HAL open science

Lectures grecques de Thomas d'Aquin aux 18e et 19e siècles

Vassa Kontouma

To cite this version:

Vassa Kontouma. Lectures grecques de Thomas d'Aquin aux 18e et 19e siècles. 2019. hal-03915545

HAL Id: hal-03915545

https://hal.science/hal-03915545

Preprint submitted on 29 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Lectures grecques de Thomas d'Aquin aux 18e et 19e siècles[1]

Vassa KONTOUMA
EPHE-PSL, Paris

Résumé

Pour identifier les mentions de Thomas d'Aquin dans la théologie grecque des 18e et 19e siècles, et pour évaluer le contexte dans lequel celles-ci apparaissent, la présente étude explore plusieurs documents originaux. Une partie de l'œuvre thomiste, déjà traduite en grec par des auteurs byzantins tardifs, continue en effet d'être copiée au 18e siècle, et sept manuscrits en gardent la trace. Par ailleurs, le nom de Thomas est cité dans quelques débats de l'époque, ainsi celui sur l'Eucharistie (moment de la consécration, matière et forme du sacrement), celui sur les propriétés et activités divines, celui sur la nécessité et les limites de la méthode scholastique. Les auteurs considérés à ce propos sont les suivants : Sébastos Kyminètès (1632-1702), Eustratios Argentis († ca 1757), Vikentios Damodos (1700-1752), Eugénios Boulgaris (1716-1806), Athanasios Parios (1722-1813), Emmanuel Romanitès († ca. 1758), Nikodèmos Hagioritès (1749-1809). Dans leurs références à Thomas, il semble que la plupart d'entre eux sont influencés par des penseurs occidentaux, tels que Denys Petau (1583-1652), Richard Simon (1638-1712), Honoré Tournely (1658-1729) ou Christian Wolff (1679-1754).

Mots clés

Thomisme byzantin, Palamisme, Querelle eucharistique, Dogmatique systématique, Anti-latinisme, Néo-Aristotélisme.

[1] Sous ce titre, nous communiquons ici le texte français qui a servi de base au chapitre Vassa Kontouma (transl. David Augustine), '18th-19th Century Greek Reception of Aquinas', *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas* (ed. Matthew Levering and Marcus Plested), Oxford University Press, 2021, p. 313-328 ⟨hal-03092793⟩.

Lectures grecques de Thomas d'Aquin aux 18e et 19e siècles

[18th-19th Century Greek Reception of Aquinas]

Vassa KONTOUMA
EPHE-PSL, Paris

Couvrant tout le 18e siècle, mais s'étendant bien au-delà, jusque dans les années 1820-1830, le Siècle des Lumières grec est traversé par plusieurs courants antagonistes. Ainsi, l'héritage antique est progressivement réhabilité, tandis que la philosophie moderne et les révolutions scientifiques commencent elles aussi à susciter l'intérêt. En parallèle, la tradition patristique fait l'objet d'une importante revalorisation. Pour comprendre les conflits, mais aussi les compromis suscités par la rencontre de ces courants, rappelons pour commencer quelques données renvoyant à l'héritage intellectuel du 17e siècle. Ceci nous permettra dans le même temps d'éclairer notre sujet.

Tout au long des 17e et 18e siècles, jusqu'à la prise de Venise par Napoléon, les Grecs souhaitant obtenir un diplôme universitaire de haut niveau se rendaient à Padoue, dont l'université, qui se trouvait sous la tutelle de la Sérénissime, échappait au contrôle immédiat de la censure romaine. Or, c'est à Padoue qu'enseignaient Galileo Galilei, mais aussi Cesare Cremonini, l'initiateur du Néo-Aristotélisme. Cremonini, qui renouait avec le texte original du Stagirite et en donnait une lecture nouvelle, opposée à celle des Scholastiques, connut un réel succès auprès des étudiants grecs. L'un d'entre eux, Théophilos Korydaleus, reprit à son compte les principes de son enseignement. Par son recours exclusif aux textes originaux, mais aussi par son refus catégorique d'associer philosophie et théologie, il fut l'initiateur d'une méthode qui devait incidemment favoriser le développement d'une théologie « séparée » (Tsourkas 1967: 197-210). On ajoutera, pour le propos qui nous intéresse ici, qu'il se dressa clairement contre Thomas d'Aquin. En effet, dans sa *Lettre dogmatique*, qui est aussi son unique écrit théologique, il rappela que l'Église orthodoxe recevait son enseignement des apôtres, des Pères réunis en Concile et des docteurs orientaux, puis affirma très explicitement au sujet des Pères et des docteurs latins :

> [L'Église orientale] accepte de surcroît les docteurs sacrés des Occidentaux, lesquels sont Augustin, Jérôme, Ambroise, Cyprien, et d'autres, même si elle n'a pas souvent recours à leurs écrits, se satisfaisant pleinement des siens propres, exception faite d'Augustin […].
>
> En revanche, tous les Scholastiques et autres Occidentaux plus tardifs, à savoir Thomas, Scott, Bellarmin et leurs pareils, sans parler de Lombard, l'initiateur de ce courant, ceux-là, dis-je, n'ont aucune place dans l'Église orientale, qui est véritablement apostolique. En effet, leurs innovations et leurs recherches complexes autour de la Foi, l'Église orientale ne supporte même pas d'en entendre parler (Korydaleus 1797: 745-746).

Si la ligne énoncée par Korydaleus eut une influence déterminante sur la pensée grecque des 17e et 18e siècles, son anti-thomisme ne constitua pas un cas isolé. Dosithéos de Jérusalem

– par ailleurs hostile aux idées de Korydaleus – combattit aussi l'Aquinate, mais sur un plan strictement théologique. L'occasion en fut la suivante. Par référence à Dèmètrios Kydonès, traducteur byzantin de Thomas d'Aquin et détracteur supposé de Grégoire Palamas (Arcudios 1630 ; Podskalsky 2005: 72), l'érudit Denys Petau avait violemment réfuté la doctrine des énergies incréées, qualifiant le palamisme de *ridicula dogmata* et de polythéisme (Petau 1745 [1644[1]]: 77-84, 143, 296-297). Ces attaques furent rapidement reprises dans la *Targa* du missionnaire François Richard, un ouvrage écrit en grec vulgaire et considéré par les orthodoxes comme un ultime affront de la part des Latins (Richard 1658). Elles y furent d'ailleurs jointes à d'explicites références au « ἀγγελικός » ou « ἀγγελομίμητος Θωμᾶς » (*ibid*.: 5, 32), voire au « πνευματοῤῥήτωρ Θωμᾶς » (*ibid*.:14, 16), ainsi qu'à ses commentateurs modernes, Cajetan et Suarez.

À partir de là, le thomisme apparut comme diamétralement opposé, voire entièrement hostile au palamisme. La riposte prit la forme d'un imposant volume, le *Tomos Agapes*, dans lequel Dosithéos remit sur le devant de la scène un texte palamite de 1344, l'*Exposé des impiétés de Barlaam et Akindynos* (Dosithéos de Jérusalem 1698: 13-17), et établit par ce biais un parallèle entre le « τερατολόγος Θωμᾶς » (Dosithéos de Jérusalem 1983-1983 [1715[1]]: III, 137), et Barlaam de Calabre, condamné pour avoir affirmé « que la Lumière du Sauveur ayant brillé sur le Thabor [était] une créature » (Dosithéos de Jérusalem 1698: 14).

C'est sous ces traits peu flatteurs que Thomas d'Aquin fut donc présenté aux Grecs de l'Empire ottoman au tournant des 17e et 18e siècles. Son usage de la philosophie aristotélicienne, les « innovations » théologiques qu'il défendait (*filioque*, azymes, purgatoire) étaient indiscutablement contraires aux positions de l'Église orthodoxe. Le rejet de sa pensée allait s'intensifier avec les tendances prédominantes du 18e siècle grec : anti-latinisme primaire de la hiérarchie ecclésiastique, qui atteignit un paroxysme en 1756 avec le décret patriarcal sur l'anabaptisme (Kontouma 2016) ; rénovation de l'hésychasme, qui culmina avec l'édition de la *Philocalie des Pères neptiques* en 1782 (Kontouma 2012) ; querelles autour de la science moderne, d'abord l'héliocentrisme, auquel l'Église grecque opposa des résistances avant de se résoudre à un compromis (Makridès 1995), puis la philosophie naturelle, que les théologiens orthodoxes acceptèrent plus facilement, ayant eux-mêmes renoncé depuis longtemps à la théorie aristotélicienne du mouvement

Dans ce contexte, que resta-t-il de Thomas ? C'est ce que nous essayerons de voir à présent, en nous arrêtant d'abord sur la question de l'accès à son œuvre, et en considérant par la suite les auteurs orthodoxes qui se référèrent explicitement à lui, aux 18e et 19e siècles.

1. *Lecteurs grecs de Thomas au Siècle des Lumières*

Pour répondre autant que possible à la question de l'accès à l'œuvre de Thomas, considérons-la pour commencer sous trois aspects. Qui sont ses lecteurs ? Quels textes lisent-ils ? Quelles traces avons-nous gardé de leur activité ?

Nous avons déjà dit que nombre d'étudiants grecs se rendaient en Europe occidentale, et notamment à Padoue, jusqu'à la fin du 18e siècle. Ils y prenaient connaissance du corpus thomiste, que ce soit à travers des textes originaux, des commentaires ou par le biais de manuels et de compilations scolaires. Bien entendu, cette documentation était en latin, ce qui suppose que seuls des étudiants suffisamment avancés pouvaient en tirer véritablement profit. Dans ce

cas, leurs lectures suivaient les tendances interprétatives du moment. Sans doute connaissaient-ils les principaux commentateurs – du moins ceux auxquels se référaient leurs professeurs –, et la théologie positive de Petau, dont les *Dogmata theologica* furent d'ailleurs réédités à Venise en 1745. Plus tard, ils eurent aussi accès à des travaux relevant du « catholicisme éclairé » (Rosa 2010: 218), comme ceux de Ludovico Antonio Muratori ou d'Antonio Genovesi. Des traductions grecques de ces auteurs (Moisiodax 1761-1762 ; Boulgaris 1806) en témoignent.

Cependant, à cette époque, une partie de l'œuvre thomiste était aussi accessible en grec, et ceux qui ne faisaient pas le voyage en Occident, ou qui ne lisaient pas le latin, avaient la possibilité d'en prendre connaissance à travers tel ou tel manuscrit transmettant les traductions de Dèmètrios Kydonès et de Georgios Gennadios Scholarios. On en trouvait en effet quelques exemplaires dans les monastères orthodoxes, les plus complets étant ceux de *Batopedi* et *Iberon* sur l'Athos, ou du *Mega Spelaion* dans le Péloponnèse (Papadopoulos 1967: 34-43, 49-52, 66-70 ; Podskalsky 2005: 269). Les œuvres concernées étaient principalement la *Summa contra Gentiles* – dont le titre, souvent traduit de façon abusive *Κατὰ Ἑλλήνων*, prêtait à confusion (Papadopoulos 1967: 33) –, le premier livre de la *Summa theologica* et une partie du second, le *De potentia*, le *De ente et essentia*.

Pour le 18e siècle en particulier, quelques indices permettent de préciser cette liste, et d'affirmer que les lecteurs grecs de Thomas s'intéressaient principalement à deux textes : la *Summa theologica* II.2 et la *Summa contra Gentiles* IV. À propos de la première, nous avons un témoignage très explicite de Meletios d'Athènes, un historien ecclésiastique par ailleurs hostile aux Scholastiques :

> Thomas d'Aquin, Italien de Naples, moine de l'Ordre des Prêcheurs, surnommé le Docteur Angélique. Il a écrit une *Summa*, c'est-à-dire un synopsis théologique en trois parties, dont la plus excellente est la *Secunda Secundae*, et diverses autres œuvres contenues en quinze volumes (Mélétios d'Athènes 1784: 119).

De fait, la thématique des trois vertus théologales était fort prisée à cette époque en Orient. Illustrée dans la *Confessio Mohilae*, elle s'était répandue par la suite dans la théologie grecque à travers une traduction révisée de celle-ci (Anthimos l'Ibère 1699).

La référence au quatrième livre de la *Summa contra Gentiles* découlait en revanche d'une vive polémique qui avait vu le jour au 17e siècle au sujet du sacrement de l'Eucharistie, et plus précisément de la transsubstantiation (Kontouma-Garnier 2016). Ainsi, ce livre fut-il encore copié dans le courant du 18e siècle. À une occasion, il fut même annoté. Les témoins manuscrits que nous possédons de cette activité sont les suivants :

- *Bucarest, Bibliotheca Academiei Române* 226 [354] : *Summa contra Gentiles* I-IV, trad. Kydones (Litzica 1909: 187).
- *Tyrnavos, Bibliothèque municipale* 32, f. 503r-611v : *Summa contra Gentiles* IV, 1-97, trad. Kydones (Melissakis 2007: 191). Copié par Konstantinos Spartalès et annoté, peut-être par Lampros Paschos de Jannina.
- *Athènes* [Constantinople], *Metochion Panaghiou Taphou* 411 (a. 1730), p. 429-436 : *Summa contra Gentiles* IV, 61-69, trad. Kydones (Papadopoulos-Kerameus 1899: 389). Le manuscrit appartenait au patriarche de Jérusalem Chrysanthos. Le texte de Thomas est précédé d'un extrait controversé de Georgios Gennadios Scholarios sur l'Eucharistie.

- *Smyrne, Euaggelikè Scholè* B-53 : *Summa contra Gentiles* IV, trad. Kydonès (Papadopoulos-Kerameus 1877: 46). Manuscrit détruit.

On ajoutera à cette liste trois autres témoins datant également du 18e siècle, mais reproduisant d'autres œuvres :

- *Athènes, Bibliothèque nationale* 2780, f. 7-327 : *De ente et essentia*, trad. Georgios Gennadios Scholarios (Papadopoulos 1967: 71).
- *Bucarest, Bibliotheca Academiei Române* 173 [353] : *De ente et essentia*, trad. Georgios Gennadios Scholarios (Litzica 1909: 186).
- *Athènes, Bibliothèque nationale* 2310, f. 6-14 : extraits non identifiés, intégrés à un livre d'enseignement émanant de l'École de Patmos, dont le directeur, Makarios, était un antilatin notoire (Politis 1991: 318).

Tels sont donc les écrits qui concentrent l'attention des rares lecteurs grecs de Thomas d'Aquin au 18e siècle grec. Examinons à présent les positions adoptées par les plus éminents d'entre eux.

2. *Thomas dans la théologie grecque des 18e-19e siècles*

Héritage direct des controverses eucharistiques du 17e siècle, la première publication à mentionner Thomas d'Aquin au 18e siècle est l'*Enseignement dogmatique* de Sébastos Kyminètès (1703), un livre de polémique antilatine. Après avoir déroulé une argumentation patristique montrant que la consécration des Saints Dons a lieu au cours de l'épiclèse, Kyminètès y cite Richard Simon comme son « avocat très véridique », et traduit plusieurs extraits de celui-ci à partir du latin (Kyminètès 1703: 213-261 = Simon 1686: 144-183). C'est alors que Thomas entre en jeu. Simon retrace en effet la polémique autour du « moment de la consécration » (McKenna 2009[2]: 84-92) soulevée par Ambrosius Catharinus au Concile de Trente, contre les thèses de Cajétan :

> Premièrement, Ambrosius Catharinus cherche à établir selon quelles paroles le Seigneur a opéré le saint sacrifice de son corps […]. Et il réfute l'opinion de Thomas et Cajétan à ce sujet. Enfin, il conclut que la forme de la consécration des Mystères se trouve dans la prière du prêtre qui prie Dieu afin que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ. Il devient ainsi évident que ce Catharinus s'exprime en accord avec les Grecs modernes (Kyminètès 1703: 246). […] Or, l'opinion commune de presque tous les Scholastiques, c'est que le Christ a consacré le pain et le vin de ces mêmes paroles que les prêtres latins utilisent aujourd'hui encore pour les consacrer, c'est-à-dire, 'ceci est mon corps, ceci est mon sang', et qu'il n'est nul besoin d'une autre prière (*ibid*.: 252). […] Mais que l'on nous permette d'exposer notre propre opinion. Nous disons donc que cette recherche excessive des théologiens au sujet [du moment de la consécration] a suscité plus de dégâts que de bénéfices (*ibid*.: 259).

À travers les pages que nous avons résumées ici, Simon oppose donc Catharinus – schématiquement assimilé aux Grecs – et les Scholastiques, eux-mêmes soupçonnés de se livrer à de vaines recherches pour relier la consécration des Saints Dons aux paroles d'institution, et ce de façon exclusive. Il adopte ainsi un registre qui, par l'intermédiaire de Kyminètès, orientera durablement le point de vue orthodoxe sur la doctrine eucharistique de Thomas.

Cette problématique réapparaît ainsi dans le *Traité contre les Azymes* d'Eustratios Argentis. Le livre retrace un débat s'étant déroulé à Alexandrie, dans les années 1746-1748, entre l'auteur et deux franciscains (Podskalsky 2005: 414). Dans un long chapitre portant sur le moment de

la consécration, Argentis oppose la position de l'Église orientale et « orthodoxe occidentale » – représentée par exemple par Odon de Cambrai, Innocent III, mais aussi Ambrosius Catharinus et Richard Simon –, avec celle de théologiens latins « qui se plient comme le roseau à tout vent de l'enseignement », pour « expliquer les mystères divins et surnaturels comme s'il s'agissait de choses naturelles, recherchant en ceux-ci la matière et la forme, noms et choses inconnus dans la théologie chrétienne » (Argentis 1760: 97-99). À partir de là, il transfère la discussion vers une autre thématique, celle de la matière et de la forme des sacrements, à laquelle il consacre un chapitre entier, où il s'applique plus précisément à réfuter l'enseignement des Scholastiques. Voici en quels termes il y présente Thomas d'Aquin :

> Après l'an mil […] est apparue l'hérésie des théologiens latins scholastiques, qui voulurent réunir la philosophie d'Aristote avec la théologie des chrétiens. Ce faisant, ils n'ont pas imité les anciens docteurs de l'Église, qui raccrochaient la philosophie à la théologie. Car les Scholastiques ont fait l'inverse, ils ont raccroché l'Évangile et la sainte foi des chrétiens aux dogmes d'Aristote le sophiste. C'est ainsi que l'Église latine a engendré un tel nombre d'hérésies […]. Souhaitant expliquer les sacrements surnaturels comme des choses naturelles, les Scholastiques ont importé depuis la philosophie naturelle les matières et les formes […]. Le premier à avoir conçu ces choses, me semble-t-il, fut Pierre Lombard, le maître des Sentences. Et celui-ci fut suivi bien plus tard par le corrupteur de la théologie, Thomas d'Aquin (*ibid.*: 171-172).

Argentis est un antilatin notoire, comme le prouveront par la suite ses prises de position dans la querelle sur l'anabaptisme, aux côtés du patriarche Kyrillos V de Constantinople (Ware 1974: 90-100). Toutefois, la discussion autour du recours aux notions de matière et de forme, pour ce qui concerne les sacrements, ne lui est pas propre. Certains de ses contemporains les rejettent, d'autres les adoptent ou les adaptent. Telle est par exemple la démarche de Vikentios Damodos, qui les reprend à son compte sans toutefois suivre jusqu'à son terme l'enseignement thomiste :

> L'Eucharistie est un sacrement et un sacrifice. Elle est un sacrement dans lequel, sous les accidents du pain et du vin, existe véritablement le corps et le sang du Christ, que l'homme reçoit pour accroître et nourrir la grâce divine qu'il a reçue par sa pénitence (μετάνοια). En effet, comme le pain et le vin nourrissent le corps, de même ce sacrement nourrit et accroît la grâce divine dans l'âme. La matière de ce sacrement est le pain de blé et le vin de la vigne. Sa forme et son espèce, c'est la supplique (δέησις) du prêtre, lorsqu'il prie pour opérer cette transsubstantiation admirable. Et de nouveau, comme l'Eucharistie est un sacrifice, elle est définie comme offrande du corps et du sang du Christ, sous les espèces du pain et du vin, ayant lieu pour la rémission des péchés de l'homme (Métallènos 2008: 112).

Auteur subtil mais aussi prolixe, Damodos reste à ce jour à découvrir. Sans doute connaît-il bien la théologie de Thomas, qu'il étudia à Venise et à Padoue dans l'original. Sa terminologie, mais aussi le projet d'ensemble de sa *Somme dogmatique* – une œuvre massive de plus de 6000 pages, en grande partie inédite –, le suggèrent. Il connaît aussi les *Dogmata theologica* de Petau, qu'il discute. Fidèle à l'Orthodoxie, mais décomplexé dans sa lecture des sources latines, il engage un dialogue ouvert avec celles-ci, tout en déplorant les déviances consécutives au schisme (Podskalsky 2005: 424-426). En suivant les informations apportées par ses éditeurs (Métallènos, Kalogéropoulou-Metallènou 2013: 30*-43*, 62*-78*), voyons maintenant quelle fut sa position générale vis-à-vis de l'Aquinate.

Damodos entend puiser le meilleur dans la théologie latine, que celle-ci soit antérieure ou postérieure au schisme. Ainsi, bien qu'il ait une nette préférence pour Augustin, il cite abondamment Thomas d'Aquin, « le guide (ὁδηγός) des théologiens scholastiques » (*ibid.*: 36*). Mais il s'oppose vigoureusement à la méthode scholastique, car son intention est de

préserver autant que possible l'autonomie de la théologie. En ce sens, son projet constitue le pendant de celui de Korydaleus. Il trouve aussi un appui dans la « théologie positive » de Petau, qui privilégie l'argumentation patristique et historique au détriment des syllogismes et de l'élaboration métaphysique. Damodos est donc à la fois éclectique et critique vis-à-vis de Thomas. Selon ses éditeurs, sa position serait comparable à celle de Georgios Gennadios Scholarios au 15e siècle *(ibid.*: 36*). Il confesse en effet :

> Lorsque nous exposons la doctrine de l'Aquinate, il faut comprendre que nous nous accordons avec lui sur les énoncés qui sont en adéquation avec les enseignements [de la théologie orthodoxe], mais que nous sommes en désaccord avec lui sur les énoncés par lesquels il se différencie [de la théologie orthodoxe] (*ibid.*).

Il apparaît ainsi que Damodos n'entend ni discuter les enseignements fondamentaux de la tradition patristique, ni « innover ». En présence d'« innovations », ses mots deviennent parfois très durs – « bavardages mensongers », « explications délirantes et blasphématoires de la scholastique » (*ibid.*: 37*) – comme dans ce passage où il s'en prend directement à Thomas :

> Les Scholastiques ont en propre la dispute sur les choses divines qui dépassent notre entendement et au sujet desquelles nous n'avons aucune révélation. Que Thomas dise d'abord comment a été révélé le mode de l'engendrement du divin Logos, et alors nous accepterons ce que les Pères porteurs de l'Esprit saint n'ont pas examiné, et qui nous répugne comme étant obscur et mensonger ! » (*ibid.*: 38*).

Ayant longtemps enseigné sur l'île de Céphalonie, Damodos eut quelques élèves distingués qu'il influença durablement. Le plus éminent d'entre eux fut Eugénios Boulgaris, auteur d'un *Theologikon* inachevé, qu'il qualifia lui-même d'*opus non consummatum nec expolitum*, voire d'« avorton », et qu'il refusa de publier (Stiernon 2002: 746-747, 787-788). Il reste toutefois de cet opuscule quelques parties, dont un plan très complet, qui laisse penser que l'auteur avait tout simplement entrepris de composer un résumé de théologie thomiste. Voici les titres les plus évocateurs :

> III.1.30. Sur la vie du Christ parmi nous, sa tentation, son enseignement. De même, sur ses miracles et sur sa Transfiguration selon l'Aquinate.
> III.1.31. Sur la passion du Christ, selon l'Aquinate, et sur sa sainte sépulture.
> III.1.33. Sur la Résurrection et Ascension du Christ, et sur sa place à la droite du Père, selon l'Aquinate.
> IV.8. Sur les effets de la grâce. Et d'abord sur la justification, ce qu'elle est, où est présenté l'enseignement de l'Aquinate sur l'adoption, et où est réfuté le dogme des Luthériens et Calvinistes.
> IV.10. Sur le second effet de la grâce, c'est-à-dire sur la rétribution de l'œuvre chrétienne, où l'on examine les questions habituelles à ce sujet dans l'enseignement de l'Aquinate.
> V.4. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur les effets et les causes des sacrements.
> V.8. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le Baptême.
> V.11. Sur les effets de la sainte onction, sur ses célébrations selon les Latins, et exposé de l'enseignement de l'Aquinate.
> V.18. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le sacrement de l'Eucharistie.
> V.22. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le sacrement de pénitence.
> V. 34. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur les péchés véniels (συγγνωστῶν).
> V. 47. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le sacrement du sacerdoce.
> V. 51. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le sacrement des saintes huiles.
> V. 68. Exposé de l'enseignement de l'Aquinate sur le sacrement du mariage
> (Lontopoulos 1872: να΄-οδ΄).

Lorsque l'on sait avec quelle virulence Eugénios Boulgaris combattit les doctrines latines, ce projet ne manque pas d'étonner, et l'on comprend pourquoi il récusa l'opuscule. Au stade

actuel de la recherche, et malgré les commentaires dithyrambiques de son éditeur (Lontopoulos 1872), il est préférable de considérer que le *Théologikon* est un support d'enseignement élaboré à partir de notes de lecture. Le rapprochement avec le monumental l'ouvrage d'Honoré Tournely, *Prælectiones theologicæ* (1725-1739) semble en effet confirmé (Stiernon 2002: 790). Il est d'ailleurs prouvé que le texte a été composé avant 1753, et peut-être même dès 1742, alors que Boulgaris, rentré de Venise, occupait la fonction de directeur d'école à Jannina (Paschalidès, Arampatzès 2007: 25).

Athanasios Parios, lui-même élève de Boulgaris, se réfère par deux fois à cet écrit en 1802 et 1806. Son avis est éclairant pour comprendre la réception de Thomas d'Aquin à cette époque. Conscient des déficiences du *Theologikon*, il n'en pointe pas moins les manques auxquels il est censé pallier. Un long passage du prologue composé en 1802 en vue de la publication de l'ouvrage, rend compte de son point de vue :

> La raison qui a poussé [Boulgaris] à composer ce livre […] est la suivante : l'absence au sein de notre nation d'une théologie scolaire conçue selon l'ordre et la méthode modernes. Car la théologie de Jean Damascène peut être qualifiée de scolaire (σχολαστική), puisqu'elle a été composée pour être enseignée dans les écoles, ce qui explique pourquoi elle est précédée d'un résumé de logique sous forme d'introduction. Mais dans ce cas, il s'agit plus d'un livre de catéchisme – une dogmatique simple – que d'un livre scolaire [ou scholastique]. Scholastique est en effet [un enseignement] qui traite d'une quantité et d'une diversité de questions, qui suit des divisions nombreuses, qui adopte la méthode syllogistique. On dit que son représentant le plus éminent est Thomas d'Aquin, que les Italiens portent aux nues en le qualifiant d'Angélique, et dont la théologie a été traduite en grec par Dèmètrios Kydones, un apostat de notre Église, qui est passé à Rome et est devenu un suppôt du Pape. Conservée dans quelques manuscrits, [cette traduction] est inédite.
>
> Catéchétique […], n'usant pas de syllogismes […], le livre de Jean Damascène intitulé *Édition précise de la foi orthodoxe* […] est respecté dans les écoles de notre nation. Ayant été validé par le septième concile œcuménique, il est utilisé jusqu'à présent.
>
> Cependant, comme en Italie il a été dépassé par le genre scholastique, et que tous ont simplement recours à cette méthode-ci, notre maître [Boulgaris] a composé ce traité [le *Theologikon*] par imitation des modernes, de façon très scholastique. D'ailleurs, il n'a pas été le premier à le faire […]. Georges Koressios […] l'avait précédé. Cependant, comment dire, le travail de cet homme est comme un océan immense, au point de devenir inutile par les excès de sa méthode scholastique, sa longueur infinie, son obscurité […], son recours immodéré à Aristote et Platon […].
>
> Au contraire, le théologien dont voici le livre, est simple dans son expression, modéré et pieux dans ses recherches […]. S'il adopte une méthode nouvelle en théologie, il est fort peu novateur du point de vue du dogme. En effet, l'innovation dans les dogmes qui se traduirait par une hérésie, [il] la soumet immédiatement à l'anathème (Paschalides, Arampatzes 2007: 30-32).

Confiant en 1802, Parios déchante quelques années plus tard. Malgré le respect qu'il voue à son maître, le *Théologikon* ne lui semble plus récupérable (Athanasios Parios 1806: V-VI ; Stiernon 2002: 788). D'après lui, même le titre s'écarte de la tradition patristique (*ibid.*, VII). Renonçant à le publier en l'état, il entreprend de le réécrire entièrement, ce qui donne lieu à l'*Épitomè des saints dogmes* (1806), où le nom de Thomas d'Aquin n'apparaît plus qu'une fois, par parallélisme avec l'hérétique Eunome :

> Toutes les propriétés divines sont nécessaires et essentielles, c'est pourquoi Dieu n'est pas seulement appelé vivant, mais aussi Vie, pas seulement sage, mais aussi Sagesse […]. Ces noms indiquent qu'il est supérieur à tous les êtres qui participent de lui. Mais ceux qui adoptent les doctrines mauvaises de l'Aquinate, en voulant identifier les propriétés divines à l'essence, ne sont guère éloignés des vaines disputes d'Eunome (Athanasios Parios 1806, 62).

On le voit, en arrière-plan de ce passage ressurgit la thématique palamite des énergies incréées. D'ailleurs, Parios ne manque pas de faire connaître Grégoire Palamas aux lecteurs de son manuel, en éditant son *Décalogue* en annexe (Athanasios Parios 1806: 384-440 ; Sinkewicz 2002: 153). Mais deux Pères grecs constituent sa référence principale : Denys l'Aréopagite et Jean Damascène, dont il considérait – en 1802 encore – l'œuvre méthodologiquement dépassée. Voici en quels termes il explique ce volte-face en 1806 :

> [Notre] ouvrage est scholastique, mais non selon le terme utilisé aujourd'hui pour qualifier l'abus audacieux d'hypothèses et d'antithèses absurdes, avec la dialectique qui s'y engouffre fréquemment et avec fracas […]. Car les divins Pères font parfois appel aux syllogismes, mais toujours en cas de besoin, c'est-à-dire pour réfuter les ennemis de la foi, et non simplement pour guerroyer avec des ombres et jouer avec des choses dont on ne doit pas jouer, ce que ces audacieux osent pourtant faire aujourd'hui. L'ouvrage n'est donc pas scholastique en ce sens […], mais à la façon de celui de Jean Damascène qui, le premier, a rassemblé les paroles des Pères […] afin d'instruire de façon concise les enfants des chrétiens […]. Car il a été composé pour être enseigné aux jeunes gens dans les écoles. Ainsi, [notre ouvrage] a été complètement débarrassé des séductions des Scholastiques, pour proposer des solutions humbles et sages aux questionnements, sans recourir à de multiples divisions et sous-divisions, à des syllogismes, mais en se référant au témoignage des Saintes Écritures et aux commentaires et explications des docteurs théophores. En effet, notre foi ne procède pas de la raison, mais de la Révélation divine (Athanasios Parios 1806: XI-XII).

Il nous semble que ce texte marque une véritable étape dans la théologie grecque moderne, du moins telle qu'elle s'est développée à partir du 17e siècle. Pour l'essentiel, il n'y aura plus de retour en arrière. Les nombreux manuels de dogmatique qui verront le jour au 19e siècle ne renoueront pas avec la méthode scholastique, et il faudra sans doute attendre le début du 20e siècle et le travail d'un Christos Androutsos pour que l'intérêt pour la pensée thomiste ressurgisse à nouveau (Spiteris 1992: 158). Toutefois, avant de conclure, examinons un tout dernier cas où celle-ci apparaît en clair-obscur dans l'univers de la théologie grecque du 18e siècle.

L'auteur concerné est Nicodème l'Hagiorite, dont on sait qu'il a puisé dans la littérature spirituelle latine pour certaines de ses œuvres (Phrangiskos 1993 ; Citterio 2002: 943-955). Or, dans les faits, Nicodème ne se réfère pas à Thomas. Aurait-il occulté toute référence à celui-ci, comme on le suppose pour son *Exomologetarion* (1794 ; Citterio 2002: 933) ? La réalité est un peu plus complexe. En effet, Nicodème n'a pas eu recours à des originaux français, italiens ou latins. Les œuvres spirituelles dont il s'est inspiré avaient déjà été traduites en grec par Emmanuel Romanitès, un laïc qui fut bibliothécaire au monastère Saint-Jean le Théologien de Patmos. Or, si l'on observe ces traductions, et si on les compare avec les originaux enfin identifiés, on constate que le traducteur a systématiquement remplacé le nom de Thomas par des appellations plus générales. Voici un exemple :

> Voi vi stupite tanto, quando sentite un Nabuccodonosor Rè di Babylonia trasfigurato in un bue […]. Questo è nulla rispetto a ciò, che veramente è nell'anima un Peccatore. Egli è come un Demonio medesimo : onde di uno di questi potè dire il Signore. *Unus ex vobis Diabolus est*, perche, come spiega San Tomaso, esser Demonio vuol dire, esser una creatura ragionevole con un peccato mortale (Segneri 1669: 8).

> Tu t'étonnes lorsque tu entends que Nabuchodonosor fut transformé en bœuf […]. Mais ceci n'est rien, par rapport à ce que le pécheur est véritablement dans son âme. Car il est comme le diable lui-même. C'est donc pour un tel homme que le Seigneur a dit : *l'un d'entre vous est le diable*. En effet, comme l'expliquent les saints docteurs (οἱ ἱεροὶ διδάσκαλοι), être démon signifie être une créature raisonnable avec le péché mortel (Romanitès 1742: 18).

Si la traduction semble fidèle, à cet écart de citation près, on peut dire qu'elle entraîne dans son sillage un glissement bien plus perceptible dans sa reformulation par Nicodème. Libre face à son texte, sans avoir à justifier sa position face à une autorité dont il ignore le nom, il remodèle le sens suivant ses propres conceptions. Ainsi passe-t-on d'un enseignement clairement thomiste à un autre, résolument différent :

> [La pénitence] est un remède si admirable, qu'il transforme instantanément le pécheur en un bel ange, alors qu'il était précédemment transformé par le péché, en un bœuf [par exemple], comme pour Nabuchodonosor […], ou en un diable, comme pour Judas : *l'un d'entre vous est le diable* (Nikodemos the Hagiorite. 1818 [1794[1]]: 246-247).

Telles sont donc les étapes de la subsistance, puis de la disparition progressive de Thomas au 18e siècle grec. Conséquence de ce processus, sa pensée semble fort peu représentée au 19e siècle. La création du nouvel État grec précipite en effet les choses : la faculté de théologie, fondée à Athènes en 1836-1837, enseigne certes la dogmatique avec comme premier titulaire de la chaire Théokletos Pharmakidès, un journaliste activement engagé dans la réforme de l'Église grecque (Spiteris 1992: 31-38 ; 111-119). Quelques manuels *ad hoc* y sont produits, ainsi le *Catéchisme orthodoxe* de Nikolaos Damalas (1877). Mais Thomas reste parfaitement absent de cette production réduite et fortement influencée par la pensée protestante. À cette époque en effet, et sous l'impulsion de personnalités telles que Gottfried Ludwig von Maurer – président du Saint-Synode de l'Église de Grèce bien qu'étant fils de pasteur – la majorité des professeurs de théologie sont formés dans des universités allemandes, protestantes pour la plupart (Podskalsky 1996: 200-206). Ils puisent leur inspiration dans les nouveaux débats scientifiques, les avancées des études bibliques, la pensée philosophique allemande (Christian Wolff, Friedrich Schleiermacher). Dans cet univers, Thomas est bien loin.

Conclusion

Très neuf, le sujet exploré dans le présent article nous a contrainte à recourir à des témoins manuscrits ou à des œuvres originales dont nous avons livré quelques extraits en traduction. Ce faisant, nous sommes loin de considérer l'avoir traité dans son entier. D'autres textes, non encore identifiés, révéleront sans doute de nouveaux aspects ou développements.

Au terme de ce travail, quelques grandes lignes peuvent cependant être tracées. Tout d'abord, il apparaît que la méthode scholastique est discutée, puis récusée au 18e siècle grec. Il ne s'agit plus seulement de critiquer une théologie spéculative fondée sur l'usage des syllogismes. Sous l'influence d'un Néo-Aristotélisme défendant l'autonomie absolue de la philosophie, tout lien avec cette dernière semble rompu. Toutefois, les théologiens grecs de cette époque ont pour la plupart étudié en Italie. Ils peinent à se défaire de l'enseignement solide qu'ils y ont reçu, et dont les traces subsistent dans leurs propres écrits. Ainsi, l'œuvre de Thomas refait parfois surface, ne serait-ce que sous des aspects purement formels. Et si certains mettent l'accent sur les déviances de l'Aquinate pour s'en défaire, d'autres finissent par l'accepter, car tout ce qui est bon à prendre doit être pris.

Au 17e siècle, Korydaleus avait réussi à rénover l'enseignement de la philosophie par un retour au texte original d'Aristote et par une intense activité de commentaire. Les théologiens grecs des 18e et 19e siècles ont beaucoup de difficulté à suivre son exemple et à mettre en place, pour les écoles, une dogmatique véritablement ressourcée à la tradition des Pères. Athanasios

Parios, qui y parvient, se détache entièrement de Thomas. Quant aux autres, ils restent le plus souvent sous l'influence de penseurs occidentaux : Denys Petau, Richard Simon, Honoré Tournely, puis Christian Wolff ou Friedrich Schleiermacher. Enfin, dans la seule polémique avec Rome où l'autorité de Thomas aurait pu s'avérer réellement utile à l'Orthodoxie – la question de l'Immaculée Conception (1854) –, nul ne l'invoque. L'idée n'est pas loin, comme le montre une phrase de la *Lettre encyclique* d'Anthimos VII de Constantinople : « Mais l'Église papale a encore innové […] en établissant un dogme nouveau […] qui avait jadis été combattu par les plus distingués théologiens de la papauté » (Anthimos VII de Constantinople 1895: 11 ; Kontouma 2015: 5). Mais sans doute le nom même de Thomas est-il si négativement connoté à ce moment-là, que ceux qui songent à l'évoquer préfèrent le taire.

COMPLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Les publications suivantes offrent un panorama sur la période ou les auteurs concernés : Citterio (2002) ; Kontouma (2012) ; Kontouma (2016) ; Makrides (1995) ; Papadopoulos (1967) ; Podskalsky (2005) ; Spiteris (1992) ; Stiernon (2002) ; Ware (1974).

L'ouvrage monumental de Podskalsky (2005) peut aussi être consulté dans son original allemand : Podskalsky, G. (1988), *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens* (Munich: C.H. Beck).

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Anthimos VII de Constantinople (1895), *Lettre encyclique patriarcale et synodale*… (Constantinople: Imprimerie patriarcale).

Anthimos l'Ibère (ed.) (1699), *Ὀρθόδοξος ὁμολογία … Καὶ εἰσαγωγικὴ ἔκθεσις περὶ τῶν τριῶν μεγίστων ἀρετῶν, Πίστεως, Ἐλπίδος καὶ Ἀγάπης* … (Snagov: Monastère de Snagov).

Arcudius, P. (ed.) (1630), *Demetrii Cydonis Constantinopolitani Adversus Gregorium Palamam*, in *Opuscula aurea theologica* … (Rome: Propaganda fide), 408-442.

Argentis, E. (1760), *Σύνταγμα κατὰ Ἀζύμων εἰς τρία διαιρεθέντα τμήματα* … (Leipzig: Breitkopf).

Athanasios Parios. (1806), *Ἐπιτομὴ εἴτε Συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων* … (Leipzig: Breitkopf & Härtel).

Boulgaris, E. (trad.) (1806), *Γενουηνσίου Στοιχεῖα τῆς Μεταφυσικῆς ἐξελληνισθέντα μὲν ἐκ τῆς Λατινίδος φωνῆς*… (Vienne: G. Bendotis).

Dosithéos II de Jérusalem (1698), *Τόμος Ἀγάπης κατὰ Λατίνων…* (Jassy).

Dosithéos II de Jérusalem (1982-1983 [1715[1]]). *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, διῃρημένη μὲν ἐν δώδεκα βιβλίοις…* (Thessalonique: Règopoulos).

Korydaleus, Th. (1797), *Ἐπιστολὴ δογματικὴ πρὸς Σωφρόνιον Ποκζάσκι Ῥέκτορα τῆς ἐν Κιαιβίῳ Σχολῆς*, in E. Boulgaris (ed.), *Ἀδὰμ Ζοιρνικαβίου* … (Saint-Petersbourg 1797: Académie Impériale), II, 742-752.

Lontopoulos, A. (éd.) (1872), *Εὐγενίου τοῦ Βουλγάρεως Θεολογικόν* … (Venise: Chronos).

Mélétios d'Athènes (1784), *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* III (Vienne: G. Bendotis).

Métallènos, G. (éd.) (2008). *Βικεντίου Δαμοδοῦ Θεολογία δογματικὴ κατὰ συντομίαν, ἥ τε Συνταγμάτιον Θεολογικόν* (Mont Athos: Monastère de Vatopédi).

Métallènos, G., Kalogéropoulou-Metallènou, B. (2013), *Βικεντίου Δαμοδοῦ Δογματική (Θεία καὶ ἱερὰ διδασκαλία)* A1/I, 1-18 (Mont Athos: Monastère de Vatopédi).

Moisiodax, I. (trad.) (1761-1762), *Ἠθικὴ Φιλοσοφία μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ Ἰταλικοῦ ἰδιώματος* I-II (Venise: A. Bortoli).

Nikodèmos l'Hagiorite (1818 [1794[1]]), *Ἐξομολογητάριον ἤτοι Βιβλίον ψυχωφελέστατον…* (Venise: N. Glykes).

Petau, D. (1745 [1644[1]]), *Opus de theologicis dogmatibus … Tomus primus, in quo de Deo uno, Deique proprietatibus agitur* (Venise: A. Poleti).

Richard, F. (1658), *Τάργα τῆς πίστεως τῆς Ρωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφένδευσιν τῆς ὀρθοδοξίας …* (Paris: Claude Cramoisy).

Romanitès, E. (1742), *Ὁ μετανοῶν διδασκόμενος …* (Venise: N. Glykes).

Simon, R. (1686), *Fides Ecclesiae orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis opuscula*… (Paris: Daniel Horthemels).

Littérature secondaire

Citterio, E. (2002), 'Nicodemo Agiorita', in C. G. Conticello, V. Conticello (éds), *La théologie byzantine et sa tradition* II (Turnhout: Brepols), 905-997.

Kontouma, V. (2012), 'The Philokalia', in A. Casiday (éd.), *The Orthodox Christian World* (Londres, New York : Routledge), 453-465.

Kontouma, V. (2015), 'Byzantine celebrations of the infancy of Mary and the question of Immaculate Conception in the 19th and 20th centuries', in V. Kontouma, *John of Damascus. New Studies on his Life and Works* (Farnham, Burlington, VT: Ashgate), X, 1-19.

Kontouma, V., Garnier, S. (2016), ‘Synod of Jerusalem’, in A. Melloni, D. Dainese (éds), *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta editio critica IV/1. The Great Councils of the Orthodox Churches Decisions and Synodika, from Constantinople 861 to Constantinople 1872* (Turnhout: Brepols), 267-327.

Kontouma, V. (2016), ‘The so-called Synod of Constantinople, 1755-1756. Decree of the three patriarchs on rebaptism’, in A. Melloni, D. Dainese (éds), *Conciliorum œcumenicorum generaliumque decreta editio critica IV/1. The Great Councils of the Orthodox Churches Decisions and Synodika, from Constantinople 861 to Constantinople 1872* (Turnhout: Brepols), 345-359.

Litzica, C. (1909), *Catalogul manuscriptelor greceşti* (Bucarest: Ed. Academiei Române).

Makridès, V. (1995), *Die religiöse Kritik am kopernikanischen Weltbild in Griechenland zwischen 1794 und 1821. Aspekte griechisch-orthodoxer Apologetik angesichts naturwissenschaftlicher Fortschritte* (Berlin, Bern, New York, etc.: Peter Lang).

McKenna, J. (2009[2]), *The Eucharistic Epiclesis: A Detailed History from the Patristic to the Modern Era* (Chicago, IL: Hillenbrand Books).

Mélissakis, Z. (2007), *Catalogue of Manuscripts of the Tyrnavos Municipal Library* (Athènes: Centre national de la recherche).

Papadopoulos, S. (1967), *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις Θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμισταὶ καὶ ἀντιθωμισταὶ ἐν Βυζαντίῳ* (Athènes: Φιλεκπαιδευτικὴ ἑταιρεία).

Papadopoulos-Kérameus, A. (1877), *Κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς ἐν Σμύρνῃ Βιβλιοθήκης τῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς* (Smyrne: Typos).

Papadopoulos-Kérameus, A. (1899), *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, ἤτοι Κατάλογος ... ἑλληνικῶν κωδίκων*, IV (Saint-Petersbourg: Kirchbaum).

Paschalidès, S., Arampatzès, Chr. (2007), ‘Ἄγνωστο προοίμιο τοῦ ἁγίου Ἀθανασίου τοῦ Παρίου στο Θεολογικὸν τοῦ Εὐγενίου Βουλγάρεως’, *ΕΕΘΣΠΘ [Τμ. Ποιμαντικῆς καί Κοινωνικῆς Θεολογίας]* 12, 15-36.

Podskalsky, G. (1996), ‘Οἱ γνώσεις γιὰ τὴν ἑλληνικὴ θεολογία στὴ Γερμανία καὶ ἡ ἐπιρροὴ τῆς γερμανικῆς θεολογίας στὴν ἑλληνικὴ ὀρθοδοξία’, in E. Chrysos (ed.), *Ἕνας νέος κόσμος γεννιέται: ἡ εἰκόνα τοῦ ἑλληνικοῦ πολιτισμοῦ στὴ γερμανικὴ ἐπιστήμη κατὰ τὸν 19ο αἰ*. (Athènes: Akritas).

Podskalsky, G. (2005), *Ἡ ἑλληνικὴ θεολογία ἐπὶ Τουρκοκρατίας 1453-1821. Ἡ Ὀρθοδοξία στὴ σφαίρα ἐπιρροῆς τῶν δυτικῶν δογμάτων μετὰ τὴ Μεταρρύθμιση*, trad. D. Métallenos (Athènes: MIET).

Politis, L. (1991), *Κατάλογος χειρογράφων τῆς Ἐθνικῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ἑλλάδος ἀρ. 1857-2500* (Athènes: Académie d’Athènes).

Rosa, M. (2010), ‘The Catholic Aufklärung in Italy’, in U. L. Lehner, M. Printy (éds), *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe* (Leyden, Boston: Brill), 215-250.

Segneri, P. (1669), *Il penitente istruito* (Venise, Bassano: A. Remondini).

Sinkewicz, R. (2002), in C. G. Conticello, V. Conticello (eds), *La théologie byzantine et sa tradition* II (Turnhout: Brepols), 131-188.

Spiteris, Y. (1992), *La teologia ortodossa neo-greca* (Bologne: Edizioni Dehoniane).

Stiernon, D. (2002), 'Eugène Boulgaris', in C. G. Conticello, V. Conticello (eds), *La théologie byzantine et sa tradition* II (Turnhout: Brepols), 721-848.

Tsourkas, C. (1967[2]), *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)* (Thessalonique: Institut d'Études balkaniques).

Ware, Th. (1974), *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule* (Willits, CA: Eastern Orthodox Books).