



HAL
open science

La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle)

Marie-Hélène Blanchet

► **To cite this version:**

Marie-Hélène Blanchet. La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle) : historiographie et perspectives. *Revue des études byzantines*, 2003, 61, pp.5-48. 10.3406/rebyz.2003.2271 . halshs-00908055

HAL Id: halshs-00908055

<https://shs.hal.science/halshs-00908055>

Submitted on 22 Nov 2013

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

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

La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle) : historiographie et perspectives

In: Revue des études byzantines, tome 61, 2003. pp. 5-48.

Abstract

The attempts at reunion of the Roman and Orthodox Churches, from the antecedents of the Council of Lyons (1274) to the Council of Florence (1439), have brought forth an abundant historical literature characterised for a long time by the confessional commitment of its authors in Western as well as Eastern Europe. Historical interpretations of the Union have been heavily influenced by the various politico-religious contexts in which they were produced, following closely the evolution of the relations between Rome and Orthodoxy down to the Ecumenism of the second half of the twentieth century. Recent studies aim at a more global consideration of the question, beyond its strictly religious significance: focus is more and more placed on the nature of the reception of the Union in Byzantium and on the conflicts that it has provoked within Greek society.

Résumé

REB 61 2003 p. 5-48

Marie-Hélène Blanchet, La question de l'Union des Églises (13e -15e siècle) : historiographie et perspectives. — Les tentatives de réunion des Églises romaine et orthodoxe, depuis les antécédents du concile de Lyon (1274) jusqu'au concile de Florence (1439), ont fourni une abondante littérature historique, longtemps marquée par l'engagement confessionnel de ses auteurs, en Occident comme en Europe orientale. Les interprétations historiques de l'Union ont été très influencées par les divers contextes politico-religieux dans lesquels elles étaient émises, suivant de très près l'évolution des relations entre Rome et l'orthodoxie, jusqu'à l'œcuménisme de la deuxième moitié du 20e siècle. Les recherches récentes visent à prendre en compte la question de manière plus globale, au-delà de sa signification strictement religieuse : l'accent est de plus en plus mis sur la réception de l'Union à Byzance et sur les conflits qu'elle a déclenchés à l'intérieur de la société grecque.

Citer ce document / Cite this document :

Blanchet Marie-Hélène. La question de l'Union des Églises (13e-15e siècle) : historiographie et perspectives. In: Revue des études byzantines, tome 61, 2003. pp. 5-48.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_0766-5598_2003_num_61_1_2271

LA QUESTION DE L'UNION DES ÉGLISES (13^e-15^e S.)

Historiographie et perspectives

Marie-Hélène BLANCHET

Summary: The attempts at reunion of the Roman and Orthodox Churches, from the antecedents of the Council of Lyons (1274) to the Council of Florence (1439), have brought forth an abundant historical literature characterised for a long time by the confessional commitment of its authors in Western as well as Eastern Europe. Historical interpretations of the Union have been heavily influenced by the various politico-religious contexts in which they were produced, following closely the evolution of the relations between Rome and Orthodoxy down to the Ecumenism of the second half of the twentieth century. Recent studies aim at a more global consideration of the question, beyond its strictly religious significance: focus is more and more placed on the nature of the reception of the Union in Byzantium and on the conflicts that it has provoked within Greek society.

La question de l'Union des Églises a longtemps été une matière politique avant de pouvoir devenir un objet d'étude historique¹. Sa seule évocation fait resurgir le différend irréductible entre catholiques et orthodoxes, et son sillage de colères et de ressentiments aussi bien que d'amers regrets. Étudier l'Union à la fin du Moyen Âge, c'est aborder de front l'échec récurrent des deux confessions chrétiennes à se réunir pour restaurer la communion originelle idéale ; la faillite de l'Union manifeste, plus encore qu'avant elle l'apparition du schisme, l'impuissance de l'Église chrétienne à se vivre comme « une, sainte, catholique et apostolique », alors même qu'aucun des deux camps ne peut pourtant renoncer au désir d'universalisme. Dans une telle perspective, qui part du constat douloureux de la séparation, le concile d'Union devient rétrospectivement le symbole de l'incapacité des chrétiens à retrouver leur unité spirituelle au moment même où ils sont mis en présence de l'autre partie. L'Union de Lyon (1274) comme celle de Florence (1439) sont dénoncées par les orthodoxes comme des coups de force des empereurs byzantins successifs pour obtenir l'alliance diplomatique de la papauté, ce qui anéantit totalement leur valeur en tant que conciles œcuméniques. Une telle interprétation étant inacceptable pour les partisans de Rome, ces derniers préfèrent incriminer le parti des orthodoxes farouchement anti-unionistes, incarné par une figure comme Marc d'Éphèse, auquel ils imputent le fait que l'Union n'ait jamais été acceptée par la communauté des fidèles. Quoi qu'il en soit, depuis l'époque moderne, la plupart des analyses historiques des Unions passées se déploient autour de l'idée de l'échec, de la recherche des responsabilités et des enseignements à tirer, de part et d'autre, de ces expériences malheureuses.

1. Cet article constitue la version longue d'une communication libre donnée lors du XX^e Congrès international d'études byzantines, qui s'est tenu à Paris en 2001.

Or, pour épineuse qu'elle soit, la question de la réunion des Églises est pourtant demeurée un sujet d'actualité quasi permanent du 16^e au 21^e siècle : l'Union des Églises, incessamment remise à plus tard, est en même temps incessamment à l'ordre du jour – depuis les tentatives de Grégoire XIII jusqu'à la récente visite de Jean-Paul II en Grèce et en Ukraine. Les négociations interviennent toujours à l'initiative des Occidentaux, catholiques mais aussi protestants, tandis que l'Orient orthodoxe adopte une réaction de méfiance plus ou moins vive selon les périodes. Ces attitudes de prosélytisme et de défense n'ont pas manqué de déteindre sur l'historiographie de la question, d'autant que c'étaient souvent les mêmes hommes, en général des clercs, qui se consacraient à son étude savante et qui s'engageaient parallèlement dans les débats ecclésiologiques du moment. Qu'ils aient ou non cherché à dissocier leur réflexion historique de ses enjeux en terme de politique religieuse, leur point de vue était presque toujours partial, soumis à des évidences incontestées à l'intérieur de leur obédience. Une telle approche partisane se retrouve d'ailleurs aussi bien dans les ouvrages d'histoire critique que dans les nombreuses éditions de sources, le choix des versions publiées et des auteurs retenus n'étant certes pas innocent. La production historiographique concernant l'Union tend donc à se caler sur l'évolution des relations entre les Églises chrétiennes, jusqu'à l'œcuménisme actuel, même s'il n'est pas partagé par tous. Cependant en Occident comme en Europe orientale, l'arrivée relativement récente d'historiens étrangers aux milieux ecclésiastiques dans le champ de l'histoire religieuse a contribué à faire évoluer la perception du sujet en le dégageant du cadre un peu étroit de la stricte histoire de l'Église ou de l'étude des différentes doctrines chrétiennes.

Reprendre une question si longtemps appréhendée de façon polémique n'est pas une tâche facile ; il n'est pas inutile à cet égard d'examiner de près les présupposés qui nous ont été transmis en même temps que le matériau de travail, au fur et à mesure que s'élaborait la recherche historique. Si, du côté latin, la réunion des Églises n'intéressait réellement que les milieux ecclésiastiques, il n'en fut pas de même dans le monde grec : le dilemme auquel a été confrontée la société orthodoxe à propos de l'Union à partir de la deuxième moitié du 13^e siècle doit être pris en compte par qui veut comprendre l'histoire de Byzance pendant ses deux derniers siècles. C'est cette facette du problème qui nous intéressera plus particulièrement ici, c'est-à-dire la disparité et l'évolution des interprétations émises sur l'histoire de l'Union telle que les Grecs l'ont vécue. La présente étude ne fournira qu'un parcours sommaire et schématique des historiographies occidentale et orientale depuis le 16^e jusqu'au 20^e siècle : loin de viser à l'exhaustivité, elle se propose essentiellement de tenter de mesurer et de comprendre l'écart entre les analyses latines et grecques de la question, écart persistant encore aujourd'hui. À cette fin, ce sont essentiellement les préfaces de quelques ouvrages historiques représentatifs de chaque période qui seront examinées en tant qu'elles révèlent souvent de la manière la plus explicite les points de vue, voire les partis pris, de leurs auteurs².

2. Pour rester au plus près du débat historiographique, on s'intéressera avant tout aux travaux spécialisés portant sur les conciles de Lyon et de Florence eux-mêmes ou sur de grandes figures byzantines de la fin de l'époque médiévale engagées dans l'un ou l'autre camp, au détriment des synthèses plus générales sur le schisme oriental ou sur l'histoire de l'Église au Moyen Âge. Outre les références

Les premières éditions des *Actes* des conciles d'Union aux 16^e et 17^e siècles

Jusqu'à la fin du 15^e siècle, les Unions de Lyon et de Florence ne suscitent guère l'intérêt en Europe occidentale dans la mesure où chacun s'efforce de croire que la seconde, célébrée officiellement à Constantinople le 12 décembre 1452, est encore en vigueur puisqu'elle n'a pas été abrogée immédiatement après la conquête ottomane³. L'esprit du temps est de toute façon plutôt porté à l'idée d'une croisade contre les Turcs, et on se préoccupe peu de remettre au jour les profonds conflits religieux qui séparent chrétiens romains et orthodoxes.

La première initiative latine pour sortir de l'ombre le concile de Florence se situe dans les années 1520 à Rome. Dans le cadre de la préparation du concile de Trente, les textes des anciens conciles acquièrent une importance renouvelée, et on recherche alors les manuscrits contenant la version latine des *Actes* du concile de Florence. Or il n'en existe apparemment plus aucune trace dans les bibliothèques romaines en ce début de 16^e siècle⁴. Le seul texte disponible est un exemplaire de la version grecque des *Actes*. Celle-ci contient les écrits officiels du concile en grec, c'est-à-dire les comptes rendus des sessions tels qu'ils ont été rédigés en 1439-1440 par les notaires byzantins présents à Florence ; mais les *Actes* grecs ont été composés par le copiste Jean Plousiadénos sous la forme d'une compilation qui intègre aussi une narration du concile du point de vue grec, celle de Dorothée de Mytilène, orientée dans une optique très favorable à l'Union. C'est ce texte disparate et partisan qui, au début du 16^e siècle, est une première fois traduit en latin, à la demande de Benedetto Accolti, alors archevêque de Ravenne. Un évêque d'origine grecque, Bartholomée Abraham de Crète, est chargé de fournir une version latine de cet unique manuscrit connu, traduction quelque peu approximative qui paraît pour la première fois à Rome en 1521⁵. Il semble bien que le commanditaire vise à satisfaire une demande de la papauté, explicite ou non, puisqu'il dédie lui-même à Clément VII cette édition entreprise « ad Latinorum utilitatem », en espérant lui être ainsi d'une certaine aide⁶. Surtout, l'archevêque de Ravenne interdit pour dix

signalées ci-après en note, les ouvrages suivants ont été essentiels pour la préparation de cet article : sur l'histoire des Églises du 16^e au 20^e siècle, J.-M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, Paris 1990-2000, tomes 8 à 13 ; E. C. SUTTNER, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999 ; S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity*, Cambridge 1968 ; sur l'historiographie de Byzance, A. PERTUSI, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo 1967 ; E. BENZ, *Die Ostkirche im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Munich 1952 ; G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich 1988 ; enfin sur l'historiographie du concile de Florence, I. ŠEVČENKO, Intellectual repercussions of the Council of Florence, *Church History* 24, 1955, p. 291-323.

3. L'Union de Florence n'est officiellement dénoncée par le Patriarcat de Constantinople qu'en 1484.

4. Selon le témoignage du traducteur Abraham de Crète dans sa préface à l'édition en latin des *Actes* du concile de Florence, citée dans É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs aux 15^e et 16^e siècles*, Paris 1903, III, p. 306 : « nescio qua de causa latinitate donata non extent ».

5. *Acta generalis octavae Synodi sub Eugenio quarto Ferrariae inceptae: Florentiae vero peractae, e graeco in latinum nuper traducta interprete Bartholomeo Abramo Cretensi, Praesule Ariensi*, Romae 1521.

6. Dédicace de Benedetto Accolti dans É. LEGRAND, *op. cit.*, p. 308-309 : « non possumus laborem istum tuum non adiuvere ».

années toute autre impression ou toute commercialisation d'un autre texte des *Actes* sous peine d'excommunication : cette première traduction se trouve donc sous-tendue par le projet de fabriquer une version officielle du concile de Florence.

De fait, l'instrument de travail destiné au pape Clément VII et à son entourage connaît une diffusion remarquable, puisque la traduction d'Abraham de Crète est insérée dans les grandes collections conciliaires publiées à Cologne et à Venise dans le cadre de la Réforme catholique⁷. Les sessions de Ferrare–Florence prennent ainsi place dans la deuxième collection des *Actes* des conciles éditée au début du 16^e siècle, celle de Pierre Crabbe parue à Cologne en 1538⁸. Le texte latin d'Abraham de Crète est ensuite repris par Laurent Surius, Dominique Niccolini et Séverin Bini, qui éditent tour à tour une collection conciliaire. Du fait de leur moindre importance aux yeux des contemporains, les textes issus du concile de Lyon II ne font leur entrée que dans la cinquième collection publiée, celle de Séverin Bini parue à Cologne en 1606⁹. Encore faut-il préciser que les documents publiés à cette date occupent à peine cinq pages : le statut marginal qui leur est conféré dans les collections conciliaires témoigne du peu d'intérêt qu'ils suscitent¹⁰. L'Union de Lyon est dès ce moment et pour longtemps éclipsée par celle de Florence, considérée alors comme le modèle d'une Union réussie.

C'est ainsi qu'est conçu par la Curie romaine à la fin du 16^e siècle un projet éditorial ambitieux. Après la bataille de Lépante (1571), première victoire de la Chrétienté sur les Ottomans, Grégoire XIII met sur pied une politique d'envergure pour ramener dans son giron les orthodoxes, les Grecs qui vivent sous la domination turque d'une part, les Russes d'autre part, afin d'éviter que les uns et les autres ne soient tentés de faire cause commune avec les protestants, déjà introduits auprès du patriarche de Constantinople Jérémias II. Dans ce contexte, par allègement à la fondation du Collège grec à Rome en 1576¹¹, le meilleur instrument de « propagande » proposé par quelques cardinaux romains n'est autre que l'édition, imprimée en langue originale, de la version grecque des *Actes* du concile de Florence. V. Peri a étudié en détail la genèse de l'*editio princeps* de 1577¹², et il

7. Sur l'histoire des éditions successives des *Actes* des conciles, voir H. QUENTIN, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900.

8. *Conciliarum omnium, tam generalium quam particularium, a temporibus Agapeti papae usque ad Eugenium papam quartum, ex vetustissimis bibliothecis collectorum* [éd. P. CRABBE], Tomus secundus, Coloniae Agrippinae 1538.

9. *Concilia generalia et provincialia quaecumque reperiri potuerunt omnia* [éd. S. BINI], Coloniae Agrippinae 1606, III, pars II, p. 1494-1498.

10. Dans la première édition de S. Bini, figure essentiellement la lettre de Michel VIII Paléologue au pape Grégoire X, celle qui a été lue en 1274 par les ambassadeurs grecs à Lyon et dans laquelle l'empereur byzantin expose une profession de foi où il ne reconnaît pas seulement la primauté de Rome, mais entérine aussi la double procession de l'Esprit. Dans la seconde édition de la collection de S. BINI, *Concilia generalia et provincialia, graeca et latina quaecumque reperiri potuerunt*, Coloniae Agrippinae 1618, III, pars II, une place plus importante est accordée au concile de Lyon II, puisque sont incluses plusieurs lettres de Grégoire X ainsi que les Constitutions du concile ; de plus la lettre de Michel VIII est publiée selon sa version originale en grec, en sus de sa traduction en latin.

11. Sur le Collège grec, voir Z. TSIRPANLIS, *Tò 'Ελληνικὸ Κολλέγιο τῆς Ρώμης καὶ οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Thessalonique 1980 ; A. FYRIGOS, *Il Collegio greco di Roma. Ricerche sugli alunni, la direzione, l'attività*, Roma 1983.

12. V. PERI, *Ricerche sull' « editio princeps » degli atti greci del concilio di Firenze*, Città del

démontre sans ambiguïté comment l'entreprise s'inscrit dans un programme global tout à fait concerté, depuis le choix du texte jusqu'aux moyens mis en œuvre pour le diffuser gratuitement aux populations grecques¹³. Il cite notamment Gaspar Viviani, l'un des initiateurs de ce projet, qui plaide précisément pour l'édition des *Actes* plutôt que pour celle d'un catéchisme, en insistant sur le crédit que les Grecs sont disposés à accorder à un écrit qui émane de leur bord et qui est chargé d'une indéniable autorité¹⁴. La version imprimée en 1577 est issue du collationnement de plusieurs manuscrits grecs des *Actes*, désormais disponibles à Rome à cette époque ; le texte auquel aboutissent les éditeurs Viviani et Stridoni diffère assez peu de celui qu'avait traduit Abraham de Crète : le document proposé se présente toujours comme un ensemble d'actes officiels auxquels se superpose un récit des événements favorable à l'Union – il est cependant censé rendre compte de l'histoire véritable du concile de Florence. L'entourage pontifical compte en particulier sur le prestige intellectuel de protagonistes unionistes des débats florentins, comme Bessarion et Scholarios, pour influencer les Grecs ignorants, soumis depuis l'époque même de l'Union aux mensonges des antiunionistes¹⁵.

Pour parfaire leur œuvre, les éditeurs des *Actes* accompagnent leur texte de la *Défense du Concile de Florence*, traité de la deuxième moitié du 15^e siècle attribué – à tort – à Georges Gennadios Scholarios¹⁶ : cet opuscule reprend les cinq

Vaticano 1975 ; voir aussi V. LAURENT, L'editio princeps des *Actes* du Concile de Florence (1577), *OCP* 21, 1955, p. 165-189 ; J. GILL, The printed editions of the Practica of the council of Florence, *OCP* 13, 1947, p. 486-494. Le titre complet de cette édition de 1577 est le suivant : 'Η ἀγία καὶ οἰκουμένη ἐν Φλωρεντία γενομένη σύνοδος. Πρακτικὰ τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμένης συνόδου, τῆς ἐν Φλωρεντία γενομένης ἐπὶ Εὐγενίου τετάρτου ἄρκρου ἀρχιερέως. Γεωργίου Σχολαρίου πρὸς τοὺς ἐν τῇ εἰρημένῃ συνόδῳ Γραικοὺς, περὶ εἰρήνης καὶ τῆς πρὸς τοὺς Λατίνους ὁμονοίας λόγοι τρεῖς. Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως συντάγματα πέντε, ἐν οἷς τῶν ἐν τῷ ὄρω τῆς αὐτῆς συνόδου περιεχομένων κεφαλαίων πέντε, εὐσεβῶς ἅμα καὶ σοφῶς ὑπεραπολογεῖται..., Roma, 1577.

13. À propos de la diffusion massive de l'ouvrage, voir notamment V. PERI, *op. cit.*, p. 88-89.

14. Voir le discours de Viviani fin 1575 ou début 1576, dans V. PERI, *op. cit.*, p. 158 : « [...] io [...] havendo per esperientia visto che, oltre ogni altro offitio da me fatto con cathechismi et altri decreti, principalmente la lettura greca della Sinodo Fiorentina remove dalla mente de' Greci ogni errore et gli rende capaci del gran dolo et inganno che detto Epheso gli ha fatto, et gli riduce efficacemente a dovere sentire et conformarsi con Latini, perciò si discorse che opera molto pia et di gran benefitio sarebbe il fare ponere detta Sinodo in stampa greca, acciò facilmente potesse venire in mano di tutti, che da tutti fosse letta, dove hora pochissimi la possono leggere, per non ritrovarsi forse più che duo transunti in tutta Grecia, oltre che, per povertà granda in che hora Greci si trovano, meno hanno il modo da farlo trascrivere ».

15. Voir encore Viviani, dans V. PERI, *op. cit.*, p. 159 : « Molto utile sarebbe ancora di fare insieme stampare tutti li trattati greci, fatti già dal cardinale Bisarione, da Genadio Scolario, da Giovan Vecco, da Giorgio Trapesuntio et da altri savii et dotti greci, li quali, per giusta difesa della verità catholica et per confutatione delle inique scritture di Marco Epheso, scrissero et fecero offitio gagliardissimo, onde || questa lettura è anco a Greci di grande efficacia et molto giova prenderli instrutti et a noi riconciliati [...] ». Le seul auteur grec mentionné ici qui ne date pas du 15^e siècle est Giovan Vecco (Jean Bekkos), patriarche unioniste de l'époque du concile de Lyon II : cette précédente Union est donc connue, même si elle est rarement invoquée dans la rhétorique des prosélytes du 16^e siècle.

16. Le traité est alors publié en grec, mais dès 1579 il est traduit en latin par Fabius Benevolentius sous le titre *Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani Defensio quinque capitum, quae in sancta & œcumenica Florentina Synodo continentur*, Romae 1579 ; cette traduction sera rééditée ensuite plusieurs fois, tandis que le texte original sera aussi traduit en diverses langues sous l'égide de la Congrégation de *Propaganda Fide* ; voir infra p. 18.

points discutés pendant le concile – procession de l'Esprit, azymes, purgatoire, béatitude des saints et primauté du pape – et vise à démontrer la canonicité des thèses latines. Cependant aucun écrit militant contemporain n'est ajouté à l'édition de 1577 destinée aux Grecs : le texte publié peut se suffire à lui-même. Cette confiance dans la force de persuasion du document original illustre l'idée simpliste que les chrétiens occidentaux se font de l'Union à cette époque : selon eux la diffusion de l'ouvrage, instrument de la politique missionnaire pontificale, devrait permettre aux Grecs, voire même aux Russes¹⁷, de découvrir leur erreur et de revenir d'eux-mêmes vers Rome – conception idyllique de la « *reductio Graecorum* ».

Le texte unioniste édité par Gaspar Viviani et Nicolas Stridoni devient pour très longtemps une référence en Occident, puisque toutes les éditions ultérieures à partir du 17^e siècle le reproduisent sans modification¹⁸. Cette version en grec reçoit en 1612 une nouvelle traduction latine, qui remplace celle d'Abraham, jugée trop fautive. Elle est l'œuvre d'un autre Crétois, ancien élève du Collège grec de Rome, Jean-Matthieu Caryophyllis. Celui-ci participe en effet à la grande entreprise qu'est l'édition générale des conciles œcuméniques publiée sous le pontificat de Paul V à Rome entre 1608 et 1612¹⁹, et propose une traduction qui accompagnera fidèlement la plupart des rééditions du texte grec²⁰. La courte préface placée par Caryophyllis en tête de son édition des *Actes* montre les ressorts profonds de l'interprétation romaine de l'Union²¹. Avant tout, celle-ci est conçue comme un retour des Grecs à la vraie doctrine et à l'Église universelle de saint Pierre. Surtout, elle est présentée en toute bonne conscience comme le résultat d'une négociation réelle : les Latins ne remarquent aucune faille dans la manière dont l'Union de Florence s'est conclue, après des débats théologiques contradictoires

17. La métropole de Moscou n'a jamais reconnu l'Union : Abraham de Suzdal et ses compagnons renièrent dès leur retour de Florence leur adhésion au décret d'Union et Isidore de Kiev fut même emprisonné pour l'avoir lu publiquement à Moscou. Malgré ces précédents peu encourageants, Grégoire XIII espère à cette époque pouvoir négocier avec le tsar : le jésuite Antonio Possevino est envoyé en 1581 auprès d'Ivan le Terrible pour tenter d'obtenir la soumission de l'Église russe à la papauté, et, pour appuyer ses discours, Possevino est chargé de lui remettre un volume des *Actes* du concile de Florence récemment imprimé – mais personne alors ne comprend le grec à Moscou ! Voir B. WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenien*, *OCP* 4, 1938, p. 450.

18. Il faut attendre 1953 pour qu'une nouvelle édition fondée sur l'étude des manuscrits soit publiée par J. Gill. Voir infra note 114.

19. *Τῶν ἀγίων οἰκουμενικῶν Συνόδων τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας ἅπαντα. Concilia generalia Ecclesiae Catholicae Pauli V Pont. Max. auctoritate edita*, Romae 1608-1612.

20. Depuis les *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodiit auctior* [éd. P. LABBÉ et G. COSSART], Lutetiae Parisiorum 1672, 13, col. 1438-1511, jusqu'à J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venetiis 1798, 31 [A]. Une nouvelle version des *Actes* du concile de Florence apparaît aussi au 17^e siècle sous le qualificatif d'« *Actes latins* » : il s'agit du compte rendu du concile par l'un de ses protagonistes occidentaux, Andrea de Santacroce. L'édition en est faite par Horace Giustiniani en 1638 sous le titre *Disputationes seu collationes inter Latinos et Graecos in generali concilio Florentino habitae et ab Andrea de S. Cruce [...] conscriptae*, Romae 1638, et elle se trouve à son tour incluse dans les collections conciliaires à partir de celle de P. LABBÉ, *op. cit.* Voir désormais G. HOFMANN, *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta latina concilii florentini* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, Vol. VI), Roma 1955.

21. La préface de Caryophyllis est reproduite dans J. D. MANSI, *op. cit.*, col. 459-462.

qui, selon eux, ont amené les Grecs à comprendre le bien-fondé de la doctrine latine²² ; quant à l'échec ultérieur, il ne met pas en cause les conditions faites aux évêques orientaux à Florence, puisque les obstacles n'ont apparemment surgi que lors du retour de la délégation byzantine à Constantinople : la responsabilité véritable en revient nécessairement aux calomnies de Marc d'Éphèse. Plus significative encore est l'évolution historique brossée par Caryophyllis : après être remonté aux « erreurs » des Grecs depuis le schisme de Photius, l'auteur énumère les périodes de retour à l'obéissance à Rome : l'Empire latin de Constantinople, l'Union de Lyon et enfin l'Union de Florence. Une telle juxtaposition aboutit à un amalgame instructif entre les deux conciles auxquels ont participé librement les Byzantins et le passage forcé au culte romain entre 1204 et 1263, pendant l'occupation latine de l'Empire à l'issue de la quatrième croisade²³. Cette brève analyse de l'histoire de l'Union trahit de manière évidente le flou avec lequel sont définis les moyens légitimes d'obtenir le retour des Grecs vers l'Église romaine.

Polémiques byzantines entre catholiques et protestants

À partir de la fin du 16^e siècle, les auteurs protestants commencent à s'intéresser à leur tour à l'orthodoxie, au gré des relations diplomatiques qui se nouent entre les luthériens, puis les calvinistes, et le patriarcat de Constantinople. Dans un premier temps, les protestants qui entrent en contact avec les Grecs et, dans une moindre mesure, avec les Russes, cherchent eux aussi à obtenir un ralliement des orthodoxes à leur Église et à leur doctrine, pensant trouver là des alliés naturels dans leur hostilité au pape. Très vite cependant leurs espoirs d'Union sont déçus²⁴ cependant que les « erreurs » et l'« ignorance » des orthodoxes leur apparaissent de plus en plus évidentes. Il en résulte que la littérature protestante consacrée à la question de l'Union est moins favorable aux Grecs qu'on ne l'attendrait²⁵. Bien plus, le sort de l'orthodoxie passe finalement au second plan, au profit de la polémique avec les catholiques : les protestants ont tendance à évoquer les conciles de Lyon et de Florence seulement en tant qu'ils illustrent la perfidie et l'autoritarisme de la papauté.

22. *Ibidem*, col. 461 : « ac tandem post diversos tractatus, re diligentissime discussa tum ex actis antiquorum conciliorum, tum ex dictis ac testimoniis Graecorum & Latinorum sanctorum patrum, Graeci in Latinorum sententiam venerunt ».

23. En 1204, les conquérants de Constantinople élisent un patriarche latin auquel les membres de l'Église grecque doivent prêter un serment d'obéissance : ce faisant, ils acceptent de se placer sous l'autorité du pape et reconnaissent donc la primauté romaine. Aucun évêque orthodoxe ne se soumet, mais le concile du Latran sanctionne cependant en 1215 le retour fictif des Grecs à l'obéissance romaine.

24. Les tentatives des luthériens auprès de Jérémias II à la fin du 16^e siècle n'aboutissent à aucun rapprochement effectif, tandis que la conversion du patriarche Cyrille Loukaris au calvinisme au début du 17^e siècle n'a que la portée d'un acte individuel. Voir S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity*, Cambridge 1968, p. 238-288.

25. L'importante littérature allemande de cette époque traitant de l'orthodoxie, en particulier celle qui émane des théologiens de Tübingen, ne fournit que très peu d'appréciations rétrospectives sur les Unions médiévales. Ainsi Martin Crusius évoque-t-il rapidement l'Union de Florence (*Turcograeciae libri octo a Martino Crusio*, Basileae 1584, p. 186-187), mais de façon strictement factuelle, sans émettre de réel jugement sur l'événement.

Une telle interprétation est développée par exemple par l'Anglais Robert Creyghton, éditeur en 1660 de l'ouvrage de Syropoulos sur le concile de Florence²⁶. Ces mémoires de l'un des participants au concile en tant que grand ecclésiarque de l'Église byzantine donnent une image passablement négative des circonstances dans lesquelles s'était conclue l'Union, sous la pression du pape Eugène IV, mais aussi de l'empereur Jean VIII, et dans un climat de conflit ouvert entre Grecs unionistes et orthodoxes traditionalistes hostiles aux Latins. Pour sa part, l'érudit anglican retient surtout de l'œuvre sa dénonciation de l'entreprise « papiste », et il se place en rival de ses prédécesseurs éditeurs des *Actes* en prétendant donner à son lecteur une version enfin sincère des événements : « [...] aliquid de Concilio generali phantasie oberrasse dixerit, sed nihil certi, syncerive ante hanc historiam percepisse »²⁷.

Il faut cependant reconnaître à Creyghton le mérite de replacer les Unions des 13^e et 15^e siècles dans leur contexte géopolitique, ce qui témoigne d'une ouverture à une appréciation des événements qui ne serait pas exclusivement religieuse. Sa préface revient en effet assez longuement sur l'histoire du schisme et sur les « réconciliations » des Grecs avec Rome : il n'omet pas de désigner l'ambition territoriale de Charles d'Anjou comme la raison principale de la signature de l'Union de Lyon²⁸, tandis que son récit historique du concile de Florence débute par un résumé de la progression ottomane dans les diverses régions de l'Empire byzantin depuis le 14^e siècle²⁹.

Il reste que la publication d'un témoignage aussi défavorable à l'Église romaine ne procède pas d'une volonté de rapprochement avec les Grecs – qui auraient certainement apprécié la valeur accordée à un texte qu'ils considèrent comme les véritables *Actes* du concile de Florence –, mais s'inscrit dans la controverse entre protestants et catholiques. Ces derniers le comprennent bien, puisqu'ils ne tardent pas à répliquer par l'entremise de Léon Allatius, helléniste grec établi à Rome, qui produit en 1674 un gros ouvrage dans lequel il dénie toute légitimité à Syropoulos et à son éditeur³⁰. De la même façon, dès 1672, dans son édition des *Actes* des conciles, le jésuite français Philippe Labbé disqualifie radicalement le récit de Syropoulos et refuse de le prendre en compte³¹. Ce mépris intransigeant à l'égard

26. R. CREYGHTON, *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio, graecè scripta per Sylvestrum Sguropulum, Magnum ecclesiarcham, atque unum è quinque Crucigeris & intimis consiliariis patriarchae Constantinopolitani, qui concilio interfuit*, Hagae Comitum 1660.

27. *Ibidem*, Préface au lecteur, p. [e]^v. Il s'oppose précisément à l'une des dernières collections conciliaires éditées à son époque, celle de S. BINI, *Concilia generalia et provincialia quotquot reperiri potuerunt*, Coloniae Agrippinae 1606.

28. R. CREYGHTON, *op. cit.*, Préf. p. [l 2]^v. L'auteur conclut à propos de l'Union de Lyon sur l'opprobre dont Michel VIII est victime : il glisse au passage à son dédicataire le roi Charles II d'Angleterre une condamnation morale du monarque traître à la religion de sa patrie (p. [m]).

29. *Ibidem*, Préf. p. [m]-[m]^v.

30. L. ALLATIUS, *In Roberti Creyghtoni apparatus, versionem et notas ad historiam Concilii Florentini a Silvestro Syropulo de unione inter Graecos et Latinos exercitationes*, Romae 1674.

31. *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta quae nunc quarta parte prodit auctior* [éd. P. LABBÉ et G. COSSART], Lutetiae Parisiorum 1672, 13. Voir col. 1280, l'Observatio de P. Labbé intitulée « De editione concilii Florentini, auctore, ut volunt, Silvestro Sguropulo, interprete Roberto Creigtono, schismatico utroque atque haeretico » : « [...] Quis enim ille sit vere Silvester ac barbarus

d'une des principales sources grecques sur le concile de Florence caractérise l'historiographie d'obédience romaine jusqu'à la seconde moitié du 20^e siècle³².

C'est au contraire sur des sources de tendance unioniste que se fonde Raynaldus, le continuateur des *Annales ecclésiastiques* de Baronius, au milieu du 17^e siècle³³. Le volume consacré aux années 1424-1453³⁴ fournit un récit chronologique complet du concile de Florence, selon les exigences du genre, mais l'information est pour l'essentiel tirée des *Actes grecs*, des *Actes* d'André de Santacroce et des discours de Bessarion. L'approche est volontairement partisane, et le point de vue ne peut être que romain, puisque le projet de Baronius consistait à rétablir la « véritable » histoire de l'Église, contre les tentatives de discrédit lancées par les premiers historiographes protestants.

La controverse se renforce encore à la fin du siècle au point que l'attention portée à l'orthodoxie finit par devenir un simple prétexte, les catholiques se prétendant les plus proches de l'Église grecque³⁵, tandis que les protestants dénoncent ce pieu mensonge et exposent avec force les désaccords entre les deux confessions ; en faisant la preuve de leur fidélité intangible à la Tradition de l'Église, les uns et les autres cherchent à affirmer leur rattachement à la communauté chrétienne des origines, dont les Grecs font évidemment partie, en sorte qu'ils deviennent l'enjeu de ces querelles historiques.

C'est ainsi qu'un érudit qui compte parmi les byzantinistes français importants de cette période, Eusèbe Renaudot, se trouve entraîné dans un débat tout à fait polémique avec Jean Aymon, auteur calviniste d'un ouvrage qui défend la validité de la Profession de foi réformée du patriarche Cyrille Loukaris et qui dénonce parallèlement les manœuvres « papistes », notamment celles des jésuites, destinées à faire échouer la tentative d'Union entre les calvinistes et l'Église orthodoxe³⁶. Les

Sguropulus, si temporum testem historiam, si coetaneos posterioresque scriptores interrogas, homo nihili, ignotus, ignobilis, qui unus sibi testimonium dixit, illudque mendacissimum, neglectus hactenus ab eruditissimis, schismaticus, haereticus, ac nationis suae, quae catholicam fidem cum imperatore, patriarcha, episcopis, ac principibus doctissimisque viris susceperat, hostis infensissimus illico deprehendetur ».

32. Notons qu'au contraire à la même époque un catholique français de tendance gallicane comme Louis Ellies Du Pin (L. E. DU PIN [= abbé de Clairval], *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le quinzième siècle*, Paris 1698, p. 414) porte un jugement fort indulgent sur l'Histoire du concile de Florence de Syropoulos : « Elle est écrite en forme de Mémoires : mais avec beaucoup de netteté, & même de pureté. La Traduction n'en est pas fidelle en quelques endroits ; & le Traducteur en parlant des Cérémonies de l'Église, se sert souvent de termes méprisans & injurieux, qui ne répondent point à ceux qui sont dans l'original ».

33. Les neuf volumes édités par Raynaldus sont parus à Rome entre 1646 et 1677.

34. Il s'agit du volume XXVIII selon l'édition de J. D. MANSI, *Annales ecclesiastici ab anno 1198 ubi desinit cardinalis Baronius, auctore Odorico Raynaldo [...]. Tomus nonus*, Lucae 1752.

35. Voir P. ARCUDIUS, *De concordia ecclesiae occidentalis & orientalis in septem sacramentorum administratione*, Lutetiae Parisiorum 1626 ; L. ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae 1648. Les titres à eux seuls sont explicites.

36. J. AYMON, *Monumens authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux produites contre les théologiens réformez, par les prélats de France & les docteurs de Port-Royal, dans leur fameux ouvrage de La perpétuité de la foi de l'Église catholique*, La Haye 1708. Cet ouvrage est une réponse à celui des jansénistes P. NICOLE et A. ARNAULD, *La perpétuité de la foy de l'Église catholique touchant l'eucharistie*, Paris 1664, dans lequel les auteurs démontrent longuement que l'Église romaine n'a jamais connu de dissension avec l'Église grecque sur la doctrine de la transsubstantiation.

arguments visant à dénigrer les Unions médiévales ne manquent pas dans cet ouvrage militant, puisque les dernières témoignent de l'existence réelle d'un différend entre orthodoxes et catholiques : c'est entre autres sur ce point que répond Renaudot³⁷. À propos de l'Union de Florence, Aymon écrit : « Il n'y a jamais eu d'Assemblée Ecclésiastique, dans l'Eglise Romaine, dont les Actes soient plus suspects que ceux de ce *Conciliabule de Florence*, produits par les *Latins*, attendu qu'ils ont fait tout ce que la ruse & l'adresse leur ont pû suggérer en cette occasion pour en imposer à tout le monde : & qu'ils ont fait imprimer un grand nombre de Lettres supposées, & de Relations faites à plaisir pour donner à entendre à toute la Postérité que *tous les Grecs orientaux* se sont unis, de bonne foi, à l'Eglise Romaine dans ce Concile ; mais l'événement a fait voir le contraire d'une manière très évidente, puisque les *Historiens* de sa Communion qui déguisent, autant qu'ils peuvent, tout ce qui se passa à leur désavantage dans cette occasion, ne sçauroient néanmoins s'empêcher de laisser entrevoir dans leurs Narrations, que cette prétendue *Réunion* n'a été qu'une feinte de quelques *Grecs hypocrites* [...] »³⁸ ; d'après lui, les orthodoxes unionistes passés et présents sont en effet des « Grecs Latinisez » et traîtres à leur foi³⁹, tandis que les « véritables Grecs » refusent depuis toujours tout compromis avec Rome. Renaudot réplique avec hauteur, en érudit averti⁴⁰, mais reste figé dans son approche partisane, qui le conduit à reprendre à son compte l'historiographie catholique traditionnelle, par exemple la théorie de la « cabale » de Marc d'Éphèse comme cause explicative de l'échec de l'Union de Florence : « Il [Aymon] ne trouvera jamais dans aucun de nos Auteurs, ny dans les Actes, ny dans les histoires que nous citons, que *tous les Grecs Orientaux se sont unis de bonne foy à l'Eglise romaine* dans ce Concile. Il trouvera que la plus grande partie des Métropolitains & des autres qui y assistèrent de la part des Grecs, à l'exception de Marc d'Ephèse, & de cinq ou six autres de son parti, souscrivirent la Définition de Foy ; & c'est une témérité insupportable de dire, que c'estoit une feinte de quelques hypocrites, puisque le plus grand nombre accepta l'Union, ainsi que l'Empereur Jean Paléologue. Lorsqu'il fut de retour à Constantinople la cabale de Marc d'Ephèse & de plusieurs Evesques qui estoient demeurez dans le païs, fit que cette mesme Union fut rompüe, & il n'y a pas un seul Escrivain Catholique qui ait dit autrement »⁴¹.

Au-delà des ouvrages de controverse, apparaissent à la même époque les premières tentatives d'élaboration d'une histoire de l'Union. Le jésuite Maimbourg fait office d'historien de salon avec son *Histoire du schisme des Grecs*, parue en 1677⁴². Si cet ouvrage emprunte bien une forme narrative, le fond reste fort peu

37. [E. RENAUDOT], *Défense de la Perpétuité de la Foy contre les calomnies et faussetez du livre intitulé Monumens authentiques de la religion des Grecs*, Paris 1709.

38. J. AYMON, *op. cit.*, p. 122.

39. J. AYMON (*op. cit.*, p. 372) qualifie, par exemple, le patriarche unioniste Jean Bekkos de « Criminel & Ethérodexe ».

40. Sa mise au point sur Gennadios, par exemple, prouve sa connaissance de l'état de la question à son époque, puisqu'il se permet même, avec raison, de réfuter la théorie d'Allatius sur l'existence de trois personnes du nom de Gennadios ; voir E. RENAUDOT, *op. cit.*, p. 309.

41. *Ibidem*, p. 62.

42. Voir le jugement d'A. PERTUSI, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palermo 1967, p. 106.

éloigné des polémiques que nous venons d'évoquer : l'auteur dédie en effet son œuvre au roi Louis XIV en tant qu'il a réussi à réduire « le funeste Schisme qui a désolé la France durant presque tout un siècle »⁴³. À partir de cette entrée en matière, le propos de Maimbourg est double : prouver que toute divergence à l'égard de l'Église catholique est à tous points de vue déplorable et justifier systématiquement les interventions du Prince en matière religieuse pour rétablir la vraie foi. Une fois de plus, parler des Grecs n'est qu'un alibi.

À peine vingt ans plus tard, Louis Ellies Du Pin⁴⁴ s'attache à son tour à restituer de façon détaillée l'enchaînement des événements qui ont mené par deux fois à l'Union des Églises. Cet auteur catholique gallican semble beaucoup plus ouvert que ses prédécesseurs – sans doute à cause du plaisir qu'il prend à montrer le pape sous un jour peu flatteur. Il introduit le point de vue grec dans son récit en s'appuyant sur le témoignage de Syropoulos, par exemple lorsqu'il relate les exigences protocolaires du pape, qui sont absentes du texte des *Actes* grecs⁴⁵. Son jugement semble tout à fait modéré et presque respectueux à l'égard de l'orthodoxie, même s'il ne propose pas réellement une interprétation construite des faits qu'il relate.

L'intérêt littéraire pour l'Union des Églises s'épuise à partir du 18^e siècle pour au moins un siècle à cause d'un double déplacement : d'abord, on l'a vu, la controverse entre catholiques et protestants l'emporte sur celle qui oppose Rome aux orthodoxes, sans parler des nombreuses polémiques internes entre les Églises issues de la Réforme, ni de la querelle janséniste à l'intérieur de l'Église catholique ; en l'absence d'une possibilité réelle d'Union avec l'Église grecque, Rome tend alors à se détourner de l'Orient orthodoxe. En même temps, les idées nouvelles amènent les savants à délaisser progressivement le terrain de l'histoire de l'Église et des conciles pour se tourner plutôt vers la philosophie : les productions apologétiques des ecclésiastiques érudits du 17^e siècle, qui visaient à prouver l'apostolicité parfaite de la tradition catholique, ne sont plus l'outil adéquat pour affronter l'émergence de la libre pensée et de la critique des Lumières. Quant à ces derniers eux-mêmes, dénigrant toutes les institutions ecclésiastiques, ils se passionnent plus pour la défense de la tolérance religieuse que pour le rapprochement des confes-

43. L. MAIMBOURG, *Histoire du schisme des Grecs*, Paris 1677, Préface, p. III : « Le funeste Schisme qui a désolé la France durant presque tout un siècle, n'estant plus maintenant en état de nuire qu'à ceux qui y sont engagez, va s'abolir insensiblement de luy-mesme, par la conversion des plus signalez d'entre les Protestans qui sont rentrez librement dans l'Église, & qui y reviennent tous les jours sous le Regne de vostre Majesté ». Huit ans avant la révocation de l'Édit de Nantes, cette dédicace sonne comme un programme politique.

44. L. E. DU PIN [= abbé de Clairval], *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le IX^e [-XV^e] siècle*, Paris 1694–1698. Il prend la suite de la synthèse sur l'histoire de l'Église entamée par S. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris 1693–1712.

45. L. E. DU PIN, *Histoire des controverses et des matières ecclésiastiques traitées dans le quinzième siècle*, Paris 1698, p. 136 : Eugène IV prétend que le patriarche et les évêques grecs doivent lui baiser les pieds, ce qui scandalise ces derniers. L'épisode est raconté par Syropoulos : V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. IX), Paris 1971, p. 230-234.

sions grecque et romaine. Ainsi, après la floraison d'ouvrages publiés à la fin du 17^e siècle, le 18^e siècle semble pauvre, même si de nouvelles éditions des *Actes* des conciles continuent à paraître, assez peu novatrices au demeurant⁴⁶.

L'époque byzantine fournit cependant une partie de sa matière à un historien de marque, l'Anglais Edward Gibbon, qui publie à Londres entre 1776 et 1783 *The History of the decline and fall of the Roman Empire*⁴⁷. Son propos, centré sur la décadence de l'Empire romain à partir de son passage à la religion chrétienne, est passablement éloigné de la question de la réconciliation entre chrétiens latins et orientaux ; cependant le cadre chronologique qu'il choisit l'amène à raconter ces événements et à émettre un jugement sur l'Union⁴⁸. Gibbon est fort critique à l'égard du christianisme en général, et l'orthodoxie ne fait pas exception : en tant qu'affaires cléricales, les conciles ne l'intéressent pas. En revanche il détecte avec une grande clairvoyance les enjeux politiques de l'Union : du côté grec, l'identité nationale mise en péril⁴⁹, et du côté du pape, la victoire à peu de frais sur le conciliarisme grâce au succès du concile de Florence⁵⁰. Gibbon est aussi l'un des rares Occidentaux à avoir lu Syropoulos et à s'intéresser de ce fait à la réception de l'Union à Constantinople : avec toute la condescendance qu'il éprouve pour « les furieux moines » farouchement antilatins, il évoque le « schisme »⁵¹ qui les sépare du clergé orthodoxe unioniste, thème tout à fait essentiel dans l'historiographie grecque en revanche. Apparemment très désinvolte, sa conclusion sur les efforts de réunion entrepris depuis la fin du 14^e siècle par les empereurs byzantins ne manque pourtant pas de pertinence dans son décalage même : « The journeys of three emperors were unavailing for their temporal, or perhaps their spiritual, salvation ; but they were productive of a beneficial consequence – the revival of the Greek learning in Italy, from whence it was propagated to the last nations of the West and North »⁵².

Une lecture aussi profane de l'histoire de l'Église reste tout à fait exceptionnelle à l'époque moderne : l'Union comme le schisme, son corollaire, demeurent des questions de spécialistes, dont la plupart sont des clercs qui ne se conçoivent pas eux-mêmes comme des historiens, mais plutôt comme les défenseurs de leur

46. Voir H. QUENTIN, *Jean-Dominique Mansi et les grandes collections conciliaires*, Paris 1900, p. 39 suiv.

47. E. GIBBON, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, ed. [...] by J. B. BURY, VII, London 1900.

48. Voir l'article qu'a consacré D. J. Geanakoplos au traitement par Gibbon de la question du schisme et de l'Union : D. J. GEANAKOPLIS, Edward Gibbon and Byzantine ecclesiastical history, *Church History* 35, 1966, p. 1-16, réédité dans IDEM, *Constantinople and the West*, Madison 1989, p. 133-151.

49. À propos de l'attitude intransigeante du clergé grec sur le Filioque, E. GIBBON (*op. cit.*, p. 115) écrit : « But the bishops and monks had been taught from their infancy to repeat a form of mysterious words : their national and personal honor depended on the repetition of the same sounds ; and their narrow minds were hardened and inflamed by the acrimony of a public dispute ». L'ironie de ce passage ne doit pas faire illusion, puisque l'auteur qualifie un peu plus loin (*Ibidem*, p. 116) Marc d'Éphèse de « patriot ».

50. *Ibidem*, p. 117.

51. *Ibidem*, p. 143 ; voir p. 141-144.

52. *Ibidem*, p. 119.

confession. Face aux attaques protestantes, les auteurs catholiques cherchent à contourner l'échec des conciles médiévaux pour réaffirmer l'unité de la chrétienté de leur temps, en tentant de projeter l'Union vers l'avenir et non vers le passé.

Unionisme ou « uniatisme » : le point de vue des Grecs

Du côté orthodoxe, l'historiographie se construit sur des bases nettement différentes, même si elle rejoint celle de l'Occident par son caractère polémique. Les héritiers des antiunionistes du 15^e siècle reviennent sur ce passé brûlant en le traitant réellement comme un problème d'actualité, en sorte que le discours sur les Unions antérieures fait fonction de littérature de combat contre le risque toujours présent d'une éventuelle soumission à Rome. Aux 16^e et 17^e siècles, la papauté cherche en effet à obtenir le ralliement des orthodoxes, et à partir des années 1550 les jésuites deviennent ses propagandistes zélés partout en Orient : ils s'installent à Constantinople dès 1583, et ses membres se montrent rapidement très actifs, à la fois diplomatiquement et sur le plan éditorial⁵³. Plusieurs patriarches de Constantinople successifs négocient avec ces envoyés du pape en vue de la réunion des Églises dans l'espoir d'une intervention des puissances occidentales contre les Ottomans, selon les mêmes calculs que ceux des Byzantins latinophones de l'époque du concile de Florence⁵⁴. Ces manœuvres finissent toujours par échouer avec les Grecs et les Russes du fait de la résistance du clergé, toujours très méfiant envers les membres de la Compagnie de Jésus ; en revanche, dans les régions orthodoxes soumises à la domination du très catholique roi de Pologne que sont la Lituanie et l'Ukraine, la propagande romaine atteint son objectif, puisqu'une Union est signée en 1595–1596 à Brest entre les évêques orthodoxes ruthènes – ukrainiens – de Pologne–Lituanie et la papauté : l'Église uniate d'Ukraine est née⁵⁵.

Ce courant unioniste qui subsiste à l'intérieur de l'orthodoxie a laissé relativement peu de traces : les partisans de Rome passent généralement au catholicisme avant de publier des écrits favorables à l'Union, quand ils ne sont pas élevés d'emblée dans la foi latine comme les élèves du Collège Saint-Athanase de Rome⁵⁶. Ces savants grecs, fort appréciés par l'entourage pontifical grâce à leurs compétences linguistiques, ont très largement participé à la constitution de l'historiographie occidentale de l'Union, les uns par des éditions de textes, les autres par des ouvrages apologétiques. Le statut de leurs traductions des *Actes* du concile de Florence et du traité du Pseudo-Gennadios en langue vulgaire⁵⁷ est un peu différent,

53. Voir G. HOFMANN, *Apostolato dei gesuiti nell'Oriente greco 1583-1773*, OCP 1, 1935, p. 139-163.

54. Voir S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity*, Cambridge 1968, p. 228-237.

55. Voir O. HALECKI, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958 ; A. BABIAK (Dir.), *Quatrième centenaire du Synode d'Union de Brest-Litovsk (1596-1996)*, Lyon 1996.

56. Sur Jean-Mathieu Caryophyllis, Pierre Arcudius, Léon Allatius, voir supra p. 10 suiv.

57. Sous l'égide de la Congrégation de *Propaganda Fide*, Jean-Mathieu Caryophyllis édite une traduction en grec démotique du Pseudo-Gennadios qui paraît en 1628 à Rome ; l'ouvrage est muni d'une note au dos de la page de titre stipulant que l'ouvrage doit être distribué gratuitement aux Grecs : « De mandato Sacrae Congregationis de Propaganda Fide dispensatur gratis ». Cette traduction, qui n'attribue plus l'œuvre à Scholarios, s'intitule *Ἑρμηνεία τῶν πέντε κεφαλαίων, ὅπου περιέχει ἡ ἀπόφασις τῆς ἀγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου τῆς Φλωρεντίας, κατωμένη εὐσεβῶς παλαιόθεν*

car de tels ouvrages appartiennent de fait aussi à l'historiographie orientale dans la mesure où ils sont largement diffusés au sein des populations orthodoxes. Tout particulièrement à l'époque de l'Union de Brest, une activité éditoriale intense se développe à Vilnius à l'instigation des catholiques dans le but de convaincre les orthodoxes de Pologne-Lituanie de se ranger de leur côté : le jésuite Possevino, arrivé à Moscou avec l'édition romaine des *Actes* de 1577, qui contient aussi la *Défense du Concile de Florence*, entreprend rapidement de faire connaître en Pologne ce dernier traité très favorable à l'Union. Après l'avoir édité dans sa version grecque à Vilnius en 1581, il en publie une traduction partielle en latin en 1582, tandis que le prince Stanislas Radziwiłł en donne une traduction intégrale en polonais en 1586 ; il semble enfin qu'une traduction en ukrainien en ait été faite autour de 1604⁵⁸. Dans le même temps, le jésuite polonais Gaspar Pełkowski propose aussi une traduction des *Actes* du concile de Florence⁵⁹. Tout ce qui concerne l'Union de 1439 revêt en cette circonstance une importance extrême, puisque l'Union de Brest est conçue par ses signataires comme une restauration de celle de Florence⁶⁰, qui avait eu cours dans les territoires dépendant de la métropole de Kiev jusqu'à la fin du 15^e siècle.

En dehors de ces propagandistes de toutes origines, l'Orient compte quelques rares orthodoxes fidèles à leur Église et ouvertement séduits par le rapprochement avec Rome : le Grec Maxime Margounios (1549-1602) est de ceux-là⁶¹. Ce Crétois qui a étudié à Padoue et a été l'élève de Gaspar Viviani découvre dès avant l'édition de 1577 les thèses latines défendues à Florence ; il témoigne d'un grand intérêt pour la doctrine romaine, qu'il estime parfaitement acceptable, au point qu'il aurait écrit dès 1573 une Apologie du concile de Florence, aujourd'hui perdue⁶². Son

*καὶ μεταλωτισμένη εἰς τὸ ἰδιωτικὸν μίλημα διὰ κοινήν ἀφέλειαν· ἡ ὁποία ἦτον ἑλληνικὰ τυπωμένη ψευδῶς εἰς τὸ ὄνομα Γενναδίου Πατριάρχου, Romae 1628. Le même Caryophyllis donne dès l'année suivante en 1629 une traduction en grec démotique des *Actes* du concile de Florence. Sur le rôle de la Congrégation romaine en matière de diffusion d'ouvrages en grec, voir W. HENKEL, *The polyglot printing-office of the Congregation, Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni* [éd. J. METZLER], I/1, Rome – Fribourg – Vienne 1971, p. 335-350.*

58. Toutes ces informations sont tirées de l'article de B. WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenien*, *OCP* 4, 1938, p. 441-472. Voir en particulier p. 450-454. La traduction du Pseudo-Gennadios en latin s'intitule *Gennadii Scholarii patriarchae Constantinopolitani De primatu papae*, Vilnae 1582 ; et l'édition polonaise *Gennadivsa przezwiskiem Scholarivsa patriarchy Carogrodzkiego, O iednym, pawdziwym y naywieszszym w Kościele P. Chrystusowym Pasterzu, po Grecku napisana rosprawa. A teraz na Polskie przez I.X.M. Pana P. Stanisława Radziwiłła ... przetłumaczona*, Wilnie 1586.

59. Voir B. WACZYŃSKI, *op. cit.*, p. 470 ; G. PEŁKOWSKI, *Święty a powszechny sobor w Florency odprawiony, abo z Grekami unia ...*, Kraków 1609.

60. B. WACZYŃSKI, *op. cit.*, p. 457-459. Voir aussi I. ŠEVČENKO, *Intellectual repercussions of the Council of Florence*, *Church History* 24, 1955, p. 304-306 ; O. HALECKI, *From Florence to Brest (1439-1596)*, Rome 1958.

61. Voir D. J. GEANAKOPOLOS, *An overlooked post-byzantine plan for religious union with Rome : Maximos Margounios the Cretan humanist-bishop and his latin library bequeathed to Mt. Athos*, dans IDEM, *Byzantine East and latin West: two worlds of christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in ecclesiastical and cultural history*, Oxford 1966, p. 165-193.

62. Voir G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich 1988, p. 140.

œuvre ultérieure, qui porte largement sur la procession de l'Esprit, est de tendance unioniste, ce qui n'a pourtant pas empêché son auteur de faire une carrière honorable dans l'Église grecque, même s'il s'est finalement établi à Venise.

Cependant la plupart des écrits grecs concernant l'Union émettent un jugement beaucoup plus négatif sur les rencontres des orthodoxes avec l'Église romaine. La majorité des polémistes privilégient une approche théologique de la question : ils traitent donc soit du Filioque, soit de la primauté du pape, soit, de façon plus précise, des cinq points de discorde débattus pendant le concile de Florence, à savoir les deux précédents, les azymes, le Purgatoire, et la béatitude des saints ; de plus ils dénie au concile de Florence son œcuménicité. Les plus éminents auteurs grecs du 16^e siècle que sont Mclétios Pègas, Gabriel Sébèros et Georges Koressios s'attachent donc à combattre les erreurs doctrinales des Latins et surtout à souligner les différences qui les opposent légitimement à l'Église romaine depuis le schisme de Photius, démarche très exactement inverse de celle des catholiques qui prétendent gommer toutes les dissensions. Leurs ouvrages restent longtemps manuscrits, puisqu'il n'existe aucune imprimerie grecque au 16^e siècle à Istanbul et que la papauté surveille attentivement ce qui s'éditionne à Venise. Ils paraissent pour la première fois en 1627 dans la compilation publiée par Nicodème Métaxas grâce aux éphémères presses de Constantinople⁶³. La lutte contre Rome recourt aussi bien à des œuvres modernes qu'à la réédition de traités médiévaux considérés comme suffisamment convaincants. Dosithée de Jérusalem entreprend ainsi à la fin du 17^e siècle de réunir des documents assez disparates à nos yeux, dont le sujet commun reste la dénonciation de l'Union de Florence. Le *Τόμος καταλλαγῆς*⁶⁴ comprend à la fois des traités antilatins des 14^e et 15^e siècles (Macaire d'Ancyre, Macaire Makrès, Théodore Agallianos), l'ouvrage de Jean Eugénikos contre le concile de Florence, des *Actes* officiels de l'Église grecque de la fin des années 1440⁶⁵ et un écrit polémique nettement plus récent de Georges Koressios contre Rome. L'auteur s'explique dans sa deuxième préface sur les raisons qui l'ont poussé à publier une telle anthologie : il répond en premier lieu à l'*Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* (Manuel sur la procession du Saint Esprit) de Léon Allatius⁶⁶, ce partisan du « papisme » qui justifie l'innovation doctrinale que représente l'addition du Filioque et qui médite de l'Église grecque⁶⁷ ; cependant Dosithée va beaucoup plus loin en proposant à la place de l'Union fallacieuse souhaitée par la papauté une véritable réunion de tous les chrétiens, y compris les Latins, à l'intérieur de l'Église orthodoxe, la seule qui soit réellement

63. *Τοῦ μακαριωτάτου πατρὸς ἡμῶν Μελετίου [...] Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα*, [Constantinople 1627]. Cet ouvrage contient quatre lettres de Mclétios Pègas datant de 1597-1598 adressées aux « Russes » – en fait aux Ukrainiens – à propos de la primauté du pape ; un dialogue de Georges Koressios sur la procession du Saint Esprit ; des opuscules de Nil de Thessalonique et de Barlaam sur la primauté du pape ; un traité de Gabriel Sébèros sur les cinq différences entre l'Église grecque et l'Église romaine. Voir É. LEGRAND, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au XVII^e siècle*, I, Paris 1894, p. 240 (n° 168).

64. DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy, 1692.

65. De prétendus actes officiels, voir infra p. 22.

66. L. ALLATIUS, *Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος*, Romae 1658.

67. DOSITHÉE, *op. cit.*, p. [4] de la préface « à l'ensemble des chrétiens ».

catholique et apostolique⁶⁸. Ce renversement de l'ordre de l'Union est assez exceptionnel dans l'historiographie grecque : s'il n'est pas simplement rhétorique, il pourrait témoigner de la persistance, même en Orient, d'un désir d'unification de la chrétienté à l'encontre duquel l'autoritarisme de la papauté représenterait le principal obstacle.

Le même Dosithée aborde aussi la question de l'Union par l'angle historique dans sa somme posthume sur les patriarches de Jérusalem, ouvrage qui couvre en fait toute l'histoire des Églises orientales⁶⁹. Son récit de l'Union de Florence s'appuie presque entièrement sur celui de Syropoulos, il ne fait que souligner les irrégularités qui lui paraissent les plus choquantes et susceptibles d'entamer la légitimité du concile⁷⁰. S'il s'en tient à un compte rendu essentiellement narratif et partial des événements, son prédécesseur au patriarcat de Jérusalem émet quant à lui un jugement sur l'Union plus élaboré. L'important ouvrage de Nectaire de Jérusalem, premier livre imprimé à Jassy⁷¹ en 1682, use particulièrement de l'argument historique pour réfuter la propagande romaine. Il s'attaque au mythe de l'accord unanime qui aurait caractérisé l'Église dans des temps plus anciens⁷² et dénonce au titre de douzième « différence » entre orientaux et occidentaux les conciles médiévaux, considérés comme faux et irrecevables ; l'auteur qualifie même de simple « réunion » le concile de Florence⁷³. L'invective n'est pas nouvelle, en revanche le rapprochement systématique que fait Nectaire de Jérusalem entre les deux Unions procède d'une compréhension assez novatrice de la question, qui est prise désormais dans sa globalité. Alors que le concile de Florence est généralement reconnu comme plus important que celui de Lyon, le polémiste grec, lui, les appréhende comme deux événements tout à fait comparables, voire même presque identiques quant à la logique qui préside à leur déroulement : négociation de l'empereur, acculé par le danger extérieur, avec le pape en vue de l'Union ; obtention par la force de la signature du clergé byzantin ; conséquences

68. *Ibidem*, p. [4] : ἀδελφοὶ ἡμῶν λατῖνοι ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν. καταλλάγητε τῷ θεῷ. ἐπιστράφητε πρὸς τὴν ὀρθόδοξον καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ἀφ' ἧς οὐ καλῶς ποιοῦντες ἐξεκλίνατε. Ἴνα ὡς ἡμεν ποτέ, ἐσώμεθα καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν ἐκκλησία μία. C'est pourquoi Dosithée donne à cet ouvrage le titre de « Livre de la réconciliation ».

69. DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχουσάντων*, Bucarest 1715.

70. Il s'indigne par exemple de ce que certains membres de la délégation grecque aient accepté de signer l'Union moyennant finance (*ibidem*, p. 906) ; Syropoulos raconte en effet cet épisode : V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. IX), Paris 1971, p. 483. De la même façon Dosithée s'inspire étroitement de Pachymère pour retracer le déroulement du concile de Lyon.

71. Ou Iași, en Moldavie. En l'absence d'imprimerie à Istanbul depuis la déposition du patriarche Cyrille Loukaris, Dosithée de Jérusalem fait installer des presses dans cette ville protégée par les princes roumains.

72. NECTAIRE DE JÉRUSALEM, *Πρὸς τὰς προσκομισθείσας θέσεις παρὰ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις φρατόρων διὰ Πέτρου τοῦ αὐτῶν μαίστορος περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα ἀντίρρησις*, Jassy 1682. La quatrième thèse latine qu'il conteste est la suivante, p. 5 : Θέσις Δ' : Αὕτη ἡ ἀληθὴς τοῦ Θεοῦ ἐκκλησία τοῖς ἀρχαίοις μάλιστα καὶ πολλοῖς μετὰ Χριστὸν χρόνοις, τοσοῦτον ἢ λατινικὴ ὅσον καὶ ἡ τῶν γραικῶν κατὰ τὴν πίστιν συμφώνως συμπεριφέροντο.

73. *Ibidem*, p. [2] de la table des matières : Ἑκατοντὰς δωδεκάτη· [...] ψευδοσύνοδος λατίνων. ἔνωσις μετὰ λατίνων Μιχαὴλ τοῦ Παλαιολόγου. ἐφεξῆς καὶ περὶ τοῦ φλωρεντινοῦ συλλόγου.

désastreuses pour l'Église orthodoxe profondément divisée⁷⁴. Nectaire construit donc par la comparaison entre les deux conciles une interprétation générique de l'Union telle qu'elle est proposée par la papauté, interprétation valable pour le passé comme pour le présent. Cette œuvre ne reste pas sans écho en Occident, puisque non seulement elle est traduite en latin par le calviniste Pierre Allix, mais qu'elle donne aussi lieu à une réplique du fameux orientaliste dominicain Michel Le Quien⁷⁵.

Cette réflexion sur les éléments communs à toutes les Unions du passé est prolongée au 18^e siècle par le grand écrivain grec du siècle des Lumières Eugène Boulgaris. Parmi une œuvre abondante, Boulgaris écrit anonymement en 1775 un petit pamphlet contre les agissements de la papauté en Pologne⁷⁶ : l'auteur y exprime de façon synthétique sa pensée sur l'Union des Églises. À l'encontre des catholiques qui, pour assurer une légitimité à leur prosélytisme, prétendent amalgamer toutes les Unions en les qualifiant d'« unio », toutes celles qui ont existé dans le passé comme celle qu'ils cherchent à obtenir dans l'avenir, Boulgaris insiste sur les différences qui les opposent⁷⁷. Il utilise une distinction sémantique déjà traditionnelle chez les auteurs grecs entre l'ἔνωσις, l'« Union » véritable, fondée sur un parfait accord doctrinal, consentie librement par chacune des parties, et l'οὐνία, fausse Union voulue par le pape pour des motifs d'ordre temporel et imposée soit brutalement soit plus insidieusement aux orthodoxes (le terme οὐνία est apparu au moment de l'Union de Brest en 1595-1596). L'auteur se montre particulièrement original en ce qu'il théorise cette distinction dans le cadre de l'interprétation historique. À un premier niveau, cette opération de séparation conceptuelle se révèle tout à fait appropriée pour classer commodément en deux catégories les Unions anciennes : Boulgaris en comptabilise quatre, une seule ἔνωσις, celle de 879 qui a mis fin au schisme de Photius, et trois οὐνία, celle de 1204, celle de 1263 [sic] conclue par Michel Paléologue et celle issue du concile de Florence⁷⁸. Ainsi les Grecs peuvent-ils désormais affirmer qu'ils ne rejettent

74. *Ibidem*, p. 31, l. 36-38 : ὄρα τὰ ζητούμενα εἰς τὴν ἔνωσιν. ὄρα καὶ τὴν παρὰ τοῦ βασιλέως τῶν πραγμάτων βίαν. ὄρα καὶ τὴν ἐκ τούτων γενομένην διάστασιν καὶ τὸ σχίσμα. Dans cette phrase apparaissent les termes clés de l'interprétation grecque de l'Union, depuis les exigences (τὰ ζητούμενα) du pape, en passant par la violence (βίαν) de l'empereur, jusqu'à la discorde (διάστασιν) et au schisme (σχίσμα) à l'intérieur de l'Église grecque. L'auteur tire ce bilan de l'Union de Lyon, et il pourrait tout aussi bien s'appliquer à celle de Florence : la vision qu'en donne Syropoulos, par exemple, correspond exactement à ce schéma.

75. Τοῦ πάνυ Nectarii Patriarchae Hierosolymitani Confutatio Imperii Papae in ecclesiam, Londres 1702 ; STEPHANI DE ALTIMURA, Ponticensis [= M. Le Quien], *Panoplia contra schisma Graecorum, qua romana et occidentalis Ecclesia defenditur, adversus criminationes Nectarii nuperi Patriarchae Hierosolymitani, quas congessit in Libro Περὶ τῆς ἀρχῆς τοῦ πάπα, de Primatu Papae*, Parisiis 1718.

76. E. BOULGARIS, Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς πρὸς τινὰ ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν Κατολικῶν [sic] δυναστείας, καὶ περὶ τοῦ· Τίνες οἱ Σχίσται καὶ οἱ Σχισματικοὶ καὶ οἱ Ἐσχισμένοι· Καὶ περὶ τῆς βαρβαρικῶς λεγομένης Οὐνίας καὶ τῶν Οὐνιτῶν· καὶ περὶ τοῦ· Πῶς δεῖ τοὺς ὀρθοδόξους ἀπαντᾶν τῇ τῶν Κατολικῶν τυραννίᾳ, Halle 1775. Cet ouvrage était attribué à tort à Nikèphoros Théotokès, voir G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich 1988, p. 31, note 83.

77. E. BOULGARIS, *op. cit.*, p. 97 : ἡ διδασκαλία τοῦ βιβλιαρίου ἀποβλέπει [...] τελευταῖον νὰ πείσῃ, ὅτι ἡ οὐνία τῶν Εκκλησιῶν γέγονεν ἤδη τὸ πάλαι, καὶ διὰ τοῦτο πρέπει νὰ φυλάττεται ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων.

78. *Ibidem*, p. 101-119.

pas l'Union en elle-même, mais seulement l'οὐνία. Au-delà de cette habileté rhétorique cependant, l'analyse de Boulgaris se démarque en profondeur de celle de ses prédécesseurs : avant tout, ce lecteur et traducteur de Voltaire insiste en effet sur le respect de la liberté religieuse due à chacun et sur l'absurdité que constitue le recours à la coercition en matière de croyance ; il propose ainsi une approche humaniste et non plus strictement théologique des conséquences de l'Union pour les Grecs.

Si l'effort d'interprétation semble plus poussé en Orient qu'en Occident, il n'en va pas de même dans le domaine de la diplomatie. Plusieurs documents faux concernant l'Union de Florence ont circulé dans les régions orthodoxes, alimentant l'historiographie au même titre que des écrits plus sérieux. C'est le cas notamment des *Actes* d'un synode qui se serait tenu à Sainte-Sophie en 1450 pour rejeter et anathématiser l'Union. Ce texte a d'abord été publié par Allatius dans son traité *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*⁷⁹, où l'auteur démontre qu'il s'agit d'un faux. Réédité par Dosithée de Jérusalem dans le *Τόμος καταλλαγῆς*⁸⁰, le document est reconnu par les Grecs comme authentique⁸¹. Plusieurs invraisemblances jalonnent pourtant ce texte, comme la participation de Marc d'Éphèse, en 1450 alors que sa mort date de 1445 au plus tard ; l'existence d'un patriarche de Constantinople Athanase, qui n'est attesté nulle part ailleurs ; la venue à Constantinople des patriarches orientaux... Le texte se présente comme le compte rendu des discours de chacun des intervenants lors des quatre sessions qu'aurait comptées ce synode ; les anciens protagonistes du concile de Florence rejouent les débats théologiques de 1439, mais contre un seul Latin, le « frère Léonard », dont ils démontent aisément les arguments. La dernière rencontre se conclut par la signature d'une déclaration selon laquelle aucune addition ne peut être faite au symbole de Nicée, seuls sept conciles œcuméniques sont reconnus, tandis que le statut de « monarque » est dénié au pape⁸². Avoir tenu pour historique un tel sursaut de l'Église byzantine, soudée contre l'Union juste avant la Chute de Constantinople, a nécessairement faussé et simplifié l'analyse grecque de l'unionisme. La confusion est d'autant plus générale que d'autres textes circulent en Europe orientale, qui fournissent des récits pour le moins erronés des événements. B. Waczyński cite notamment une histoire anonyme ukrainienne du concile de Florence dans laquelle intervient une troupe armée qui jette les évêques grecs en prison pour les forcer à signer le décret d'Union⁸³...

79. L. ALLATIUS, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Coloniae Agrippinae 1648, col. 1380 suiv.

80. DOSITHÉE DE JÉRUSALEM, *Τόμος καταλλαγῆς*, Jassy 1692, p. 457-521.

81. E. BOULGARIS (*op. cit.*, p. 53-56) le cite lui aussi. C. Papaioannou a prouvé que ces *Actes* n'étaient pas authentiques et qu'un tel synode n'avait jamais eu lieu ; le faux daterait du début du 17^e siècle et pourrait être de Georges Koressios. Voir C. PAPAIOANNOU, *Akty tak nazyvaemago posliedniago Sophiiskago Sobora (1450 g.) i ich istoricheskoe dostoinstvo*, VV 2, 1895, p. 394-415 ; G. PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, Munich 1988, p. 16, note 34. Document cité par J. DARROUZÈS, *Les registres des Actes du Patriarcat de Constantinople*. Vol. I, *Les Actes des patriarches*, Fascicule VII, *Les registres de 1410 à 1453*, Paris 1991, p. 62, n° 3403.

82. DOSITHÉE, *op. cit.*, p. 520-521.

83. *Istoria o listrikiiskom, to est, o razboiničeskom, Ferarskom albo Florenskom sinodê v korottsê pravdive spisanaja*, citée par B. WACZYŃSKI, *Nachklänge der Florentiner Union in der polemischen Literatur zur Zeit der Wiedervereinigung der Ruthenien*, OCP 4, 1938, p. 461.

Pendant toute l'époque moderne, la vision grecque de l'Union perpétue ainsi à l'égard de l'Église romaine l'hostilité qu'elle hérite de la littérature antiunioniste byzantine. Une compréhension globale de l'événement s'élabore pourtant, au-delà de la traditionnelle mise en avant des erreurs latines : un schéma interprétatif, applicable à toutes les Unions passées et potentielles, fondé sur les sources les plus variées, devient la matrice du discours historique qui remplace progressivement l'argumentation théologique. Parallèlement, une grande fixité intellectuelle est à l'œuvre en Occident au même moment : les auteurs latins évitent toute réflexion critique sur les modalités et sur la signification de l'Union proposée par la papauté au Moyen Âge, tandis que la hiérarchie catholique romaine ne perçoit même pas combien son désir de réunion des Églises est devenu unilatéral. Les positions ont tendance à se durcir encore au 19^e siècle avec la confrontation brutale qui s'exerce désormais entre l'élan missionnaire renouvelé des catholiques et l'affirmation du nationalisme orthodoxe des Grecs.

La « science catholique » au service de l'histoire de l'Union à partir du 19^e siècle

Après l'éclipse révolutionnaire, la papauté revendique plus que jamais l'exclusivité de son autorité sur ses ouailles, tout particulièrement celles qui se trouvent dans les terres de mission. L'institution pontificale qui en est responsable reste la *Congrégation de Propaganda Fide*, fondée en 1622 : elle continue à avoir une compétence universelle en matière de prosélytisme auprès de toutes les populations non-catholiques⁸⁴. Païens, protestants et orthodoxes sont donc rassemblés indistinctement sous une même égide, sans que la spécificité des chrétiens des autres confessions soit prise en compte. À partir de la seconde moitié du 19^e siècle, alors que Rome relance une politique orientale ambitieuse en profitant de l'effritement de l'Empire ottoman, la nécessité de réformer l'institution devient évidente : en 1862, Pie IX crée au sein de la Congrégation de la Propagande une commission *pro negotiis ritus orientalis* dont dépendent désormais les régions orthodoxes. Cette innovation structurelle recouvre le début d'une réelle transformation de l'apologétique en direction des Orientaux, qui tient compte des traditions chrétiennes locales, en particulier sur le plan liturgique. Cependant les partisans du passage de tous les chrétiens uniates au rite latin restent nombreux, en sorte que coexistent deux formes d'unionisme : l'un est traditionnel et autoritaire, usant de méthodes qui ne sont guère différentes de celles de la mission, tandis que l'autre part de l'expérience religieuse des orthodoxes pour les amener à rejoindre le catholicisme romain⁸⁵. Dans les deux cas, il s'agit toujours d'une « ecclésiologie du retour », mais la seconde affiche un intérêt intrinsèque pour les chrétiens orientaux qui n'est pas sans incidence sur la production intellectuelle qui en est issue.

84. Sur cette Congrégation, voir *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni a servizio delle missioni* [éd. J. METZLER], Rome – Fribourg – Vienne, 1971-1976.

85. Voir É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, p. 29-31.

L'attitude de l'Église face au savoir s'est elle aussi transformée au cours du 19^e siècle : en France, sous l'impulsion de l'abbé Lamennais, la « science catholique » fait son apparition⁸⁶. Elle se donne pour objectif de montrer la supériorité des vues du catholicisme romain en toute chose, particulièrement en histoire, où l'enchaînement logique des faits établis doit amener à considérer comme une évidence la vérité enseignée de tout temps par l'Église : c'est ainsi que l'histoire scientifique du dogme permettra d'aboutir naturellement à l'idée de la primauté pontificale. De la même façon, l'histoire de l'Union devra prouver la nécessité pour les Grecs de rejoindre le christianisme romain, d'une part parce qu'il détient la vérité, d'autre part parce que le catholicisme est déjà à l'œuvre dans l'orthodoxie sans que les Grecs le reconnaissent. La doctrine reste donc parfaitement traditionnelle, dans le droit fil de la conception de l'Union qui régnait à Rome aux 16^e et 17^e siècles ; le changement réside dans l'utilisation de méthodes positives qui garantissent la validité du discours.

La collection de textes concernant le concile de Florence éditée par E. Cecconi en 1869, à la veille du concile Vatican I, illustre précisément cette nouvelle conception de ce que peut être un travail historique utile à la cause de l'Union⁸⁷. L'auteur rassemble des documents déjà publiés par ailleurs et des inédits dont il signale systématiquement la provenance et qu'il transcrit en indiquant les éventuelles variantes, selon les principes élémentaires d'une édition critique. Il prend d'ailleurs la peine de l'expliquer lui-même dans une petite introduction intitulée « Fonti storiche e metodo » : sa recherche scientifique⁸⁸ prend sens par la juxtaposition de documents qui s'éclairent les uns les autres, requérant tout au plus pour être bien compris une narration qui les articule tous ensemble. De toute façon, l'ordre chronologique à lui seul est explicite et mène, en l'occurrence, des premières négociations en vue de l'Union jusqu'à la nécessaire convocation du concile de Florence : « Perocchè ci veniva fatto, seguendo l'ordine cronologico, mettere insieme Documenti quasi dimenticati, giacenti quale in una Collezione di Concili, quale in una raccolta di lettere, quale in un Codice inedito, e rischiarantisi a vicenda di bella luce »⁸⁹. Dans le même esprit, des historiens autrichiens publient à leur tour des documents d'archives ayant trait aux tentatives d'Union de l'époque médiévale en inscrivant eux aussi leur travail dans le cadre de la politique de Pie IX envers les « dissidents »⁹⁰.

86. Sur cette question, voir, par exemple, l'introduction de F. LAPLANCHE, *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. IX, Les sciences religieuses. Le XIX^e siècle, 1800-1914*, Paris 1996, p. V-XXV.

87. E. CECCONI, *Studi storici sul Concilio di Firenze*, I, Florence 1869. L'auteur souhaite que son ouvrage puisse servir aux Pères qui vont se réunir pour le concile, sachant que « il Concilio fiorentino sarà sempre il centro a cui faran capo gli studi di coloro che sinceramente desiderano la cessazione del funesto scisma orientale » (p. [44]).

88. Le terme se trouve à la fin de la Préface, *Ibidem*, p. [46] : « il tributo delle scientifiche investigazioni ».

89. *Ibidem*, p. [53].

90. A. THEINER, F. MIKLOSICH, *Monumenta spectantia ad unionem ecclesiarum graecae et romanae*, Vindobonae 1872, p. [1] : « [Summus Pontifex Pius PP. Nonus] ductus mirabilis studio [sic], quo erga orientales aut in avita fide confirmandos aut ad eam reducendos flagrat, consessum virorum ecclesiasticorum [...] instituit, congregationem nempe pro negotiis orientalium, quos veluti consiliarios ad

De fait, les études préparatoires des historiens revêtaient en la circonstance une importance particulière : la grande innovation dogmatique du concile Vatican I réside dans la proclamation de l'infailibilité pontificale ; or c'est précisément la définition de la primauté romaine telle qu'elle avait été exprimée dans le décret final du concile de Florence qu'on invoque en 1870 pour asseoir le nouveau dogme. Le recours à une telle autorité suscite une polémique savante qui oppose entre eux des catholiques, d'un côté ceux qui sont hostiles à la notion d'infailibilité à la suite d'I. von Döllinger, et de l'autre les partisans indéfectibles de la papauté, E. Cecconi en tête⁹¹. La querelle historique gagne même les historiens protestants : Th. Frommann, qui s'était engagé en 1870 dans la controverse, offre dès 1872 une étude approfondie sur les sources du concile de Florence. En réaction contre ce qu'il considère comme une manipulation des textes, il expose et critique les divers documents connus ayant trait au concile⁹² : non content de discuter la valeur relative des *Mémoires* de Syropoulos et des *Actes grecs*, il s'intéresse de près à des écrits jusque-là peu pris en compte, en particulier les sources russes avec entre autres le témoignage de Siméon de Suzdal.

Depuis quelques années déjà, les savants protestants allemands enrichissent l'historiographie byzantine grâce à la publication des premiers ouvrages de synthèse. Leur approche se veut tout aussi scientifique, mais moins militante que celle des érudits catholiques : ils prétendent étudier l'histoire des relations entre l'Église romaine et l'Église grecque avec les mêmes méthodes que celles qu'ils appliquent aux événements politiques, c'est-à-dire avant tout pour en comprendre l'enchaînement. Il en résulte que la question de l'Union se trouve resituée dans son contexte général et peut être traitée pour elle-même, en tant que fait historique aux conséquences multiples, même en dehors du champ religieux. C'est ce qu'explique clairement l'auteur de l'un des premiers ouvrages de ce type, A. Pichler en 1864 : « Die Trennung der beiden Kirchen, der Lateinischen und Griechischen, übte auf die ganze Entwicklung Europa's in kirchlicher wie in staatlicher, in wissenschaftlicher wie in sozialer Hinsicht einen mächtigen Einfluß, der dem des Protestantismus im Ganzen kaum nachsteht »⁹³. S'il se concentre surtout sur les origines de la séparation des Églises, A. Pichler, en s'interrogeant sur la persistance du schisme, propose en même temps une nouvelle interprétation de l'unionisme : c'est l'autre thématique introduite par l'historiographie allemande, la reconnaissance de l'échec de la tentative d'Union en soi. Un insuccès aussi constant ne peut être imputé seulement aux orthodoxes⁹⁴ ; aussi A. Pichler invoque-t-il, à la suite des auteurs

praeclaram hanc provinciam bene gerendam adscisceret, quibus, nullo merito suffragante, nos quoque benevolentia eiusdem Pontificis adscripti fuimus. Haud itaque miraberis, urbane lector, quod [...] ad negotium istud sane gravissimum adiuvandum aliquid pro parte nostra conferamus ».

91. Sur cette affaire, voir en particulier I. ŠEVČENKO, Intellectual repercussions of the Council of Florence, *Church History* 24, 1955, p. 304-306.

92. TH. FROMMANN, *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*, Halle 1872.

93. A. PICHLER, *Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart*, Munich 1864, p. V.

94. *Ibidem*, p. V : « Die bisher gewöhnlich gegebene Lösung : der Hochmuth und die stumpfsinnige Hartnäckigkeit der Orientalen sei die Ursache an dem Einen [dem Ursprunge dieser Spaltung] wie an dem Anderen [der Fortdauer dieser Trennung], scheint mir für keinen ernsteren Denker genügend zu sein ».

grecs, la responsabilité occidentale⁹⁵. Se trouve lancée du même coup l'idée que les Occidentaux doivent se défaire enfin de leurs préjugés à l'égard de l'Orient pour apprendre à le connaître en profondeur : on verra le succès que cette position rencontrera chez les catholiques, qui se l'approprièrent⁹⁶.

De la responsabilité des Occidentaux à celle de la seule papauté, il n'y a qu'un pas, que franchit Walter Norden dans son ouvrage intitulé à dessein *Das Papsttum und Byzanz*⁹⁷. Il se rattache ainsi à l'historiographie protestante traditionnelle, en lui fournissant cependant des arguments nouveaux : il envisage la question de l'Union dans une optique essentiellement politique, montrant la papauté comme une puissance très attentive à ses intérêts diplomatiques, particulièrement lors des négociations avec les Byzantins. Il rapproche en effet l'Union de Florence de celle de Lyon en mettant l'accent sur cette dernière, qu'il considère comme une victoire pontificale, certes de courte durée mais suffisante pour rehausser le prestige de la papauté du 13^e siècle, tout comme le concile de Florence consacre en 1440 le triomphe d'Eugène IV sur le conciliarisme⁹⁸. Quant à l'attitude de Rome envers les orthodoxes, il la considère comme particulièrement habile dans la mesure où elle use de formes de coercition acceptables pour contraindre les Grecs : le but recherché par Grégoire X – la soumission des Grecs à Rome – n'est pas foncièrement différent de celui d'Innocent III à l'époque de l'Empire latin de Constantinople, mais les moyens pacifiques employés lui assurent une pleine légitimité⁹⁹.

Face à ces nouvelles contestations protestantes, la recherche historique d'obédience catholique romaine ne s'organise réellement qu'à la fin du siècle. Certes les travaux de Joseph Hergenröther sur le schisme oriental¹⁰⁰ et ceux de Charles-Joseph Héfélé sur l'histoire des conciles¹⁰¹ proposaient déjà une autre vision des relations entre la papauté et les chrétiens d'Orient, beaucoup plus favorable à Rome, mais le besoin de travaux spécialisés se fait sentir. Ce nouvel élan est pris sous le pontificat de Léon XIII : ce pape très favorable à l'unionisme¹⁰² promeut

95. *Ibidem*, p. VI : « [ich] bin auf diesem Wege zu dem Resultate gekommen, daß auch der Occident von einem guten Theil der Schuld an dem Ursprunge und der Fortdauer dieser Trennung nicht freizusprechen sei ».

96. Voir, par exemple, l'encyclique de Pie XI de 1928, *Rerum orientalium*. Mais dans un premier temps les catholiques sont au contraire très hostiles aux thèses défendues par Pichler, et J. HERGENRÖTHER lui oppose même une réplique *Neue Studien über die Trennung der morgenländischen und der abendländischen Kirche. Eine Kritik von Pichler's neuestem Geschichtswerk*, Würzburg 1864.

97. W. NORDEN, *Das Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedereinigung bis zum Untergange des byzantinischen Reichs (1453)*, Berlin 1903.

98. *Ibidem*, p. 722-723.

99. *Ibidem*, p. 535-536.

100. J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Regensburg 1867-1869.

101. CH.-J. HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, Paris 1869-1878. Le Tome IX traite du concile de Lyon II et le Tome XI de celui de Florence. L'auteur privilégie une approche événementielle et narrative des faits, sans négliger toutefois de signaler ses désaccords avec les interprétations respectives de A. Pichler et de Th. Frommann.

102. Léon XIII crée en 1895 une Commission pontificale pour la réunion des Églises dissidentes, première étape avant que le statut d'Église soit définitivement reconnu à l'orthodoxie par Benoît XV en 1917 avec la création de la Congrégation pour l'Église orientale à l'intérieur de la Congrégation de la Propagande. Voir V. PERI, *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Rome 1994, p. 241-242.

l'étude du christianisme oriental et recommande aux missions déjà présentes sur place de consacrer en partie leurs efforts à un apostolat intellectuel. Ainsi, dans la lettre pontificale *Adnitentibus Nobis* du 2 juillet 1895, Léon XIII prescrit aux assomptionnistes de fonder un séminaire à l'usage des jeunes orthodoxes en « [prenant] les meilleurs moyens de pourvoir à l'intérêt des jeunes gens et à leur bonne éducation non seulement par la culture de leurs esprits et par l'enseignement ordinaire des lettres, mais en leur donnant aussi une sérieuse connaissance de la langue grecque et de leur histoire nationale »¹⁰³. Le but recherché est le même que celui pour lequel la communauté des assomptionnistes œuvre déjà en Bulgarie depuis 1863 : il s'agit de créer un clergé autochtone uniote de rite byzantin. Les encouragements romains permettent dès lors que soient développées pour elles-mêmes les études orientales, en parallèle avec la formation de prêtres orthodoxes unis : les deux activités sont regroupées à Kadiköy, tout près d'Istanbul, dans un Centre d'études orientales fondé en 1895 et placé sous la direction de Louis Petit. Son organe de diffusion est créé en 1897 sous la forme de la revue *Échos d'Orient*¹⁰⁴, à une période où plusieurs autres revues consacrées aux chrétiens orientaux apparaissent, la *Revue de l'Orient chrétien* et *Bessarione* en 1896, *Oriens christianus* en 1901, dans un contexte de renouveau intellectuel initié en 1892 par la parution à Jérusalem du premier volume de la *Revue biblique*. Chacune tend à se spécialiser sur l'étude d'une région particulière, le monde grec devenant l'apanage des *Échos d'Orient*¹⁰⁵.

Une seconde institution, l'Institut pontifical oriental, est fondée en 1917 par le pape Benoît XV dans le sillage de la création de la Congrégation *pro Ecclesia Orientali*¹⁰⁶. Ce nouvel établissement, installé à Rome même, est lui aussi consacré à l'étude scientifique des christianismes orientaux : à côté de la théologie, du droit canon et de la liturgie, l'histoire byzantine fait partie en tant que telle des disciplines confiées au futur Institut¹⁰⁷. À l'origine du projet de constituer un autre lieu de recherche et d'étude sur l'orthodoxie se trouve à nouveau Louis Petit¹⁰⁸, tandis

103. *Lettres apostoliques ou encycliques, brefs, etc... de S. S. Léon XIII*, III, Paris [1895], p. 225. Texte latin voir *Ibidem*, p. 223 : « ut adolescentium commodis et ornamento quam optime consulatis, non solum animorum cultura consuetisque litteris, sed graecae etiam linguae et historiae patriae eruditione impertita ».

104. La bibliographie concernant les assomptionnistes est réunie dans l'article de A. FAILLER, Le centenaire de l'Institut des études byzantines des assomptionnistes, *REB* 53, 1995, p. 7 note 3. Sur la naissance des *Échos d'Orient*, voir *Ibidem*, p. 15-22.

105. Il existe aussi d'autres revues byzantines, notamment la *Byzantinische Zeitschrift*, mais leur inspiration profane les conduit à traiter relativement peu des sujets d'histoire religieuse.

106. Sur l'Institut pontifical oriental, voir E. G. FARRUGIA, *The Pontifical Oriental Institute : the first seventy-five years 1917-1992*, Rome 1993 ; V. PERI, *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Rome 1994 ; V. POGGI, *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano*, Rome 2000.

107. Le *Motu proprio* de Benoît XV, du 15 octobre 1917, par lequel est fondé l'Institut, mentionne explicitement : « Byzantii Orientisque reliqui Historia tum sacra tum civilis ». Document édité par V. PERI, *op. cit.*, p. 372-373.

108. Louis Petit adresse au pape en octobre 1916 un projet concernant la création d'un Institut supérieur des missions. Il souligne l'importance qui devrait y être accordée à la question de la controverse avec les « diverses sectes chrétiennes », à savoir les orthodoxes, les monophysites et les nestoriens, pour conclure le paragraphe sur le programme d'études qu'il préconise par ces mots : « C'est à ce prix

que les assomptionnistes Martin Jugie et Siméon Vailhé sont appelés à enseigner dans le nouvel Institut dès 1918. Les deux établissements de recherche sont donc étroitement liés, à la fois quant à l'objectif et quant à la méthode : partout la science est à l'honneur, du moins « la science de bon aloi », au service toutefois du but ultime que représente la réunion des Églises. La fonction de l'Institut est encore précisée et réaffirmée par l'encyclique de Pie XI, *Rerum orientalium*, promulguée le 8 septembre 1928¹⁰⁹. L'ancienneté de la sollicitude de l'Église romaine pour l'Orient chrétien y est rappelée longuement, ce qui permet d'inscrire la mission de l'Institut pontifical oriental dans la tradition des efforts accomplis en vue de la réunion avec les chrétiens séparés. Dans cette perspective, le souverain pontife encourage le développement des études orientales entreprises par les membres du nouvel établissement, confie son administration à l'ordre des jésuites, et appelle les responsables ecclésiastiques de tous pays à collaborer à cette œuvre : « vehementer vos, Venerabiles Fratres, cum universos tum singulos cohortamur, ut, Orientalium rerum studia omni ope provehentes, Nobiscum animi vires ad tantum perficiendum opus intendatis »¹¹⁰.

Constituant le matériau de travail de l'historien d'aujourd'hui, la plupart des éditions critiques de sources grecques liées à l'Union des Églises ont été réalisées par des membres de l'Institut byzantin des assomptionnistes ou de l'Institut pontifical oriental de Rome pendant tout le 20^e siècle. C'est d'abord Louis Petit qui édite une partie des œuvres de Marc d'Éphèse¹¹¹ et prépare la publication des *Œuvres complètes* de Georges Scholarios, entreprise qui sera menée à son terme par Martin Jugie¹¹². Puis, à partir de 1940, l'équipe formée par Georg Hofmann, Emmanuel Candal et Joseph Gill se consacre à la réédition de tous les documents qui traitent du concile de Florence, latins, grecs et slaves¹¹³ : les *Actes* grecs sont réédités dans ce cadre par Joseph Gill¹¹⁴ et les *Mémoires* de Syropoulos par Vitalien Laurent, qui en propose aussi une traduction en français¹¹⁵. Ce dernier est

pourtant, je veux dire, par une science de bon aloi, fécondée par la grâce qui n'agit pas seule, que s'opérera, au moment opportun, le grand œuvre de la réconciliation ». Document édité par V. PERI, *op. cit.*, p. 424-431.

109. Document édité par V. PERI, *op. cit.*, p. 376-383.

110. *Ibidem*, p. 383. Remarquons que la crainte des avancées obtenues par les protestants dans leur dialogue avec les orthodoxes motive encore et toujours la réaction romaine : face aux progrès de l'œcuménisme naissant et des « sermons de certa quadam unitate », les clercs catholiques doivent pouvoir répliquer, ce qui suppose qu'ils acquièrent une bonne connaissance des questions orientales : « verum iidem [nostrorum Seminariorum alumni], plerumque, non ea doctrina sunt instructi qua certam, in quaestionibus de Orientalium rebus moribusque [...] sententiam ferre possint, cum gravissima id genus argumenta peculiare quoddam idemque accuratissimum studium expostulent » (*Ibidem*, p. 380).

111. L. PETIT, Documents relatifs au concile de Florence, *PO* 15, 1920, p. 5-168 ; *PO* 17, 1923, p. 307-524. Réimprimé dans la collection Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series A, vol. VIII, fasc. 2, Roma 1969 ; Series A, vol. X, fasc. 2, Roma 1977.

112. L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, Paris 1928-1936.

113. Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, I-XI, Rome 1940-1977.

114. J. GILL, *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. V, fasc. I et II), Rome 1953.

115. V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. IX), Paris 1971.

aussi à l'origine de l'édition des plus importantes sources concernant l'Union de Lyon, à savoir le *Dossier grec*, publié après sa disparition par Jean Darrouzès¹¹⁶, et les *Relations historiques* de Pachymère, dont Albert Failler vient de terminer l'édition et la traduction¹¹⁷. À ces grandes sommes, il faut ajouter les nombreux textes inédits – lettres, professions de foi, traités divers – qui paraissent généralement dans les revues publiées respectivement par les deux Instituts, les *Échos d'Orient* déjà cités, qui deviennent la *Revue des Études Byzantines* à partir de 1943, et *Orientalia christiana periodica*, qui paraît à Rome à partir de 1935.

Tous ces travaux sont aujourd'hui des références et leur qualité scientifique est évidente. Quelques réserves peuvent cependant être avancées sur les principes qui ont présidé à l'élaboration de certaines de ces œuvres éditoriales. Deux jugements critiques émis par des historiens serviront ici d'exemples. Le premier vient de Vitalien Laurent, lui-même assomptionniste, et porte sur la nouvelle édition des *Actes grecs du concile de Florence* réalisée par Joseph Gill¹¹⁸. Ainsi qu'il a été dit plus haut, les *Actes grecs* sont le seul compte rendu conservé des discours effectivement prononcés lors du concile ; or cette version officielle est elle-même incluse dans un récit des événements très favorable à l'Union : c'est cette compilation quelque peu disparate qui avait été éditée dans son ensemble en 1577. J. Gill choisit de rééditer le même texte avec quelques ajouts mineurs, en distinguant par des typographies différentes les divers éléments dont il est composé. V. Laurent soulève à ce niveau un problème de méthode : J. Gill aurait pu décider d'éditer seulement les *Actes*, ce qui serait revenu à « constituer une sorte de Corpus des pièces officielles ou estimées telles émises pendant le concile ou à son occasion »¹¹⁹. Dans la mesure où il conserve le récit unioniste, « n'eût-il pas été préférable d'éditer la compilation du futur évêque de Méthone sous son nom retrouvé, quitte à mettre en appendice les 4 ou 5 pages de texte dont on l'a maintenant alourdi ? [...] L'on aurait eu ainsi, dûment attribuée et située dès le titre, une recension valable des *Actes*, celle de Plousiadénos confrontée avec ce qui nous reste des *Actes* authentiques »¹²⁰. Cependant il concède à la fin de son article que le titre choisi par J. Gill, *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini* (« ce qui nous reste des *Actes grecs* du concile de Florence ») va dans le sens de la prudence¹²¹.

L'un des autres reproches qui peut être fait à une édition a trait à l'attribution erronée d'un texte à un auteur. De fait, parmi les œuvres publiées sous le nom de Georges Scholarios par L. Petit et M. Jugie, il en est une au moins sur laquelle le doute peut subsister. La *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse*¹²² fait problème depuis sa première édition dans la *Patrologie grecque*¹²³ : Scholarios est

116. V. LAURENT, J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon 1273-1277*, Paris 1976.

117. V. LAURENT, A. FAILLER, *Les relations historiques de Georges Pachymères*, Paris 1984-2000.

118. V. LAURENT, La nouvelle édition des *Actes* du concile de Florence, *REB* 12, 1954, p. 198-209 ; voir note 114.

119. *Ibidem*, p. 204.

120. *Ibidem*, p. 205.

121. *Ibidem*, p. 209.

122. L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, III, Paris 1930, p. 476-538.

123. *PG* 161, col. 11-138.

présenté comme l'auteur de ce texte par le copiste Jean Plousiadénos dans les notes marginales du manuscrit¹²⁴ ; mais il se trouve que le même Plousiadénos a aussi attribué faussement la *Défense du concile de Florence* à Scholarios alors qu'il en était lui-même l'auteur. En l'absence d'une autre attestation qui puisse corroborer l'attribution à Scholarios, voici ce qu'écrit M. Jugie dans sa préface¹²⁵ : « De tous les Grecs, ses contemporains, de tous ceux, en particulier, qui parurent à Florence, sans en excepter Bessarion, lui seul [Scholarios] était capable de répondre à l'archevêque d'Éphèse avec cette maîtrise. N'aurions-nous d'autre témoignage, pour lui attribuer l'ouvrage, que celui de la critique interne, qu'il suffirait amplement à lui en assurer la paternité ». L'argument est discutable, surtout lorsqu'il ne s'agit pas d'une œuvre anodine : OR cette *Réponse* est l'un des plus importants écrits unionistes de son auteur présumé. Le dernier historien grec qui a repris la question, Th. Zèsès, réfute longuement cette attribution, sans pouvoir cependant avancer d'argument définitif¹²⁶. Il reste que l'unionisme de Scholarios n'est pas envisagé de la même manière selon que cette *Réponse* est comptée parmi ses œuvres ou non.

Quelle est plus largement la vision de l'Union donnée par cette historiographie catholique ? Les études strictement érudites qui s'y rattachent sont trop fragmentaires pour qu'il s'en dégage une interprétation générale, et, dans ce cadre, les conciles de Lyon et de Florence sont abordés pour l'essentiel indépendamment l'un de l'autre, avec une nette prédilection pour le second, considéré comme défendable¹²⁷. Seul Martin Jugie a livré de manière synthétique son analyse de la question de l'Union, en la replaçant dans l'histoire de la séparation des Églises¹²⁸. Il entérine désormais la notion d'échec structurel importée de l'historiographie allemande : « il est bon de se demander pourquoi ces essais perpétuels d'Union se sont produits et pourquoi ils ont toujours échoué », écrit-il¹²⁹, ajoutant même que les efforts d'Union n'ont en réalité que contribué à accroître la distance entre les Églises¹³⁰.

124. Il n'existe aucun manuscrit autographe de ce texte.

125. L. PETIT, X. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE, *op. cit.*, p. XLV.

126. TH. ZÈSÈS, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Thessalonique 1980, p. 421-427. L'auteur présente plusieurs arguments contre l'attribution du texte à Scholarios : tout d'abord, le témoignage de Plousiadénos est le seul connu ; de plus, il n'existe aucune allusion à un tel écrit polémique de Scholarios ; par ailleurs, le traité cité par l'auteur de la *Réponse* comme l'une de ses œuvres, les *Réfutations de Nil Cabasilas* (*Ἀντιρρήσεις κατὰ τοῦ Καβάσιλα*), n'est pas attesté parmi les écrits de Scholarios ; enfin, la correspondance ultérieure entre Marc d'Éphèse et Scholarios ne fait jamais allusion à cette *Réponse*. Autant le rejet systématique de tous les textes unionistes de Scholarios par Th. Zèsès n'est pas recevable, autant cette argumentation précise sur la *Réponse aux syllogismes de Marc d'Éphèse* plaide effectivement pour le doute. Th. Zèsès, lui, attribue le texte sans plus de preuve à Bessarion.

127. Voir la préface de J. GILL, *Le Concile de Florence*, Paris 1963 (traduit de l'édition anglaise de 1959), p. 1 ; à propos du concile de Florence, l'auteur écrit : « Cela n'implique pourtant pas la totale inutilité de ce concile, qui est l'un des conciles généraux reconnus par l'Église occidentale. Le décret d'Union avec les Grecs demeure la définition de certaines vérités théologiques et la norme doctrinale qui sert de guide aux esprits – et tous les chrétiens, où qu'ils soient, sont du nombre – qui espèrent la fin du schisme ».

128. M. JUGIE, Article Schisme byzantin, *DTC* 14, 1939, col. 1312-1468. Repris dans M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, Paris 1941.

129. M. JUGIE, *DTC* 14, 1939, col. 1363.

130. *Ibidem*, col. 1367 : « Non seulement l'Union ne se fit pas, [...] mais la conséquence finale de ces tentatives d'Union fut d'élargir le fossé de la séparation ».

De la même façon, les données diplomatiques entourant les négociations en vue des conciles sont désormais prises en compte dans la réflexion de cet historien, d'une manière qu'on peut pourtant estimer trop simplificatrice : « En un mot dans ces tentatives d'Union, du côté des empereurs le but est politique et le moyen d'ordre religieux ; du côté des papes, au contraire, le but est religieux et le moyen politique »¹³¹. Selon ce schéma, la mauvaise foi des Grecs et leur indifférence à l'égard de l'idéal d'unité chrétienne hypothèquent toutes les discussions possibles. Cependant la responsabilité occidentale est aussi reconnue, et les méthodes autoritaires de la papauté médiévale sont dénoncées. M. Jugie disserte en particulier sur le remplacement du rite byzantin par le rite latin : mais il est remarquable que cette question ne se pose pas lors des tentatives de rapprochement avec Byzance à la fin du Moyen Âge, en dehors de l'épisode de l'Empire latin de Constantinople, qu'on ne peut considérer comme une Union, ce que tend pourtant à faire M. Jugie¹³².

Un glissement est repérable en plusieurs points de ce discours historique qui trahit la préoccupation principale de son auteur : comment utiliser les « leçons » des anciennes Unions alors qu'on tente à nouveau de ramener les Grecs vers Rome ? La récurrence de l'argument en faveur de la connaissance mutuelle, leitmotiv des catholiques dans leur propre approche de la réunion des Églises, témoigne de ce que leur pratique apologétique pouvait difficilement ne pas déteindre sur leur interprétation historique. De fait, M. Jugie transpose de façon quasi systématique sur la période byzantine la méthode qu'il cherche à mettre en œuvre à son époque pour parvenir à l'Union : ainsi écrit-il à propos de l'intérêt que les unionistes byzantins portaient en leur temps à l'Occident : « De tout cela il résulte une connaissance mutuelle plus sérieuse, qui engendre l'estime et atteint le schisme dans l'une de ses causes les plus profondes »¹³³. Or cette affirmation n'est pas nécessairement pertinente pour la fin du Moyen Âge, et on pourrait arguer au contraire que c'est précisément l'intérêt de quelques intellectuels unionistes grecs pour l'Occident qui a contribué à durcir la position antilatine des autres composantes de la société byzantine, tout particulièrement les moines.

Mais l'effort de compréhension lui-même trouve ses limites en matière théologique : la vérité de la foi ne peut être que romaine, le Filioque n'est jamais remis en question, de même que la primauté du pape, d'autant que ce principe vient d'être renforcé en 1870 par l'adoption du dogme de l'infaillibilité pontificale auquel adhèrent évidemment les membres des congrégations religieuses de l'orbite

131. *Ibidem*, col. 1364 ; et col. 1363 : « Pas plus que le clergé de son empire, l'empereur byzantin n'était dévoré du zèle de l'unité chrétienne. On pouvait être sûr *a priori* que, s'il prenait l'initiative de pourparlers unionistes, ce serait en vue d'un intérêt politique ».

132. *Ibidem*, col. 1366-1367. Après un long développement sur les exigences d'Innocent III à la suite de la prise de Constantinople en 1204, M. Jugie conclut : « On se montra sans doute plus tard moins intransigeant. Aux conciles unionistes de Lyon et de Florence, il fut entendu que les Grecs conserveraient leurs rites et leurs usages ». De fait, en matière de liturgie seuls les azymes posent problème, les autres différences sont considérées comme partie intégrante de la Tradition de chaque Église et sont à ce titre parfaitement acceptées jusqu'au 15^e siècle.

133. *Ibidem*, col. 1368 ; et à l'inverse, au moment des négociations diplomatiques en vue de l'Union, l'auteur déplore qu'« on néglige dès lors la préparation psychologique du clergé et de la masse des fidèles pour faire disparaître les préjugés » (*Ibidem*, col. 1366).

romaine¹³⁴. Ainsi ces historiens catholiques restent-ils prisonniers de leur idée préconçue de l'Union et de ce qu'elle doit être, tandis que leur propre unionisme les amène à se montrer partiaux dans le jugement qu'ils portent sur les Byzantins : les partisans de l'Union sont tous décrits comme des hommes de grande vertu et d'une remarquable intelligence, alors que les antiunionistes comme Marc d'Éphèse, Scholarios après sa palinodie et Syropoulos sont dénigrés et apparaissent soit comme des opportunistes ambitieux à la duplicité caractéristique – les intellectuels hostiles à l'Union –, soit comme des hommes bornés, sans culture, incapables d'une véritable pensée – les moines¹³⁵.

Une telle vision de l'orthodoxie grecque rejoint la conception générale de l'Orient chrétien qui prévaut à Rome jusqu'au triomphe de l'œcuménisme : les Églises orientales sont conçues comme un ensemble sans réelle existence autonome qui se définit seulement par référence au centre de gravité du monde chrétien qu'est l'Église catholique romaine. Ainsi que l'écrit V. Peri à propos de l'ouvrage d'un membre de l'Institut pontifical oriental, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart* de W. De Vries¹³⁶, l'Orient chrétien représente « le frammentate e sparse cristianità storiche di tradizione non latina, con le loro credenze, le loro consuetudini sacre e i loro riti, esaminati però, sia pure col nobile intento di esaltarne la peculiarità, in una immediata e costante correlazione con il modello offerto in materia dalla Chiesa romana e latina. L'impostazione risulta tributaria dell'inveterata tradizione didascalica e strumentale, propria delle scienze ecclesiastiche, concepite come ausiliarie ed ancelle della speculazione teologica »¹³⁷.

En dehors des historiens issus de ces deux Instituts, peu d'auteurs occidentaux ont travaillé sur l'Union des Églises pendant la première moitié du 20^e siècle. Les nombreux ouvrages concernant l'histoire de la papauté abordent la question, mais plutôt du point de vue de ses répercussions en Occident¹³⁸. L'Allemand Ludwig Mohler consacre un ouvrage à Bessarion¹³⁹, dans un esprit très voisin de celui que nous venons d'évoquer : en tant qu'unioniste, Bessarion bénéficie d'un préjugé

134. Voir É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, p. 29 : « Donc pas d'unionisme qui ne compose avec l'intransigeantisme et ne conforte l'ultramontanisme ». Notons que cette formule s'applique d'autant plus aux religieux proches de la Curie, comme c'est le cas des jésuites de l'Institut pontifical oriental, mais aussi de Martin Jugie, installé à Rome dès 1917.

135. Voir l'appréciation de Louis Petit sur les *Syllogismes* de Marc d'Éphèse dans son introduction aux Documents relatifs au concile de Florence. II, *Œuvres anticonciliaires de Marc d'Éphèse*, PO 17, 1923, p. 312-313 : « Ce qui surprend chez Marc, c'est l'art, disons mieux la souplesse avec laquelle, au cours de ces pages, il ressasse cent fois les mêmes arguments sans avoir l'air de se répéter. Mais sa dialectique, malgré la richesse apparente des formules, est d'une indigence extrême. Elle ne vit que de sophismes, de perpétuelles équivoques ; seulement, tout est échafaudé de façon à donner l'impression d'une construction solide ». Sur le même texte, voir le jugement récent d'un théologien orthodoxe : M. ORPHANOS, *Some points of Mark of Ephesus criticism of the Filioque*, *Philoxenia*, éd. A. KALLIS, Münster 1980, p. 223-232.

136. W. DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1951.

137. V. PERI, *Orientalis varietas. Roma e le Chiese d'Oriente. Storia e diritto canonico*, Rome 1994, p. 146.

138. Voir, par exemple, L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Fribourg 1886-1907.

139. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, Paderborn 1923-1942.

très favorable de la part de son biographe, L. Mohler étant d'ailleurs lui-même un partisan de l'Union. En retrait de cet unanimité catholique, il faut signaler cependant l'article du jésuite M. Viller en 1921-1922, qui aborde de façon globale la question de l'Union depuis 1274 jusqu'à l'échec du concile de Florence¹⁴⁰. Une telle approche lui permet non seulement de mettre en valeur les points communs entre les deux conciles, ce à quoi avait déjà contribué l'historiographie protestante, mais surtout de suivre l'évolution de l'idée d'Union pendant tout le 14^e siècle. M. Viller propose une analyse nuancée de l'histoire du rapprochement entre Grecs et Latins et prend le contrepied des interprétations dominantes : il présente l'Union non comme un calcul strictement intéressé de la part des basileis de Constantinople, mais plutôt comme le passage obligé des négociations entre le pape et l'empereur, le seul cadre formel dans lequel à cette époque la discussion pouvait s'engager¹⁴¹. L'auteur est aussi le premier à souligner la continuité des tractations depuis le milieu du 14^e siècle jusqu'à la convocation du concile de Florence. Replacé dans cette plus longue durée, le mouvement en faveur de l'Union du côté byzantin acquiert une plus grande cohérence, alors que M. Viller fait apparaître en filigrane une fracture séculaire entre élites laïques unionistes et peuple byzantin ancré dans l'hostilité aux Latins. Après lui, d'autres historiens tels Louis Bréhier¹⁴², Joseph Gill¹⁴³ et Antonino Franchi¹⁴⁴ ont repris cette thématique en étudiant les diverses ambassades envoyées de part et d'autre depuis le 13^e siècle pour préparer l'Union, non seulement entre 1274 et 1439, mais aussi auparavant, notamment sous l'empire de Nicée.

Il ressort malgré tout de ce rapide parcours de l'historiographie occidentale de la fin du 19^e et du début du 20^e siècle une impression d'homogénéité des points de vue, due au fait que les études catholiques sur l'Union dominant largement. Le champ de l'histoire religieuse est laissé à des ecclésiastiques engagés, en sorte qu'il n'y a guère d'interprétation discordante qui se fasse entendre. Les protestants eux-mêmes, très critiques à l'égard de la conception romaine de l'Union jusqu'au 19^e siècle, ont tendance à délaissé ce sujet au début du 20^e siècle.

140. M. VILLER, La question de l'Union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence (1274-1438), *Revue d'histoire ecclésiastique* 17, 1921, p. 260-305 et 505-532 ; 18, 1922, p. 20-60.

141. *Ibidem*, p. 281 : « Ce serait myopie d'esprit de juger les relations des empereurs et des papes purement politiques, au sens où nous entendons actuellement ce mot. Ceux qui les ont regardées comme telles mesurent trop le passé à l'aune du présent. Au xiv^e siècle il est trop tôt encore pour qu'on puisse séparer la religion de la politique » ; et p. 283 : « Des empereurs mêmes qui n'ont agi d'abord que par tradition politique, devant le refus des papes de secourir la Romanie avant que l'union ne soit faite [...] en viennent à considérer sérieusement les moyens d'un rapprochement spirituel ».

142. L. BRÉHIER, Attempts at reunion of the Greek and Latin Churches, *Cambridge medieval history*, IV, Cambridge 1924, p. 594-626.

143. J. GILL, Eleven emperors of Byzantium seek Union with the Church of Rome, *Eastern churches review* 9, 1977, p. 72-84.

144. A. FRANCHI, *La svolta politico-ecclesiastica tra Roma e Bisanzio (1249-1254). La legazione di Giovanni da Parma. Il ruolo di Federico II*, Rome 1981.

L'Union dans l'histoire nationale grecque

Il ne reste donc plus que les Grecs pour proposer une autre vision de l'Union¹⁴⁵. Plus encore qu'à l'époque moderne, l'historiographie grecque de la fin du 19^e siècle se construit en réaction contre celle proposée par les Occidentaux. Les auteurs grecs du 17^e siècle polémiquaient déjà avec Léon Allatius, considéré comme un traître ; en 1872, la publication par Andronikos Dèmètrakopoulos d'un ouvrage intitulé *Ἐκδοξὸς Ἑλλάς*¹⁴⁶ sonne comme une réplique tardive à la *Graeciae orthodoxae scriptores* du même Allatius¹⁴⁷. Puisque ce dernier avait rassemblé une série d'écrits unionistes censés caractériser l'orthodoxie, A. Dèmètrakopoulos met en œuvre le projet inverse : il répertorie tous les auteurs grecs « hostiles aux innovations de l'Église latine » et fait la liste de leurs œuvres de manière à prouver qu'ils ne sont ni peu nombreux, ni incultes, comme l'affirmait son adversaire¹⁴⁸. L'intérêt nouveau que manifestent les catholiques pour l'Orient à partir de la fin du 19^e siècle actualise d'autant plus la controverse. Cette forme d'ingérence intellectuelle irrite les historiens grecs et les place dans une position défensive, dans la mesure où les travaux occidentaux concernant l'histoire des relations entre les Églises chrétiennes au Moyen Âge sont largement orientés par les projets contemporains de la papauté. Ainsi, dans la préface de son livre sur Marc d'Éphèse paru en 1899, Adamantios Diamantopoulos dénonce les ouvrages publiés à la même époque en Occident et déplore que des arguments historiques soient utilisés pour valoriser l'Union et critiquer l'antiunionisme grec¹⁴⁹ : son propre ouvrage se présente donc, de façon tout aussi militante, comme une apologie du principal adversaire de l'Union de Florence.

Au-delà de la polémique avec l'Occident, la fin du 19^e siècle correspond à une période d'affirmation de l'identité grecque, puisque le pays est totalement indépendant depuis 1830. Dans ce contexte idéologique, l'époque byzantine ne fait bientôt plus figure de parenthèse de l'histoire entre l'Athènes antique et les révolutions du 19^e siècle, mais bien au contraire de trait d'union, voire même de possible berceau du sentiment national grec. C'est bien ainsi que la fin de la période

145. Je n'ai pas accès à la bibliographie en langue russe, mais il est évident qu'elle propose une compréhension tout à fait spécifique du concile de Florence notamment. Quelques ouvrages russes du 19^e siècle ont eu un retentissement important en Europe, en particulier un ouvrage anonyme paru à Moscou en 1847 et traduit ensuite sous le titre : [GORSKI ?], *The history of the Council of Florence*, transl. from the russian by B. POPOFF, ed. by J. M. NEALE, Londres 1861. Par ailleurs, quelques indications historiographiques sont disponibles dans l'article de I. PAVLOV, *The Ferrara-Florentine Union. A view from Moscow. Historical retrospective and contemporary appraisal*, G. ALBERIGO, *Christian unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/1439-1989*, Leuven 1991, p. 493-496.

146. A. K. DÈMÈTRAKOPOULOS, *Ἐκδοξὸς Ἑλλάς*, Leipzig 1872.

147. L. ALLATIUS, *Graeciae orthodoxae scriptores*, Romae 1652-1659. Mais c'est pourtant à une remarque de l'*Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* d'Allatius que prétend répondre A. DÈMÈTRAKOPOULOS, *op. cit.*, p. [ε'] ; voir supra note 66.

148. *Ibidem*, p. [ε'].

149. A. N. DIAMANTOPOULOS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντία Σύνοδος*, Athènes 1899, p. 6 : *Τὰ ἐπιχειρήματα, ἅτινα προσάγονται, λαμβάνονται ἐκ τῆς ἱστορίας, ὃ δὲ πάπας Λέων ὁ XIII χθὲς ἔτι προσεκάλει ἡμᾶς πρὸς ἔνωσιν ὑπομέλων τοὺς λόγους τοῦ δραπετίδου Βησσαρίωνος ; et plus bas il ajoute : Κατὰ Μάρκου τοῦ Εὐγενικοῦ ἐσωρεύθησαν στρώματα ὅλα μύθων καὶ ἀκριτολογιῶν ἐν ποικίλαις ἐκδόσεσι τῶν ἐν τῇ Δύσει.*

médiévale est présentée, grâce à un véritable renversement historiographique, par le grand historien grec de la deuxième moitié du 19^e siècle, Constantin Paparrègopoulos, auteur de la classique *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, parue à Athènes pour la première fois en 1877¹⁵⁰. Celui-ci prétend déceler dans la civilisation du Péloponnèse au 15^e siècle, illuminée par les écrits et la personnalité de Pléthon, un « nouvel hellénisme » incarnant les premiers traits de la civilisation grecque moderne¹⁵¹. À cette vision politique de l'apport byzantin se surajoute l'interprétation traditionnelle donnée par les ecclésiastiques quant à leur propre rôle pendant les siècles d'occupation ottomane : les valeurs primordiales que sont la culture, la langue, l'histoire, tous éléments qui composent « l'hellénisme », n'ont pu être transmises, malgré la présence turque, que grâce à l'Église. L'orthodoxie elle-même représente l'essence de la Tradition grecque, et le clergé semble avoir été le seul garant et protecteur de l'ensemble de cet héritage pendant toute la durée de la Turcocratie.

Dans un tel climat intellectuel, les historiens grecs confèrent à l'attitude des Byzantins face à l'Union un caractère passablement nationaliste et, de façon anachronique, ils convoquent à leur tour le peuple grec, τὸ Ἑλληνικὸν ἔθνος. Alors que C. Paparrègopoulos émet un avis général sur le caractère à la fois inutile et dangereux de l'Union pour « les nôtres »¹⁵², Andronikos Dèmètrakopoulos, dans la préface de son ouvrage déjà cité, n'est pas avare d'expressions pour décrire ce que l'Union avec Rome menaçait : outre l'Église orientale elle-même, ce sont la langue (Ἑλληνικὴ γλῶσσα), l'hellénisme (Ἑλληνισμοῦ ὄνομα) et même « les étincelles de l'esprit national grec » (τὰ ζῶπυρα τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνισμοῦ) sans lesquelles n'aurait pu exister « la nationalité grecque » (σήμερον δὲν ἤθελεν ὑπάρχει Ἑλληνικὴ ἐθνικότης)¹⁵³.

Cette conscience hellénique est renforcée par la traditionnelle hostilité envers la papauté, entretenue pendant toute l'époque moderne. Le danger représenté par Rome reste la latinisation et même l'asservissement de l'Église grecque (τῆς ὑποδουλώσεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας¹⁵⁴), notion nouvelle qui apparaît par le biais de la comparaison entre le « joug ottoman » et le « joug papiste » (ὑποταγέντες τῷ Παπικῷ ζυγῷ¹⁵⁵). Les historiens de la fin du 19^e siècle

150. K. PAPARRÈGOPOULOS, *Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους*, Athènes 1885-1887 (2^e éd.). Voir R. D. ARGYROPOULOS, *Les intellectuels grecs à la recherche de Byzance (1860-1912)*, Athènes 2001, p. 38 et suiv.

151. K. PAPARRÈGOPOULOS, *op. cit.*, V, p. 293-304.

152. *Ibidem*, p. 315 : Ὁ ἀναγνώστης γνωρίζει πρὸ καιροῦ τὴν γνώμην ἡμῶν περὶ τοῦ ζητήματος τούτου. Αἱ περὶ ἐνώσεως ἀπόπειραι ἦσαν μάταιαι, διότι οἱ μὲν δυτικοὶ ἐνωσιν ἐνόουν τὴν ὑποταγὴν τῆς ἐκκλησίας ἡμῶν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ῥώμης, οἱ δὲ ἡμέτεροι δὲν ἐπέιθοντο νὰ ὑποκύψωσιν εἰς τὴν κυριαρχίαν ταύτην, ὡς δυναμένην νὰ ἐπενεργήσῃ ὀλεθρίως εἰς τε τὴν ἐθνικὴν καὶ τὴν πολιτικὴν ἡμῶν ὑπαρξίν.

153. A. K. DÈMÈTRAKOPOULOS, *Ὁρθόδοξος Ἑλλάς*, Leipzig 1872, p. θ'.

154. A. N. DIAMANTOPOULOS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ ἡ ἐν Φλωρεντία Σύνοδος*, Athènes 1899, p. 40.

155. A. K. DÈMÈTRAKOPOULOS, *op. cit.*, p. η'. Voir aussi N. KALOGÉRAS, *Μάρκος ὁ Εὐγενικός καὶ Βησσαρίων ὁ Καρδινάλις, εὐθύναι, ὡς πολιτικοὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἔθνους ἡγέται, τῇ ἱστορίᾳ διδόντες. Οἷς προστίθεται καὶ Πραγματεία περὶ τῆς ἐν Βασιλείᾳ Συνόδου 1433-1437*, Athènes 1893, p. 57 : δύο μόνον τότε ὑπῆρχον ὁδοὶ τοῖς Ἑλλησι βαταί, ἢ εἰς τὸν παπισμὸν καὶ ἢ εἰς τὸν τουρκικὸν ζυγὸν ἄγουσα.

prétendent évaluer la gravité respective de la soumission au pape ou au sultan ; ce faisant, ils s'inscrivent dans l'ancienne alternative entre la tiare latine et le turban turc, selon le mot que le chroniqueur Doukas plaçait dans la bouche de Loukas Notaras juste avant la chute de Constantinople¹⁵⁶. Les deux maux sont considérés comme assurément terribles, mais le pire reste le parti romain : c'est la thèse que soutient Nicéphore Kalogéras en opposant le choix de Marc d'Éphèse à celui de Bessarion¹⁵⁷. Car non seulement il vaut mieux pour l'Église vivre sous un pouvoir qui reconnaît le culte orthodoxe – ce que ne fait pas le pape d'après l'auteur¹⁵⁸ –, mais de toute façon la soumission à Rome n'aurait pas empêché la victoire ottomane. N. Kalogéras soulève ici la question de l'aide latine contre les Turcs, concédée en échange de l'Union par Eugène IV à l'empereur byzantin, et conclut, à partir de l'échec de la croisade de Varna, qu'elle aurait été de toute façon insuffisante¹⁵⁹. En sorte qu'accepter l'Union aurait abouti pour les Grecs à une double acculturation, latine et turque, dans laquelle ils auraient perdu leur « esprit national ».

C'est donc une histoire providentielle qui nous est contée, où les antiunionistes byzantins font figure de héros salvateurs, eux qui ont su avec clairvoyance préserver l'Église orthodoxe de toute compromission : ὁ ἀοίδιμος Σχολάριος, ὁ Ἐφέσου Μάρκος ὁ Εὐγενικός, οἱ θεόσοφοι ἀληθῶς ἐκεῖνοι τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας Ἡρώες¹⁶⁰. Très loin de son image occidentale d'opportuniste inconstant, Scholarios est considéré par cette historiographie comme le patriarche qui a relevé l'Église au début de la Turcocratie et a rassemblé en son sein le peuple chrétien¹⁶¹. Quant à Marc d'Éphèse, il domine incontestablement du fait de son engagement contre l'Union dès le concile : son action solitaire est exaltée ici autant qu'elle est dénigrée par les historiens occidentaux, sans être ni d'un côté ni de l'autre ramenée à ses justes proportions. A. Diamantopoulos synthétise en une phrase cette image de sauveur de l'honneur national menacé par le papisme : Μάρκος ὁ Εὐγενικός ἐπιπλέει μόνος περισφῶζων μεθ' ἑαυτοῦ τὴν τιμὴν τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας καὶ τὴν ὑπεροχὴν Ἑλληνικοῦ πνεύματος [...] μὴ ἐπιτρέψας ἵνα διὰ τῆς ὑποδουλώσεως τῆς Ἀνατολικῆς Ἑλληνικῆς Ἐκκλησίας κλεισθῇ ὁ κατάλογος τῶν νικῶν τῆς Παπικῆς Ρώμης¹⁶². Les historiographies grecque et occidentale se ressemblent finalement en ce qu'elles personnalisent à outrance les événements, opposant unionistes et antiunionistes comme deux camps parfaitement définis dans lesquels il serait encore possible de se ranger, ce que font de fait ces hommes d'Église dans leur propre engagement pour ou contre l'Union en cette fin du 19^e siècle.

156. V. GRECU, *Ducas. Istoria turco-bizantina (1341-1462)*, Bucarest 1958, p. 329¹¹⁻¹² : Κριτότερόν ἐστιν εἰδέναι ἐν μέσῃ τῇ Πόλει φακιδόλιον βασιλεῦον Τούρκων ἢ καλύπτραν Λατινικὴν. En dernier lieu sur cette phrase célèbre, voir D. REINSCH, *Lieber den Turban als was ? Bemerkungen zum Dictum des Lukas Notaras*, *Φιλέλλην. Studies in honor of Robert Browning*, ed. by C. CONSTANTINIDES, Venise 1996.

157. N. KALOGÉRAS, *op. cit.*

158. *Ibidem*, p. 57.

159. *Ibidem*, p. 27-29 : contrairement à Bessarion, Marc en est bien conscient.

160. A. K. DÈMÈTRAKOPOULOS, *op. cit.*, p. θ'.

161. N. KALOGÉRAS, *op. cit.*, p. 97 : l'Église est comparée à une arche (κιβωτόν) dans laquelle entre le peuple captif, image qui fait de Scholarios le nouveau Noé, l'homme d'une nouvelle Alliance.

162. A. N. DIAMANTOPOULOS, *op. cit.*, p. 240.

Cependant cet intérêt pour Byzance en tant qu'élément essentiel de la mémoire nationale stimule aussi une recherche plus approfondie, au fait des méthodes et des normes utilisées alors en Occident : ainsi les recueils d'éditions de textes se multiplient, dont les plus remarquables sont ceux qu'a édités Spyridon Lampros au début du 20^e siècle¹⁶³. Cet érudit s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs par son attachement à « l'hellénisme immortel » (αἰωνοβίου ἑλληνισμοῦ¹⁶⁴) et par sa perception de la continuité des luttes grecques, depuis les hauts faits des défenseurs de Mistra jusqu'à ceux des insurgés du soulèvement national¹⁶⁵ ; son approche se distingue pourtant par la grande attention qu'il porte aux sources, tous types de textes confondus. Cherchant à éclairer les événements des deux derniers siècles de l'empire, il répertorie et met à disposition des historiens un très grand nombre de documents inédits, dont certains concernent l'Union de Florence : il publie notamment une partie de la correspondance de Jean Eugénikos et de Georges Scholarios, fournissant ainsi des éléments nouveaux pour la compréhension de l'antiunionisme à Byzance juste avant la chute de Constantinople. Ces travaux sont connus et utilisés par les byzantinistes catholiques : ils reçoivent d'ailleurs une critique relativement positive dans les *Échos d'Orient*¹⁶⁶. Dans le sillage de S. Lampros, les documents portant spécifiquement sur l'Union éveillent l'intérêt des historiens grecs : ainsi A. Diamantopoulos, délaissant quelque peu la polémique pure, consacre plusieurs ouvrages aux sources du concile de Florence, à la suite de ceux de Th. Frommann et de A. Warschauer¹⁶⁷. Peu à peu, la recherche historique prend une certaine autonomie par rapport à l'apologétique, de telle sorte que les avancées scientifiques apportées par les uns sont de mieux en mieux reconnues par les autres. L'édition des *Œuvres complètes de Gennade Scholarios* est même le fruit d'une collaboration entre un riche Grec, X. A. Sidéridès, et des historiens assomptionnistes¹⁶⁸ : cette association ne va certes pas sans heurts, mais le résultat en est finalement salué, avec quelques réserves, par le même A. Diamantopoulos¹⁶⁹.

Malgré tout, l'historiographie grecque conserve dans l'ensemble un point de vue très négatif sur l'Union, et si quelques historiens ont proposé de nouvelles orientations¹⁷⁰, nombre de théologiens ont perpétué jusqu'à très récemment une

163. S. LAMPROS, *Παλαιολογία καὶ Πελοποννησιακά*, Athènes 1912-1930, en particulier les tomes I et II.

164. *Ibidem*, I, Préface de l'ensemble de l'œuvre, p. β'.

165. *Ibidem*, p. δ' : Οὕτως ἡ Πελοπόννησος καὶ πίπτουσα δὲν παραδίδει τὸ πνεῦμα καὶ οἱ τελευταῖοι αὐτῆς ἀμύντορες ἐναντίον τῆς βαρβαρικῆς ἐπιδρομῆς ὡς καὶ οἱ ἐν τῇ Ἑσπερίᾳ ἀναδειχθέντες ἐξ αὐτῆς ἐπίγονοι μαχηταὶ εἶνε οἱ πρόγονοι τῶν ἀρματωλῶν καὶ κλεφτῶν τῶν προδραμόντων τῆς ἐθνικῆς ἐξεγέρσεως καὶ τῶν ἡρώων τῶν δημιουργησάντων τὴν παλιγγενεσίαν.

166. *EO* 17, 1914, p. 156-159 ; *EO* 27, 1928, p. 470-475.

167. A. N. DIAMANTOPOULOS, *Ἀπόπειραι πρὸς ἔνωσιν τῶν Ἐκκλησιῶν κατὰ τὸν 15^ο αἰῶνα*, Athènes 1924 ; et sur Sygroulos : A. N. DIAMANTOPOULOS, *Σίλβεστρος Συρόπουλος καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα αὐτοῦ τῆς ἐν Φλωρεντία συνόδου*, Jérusalem 1923.

168. Voir supra p. 28.

169. A. DIAMANTOPOULOS, recension de L. PETIT, X. A. SIDÉRIDÈS, M. JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, VII, Paris 1936, dans *EEBS* 13, 1937, p. 431-435. Contrairement à l'opinion des éditeurs, A. Diamantopoulos avance l'idée que Scholarios est devenu hostile à l'Union au moins dès son départ de Florence, lorsqu'il accompagne le despote Démétrios à Venise.

170. Voir infra p. 39 suiv.

lecture extrêmement traditionnelle de la question. La dimension évolutive et complexe des relations entre Église romaine et orthodoxie tend à être gommée par eux au profit d'une interprétation simplificatrice et erronée des événements. L'article 'Εκκλησία rédigé par I. Karmirès en 1964 pour la *Θρησκευτική και ήθική έγκυκλοπαιδεία*¹⁷¹, pendant orthodoxe du catholique *Dictionnaire de spiritualité*, offre une bonne synthèse de la vulgate orthodoxe diffusée à propos de l'Union au milieu du 20^e siècle. Le sujet est traité comme toujours en lien avec l'histoire du schisme, en sorte que les tentatives d'Union sont présentées comme de piètres efforts voués à l'échec après une séparation dont la responsabilité revient aux papes Nicolas I^{er} et Léon IX¹⁷². De fait, la politique de Rome en Orient se résume selon l'auteur à une suite d'interventions relevant de l'« uniatisme papiste » (παπική Ουνία), depuis les croisades jusqu'à l'époque contemporaine¹⁷³. En substance, I. Karmirès soutient que les projets visant apparemment à la réconciliation des Églises n'étaient que manœuvres d'« asservissement de l'Église orientale en danger » (υποδούλωσιν τής κινδυνευούσης 'Ανατολικής 'Εκκλησίας¹⁷⁴), tandis qu'il exalte l'immédiate et unanime résistance des Byzantins au moment de l'Union de Lyon comme après celle de Florence¹⁷⁵. Les termes employés eux-mêmes sont identiques à ceux des historiens du 19^e siècle.

Plus récent encore, l'ouvrage de Méthodios Fougias, l'actuel métropolite de Pisidie, fournit un bon exemple d'une interprétation qui continue de se revendiquer avant tout comme orthodoxe¹⁷⁶. Sa vision des événements rejoint donc très largement celle qui a été décrite : comme ses devanciers il oppose à la volonté de domination de la papauté la pureté de la foi orthodoxe, pureté conservée grâce à l'opposition des antiunionistes. Symptomatiquement, au moment de présenter les sources concernant le concile de Florence, l'auteur se réfère uniquement aux jugements d'A. Diamantopoulos : ainsi, sous l'autorité de son prédécesseur, présente-t-il les *Actes* latins comme « partiels et inexacts »¹⁷⁷, tandis que « Syropoulos est l'authentique historien du 15^e siècle et de ce qui a été accompli à Florence¹⁷⁸ ».

171. *ThEE*, V, Athènes 1964, col. 500-508.

172. *Ibidem*, col. 506.

173. *Ibidem*, col. 500 : τὸ μεταξύ 'Ορθοδόξου καὶ Ρωμαϊκῆς 'Εκκλησίας χάσμα διηύρυναν περισσότερο ὁ παπισμὸς μὲ τὰς παντοκρατορικὰς καὶ κατακτητικὰς ἀξιώσεις του καὶ τὰς συνεχεῖς καὶ ἀκαταπαύστους ἐπιβουλὰς καὶ θρησκευτικοπολιτικὰς ἀναμίξεις καὶ ἐπιδιώξεις του ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ 'Ανατολῇ, αἱ Σταυροφορίαι καὶ ἡ λατινικὴ Αὐτοκρατορία ἐν Βυζαντίῳ, ἡ προσηλυτιστικὴ δράσις μεταξύ τῶν 'Ορθοδόξων, τῶν 'Ιησοιτῶν, τῆς *Congregatio de propaganda fide*, τῶν τροφίμων τοῦ Κολλεγίου τοῦ 'Αγίου 'Αθανασίου ἐν Ρώμῃ, καὶ καθόλου εἰπεῖν ἡ διὰ πάντων τῶν μέσων ἀσκουμένη καὶ ἐπικινδύνως λυμαινομένη μέχρι σήμερον τοὺς ὀρθοδόξους λαοὺς παπικὴ Οὐνία.

174. *Ibidem*, col. 508.

175. *Ibidem*, col. 507-508. L'opposition orthodoxe est magnifiée au point qu'est encore reconnu comme authentique le synode de 1450 : voir supra p. 22. De même, S. BILALÈS, *Ὁρθοδοξία καὶ παπισμὸς*. II, *Ἡ ἔνωσις τῶν 'Εκκλησιῶν*, Athènes 1969, p. 79-80, affirme l'historicité d'une telle réaction antiunioniste.

176. M. FOUGIAS, *Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀντιπαράθεσις 'Ελλήνων καὶ Λατίνων. Ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τοῦ μεγάλου Φωτίου μέχρι τῆς Συνόδου τῆς Φλωρεντίας (858-1439). Ἱστορικὴ καὶ θεολογικὴ μελέτη ἀναφερομένη στὶς ποικίλες φάσεις τῶν ἐκκλησιαστικῶν σχέσεων τῶν δύο λαῶν*, Athènes 1994 (2^e éd.).

177. *Ibidem*, p. 315 note 59.

178. *Ibidem*, p. 316 : Κατὰ τὸ Διαμαντόπουλο ὁ Σίλβεστρος Συρόπουλος εἶναι ὁ αὐθεντικὸς ἱστορικὸς τοῦ 15^{ου} αἰῶνα καὶ τῶν πεπραγμένων στὴ Φλωρεντία.

La reconnaissance de la valeur relative des textes est pourtant un préalable nécessaire pour qu'un débat de fond puisse s'engager entre des historiens d'opinions différentes¹⁷⁹.

Nouvelles tendances historiographiques dans la deuxième moitié du 20^e siècle

Même si les écoles historiographiques héritées du 19^e siècle trouvent jusqu'à aujourd'hui des représentants en Occident comme en Grèce, la deuxième moitié du 20^e siècle voit de nouvelles approches émerger, qui aboutissent à un renouvellement en profondeur de la compréhension de la question. Deux tendances se dégagent particulièrement, l'une qui tout en restant liée à des préoccupations ecclésiales s'interdit désormais toute partialité confessionnelle, et l'autre qui s'affiche comme résolument laïque. Il serait évidemment impossible de prétendre embrasser l'ensemble de la production historique récente sur le sujet, ce ne seront donc que des indications sommaires qui seront proposées ici.

L'évolution découle d'abord de la transformation de l'idéologie unioniste de l'Église romaine, convertie progressivement à l'œcuménisme et prête à une auto-critique rétrospective quant aux anciennes visées impérialistes de la papauté. La révolution intérieure de l'Église catholique s'effectue ouvertement au moment du Concile Vatican II, entre 1962 et 1965¹⁸⁰ ; cependant il faut dater de bien avant les initiatives et les efforts accomplis dans le but de restaurer le dialogue entre les confessions catholique et orthodoxe sur des bases acceptables. Ce renouveau commence à prendre forme dans le monde catholique avec la fondation par le bénédictin Lambert Beauduin du monastère d'Amay-Chevetogne, en Belgique, en 1926¹⁸¹. L'établissement accueille à la fois des moines bénédictins de rite latin et des moines orthodoxes, majoritairement des Russes, qui ont la possibilité de pratiquer le rite oriental grâce à l'existence sur place d'une chapelle byzantine. L'équipe dirigeante du monastère fait aussi paraître à partir de 1926 une nouvelle revue, nommée à dessein *Irenikon*, qui donne la parole tant à des théologiens catholiques qu'à des orthodoxes. Les « moines de l'Union » se démarquent très vite de l'unionisme traditionnel, et loin du prosélytisme et de l'apologie du « retour des frères séparés », la communauté cherche avant tout à susciter la communion spirituelle. Du point de vue historiographique, l'influence d'Amay avant la guerre est assez mince, dans la mesure où la réflexion de ses membres porte surtout sur l'analyse et l'effort de compréhension des différences doctrinales entre les deux

179. Le problème est plus grave encore lorsqu'il s'agit de l'authenticité même des textes : voir le rejet par Th. Zēsēs des trois discours en faveur de l'Union écrits par Scholarios pendant le concile de Florence (Th. Zēsēs, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία*, Thessalonique 1980, p. 397-420), alors que J. Gill a clairement établi leur attribution : J. GILL, *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. VIII, fasc. I), Roma 1964, p. VIII-XI.

180. De la même époque date aussi la rencontre entre le pape Paul VI et le patriarche de Constantinople Athénagoras (janvier 1964).

181. Sur les conditions de la fondation d'Amay-Chevetogne, voir É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982, p. 150-158.

confessions. À partir de 1947 cependant, les Journées théologiques de Chevetogne s'ouvrent aux questions historiques, d'une manière qui devient même spectaculaire lors de la session sur le schisme en 1954. Les communications et comptes rendus des discussions sont regroupés dans deux volumes de *Mélanges offerts à Lambert Beauduin sous le titre 1054-1954, L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuses séparations entre l'Orient et l'Occident*¹⁸². Hasard ou esquive volontaire, le problème de l'Union n'est pas envisagé dans sa dimension historique lors de cette rencontre, en dehors de l'article d'O. Halecki sur l'Union de Brest. Le propos reste centré sur la division des Églises, selon une approche qui demeure surtout théologique : recherches autour des définitions patristiques de la notion de schisme, retour sur l'épisode de 1054, comparaisons avec la Réforme, investigations du côté de la spiritualité et de la liturgie orthodoxes ; l'ensemble des communications s'inscrit dans ce que C.-J. Dumont nomme en conclusion « la nostalgie de l'unité, présente partout en ces pages, qui en constitue la trame obscure »¹⁸³. L'ouvrage se clôt d'ailleurs sur une réflexion sur les perspectives futures de rapprochement entre les confessions.

Constituant elle aussi le terreau de l'œcuménisme, une seconde institution naît avant-guerre : le Centre dominicain *Istina* est proche à bien des égards, par son esprit, du monastère d'Amay-Chevetogne, à commencer par ses liens originels avec l'orthodoxie russe. Issu d'un Collège fondé en 1923 à Lille par des dominicains à destination des émigrés, le Centre *Istina* existe dans sa forme définitive à partir de 1927 et conserve une mission d'apostolat auprès des orthodoxes russes¹⁸⁴. Avec l'accession du père Christophe-Jean Dumont à sa direction et à la suite de son transfert à Paris, l'orientation intellectuelle des études se précise, toujours dans la perspective de l'unité chrétienne. La réflexion sur les questions théologiques constitue l'essentiel du travail de ses membres et le contenu dominant de sa publication *Russie et Chrétienté*, devenue en 1954 *Istina*. La contribution du Centre au mouvement œcuménique se matérialise surtout après la guerre, lorsqu'il organise conjointement avec l'Institut Saint-Serge¹⁸⁵ des rencontres régulières de 1947 à 1953 entre théologiens catholiques et théologiens russes de l'émigration.

C'est donc tout un climat intellectuel qui devient peu à peu favorable à l'émergence d'une conception nouvelle des divergences doctrinales et, corollairement, à une relecture de l'histoire des relations entre les Églises. La réunion de l'ensemble des chrétiens en une même Église demeure la préoccupation fondamentale de ces hommes nouveaux ; mais ils perçoivent peut-être mieux que leurs prédécesseurs la difficulté de l'entreprise, dans la mesure où ils acceptent de prendre en compte et de découvrir l'altérité de la foi et de la tradition orthodoxes. À l'aube des années

182. *1054-1954, L'Église et les Églises. Neuf siècles de douloureuses séparations entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne 1954-1955.

183. *Ibidem*, p. 489.

184. Le Vatican entretenait de grands espoirs quant à une possible conversion des Russes dans les années 1920 : une commission *pro Russia*, issue de la Congrégation *pro Ecclesia orientali* fut même fondée en 1925.

185. L'Institut de théologie Saint-Serge a été fondé en 1925 à Paris par la diaspora russe avec l'aide de fonds protestants. Il compte après guerre plusieurs théologiens et historiens de l'orthodoxie de renom comme Georges Florovsky, Vladimir Lossky et Jean Meyendorff.

1950, cette redécouverte passe décidément par une réflexion sur les origines du schisme : le livre marquant de cette époque est en effet celui de François Dvornik, *Le schisme de Photius, Histoire et légende*, paru en 1950 dans la collection Unam sanctam que dirige le dominicain Yves Congar¹⁸⁶. Cet éminent théologien du Saulchoir, très proche des dominicains d'Istina et œcuméniste convaincu depuis les années 1930, s'explique dans une longue préface de la publication d'un tel ouvrage dans sa collection. En réalité, son discours tend à ressembler à celui des unionistes avant lui : il exhorte son lecteur à l'abandon des préjugés réciproques et prône le recours à l'histoire pour établir la vérité et plus encore pour guider l'action future¹⁸⁷. La principale évolution notable réside dans l'ampleur de la remise en question : le livre de Dvornik doit être lu par les catholiques, assure Yves Congar, car « l'essentiel n'est pas telle ou telle conclusion, mais bien qu'on ait entrepris de reconsidérer un problème en acceptant d'avance une solution différente de celle que nous avons héritée »¹⁸⁸. Désormais aucune certitude préalable ne doit guider les recherches entreprises en histoire de l'Église.

Tous les historiens de l'Union qui se réclament de l'œcuménisme ont fait leur ce mot d'ordre en soumettant à une certaine révision les interprétations anciennes. Autant Joseph Gill maintenait envers et contre tout la validité du concile de Florence, autant André De Halleux estimait-il tout récemment qu'il est nécessaire de « relire Florence », admettant que les décisions prises dans le décret d'Union n'étaient pas toutes respectueuses de la tradition grecque. Dans un article intitulé « Le concile de Florence : Union ou uniatisme », il se confronte à la difficulté qu'il y a à concevoir encore l'Union de Florence comme un modèle. Il prend ainsi acte explicitement du récent tournant historiographique : « Le Concile de Florence peut, en effet, être aujourd'hui « revisité » dans l'esprit de l'ecclésiologie traditionnelle de la communion entre Églises sœurs, redécouverte par les Catholiques au II^e Concile du Vatican, en partie grâce à l'Orthodoxie. À cette lumière, l'événement de 1438–1439 révèle des ambiguïtés que l'historiographie catholique inspirée par une ecclésiologie du « retour » tendait à voiler dans l'apologétique »¹⁸⁹. Parmi les affirmations traditionnelles réexaminées par A. De Halleux, figurent notamment les problèmes de l'œcuménicité du concile, de la conformité au dogme trinitaire de la définition florentine de la procession de l'Esprit¹⁹⁰, et même, de façon certes

186. F. DVORNIK, *Le schisme de Photius, Histoire et légende*, Paris 1950.

187. Y. Congar affiche encore une conception positiviste et instrumentale de l'histoire : « l'histoire est source non seulement d'intelligibilité intégrale des choses du passé, mais de prise de conscience et d'appréciation [...] des directions optima de notre action » ; elle est un « moyen de diagnostiquer les raisons de certains échecs, donc les lignes d'un meilleur succès » (*Ibidem*, p. 20).

188. *Ibidem*, p. 17.

189. A. DE HALLEUX, *Le Concile de Florence : Union ou Uniatisme ? Patristic and Byzantine review* 13, 1994, p. 29-48 ; voir p. 30.

190. Sur le Filioque, voir en dernier lieu les articles qui rendent compte de la *Clarification de 1995 du Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens* : J.-M. GARRIGUES, *La Clarification sur la procession du Saint Esprit et l'enseignement du concile de Florence*, *Irenikon* 68, 1995, p. 501-506 ; M.-A. VANNIER, *La Clarification sur le Filioque*, *Revue des sciences religieuses* 75, 2001, p. 97-112. Il en ressort que le Vatican est aujourd'hui en retrait sur cette question et, tout en ne désavouant pas les professions de foi de Lyon et de Florence, l'Église catholique se range à la doctrine patristique selon laquelle le Père est l'unique principe à l'intérieur de la Trinité.

nuancée, de la légitimité de la primauté romaine. Ces questions constituent autant de pistes de recherche aujourd'hui pour les historiens et théologiens catholiques, protestants¹⁹¹ et orthodoxes qui se proposent de repenser l'unité chrétienne, toujours dans un va-et-vient comparatiste entre les perspectives présentes et le passé. Le Symposium qui s'est tenu à Florence pour le cinq cent cinquantième anniversaire du concile¹⁹² a rassemblé sur des thèmes similaires la majorité des chercheurs de cette mouvance, en particulier sur la valeur de la voie conciliaire comme moyen d'atteindre l'Union et sur les biais du débat théologique de 1439 : ces sujets, il est vrai, n'intéressent que marginalement l'historien sur le fond. Un autre aspect a été mis en valeur lors de cette rencontre, à savoir les enjeux liés à la réception de l'Union, non seulement à Byzance mais aussi dans les autres régions orthodoxes : cette dimension, peu explorée jusqu'à maintenant, constitue l'un des champs novateurs de la recherche.

L'état d'esprit introduit par l'œcuménisme a aussi rendu possible le réexamen des principales figures traditionnellement vouées aux gémonies par l'historiographie catholique. Ainsi l'historien assomptionniste Vitalien Laurent a-t-il pu véritablement réhabiliter la source grecque la plus controversée sur le concile de Florence que sont les *Mémoires* de Syropoulos¹⁹³ ; il a invoqué lui-même le nouveau dialogue interconfessionnel comme incitation à une nouvelle approche d'un texte qui était auparavant rejeté pour sa partialité : « une édition critique de ce gros ouvrage que le rapprochement spectaculaire, auquel nous assistons, des Églises latine et grecque devrait recommander à la méditation des œcuménistes de toutes teintes est certainement une nécessité de l'heure »¹⁹⁴. On peut aussi inscrire dans cette tendance l'ouvrage de Constantin Tsirpanlis, *Mark Eugenicus and the Council of Florence : a historical reevaluation of his personality*¹⁹⁵. L'auteur défend la thèse que Marc d'Éphèse, loin d'avoir été hostile à l'Union dans l'absolu, ne s'y était opposé que dans un deuxième temps, après qu'il eut estimé que les négociations étaient faussées et que la pureté du dogme était atteinte¹⁹⁶. À l'encontre de la légende noire du personnage, et avec un sens plus juste des proportions que l'historiographie grecque traditionnelle, C. Tsirpanlis établit que Marc d'Éphèse n'a pas été LA cause de l'échec du concile de Florence, et rappelle opportunément qu'il n'a constitué aucun groupe organisé pour lutter contre l'Union avant son

191. Avant le ralliement des catholiques, les débuts du dialogue œcuménique rassemblent dès les années 1920 des membres des Églises protestantes et orthodoxes ; ce mouvement se développe plus encore à partir de la création officielle du Conseil œcuménique des Églises en 1948.

192. G. ALBERIGO, *Christian unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/1439-1989*, Leuven 1991.

193. V. LAURENT, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople, Sylvestre Syropoulos, sur le concile de Florence (1438-1439)* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, Series B, vol. IX), Paris 1971.

194. V. LAURENT, À propos des Mémoires du grand ecclésiarque Sylvestre Syropoulos, *REB* 23, 1965, p. 140. Le projet de publication de l'œuvre de Syropoulos était cependant très antérieur, puisque V. Laurent en avait été chargé par M. Jugie dès les années 1930.

195. C. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus and the Council of Florence: a historical reevaluation of his personality*, Thessalonique 1974.

196. *Ibidem*, p. 104-105. C. Tsirpanlis dénonce d'ailleurs avec vigueur le portrait caricatural que Joseph Gill avait brossé en diverses occasions de Marc d'Éphèse.

retour à Constantinople, puisque la Synaxe ne se serait formée que vers 1443¹⁹⁷. L'attitude de l'évêque d'Éphèse, seul à refuser de signer le décret de Florence, apparaît sous la plume de l'historien grec comme non seulement cohérente, mais même « constructive » : l'auteur conclut en effet que « Mark Eugenicus is also the classical example and the most remarkable illustration of the fact that dialogue and contact are preferable and constructive in interchurch relations to sterile monologue and isolation »¹⁹⁸. Réconcilier l'idéologie de Marc d'Éphèse avec le projet unioniste semblait une gageure, c'est pourtant la synthèse à laquelle parvient C. Tsirpanlis ; un tel renversement des perspectives peut sembler excessif, cependant cet ouvrage est considéré comme une référence importante, qui, comme l'écrit J. Boojamra dans son compte rendu, fournit « an excellent balanced view of Mark from an Orthodox perspective »¹⁹⁹. Ainsi, même si elle continue de privilégier l'étude de l'Union de Florence, l'historiographie d'inspiration œcuméniste apporte un renouveau important à l'interprétation des événements grâce à la considération qu'elle accorde désormais aux contestations orthodoxes. Le refus de l'Union n'est plus appréhendé comme le parti pris obstiné et pointilleux de quelques moines fanatiques : les attitudes et les arguments des antiunionistes gagnent en épaisseur et en complexité.

Dans un mouvement inverse et complémentaire, les unionistes du concile de Lyon ont commencé à susciter eux aussi un intérêt nouveau. Déjà dans les années 1960, Deno John Geanakoplos²⁰⁰, Burkhard Roberg²⁰¹ et Antonino Franchi²⁰² reviennent sur les négociations diplomatiques menées par Michel VIII Paléologue en vue de l'Union : tout en continuant de se placer sur le terrain de la politique internationale, ces deux auteurs remettent en valeur les enjeux socio-religieux du concile de Lyon, même s'ils jugent qu'ils ont été manqués²⁰³. À la même époque, parallèlement aux travaux d'édition de textes entrepris par l'équipe des assomptionnistes autour de V. Laurent, se développe une réflexion sur les origines mêmes de l'unionisme byzantin à partir du 13^e siècle. C'est le fait d'historiens qui ne se préoccupent plus désormais de faire un quelconque panégyrique d'un Jean Bekkos, mais qui tentent plutôt de comprendre le sens de son tardif engagement en faveur de l'Union.

La diffusion de ces premières recherches a lieu lors du colloque anniversaire de 1974 tenu à Lyon et à Paris, et édité trois ans plus tard sous le titre *1274 – Année charnière – Mutations et continuités*²⁰⁴. À cette occasion, seules quatre

197. *Ibidem*, p. 57.

198. *Ibidem*, p. 108.

199. J. BOOJAMRA, *St. Vladimir's theological quarterly* 24, n° 1, 1980, p. 64.

200. D. J. GEANAKOPLIS, *Emperor Michael Palaeologus and the West*, Cambridge (Mass.) 1959.

201. B. ROBERG, *Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274)*, Bonn 1964.

202. A. FRANCHI, *Il concilio II di Lione (1274) secondo la Ordinatio concilii generalis Lugdunensis*, Rome 1965.

203. B. ROBERG (*op. cit.*, p. 15), pour se démarquer de son prédécesseur W. Norden, souligne en introduction la nécessité d'appréhender l'événement dans toutes ses dimensions : « Die Einsicht in die enge Verbindung politischer und geistlicher Elemente in der Lyoner Union ist der Schlüssel zum Verständnis ihres Zustandekommens und Scheiterns ».

204. *1274 – Année charnière – Mutations et continuités*, Paris 1977.

communications sont prononcées à propos de l'Union : incontestablement, celle-ci n'est pas au centre des interrogations historiques que suscite le concile de Lyon II. Ce colloque fait pourtant figure lui-même de charnière pour l'historiographie de l'Union. Car d'une façon jusqu'alors inhabituelle, les dimensions théologiques et ecclésiologiques sont articulées avec les données politiques et conjoncturelles de l'époque de Michel VIII Paléologue. La question n'est plus considérée comme essentiellement religieuse ou à l'opposé comme essentiellement diplomatique : les historiens présents parviennent, en particulier dans la Discussion, à faire ressortir l'habileté du contrat proposé au pape par l'empereur byzantin, tel qu'il n'outrepasse pas la frontière de ses compétences en matière de foi (il propose seulement quelques concessions limitées mais pourtant suffisantes sur le point de la reconnaissance de la primauté et de l'autorité romaines, et s'engage à ne pas aborder les questions dogmatiques). Autre exemple examiné de près, le ralliement de Bekkos à l'unionisme constitue, en même temps qu'un soutien à la politique impériale, une rupture avec la tradition théologique byzantine depuis Photius²⁰⁵. Enjeux politiques et conceptions de l'orthodoxie se croisent et s'imbriquent étroitement, ils sont perçus conjointement dans leur historicité.

Mais les avancées issues de ce colloque sur le concile de Lyon ne se limitent pas à celles qui viennent d'être évoquées. La dernière communication, celle de Gilbert Dagron intitulée *Byzance et l'Union*²⁰⁶, offre en effet un point de vue nouveau en fournissant une analyse des répercussions des conciles à l'intérieur même de la société byzantine, proposant ainsi un cadre interprétatif valable tant pour le 13^e siècle que pour l'époque du concile de Florence. G. Dagron met en lumière ce « schisme » intérieur que dénonçaient déjà les chroniqueurs contemporains des événements, en particulier Pachymère, à propos des années qui suivent 1274. Les divisions entre les divers milieux sociaux sur la question de l'Union, même entre ecclésiastiques, selon une ligne de partage assez difficile à définir, méritent en effet qu'on s'y attarde. La grande originalité de la contribution de G. Dagron par rapport à la tradition historiographique occidentale est d'accepter de considérer l'Union comme un conflit en grande partie interne à Byzance²⁰⁷, qui met surtout en jeu la rivalité entre pouvoirs spirituel et temporel, en particulier autour de la personne de l'Empereur : « En somme, cette impossible Union de 1274 me paraît être deux choses distinctes : un problème occasionnel de diplomatie politique et religieuse entre l'Occident et l'Orient, et le problème d'identité qui, à cette date, révèle aux Byzantins l'éclatement de leur idéologie et de leur culture »²⁰⁸.

Déjà quelques années auparavant, D. J. Geanakoplos avait souligné le rôle de révélateur que revêtait le problème de l'Union quant à l'étendue réelle de l'autorité impériale. Dans un article où il discutait la notion de « césaropapisme

205. *Ibidem*, p. 204-205.

206. *Ibidem*, p. 191-202.

207. Voir *Ibidem*, p. 193 : « Puisque le débat est entre Orientaux, voyons comment fonctionnent en Orient, les notions de schisme et d'Union, et quelles réalités elles mettent en cause. Notre vocabulaire est tendancieux, en tout cas maladroit, qui nous fait distinguer unionistes et anti-unionistes comme deux partis dès le départ antagonistes ».

208. *Ibidem*, p. 198.

byzantin »²⁰⁹, l'auteur insistait sur l'incapacité de Michel VIII, puis de Jean VIII, à rendre exécutoire le décret d'Union, ce qui met bien en évidence l'existence de limites tacites à l'absolutisme impérial. En réalité, le pouvoir de l'empereur s'arrête à la convocation du concile : en aucun cas ce dernier n'est fondé à imposer sa volonté en matière de foi. Ainsi deux légitimités se dissocient et s'affrontent à l'occasion des Unions, celle de l'empire et celle de l'orthodoxie. Ce dilemme a été analysé plus récemment par l'historien grec P. Gounaridès à propos de l'accusation de trahison portée sur Bekkos²¹⁰ : il est reproché au patriarche unioniste son manque d'« attachement à la romanité » (φιλορωμαϊότητα), c'est-à-dire son mépris pour ce qui constitue le fondement de la civilisation byzantine ; la loyauté à l'égard de l'empereur, et donc de l'État byzantin, dont Bekkos se réclame, ne lui évite pas l'infamant qualificatif d'ἐχθρὸς Ῥωμαίων (« ennemi des Romains »). P. Gounaridès conclut à un subtil changement dans la définition de la « romanité » de telle sorte que la foi droite, entendons la foi des pères orientaux vierge de toute adjonction d'origine externe, prend désormais l'ascendant.

La question de l'Union se décentre donc progressivement : quant à son contenu, puisqu'elle est maintenant reconnue comme mettant en jeu l'idéologie byzantine elle-même, mais aussi géographiquement et chronologiquement : l'essentiel ne se passe ni à Lyon ni à Florence, mais bien à Constantinople, et non pas aux dates respectives des conciles, mais juste après. C'est dans le cas de l'Union de Lyon que ce décalage est le plus frappant, puisque plusieurs années s'écoulent avant que le débat ne soit réellement lancé, par Bekkos lui-même, à partir de 1277. D. Nicol avait déjà évoqué la montée en puissance de la contestation pour montrer qu'elle ne cessait qu'avec la mort de Michel VIII en 1282 et l'immédiate dénonciation de l'Union par son fils Andronic II²¹¹. Aristeides Papadakis repousse encore plus les limites chronologiques des conséquences du concile, puisqu'il fait entrer, tout à fait légitimement, les débats doctrinaux de l'époque du patriarcat de Grégoire de Chypre dans le cadre de la polémique sur l'Union²¹². Son ouvrage traite de la controverse théologique suscitée après coup par les tentatives de rapprochement avec l'Église latine, au détour de laquelle surgit en premier lieu la question de la procession de l'Esprit. L'auteur rappelle combien l'intérêt conféré alors à ces discussions autour du dogme résulte d'une conjoncture particulière, et non d'un goût atavique des Byzantins pour les arguties. La querelle théologique elle-même, qui vient en prolongement d'une grave crise politique intérieure, est replacée dans son contexte et saisie dans son évolution historique. A. Papadakis avance plusieurs arguments pour démontrer comment, à l'occasion de ces débats, la doctrine orthodoxe s'en-

209. D. J. GEANAKOPOLOS, *Church and State in the Byzantine Empire. A reconsideration of the problem of caesaropapism*, *Church History* 34, 1965, p. 381-403.

210. P. GOUNARIDÈS, Ἰωάννης Βέκκος ἐχθρὸς Ῥωμαίων, *Βαλκάνια καὶ ἀνατολικὴ Μεσόγειος, 12ος-17ος αἰῶνες*, Athènes 1998.

211. D. NICOL, *The Byzantine reaction to the second Council of Lyon, 1274*, *Studies in Church history*, ed. G. CUMING and D. BAKER, VII, Cambridge 1971, p. 113-146.

212. Voir A. PAPANAKIS, *Crisis in Byzantium: the Filioque controversy in the patriarchate of Gregory II of Cyprus (1283-1289)*, Crestwood (NY) 1983, p. 4-7 : l'auteur souligne d'ailleurs lui-même l'originalité de son approche dans la mesure où le patriarcat de Grégoire de Chypre a été négligé par la plupart des historiens de l'Union de Lyon.

richit et se développe. Le Filioque latin posait le problème de la relation entre le Fils et l'Esprit : pour le résoudre, Grégoire de Chypre introduit la notion de manifestation éternelle de l'Esprit à laquelle participe le Fils grâce à l'énergie divine ; ce faisant, il opère une distinction entre essence et énergie, ouvrant ainsi la voie au palamisme²¹³. Cette vision dynamique de la pensée orthodoxe accompagne le récit de l'affrontement politique entre Bekkos et le nouveau patriarche, conflit qui va bien au-delà de l'opposition entre partisans et adversaires de l'Union avec Rome. Il en ressort que la crise unioniste, comme avant elle la crise iconoclaste, a pu être l'occasion d'un approfondissement de la définition de l'orthodoxie et, corollairement, de l'identité byzantine.

Ces leçons de méthode tirées de l'étude du concile de Lyon ont encore peu trouvé à s'appliquer à celui de Florence. Le conflit qui éclate à Byzance à partir de 1440, non seulement à Constantinople mais aussi dans les provinces, n'a donné matière récemment qu'à de rares articles, tels celui de Georges Démacopoulos qui porte sur l'hostilité populaire au décret florentin²¹⁴. Une interprétation générale du rejet de l'Union a cependant été donnée en diverses occasions par D. J. Geanakoplos, particulièrement dans un de ses articles consacré au concile de Florence²¹⁵. Cet historien met l'accent sur les facteurs culturels de séparation, sur les profondes différences de mentalité entre Grecs et Latins à la fin du Moyen Âge. L'approche et le vécu de la foi ne sont pas identiques en Orient et en Occident, comme en témoignent les querelles d'étiquette entre le patriarche et le pape, l'importance qu'attachent les Byzantins à leur liturgie, mais aussi les divergences de fond en matière théologique. Cependant D. J. Geanakoplos pointe surtout l'ambiguïté de la position des Grecs à l'égard des Occidentaux, alors qu'ils ont été soumis à une forte influence latine plus ou moins bien acceptée depuis au moins le 11^e siècle, et sont encore remplis selon lui du souvenir de l'occupation qu'ils ont subie entre 1204 et 1261, et qui est encore effective dans certaines régions, par exemple les îles restées sous domination vénitienne. Les Byzantins dans leur grande majorité n'auraient donc pas tant redouté l'Union avec Rome que l'assimilation culturelle ou « latinisation », conjurée dans leurs écrits par le sens extrêmement péjoratif donné aux divers termes formés sur la racine *λατιν*-²¹⁶. Le sentiment antilatin nourri par les Grecs depuis avant 1204 serait devenu dominant et expliquerait en grande partie l'échec de toutes les tentatives d'Union : l'auteur évoque en effet « the deep-rooted antagonism for the Latins felt by the Greek population of Constantinople, on whom, in the last analysis, the success of union depended »²¹⁷.

213. *Ibidem*, p. 149 : « But if Gregory's insight and solution are important, so is his impact on the later Palamite synthesis. For part of that synthesis was actually prepared in the thirteenth century by Patriarch Gregory II of Cyprus. The fundamental point of this thought – the distinction between the essence and the energy – is none other than the « working piece » of Palamas' own theology. »

214. G. DÉMACOPOULOS, The popular reception of the Council of Florence in Constantinople 1439-1453, *St. Vladimir's theological quarterly* 43, n° 1, 1999, p. 37-53.

215. D. J. GEANAKOPLIS, The Council of Florence (1438-1439) and the problem of Union between the Byzantine and Latin Churches, *Church History* 24, 1955, p. 324-346, repris dans IDEM, *Constantinople and the West*, Madison 1989, p. 224-253, version citée ci-après.

216. *Ibidem*, p. 244-248.

217. *Ibidem*, p. 227.

De fait, cette donnée socio-politique sous-jacente qui façonne la civilisation byzantine des derniers siècles doit aussi être prise en compte dans l'analyse de l'échec récurrent des tentatives de rapprochement entre Grecs et Latins.

Reste un aspect apparemment lié de façon périphérique à la problématique de l'Union, celui que mettait plaisamment en avant Gibbon, à savoir les influences culturelles réciproques provoquées par les rencontres gréco-latines de la fin du Moyen Âge. La venue des Grecs au concile de Florence, leur séjour sur place pendant deux ans, au moment de la pleine éclosion de la Renaissance italienne, permirent des échanges dont on connaît la portée sur le devenir de l'humanisme en Occident. Les ouvrages qui traitent de ces questions sont anciens, depuis ceux d'Émile Legrand sur François Filelfe²¹⁸ et de H. Vast sur Bessarion²¹⁹ jusqu'à plus récemment ceux de D. J. Geanakoplos²²⁰ et de N. G. Wilson²²¹.

On connaissait moins bien l'importance et la fécondité des échanges intellectuels en sens inverse, depuis le monde latin vers Byzance, à partir du 13^e siècle. Or ces contacts participent pourtant directement de la question de l'Union puisque c'est l'introduction des œuvres de Thomas d'Aquin dans le milieu intellectuel byzantin qui a commencé à susciter l'intérêt de certains théologiens grecs pour la doctrine latine. La pénétration du thomisme à Byzance par le biais des traductions en grec et commentaires du « docteur angélique » a été étudiée par S. Papadopoulos²²² : depuis le milieu du 14^e siècle époques des premières traductions de Démétrios Kydonès, l'auteur suit l'évolution de la réception de Thomas à Byzance jusqu'à la chute de Constantinople, parcourant ainsi un siècle de philothomisme et d'anti-thomisme. Si la controverse sur Thomas se superpose à celle qui oppose unionistes et antiunionistes, l'identification entre philothomistes et partisans de l'Union n'est absolument pas systématique. S. Papadopoulos met fortement l'accent sur la complexité des positions individuelles telle que les clivages intellectuels n'induisent pas une attitude prédéterminée vis-à-vis de Rome. D'autant qu'une troisième pomme de discorde sépare alors les Byzantins, à savoir leur positionnement à l'égard de l'hésychasme, durant la querelle palamite du 14^e siècle tout particulièrement. Malgré tout, l'adhésion à la méthode scolastique latine va souvent de pair avec une sympathie réelle pour les Latins : ainsi que l'écrit S. Runciman à propos de l'entourage de Kydonès, « in such circles it seemed ridiculous not to make an effort to come together religiously with their brilliant Italian friends »²²³. Les liens interpersonnels entre certains Latins et l'élite grecque ont d'ailleurs certainement compté, comme le montre l'étude récemment menée par Claudine Delacroix-Besnier sur les dominicains en Orient²²⁴ : l'auteur met en valeur l'importance de

218. É. LEGRAND, *Cent dix lettres grecques de François Filelfe*, Paris 1892.

219. H. VAST, *Le cardinal Bessarion. Étude sur la Chrétienté et la Renaissance vers le milieu du XV^e siècle*, Paris 1878.

220. Voir, entre autres, D. J. GEANAKOPOLOS, *Interaction of the « sibling » Byzantine and western cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance (330-1600)*, New Haven 1976.

221. N. G. WILSON, *From Byzantium to Italy*, Londres 1992.

222. S. PAPAPOPOULOS, *Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων. Φιλοθωμιστὰὶ καὶ ἀντιθωμιστὰὶ ἐν Βυζαντίῳ*, Athènes 1967.

223. S. RUNCIMAN, *The last Byzantine Renaissance*, Cambridge 1970, p. 42.

224. C. DELACROIX-BESNIER, *Les dominicains et la chrétienté grecque aux XIV^e et XV^e siècles*, Rome 1997.

leur influence, notamment grâce à la présence d'un couvent dominicain à Péra, qui encourageait avec quelque succès les conversions individuelles de Byzantins au catholicisme romain. Ces nouvelles recherches, qui témoignent de l'existence, à Constantinople au moins, d'un véritable philolatinisme, sont à mettre en parallèle avec celles de D. J. Geanakoplos sur la peur de la latinisation : les deux sentiments coexistent, probablement dans des milieux sociaux différents, et sous-tendent les attitudes vis-à-vis de l'Union des Églises.

Au terme de cette étude, c'est la définition même de la notion d'Union qui vient à être interrogée. En premier lieu, quels sont les événements qui peuvent être placés sous cette dénomination ? Les conciles de Lyon et de Florence, certes, mais aussi toutes les tentatives avortées de rapprochement entre la papauté et l'empire byzantin ; reste encore le statut ambigu que les historiens confèrent à la latinisation forcée des années 1204-1261, tantôt considérée comme une Union, puisque le rattachement du patriarcat de Constantinople à Rome est alors effectif, tantôt exclue de cette problématique dans la mesure où elle ne participe pas d'une démarche volontaire de réunion de la part des orthodoxes. Au-delà de ces limites événementielles, que met en jeu l'Union ? À l'alliance diplomatique et à l'accord dogmatique, qui sont les deux volets mis en avant pendant longtemps, il faut ajouter le contact culturel, notamment à travers la confrontation entre la méthode scolastique et la théologie patristique ; de façon générale, s'affrontent la séduction et la méfiance, voire même la répulsion que suscite la civilisation occidentale à l'époque de la Renaissance. Les fractures intérieures qui traversent la société byzantine sont mises en lumière par le projet unioniste : poids relatif de l'empereur et de l'aristocratie laïque face au patriarche et à l'Église ; distance entre les élites cultivées et le peuple, distance qui se retrouve à l'intérieur du milieu ecclésiastique entre la haute administration et les moines ; opposition entre les partisans du recours à l'aide latine et les tenants de la coexistence possible avec les Ottomans. L'alternative se tient finalement entre deux idéaux : l'empire, ou plutôt l'idée de l'empire romain transmis par Constantin, encore tout entier contenu dans sa capitale ; ou bien l'orthodoxie, conçue comme une tradition sans tache, reçue elle aussi de Constantin. Dans cette alternative, les Byzantins sont sommés d'adopter une position cohérente, univoque. C'est bien d'un choix identitaire qu'il s'agit : dans le cadre de la question de l'Union des Églises, ils sont amenés à désigner l'héritage qu'ils reconnaissent comme le plus significatif.

Dans une telle optique, l'appréciation occidentale en terme de réussite ou d'échec de l'Union n'a plus guère de sens, sinon pour l'histoire du catholicisme romain. Ce qui distingue sans aucun doute les Grecs des Latins, c'est l'absence de consensus autour du désir d'Union. L'existence d'une minorité d'unionistes sincères, du 13^e au 15^e siècle, prouve que le ralliement à Rome n'était pas en soi inacceptable ; cependant c'est bien la tendance antiunioniste qui l'emporte dans la longue durée au sein de la société byzantine, et il reste à éclaircir les différentes dimensions de ce refus et ses raisons profondes.

Marie-Hélène BLANCHET
Université Toulouse Le Mirail