris, 1969 et 1971

THOMAS D'AQUIN

- *Summa Contra Gentiles*, éd. Commission Leonine, Rome, 1934
- *Summa Theologiae*, éd. Petrus Caramello, Taurini, 1952

II. Articles et monographies

- AVRAMOVA, S., *Le rapport de l'Un et de l'intellect dans la centurie de Calliste Cataphygiotès*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 2010
- BALÀS, D., *Metousia Theou. Man's Participation in God's Perfection according to Saint Gregory of Nyssa*, Rome, 1966
- BALÀS, D., « Metousia », dans : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, , Lucas-Francisco Mateo-Seco et Giulio Maspero (éd.), Leyde, 2010, 472-473
- BLOWERS, P., « Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of Perpetual Progress », *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 151-171
- BRADSHAW, D., *Aristotle East and West. Metaphysics and the Divisions of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004
- CANÉVET, M., « Grégoire de Nysse », dans : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. VI, Paris, 1967, 971-1011
- DESEILLE, P., « Epectase », dans : *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. IV. 1. Paris, 1960, 786-787
- HEINE, R. *Perfection in Virtuous Life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Cambridge, MA, 1975
- ICĂ JR, I., « The "Kallistoi" of the *Philokalia* and Their Hesychastic Writings : Enigmas, Discoveries and a Recent Restitution », *Revista teologică* 94(3)/2012, 211-237
- KAPRIEV, G., « Transzendentalien und Energien. Zwei Modelle mittelalterlicher Philosophie : Thomas von Aquin und Kallistos Angelikudes », dans : *Miscellanea Mediaevalia*, Bd. 30, M. Pickavé (éd.), Berlin-New York, 2003, 433-453
- KOUTSAS, S. « Callistos Angelicoudès, Quatre traités hésychastes inédits. Introduction, texte critique, traduction et notes », *Theologia* 67 (1996), 109-156 ; 316-360
- LATTIER, D., « A Ground of Disunion : The Absence of *epektasis* in Western Soteriology and Eschatology », conférence donnée à l'occasion de la réunion annuelle de American Academy of Religion, Atlanta, GA, 31 Octobre, 2010
- MATEO-SECO, L.-F., « ¿Progreso o inmutabilidad en la visión beatífica? Apuntes de la Historia de la Teología », *Scripta Theologica* 29 (1997), 14-30
- MEREDITH, A., « Influence of Gregory of Nyssa », dans : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 42-43
- MEYENDORFF, J., « Introduction », dans : Gregory Palamas, *The Triads*, translation by Nicholas Gendle, Preface by Jaroslav Pelikan, New Jersey, 1982, 14-15
- O'MEARA, D., « Eriugena and Aquinas on Beatific Vision », dans : *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte Seines Denkens Im Mittelalter Und Im Übergang Zur Neuzeit : Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26-30 August 1985*, Werner-Beierwaltes (éd.), Heidelberg, 1987, 224-236

- PAPADOPOULOS, S., *Συνάντησις ὀρθοδόξου καὶ σχολαστικῆς Θεολογίας (Ἐν τῷ προσώπῳ Καλλίστου Ἀγγελικοῦδου καὶ Θωμᾶ Ἀκινάτου)*, Thésalonique, 1970
- PLESTED, M., *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford, 2004
- PLESTED, M., *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford, 2012
- POLEMIS I., « Notes on two texts dealing with the Palamite Controversy », dans : *Realia Byzantina* (Festschrift Apostolos Karpozilos), S. Kotzabassi et G. Mavromatis (éd.), Berlin, 2009, 207-212
- RIGO, A., « Callisto Angelicide Catafighiota Meleniceota e l'escismo bizantino del XIV secolo. Una nota prosopografica », dans : *Nil Sorskij e l'escismo. Atti del II Convegno ecumenica internazionale di spiritualità russa, Bose 21-24 settembre 1994*, Adalberto Mainardi (éd.), Bose, 1995, 251-268
- RODIONOV, O., « The Chapters of Kallistos Angelikoudes : The Relationship of the Separate Series and their Main Theological Themes », dans : *Byzantine Theology and its Philosophical Background*, Antonio Rigo (éd.), Turnhout, 2011, 141-159
- SFERLEA, O., « Syméon le Nouveau Théologien comme témoin de la tradition spirituelle de Grégoire de Nysse », *Studia Monastica* 54 (2)/2012, 235-251
- SFERLEA, O., « On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (*epektasis*): taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition », *Revue d'histoire ecclésiastique* 110 (3-4)/2014, 564-587
- SFERLEA, O., « Interpretation and Reception of the Theory of *epektasis* in Fr Dumitru Stăniloae », *Studii Teologice* 2/2014, 67-79
- SFERLEA, O., « La dynamique de la vie spirituelle ches saint Jean Climaque. Un bref regard comparatif avec saint Grégoire de Nysse » (forthcoming)
- SMITH, W., *Passion and Paradise. Human and Divine Emotion in the Thought of Gregory of Nyssa*, New York, 2004
- STAATS, R., *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, Berlin, 1968
- STAATS, R., *Makarios-Symeon. Epistola magna: Eine messalianische Monchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa De instituto christiano*, Göttingen, 1984
- TOLLEFSEN, T., « Gregory of Palamas », dans : *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, 234-235
- TORRANCE, A., « Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in Cappadocian Fathers », *Vigiliae Christianae*, 63 (2009), 47-70