

Supercherries et méprises littéraires : L'œuvre de saint Théodore d'Édesse

In: Revue des études byzantines, tome 5, 1947. pp. 137-157.

Citer ce document / Cite this document :

Guillard J. Supercherries et méprises littéraires : L'œuvre de saint Théodore d'Édesse. In: Revue des études byzantines, tome 5, 1947. pp. 137-157.

doi : 10.3406/rebyz.1947.952

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_1947_num_5_1_952

SUPERCHERIES ET MÉPRISES LITTÉRAIRES

L'ŒUVRE DE SAINT THÉODORE D'ÉDESSE

La « Vie de saint Théodore le Sabaïte, évêque d'Édesse, par Basile d'Émèse »¹ est, sans contredit, l'un des meilleurs échantillons du mensonge hagiographique, sous sa forme la plus effrontée. On lui passerait, après tout, de n'offrir qu'une mosaïque de thèmes ou d'emprunts recueillis sur deux ou trois siècles, et dont l'origine attend encore d'être débrouillée. Mais l'auteur, quelque moine sabaïte du x^e siècle², abuse vraiment du candide lecteur et souligne par trop sa mauvaise conscience avec un irritant cynisme. Non content de mettre son nom au début et à la fin de l'œuvre, il tient à décliner sa qualité de neveu du héros, voire de témoin oculaire et actif des épisodes les plus secrets et les moins vraisemblables du récit. Au moins dix fois, Basile se met en avant. Parfois avec une insistance et une vantardise comiques. L'évêque gagne Édesse avec sa suite : « j'étais avec lui, moi aussi qui écris ces lignes » (§ 44). Théodore baptise un calife : « Ce fut moi qui le reçus des fonts » (§ 82).

Quelle consistance historique le saint peut-il bien conserver après un traitement aussi arbitraire ? J'avais cru pouvoir insinuer ailleurs que c'était celle d'un mythe, autrement dit, que Basile

(1) *Bibliotheca hag. graec.*, ed. altera, n. 1744. — La Vie, publiée par I. POMJALOVSKIJ d'après les plus anciennes copies, *Zitje iz vo svjat. otca nasego Teodora...*, Sanktpeterburg, 1892, n'a, jus-ju'ici, fait l'objet d'aucune étude d'ensemble. Excellente contribution de détail due à P. PEETERS, *La passion de saint Michel le Sabaïte*, *Analecta Bol.*, XLVIII, 64-98; du même, des remarques occasionnelles sur l'hypothèse d'un original arabe, *ibid.*, XXX, 407 et XXXI, 7. Filandreuse analyse, sans horizon critique, de Chrys. LOPAREN, *Vizantiiskija zitija Sviatjch VIII-IX vekov*, dans *Vizant. Vremennik*, XIX (1912, paru en 1915) et notices succinctes, mais substantiellement exactes, de L. BRÉHIER, *Journal des savants*, 1917, 16 sq. et *Correspondant*, 1922, 327-331.

(2) Précision conjecturale destinée à donner un peu de recul au dernier épisode le mieux datable, la mission de Théodore à Constantinople (842-856) et au baptême du calife. L'âge des plus anciens manuscrits (xi^e s.) n'y contredit pas. La mention du septième concile, récemment tenu, pas davantage.

avait commis un roman¹. Le verdict réclame des nuances. Les VIII^e et IX^e siècles ont pu connaître un sabaïte, monté sur le siège d'Édesse, aux prises avec les dissidences chrétiennes du nestorianisme, du monophysisme et les sectes plus ou moins manichéennes, bien en cour auprès du calife de Bagdad, et, à l'occasion, chargé de mission auprès du basileus Michel III.

Ces traits, réunis ou séparés, sont parfaitement naturels pour qui connaît le milieu et l'époque. L'activité catéchétique d'un évêque orthodoxe contemporain, Théodore Abû Qurra († 820), suppose la même bigarrure confessionnelle de l'ambiance². Un autre hiérarque de la même période, mais nestorien cette fois, le patriarche Timothée I († 823), illustre parfaitement l'évergétisme chrétien de certains califes³. Enfin, on ne serait pas en peine de trouver, dans les Regestes des actes impériaux, maintes preuves de négociations répétées entre Byzance et les puissances musulmanes du temps⁴.

Vraisemblances qui ne suffisent pas, bien sûr, à réaliser un personnage historique. Mais tout compte fait, elles lui sont plutôt favorables. On ne sera pas pour autant dispensé de les dépouiller d'accessoires et de rehauts légendaires, parfois très envahissants. Bref, Théodore reste un nom plausible dans la liste épiscopale d'Édesse, durant la première moitié du IX^e siècle.

Le siège d'Émèse peut revendiquer un droit analogue sur le nom de l'hagiographe, sinon sur l'hagiographe lui-même. On doit, en effet, supposer charitablement que celui-ci n'était pas plus le neveu du saint que l'évêque d'Émèse. Basile d'Émèse est un prête-nom posthume, requis aux fins d'authentifier une déposition suspecte. Autrement, la menterie serait vraiment trop forte.

La Vie attribuée à notre Théodore une catéchèse dogmatique, une instruction ascétique et une centurie spirituelle. Les collecteurs d'extraits « utiles à l'âme » leur ont donné circulation à diverses époques, accréditant ainsi l'existence d'une œuvre littéraire de Théodore d'Édesse. A ce noyau sont venues s'ajouter deux pièces absolument inconnues du biographe, un traité des azymes (*Bodl. Canon.* 21, fol. 149, XV^e s.) et un *Théorétikon* lancé par la

(1) *Dict. de théol. cath.*, VACANT-MANGENOT-AMANN, s. v. *Théodore le Sabaïte*.

(2) Cf. G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn, 1910, *passim*.

(3) J. LABOURT, *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha et christianorum orientaliu condicione sub chalis abbasis*, Parisiis, 1904, 33-36. Rapprocher notamment l'évergétisme de Harun-ar-Rachid de celui du Mavias de la Vie (§§ 100-102).

(4) Franz DÖLGER, *Regesten der Kaiserurkunden*, I Teil, München, 1924, nos 845, 855, etc. Généralement à propos d'échanges de prisonniers. La *sacra* de Michel III, dont la Vie (§ 85) fait état, devrait figurer, à titre documentaire, dans le recueil cité.

Philocalie de Macaire de Corinthe-Nicodème l'hagiorite¹ et que Migne voulait réimprimer sous le titre de *Regulator*².

Dossier modeste dont on voudrait seulement qu'il fût l'œuvre de l'évêque ou, tout au moins, le produit de la même plume.

I. ÉCRITS ATTESTÉS PAR LA VIE

A) *La catéchèse dogmatique*. — Le deuxième dimanche après son entrée dans sa ville épiscopale, Théodore, ému par la multiplication de l'ivraie hérétique, adresse à ses ouailles ce que « Basile » appelle une « instruction spirituelle » (§ 46).

Ce texte a circulé sous des noms variés, avec un *incipit* différent suivant que le copiste a conservé tout ou partie de l'introduction de l'hagiographe ou commencé soit avec l'exorde, soit avec la profession de foi. Mais toujours et partout, il n'est qu'un extrait³.

Les témoins indépendants les plus anciens remontent au XIII^e siècle : ce sont le *Neapolit. gr.* 52 (II. B. 18), fol. 97 v-117r : ἐκ τοῦ βίου Θεοδώρου Ἐδέσις λόγος διδασκαλικὸς καὶ περὶ συνόδων⁴ et le *Bruxell. gr.* II 4836, 78v-48v : κατήχησις ... Θεοδώρου ... Ἐδέσης⁵ qui commencent, l'un avec l'orateur, quitte à sauver un minimum d'introduction, l'autre avec le symbole. Le *Mosq. syn. gr.* 415, XVI^e s., fol. 114-118, διδασκαλία περὶ πίστεως ὀρθοδόξου présente la forme la plus complète⁶. Le *Hierosol. sabb.* 409, fol. 318, XVII^e s., débute comme le *Bruxellensis*⁷.

Le *Neapolit.* renvoie directement à la Vie. Mais le compilateur du catalogue, C. Salvatore, trompé par l'iotacisme de Ἐδέσις a malencontreusement restitué εἶδησις et traduit en conséquence : « *notitia ex vita Theodori* » au lieu de « *e vita Theodori Edesseni* ». « *Mihi penitus incompertum est, ajoute-t-il, quis sit auctor ser-*

(1) Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπιτικῶν, édit. de Venise, 1782, 281-287.

(2) Détruit avec le tome 162 de la *Patrol. graec. Cf. Indices* de F. CAVALLERA, Paris, 1912, col. 103. M^{lle} J. DAVREUX confond ce *Regulator* avec la catéchèse dogmatique dont nous parlons en premier lieu et qui ne figure pas dans la source de Migne, la *Philocalie* cf. J. DAVREUX, *Le codex Bruxellensis (graecus)* II 4836, *Byzantion*, X, 1935, 97.

(3) Il n'y donc pas lieu de faire les distinctions de A. EHRHARD dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byz. litt.*, 1897, 152.

(4) C. SALVATORE, *Codices graeci mss. Reg. Bibl. Borbonicae*, t. I, Neapoli, 1826, 170-171.

(5) J. DAVREUX, *art. cit.*, 96-98.

(6) VLADIMIR (archimandrite), *Sistem. opisani Moskouvkoj sinod. biblioteki*, Cast. I, Moskva, 1894, 621.

(7) Ath. Papadopoulos-Kerameus, *Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη*, Πετρούπολις, 1894, II, 528.

monis hujus de fide »¹. Ath. Papadopoulos-Kerameus est le premier à avoir indiqué la référence exacte². Précision demeurée inaperçue puisque A. Ehrhard n'en fait pas état dans la *Geschichte der byzant. Litteratur* de K. Krumbacher³ et que J. Davreux écrivait encore tout récemment : « Je n'ai pas retrouvé l'édition de ce texte, il devait se trouver dans le dernier volume de la *Patr. gr.*, qui, comme on le sait, a péri dans un incendie⁴ ».

L'instruction de Théodore débute par un exorde sur la gravité des devoirs d'un pasteur, la nécessité, pour le salut, d'unir orthodoxie de la foi et pureté des mœurs. Le corps même du texte comprend deux parties : une sorte de synodique composée, suivant le plan traditionnel, d'un symbole, d'une réception des conciles, d'anathèmes aux hérésies et suivie d'une notice *de haeresibus*, le tout clos par une doxologie trinitaire⁵.

Le lecteur le plus distrait ne laisse pas de lever dans la didascalie certains indices inquiétants de compilation. L'exorde répète littéralement un passage de celui de la didascalie ascétique dont nous parlerons bientôt⁶. Mieux, le biographe, endormi dans son sans-gêne, va jusqu'à prêter à la catéchèse de Théodore un renvoi à la Vie elle-même : ἐπεὶ οὖν, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, πολλὰ ζιζάνια⁷. Plus bas, fatigué sans doute de transcrire, il note sans vergogne que l'évêque tint ces propos et d'autres de même nature⁸ ».

Il y a mieux et plus décisif. La notice sur les hérésies est une annexion pure et simple de la deuxième partie de la Προπαρασκευὴ de Théodore de Raïthou⁹. Le plagiaire a tranché en plein texte et supprimé la préface originale, pour dépister le lecteur. Sa leçon est médiocre, aggravée d'omissions et d'altérations volontaires. Une seule interpolation notable : l'insertion très maladroite, entre Apollinaire et Théodore de Mopsueste, d'un article sur Sabellius, Arius et Macédonius, assez inattendu dans un inventaire d'hérésies christologiques ; le libellé en est sans originalité et démarque, à n'en pas douter, le premier venu des *de haeresibus*. Une collation

(1) *Op. cit.*

(2) *Loc. laud.*, 528.

(3) *Geschichte...*, 1897, 152. La catéchèse est produite comme inédite.

(4) *Art. cit.*, 97.

(5) *Zitie*, §§ 46-52.

(6) *Zitie*, p. 42, lignes 12-18 identiques à p. 33, lignes 11-16.

(7) *Ibid.*, p. 47, lignes 27-28 ; cf. p. 41, ligne 18.

(8) *Ibid.*, p. 52, § 53.

(9) Unique édition critique complète dans Fr. DIEKAMP, *Analecta patristica*, Roma, 1938, 185-222. Les emprunts de « Théodore » englobent les articles sur Manès, Paul de Samosate, Apollinaire (interpolation Sabellius-Arius-Macédonius), Théodore, Nestorius, Eutychès et s'arrêtent à p. 192, ligne 3 de l'édition citée. Le plagiat a échappé à Diekamp.

attentive de l'ensemble avec l'édition critique de Franz Diekamp dénonce une affinité particulièrement prononcée avec le texte de *M* (*Ambrosianus* 681 du x^e siècle), le plus ancien témoin repéré.

Ces constatations établissent naturellement une présomption d'inauthenticité pour la première partie. Effectivement, celle-ci a tout l'air de plagier simplement une synodique. L'étendue donnée aux anathèmes la différencie pourtant de la forme habituelle de cette sorte de document et suggère une interpolation de surcroît.

Nous conjecturerions, pour notre part, le emploi d'un texte antérieur au ix^e siècle¹, plus précisément même, malgré certaines apparences contraires, à 787, date du septième concile œcuménique. En effet, la préoccupation christologique est partout dominante et, d'autre part, la mention répétée des canons iconodules et du concile de 787 est suspecte.

Le symbole consacre avec une insistance redondante tout le progrès du dogme christologique jusqu'à 681 et roule essentiellement sur le dyophysisme et le dyothélisme. Le Saint-Esprit est passé sous silence, particularité d'autant plus étonnante que la passe d'armes entre Jean de Saint-Sabas et les bénédictins du mont des Oliviers à propos du *Filioque* (808) devait être encore dans toutes les mémoires, au moins dans celles de nos deux sabaites, le saint et son biographe. Ce dernier a, évidemment par mégarde, laissé passer un élément de vraisemblance qu'il avait pourtant à portée, puisqu'il invoque en prenant la plume, l'« Esprit vivifiant, qui procède du Père et qui est manifesté aux hommes par le Fils » (§ 1).

Les anathèmes portent le même critère chronologique. J. Davreux s'est appliquée naguère à les identifier. On peut aisément compléter sa liste, à condition de ne pas prétendre découvrir une équivalence parfaite des textes, tout étant démarquage systématique. Or, la matière de ces anathèmes est tributaire des III^e, V^e, VI^e conciles. C'est ainsi que l'on retrouve le douzième anathème de Cyrille dans le dixième de Théodore ; le cinquième concile, canons 6, 2, 6 et 12, 8, 7, 8 et 9, 11 dans les anathèmes 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11 ; enfin l'anathème général du sixième concile dans l'anathème 11.

Notre chronologie fait néanmoins bon marché d'un indice contraire, dont il faut maintenant rendre compte. « Théodore » inscrit dans son symbole un article sur le culte des images (§ 46), il nomme le septième concile (§ 47) et enfin anathématise les iconoclastes (§ 47 fin).

(1) Si l'on place l'épiscopat de Théodore dans le deuxième quart du ix^e siècle. La chronologie de la Vie devrait être soumise, précisément à cause de ses prétentions, à un examen sévère encore à désirer.

La première et la dernière constatations n'ont pas, en elles-mêmes, de quoi impressionner. La doctrine iconodule était suffisamment définie, longtemps avant 787, pour qu'une synodique pût l'entériner¹. Reste la mention du concile général : elle se présente dans un contexte inquiétant. Le prédicateur vient de dire que « la foi orthodoxe a été fondée et promulguée par les six conciles œcuméniques » (§ 46). Il commence la formule de l'énumération des conciles de la manière suivante : « recevant les six conciles œcuméniques... ». Or, l'on voit arriver bon dernier « et encore le septième concile des trois-cent-cinquante Pères, récemment tenu à Nicée... » (§ 47). Rien ne sert d'invoquer ici la lenteur que l'Orient, Byzance exceptée, a apporté à reconnaître l'œcuménicité du septième concile². Le biographe maintient bel et bien celui-ci dans la série des grands synodes et n'entame qu'ensuite la mention des synodes provinciaux³.

Bref, l'interpolation et donc le remploi sont des plus vraisemblables. « Basile » a remanié et gâché tant bien que mal un texte volé.

B) *La « didascalie » ascétique*⁴. — Un jour de Carême, Basile précise que l'on fêtait l'Annonciation, les cénobites de Saint-Sabas, en tournée chez les solitaires, s'arrêtent à l'ermitage de Théodore et réclament de leur confrère une instruction édifiante. L'ermite cède à leurs instances et entame un sermon dont il faut bien croire qu'il n'est qu'un résumé, car il se réduit à une fastidieuse énumération de parfaites généralités.

Après un exorde sur la foi vivante, auquel nous avons fait allusion plus haut, il promulgue la double table de la vie spirituelle : positive, c'est-à-dire la pratique des vertus, négative c'est-à-dire la fuite des vices contraires. Pas un mot de résonance mystique ; rien qui rappelle l'*apatheia*, la prière pure, la contemplation. D'un bout à l'autre, la plus plate des ascèses. Sans doute est-ce cette banalité qui a découragé les infatigables chasseurs de fragments pieux. *Le Hierosol. Patriarc.* 215⁵ semble bien, à cet

(1) Citons, comme analogues ou équivalents, les cas de Germain (I *Regestes* V. GRUMEL, n° 330) et de TARAISE (*ibid.*, 352).

(2) A ce sujet, cf. H. STERN, *Les représentations des conciles.., Byzantion*, XIII, 1938, 453-544. S'il était définitivement prouvé que « Nicée II ne faisait pas partie du cycle original, qu'il y a été introduit entre 968 et 1098 » (p. 455) et si l'on admet, d'autre part, l'origine hiérosolymitaine de la Vie, on disposerait d'un terminus intéressant pour dater cette dernière.

(3) Le même H. STERN a remarqué (*ibid.*, 433) la rareté de l'association, dans les textes de la théologie grecque, des conciles œcuméniques et des provinciaux. Il n'en connaît que deux cas. La catéchèse de Théodore augmente la série d'une unité.

(4) *Zitie*, § 39.

(5) Ath. Papadopoulos-Kerameus, *op. cit.*, t. I, 1891 295.

égard, être une exception. Tout autre a été le sort de la Centurie qui porte le nom de Théodore.

C) *La Centurie* de chapitres ascétiques ou pratiques¹. — Les chapitres pratiques de Théodore d'Édesse sont extrêmement répandus dans les *miscellanea* ascétiques, soit en entier, soit en extraits². Sous la première forme, ils suivent couramment les exemplaires de la Vie : ainsi dans les *Mosq. synod.* 126 et 381 du XI^e siècle³, l'*Athen. B. N.* 230 du XIV^e⁴, le *Taurin. gr.* 147 du XVI^e⁵. Plus souvent, on les trouve isolés, peut-être dès le XII^e siècle⁶.

La première disposition devrait, en principe, être l'originale. En effet, le biographe, après avoir relaté la didascalie ascétique susdite, continue : « ceux-ci (les assistants) prièrent Théodore d'y ajouter des propos faciles à retenir et concis. Déférant à leurs prières, il improvisa obligeamment des chapitres édifiants qu'un tachygraphe de l'assistance distribua en cent chapitres. Je les mettrai à la suite du présent écrit pour ne pas infliger de coupure au fil de mon exposé »⁷.

L'improvisation est un conte pour naïfs. Quant au reste, le procédé de Basile est extrêmement suspect. Deux hypothèses se recommandent. L'hagiographe détourne au profit de son héros une centurie appartenant peut-être à un Théodore, comme il a confisqué ailleurs la prose de Théodore de Raïthou. Ou bien, il se donne la peine d'écrire lui-même les chapitres, comme il écrit la catéchèse en recourant à la technique des remplois.

Il est malheureusement impossible de démontrer pour la centurie une circulation indépendante antérieure à la Vie qui suffirait à trancher en faveur de la première supposition. D'autre part, s'il y a, comme on le montrera plus bas, une grande affinité de technique entre la « fabrication » des anathèmes de la catéchèse et celle des chapitres ascétiques, la communauté de style ou de thèmes entre ces deux livrets ne s'impose pas rigoureusement.

L'insistance sur l'union de la foi et des œuvres⁸, une citation

(1) Deux éditions : POSSINUS, *Thesaurus asceticus*, Parisiis, 1684, 345 et Φιλοκαλία, éd. Venise, 1782, 265-281.

(2) Un inventaire de ces extraits n'offre guère d'utilité. En principe, tout fragment ascétique de Théodore renvoie à la Centurie. On ne doit pas s'abuser sur des titres comme περί τοῦ τριμεροῦς τῆς ψυχῆς ou περί ἐγκρατείας.

(3) VLADIMIR, *op. cit.*, 123, 574.

(4) J. SAKKÉLION, *Κατάλογος, Ἀθήναις*, 1892, 43.

(5) PASINI, *Codd. mss.*, bibl. Taurin., I, 1749, 238.

(6) Le *Vatoped.* 472 serait du XII^e siècle.

(7) *Zitie*, § 40.

(8) Comparer *Centurie*, nos 2 et 99 avec *Zitie*, §§ 9 et 46.

de Jean Chrysostome sur la grâce, qui se retrouve dans toute la littérature spirituelle¹, l'emploi renouvelé du ps. 138, v. 21², les expressions parallèles de προθέλυμα ἐκριζῶσαι³ et de προθέλυμον ἀνασπάσας⁴ : c'est à peu près tout. Quant au contenu, il n'est d'aucun secours ou presque pour suppléer aux incertitudes de la tradition manuscrite. Le dernier auteur certainement utilisé est saint Maxime († 662). Entre ce *terminus post quem* et le *terminus ante quem* du premier témoin daté (1023)⁵, aucun jalonnement démontrable.

Les *Chapitres ascétiques* n'offrent ni plan rigoureux, ni originalité. La suite éventuelle des idées est uniquement due aux sources employées.

On a remarqué, avec une précision croissante, de Gallandi⁶ à I. Hausherr⁷, en passant par M. Viller⁸, que Théodore a plagié *Évagre* et, dans une mesure moindre, un autre plagiaire d'*Évagre*, saint Maxime, et non seulement suivant l'esprit comme le note un manuscrit athonite du XIII^e siècle, mais dans la lettre même⁹. I. Hausherr a relevé, avant nous, cinq écrits d'*Évagre* utilisés « l'un après l'autre » par Théodore. Inventaire fastidieux plutôt qu'inutile. Dans la pénible reconstitution entreprise, depuis un demi-siècle, de l'œuvre évagrienne, il témoigne à sa façon, très modeste, pour une époque. Aussi sera-t-il opportun de préciser, de compléter, sinon même de corriger sur un point de détail, les résultats totalisés par I. Hausherr en marge de sa traduction commentée du *Traité de l'oraison* d'*Évagre le Pontique*.

Théodore plagie, dans la première partie de son opuscule, sept écrits, évagriens d'origine ou d'inspiration.

Les huit premiers chapitres sont tirés de la *Paraenesis ad monachos*¹⁰, détail qui a échappé jusqu'ici aux chercheurs. Le plagiaire procède à reculons dans l'ordre suivant :

<i>Centurie</i>	<i>Paraenesis</i>
1	27, 28, 30
2	30-31

(1) Rapprocher *Zitie*, § 39, p. 34, ligne 28 de *Centurie* n° 68.

(2) *Zitie*, §§ 48, 69 et *Centurie*, n° 80.

(3) *Zitie*, § 46.

(4) *Centurie*, n° 93.

(5) *Mosq. syn. gr.* 126.

(6) *P. G.*, XL, 1216 B.

(7) I. HAUSHERR, *Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique. Rev. d'ascét. et de mystique*, XV, 193, 37-38.

(8) M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime, ibid.*, XI, 1930, *passim* ; se reporter à l'index des noms propres.

(9) *Athon. 3625*, cité par I. HAUSHERR, *loc. laud.*, 37 : κεφάλαια ἑκατὸν ὧν ὁ νοῦς εἴληπται ἐκ τῶν κεφαλαίων Εὐαγγρίου.

(10) *P. G.*, LXXIX, 1235.

3	32
4	33
5	19, 18
6	17, 18
7	12, 14, 16
8	11, 10 peut-être 21

Beaucoup plus loin (chap. 56), paraît une citation de la recension *longior* de la *Paraenesis*, telle qu'elle figure dans le *Barberinus gr.* 515 (XIII^e siècle). Autrement dit, cette constatation ajoute un témoignage, implicite, il est vrai, à ceux qui motivaient jusqu'ici l'origine évagrienne de la *Paraenesis*¹.

Du chapitre 9 au chapitre 24, c'est le *Practicus* qui fait tous les frais de l'inspiration.

<i>Centurie</i>	<i>Practicus</i> I et II ² .
9	I, 1
10	? ³
11	23
12	24
13	6
14	26
15	28
16	II, 48, 49
17	?
18	34
19	47
20	48
21	53
22	54-55
23	58
24	61

Le chapitre 47 n'est qu'un doublet du chap. 21.

(1) On trouvera de précieuses remarques sur l'attribution de la recensio *longior* à Évagre ainsi que le texte du surplus de cette recension dans les *Evagriana. Le Vatic. Barb. gr. 515* de J. MUYLDERMANS, *Le Muséon*, LI, 1938, 198-204. Du même auteur maintes contributions indispensables à l'étude de la tradition évagrienne, dans la même revue à partir de 1929.

(2) La distinction du *Practicus* en I (*P. G.*, XL, 1220) et II (*ibid.*, 1224) est imposée par la distribution arbitraire de la seule édition existante. J. MUYLDERMANS a expliqué cette anomalie et rétabli la succession des chapitres. Cf. *La teneur du Practicus d'Evagrius le Pontique, le Muséon*, XLII, 1929, 74-89.

(3) M. VILLER (*art. cité*, 266, note 210) propose une influence maximienne. On peut aussi suggérer NIL, *de divers. mal. cog.*, I.

Du n° 25 au n° 40, Théodore exploite le *Miroir des moines*¹.

<i>Centurie</i>	<i>Miroir des moines</i>
25	6, 7, 11
26	10, 13, 14, 15
27	19
28	23 (et Marc ermite) ²
29	27
30	10, 12, 31, 34, 35
31	37
32	38-44
33	39, 42, 44
34	47-51
35	58-59
36	65
37	82
38	57
39	?
40	90

Le compilateur passe maintenant à une source que personne n'a encore signalée, le *Tractatus ad Eulogium*, placé d'ordinaire parmi les œuvres de Nil³ et dont « l'attribution dans la tradition manuscrite n'est pas bien fixe » mais qui, « du moins dans l'état où il nous est parvenu, ne peut être de la plume d'Évagre⁴ ».

<i>Centurie</i>	<i>Tractatus ad Eulogium</i>
41	11
42	15
43	16
44	27, 28
45	27
46	31

Après une longue interruption, le plagiat reprend plus loin :

70	12
71	14
72	14
73	15

(1) *P. G.*, XL, 1277. Edit. critique de H. GRESSMANN, *Nonnenspiegel und Monchs-
piegel des Evagrius*, Leipzig, 1913, 153.

(2) *De lege spirituali*, 17, *P. G.* LXV, 908.

(3) *P. G.*, LXXIX, 1093.

(4) Sur la question, J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre
le Pontique*, Louvain, 1932, 62-65.

74	15
75	17
76	19
77	19
78	21
79	21
80	21
81	25
82	32
83	23
84	25
85	26
86	?
87	26

Entre 48 et 70, Théodore puise successivement dans le *de rerum monachalium rationibus*¹ et dans la recension B du *de malignis cogitationibus*. Ce dernier point constitue de même une nouvelle acquisition dans l'identification des sources de Théodore².

<i>Centurie</i>	<i>Rerum monachalium rat.</i>
48	2
49	2
50	3-4
51	?
52	6, 5
53	6
54	7
55	8
56	8
57	9
58	9
59	9
60	10-11 ³

<i>Centurie</i>	<i>De malign. cog. B</i>
61	1
62	1 et 3
63	10
64	23

(1) *P. G.*, XL, 1252.

(2) Identification tributaire une fois encore de J. MUYLDERMANS qui a, le premier, reconnu et publié cette recension B dans le dernier travail cité, 47 et suiv.

(3) I. HAUSHERR (*l. l.* 51) estime à tort que la Centurie reproduit ici le *de oratione*.

65	1
66	25
67	26
68	B. XLIV
69	B. XLIV ²

A partir du chapitre 88, l'identification est moins facile. Théodore s'éloigne davantage de la lettre évagrienne et même change simplement de créancier. Il cite, sans aller jusqu'au nom, l'apophthegme de Théonas (chap. 90)³, l'apophthegme 1 d'Alonius (chap. 91)⁴ mais mentionne Arsène⁵. Par ailleurs, l'influence de Maxime est indéniable, quand il est question de la φιλαυτία⁶ mais le Confesseur n'est pas plus nommé que ne l'est Évagre.

La patience, que nous avons essayé de maintenir tout au long de ce dépistage des *principales* sources de Théodore, paraîtra peut-être superflue. A quoi rime-t-elle, en effet, qu'à recomposer la technique du plagiat et l'indigence de la pensée du compilateur ? Aussi n'y ajouterons-nous qu'un dernier trait.

Le plagiat est à la fois candide, sournois et inutilement pénible. Très souvent, Théodore renvoie vaguement aux maîtres, aux anciens, etc., et avoue donc sa source. D'autre part, il escamote uniformément les *incipit*, copie à rebours ou bien entreprend sa coupe au milieu du texte, évidemment pour dépister. Enfin, il se donne une peine ridicule pour obtenir un sens de fragments détachés de passages différents. Il fait rigoureusement du centon.

Le mosaïste, quelle que soit sa servilité, n'évite pas pour autant de laisser dans l'ensemble, la signature de son temps et de son tempérament. Il connaît bien *apathie*, contemplation et prière pure mais pense surtout à l'ascèse. Il insiste avec emphase sur la grâce dans un langage non évagrien⁷, enfin il attache une très grande importance à la direction spirituelle.

Le vocabulaire trahit, en outre, de ci de là des termes, qui, si je ne me trompe, eurent leur fortune après Évagre : ἀναισθησία (22), θεωρία ἀρετῶν (23), ζεούση ψυχῆ (69), θρόνος αἰσθήσεως (36)⁸ mais sur

(1) Emprunt à *Sentences alphabétiques*, P. G., XL, 1269 B. Signalé par J. HAUSHERR, *op. cit.*, 38.

(2) Réminiscence de la même recension aux chap. 76 et 78. Texte dans J. MUYLDERMANS, *A travers la tradition*, 55 et suiv.

(3) P. G., LXV, 197 C.

(4) *Ibid.*, 133 A.

(5) Chap. 100 ; cf. P. G., *ibid.*, 88 C (apophthegme 3).

(6) M. VILLER, *art. cit.*, 266, note 210 : « tout ce qui dans Théodore traite de la φιλαυτία dépend de Maxime (cap. 60, 83-84).

(7) L'auteur se réclame beaucoup de saint Jean Chrysostome chap. 68.

(8) Le Climaque, notons-le en passant, parle très volontiers de l'αἰσθησις.

lesquels nous n'avons pas assez de témoignages pour définir une conclusion.

Bref, rédigé entre le VIII^e et le X^e siècle, l'opuscule constitue une sorte de maladroit Évagre du pauvre, dilué d'emprunts bibliques et autres, à l'usage d'un moine très moyen. Son principal intérêt consiste peut-être dans l'appoint qu'il fournit, non pas tant à la transmission du texte d'Évagre — il est bien trop libre pour cela — que dans la confirmation de telle ou telle attribution et aussi de la circulation de telle ou telle recension à une époque passablement ancienne.

Quant à l'auteur, résignons-nous à suspecter « Basile ». S'il s'agissait par hasard de « Théodore », il faudrait convenir qu'ils méritaient vraiment d'être oncle et neveu, tant leurs procédés ont de parenté.

II. ÉCRITS ABERRANTS

A) *Le Théorétikon*¹. — Les *Capita practica* sont suivis, dans la *Philocalie*, d'un petit traité, apparemment mutilé du début, qui s'intitule Θεωρητικόν et se recommande du nom de Théodore d'Édesse².

L'éditeur, Nicodème l'Hagiorite, ne s'est point mis en peine d'en signaler le moindre témoin manuscrit. Une affinité de fond et de forme avec la *Centurie*, des indices dont il garde le secret le lui font simplement reconnaître authentique³. L'escamotage est si puéril qu'il ne vaut même point la discussion. L'opuscule, on le verra bientôt, se place sans conteste entre le XIV^e et le XVII^e siècles.

Nous l'analyserons longuement, la rareté de l'édition l'assimilant pratiquement à un inédit.

Le contenu montrera que le titre de Θεωρητικόν rendu par *Contemplation* est assez fidèle à la lettre du texte et, en tout cas, à son esprit⁴. Pratiquement, l'auteur entend donner un aperçu théorique de la vie spirituelle. Il le fait sous la double forme d'un exposé analytique et d'une étude synthétique à partir de la fin.

(1) Φιλοκαλία. Venise, 1782, 281-287.

(2) Le texte débute *ex abrupto* par le second membre d'une comparaison πῶς ἂν μείζων et se présente comme τοῦ ἀπτοῦ Θεοδοῦρου.

(3) *Loc. cit.*, 263.

(4) Migne élude la difficulté du mot en lui substituant *regulator*. On manque malheureusement de parallèles variés pour éclairer θεωρητικόν. Saint Maxime distingue (*Ambiguum liber*, P. G., XCI, 1109 B) dans la raison une activité désintéressée, sans référence à l'action : le θεωρητικόν ou νοῦς et une fonction pratique : le πρακτικόν ou λόγος.

1. *Analyse.* a) *Première partie.* — La vie spirituelle se développe sur deux plans : l'un de purification, préparation, mortification, régulation (καθαίρεσις, παρασκευή, νέκρωσις, ρύθμισις), l'autre d'ascension, de divinisation, de promotion à la vision de la lumière divine (ἀνάβασις, θέωσις, πρὸς τὸ θεῖον φῶς ἀναβιβάσθη).

Chaque groupe d'opérations se différencie suivant la division tripartite de l'anthropologie traditionnelle.

La ρύθμισις libère la raison (λογιστικόν) des stigmates de la matière (τῶν κάτω χαρακτήρων), des préoccupations séculières, de la pente de l'habitude mauvaise (προλήψεων)¹, soumet le « concupiscible » (ἐπιθυμητικόν) à la raison en le coupant de la matière et du sens, pacifie l'« irascible » (θυμοειδές) par l'ataraxie.

L'état de θέωσις consiste pour le nous dans une science aussi parfaite que possible des êtres et de l'Être suprême ; pour la volonté, dans une tension et un mouvement exclusifs vers le bien suprême ; pour l'« irascible », dans un mouvement intense et ininterrompu vers l'objet aimé.

Régulation et divinisation s'opèrent parallèlement par un effort de toute la vie. Elles requièrent le secours de la grâce.

Telle est, nous dit l'auteur, la condition du fidèle, du justifié (πιστός, πεφωτισμένος), de celui qui peut compter sur ce secours.

Il faut, en effet, distinguer l'état de l'ἀφώτιστος et celui du πεφωτισμένος, de l'acquis et de l'infus, terminologie équivalente à celle du texte. La qualité de leur connaissance et de leur vertu respectives les sépare rigoureusement : naturelles pour les uns, surnaturelles pour les autres (φυσική, ὑπερφυής).

La connaissance naturelle atteint la création et son auteur par la recherche et par l'usage de la raison au moyen d'espèces appropriées. Dans son acception morale (quand elle porte sur les vertus et les vices), elle se dédouble en simple (ψιλή) et en expérimentale (ἔμψυχος, ἐμπρακτός) suivant qu'elle dispose ou non des garanties de l'expérience personnelle. La vertu naturelle se définit suivant le même principe.

Au contraire, la connaissance surnaturelle (ὑπερφυής) est donnée en dehors du jeu normal d'un esprit incarné, elle est l'œuvre exclusive de Dieu dans une âme entièrement détachée et amoureusement unie à Dieu (κεκαθαρμένον ... ἀπὸ πάσης ὕλικῆς προσπαθείας καὶ τῷ θεῷ ἔρωτι κάτοχον)². La vertu surnaturelle résulte, à son tour, de l'actuation exclusive du souverain bien.

Quelle est la condition du justifié par rapport à la gnose et à la vertu naturelles ? Il peut ne pas jouir de la première tandis qu'il

(1) Tel est bien substantiellement le sens de προλήψις : persuasion de l'habitude : προλ. ἐπιχειροῦσα διὰ μακροῦ τοῦ ἔθους πρὸς τὰ γεηρὰ καταφέρεσθαι, *op. cit.*, 283.

(2) *Op. cit.*, 282.

possède nécessairement la seconde. Dans l'hypothèse où il réunit l'une et l'autre, il garde l'avantage sur l'infidèle ; car elles revêtent chez lui un mode d'existence supérieur, comme la sensation et l'imagination de l'homme par rapport à celles des animaux.

Au sortir de cette longue digression, on passe aux obstacles qui traversent l'acquisition de la vertu (au sens très général de connaissance et d'action). Ce sont : 1^o la pente des habitus contraires ; 2^o le prestige du sensible qui séduit le *noûs* ; 3^o l'affaiblissement de l'activité intellectuelle, le sens atteignant plus directement la matière que l'intelligence l'intelligible, au moins dans l'état d'union au corps ; 3^o la conjuration des esprits mauvais.

Il existe trois armes contre ces obstacles : la prière, un nourrissage de science des êtres et de leur cause suprême, la mortification du corps sous toutes ses formes. Cette triade possédée à l'état d'habitus est génératrice de toutes les vertus : elle déracine les concupiscences ; elle est mère de la prudence puisque la science des vertus entraîne le discernement qui, lui-même, suppose la prudence ; elle s'accompagne de crainte, puisqu'on a naturellement peur de perdre un si grand bien.

b) *Deuxième partie.* — Parvenu à ce point de son exposé, l'auteur adopte un autre principe de développement, par la fin. Il examine successivement la fin de l'homme, les moyens généraux et particuliers d'y parvenir.

α) La *fin*, c'est la béatitude, le « royaume des cieux ou de Dieu ». Elle comporte un double aspect : connaissance et accomplissement ontologique. « Il ne s'agit pas seulement de voir la majesté de la Trinité mais encore de recevoir l'influx (ἐπιρροή) divin, dans l'accomplissement et l'achèvement par cet influx de nos lacunes et de nos imperfections. La nourriture des spirituels consiste précisément dans cet accomplissement par le divin influx. Il existe un cycle éternel dont le terme et l'aboutissement coïncident. Plus l'on comprend et plus l'on désire et plus l'on jouit, et à proportion de cette jouissance, on reçoit une motion à comprendre de nouveau. Et recommence l'immobile mouvement »¹.

β) La *voie* pour un esprit incarné, c'est le combat. La béatitude, la couronne au titre de don absolument gratuit et d'un mérite de convenance ou d'apparence.

Quelle est l'origine de ce combat ? L'âme et le corps poursuivent séparément leur fin immédiate ; chacun cherche repos et jouissance dans la sienne et l'esprit est naturellement inférieurisé dans cette poursuite.

(1) *Op. cit.*, 284-285.

Dans l'état de justice adamique, au contraire, sensation et pensée étaient deux voies hiérarchisées suivant leur valeur respective pour admirer et jouir de Dieu : κατατροφᾶν μετὰ θαύματος — διπλὰς ἔχοντας τὰς ἀφορμὰς τοῦ θαυμάζειν τὸν κτίσαντα¹. La faute d'Adam a consisté à admirer la nature sensible et à en jouir, en abandonnant la contemplation de Dieu et des êtres. Dieu s'est dérobé et a abandonné l'homme à son choix, « le laissant à une vie sensible et aux tâtonnements de l'esprit »².

Le combat est devenu très difficile. Il s'agit de rétablir une jouissance ininterrompue du spirituel et de se défendre contre le sensible³, de ne jamais traiter le bien sensible comme un bien *secundum se* (μηδὲν καθ' αὐτὸ θαυμάσαι)⁴. Au baptême il faut pour cela ajouter les moyens suivants : contrainte des sens, mortification corporelle, prière de reconnaissance, de demande, d'union et de jouissance engageant la volonté (εὐχαριστίαν, αἴτησιν, ἔνωσιν, ἀπόλαυσιν, πρὸς ποθούμενον νεῦσιν ὀλικὴν)⁵. Tout cela pour aboutir à la contemplation et au désir absolu du spirituel qui enrayera l'appel du sens et réduira les deux concupiscences spirituelles qui seront à base d'ignorance.

Et l'auteur de conclure que tout se ramène pour l'âme à désirer sa fin propre. L'œuvre suppose le concours de l'intelligence et de la volonté, son terme unissant lui aussi la connaissance et le plaisir. Peu importe auquel des deux reconnaître la primauté. Appelons *πραξις* la part de la volonté, *θεωρία* celle de l'intelligence. Nommons vices les obstacles, vertus les auxiliaires.

2. *Inspiration*. — On est frappé, à lire le *Théorétikon*, par son allure notionnelle, abstraite et, pour tout dire, assez scolaire.

L'expression est didactique, émaillée de *σημειωτέον*, *ληπτέον*, etc., qui rappellent les *distinguendum* et *dicendum* de la scolastique. L'auteur s'applique à composer rigoureusement, malgré tels *excursus* comme celui du naturel et de l'infus. Le développement est très général : inutile d'en attendre une distinction des états de vie, une analyse des vertus et des vices. Rien non plus du ton d'un écrit mystique : peu d'allusions à l'Écriture et celles qui surnagent sont dépouillées d'atmosphère personnelle ou noyées dans la périphrase.

Tout l'intérêt de l'opuscule réside dans la combinaison d'une tradition spirituelle consacrée avec une pensée et une expression

(1) *Loc. cit.*, 285.

(2) *Ibid.*, 285.

(3) *Ibid.* 286.

(4) *Ibid.*, 286.

(5) *Ibid.*, 286.

étrangère, plus jeune ; du vieil héritage évagrien extrêmement affecté, bien sûr, par les mille vicissitudes de la transmission avec la scolastique occidentale. Tentative dont la portée est en fonction de la date. Importante avant le xvi^e siècle, l'ère de pénétration originale, elle tient du banal à partir du moment où les universités, le Collège grec etc., commencent à produire des scolastiques d'exportation.

Le tri des deux apports est assez facile à opérer. L'anthropologie habituelle, le τριμερές, les variétés de la mortification corporelle : chameunie, alousie, veilles, larmes, etc., l'imagerie conceptuelle dionysienne (κύκλος ἀτδιος) renvoient immédiatement à l'Orient. Mais il y a plus. On peut dire que le texte veut conserver l'esprit et les principes cardinaux qui ont circulé à partir d'Évagre sur l'une des pistes les plus importantes de la spiritualité orientale et sont devenus rapidement, en un temps où la propriété littéraire et l'authenticité comptaient bien peu, un *bonum vagum* de la pensée ascétique et mystique.

L'opuscule porte bien son nom. Il est traversé tout entier par l'intellectualisme alexandrin. L'homme déchu et racheté doit revenir à la contemplation qui est à la fois l'exercice normal de ses facultés naturelles et l'essence de sa béatitude. Dans sa forme parfaite, la contemplation coïncide avec la béatitude, la vision de la Trinité. Mais elle ferme une évolution de contemplations mineures destinées à ramener l'âme à une juste notion des êtres et, partant, à la purifier. Évagre¹ et Maxime² distinguent cinq de ces degrés. Pour les tenants de cette doctrine, le mal réside avant tout dans l'intelligence et consiste dans l'ignorance. Notre anonyme, très tardif épigone, s'engage dans ce chemin battu, quitte à contaminer la doctrine de la contemplation par un moralisme insistant, par la place donnée au volontaire.

La divinisation ultime de la vision béatifique ne fait que couronner une divinisation progressive des facultés à laquelle la contemplation apporte un concours fondamental. Il s'agit de revenir au premier Adam dont les sens et l'intelligence convergeaient vers une même contemplation du créateur à travers la créature-image, dans un double mouvement d'admiration et de jouissance : κατα-τροφᾶν μετὰ θαύματος³. L'erreur a consisté dans une prépondérance du sens entraînant une fixation du cœur sur l'objet sensible, en repos sur ce qui ne doit être qu'un relai. Il n'y a qu'un remède : guérir l'ignorance, mère de tous des maux, réapprendre l'origine

(1) ÉVAGRE. *I^{re} centurie*, chap. 27, édit. W. Frankenberg, p. 73.

(2) MAXIME. Cf. M. VILLER, *op. cit.*, p. 243.

(3) *Op. cit.*, 285.

et la fin de toutes les créatures, bien penser sur les êtres κατειληφότα ὅθεν προῆλθεν. . . , περὶ τῶν ὄντων ὀρθῶς δοξάσαι¹.

Ces formules soulignent déjà l'aspect relatif et ascétique de la contemplation. Nous y reviendrons.

L'auteur parle de la contemplation sous des mots différents : γνῶσις, ἐπιστήμη, θεωρία, etc., sans prétendre marquer de distinction réelle entre eux. Il ne touche qu'en passant au degré suprême, la vision. Il se limite habituellement à la phase commune. Il en connaît les objets mais se soucie peu de les hiérarchiser comme ses prédécesseurs, Évagre, Maxime, Pierre Damascène². Science des êtres, science du *noûs*, science des êtres sensibles et spirituels, science des natures, science des choses, des vertus et des vices, science tout court, contemplation des essences spirituelles : il use indifféremment de ces termes familiers à ses lecteurs. De l'ensemble de sa pensée il ressort qu'il s'arrête à une contemplation de type discursif, ce qui nous écarte bien d'Évagre. « Je parle de la science de tous les êtres sensibles ou spirituels, soit dans leur essence, soit dans leur rapport au premier principe, de manière à parvenir à celui-ci et à la contemplation de la cause des êtres à partir de ses attributs, dans la limite du possible »³. La distinction établie ici entre science et contemplation ne reparait pas ailleurs ; il n'est pas dit qu'elle soit intentionnelle. Bref, chasse à l'image de Dieu dans les créatures⁴ par le processus de la *via eminentiae*⁵.

La portée morale de la contemplation qui suppose et commande l'ascèse est partout soulignée. On la déclare « extrêmement purifiante »⁶ ; la mesure du désir⁷ ; la mère de la prudence⁸. C'est que l'auteur est hanté par le rôle de la volonté et de l'affectif : βούλησις, ἀπόλαυσις, ἡδονή, ἀγάπη, etc. Pour lui, la contemplation, loin d'être fermée sur elle-même, est toujours conçue comme l'amorce du désir et de la volonté, le moyen indispensable de les fixer sur leur objet naturel (il existe, en effet, un amour naturel inné de Dieu)⁹.

(1) *Ibid.*, 287.

(2) Cf. notre *Pierre Damascène, Echos d'Orient*, XXXVIII, 1939, p. 276. Notons en passant que nous maintenons notre chronologie de Pierre Damascène. Le Joasaph dont parle ce dernier n'est pas le roi-moine Jean Cantacuzène, mais le Joasaph de la légende orientale. Ceci pour éluder une hypothèse de J. HAUSHERR, *Orientalia christiana*, XXX, 1933, p. 213.

(3) *Op. cit.* 283.

(4) *Ibid.*, 286.

(5) *Ibid.*, 283.

(6) *Ibid.*

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*, 284.

(9) *Ibid.*, 285 : ὁ πρὸς Θεὸν ἔρωσ ἀυτῆ φυσικῶς ἐνεβρίζωται.

Mieux, la connaissance est le secret irrésistible d'une bonne orientation de la volonté, d'un bon choix. Un seul passage suffira à donner l'idée de l'ensemble : « Quand l'âme retourne continuellement cet objet, est-il encore possible pour elle de ne pas désirer le bien essentiel ? Si elle se porte à un bien étranger, à combien plus forte raison à son propre bien. Une fois éprise de ces réalités, à quel être inférieur supporterait-elle encore de se vouer, quand cet être est fait pour la détacher de son bien-aimé ? Ne prendrait-elle pas plutôt en dégoût cette vie dans la chair qui l'empêche d'atteindre le bien ? Car si l'esprit entrevoit obscurément la beauté spirituelle, ces biens sont tels que le moindre filet, une obscure manifestation de cette immense beauté suffit à convaincre l'esprit de dépasser d'un coup d'aile tout le sensible pour ne porter plus qu'au spirituel et n'en désertir plus la jouissance... »¹.

Cette conception, par son insistance même, marque un nouvel éloignement de l'orthodoxie évagrienne. La contemplation n'est qu'une phase de la divinisation, un moyen de fixation du cœur sur son objet, une dialectique presque. Si ici ou là elle paraît absorber toute la vie spirituelle supérieure, c'est que l'auteur lui donne une acception embrassant la cause et les effets. Elle ne peut donc être strictement assimilée à cette acception complexe. Abstraitement et fonctionnellement, elle est l'œil du désir, la nourriture de sa jouissance.

Le recul par rapport à la mystique orientale est évident : discours et moralisme. Point d'allusion à la prière pure ; point d'insistance sur l'*apathie* ; la contemplation suprême est rejetée dans la vie future. Et ce n'est point telle ou telle expression qui peut infirmer cette impression d'ensemble. Le gauchissement s'explique par une formation scolastique très sensible partout : coquetterie à produire l'expression technique à propos du rapport du *noûs* à son objet, du mode de notre connaissance, de la fonction de la fin, de la distinction du naturel et de l'infus ; envahissement très net du volontaire et de l'affectif qui bouscule dans la deuxième partie le fameux *trimeres*, etc...

Ce n'est pas à dire pour autant que l'auteur exploite à fond sa formation philosophique. On pourrait chicaner sa définition du surnaturel : à la fois relatif et dû à Dieu seul², demander des explications sur les conditions rigoureuses qu'il met à l'obtention de la science et de la vertu surnaturelles³, regretter sa concision

(1) *Op. cit.*, 283-284.

(2) *Op. cit.*, 282 : γνῶσιν προσήκουσαν τῷ χωρὶς σώματος νῶ · αὕτη δὲ ὑπὸ μόνου γίνεται τοῦ Θεοῦ.

(3) *Ibid.*, 282.

sur la hiérarchie des facultés dans la vision¹, trouver vite expédiée sa conception de la *πραξις*, et de la *θεωρία*².

3. *Date et auteur.* — Les lectures scolastiques de l'auteur reportent le *Théorétikon* après le XIII^e siècle et, croyons-nous, plus près du XVII^e siècle. Ce serait peine perdue de vouloir retrouver les sources de l'érudition scolastique de l'auteur. La méthode exégétique qui préside traditionnellement à l'exposé de la scolastique est nécessairement toute en redites. Le seul renvoi précis porte sur un *περὶ αἰσθήσεως, καὶ φαντασίας καὶ νοῦ*³. Mais l'intention de cette référence va-t-elle à un traité déterminé ou à une doctrine classique grossièrement localisée. Quant au *θεῖον φῶς*⁴, l'indice n'est pas suffisant pour confirmer l'origine postpalamite. Le terme est plus ancien. Nous avons pensé un moment à Coressios mais ce dernier cite beaucoup plus l'Écriture, est moins « laïque » dans l'exposé et enfin aucun de ses manuscrits n'offre le recueil en question. La découverte du témoin manuscrit du *Théorétikon* fournirait sans doute le terme chronologique qui nous fait défaut.

L'attribution à Théodore d'Édesse est-elle intentionnelle dans l'original ? On aurait de la peine à le croire. Mieux vaut supposer qu'un modeste *τοῦ αὐτοῦ* distrahit ou mal placé porte la responsabilité de l'attribution.

B. *Traité des azymes.* — L'hypothèse invoquée à l'instant suffira, pensons-nous, à faire justice d'une dernière attribution. Le *Bodl. Canon 21* (XV^e s.) cite un extrait de la finale du traité de Théodore d'Édesse sur les azymes. Laissons de côté l'objection chronologique : la controverse en question est postérieure à notre Théodore. Il suffira, en l'absence de tout argument positif en faveur de l'auteur supposé, de recourir de nouveau à la méprise d'un *τοῦ αὐτοῦ*. Le *codex 82* de Halki (XII^e siècle) contient à la suite une vie de Théodore mutilée de la fin, et un traité des azymes dont manque

(1) « C'est parce que, sans l'intellection, la volonté ne peut être mue, que nous adjoignons l'activité intellectuelle, soit que l'acte d'intelligence soit ordonné à l'acte de volonté, soit qu'il existe à la fois pour lui-même et pour l'acte de volonté, ce qui me paraît plus juste. Car la béatitude, dont la vie dévote terrestre est l'image, comporte les deux activités, intellection et volonté ou amour et plaisir. A laquelle des deux revient le primat, nous en laissons la discussion aux amateurs ». *Op. cit.*, 287.

(2) « Pour le moment, admettons les deux activités (intelligence et volonté) : nous appelons l'une, contemplation et l'autre, action. Impossible de trouver l'une sans l'autre, dans ces formes très élevées d'opération. Dans les formes inférieures, cela est possible ». *Op. cit.*, 287.

(3) *Op. cit.*, 282.

(4) *Ibid.*

le début¹. Un copiste, attentif à mettre un peu de suite dans son travail, n'a eu qu'à suppléer au silence du texte par un τοῦ αὐτοῦ et le tour était joué. Le traité des azymes de Théodore ne mérite pas d'autre intérêt.

Ainsi l'œuvre de Théodore d'Édesse résulte d'un simple concours de supercheries et de méprises. Le noyau le plus résistant est encore la *Centurie*, d'authenticité pourtant incertaine. Une étude critique de la Vie de l'évêque d'Édesse autoriserait peut-être un jugement plus assuré. Elle promet, en tout cas, une plus riche et plus pittoresque provende que le déblaiement auquel nous nous sommes livré.

J. GOUILLARD.

(1) Cf. ATHÉNAGORAS, Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Χάλκῃ Μονῆς τῆς Παναγίας in 'Ἐπετηρὶς ἑταιρ. βυζ. σπουδῶν, XI, 1935, 180.

POST-SCRIPTUM

1° Le précédent article était entièrement rédigé quand j'ai eu communication d'une étude toute fraîche de A. Vasiliev, *The life of saint Theodore of Edessa* dans *Byzantion* (American series II) XVI, 1942-1943, 165-225. Les quelques lignes relatives à l'œuvre (p. 171) n'ajoutent absolument rien à ce que l'on savait jusqu'ici ; elles restent même plutôt en deçà. L'auteur, en revanche, éclaire certains traits de la Vie de Théodore : rapports avec la recension arabe, chronologie, conversion du khalife, etc. Dans l'ensemble, il prend, sur l'historicité du héros et de son biographe, une attitude plutôt conservatrice.

2° Une suggestion de S. Eustratiadès, proposant d'identifier avec Théodore d'Édesse le Théodore auteur d'*heirmoi* du *Lavr. B.* 32 (xiii^e siècle), m'avait échappé (*Νέα Σιών*, 1939, XXXIV, 43-45). L'omission est, du reste, sans portée. L'hypothèse n'a d'autres garanties que celles d'une homonymie banale.

J. G.