

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=DSS&ID_NUMPUBLIE=DSS_033&ID_ARTICLE=DSS_033_0391

Culture « latine » et culture « orthodoxe » à l'est de l'Europe au XVIIe siècle

par Mixail-V. DMITRIEV

| Presses Universitaires de France | XVIIe siècle

2003/3 - n° 220

ISSN en cours | ISBN 9782130533559 | pages 391 à 414

Pour citer cet article :

— Dmitriev M.-V., Culture « latine » et culture « orthodoxe » à l'est de l'Europe au XVIIe siècle, XVIIe siècle 2003/3, n° 220, p. 391-414.

Distribution électronique Cairn pour Presses Universitaires de France .

© Presses Universitaires de France . Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Culture « latine » et culture « orthodoxe » à l'est de l'Europe au XVII^e siècle¹

Au XVII^e siècle coexistaient en Europe orientale² le catholicisme, l'orthodoxie, le protestantisme, l'islam, le judaïsme, le paganisme, le bouddhisme³ et leurs traditions culturelles respectives. Dans un article bref, il est bien sûr impossible de cerner ne serait-ce qu'une petite partie des sujets de recherche concernant les relations et les liens qui unissaient ces cultures et ces confessions. Seuls quelques aspects, les plus importants et les moins étudiés, de cette problématique seront abordés. Premièrement, nous tenterons de présenter les informations les plus essentielles que nous proposent les recherches menées jusqu'à aujourd'hui sur l'influence de la culture catholique et « latine » sur la *Rus'* moscovite au XVII^e siècle. Secondement, nous étudierons les différences de la réception de cette culture dans les pays ukraino-biélorusses et russes.

Depuis les IX^e-X^e siècles, la *Rus'* était incluse dans une sphère d'influences de civilisations essentiellement byzantines ; la Pologne dans celle de la culture « latine » de l'Occident. Le christianisme adopté par la *Rus'* venait de Constantinople, la langue de la culture livresque était le slavon, la littérature traduite était principalement grecque. Le christianisme des Polonais, des Lituaniens et des Baltes venait de Rome et d'Allemagne. Dès le Moyen Âge, la culture de la *Russia Occidentalis* et de la *Russia Orientalis*⁴ entra en contact avec le monde de culture latine. La tradition byzantino-balkanique demeura toutefois dominante. Après l'invasion mongolo-tatare, aux XIII^e-XIV^e siècles,

1. Texte traduit du russe par Élisabeth Teiro.

2. Dans cet article, par Europe orientale au XVII^e siècle nous entendons la *Rzeczpospolita* (la Pologne, la Lituanie, l'Ukraine et la Biélorussie), la Russie (jusqu'à l'Oural) et les pays de la côte est de la mer Baltique.

3. Voir N.-H. Nolte, *Religiöse Toleranz in Russland 1600-1725*, Göttingen, 1969 ; Id., « Verständnis und Bedeutung der religiösen Toleranz in Russland, 1600-1725 », dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge* (plus loin *JbGO N. F.*), Bd. XVII (1969), p. 494-530.

4. Sur cette terminologie, voir P. Gonneau, I. Sorlin, V. Vodoff, « Propositions pour une terminologie en langue française du passé des Slaves orientaux », dans *Russia Mediaevalis*, t. IX/1, München, Wilhelm Fink Verlag, p. 5-12.

la *Rus'* du nord-est et la *Rus'* du sud se trouvèrent culturellement relativement isolées de l'Occident. Elles conservèrent des liens étroits avec Byzance et subirent l'influence du monde asiatique. La *Rus'* du nord-ouest (les pays de Novgorod et Pskov) souffrit nettement moins de l'invasion tatare et maintint ses liens avec la Lituanie, la Pologne et l'Europe occidentale. Aux ^{xv}^e-^{xvii}^e siècles, les liens de la *Russia Occidentalis* (les futurs pays biélorusses et de l'Ukraine de l'Ouest) avec Byzance et les Balkans se distendirent. En revanche, l'influence de la culture catholique se renforça considérablement dans le royaume de Pologne et dans la Grande-Principauté de Lituanie. Dans la *Rus'* moscovite, au cours des ^{xv}^e-^{xvii}^e siècles, sous l'influence des traditions locales, byzantines et, en partie, occidentales s'élabora une culture particulière qui se distinguait radicalement du modèle tant de l'Europe occidentale que de l'Asie⁵.

Que signifiaient et quelle influence sur l'histoire sociale, politique et domestique eurent les différences entre les traditions confessionnelles et culturelles de l'Occident chrétien et le monde byzantino-orthodoxe ? Cette question concerne des aspects bien plus fondamentaux que la religion en tant que telle. Il s'agit de définir à quel groupe de civilisation appartenaient les différentes sociétés et de savoir comment agissent, au fil de l'histoire de l'Europe orientale, les traditions de civilisations byzantines, occidentales et locales. Nous employons les termes « civilisation » et « traditions civilisationnelles » dans un sens relativement strict, à savoir dans celui qui souligne que les « structures de longue durée » politiques, sociales, culturelles et même mentales de civilisations distinctes (en l'occurrence ici de l'Europe occidentale et du monde byzantino-orthodoxe) étaient substantiellement différentes⁶. C'est pourquoi la question de savoir sur la base de quel discours confessionnel et culturel se sont édifiées les cultures « érudite » et « populaire » est en même temps une interrogation sur le *type* du développement socioculturel. En ce qui concerne le monde byzantino-slave, cette question a été soulevée avec une insistance particulière par D. Obolensky⁷ et

5. Dans son livre *Muscovy and the Mongols, Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, D. Ostrowski met un terme aux discussions sur le degré des influences mongolo-tatares sur la civilisation. Elles furent nettement moins profondes que ce qu'affirment souvent les essais historiques.

6. On doit au célèbre travail d'A. Toynbee et aux études des historiens français de l'École des Annales la notion relativement stricte de « civilisation » définie comme un système de structures écologiques, démographiques, sociales, économiques, politico-juridiques, idéologiques et mentales inhérentes à un groupe donné de sociétés. Voir L. Febvre, « Civilizacija : evoljucija slova i gruppy idej », dans id., *Boi za istoriju*, Moskva, 1991, p. 239-281 (en russe, « Civilisation : évolution du terme et du groupe des idées », dans *Les combats pour l'histoire*) ; F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1993 ; P. Chaunu, *Histoire, science sociale : la durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, Paris, 1983. Sur la réception de cette approche en Russie, voir M.-A. Barg, « Civilizacionnyj podxod k istorii : dan' kon'junkture ili trebovanie nauki ? », dans *Civilizacii*, vyp. 2, Moskva, 1993, p. 8-13 (en russe, « L'approche "civilisationniste" de l'histoire : le tribut à la conjoncture ou l'exigence de la science », dans *Civilisations*) ; M.-V. Dmitriev, « Nekotorye aspekty izuchenija istorii civilizacij v sovremennoj francuzskoj istoriografii », dans *ibid.*, vyp. 1, Moskva, 1992, p. 187-206 (en russe, « Quelques aspects de l'étude de l'histoire des civilisations dans l'historiographie française contemporaine »).

7. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, London, 1971 ; Id., « Russia's Byzantine Heritage », dans *Readings in Russian Civilization*, vol. 1 : *Russia before Peter the Great, 900-1700*, ed. by T. Riha, Chicago, 1964, p. 201-215. Voir aussi D. Obolensky, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, London, Variorum Reprints, 1982 ; Id., *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe. 500-1453*, London, 1971.

R. Picchio⁸. Certains chercheurs parlent de *Slavia Orthodoxa*, d'autres de « commonwealth byzantin de nations », d'autres encore de communauté byzantino-slave, d'autres enfin d'œcumène byzantin et orthodoxe⁹. Avec D. I. Polyvjannyj, nous pouvons considérer « la foi de la chrétienté orientale avec son fondement institutionnel (l'organisation ecclésiastique), la doctrine idéologico-politique impériale et son symbole (Constantinople), la littérature commune gréco-slave en deux langues et la tradition de Cyrille et Méthode qui a instauré l'identité culturelle de ces deux langues » comme des « constructions porteuses fondamentales » de la civilisation byzantino-slave de l'Europe¹⁰.

LA CULTURE « LATINE » ET LA RUSSIE MOSCOVITE

À la différence de la *Russia Occidentalis*, la Russie moscovite était isolée et éloignée des cultures catholique et protestante. Cependant, la frontière culturelle entre la Russie et l'Occident n'était pas aussi imperméable qu'on le pense souvent. Déjà en 1899, A.-I. Sobolevskij constatait que

(...) chez nous domine la conviction que l'État moscovite (...) craignait les étrangers et demeura comme séparé de l'Europe occidentale par un mur jusqu'à ce que Pierre le Grand n'y perce une fenêtre sur l'Europe. Il est difficile de dire d'où nous vient cette conviction (...) Cependant, il existe une multitude de faits qui la contredisent et qui sont suffisamment connus. En effet, qui ne sait pas que, dès que l'État moscovite fut consolidé, son gouvernement invita de tous les pays occidentaux des représentants de tous les arts, des maîtres-artisans, des savants ? Qui ne sait pas qu'il continua à les inviter pendant deux siècles entiers en n'économisant ni ses efforts, ni ses moyens, en surmontant les obstacles créés par la Suède, la Livonie et, particulièrement la Pologne ?

Plus loin, A.-I. Sobolevskij mentionne des régiments de soldats étrangers au service des souverains russes et le « faubourg allemand » à Moscou. Il note que

lutter contre la conviction dominante n'est pas très difficile et que toutes les études spécialisées (...) mettent en lumière une multitude de données grandes et petites qui montrent que Moscou entretenait des liens étroits avec l'Europe occidentale bien avant Pierre.¹¹

8. R. Pikkio (R. Picchio), *Pravoslavnoto slavjanstvo i starobulgarskata kulturna tradicija* (en bulgare, *Le monde slave orthodoxe et la tradition culturelle vieux-bulgare*), Sofija, 1993.

9. D. I. Polyvjannyj, *Kulturnoe svoebrazie srednevekovoj Bolgarii v kontekste vizantijsko-slavjanskoj obsobnosti IX-XV vv.* (en russe, *La particularité culturelle de la Bulgarie médiévale dans le contexte de la communauté byzantino-slave, IX-XV^e siècles*), Ivanovo : Ivanovskij Gosudarstvennyj Universitet, 2000, p. 10-13.

10. *Ibid.*, p. 11.

11. A. I. Sobolevskij, *Zapadnoe vlijanie na literaturu Moskovskoj Rusi XV-XVII vv.* (en russe, *L'influence occidentale sur la littérature de la Russie moscovite des XV^e-XVII^e siècles*), Sankt-Peterburg, 1899, p. 8-9.

Dans un autre ouvrage qui donna une puissante impulsion aux recherches sur la réception de la culture occidentale en Russie¹², A.-I. Sobolevskij montre clairement combien l'avis répandu selon lequel la Russie était culturellement isolée de l'Occident contredit la réalité. Beaucoup a été entrepris pour l'étude des influences occidentales sur la culture russe de la « période moscovite » durant la première moitié du xx^e siècle. Durant les années d'après-guerre, de nombreux historiens et philologues soviétiques brossent un tableau des relations de la culture russe et du monde « latin » beaucoup plus riche que celui de l'époque d'A.-I. Sobolevskij. Nous ne tenterons pas de donner une vue d'ensemble de tout ce qui est connu à ce jour de l'influence de la littérature « latine » sur la culture russe, mais il convient de rappeler quelques faits parmi les plus caractéristiques.

Ainsi que l'a très justement remarqué N.-A. Kazakova, « la reprise des contacts de la *Rus'* et de l'Europe occidentale au xv^e siècle était, dans une mesure bien connue, liée à la participation de l'ambassade russe aux travaux du concile de Ferrare-Florence »¹³. Après la conclusion du concile, on trouve dans des manuscrits russes la traduction des exhortations du pape Eugène IV et la traduction de son épître à l'ambassadeur tvérien, Foma (Thomas)¹⁴. N.-A. Kazakova contribua grandement à l'étude et à l'édition de sources russes liées au concile de Ferrare-Florence. En 1980, elle proposa une synthèse des données relatives à cette question¹⁵. Nous savons bien que Moscou rejeta l'union mais, à partir de cette époque, les liens avec l'Europe occidentale se firent plus ou moins réguliers. Dans les pays de Novgorod et de Pskov, ils ne furent jamais rompus. C'est pourquoi les monuments de la culture occidentale pénétraient en Russie par Novgorod et Pskov (de la même manière qu'ils le faisaient par les pays ukraino-biélorusses)¹⁶.

Du « mariage byzantin » d'Ivan III (Jean III) et de la reprise générale des liens avec l'Europe durant la seconde moitié du xv^e siècle¹⁷ découla la présence de plus en plus fréquente d'étrangers à Moscou. La participation de maîtres italiens à la reconstruction du Kremlin et de ses églises en est un exemple très connu. On évoque nettement moins souvent les traductions en russe (slavon) de textes en latin et en langues occidentales. Parmi les traducteurs qui occupent une place de choix, il faut citer les Traxanioty, Dmitrij-Manuilovich (Démétrios, fils de

12. Id., *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XV-XVII vv. Bibliograficheskie materialy* (en russe, *La littérature traduite dans la Russie moscovite des XV^e-XVII^e siècles. Sources bibliographiques*), Sankt-Peterburg, 1903.

13. N.-A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa v russkoj pis'mennosti XV-XVI vv. Iz istorii mezhdunarodnyx kulturnyx svjazej Rossii* (en russe, *L'Europe occidentale dans la littérature russe des XV^e-XVI^e siècles. De l'histoire des relations culturelles internationales de la Russie*), Leningrad, 1980, p. 7.

14. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 39, n. 1.

15. N.-A. Kazakova, *Zapadnaja Evropa...*, *op. cit.*, p. 7-67.

16. Voir, en particulier, N. Angermann, « Kulturbeziehungen zwischen dem Hanseraum und dem Moskauer Russland um 1500 », dans *Hansische Geschichtsblätter*, Bd. 84 (1966), p. 20-48.

17. M.-P. Alekseev juge cependant nécessaire de rappeler que les liens culturels avec l'Italie sont attestés avant la fin du xv^e siècle : « Le mariage d'Ivan III n'ouvrit pas mais, en un sens bien connu, couronna les relations entre Moscou et l'Italie » (M.-P. Alekseev, *Javlenija gumanizma v literature i publicistike Drevnej Rusi [XVI-XVII vv.]* (en russe, *Les apparitions de l'humanisme dans les essais de la Russie ancienne [XVI-XVII siècles]*), Moskva, 1958 (= 4-ij mezhdunarodnyj s"ezd slavistov. Doklady [4^e congrès international des slavistes], p. 13, n. 8.

Manuel), son frère Jurij-Manuilovich (Georges) et son fils Jurij-Dmitrievich (Georges)¹⁸.

Un autre aspect de ces processus sont les traces laissées par les traductions réalisées par les Judaïsants¹⁹, qui ne sont pas tant des hérétiques que des représentants d'un mouvement intellectuel humaniste et rationaliste dans le monde des Slaves orientaux de la seconde moitié du xv^e siècle. Une série de monuments, qui constituent ce qu'on appelle habituellement la « littérature des Judaïsants », est liée à ce mouvement. Ces œuvres sont essentiellement des traductions réalisées, à en juger par leur langue, dans des zones orthodoxes de la Grande-Principauté de Lituanie. Les thèmes de ces textes sont relativement nombreux et divers. Ils ont tous introduit dans les cultures russe et ukraino-biélorusse des œuvres qui jouissaient d'une grande autorité en Occident. Toutefois, le paradoxe tient en ce que ces monuments littéraires sont entrés dans l'usage slave oriental en évitant le latin puisqu'ils ont tous été traduits de l'hébreu ou, peut-être de l'arabe²⁰.

18. Sur les Traxanioty, voir Ja.-S. Lur'c, « Traxaniot Dmitrij Manuilovich », dans *Slovar' Knizžnosti i Knizžnikov Drevnej Rusi* (plus loin SKKDR), *vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 2, Leningrad, 1989, p. 435-437 (en russe, « Traxaniot Dmitrij Manuilovich », dans *Dictionnaire de la littérature et des littérateurs de la Russie ancienne, seconde moitié du XIV^e-XVI^e siècle*); D.-M. Bulanin, « Traxaniot Jurij Dmitrievich », dans *ibid.*, p. 438-439. Dans les sources, Manuil-Dmitrievich est mentionné comme le traducteur de la dispute entre le pseudo-Athanase d'Alexandrie et Arius. Il est possible qu'il soit un autre fils de Dmitrij-Manuilovich Traxaniot (D.-M. Bulanin, « Manuil-Dmitrievich », dans *ibid.*, p. 100).

19. Pour la bibliographie sur « l'hérésie des Judaïsants », voir M.-V. Dmitriev, *Dissidents russes. I. Feodosij Kosoj*, Baden-Baden, V. Koerner-Verlag, 1998. Pour des travaux généraux sur les Judaïsants, voir N.-A. Kazakova, Ja.-S. Lur'c, *Antifeodal'noe ereticheskoe dvizhenie na Rusi XIV-nachala XVI v.* (en russe, *Le mouvement hérétique anti-féodal en Russie, XIV^e-début du XVI^e siècle*), Moskva, Leningrad, 1955; A.-I. Klibanov, *Reformacionnye dvizhenija na Rusi XIV-pervoj polovine XVI v.* (en russe, *Les mouvements réformateurs en Russie, XIV^e-première moitié du XVI^e siècle*), Moskva, 1960; Ja.-S. Lur'c, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicističeskoj konca XV-nachala XVI v.* (en russe, *La lutte idéologique dans la publicistique russe de la fin du XV^e siècle et du début du XVI^e siècle*), Moskva, Leningrad, 1960; E. Hösch, *Orthodoxie une Häresie im alten Russland*, Wiesbaden, 1975 (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa, 7); C.-G. Michelis, *La Valdesia di Novgorod. « Guidaizzanti » e prima riforma*, Torino, 1993; T.-M. Seebohm, *Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland*, Bonn, 1977 (= Mainzer philosophische Forschungen, 17).

20. Sur la littérature sur les « Judaïsants », voir B. Parain, « La logique des Judaïsants », dans *Revue des Études slaves*, vol. 19 (1939), p. 315-329; D. Cyzevskij (D. Tschizewskij), « Altrussische wissenschaftliche Literatur und die "Judaïsierenden" », dans *Die Welt der Slaven*, Bd. 11 (1966), p. 353-366; T.-M. Seebohm, *op. cit.*; H.-R. Huttenbach, « Muscovy's Calendar Controversy of 1491-1492 », dans *Science and History. Studies in Honour of Edward Rosen*, Wrocław, 1978, p. 187-203; R. Zguta, « The Aristotelevy vrata as a Reflection of Judaizer Political Ideology », dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, Neue Folge* (plus loin – *JbFGO N. F.*), Bd. XXVI (1978), p. 1-10; W.-F. Ryan, « The Old Russian Version of the Pseudo-Aristotelian *Secreta Secretorum* », dans *Slavic and East European Review*, vol. 56/2 (1978), p. 242-260; W.-Ch. Jordan, « The *Aristotelevy Vrata*: Problems in Reconstructing an Ideology », dans *JbFGO N. F.*, Bd. XXVIII (1980), p. 398-401 (voir aussi R. Zguta, « Response to William Chester Jordan », dans *ibid.*, Bd. XXVIII (1980), S. 402-403); W.-F. Ryan, « The *Secretum Secretorum* and the Muscovite Autocracy », dans *Pseudo-Aristotle: The Secret of Secrets. Sources and Influences*. Ed. by W.-F. Ryan and Ch.-B. Schmitt, London, 1982 (= Warburg Institute Surveys, 9), p. 114-123; A.-A. Ourilov, A.-V. Chernecov, « K kulturno-istoričeskoj charakteristike eresi "zhidovstvujuschich" », dans *Germanitika drevnerusskoj literatury. Sbornik*, 1. XI-XVI veka, Moskva, 1989, p. 407-429 (en russe, « Sur le caractère historique de l'hérésie des Judaïsants »); C.-G. Michelis, « La biblioteca dei guidaizzanti », dans *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Slavistica*, 1(1993), p. 141-156.

Les œuvres du cercle des érudits rassemblés autour de l'archevêque Gennadij répondirent aux « Judaïsants ». Parmi les figures connues, il faut citer Dmitrij (Démétrios) Gerasimov, son frère Gerasim (Gérasime) Popovka, Jurij-Manuilovich et Dmitrij-Manuilovich Traxanioty et le Dominicain Veniamin (Benjamin)²¹. La personnalité et l'activité de ce dernier sont particulièrement remarquables²².

Veniamin était « slovène de naissance et latin de foi »²³. Il avait été recruté par Gennadij pour lutter contre le mouvement novgorodo-moscovite des « Judaïsants ». En 1493, Veniamin rassembla dans un recueil les livres bibliques qui étaient absents des traductions faites de slave en grec dont disposaient Gennadij. Il traduisit de la *Vulgate* les Chroniques, Ezdras, Néhémie, Tobit, Judith, les Macchabées, la Sagesse de Salomon, certaines parties de Jérémie et Ézéchiël. Ces livres étaient introduits par un texte de saint Jérôme et accompagnés de commentaires du célèbre théologien catholique du XIV^e siècle Nicolas de Lyre. Ils furent par la suite intégrés à la Bible de Gennadij de 1499. Une autre œuvre capitale de Veniamin est le *Discours bref contre ceux qui s'ingèrent dans les affaires saintes et ecclésiastiques (Slovo kratko protivu tex, izbe v veshchi svjashchennyja [...] sobornye cerkvi vstupajutsja)* (dans sa rédaction initiale, *Recueil de textes des Écritures Saintes de l'Ancien et du Nouveau Testaments contre les cupides [S'branie ot Bozhestvenago pisanija ot Vetxago i Novago na lixoimcev]*²⁴) où les emprunts et les ten-

21. Sur le cercle de Gennadij, voir A.-D. Sedel'Nikov, « K izuchenju "Slova Kratka" i dejatel'nosti dominikanca Veniamina », dans *Izvestija Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti Akademii Nauk* (plus loin *IORJaS*), t. 30 (1926), p. 205-225 (en russe, « Sur l'étude du "Bref discours" et sur l'activité du Dominicain Benjamin », dans *Novelles du Département de russe et de littérature de l'Académie des sciences*); Id., « Ocherki katolicheskogo vlijanija v Novgorode v konce XV-nachale XVI vv. », dans *Doklady AN SSSR*, ser. B, 1929, n° 1, p. 16-19 (en russe, « Traité sur l'influence catholique à Novgorod à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e siècle », dans *Rapports de l'Académie des Sciences de l'URSS*); Ja.-S. Lur'e, « Gennadij », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, Leningrad, 1988, p. 145-146; Id., *Ideologičeskaja bor'ba...*, op. cit., chap. 4; Id., « K voprosu o "latinstve" Gennadijevskogo literaturnogo kruzhka », dans *Issledovanija i materialy po drevnerusskoj literature*, Moskva, 1961, p. 68-77 (en russe, « Sur la question de la "latinité" dans le cercle littéraire de Gennade », dans *Recherches et sources sur la littérature vieux-russe*); T.-N. Kopreeva, « Zapadnye istočniki v rabote novgorodskix knizhnikov konca XV-nachala XVI v. », dans *Fedorovskie chtenija*, 1979, Moskva, 1982, p. 140-152 (en russe, « Les sources occidentales dans les travaux des littérateurs novgorodiens de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle », dans *Colloques sur Ivan Fedorov*).

22. Pour un état des informations sur Veniamin, voir Ja.-S. Lur'e, « Veniamin », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, p. 133-135; A.-I. Sobolevskij, « Dominikanec Veniamin », dans *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 254-259 (en russe, « Le Dominicain Benjamin »).

23. L'analyse des particularités de la langue des traductions de Veniamin permit à A.-I. Sobolevskij de conclure qu'il était croatophone et de supposer qu'il avait séjourné à Cracovie où vers 1390 Jagelo et Jadviga avaient fondé un monastère où les offices étaient célébrés en slave (à la suite de la fondation d'un monastère similaire à Prague à la demande de Charles IV). Nous disposons de témoignages qui attestent que des offices en slave furent célébrés à Cracovie jusqu'en 1470. C'est de cette ville que Veniamin put arriver à Novgorod (A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 257-258).

24. « "Slovo Kratko" v zashchitu monastyrskich imushchestv », dans *Chtenija v imperatorskoj Obščestve Istorii Drevnej Rusi*, Moskva, 1902, kn. 2, otd. 2 C (en russe, « "Bref discours" pour la défense du temporel monastique », dans *Lectures à la Société impériale d'Histoire de la Russie ancienne*); « "Sobranie na lixoimcev" – neizdannij pamjatnik russkoj publicistiki konca XV veka. Izd. Ja.-S. Lur'e », dans *Trudy Otdela Drevne-Russkoj Literatury* (plus loin *TODRL*), t. XXI, Leningrad, 1965, p. 132-146 (en russe, « Contre les cupides », un monument inédit de la publicistique russe de la fin du XV^e siècle. Éd. Ja.-S. Lur'e, dans *Travaux du Département de littérature vieux-russe*).

dances catholiques sont évidents. Il est possible que Veniamin soit aussi le traducteur d'un traité italien du XII^e siècle *Le Jardin de la Vertu* (*Cvetnik dobrodeteli*) (qui avait d'abord été traduit en roumain au XV^e siècle). Une copie tardive nous apprend que le livre avait été traduit d'italien en « valaque » et de valaque en slave « par le hiéromoine russe Veniamin »²⁵.

Veniamin était un religieux catholique, ce qui rend sa présence dans le cercle de Gennadij particulièrement intéressante. L'activité de traducteur et les contacts avec le monde occidental de Dmitrij Gerasimov sont aussi très caractéristiques de l'influence de la culture « latine » sur les érudits de la société russe.

Dmitrij Gerasimov²⁶ passa sa jeunesse en Livonie où il fit ses études et apprit l'allemand et le latin. On pense qu'il traduisit en russe la grammaire latine de Donatus²⁷ lors de ses années d'apprentissage en Livonie. Vers 1500, il participa aux traductions pour la préparation du codex des livres bibliques de l'archevêque Gennadij. Peu de temps après, à la demande de Gennadij, il traduisit du latin les œuvres judéophobes de Nicolas de Lyre. Il est possible qu'il soit l'auteur de la traduction d'un autre traité judéophobe, celui de Samuel-le-Juif. Plus tard, sous la direction de Maksim Grek (Maxime-le-Grec), Dmitrij Gerasimov prit part à la traduction de grec en russe du *Psautier Commenté*. Maksim Grek traduisait du grec en latin, Dmitrij Gerasimov et Vlas (Blaise) Ignatov²⁸ de latin en russe. Vers les années 1530, le futur métropolitain Makarij (Macaire), alors archevêque de Novgorod, commanda à Dmitrij Gerasimov une traduction des commentaires des psaumes de l'évêque Bruno de Wurzburg (XI^e siècle). Il ajouta à sa traduction du latin une postface²⁹. Il est caractéristique que Makarij inclut sans hésiter ces commentaires dans ses *Ménées* (sous le 20 août)³⁰. Selon toute vraisemblance, Dmitrij Gerasimov est également l'auteur de la traduction de la *Lettre de Maximilien de Transylvanie* (*Pis'mo Maksimiliana Transil'vana*) qui contient la description du voyage de Magellan³¹. Dmitrij Gerasimov avait séjourné en Occident, en particulier à Rome. Il a largement contribué à faire

25. Ja.-S. Lur'e, « Veniamin », *op. cit.*, p. 135.

26. Voir N.-A. Kazakova, « Dmitrij Gerasimov (Mitja Malyj) », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, p. 195-196 ; Id., « Dmitrij Gerasimov i russko-evropejskie kul'turnye svjazi v pervoj treti XVI v. », dans *Problemy istorii mezhdunarodnyx odnosbenij*, Leningrad, 1972, p. 248-266 (en russe, « Dmitrij Gerasimov et les liens culturels entre la Russie et l'Europe durant le premier tiers du XVI^e siècle », dans *Questions sur l'histoire des relations internationales*).

27. Voir l'édition de I.-V. Jagich, *Issledovanija po russkomu jazyku* (en russe, *Recherches sur la langue russe*), t. I, Sankt-Peterburg, 1895, p. 812 sq. L'introduction de la copie de cette traduction nous apprend que D. Gerasimov traduisit cette grammaire dans sa jeunesse. Son but était de fournir aux littérateurs russes un manuel pour l'étude du latin (A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 122).

28. Vlas Ignatov était traducteur de latin et d'allemand. Il remplit des missions diplomatiques et, dès la fin du XV^e siècle, participa aux travaux de traduction de la Bible de Gennadij. Il travailla également aux traductions réalisées Maxime-le-Grec (T.-V. Bulanina, « Vlas Ignatov », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, p. 140-141).

29. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 189-200.

30. *Ibid.*, p. 190.

31. N.-A. Kazakova, *Zapadnja Evropa...*, *op. cit.*, p. 131-146 ; N.-A. Kazakova, L.-G. Katushkina, « Russkij perevod XVI v. pervogo izvestija o puteshestvii Magellana », dans *TODRL*, t. XXIII, Leningrad, 1968, p. 240-252 (en russe, « Une traduction russe du XVI^e des premières nouvelles sur le voyage de Magellan »).

connaître la Russie aux érudits occidentaux (Paulus Iovus composa sa description de la Russie en l'écoutant³²).

Nikolaj (Nicolas) Bulev (ou Bülov, † 1548) joua un grand rôle dans les contacts avec l'Occident et dans la préparation de traductions du latin et de l'allemand³³. Il fut formé à l'Université de Rostok et arriva en Russie en 1490 comme membre de l'ambassade de Georg von Turn. Il collabora aux activités du cercle de l'archevêque Gennadij. De retour en Occident, Nikolaj Bulev passa quelque temps au service du pape Jules II. Vers 1508, il devint le médecin personnel de Vasilij III Ivanovich (Basile III) et demeura en Russie jusqu'à sa mort. La question de savoir si telle ou telle traduction est celle de Nikolaj Bulev reste en suspens, mais le fait même de sa participation active aux entreprises de traduction en Russie est indiscutable. Selon toute vraisemblance, en liaison avec la polémique engendrée par les « Judaisants » sur la « fin des temps », Nikolaj Bulev aurait traduit la huitième partie du traité de William Durandus sur le calendrier (d'après l'édition strasbourgeoise de 1486), le traité de Samuel-le-Juif contre le judaïsme, le traité de médecine allemand *L'berbier (Travnik)* et l'almanach astrologique de Stoffler³⁴.

Les exemples cités ici ne sont qu'un échantillon³⁵. Il est clair que de la seconde moitié du xv^e siècle et jusqu'au milieu du xvi^e siècle, une frange des clercs et des laïcs instruits se forgea une certaine idée de la littérature et de la culture occidentales. S. von Herberstein nous apprend qu'un membre de la Douma des *bojars*, Vasilij (Basile) Zjuzin, maîtrisait le latin. Bien sûr, cet exemple « doit être considéré comme

32. La nouvelle rédaction de la traduction d'A.-I. Malein fut réalisée par O.-F. Kudrjavcev qui publia le texte latin et la traduction (« Pavel Iovij. Kniga o posol'stve Vasilij, velikogo knjazja moskovskogo, k pape Klimenty VII. Perevod A.-I. Maleina i O.-F. Kudrjavceva », dans *Rossija v pervoj polovine XVI veka: vzgljad iz Evropy*, Moskva, Russkij mir, 1997, p. 217-306 [en russe, « Paulus Iovius. Livre sur l'ambassade de Basile, Grand-Prince moscovite, au pape Clément VII. Traduction d'A.-I. Malein et O.-F. Kudrjavcev », dans *La Russie de la première moitié du XVI^e siècle : regard de l'Europe*]).

33. Voir A.-A. Zimin, « Doktor Nikolaj Bulaev – publicist i uchenyj medik », dans *Issledovanija i materialy...*, op. cit., Moskva, 1961, p. 78-86 (en russe, « Le docteur Nikolaj Bulaev, un publiciste et un médecin érudit ») ; Id., *Rossija na poroge Novogo vremeni. Očerki političeskoj istorii Rossii pervoj treti XVI veka* (en russe, *La Russie au seuil de l'époque moderne. Traité sur l'histoire politique de la Russie du premier tiers du XVI^e siècle*), Moskva, 1972, p. 350-358 ; D.-M. Bulanin, « Bulev (Bjulov) Nikolaj », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, p. 101-103.

34. D.-M. Bulanin, « Bulev... », op. cit., p. 102.

35. Par exemple, le texte traduit de l'allemand à la fin du xv^e siècle à Novgorod « Dvoeslovie zhivotu i smerti, sirech' stjazanie zhivoty so smert'ju » (« Hésitation de la vie et de la mort, ou la dispute de la vie avec la mort ») (« Povest' o spore zhizni i smerti », dans *PLDR. Seredina XVI veka*, Moskva, 1985, p. 48-53 [en russe, « Récit sur la dispute entre la vie et la mort », dans *PLDR. Milieu du XVI^e siècle*]) ; ou le texte traduit du polonais au xvi^e siècle « Razgovor magistra Poliparka so smert'ju » (« Discours du magistrat Policarpe avec la mort ») (R. P. Dmitrieva, « Russkij perevod XVI veka pol'skogo sochinenija XV v. "Razgovor magistra Polikarpa so smert'ju" », dans *TODRL*, t. XIX, Leningrad, 1963, p. 303-317 [en russe, « La traduction russe du xvi^e siècle du texte polonais "la discussion du magistrat Policarpe avec la mort" »]). Bien que ces textes n'aient pas été directement empruntés à la littérature en latin, ils mirent leurs lecteurs au contact des thèmes et des idées typiques de la littérature « latine ». La « Povest' o Loretskoj Bogorodice » (« Récit sur la Vierge de Lorette ») fut traduite après que l'ambassadeur russe Eremej Trusov eut visité Rome en 1527-1528 (A. I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 218-219).

l'exception qui confirme la règle »³⁶, mais cela ne signifie pas qu'aucun membre de l'élite moscovite ne connaissait le latin. En tout cas, il y en avait parmi les traducteurs du Bureau des Ambassades (*posol'skij prikaz*)³⁷.

De plus, de nombreux chercheurs pensent qu'il est possible de parler d'« humanisme russe » (ou, tout au moins, d'« Humanistes russes ») pour cette époque³⁸. La figure la plus caractéristique en est Fedor (Théodore) Karpov³⁹. Il appartenait au cercle de Maksim Grek, connaissait visiblement le latin et avait des horizons larges et précisément humanistes dont témoignent plusieurs de ses épîtres conservées jusqu'à nos jours⁴⁰ et les réponses disparues de Maksim Grek. Dans une longue lettre au métropolite Daniil (Daniel), il aborde les principes sur lesquels doit être instauré un État et en appelle à *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Il semblerait qu'il connaissait aussi la *Politique*. Mais, le fait qu'il cite, dans une traduction littérale, deux vers et

36. I. Gralja, *Ivan Mixajlov Viskovatyj. Kar'era gosudarstvennogo dejatelja v Rossii XVI v.* (en russe, *Ivan Mixajlov Viskovatyj. La carrière d'un acteur de l'État russe du XVI^e siècle*), Moskva, Radiks, 1994, p. 419.

37. Sur la connaissance des langues étrangères en Russie moscovite, voir A.-S. Arxangel'skij, *Obrazovanie i literatura v Moskovskom gosudarstve* (en russe, *L'enseignement et la littérature dans l'État moscovite*), vyp. 1-3, Kazan' : 1898-1901 ; V.-D. Arakin, « Inostrannye jazyki v Russkom gosudarstve v XVI-XVII vv. », dans *Uchenye zapiski Moskovskogo gosudarstvennogo pedagogičeskogo instituta imeni V. P. Potemkina*, t. XXX, vyp. 3, Moskva, 1958 (en russe, « Les langues étrangères dans l'État russe des XVI^e-XVII^e siècles », dans *Mémoires scientifiques de l'institut pédagogique d'État de Moscou V. P. Potemkin*). Voir aussi M.-P. Alekseev, *Slovary inostrannyx jazykov v russkom azbukovnike XVII v.* (en russe, *Les dictionnaires de langues étrangères dans les recueils alphabétiques du XVII^e siècle*).

38. M.-P. Alekseev, *Javlenija...*, op. cit. ; A.-I. Klibanov, « U istokov russkoj gumanističeskoj mysli », dans *Vestnik istorii mirovoj kul'tury*, 1958, n^o 1, p. 22-39 et 33-48, n^o 2, p. 45-53 (en russe, « Aux sources de la pensée humaniste russe », dans *Messenger de l'histoire culturelle mondiale*) ; A.-A. Zimin, « Osnovnye problemy reformacionno-gumanističeskogo dvizhenija v Rossii XIV-XVI vv. », dans *Istorija, Fol'klor, Iskusstvo slavjanskix narodov. Doklady sovet'skoj delegacii. 5-tj mezhdunarodnyj s'ezd slavistov*, Moskva, 1963 (en russe, « Les principaux problèmes du mouvement réformateur et humaniste dans la Russie des XIV^e-XVI^e siècles », dans *Histoire, Folklore et Art des peuples slaves. Rapports de la délégation soviétique au 5^e congrès international des slavistes*) ; Ja.-S. Lur'e, *Russkie sovremenniki Vozroždenija. Knigopisec Efrasin. D'jak Fedor Kuricyn* (en russe, *Les contemporains russes de la Renaissance. L'écrivain Efrasin. Le diacre Feodor Kuricyn*), Leningrad, 1988 ; Id., « Elementy Vozroždenija na Rusi v konce XV-pervoj polovine XVI v. », dans *Literatura èpoxi Vozroždenija i problemy vseмирnoj literatury*, Moskva, 1967 (en russe, « Les éléments de la Renaissance en Russie. Fin du XV^e siècle - première moitié du XVI^e siècle », dans *La littérature de la Renaissance et les problèmes de la littérature mondiale*) ; D. Freydank, « Zum Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus », dans *Zeitschrift für Slavistik*, Bd. XIII (1968), p. 98-108 ; G. Stökl, « Das Echo von Renaissance und Reformation im Moskauer Russland », dans *JbFGO N. F.*, Bd. 7 (1959), p. 422, 425 et 427 (réédition id., *Der Russische Staat im Mittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden, 1981) ; T.-M. Seebohm, *Ratio und Charisma...*, op. cit. ; F. von Lilienfeld, « Vorbote und Träger des "Humanismus" im Russlan Ivans III », dans *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Bd. 1, Berlin 1962, p. 387-395.

39. Sur Fedor Karpov, voir A.-A. Zimin, « Fedor Karpov, russkij gumanist XVI v. », dans *Prometej*, sb. 5, Moskva, 1968, p. 364-370 (en russe, « Fedor Karpov, un Humaniste russe du XVI^e siècle », dans *Prométhée*) ; A.-I. Klibanov, « "Pravda" Fedora Karpova », dans *Obsčbestvo i gosudarstvo feodal'noj Rossii*, Moskva, 1975, p. 141-150 (en russe, « La "Justice" de Fedor Karpov », dans *Société et État dans la Russie féodale* (réédité sous une forme revue dans id., *Duxovnaja kul'tura srednevekovoj Rusi* (en russe, *La culture spirituelle de la Russie médiévale*), Moskva, 1994, p. 207-218) ; D.-M. Bulanin, « Fedor Ivanovich Karpov », dans *SKKDR, vtoraja polovina XIV-XVI vv.*, chap. 1, p. 459-461.

40. [Fedor Karpov], « Sochinenija Fedora Ivanoviča Karpova », dans *PLDR, keonec XV-pervaja polovina XVI veka*, Moskva, 1984, p. 494-519 (en russe, « Œuvres de Fedor Ivanovich Karpov », dans *PLDR, fin du XV^e siècle - milieu du XVI^e siècle*).

utilise d'autres extraits des *Métamorphoses* d'Ovide est encore plus significatif. Sa courte réponse à une épître du moine Filofej (Philothée), conservée dans de nombreuses copies, est rédigée dans un esprit totalement humaniste. Fedor Karmov loue l'érudition et la sagesse de son correspondant et écrit : « Tu as habilement rédigé ta lettre dans le style d'Homère et selon les règles de la rhétorique, et non pas comme un barbare ou un illettré. Tu l'as composée en usant de l'art grammatical »⁴¹.

À l'époque d'Ivan-le-Terrible (Jean IV) et de Boris Godunov, en dépit de tous les bouleversements politiques et autres, les liens culturels de la Russie avec l'étranger se développèrent rapidement⁴².

Au XVII^e siècle, le nombre des traductions du latin, de l'allemand, du polonais (et même du grec et de l'italien) est considérable. Elles étaient réalisées par des employés du Bureau des Ambassades, des moines, des personnes connaissant les langues occidentales de passage à Moscou, de simples amateurs (Andrej (André) Matveev, le panetier [*stol'nik*] Bogdanov, le prince Kropotkin)⁴³.

Qu'est-ce qui exactement faisait l'objet de traduction ? Il s'agissait le plus souvent de textes géographiques et historiques, mais aussi de travaux de médecine, de sciences naturelles et exactes, de traités politiques et théologiques, d'œuvres purement littéraires. « C'étaient souvent des choses réellement vieilles, qui avaient perdu de leur valeur (...) mais on traduisait souvent aussi des livres récents et précieux pour l'époque »⁴⁴. A.-I. Sobolevskij passe en revue ces traductions⁴⁵. Nous allons prêter attention à celles qui non seulement élargirent les horizons de la société russe mais qui lui firent connaître les fruits caractéristiques de la tradition spirituelle de l'Europe occidentale. Les traductions en russe et en slavon des œuvres de saint Augustin sont particulièrement significatives.

Il n'est pas exclu que le célèbre traité *La Cité de Dieu* ait été traduit durant le deuxième quart du XVI^e siècle⁴⁶. Déjà avant sa fuite en Lituanie, A.-M. Kurbskij possédait une copie du récit hagiographique d'Augustin qui, comme d'« autres discours » d'Augustin, avait été traduit du latin⁴⁷. A.-I. Klibanov considère qu'il s'agit d'une traduction que A.-M. Kurbskij avait faite lui-même vers les

41. [*Idem*], « Poslanie inoku Filofeju », dans *ibid.*, p. 518 (en russe, « Épître au moine Philothée »).

42. S.-F. Platonov, *Moskva i Zapad v XVI-XVII vekax* (en russe, *Moscou et l'Occident aux XVI-XVII siècles*), Leningrad, 1925. Traduction : id., *Moscow and the West*. Translated and edited by J.-L. Wiczynski. Introduction by S.-A. Zenkovsky. Academic International Publishers, 1972 ; A.-S. Muljukin, *Priезд inostrancev v Moskovskoe gosudarstvo* (en russe, *La venue d'étrangers dans l'État moscovite*), Sankt-Petersburg, 1909.

43. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 42-46.

44. *Ibid.*, p. 45.

45. A.-I. Sobolevskij, *Zapadnoe vlianie...*, *op. cit.* Cette étude a été réimprimée dans son livre *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 52-254. À ce sujet, le travail de A.-S. Lappo-Danilevskij est capital : A.-S. Lappo-Danilevskij, *Istorija russkoj obschestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vv.* (en russe, *Histoire de la pensée sociale et culturelle des XVII-XVIII siècles*), Moskva, Nauka, 1990.

46. À la suite de V.-S. Ikonnikov, A.-I. Sobolevskij (A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 198, n. 2) indique une mention dans une des épîtres de Maxime-le-Grec de « Jean Lodovik, commentateur des livres saints de saint Augustin, évêque d'Hippone » et suppose qu'il s'agit de la traduction du latin de « la cité de Dieu » avec les commentaires de Joan-Lluís Vives.

47. Dans sa lettre au voevoda lituanien, le prince Polubenskij, A. Kurbskij mentionne ces livres (A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, *op. cit.*, p. 196, n. 1).

années 1550⁴⁸. C'est peu probable : en effet, les sources montrent relativement que A.-M. Kurbskij apprit le latin alors qu'il se trouvait déjà en émigration⁴⁹. C'est pourquoi, à la suite d'A.-I. Sobolevskij⁵⁰, il faut penser que « le traducteur (...) était un proche de Kurbskij ». Un certain nombre de traductions de saint Augustin est connu par des copies de la fin du XVII^e siècle. Il s'agit du *Manuale, seu libellus de contemplatione Christi, sive de Verbo Dei*, des *Meditationes*, de *Tristitia de mortuis qualis prohibetur*⁵¹. Nous savons aussi que, lors d'un séjour à Moscou, l'archidiacre de la confrérie de Kiev, Mixail (Michel), traduisit le *Livre de maître Augustin* à la demande du secrétaire de la Douma, Mixail- Jur'evich (Michel fils de Georges)⁵².

En 1609, à Moscou, « Fedor (Théodore), fils de Kas'jan (Cassien), Gozvinskij, traducteur de grec et de polonais » traduisit en russe la version polonaise (*Tropnik, albo mala droga do zbawienia*) du traité d'Innocent III très populaire au Moyen Âge *De contemptu mundi*. Cette traduction est connue par de nombreuses copies⁵³.

À la fin du XVII^e siècle, Andrej Xristoforovich (André fils de Christophore) Belobodskij⁵⁴ traduisit *De l'imitation de Jésus-Christ* de Thomas a Kempis⁵⁵, un texte qui connut un immense succès à la fin du Moyen Âge. À la même époque, furent traduites : *De aeterna felicitate sanctorum* et *Desiderosus* de Robert Bellarmin, *De cura pastoralis* du pape Grégoire le Grand, *Heliotropium, seu conformatio humanae voluntatis cum divina* de Jérémie Drexelius rédigé vers 1600 et publié pour la première fois en 1627, *Piae considerationes ad declinandum a malo et faciendum bonum* du Jésuite Antoine Sucquet (le bain de l'âme), *Kapiel duszna* de Stanislas Rochowicz publié à Vilnius en 1609, *Infirmaria chrześcianska* (l'Infirmerie chrétienne) publié par Mikolaj (Nicolas) Moscicki à Cracovie en 1626, des chapitres consacrés à la mort tirés du livre du Jésuite G. Stanihurstus (*Petit manuel de réflexion et de connaissance du spirituel écrit par un homme pieux*), *Postepok prawa czartowskiego przeciw narodowi ludzkiemu* publié à Brest en 1570⁵⁶, des textes intitulés *Consolation du pécheur*, *Sur l'image du Christ*, *Récit sur les sibylles*, *L'Étoile lumineuse*, etc.⁵⁷.

48. « Povesti A. M. Kurbskogo ob Avgustine Gipponskom. Izd. A.-I. Klivanov », dans *Arxeografičeskij ezegodnik*, za 1962 g., Moskva, 1963, p. 445-450 (en russe, « Les récits d'A.-M. Kurbskij sur Augustin d'Hippone. Éd. A.-I. Klivanov », dans *Annuaire archéographique*) ; A.-I. Klivanov, *Dusovnaja kul'tura...*, op. cit., p. 344-349.

49. V.-V. Kalugin, *Andrej Kurbskij i Ivan Groznyj (Teoreticheskie vzgljady i literaturnaja texnika drevnerusskogo pisatelja)* (en russe, *Andrej Kurbskij et Ivan le Terrible [Regards théorétiques et technique littéraire de l'écrivain vieux-russe]*), Moskva, Jazyki russkoj kul'tury, 1998.

50. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 196.

51. *Ibid.*, p. 195-198.

52. *Ibid.*, p. 197, n. 2.

53. *Ibid.*, p. 202-203.

54. Voir A.-X. Gorfunkel', « Andrej Belobockij – poët i filosof konca XVII-nachala XVIII v. », dans *TODRL*, t. XVIII, Leningrad, 1962, p. 188-213 (en russe, « Andrej Belobockij, un poète et un philosophe de la fin du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle ») ; Id., « Belobockij Jan (Andrej Xristoforovich) », dans *SKKDR, XVII v.*, chap. 1, Sankt-Peterburg, 1992, p. 128-131.

55. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 204-205.

56. Voir *Suzbdenie d'javola protiv roda chelovečeskogo* (en russe, *Le jugement du diable contre le genre humain*), Sankt-Petersburg, 1894 (= Pamjatniki drevnej pis'mennosti [Monuments de la littérature ancienne], n° 105).

57. A.-I. Sobolevskij, *Perevodnaja literatura...*, op. cit., p. 203-214 *passim*.

Parmi les traductions de textes non religieux, il faut remarquer les *Métamorphoses* d'Ovide (d'après l'édition polonaise de 1638), *De republica emendanda* d'Andrzej (André) Frycz-Modrzewski, *Le récit sur les sept sages livres, Ars magna, Ars brevis* de Raymond Lulle, *De secretis mulierum, item de virtutibus berbarum, lapidum et animalium* d'Albert-le-Grand, *Selenographie* de Gevelius, *Problématique ou questionnements sur plusieurs écrits du grand philosophe Aristote et d'autres sages* (il s'agit d'une traduction de textes fondés sur Aristote d'Andrzej (André) Kobylinski sur l'anatomie humaine et animale), des textes d'astrologie, de géométrie, d'arithmétique et de médecine⁵⁸.

Il faut également noter des traductions russes de manuels de rhétorique⁵⁹ faites au début du XVII^e siècle. L'une d'entre elles, la *Rhétorique* de Philippe Melanchton, a été récemment éditée avec le texte original⁶⁰.

Ainsi, l'influence de la littérature et de l'érudition latines sur la culture de la Russie moscovite, tant directe que par l'intermédiaire des cultures polonaise et allemande, fut considérable et se développa sans interruption du XV^e au XVII^e siècle. Il est cependant clair qu'elle ne toucha qu'un très petit cercle de personnes. C'est pourquoi la résonance socioculturelle des « influences latines » fut très limitée. En revanche, la polémique avec le catholicisme et le protestantisme était constante : l'incompréhension et l'ignorance des Moscovites se mêlaient à une hostilité exacerbée⁶¹. La frontière entre les deux traditions confessionnelles et culturelles était clairement dessinée et était plus ou moins nettement ressentie. La situation dans les pays ukraino-biélorusses se développa autrement.

LA CULTURE «LATINE» ET EN LATIN EN UKRAINE ET EN BIÉLORUSSIE

La question de la frontière confessionnelle et culturelle dans les pays ukraino-biélorusses au XVII^e siècle doit être posée tout autrement que celle de la Russie moscovite dans la mesure où une partie importante des élites de la société ukraino-biélorusse (parmi la noblesse et les citadins) soit considérait la culture polono-latine comme la sienne, soit en était très proche. Aussi, si nous désignons comme Ukrainiens et Biélorusses ceux qui étaient catholiques (et plus tard, peut-être, protestants), qui considérait le polonais comme leur langue maternelle, qui lisaient le latin, mais qui étaient issus de la population slave orientale de la *Rzeczpospolita*, la question des influences occidentales, latines (« latino-polonaises ») sur cette frange de la société est vide de sens. Ainsi, concernant l'Ukraine et la Biélorussie, il ne peut être question que des influences occidentales (catholiques puis protestantes) sur la culture orthodoxe de la *Rzeczpospolita*.

58. *Ibid.*, *passim*.

59. *Ibid.*, p. 118-120.

60. V.-I. Annushkin, *Pervaja russkaja « Ritorika » XVII v. Tekst. Perevod. Isslevodanie* (en russe, *La première « Rhétorique » russe du XVII^e siècle. Texte. Traduction. Étude*), Moskva, Dobrosvet, 1999.

61. Voir notamment L. Müller, *Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1951 (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg. 1951, n° 1) ; T.-A. Oparina, *Ivan Nasedka i polemicheskoe bogoslovie Kievskoj mitropolii* (en russe, *Ivan Nasedka et la théologie polémique de la métropole de Kiev*), Moskva, Nauka, 1998.

Comme nous le savons, dans la Grande-Principauté de Lituanie et en Galicie, qui avait été intégrée aux terres de la couronne polonaise au XIV^e siècle, les cultures catholique et orthodoxe se développèrent parallèlement et en interagissant étroitement. Cela concerne non seulement la culture religieuse, mais aussi la culture au sens large du terme (les institutions sociales et politiques inhérentes à l'Occident et au monde byzantino-slave, le droit, les formes d'exploitation agricole, les relations entre l'État et la société, les formes de la continuité entre l'Antiquité et le Moyen Âge, etc.). Dès le début du XIII^e siècle, quand les frontières confessionnelles qui divisaient l'Europe s'établirent définitivement, on peut parler de processus de latinisation des Balkans et de l'Europe orientale. Comparée à la culture byzantino-orthodoxe, la culture « latine » s'avéra le plus souvent beaucoup plus puissante. Certaines règles immanentes qui ne sont pas encore comprises à ce jour, sa « nature », son idée impérative de l'unité (*unitas*) la poussaient infailliblement à évincer ou anéantir ses concurrents « schismatiques ». L'histoire culturelle de la Galicie et de la Grande-Principauté de Lituanie en donne des exemples clairs⁶². Toutefois, le processus d'« occidentalisation » ou de « latinisation » de l'orthodoxie fut lent. En outre, au XVI^e siècle, la frontière confessionnelle entre les régions orthodoxe et catholique de la *Rzeczpospolita* se fixa et les relations entre les deux Églises et les deux cultures étaient plus ou moins paisibles et stables. Même l'Union de Florence n'introduisit rien de réellement neuf dans l'atmosphère religieuse des zones slaves orientales de la Pologne et de la Grande-Principauté de Lituanie. De manière générale, elle n'eut aucune influence sérieuse sur la culture orthodoxe de la *Rzeczpospolita*⁶³. L'équilibre ne fut brisé qu'à la toute fin du XVII^e siècle.

L'histoire de la métropole de Kiev durant la seconde moitié du XVI^e est marquée, d'une part, par une crise des institutions traditionnelles et de la culture chrétienne traditionnelle et, d'autre part, par une « renaissance orthodoxe ». Cette renaissance s'exprima par la croissance rapide de la conscience confessionnelle, par le développement de l'imprimerie, de la prédication, de la polémique avec les Protestants, les Catholiques et les groupes dissidents locaux, par les traductions, par la création d'écoles orthodoxes et de l'Académie d'Ostrog, par la participation active des laïcs

62. W. Abraham, *Powstanie organizacji kościoła łacinskiego na Rusi* (en polonais, *La formation des instituts de l'Église catholique en Ruthénie*), t. I, Lwów, 1904 ; Karol Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370-1632* (en polonais, *L'Église orthodoxe et la République polonaise. Essai historique. 1370-1632*), Warszawa, 1934 ; T.-M. Trajdos, *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowania Władysława II Jagielly (1386-1434)* (en polonais, *L'Église catholique sur les terres russes de la couronne et de Lituanie sous le règne de Ladislas II Jagellon (1386-1434)*), t. I, Warszawa, 1983.

63. B. Buchins'Kij, « Studii z istorii cerkovnoï unii. I. Isidorova unija. II. Mitropolit Grigorij. III. Misaiïlv list », dans *Zapyski Naukovogo Tovarstva imenja Shevchenka*, vol. 85-86 (1908), p. 21-42, 5-30 ; n° 88 (1909), p. 5-22 ; n° 90 (1909), p. 5-2 (en ukrainien, « Étude sur l'histoire de l'union ecclésiastique. I. L'union d'Isidore. II. Le métropolitain Grégoire. III. La lettre de Misaël », dans *Travaux de la société scientifique Shevchenko*) ; A. Lewicki, « Unia Florencka w Polsce » (en polonais, « L'Union de Florence en Pologne »), dans *Rozprawy Akademii umiejtnosci. Wydział historyczno-filozoficzny*, n° 38 (1899), p. 205-274 ; I. Moncak, *Florentine Ecumenism in the Kyivan Church*, Roma, 1987 ; Borys Gudziak, « The Union of Florence in the Kievan Metropolitanate: Did It Survive until the Times of the Union of Brest? (Some Reflections on a Recent Argument) », dans *Harvard Ukrainian Studies* (plus loin *HUS*), vol. XVII/1-2, Cambridge, 1993, p. 138-148.

dans la gestion ecclésiastique, par l'intensification des liens avec Constantinople, les Balkans orthodoxes et la Russie, par des recherches intellectuelles et religieuses⁶⁴. Ces processus s'accompagnèrent d'un renforcement des contacts, des confrontations et des échanges culturels entre les communautés catholique et protestante de la *Rzeczpospolita*. Les exemples de l'influence du catholicisme, du protestantisme et de la culture « latine » dans son ensemble sur l'orthodoxie sont déjà à cette époque extrêmement nombreux. Le latin était enseigné à l'Académie d'Ostrog et dans les écoles des confréries ; les livres « latins » parvenaient même dans les bibliothèques des monastères⁶⁵ ; ils étaient imprimés dans les typographies des pays ukraino-biélorusses où les imprimeurs mettaient à profit l'expérience des Catholiques et des Protestants ; les questions religieuses étaient débattues aux Diètes, aux diétines, aux tribunaux des villes et des campagnes, dans les chancelleries, lors des festins et des fêtes qui rassemblaient souvent Catholiques, Protestants, Orthodoxes et, peut-être même, Juifs. Formé dans une école calviniste, Ipatij (Hypace) Potej, qui renonça au calvinisme et se convertit à l'orthodoxie, devint un partisan acharné de l'Union avec l'Église catholique. Les frères Mamonichi publièrent à Vilnius des livres pour les confréries orthodoxes et le *Catéchisme* de Petr (Pierre) Kanizij (Canisius)⁶⁶. Deux fils du prince Konstantin (Constantin) Ostrozhskij (Ostrogski) se convertirent au catholicisme. Le prince lui-même s'intéressait ouvertement au catholicisme et au protestantisme, croyant ainsi servir l'orthodoxie. Stefan (Étienne) Zizanj s'appuya

64. M. S. Grusevs'kij, *Kul'turno-nacjonaln'ij rux na Ukraïni v XVI-XVII vici* (en ukrainien, *Le mouvement culturel et social en Ukraine aux XVI-XVII siècles*), L'viv, 1912 (réédité dans id., *Duxovna Ukraïna, Zbirka tvoriv* [en ukrainien, *L'Ukraine spirituelle. Recueil d'articles*]), Kïiv, 1994 ; id., *Istorija ukrainskoï literaturi*, t. 5, kn. 1-2 : *Kul'turni i literaturni techii na Ukraïni v XV-XVI vv. i pershe vidrodzhennja (1580-1610 rr.)* (en ukrainien, *Histoire de la littérature ukrainienne*, t. 5, livres 1-2 : *Les courants culturels et littéraires en Ukraine aux XV^e-XVI^e siècles et avant la renaissance [1580-1610]*), Kïiv, 1995 ; M. S. Voznjak, *Istorija ukrainskoï literaturi*, t. 2 : viki XVI-XVIII chap. 1 (en ukrainien, *Histoire de la littérature ukrainienne*, t. 2, XVI^e-XVIII^e siècle, 1^{re} partie), L'viv, 1921 ; I.-Z. Mic'Ko, *Ostroz'ka slov'jano-greko-latins'ka Akademijska (1576-1636)* (en ukrainien, *L'Académie slavo-greco-latine d'Ostrog [1576-1636]*), Kïiv, 1990 ; Ja.-D. Isaevich, *Persbodrukcar Ivan Fedorov i viniknennja drukarstva na Ukraïni* (en ukrainien, *Le premier imprimeur Ivan Fedorov et l'introduction de l'imprimerie en Ukraine*), L'viv, 1983 ; S. Maslov, « Kul'turno-nacjonal'ne vidrodzhennja na Ukraïni v kinci XVI i pershij polovini XVII stolittja », dans *Evropejske Vidrodzhennja ta ukrains'ka literatura XIV-XVIII st.* (en ukrainien, « La renaissance culturelle et sociale en Ukraine à la fin du XVI^e siècle et durant la première moitié du XVII^e siècle », dans *La Renaissance européenne et la littérature ukrainienne des XIV^e-XVIII^e siècles*), Kïiv, Naukova dumka, 1993, p. 319-341.

65. Voir par exemple, dans l'inventaire des livres du monastère de Suprasl'sk en 1557, un des livres des Apôtres est appelé « latin ». Cet inventaire ne donne aucune indication sur les cinq livres imprimés qui sont mentionnés. Il s'agissait certainement d'éditions polonaises et latines (« Opis' veshcham Suprasl'skogo monastyrja, sostavlennaja nastojatelam ego arximandritom Sergiem Kimbarov, 1557 g. », dans *Arxeograficheskie sborniki dokumentov, otnosjashchiesja k istorii Severo-Zapadnoj Rusi*, t. I, n^o 20, Vil'no, 1870, p. 54-55 [en russe, « Inventaire des biens du monastère de Suprasl'sk composé par son archimandrite Sergej Kimbar en 1557 », dans *Recueil archéographique de documents relatifs à l'histoire de la Russie du Nord-Ouest*]).

66. A.-S. Zernova, « Tipografija Mamonichej v Vil'ne », dans *Kniga. Issledovanija i materialy*, vyp. 1, Moskva, 1959 (en russe, « La typographie des Mamonichi à Vilnius », dans *Livre. Études et matériel*). [Kanizij Petr], *Katechizm ili nauka vsem pravoslavnym xristijanom k povnjenju velni polezno z latinskago jazyka na russkij jazyk novoprelozbeno (Nouvelle traduction du latin en russe du catéchisme, ou science bénéfique pour tous les Chrétiens orthodoxes)*, Vil'no, 1585.

sur des ouvrages protestants dans sa polémique avec les Catholiques. Les auteurs des sermons trouvés dans des manuscrits des Évangiles moralisés firent de larges emprunts aux écrits de Mikolaj (Nicolas) Rej et introduisirent dans la conscience orthodoxe la notion de « péché originel ». Kirill (Cyrille) Terleckij, qui ne connaissait pas le latin, apposa sa signature sur le *credo* de Trente rédigé en latin. A.-M. Kurbskij, qui combattait les Catholiques et les Protestants avec sa plume, traduisit le traité d'I. Spangenberg sur la logique et des récits hagiographiques extraits du livre de Laurentius Surius⁶⁷. Distinguer l'influence « latine » de la polonaise dans les pays ukraino-biélorusses est pratiquement impossible, mais écrire sur l'influence de la culture « polono-latine » sur les élites cultivées de la société orthodoxe reviendrait simplement à écrire l'histoire de la majeure partie de l'intelligentsia ukraino-biélorusse de cette époque.

Ainsi, la culture ukraino-biélorusse du XVI^e siècle, à la différence de la russe, était largement ouverte aux influences occidentales⁶⁸. L'inclination à accepter l'Union⁶⁹ et la tendance « latinisante » de Petr (Pierre) Mogila (Mohila) et de ses successeurs découlaient de cette inclination à se rapprocher et à entretenir des relations étroites avec l'Occident.

L'exemple du métropolite de Kiev, Petr Mogila, et de ses partisans est d'autant plus significatif qu'ils exercèrent leur activité alors que l'Union de Brest avait déjà été proclamée et que des conflits exacerbés entre Orthodoxes et Uniates avaient déjà éclaté. Parmi les chefs religieux, il y avait ceux qui rejetaient avec intransigeance tout ce qui était latin (la figure emblématique de ce courant est Ivan [Jean] Vyshenskij) et ceux qui cherchaient dans la tradition catholique et dans l'Église protestante une expérience qui serait bénéfique à l'orthodoxie. C'est finalement cette seconde tendance, à laquelle reste lié le nom de Petr Mogila, qui triompha et qui engagea les réformes.

La question des innovations qu'ils introduisirent et de leur influence sur l'Ukraine, la Biélorussie et la Russie a été diversement étudiée⁷⁰. La thèse avancée par

67. V.-V. Kalugin, *Andrej Kurbskij...*, op. cit.

68. Voir en particulier I.-N. Golenishev-Kutuzov, *Gumanizëm u vostochnyx slavjan (Ukraina i Belorussija)* (en russe, *L'humanisme chez les Slaves orientaux [Ukraine et Biélorussie]*), Moskva, 1963 (= 5 – yj mezhdunarodnyj s"ezd slavistov. Doklady), rééd. id., *Slavjanske literatury. Staf' i issledovanija* (en russe, *Les littératures slaves. Articles et études*), Moskva, 1973 ; *Evropejske Vidrodzbenija ta ukrains'ka literatura XIV-XVIII st.* (en ukrainien, *La Renaissance européenne et la littérature ukrainienne des XIV-XVIII siècles*), Kiiiv, Naukova dumka, 1993.

69. Voir les travaux les plus récents sur la genèse de l'Union : M.-V. Dmitriev, B.-N. Florja, S.-G. Jakovenko, *Bretskaja unija 1596 g. i obščestvenno-političeskaja bor'ba na Ukraïne i v Belorussii v konce XVI-nachale XVII v.*, chap. 1, *Bretskaja unija 1596 g. Istoricheskie pričiny* (en russe, *L'Union de Brest de 1596 et la lutte sociale et politique en Ukraine et en Biélorussie à la fin du XVI et au début du XVII siècle*, 1^{re} partie, *L'Union de Brest de 1596, les causes historiques*), Moskva, 1996 ; B.-A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitane, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge, Harvard University Press, 1998 (= Harvard Series on Ukrainian Studies) ; M.-V. Dmitriev, *Mezhdou Rimom i Car'gradom. Genezys Bretskoj cerkovnoj unii 1595-1596 gg.* (en russe, *Entre Rome et Constantinople. Genèse de l'Union ecclésiastique de Brest de 1595-1596*), Moskva, Izd. Moskovskogo Universiteta, 2003 (sous presse).

70. S.-T. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvizhniky. Opyt istoričeskogo issledovanija*, t. 1-2 (en russe, *Le métropolite de Kiev et ses partisans. Tentative d'une recherche historique*, Kiev, 1883-1898 ; K.-V. Xarlampovich, *Malorossijskoe vlijanie na velikorusskiju cerkovniju zbižn'*, t. 1 (en russe, *L'influence de la*

G.-V. Florovskij sur la pseudo-morphose de l'orthodoxie sous l'influence de Petr Mogila a suscité de grandes discussions⁷¹. Ce n'est pas le fait même, indiscutable, de l'influence profonde du catholicisme sur les œuvres et les réformes de Petr (Pierre) Mogila⁷² qui provoqua les discordances, mais la question du degré de transformation de la culture orthodoxe traditionnelle et du rôle de ces innovations dans les cultures des Slaves orientaux. Quoi qu'il en soit, l'apport des réformes de Petr Mogila et de l'Académie de Kiev à l'« occidentalisation » des cultures russe, ukrainienne et biélorusse, à la redéfinition des frontières entre les mondes « latin » et « orthodoxe » est considérable. Il suffit de rappeler qu'à la base des programmes d'enseignement à l'Académie de Kiev fondée par Petr Mogila et dans d'autres écoles destinées à former le clergé orthodoxe à l'activité pastorale se trouvait la scolastique qui était la quintessence particulière du « latinisme », des traditions intellectuelles qui nourrirent la culture catholique des siècles durant et qui traversèrent la Renaissance pour continuer à vivre à l'époque de la Réforme catholique⁷³.

Petite-Russie sur la vie ecclésiastique de la Grande Russie, Kazan', 1914 ; A.-A. Turilov, B.-N. Florja, « K voprosu ob istoričeskoj al'ternative Brestskoj unii », dans M.-V. Dmitriev, L.-V. Zaborovskij, A.-A. Turilov, B.-N. Florja, *Brestskaja unija 1596 g..., op. cit.*, chap. 2, *Brestskaja unija 1596 g. Istoričeskaja posledstvija sobytija* (en russe, « Sur l'alternative historique de l'Union de Brest », dans *L'Union de Brest de 1596*, 2^e partie, *Les conséquences historiques de l'événement*), Moskva, 1999, p. 13-58 ; F.-E. Sysyn, « Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works : Divergent Views on 17-th Century Ukrainian Culture », dans *HUS*, vol. VIII/1-2, Cambridge, 1984, p. 155-187 ; P. Lewin, « A Select Bibliography of Publications on the Kiev Mohyla Academy by Polish Scholars, 1966-1983 », dans *ibid.*, p. 223-228 ; O. Pritsak, O. Procyk, « A Select Bibliography of Soviet Publications Related to the Kiev Mohyla Academy and its Founder, 1970-1983 », dans *ibid.*, p. 229-247.

71. G.-V. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (en russe, *Les voies de la théologie russe*), Paris, YMCA-Press, 1983 (3^e éd.), p. 44-45 (traduction française : Paris, Desclée de Brouwer, 1991). Dans un article très utile, G.-V. Florovskij expose l'essence de sa conception et, pour ainsi dire, met les points sur les *i* : Id., « Westliche Einflüsse in der russischen Theologie », dans *Kyrios* 2 (1937), p. 1-22. Voir F.-J. Thomson, « Petr Mogila's Ecclesiastical Reform and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of George Florovsky's Theory of the *Pseudomorphosis of Orthodoxy* », dans *Slavica Gandesia* 20 (1993), p. 67-119.

72. Voir A. Malvy, M. Viller, « Introduction », dans *id.*, *La confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolitain de Kiev (1633-1646)*, Roma, 1927 (= *Orientalia Christiana* X, n° 39), p. xci-cvi (« Les sources latines de Moghila : les catéchismes catholiques ») ; M. Viller, « Une infiltration latine dans la théologie orthodoxe : la confession orthodoxe attribuée à Pierre Mogila et le catéchisme de Canisius », dans *Recherches de sciences religieuses* 2 (1912), p. 159-168. A. Wenger, « Les influences du rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila », dans *Mélanges en l'honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 477-499 ; M. Olszewski, « Der Ritus des Sakraments der Busse nach Petr Mogila in seinem historischen Kontext », dans *Ostkirchliche Studien* 31 (1982), p. 142-159.

73. Ja.-M. Stratij, V.-D. Litvinov, V.-A. Andrushko, *Opisanie kursov filosofii i ritoriki professorov Kievo-Mogiljanskoj akademii* (en russe, *Description des cours de philosophie et de la rhétorique de l'Académie Moghila de Kiev*), Kiev, Naukova dumka, 1982 ; A.-S. Lappo-Danilevskij, *Istorija russkoj obsčestvennoj mysli i kul'tury XVII-XVIII vekov* (en russe, *Histoire de la pensée sociale et de la culture russe des XVII-XVIII siècles*), Moskva, Nauka, 1990, p. 26-121 ; V.-M. Nichik, « Rol' Kievo-Mogiljanskoj akademii v razvitii otečestvennoj filosofii », dans *Filosofskaja mysl' v Kieve. Istoriko-filosofskij očerok*, Kiev, 1982, p. 105-147 (en russe, « Le rôle de l'Académie Moghila de Kiev dans le développement de la philosophie nationale », dans *La pensée philosophique à Kiev. Traité historico-philosophique*) ; *id.*, *Iz istorii otečestvennoj filosofii konca XVII-nachala XVIII v.* (en russe, *De l'histoire de la philosophie nationale de la fin du XVII siècle et du début du XVIII siècle*), Kiev, Naukova dumka, 1978.

Un autre axe de l'« occidentalisation » de la culture ukraino-biélorusse est lié à l'Église gréco-catholique dont l'apparition est une conséquence de l'Union de 1595-1596 et qui, à de nombreuses reprises, renforça l'influence de la culture latino-catholique introduite par le latin dans la société ukraino-biélorusse.

Malgré l'importance scientifique évidente de ce thème et la présence dans presque tous les travaux sur l'histoire de l'Église gréco-latine de réflexions sur cette question, les études qui lui sont consacrées sont excessivement rares. L'existence de recherches isolées sur l'histoire des offices dans l'Église gréco-latine⁷⁴, sur l'histoire des écoles uniates⁷⁵ et de l'activité d'imprimerie de la congrégation gréco-catholique des Basiliens (*Ordo Sancti Basilii Magni*)⁷⁶, sur la culture intellectuelle du clergé uniata⁷⁷ et son rôle dans le développement de la culture de l'Ukraine occidentale au XIX^e siècle n'améliore pas la situation générale. Compte tenu de l'état de la recherche, il n'est pas possible de définir l'envergure et le caractère des activités missionnaires et pastorales dans les paroisses uniates et, conséquemment, l'influence de l'Union sur la culture et la religiosité populaires. Nous ne pouvons pas non plus caractériser ni les particularités du développement de la pensée religieuse, philosophique et scientifique des élites de l'Église gréco-catholique (il est presque exclusivement question du clergé haut et moyen), ni l'empreinte laissée par l'Union sur le développement de l'art ukrainien et biélorusse⁷⁸, ni le rôle de l'Union dans la formation et la dynamique du développement de la conscience ethno-nationale et historique des Ukrainiens et des Biélorusses jusqu'au XIX^e siècle. Tout cela ne signifie pas que la littérature scientifique est muette sur ces questions. Au contraire, elle regorge de réflexions divergentes et très souvent diamétralement opposées. Ces avis et ces jugements sont d'autant plus divers, persistants et partiels que les aspects correspon-

74. A.-F. Xojnackij, *Zapadnorusskaja cerkovnaja unija v ee bogoslužbenijax i obrjadax* (en russe, *L'Union ecclésiastique de la Russie occidentale dans ses offices et ses rites*), Kiev, 1871.

75. Sur les écoles fondées par les Uniates, voir A. Savich, « Zapadno-russkie uniatskie shkoly XVI-XVII vv. », dans *Trudy Belorusskogo gosudarstvennogo universiteta v Minske*, n° 1, p. 164-175, n° 2, p. 130-197 (« Les écoles uniates de Russie occidentale [XVI^e-XVII^e siècles] », dans *Travaux de l'Université d'État de Minsk*) ; Id., *Narisi z istorii kulturnix ruxiv na Vkeraini ta Bilorusi u XVI-XVII v.* (en ukrainien, *Essai sur l'histoire des mouvements culturels en Ukraine et en Biélorusse aux XVI^e-XVII^e siècles*), Kiev, 1929 ; M.-M. Wojnar, « Basilian Seminaries, Colleges and Schools (XVII-XVIII) », dans *Analecta OSBM*, t. IX (XV) (1974), p. 48-53 ; K.-V. Xarlampovich, *Zapadnorusskie pravoslavnye shkoly XVI i nachala XVII v.* (en russe, *Les écoles orthodoxes de Russie occidentale au XVI^e et au début du XVII^e siècle*), Kazan', 1898, p. 489-524 ; M. Pidlypczak-Majerowicz, *Bazylianie w Koronie i Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu* (en polonais, *Les Basiliens sur les terres de la Couronne et de Lituanie. Écoles et livres dans l'activité de la Congrégation*), Warszawa-Wrocław, 1986.

76. Sur l'activité d'édition des Basiliens à cette époque : M. Pidlypczak-Majerowicz, *Bazylianie...*, *op. cit.*

77. L. Bienkowski, « Kultura intelektualna w kregu kosciola wschodniego w XVII i XVIII wieku » (en polonais, « La culture intellectuelle dans l'Église occidentale aux XVII^e-XVIII^e siècles »), dans *Dzieje Lubelszczyzny*, t. VI, Warszawa, 1989, p. 107-126 ; E. Ozorowski, « Ekleziologia unicka w Polsce w latach 1596-1720 » (en polonais, « Ecclésiologie gréco-catholique en Pologne entre 1596 et 1720 »), dans *Wiadomosci kościelne Archidiecezji w Białymstoku*, IV/4 (1978), V/1 (1979).

78. Voir, par exemple, Z. Szanter, « Rola wzorow zachodnich w ukształtowaniu ikonostasu w XVII wieku na południowo-wschodnim obszarze Rzeczypospolitej » (en polonais, « Le rôle des modèles occidentaux dans l'évolution de l'iconostase dans le sud-est de la République polonaise au XVII^e siècle »), dans *Teka konserwatorska. Polska południowo-wschodnia*, Rzeszów, 1985, p. 93-135.

dants de l'Histoire de l'Église uniate et de la culture ukraino-biélorusse sont peu étudiés.

Toutefois, nous savons que les traditions du christianisme oriental ne cédèrent pas immédiatement la place aux traditions « latines ». A. Savich affirmait que, bien que Kirill Terleckij et Ipatij Potej se soient inclinés devant le pape, cela « ne signifiait absolument pas la victoire de la culture latine sur la grecque »⁷⁹. Dans quelle mesure cela est-il exact ? Les traditions spécifiquement orthodoxes furent-elles longtemps conservées dans la culture religieuse de l'Église uniate ? Furent-elles supplantées par la culture latine ou formèrent-elles avec elle un alliage dans lequel se modela l'expression de l'identité nationale des Ukrainiens et des Biélorusses ? Le programme initial même de l'Union n'était-il pas une tentative, à la rigueur pas totalement consciente, de synthétiser les deux traditions religieuses et culturelles ? Toutes ces questions sont constamment débattues par des historiens et d'autres spécialistes, mais la plupart du temps, ils font l'économie d'une étude systématique des sources⁸⁰. C'est pourquoi, dans ce cas, il est aujourd'hui trop tôt pour formuler la moindre conclusion. Il convient donc de se limiter à quelques remarques.

K.-V. Xarlampovich remarquait que les érudits uniates Basiliens cherchaient à soutenir la connaissance du grec dans leur milieu, mais ils n'y parvenaient pas. Il constatait aussi que, dans l'enseignement de la religion les principes, les moyens et les manuels demeurèrent longtemps ceux de la tradition orthodoxe. Le catéchisme utilisé n'était pas au sens strict du terme catholique. Il avait été rédigé par P. Arkudij. À l'approche du XVIII^e siècle, dans l'Église uniate, le slavon était pratiquement oublié et avait été remplacé non pas tant par le latin que par la *russkaja mova*, c'est-à-dire la langue ukraino-biélorusse, dont le succès était grandissant⁸¹.

Si nous nous intéressons aux textes de la polémique et de la prédication des Uniates (en tout cas, à ceux de la première génération), nous constatons que la tradition byzantino-slave de l'enseignement ecclésiastique et de l'Histoire occupe une place importante dans le fonds des idées et des œuvres sur lequel ils reposent.

79. A. Savych, *Narisi...*, *op. cit.*, p. 212.

80. Font exception les travaux de S. Senyk (S. Senyk, « Rutsky's Reform and Orthodox Monasticism: a comparison. Eastern Rite Monasticism in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 17. Century », dans *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 48/2, Roma, 1982, p. 404-430 ; Id., « The Sources of the Spirituality of St. Josaphat Kuncevyč », dans *ibid.*, vol. 51, Roma, 425-436. Nous attirons aussi l'attention sur cette affirmation caractéristique de Lev Krevza : « Nam z Lacinnikami iedno Pismo Swiete, iedni wykladacze iego, bo Cerkiew nasza Wschodnia nie tylko oycow swietych Wschodnich czci y nauki ich slucha, ale i Zachodnich, ktorych i swieta swiecimy, iedne sobory, zaczym i artykuly wiary iedne, tylko w ceremoniach roznosc. Ale iako oni nasze ceremonie za swiete maia, tak i my ich » (« Nous partageons avec les Latins l'Écriture Sainte, l'héritage des ses exégètes, parce que notre Église orientale vénère et écoute les Saints Pères de l'Orient comme ceux de l'Occident, avec qui nous avons les mêmes sacrements, les mêmes conciles, les mêmes articles de foi, la divergence ne concernant que les rites. Et cependant, nous tenons leurs rites pour saints comme ils tiennent les nôtres pour saints ») (L. Kreuza, « Oborona iednosci cerkiewnej », dans *Russkaja Istoricheskaja biblioteka*, t. IV, Sankt-Peterburg, 1878 (= *Pamjatniki polemicheskoj literatury v Zapadnoj Rusi*, t. 1), col. 286 (« La défense de l'unité ecclésiastique », dans *Bibliothèque historique russe [= Monuments de la littérature polémique de la Russie occidentale]*).

81. K.-V. Xarlampovich, *Zapadnorusskie pravoslavnye sbkoly...*, *op. cit.*, p. 519-521.

Ainsi, dans ses écrits publicistes, Ipatij Potej souligne même spécialement qu'il se fonde uniquement sur les pères byzantins de l'Église et exclut à dessein les pères occidentaux. Dans sa réponse à Méléce Pegas, Ipatij Potej renvoie avant tout à Basile-le-Grand, Jean-Chrysostome, Athanase d'Alexandrie, Grégoire-le-Théologien, Cyrille d'Alexandrie, Épiphanes de Chypre et Théophylacte de Bulgarie⁸². *La défense de l'Union* de Krevza est pleine de références précisément aux Pères orientaux : Jean-Chrysostome, Basile-le-Grand, Jean Damascène, Théophylacte de Bulgarie, Éphrem-le-Syrien, Cyrille de Jérusalem, etc.

Au début des années 1620, la division de la société ukraino-biélorusse en deux camps confessionnels (sans compter les Protestants et les Catholiques) était devenue évidente et insurmontable. Ce schisme rendit le problème de l'autodéfinition de l'Église uniate extraordinairement dramatique. Ipatij Potej pouvait encore se sentir comme le chef (même s'il n'était pas compris de tous) de tout « le peuple russe (*rossijskogo naroda*) »⁸³. La situation de la génération suivante des acteurs de l'Église uniate s'avéra encore plus compliquée. Le successeur d'Ipatij Potej à la tête de la chaire métropolitaine de Kiev, Iosif (Joseph) Vel'jamin Ruts kij, avait reçu une formation totalement différente. Il était né dans une famille calviniste. Après avoir passé de longues années à l'étranger dans des institutions d'enseignement catholiques (à Prague, Wurzburg, Rome), à la demande insistante de ses directeurs spirituels jésuites et à la suite de l'intervention personnelle du pape Clément VIII, il renonça à son projet de rejoindre la Compagnie de Jésus et demeura catholique de rite grec. Il rentra dans son pays et ne trouva pas immédiatement sa place dans l'Église uniate. Ipatij Potej était au début réservé à son égard⁸⁴ peut-être parce qu'étant encore attaché aux traditions orthodoxes, il voyait en Iosif Ruts kij un « latin » consommé.

Devenu métropolite, Iosif Vel'jamin Ruts kij se consacra uniquement à trois objectifs : la réorganisation des monastères uniates selon le modèle occidental, la lutte sur deux fronts (contre les Orthodoxes et contre les Catholiques) pour la préservation de l'Union et les projets d'extension de l'Union à de nouvelles zones orthodoxes.

Une autre figure centrale de l'histoire de l'Union de la première moitié du XVII^e siècle est bien sûr Iosafat (Josaphat) Kuncevic h. Bien plus que celles d'Iosif Ruts kij, ses vues et son action justifient que l'uniatisme soit considéré comme la

82. H. Pocij, « Respons Hipacyusza Pocija, Metropolity calej Rusi, Biskupa Wlodzimierskiego y Brzeskiego na list Melecysza Patryarchy Alexandryjskiego » (en polonais, « Réponse d'Ipatij Potej, métropolite de toute la Russie, évêque de Vladimir et de Brest à la lettre de Méléce, patriarche d'Alexandrie »), dans id., *Kazania i homilie... od Niedzieli przedpustnej do Niedzieli i Poniedzialku zeslania Ducha Swietego*, Suprasl, 1714, p. 530, 532-533, 542-544 *passim*. I. Potij affirme que « le peuple russe (sic ! – *rossijskij*) cherchait la justice en Grèce, à Athènes, mais n'y trouva que les ruines des écoles de Basile le Grand et Grégoire de Nazianze. Inconsolable, il regarde les ruines et demande à Alexandrie, où est Athanase, à Constantinople où est Jean Chrysostome, à Jérusalem où est Cyrille, mais au lieu de trouver les pères qui sont agréables à Dieu et qui ont été transportés au royaume de l'éternité heureuse », il trouva à Alexandrie Calvin, à Constantinople Luther, à Jérusalem Zwingli. Cela arracha au « peuple russe » un profond soupir sur leur sort de la Grèce disparue (*ibid.*, p. 530).

83. *Ibid.*, p. 529, 532, 534-535 *passim*.

84. M. Szegda, *Działalność prawno administracyjna Metropolity Józefa IV Władysława Rutkiewicza (1613-1637)* (en polonais, *Activités administratives et juridiques du métropolite Joseph IV Wladimir Ruts kij*), Wrocław, 1967, p. 38.

seconde religion « nationale » des Ruthènes après l'orthodoxie. Dans l'ensemble, Iosafat Kunceвич avait toujours conscience d'être russe (*rusin*). Sa pensée et sa prédication reposaient sur la tradition byzantino-slave de l'enseignement ecclésiastique⁸⁵. Dans sa jeunesse, il avait lu de nombreuses reprises et reproduit des textes orthodoxes byzantino-slaves ; il avait notamment entièrement recopié le *Testament* et la *Règle* de Nil de la Sora⁸⁶. Il est caractéristique que, dans l'un de ses écrits polémiques où il prend la défense de l'Union, il s'adresse à « tous les camps de notre peuple russe »⁸⁷. Mais, en connaissant la vie et l'héritage laissé par Iosafat Kunceвич, il est difficile de ne pas partager l'avis de P.-N. Zhukovich qui écrivait au sujet d'un recueil de textes inédits de Iosafat Kunceвич qu'

en ce qui concerne l'esprit fondamental qui règne dans ce livre, il s'agit de l'esprit d'une fidélité la plus sincère à l'égard de l'enseignement catholique romain. Les dogmes et les conceptions canoniques avaient fait de ce hiéromoine russe uniaste, qui était issu de la bourgeoisie de Volhynie et ignorait totalement le latin, un Latin jusqu'à la moelle. Il avait lu les chroniques russes, pourtant tout le passé ecclésiastique de la Russie était masqué pour ses yeux par un épais brouillard catholique romain.⁸⁸

Comparant Meletij (Mélèce) Smotrickij (qui prenait la défense de l'orthodoxie en polonais) et Iosafat Kunceвич (qui défendait l'Union « en russe »), P.-N. Zhukovich conclut que

malgré sa complète assimilation de l'enseignement dogmatique catholique romain, il se sentait toujours russe et non polonais. L'élément ecclésiastique slavo-russe qui entourait et pénétrait l'archevêque uniaste lorsqu'il célébrait les offices, maintenait encore ce représentant de la première génération de nos Uniastes dans le giron du peuple russe (*russkij et rusejskij*).⁸⁹

Si les vues et l'activité d'Iosafat Kunceвич et d'Iosif Rutsikij ont été étudiées, même peu, nous ne savons rien des opinions des autres membres de la hiérarchie uniaste et encore moins du clergé de base quant aux objectifs et au rôle de l'Union dans la vie nationale du « peuple russe » (*rus'kij narod*). Nous savons toutefois que, par exemple, pour l'évêque de Peremyshl' (Przemysl) Afanasij (Athanasie) Krupeckij, qui avait été catholique⁹⁰, la défense des traditions religieuses et nationales originales des pays ukraino-biélorusses n'avait aucune importance.

Au milieu du XVII^e siècle, à l'époque du soulèvement de Bogdan (Bohdan) Xmel'nickij (Chmielnicki) et des guerres qui s'ensuivirent, l'Église gréco-catholique

85. S. Senyk, « The Sources... », *op. cit.*, p. 425-436.

86. *Ibid.*, p. 425-436. Voir en particulier p. 431-432.

87. *Arxiv Sankt-Peterburskogo otdelenija instituta rossijskoj istorii* (en russe, *Archives du département de Saint-Petersbourg de l'institut d'histoire russe*), koll. 52 (P. N. Dobroxotova), n° 79 (11 avril 1979), folio 2.

88. P.-N. Zhukovich, « O neizdannyx sochinenijax Iosafata Kuncevycha », dans *IORJAŠ*, n° 14 (1909), kn. 3, p. 211 (en russe, « Sur les œuvres inédites d'Iosafat Kuncevych »).

89. *Ibid.*, p. 227.

90. M. Bendza, *Pravoslanna diecezja Przemyska w latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne* (en polonais, *Le diocèse orthodoxe de Przemysl entre 1596 et 1681*), Wrocław, 1982.

qui n'était pas encore consolidée traversa une crise très aiguë. Puis, à partir du dernier tiers du XVII^e siècle, le statut, les institutions, l'activité, l'idéologie de l'Église gréco-catholique dépendirent du développement du catholicisme polonais, dont l'Église uniate devenait de plus en plus une ramification. Durant la seconde moitié du XVII^e siècle et la première moitié du suivant grandissaient dans le catholicisme polonais le conservatisme, l'intolérance et la stagnation intellectuelle. La « latinisation », à cette époque, revêtait de nombreux aspects et concernait presque tous les aspects de la vie de l'Église gréco-catholique. D'un point de vue extérieur, elle s'exprimait dans le renoncement progressif aux iconostases, l'introduction de services particuliers (par exemple, des services appelés *godzinki* et *messes silencieuses* [*tixie liturgii*]), l'installation de chapelles latérales et de confessionnaux, la modification des vêtements des prêtres, les génuflexions sur un seul genou, les nouvelles formes architecturales des églises, l'apparition des orgues, etc. Mais la « latinisation » ne s'arrêtait pas là. Elle avait des aspects beaucoup plus essentiels que des modifications de rites, d'architecture et d'ameublement des églises. Il s'agit de la restructuration des institutions ecclésiastiques (l'innovation la plus remarquable et même réellement révolutionnaire est la création de la congrégation basiléenne), du caractère de la prédication et de la pensée théologique, de la redistribution du pouvoir juridictionnel dans l'Église, d'un nouveau type de relations entre les laïcs et le clergé, de la transformation de la langue⁹¹ et, enfin, de mutations de la mentalité religieuse. C'est uniquement après avoir mené l'étude complexe de ces questions qu'il sera possible de juger de manière adéquate l'impact de l'Union sur le christianisme de l'Ukraine et de la Biélorussie.

La « latinisation » de l'Union dura pendant tout le XVII^e siècle et au début du XVIII^e. Son point final et son couronnement fut le synode de Zamosc⁹² (1720) auquel prirent part tout le haut clergé, neuf archimandrites avec à leur tête le proto-archimandrite de l'ordre des Basiliens, Anton (Antoine) Zavadskij, des doyens, 129 représentants du clergé séculier et des moines.

Le synode siégea en tout trois fois, le 26 août, les 1^{er} et 17 septembre. Ce qui s'y passa et le rôle qui fut dévolu aux participants même du synode dans la préparation de décrets restent obscurs. Visiblement, ils furent convoqués uniquement pour confirmer publiquement des décrets qui étaient déjà prêts.

Lors de la première session, les participants signèrent solennellement le « *Symbole de la foi* » rédigé par le pape Urbain VIII. Lors de la deuxième session, ils furent rejoints par les retardataires à l'ouverture du synode. Mais plusieurs représentants du

91. B. Walczak, « Jezykowe konsekwencje Unii Brzeskiej. Postulaty badawcze » (en polonais, « Les conséquences linguistiques de l'Union de Brest : perspectives de recherche »), dans *Czterechsetlecie Unii Brzeskiej. Zagadnienia języka religijnego*, Z. Leszczynski, Lublin, 1998, p. 7-20.

92. G. Xrustshevich, *Istorija Zamojskogo sobora* (en russe, *Histoire du synode de Zamosc*), Vil'no, 1880 ; S. Nedel'skij, *Uniatskij mitropolit Lev Kishka i ego znaczenie v istorii unii* (en russe, *Le métropolitain uniate Lev Kishka et sa signification dans l'histoire de l'Union*), Vil'no, 1894, p. 191-275 ; J. Bilanych, *Synodus Zamostiana an. 1720 (eius celebratio, approbatio et momentum)*, Romae, 1960 (= *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni*, series II, sectio I, t. XI) ; Ju. Fedoriv, *Zamojskij sinod 1720 r.* (en ukrainien, *Le synode de Zamosc*), Roma, 1972 (= *Boboslovia*, t. XXXV [1971]) ; Z. Komosiński, *Provincialny Synod Rusko-unicki w Zamosciu 1720 r.* (en polonais, *Le synode provincial russo-uniate à Zamosc [1720]*), Lublin, 1968 ; E. Likowski, *Dzieje Kościoła unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX wieku* (en polonais, *Histoire de l'Église uniate en Lituanie et en Russie aux XVIII^e-XIX^e siècles*), cz. 1-2, Warszawa, 1906.

clergé refusèrent de signer⁹³. Lors de la troisième session, les 19 décrets furent lus et entérinés sans discussion.

Ju. Fedoriv présenta en détail et commenta ces 19 décisions⁹⁴.

Tout le clergé séculier et les moines furent obligés, sous peine de sanctions, de signer le « *Symbole de foi* » qui avait été adopté par le synode et qui contenait le *filioque*. Il était désormais prescrit de lire et d'imprimer le credo avec le *filioque*. Ceux qui enfreindraient cette disposition seraient considérés comme schismatiques et seraient dénoncés à l'évêque⁹⁵. Le nom du pape devait être introduit dans les dyptiques et mentionné pendant les messes. Il était strictement interdit aux Uniates de se rendre dans les églises orthodoxes, d'y prier et de recevoir les sacrements de prêtres orthodoxes. Des listes de livres interdits furent établies, toute nouvelle publication devait recevoir l'imprimatur de l'évêque, la lecture de livres importés de l'Est était subordonnée à une autorisation spéciale, il était interdit d'acheter des livres qui n'avaient pas l'imprimatur de l'évêque et de lire des ouvrages qui n'étaient pas passés par la censure ecclésiastique. Tous les livres liturgiques devaient être revus et envoyés à Rome pour vérification. Ils ne pouvaient être imprimés et utilisés lors des offices qu'à ces conditions. Ju. Fedoriv souligne avec justesse que toutes ces décisions contredisaient les « 32 articles de l'Union » envoyés à Rome par les évêques Ruthènes en 1595⁹⁶.

Les décisions de ce synode réglaient strictement la pratique du baptême, de la confirmation et de la communion pour laquelle l'utilisation de pain non azyme était confirmée. Il était interdit de donner la communion aux enfants jusqu'à l'âge où ils étaient suffisamment matures pour se confesser. Il était aussi interdit d'utiliser les parcelles de prospaphore préparées à l'avance le jeudi saint pour la communion des malades. Ceux qui enfreignaient cette règle s'exposaient à de lourdes sanctions. Les « schismatiques », c'est-à-dire les orthodoxes, les excommuniés et les paroissiens qu'on savait avoir péché et ne pas s'être repentis, n'étaient pas admis à la communion. Les autres sacrements aussi subirent de nombreuses modifications, tout comme la messe. Des dispositions strictes et détaillées réglaient l'organisation des monastères et du clergé. Elles interdisaient le paiement des ordinations, des consécration et des communions particulières, mais elles permettaient au clergé d'accepter des dons. Les règles des carêmes furent adoucies, 36 fêtes furent fixées dont certaines (comme la fête du corps de Dieu) n'existaient pas dans le calendrier orthodoxe. Les miracles étaient déclarés comme tels uniquement après leur confirmation par l'évêque. Le synode accorda une attention particulière à Grégoire Palamas : il fut interdit de le commémorer, de le considérer comme saint et même de le mentionner⁹⁷.

93. Ju. Fedoriv, *op. cit.*, p. 23-24.

94. *Ibid.*, p. 25-58.

95. Ainsi que le reconnaît Ju. Fedoriv (p. 26), jusqu'à cette époque le symbole de la foi nicéon-constantinopolitain était en vigueur dans l'Église uniate. L'acte de l'Union de 1595 concernant ce point ne fut donc pas respecté.

96. Ju. Fedoriv, *op. cit.*, p. 27.

97. « Georgium (sic !) Palama non solum uti sanctum coli, aut festo die celebrati, verum etiam eum in nostra Ecclesia nominari deinceps prohibet Sancta Synodus sub poenis contra schismaticos praescriptis » (*ibid.*, p. 58, n. 115). Ce fait est très caractéristique et témoigne de la conservation des traditions spécifiquement orthodoxes dans le milieu uniate.

D'une part, les décisions du synode de Zamosc mirent un point final aux processus de « latinisation » de l'Union qui avaient été précédemment mis en œuvre⁹⁸ et, d'autre part, définirent pour de nombreuses années les particularités de l'Église gréco-catholique, de la culture religieuse et le caractère des conflits religieux qui éclataient en son sein. Il est indubitable que ce fut précisément le synode de Zamosc qui arracha définitivement l'Église gréco-catholique à l'orthodoxe. Une autre question est de savoir si cette rupture organisée et nominale s'accompagna de processus correspondants dans la conscience religieuse du clergé et des fidèles.

Dans l'ensemble, l'histoire de l'Union et de l'Église gréco-catholique aux XVII^e-XVIII^e siècles est l'exemple le plus caractéristique et significatif de la commutation de la culture du registre byzantino-orthodoxe au registre catholique romain. La formation latine post scolastique du moyen et haut clergé, même à l'Académie de Kiev, joua un rôle clef dans ce processus.

CONCLUSION

Revenant aux questions posées au début de cet article, nous pouvons constater qu'aux XVI^e-XVII^e siècles l'élite de la Russie moscovite s'initiait graduellement à la culture « latine » grâce aux traductions des textes occidentaux, aux contacts avec l'Occident et, dans de rares cas, à la connaissance du latin et des langues étrangères.

La noblesse ukraino-polonaise, une partie du clergé et une grande partie des bourgeois étaient, à cet égard, dans une position nettement plus avantageuse que leurs contemporains de la Russie moscovite. Le latin, la littérature latine, le système d'enseignement et d'éducation qui reposait sur cette base agirent profondément sur la culture ukraino-biélorusse. Ils en étaient une partie organique et influencèrent puissamment l'orthodoxie ukraino-biélorusse. L'Union et les réformes entreprises par le métropolite Petr Mogila accentuèrent et accélérèrent le processus d'« occidentalisation » de la société ukraino-biélorusse. Le clergé formé à Kiev fut le vecteur de ces influences dans la Russie de la fin du XVII^e et du XVIII^e siècle. Dans ses grandes lignes, l'« occidentalisation » est particulièrement visible dans les sources relatives à l'histoire tant de la métropole orthodoxe de Kiev que de l'Église gréco-catholique. Mais l'étude de l'évolution de la vision du monde et les changements socioculturels commence à peine. Elle promet d'apporter de nombreux résultats intéressants. En effet, la pénétration de monuments littéraires « latins » et, généralement, de la culture « latine » en Russie moscovite, et les processus profonds de la « latinisation » de la culture ukraino-biélorusse des XVI^e-XVIII^e siècles provoquèrent nécessairement des changements éminemment essentiels, du point de vue de la culture et de l'histoire, du contenu même des représentations chrétiennes et de l'ethos qu'elles formaient.

Que signifiaient les influences « latines » dans un sens concrètement historique ? C'est-à-dire à quelles innovations des conceptions du monde (idéologiques) et à quels changements conduisit la « latinisation » de la couche supérieure de la culture et de l'idéologie dominante ? Pour la culture ukraino-biélorusse des XVI^e-XVII^e siècles,

98. Il n'est pas possible de partager l'avis de Ju. Fedoriv selon qui « le synode de Zamosc posa les premières pierres de la latinisation de notre Église » (Ju. Fedoriv, *op. cit.*, p. 27).

cette question est presque centrale. Pour la Russie, elle devient réellement actuelle à la fin du XVII^e siècle et au début du suivant lorsque les influences occidentales sur la culture russe s'intensifièrent et que Pierre-le-Grand entreprit ses réformes. Les recherches sémiotiques sur l'histoire de la culture russe ont de manière, semble-t-il, convaincante montré une certaine incompatibilité ou, tout du moins, les profondes divergences de deux codes culturels : celui de la période moscovite dans sa variante traditionaliste et celui qui est lié au nom de Pierre-le-Grand⁹⁹. Dans quelles limites ces codes (ou systèmes de pensée) purent-ils se lier et se lièrent-ils dans la culture ukraino-biélorusse ? Dans quelle mesure, dans la *Russia Occidentalis* cette synthèse se produisit ou échoua-t-elle ?

Cette question est rarement posée de manière explicite. La raison en est très simple. Il est sous-entendu que se rallier à la culture « latine » de la chrétienté occidentale permet d'abandonner l'ignorance pour la connaissance, la stagnation au nom du dynamisme, le retard au nom du « progrès », l'archaïsme improductif au nom la modernité créatrice, etc. Dans cette perspective, la civilisation qui est tacitement identifiée à la culture occidentale, remplit le vide (le « barbarisme »). Mais, est-ce vraiment ce qui s'oppose à la culture latine de l'Occident *le vide*, la *tabula rasa* ? La spécificité de la culture du christianisme oriental – est-ce simplement *l'absence* de certaines propriétés et de certains traits caractéristiques du christianisme occidental et de la civilisation dont il est le fondement ? La culture traditionnelle de l'Orient chrétien (byzantino-slave) n'a-t-elle pas répondu à l'Occident par le silence ? N'a-t-elle pas apporté ses propres solutions qui étaient incompréhensibles pour les Occidentaux dans la mesure où, comme nous le comprenons toujours mieux aujourd'hui, les systèmes mêmes de pensée (et les mentalités qui y étaient liées) du christianisme occidental et oriental étaient profondément différents¹⁰⁰ ?

La restructuration de la *mentalité chrétienne* et de *l'ethos chrétien* dans les sociétés de la *Russia occidentalis* et de la *Russia orientalis* sous les influences occidentales est un des aspects les plus importants et les moins abordés jusqu'à présent de l'« occidentalisation » des cultures slaves de l'Europe orientale à l'époque moderne. Ce thème attend d'être étudié.

Mixail-V. DMITRIEV,
Université d'État Lomonossov de Moscou.

99. Voir, par exemple, B.-A. Uspenskij, « Historia sub specie semiotica », dans *Kul'turnoe nasledie Drevnej Rusi* (en russe, *L'héritage culturel de la Russie ancienne*), Moskva, 1976, p. 286-292 (rééd. : Id., *Izbrannye trudy*, t. I : *Semiotika istorii, semiotika kul'tury* [en russe, *Textes choisis*, t. I : *Sémiotique de l'histoire, sémiotique de la culture*], Moskva, 1994, p. 50-59) ; Id., « Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka » (en russe, « Le schisme et le conflit culturel du XVII^e siècle »), dans *ibid.*, p. 333-367.

100. Cette problématique est placée au centre du programme international de recherche *L'influence de l'orthodoxie et du christianisme occidental sur les sociétés. Approche comparative*. Voir *Être catholique, être orthodoxe, être protestant. Christianisme et identités culturelles de l'Europe. Études publiées par M. Derwich et M.-V. Dmitriev*, Wrocław (sous presse) ; M.-V. Dmitriev, « Vlijanie pravoslavija i zapadnogo xristijanstva na obshchestva », dans *Voprosy istorii*, 1997/12, Moskva, 1997, p. 3-19 (en russe, « l'influence de l'orthodoxie et du christianisme occidental sur les sociétés », dans *Questions d'histoire*) ; M.-V. Dmitriev, M. Derwich, « Avant-propos », dans *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, sous la dir. de M. Derwich et M. Dmitriev, Wrocław, LARHCOR, 1999, p. 13-20.