



HAL
open science

Théodore Stoudite, figure de l'Union des Églises ? Autour de la renaissance d'un monachisme stoudite en Galicie (Ukraine) au XXe s.

Olivier Delouis

► To cite this version:

Olivier Delouis. Théodore Stoudite, figure de l'Union des Églises? Autour de la renaissance d'un monachisme stoudite en Galicie (Ukraine) au XXe s.. O. Delouis, A. Couderc et P. Guran. *Heritages de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine, Ecole française d'Athènes - De Boccard*, pp.431-480, 2013, *Mondes Méditerranéens et Balkaniques* 4, 978-2-86958-253-8. halshs-00947473

HAL Id: halshs-00947473

<https://shs.hal.science/halshs-00947473v1>

Submitted on 6 Jan 2021

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.



ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES

MONDES MÉDITERRANÉENS ET BALKANIQUES



HÉRITAGES DE BYZANCE
EN EUROPE DU SUD-EST
À L'ÉPOQUE MODERNE ET CONTEMPORAINE

Ouvrage édité par Olivier DELOUIS, Anne COUDERC et Petre GURAN

Athènes 2013

**HÉRITAGES DE BYZANCE EN EUROPE DU SUD-EST
À L'ÉPOQUE MODERNE ET CONTEMPORAINE**

ÉCOLE FRANÇAISE D'ATHÈNES

MONDES MÉDITERRANÉENS ET BALKANIQUES 4

Directeur des publications : Dominique MULLIEZ, puis Alexandre FARNOUX

Responsable des publications : Catherine AUBERT, puis Géraldine HUE

Coordination éditoriale : Sophie DUTHION

Conception artistique : EFA, Guillaume FUCHS

Réalisation : Fabien TESSIER

Photogravure, impression et reliure : n.v. Peeters s.a.

Conception couverture : EFA, Guillaume FUCHS

Ouvrage publié avec le soutien de l'Agence universitaire de la Francophonie
et du Laboratoire Orient et Méditerranée, unité mixte de recherche du CNRS.



Dépositaire : De Boccard Édition-Diffusion – 11, rue de Médecis – 75006 Paris – www.deboccard.com

© École française d'Athènes, 2013 – 6, rue Didotou – 10680 Athènes – www.efa.gr

ISBN 978-2-86958-253-8

Reproduction et traduction, même partielles, interdites sans l'autorisation de l'éditeur pour tous pays, y compris les États-Unis.

HÉRITAGES DE BYZANCE EN EUROPE DU SUD-EST À L'ÉPOQUE MODERNE ET CONTEMPORAINE

Ouvrage édité par Olivier DELOUIS, Anne COUDERC et Petre GURAN

Athènes 2013

Sommaire

Olivier DELOUIS, Anne COUDERC et Petre GURAN	11-14
Introduction	
Hélène AHRWEILER	15-21
Conférence inaugurale – La présence de Byzance	
Jack FAIREY	23-44
Failed Nations and Usable Pasts: Byzantium as Transcendence in the Political Writings of Iakovos Pitzipios Bey	
Dan Ioan MUREȘAN	45-61
Revisiter la Grande Église : Gédéon, Iorga et Runciman sur le rôle du patriarcat œcuménique à l'époque ottomane	
Petre GURAN	63-78
God Explains to Patriarch Athanasios the Fall of Constantinople: I. S. Peresvetov and the Impasse of Political Theology	
Vera TCHENTSOVA	79-97
Héritage de Constantinople ou héritage de Trébizonde ? Quelques cas de translation d'objets sacrés à Moscou au XVII ^e s.	
Smilja MARJANOVIĆ-DUŠANIĆ	99-116
Se souvenir de Byzance Les reliques au service de la mémoire en Serbie (XV ^e -XIX ^e s.)	
Andrei PIPPIDI	117-129
Byzance des Phanariotes	
Andrei TIMOTIN	131-139
Prophéties byzantines et modernité roumaine (XVII ^e -XIX ^e s.)	

Radu G. PĂUN	141-160
Byzance d'empereur et Byzance d'Église	
Sur le couronnement des princes « phanariotes » à Constantinople	
Ioannis KYRIAKANTONAKIS	161-178
Between Dispute and Erudition	
Conflicting Readings of Byzantine History in Early Modern Greek Historical Literature	
Judith SORIA	179-194
Les peintres du XVIII ^e s. et la peinture paléologue :	
David Selenica et Denys de Fournas	
Effie F. ATHANASSOPOULOS	195-218
Byzantine Monuments and Architectural "Cleansing" in Nineteenth-Century Athens	
Marios HATZOPOULOS	219-229
Receiving Byzantium in Early Modern Greece (1820s-1840s)	
Despina CHRISTODOULOU	231-247
Making Byzantium a Greek Presence:	
Paparrigopoulos and Koumanoudes Review the Latest History Books	
Ioannis KOUBOURLIS	249-261
Augustin Thierry et l'« hellénisation » de l'Empire byzantin jusqu'à 1853 :	
les dettes des historiographes de la Grèce médiévale et moderne à l'école libérale française	
Nicolae-Șerban TANAȘOCA	263-283
Byzance dans la conscience historique des Roumains	
Gabriel LEANCA	285-300
« Byzance » et la modernité roumaine :	
de la négation à la patrimonialisation sous l'influence française	
Nadia DANOVA	301-318
L'image de Byzance dans l'historiographie et dans les lettres bulgares du XVIII ^e au XX ^e s.	
Dessislava LILOVA	319-327
L'héritage partagé ?	
Byzance, Fallmerayer et la formation de l'historiographie bulgare au XIX ^e s.	

Dimitrios STAMATOPOULOS	329-348
From the <i>Vyzantism</i> of K. Leont'ev to the <i>Vyzantinism</i> of I. I. Sokolov: The Byzantine Orthodox East as a Motif of Russian Orientalism	
George P. MAJESKA	349-358
Byzantine Culture in Russia: Doesn't It Lose Something in Translation?	
Dimitrios ANTONIOU	359-370
Le choix d'une résurrection partielle : l'introduction du droit civil byzantin dans le nouvel État hellénique au XIX ^e s.	
Adriana ŞOTROPA	371-382
L'héritage byzantin dans la pensée artistique et l'art roumains au tournant du XX ^e s.	
Anne COUDERC	383-402
Byzance à la Conférence de la Paix (1919) Vénizélos, les revendications de la Grèce et l'idée d'Empire	
Tonia KIOUSSOPOULOU	403-411
La délégation grecque au II ^e Congrès international des études byzantines (Belgrade, 1927)	
Maria KAMBOURI-VAMVOUKOU	413-430
L'héritage byzantin dans l'architecture de l'entre-deux-guerres en Grèce	
Olivier DELOUIS	431-480
Théodore Stoudite, figure de l'Union des Églises ? Autour de la renaissance d'un monachisme stoudite en Galicie (Ukraine) au XX ^e s.	
Isabelle DÉPRET	481-493
L'Église orthodoxe de Grèce et la condamnation de l'iconoclasme en 1987-1988 : fidélité à la tradition byzantine, relectures, mobilisation	
Katerina SERAÏDARI	495-506
Byzance dans le discours d'une minorité religieuse : les catholiques de Tinos et Syros	
LISTE DES CONTRIBUTEURS	507-510
RÉSUMÉS	511-522

Introduction

Olivier DELOUIS, Anne COUDERC et Petre GURAN

Ce livre envisage la présence continuée de Byzance en Europe du Sud-Est à l'époque moderne et contemporaine. Le sujet, apparemment paradoxal – du moins si l'on considère la chute de Constantinople en 1453 comme un terme indépassable –, peut se justifier sans peine. L'Empire byzantin avait duré plus de mille ans : sa disparition, au bénéfice de l'Empire ottoman, n'effaça pas son souvenir pas plus qu'elle ne disqualifia son héritage auprès des peuples jadis sujets ou voisins du *basileus* byzantin. L'Europe, d'autre part, est le meilleur terrain d'une telle enquête : la conquête des Turcs y fut tardive – à partir du xiv^e s. – et moins massive démographiquement qu'en Anatolie, où ceux-ci s'installèrent dès le xi^e s. Pour autant, ces conditions a priori favorables ne doivent pas conduire à rechercher des vestiges comme fossilisés : entre deux approches possibles qui privilégieraient d'une part les structures d'organisation et de l'autre les pratiques sociales, c'est bien le passé en marche, celui qui s'altère, se transforme, se réinvente, qui forme le principal objet de notre investigation. En somme, tout autant les distorsions que les fidélités à la mémoire de Byzance.

« L'héritage de Byzance », a-t-on écrit avec une pointe d'humour, « est un sujet d'intérêt continu qui a intrigué à la fois les chercheurs, les politiciens et les nationalistes¹ ». Mais ce volume se destine plus largement à ceux qu'intéresse l'histoire de l'Europe orientale, et même l'histoire de l'Europe tout entière. Si Byzance ne saurait rendre compte des évolutions géopolitiques de la région de 1453 à nos jours, elle en demeure comme une couche géologique dont les affleurements réguliers ne doivent pas surprendre. Ainsi, il y a près de vingt ans, les changements de régimes causés par la chute du communisme firent resurgir une division autre que politique entre l'Europe d'Orient et d'Occident. Byzance, qu'il ne faut cesser d'interroger, peut offrir des réponses à ces altérités européennes, en étant elle-même un héritage constitutif de l'Europe². Car Byzance, selon le mot de Gilbert Dagron, est « une autre manière d'être et d'avoir été européen³ ».

1. VRYONIS Speros Jr., « Préface », dans CLUCAS Lowell (éd.), *The Byzantine Legacy in Eastern Europe*, Boulder-New York, 1988, p. v.
2. LEMERLE Paul, « Présence de Byzance », *Journal des Savants*, 1990, p. 247-268, ici p. 268.
3. DAGRON Gilbert, « Oublier Byzance. Éclipses et retours de Byzance dans la conscience européenne », *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών* 82 (2007), p. 135-158, ici p. 158.

La recherche sur l'héritage byzantin a été durablement marquée par l'ouvrage de l'historien roumain Nicolae Iorga, *Byzance après Byzance*, dont le titre a connu une popularité remarquable au-delà même du monde académique. C'est dans les institutions – le patriarcat œcuménique et les Principautés roumaines en l'occurrence – que Iorga décelait la continuité de l'Empire disparu. Selon lui, Byzance – non seulement les dehors mais aussi l'essence – fut incarnée par les élites roumaines jusqu'au début du XIX^e s. C'est alors que «l'immuable pérennité byzantine», bouleversée par l'arrivée des idées des Lumières, chavira face aux nationalismes. La guerre d'indépendance grecque, commencée en 1821 et appuyée par les philhellènes d'Occident, aurait mit un terme à cette Byzance «sans État» qui avait survécu «presque quatre siècles après avoir vécu mille ans⁴». Le XVIII^e s. fut donc désigné comme le point de basculement à partir duquel l'idée impériale et multi-ethnique de Byzance se serait effacée au profit du concept de nation.

La démonstration, depuis, a été contestée. S'il fut affecté par l'opposition entre conservatisme et libéralisme puis par le surgissement des frontières nationales, l'horizon politique de Byzance se maintint bel et bien après 1821. D'autres héritiers, jeunes et moins jeunes, vinrent régulièrement l'investir : les nations – russe, grecque, serbe, bulgare, roumaine – examinèrent chacune, aux XIX^e et XX^e s., leur dette envers Byzance et dégageèrent les éléments susceptibles de servir leurs intérêts immédiats. Ainsi, jusqu'au début du XX^e s., les discours accompagnant les crises successives de la région – des guerres balkaniques aux échanges de populations de 1923 – ont puisé régulièrement dans l'histoire byzantine leurs précédents et justifications. De sorte qu'à l'issue des traités de paix où les frontières d'Europe centrale furent redéfinies, l'organisation d'un premier Congrès des études byzantines à Bucarest en 1924 parut significative. «Plus que jamais, les États du Sud-Est de l'Europe se sentent les héritiers de toutes les traditions de Byzance», relevèrent les observateurs⁵. Ce congrès fut compris comme une tentative de dépolitiser Byzance, de l'internationaliser, de transformer un objet appréhendé comme concept politique au service de nations ambitieuses en objet culturel, étudié par une communauté scientifique. Terme provisoire sans doute : il faudra probablement, le moment venu, étudier les résurgences plus récentes qui ont sous-tendu les conflits dans les Balkans à la fin du XX^e s.

Par ailleurs, la civilisation byzantine a également survécu dans des institutions non pas politiques mais informelles et quotidiennes. Dans la lignée des folkloristes du XIX^e s., Phaidon Koukoulès ou Speros Vryonis ont suivi cette voie d'étude, laquelle est peut-être la plus difficile⁶,

4. IORGA Nicolae, *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bucarest, 1935, p. 6, 12-13. L'ouvrage a connu de nombreuses rééditions et traductions.
5. GRÉGOIRE Henri, GRAINDOR Paul, *Byzantion* 1 (1924), p. v.
6. KOUKOULÈS Phaidón, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς*, Athènes, 1948-1955, 6 tomes ; VRYONIS Speros, «The Byzantine Legacy and Ottoman Forms», *Dumbarton Oaks Papers* 23 (1969-1970), p. 251-308 ; *id.*, «The Byzantine Legacy in Folk Life and Tradition in the Balkans», dans CLUCAS Lowell (n. 1), p. 107-145 ; *id.*, «The Byzantine Legacy in the Formal Culture of the Balkan Peoples», dans YIANNIAS John J. (éd.), *The Byzantine Tradition after the Fall of Constantinople*, Charlottesville-Londres, 1991, p. 17-44.

qui exige de rapprocher l'histoire et l'anthropologie sociale et de maîtriser toutes ou la plupart des langues de la région, turc y compris. Ces disciplines dialoguent encore trop peu : sans remédier à ce constat, le présent livre n'aborde ainsi la culture populaire que de façon secondaire, se consacrant davantage à la culture savante.

La religion joue enfin un rôle majeur dans l'héritage de Byzance puisqu'elle conserve par nature les traditions du passé. On se gardera pourtant de réduire le patrimoine de Byzance à l'orthodoxie. Les Églises, le fait est connu, se nationalisèrent au XIX^e s. en s'émancipant du patriarcat de Constantinople, tandis qu'au même moment les nations se sacralisaient pour mieux réinventer leur passé. La religion joua effectivement un rôle important dans ces ethnogénèses européennes, mais elle s'incarna dans chacune des nouvelles nations, revêtue d'habits neufs. Les histoires religieuses locales ne s'effacent donc pas derrière l'unité de l'orthodoxie ; elles révèlent au contraire des tensions dans l'appréhension de l'héritage de Byzance.

La question globale d'une unité régionale fondée sur des liens politiques, culturels et religieux façonnés par Byzance, a préoccupé les historiens après Iorga, ainsi que l'attestent certains titres : *l'Héritage byzantin de l'Europe orientale*⁷, le *Commonwealth orthodoxe*⁸, *l'Hésychasme politique*⁹, la *Slavia orthodoxa*¹⁰, le *Crypto-empire chrétien*¹¹, ou sous la plume de Dionysios Zakythinios, cette ingénieuse formule de *civilisations byzantines nationales*¹². Mais les diverses réponses à la question de l'héritage de Byzance ont rarement été confrontées, et tel est le propos du présent recueil dont le parti pris est précisément celui de la juxtaposition et de la comparaison. À notre connaissance, seuls deux ouvrages collectifs ont procédé ainsi par le passé, issus de colloques tenus avant 1989 et concernant essentiellement la Russie et la Grèce¹³. En ajoutant, au gré des articles, l'Empire ottoman, la Bulgarie, la Roumanie, la Serbie, l'Ukraine, nous ne couvrons certes pas, malgré nos tentatives, tout l'espace géographique voulu, mais l'élargissement nous semble significatif. Les études qui suivent ont été mêlées de façon souple, en respectant toutefois une forme de classement, de façon à rendre possibles les rapprochements : du plus général au particulier, puis par thèmes et à l'intérieur de ces thèmes par pays, et pour finir de manière chronologique.

7. OBOLENSKY Dimitri, *The Byzantine Inheritance of Eastern Europe*, Londres, 1982 ; voir aussi n. 8.
8. Par exemple : KITROMILIDES Paschalis M., « Imagined Communities and the Origins of the National Question in the Balkans », *European History Quarterly* 19 (1989), p. 149-194 ; l'expression fait elle-même référence à l'ouvrage de OBOLENSKY Dimitri, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe, 500-1453*, New York, 1974.
9. PROCHOROV Gelian M., « L'hésychasme et la pensée sociale en Europe orientale au XIV^e s. », *Contacts* 31 N. S. (1979), p. 25-63.
10. DUJČEV Ivan, *Slavia Orthodoxa : Collected Studies in the History of the Slavic Middle Ages*, Londres, 1970.
11. Par exemple : NĀSTASE Dumitru, « L'idée impériale dans les Pays roumains et le "Crypto-Empire chrétien" sous la domination ottomane. État et importance du problème », *Σύμμεικτα* 4 (1981), p. 201-250.
12. ZAKYTHINIOS Dionysios, « Étatisme byzantin et expérience hellénistique », dans *Mélanges Henri Grégoire*, II, *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 10 (1950), p. 667-680, repris dans *id.*, *Byzance : État-Société-Économie*, Londres, 1973, texte II, p. 23.
13. CLUCAS Lowell (n. 1) ; YIANNIAS John J. (n. 6).

Indiquons enfin ce que ce livre n'est pas. Il ne substitue pas à l'usage métonymique des Balkans une métaphore nouvelle, celle de Byzance, au pouvoir explicatif généralisé. Pas de « byzantinisme » en lieu et place d'un « balkanisme » évocateur de l'héritage ottoman, ni plus largement d'un « orientalisme¹⁴ ». Il n'enquête pas davantage sur les néobyzantinismes savants, nés en Europe occidentale à la fin du XIX^e s., sauf quand ils eurent une application locale, comme en retour¹⁵. Nous espérons ainsi, en nous dégageant des présupposés venus d'Occident et en privilégiant un espace géographique cohérent, celui de l'ancien empire byzantin en Europe et de ses voisins, échapper au reproche d'écrire une histoire de Byzance après Byzance hors d'elle, sans elle, voire contre elle¹⁶.

Sont ici regroupés les actes du colloque « La présence de Byzance dans l'Europe du Sud-Est aux époques moderne et contemporaine » tenu à Athènes du 22 au 24 septembre 2008. Celui-ci a été organisé par l'École française d'Athènes, le Musée chrétien et byzantin d'Athènes, l'Institut français d'Athènes et il a reçu le soutien de l'Agence universitaire de la Francophonie. L'Ambassadeur de France à Athènes, S. E. Christophe Farnaud, a bien voulu marquer un intérêt particulier pour cet événement en le plaçant au rang des manifestations de la Présidence française de l'Union européenne du second semestre 2008. Monsieur Paschalis Kitromilidès a présidé à l'ouverture du colloque et Madame Héléne Ahrweiler a prononcé une conférence inaugurale. Au Musée chrétien et byzantin d'Athènes, les orateurs ont été accueillis par son directeur, le regretté Dimitris Konstantios, et par Anastasia Lazaridou. Vingt-quatre des articles de ce volume sont issus des communications qui y furent présentées. Trois articles sont venus compléter le panorama de l'ouvrage (par Jack Fairey, Petre Guran et Georges P. Majeska), qui sont issus d'un colloque organisé deux ans plus tôt à l'université de Princeton par Petre Guran sur le thème « When Culture Dreams Empire: "Byzantium" as Usable Past », avec l'appui du Davis Center for Historical Studies, du Princeton Institute for International and Regional Studies, du Program in European Cultural Studies et du Program in Russian and Eurasian Studies de cette même université.

14. BAKIĆ-HAYEN Milica, « What's so Byzantine about the Balkans ? », dans BJELIĆ Dušan I. et SAVIĆ Obrad, *Balkan as Metaphor. Between Globalization and Fragmentation*, Cambridge Mass., 2002, p. 61-78. Sur l'idée des Balkans, voir TODOROVA Maria, « The Ottoman Legacy in the Balkans », dans BROWN Carl L., *Imperial Legacy : The Ottoman Imprint in the Balkans and the Middle East*, New York, 1996, p. 45-77, et *ead.*, *Imagining the Balkans*, Oxford, 1997 et 2009, traduit en français sous le titre *Imaginaire des Balkans*, Paris, 2011.
15. Plusieurs contributions sur ce thème dans les ouvrages suivants : KONSTANTINOÛ Évangélos (éd.), *Byzantinische Stoffe und Motive in der europäischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Philhellenische Studien Bd. 6*, Francfort, 1998 ; CORMACK Robin, JEFFREYS Elisabeth M. (éds), *Through the Looking Glass. Byzantium through British Eyes*, Aldershot, 2000 ; AUZÉPY Marie-France (éd.), *Byzance en Europe*, Paris, 2003 ; BULLEN J. B., *Byzantium Rediscovered*, Londres, 2003. Voir aussi Βυζάντιο και Εὐρώπη. Α' διεθνής βυζαντινολογική συνάντηση, Δελφοί, 20-24 Ιουλίου 1985, Athènes, 1987 ; *Byzance et l'Europe. Colloque à la Maison de l'Europe, Paris, 22 avril 1994*, Paris, 2001 ; SPIESER Jean-Michel (éd.), *Présence de Byzance*, Gollion, 2007.
16. AYMARD Maurice, « Byzance après Byzance. Byzance hors de Byzance », dans *Byzance et l'Europe* (n. 15), p. 87-94, ici p. 93 ; BARBU Daniel, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, Bucarest, 2001.

Théodore Stoudite, figure de l'Union des Églises ? Autour de la renaissance d'un monachisme stoudite en Galicie (Ukraine) au XX^e s.*

Olivier DELOUIS

Voici l'histoire d'une curiosité : au début du XX^e s., la Galicie austro-hongroise vit renaître dans le cadre de l'Église gréco-catholique un monachisme annonçant relever l'héritage de l'un des plus célèbres cloîtres de l'Empire byzantin, le monastère Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople.

* Nous remercions l'higoumène stoudite Teodor (Taras) Martynyuk grâce auquel nous avons eu accès à des ouvrages inaccessibles hors d'Ukraine et à plusieurs archives inédites.

Abréviations bibliographiques :

GALADZA Peter 2004 = GALADZA Peter, *The Theology and Liturgical Work of Andrei Sheptytsky (1865-1944)*, *Orientalia christiana analecta* 272, Rome.

KOROLEVSKIJ Cyrille 2007 = KOROLEVSKIJ Cyrille, *Kniga bytija moego (Le livre de ma vie). Mémoires auto-biographiques*, texte établi, édité et annoté par CROCE Giuseppe M., *Collectanea Archivi Vaticani* 45, Cité du Vatican, 5 vol.

KOROLEVSKIJ Cyrille 2005 = KOROLEVSKIJ Cyrille, *Métropolitaine André Szeptyckyj*, Rome, 1964, réimp. anast. Paris.

LEWIN Kurt 1994 = LEWIN Kurt I., *A Journey through Illusions*, Santa Barbara.

Митрополит = AVVAKUMOV Jurij, GAJOVA Okasana (éds), *Митрополит Андрей Шептицький і греко-католики в Росії, книга. I, Документи і матеріали, 1899-1917 [Le métropolitaine Andrei Szeptyckyj et les gréco-catholiques de Russie. I, Documents et matériaux, 1899-1917]*, Lviv, 2004.

Morality and Reality = MAGOSCI Paul R. (éd.), *Morality and Reality. The Life and Times of Andrei Sheptytskyi*, Edmonton, 1989.

[PYSHKOVYCH] Manuil 2005 = [PYSHKOVYCH] Manuil, *Історія Свято-Успенської Унівської Лаври та студійського монашества [Histoire de la laure de la Sainte-Assomption d'Univ et du monachisme stoudite]*, Lviv, p. 54-73.

Unité en division = GALADZA Peter (éd.), *Unité en division. Les lettres de Lev Gillet (« Un moine de l'Église d'Orient ») à Andrei Sheptytsky, 1921-1929*, Paris, 2009.

Situé dans le quartier de Psamathia, non loin de la Porte dorée, le monastère de Stoudios fut fondé vers 454 et son histoire millénaire ne s'acheva qu'avec la chute de Constantinople en 1453. Théodore Stoudite (759-826) est demeuré le plus célèbre de ses abbés¹, pour sa lutte contre l'iconoclasme, sa théologie des images, sa restauration d'un cénobitisme strict, ses catéchèses monastiques. Son influence s'étendit après sa mort dans l'ensemble de l'Empire byzantin et jusqu'à la Rus' de Kiev².

Rien de moins aisé toutefois que de comprendre pourquoi fut renoué vers 1900 le fil de cette histoire discontinuée. Les moines néostoudites sont en effet restés discrets et leur mémoire fut presque effacée par le régime soviétique en Ukraine. Cette étude prendra donc pour précaution de rappeler l'environnement géopolitique et confessionnel très singulier de cette région d'Europe orientale, elle évoquera assez longuement la figure du fondateur, le métropolite de Lviv Andrei Szeptyckyj (1865-1944), puis retracera le développement de ce monachisme en mentionnant les sympathies qu'il s'attira. Viendront alors des questions plus neuves : comment expliquer le choix de Théodore Stoudite ? Goût érudit de l'antique ou mode néobyzantine ? Réception sincère de l'héritage oriental ou prosélytisme romain ? Permanence ou réinvention de Byzance ? L'analyse de l'opinion catholique sur Théodore Stoudite et la lecture attentive de sources délaissées – trois typika ou règles monastiques néostoudites – permettront d'avancer quelques réponses.

LA GALICIE AU TEMPS DU MÉTROPOLITE ANDREI SZEPTYCKYJ

LE CADRE GALICIEN

La Galicie est une région à la définition plus administrative que géographique obtenue par l'Autriche lors de la première partition de la Pologne en 1772 et qui demeura un Kronland austro-hongrois jusqu'en 1918 (**fig. 1**)³. Sa population ne fut jamais homogène : au tournant du xx^e s., elle comprenait environ 8 millions d'habitants, se répartissant majoritairement entre Polonais et Ruthènes ou « Ukrainiens », sans oublier une importante minorité juive. Sa partie orientale en revanche, à l'Est de la rivière San, était ruthène dans un rapport de 65 % à 25 %

1. PRATSCH Thomas, *Theodoros Studites (759-826) – zwischen Dogma und Pragma*, *Berliner Byzantinistische Studien* 4, Francfort-sur-le-Main, 1998 ; CHOLIJ Roman, *Theodore the Stoudite. The Ordering of Holiness*, Oxford, 2002.
2. DELOUIS Olivier, *Saint-Jean-Baptiste de Stoudios à Constantinople : la contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (v. 454-1204)*, thèse de doctorat, université Paris 1-Panthéon Sorbonne, 2005 (à paraître).
3. MAGOCSI Paul R., *Galicja : A Historical Survey and Bibliographic Guide*, Toronto, 1983 ; WOLFF Larry, *The Idea of Galica : History and Fantasy in Habsburg Political Culture*, Stanford, 2010.



Fig. 1. — La Galicie austro-hongroise (*Morality and Reality*, p. xvii).

pour les Polonais, ce qui explique que ce « piémont » galicien fut le creuset d'un nationalisme ukrainien ayant conçu dès 1848 un projet de séparation de la Galicie polonaise⁴.

La Galicie orientale connut dans la première moitié du xx^e s. une histoire mouvementée. Occupée par les forces tsaristes de 1914 à 1917, une éphémère République populaire d'Ukraine occidentale ayant Lviv pour capitale y fut proclamée en plein effondrement de l'Empire austro-hongrois le 1^{er} novembre 1918. La République de Pologne, vainqueur de la courte guerre

4. MARKOVITS Andrei S., SYSYN Frank E. (éds), *Nationbuilding and the Politics of Nationalism : Essays on Austrian Galicia*, Cambridge Mass., 1982 ; MAGOCSI Paul R., *The Roots of Ukrainian Nationalism : Galicia as Ukraine's Piedmont*, Toronto, 2002. Voir une présentation contemporaine des aspirations ruthènes par FÉRORTCHOUK Yaroslav, *Le réveil national des Ukrainiens*, Paris [Bureau du Cercle des Ukrainiens], 1912, p. 5-40. L'usage de désigner le peuple des Ruthènes par le nom d'Ukrainiens de Galicie, bien qu'anachronique, est une convention que nous respecterons.

ukraino-polonaise qui suivit cette déclaration d'indépendance, obtint en juin 1919 du Conseil suprême des Alliés un droit d'occupation en Galicie orientale, étendu par le Conseil des ambassadeurs en mars 1923 à la pleine souveraineté. L'entre-deux-guerres sous domination polonaise dura jusqu'à l'occupation de la Russie soviétique, de septembre 1939 à juillet 1941, à laquelle succéda l'Allemagne nazie jusqu'en juillet 1944. La Galicie orientale redevint ensuite soviétique jusqu'à l'indépendance de l'Ukraine, proclamée en août 1991.

Confessionnellement, les Ruthènes de Galicie sont majoritairement gréco-catholiques, à savoir d'une confession de rite byzantino-slave reconnue par le synode de Brest-Litovsk de 1595-1596 où les évêques de la métropole de Kiev se placèrent sous l'autorité de Rome, tout en conservant leur rite oriental. Revanche prise sur l'échec du concile d'Union de Ferrare-Florence (1438-1445), l'Union de Brest fut également une solution politique permettant à l'État polono-lituanien d'assimiler une population orthodoxe sans recourir à une latinisation⁵. Le gréco-catholicisme devint par la suite le support de l'identité ruthène, de sorte qu'au XIX^e s., à l'image des Églises orthodoxes d'Europe du Sud-Est, il fut l'un des vecteurs du nationalisme ukrainien⁶. Administrativement, la province ecclésiastique de Galicie était dirigée par un métropolite à la tête de l'archéparchie de Lviv et des éparchies suffragantes de Peremychl/Przemyśl (Pologne actuelle), de Kholm/Chełm jusqu'en 1875 (Ukraine actuelle), de Stanyslaviv/Staniśławów à partir de 1885 (aujourd'hui Ivano-Frankivsk, Ukraine) (fig. 2). On comptait au recensement de 1910, dans les trois éparchies de Galicie, 3,4 millions de fidèles pour 1 875 paroisses, puis 3,6 millions et 2 369 paroisses en 1931⁷. C'est l'histoire de cette Église que domine durant la première moitié du XX^e s. le métropolite de Lviv et fondateur du monachisme stoudite, Andrei Szeptyckyj⁸.

5. Le quatrième centenaire de l'Union de Brest a donné lieu à des publications récentes aux thèses parfois opposées : DMITRIEV Michail V. *et al.* (éds), *Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI-первой половине XVII в.* [L'Union de Brest de 1596 et la lutte sociopolitique en Ukraine et en Biélorussie à la fin du XVI^e et au début du XVII^e s.], Moscou, 1996-1999, 2 vol. ; GUDZIAK Boris A., *Crisis and Reform : The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge Mass., 1998 ; GROEN BEET, VAN DEN BERCKEN William P. (éd.), *Four Hundred Years Union of Brest (1596-1996) : A Critical Re-evaluation. Acta of the Congress Held at Hernen Castle, the Netherlands, in March 1996*, Louvain, 1998. Plus récemment : DMITRIEV Michail V., *Между Римом и Царьградом : генезис Брестской Церковной унии 1595-1596 гг.* [Entre Rome et Constantinople. Genèse de l'Union ecclésiastique de Brest de 1595-1596], Moscou, 2003 ; numéro thématique de la revue *XVII^e siècle* 220,3 (2003), p. 387-526.
6. HIMKA John-Paul, *Religion and Nationality in Western Ukraine : the Greek Catholic Church and Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*, Montréal, 1999.
7. JANIN Raymond, « Les catholiques de rite byzantin », *Échos d'Orient* 17 (1915), p. 497-526, ici p. 515 (recensement de 1910) ; *id.*, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1953, p. 293 (recensement de 1931). Les chiffres de 1938-1939 donnés par GATTI Carlo, KOROLEVSKIJ Cirillo (*I riti e le chiese orientali. Rifacimento dell'opera francese del P. Raimondo Janin A.A. I, Il rito bizantino e le chiese bizantine*, Gênes, 1942, p. 764-766 : 3 576 237 fidèles et 2 226 paroisses) se fondent sur des estimations pour l'éparchie de Lviv.
8. Les translittérations du nom Szeptyckyj (Шептицький) varient. Nous retenons celle dont usait le métropolite lui-même ; Sheptytsky serait phonétiquement plus satisfaisant.



- Frontières des provinces ecclésiastiques
- - - Frontières archéparchiques et éparchiques
- ✙ Siège archéparchique gréco-catholique
- Siège éparchique gréco-catholique
- ✙ Siège archiépiscopal de rite latin
- ZAGREB Nom de l'éparchie si différent du siège
- ✙ Siège archéparchique ou éparchie éteint ou transféré

Fig. 2. — L'Église gréco-catholique en 1900.

ANDREI SZEPTYCKYJ, PRÉLAT UKRAINIEN

Celui-ci naît en 1865 dans une vieille famille ruthène qui a déjà donné un nombre conséquent d'évêques à l'Église gréco-catholique depuis le début du XVIII^e s.⁹. Toutefois, comme une grande part de cette aristocratie, sa famille s'était « polonisée » vers la fin du même siècle, c'est-à-dire qu'elle avait abandonné le rite byzantin pour le rite latin au contact des élites polonaises. Ayant pour mère la fille du dramaturge polonais Aleksander Fredro (1793-1876), Aleksander Szeptyckyj ne reçut ainsi d'autre éducation que celle d'un polonais catholique romain. Pourtant, en 1883, il choisit d'embrasser la carrière ecclésiastique d'une façon inattendue puisqu'il souhaita revenir au rite byzantino-slave de ses ancêtres paternels et devenir pour cela moine « basilien ». Il faut préciser que les Basiliens de Galicie, moines orthodoxes au moment de l'Union de Brest, s'étaient depuis longtemps destinés au seul encadrement des fidèles et qu'ils avaient perdu toute véritable vocation monastique. Ils détenaient en revanche la haute main sur le clergé ruthène, au point que le concile de Zamość de 1720 avait exigé que tout candidat à l'épiscopat gréco-catholique fût pris dans leurs rangs. Fédérés depuis le XVII^e s. sur le modèle des congrégations occidentales, ces monastères basiliens venaient d'être réformés en 1882 par le pape Léon XIII qui les avait exemptés de l'autorité épiscopale et confiés à la province de Galicie de la Société de Jésus. L'un des instigateurs de cette réforme, le jésuite Henrik Jackowski, était le confesseur de la famille Szeptyckyj et du jeune Aleksander dont il orienta peut-être la vocation¹⁰. Relevons que le futur restaurateur d'un monachisme stoudite fut d'abord le meilleur produit de la réforme jésuite du monachisme basilien voulue par Rome.

Sa décision prise, Aleksander Szeptyckyj attendit la fin de ses études menées à Cracovie et à Wrocław (Breslau) et l'obtention de son doctorat en droit pour entrer, en 1888, dans le monastère basilien de Dobromyl, où il prononça ses vœux simples en 1889 et prit le nom d'Andrei. Dès lors sa carrière s'emballa : débutant sa théologie à Cracovie, il prononça ses vœux définitifs au monastère basilien de Krystynopil/Chervonohrad en 1892, devint maître des novices à Dobromyl en 1893, docteur en théologie en 1894, higoumène du monastère basilien de Saint-Onuphre de Lviv en 1896, professeur de théologie à Krystynopil en 1898, évêque gréco-catholique de Stanyslaviv en 1899 et, dès 1900, à 35 ans seulement, métropolitain gréco-catholique de Lviv¹¹. Cette ascension rapide suscita une double méfiance : des Ruthènes, qui crurent à une tentative

9. Parmi de nombreux ouvrages, nous retenons ceux de KOROLEVSKIJ Cyrille 2005 ; *Morality and Reality* ; KRAWCHUK Andrii, *Christian Social Ethics. The Legacy of Andrei Sheptytsky*, Edmonton-Ottawa-Toronto, 1997 ; GALADZA Peter 2004. On trouvera des bibliographies détaillées incluant les études ukrainiennes dans KRAWCHUK Andrii (*supra*), p. 372-389, et GALADZA Peter 2004, p. 23-57.

10. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 7-12.

11. La ville de Lviv joue un rôle fondamental dans l'histoire du gréco-catholicisme ; voir une évocation par BECHTEL Delphine, « Lemberg/Lwów/Lvov/Lviv, identités d'une "ville aux frontières imprécises" », *Diogène* 210 (2005), p. 73-84. En 2005, l'archevêché majeur gréco-catholique d'Ukraine a été transféré de Lviv à Kiev.

de polonisation en sous-main de l'Église gréco-catholique, et des Polonais, pour lesquels Andrei Szeptyckyj avait trahi en choisissant un rite qu'ils tenaient en mépris, un sentiment qui évolua vers une franche opposition quand le métropolite parut incarner les aspirations nationales ukrainiennes.

Dans l'histoire de l'Autriche-Hongrie des XIX^e-XX^e s., le cas d'Andrei Szeptyckyj est en effet emblématique de l'imbrication entre religion et nationalisme. Lui-même a clairement formulé en quoi son rôle de leader politique découlait naturellement de sa position dans l'Église :

« Le Métropolite des Ruthènes est la seule personnalité la plus représentative et la plus en vue dans cette nation opprimée depuis des siècles. Les Ruthènes, en Galicie, n'avaient ni gouvernement, ni employés, ni hommes riches, ni influents ; leurs évêques étaient presque les seuls représentants de la nation, et par une loi que j'appellerai la "loi de substitution", les évêques sont chez nous parfois appelés à des fonctions et peuvent avoir une influence qu'ailleurs ont ordinairement les chefs laïcs de la nation¹². »

Parmi ces fonctions, il y en avait de plus officielles : le métropolite de Lviv était ainsi membre *ex officio* de la diète de Galicie et de la chambre haute du parlement austro-hongrois. Après l'effondrement de l'Empire des Habsbourg, Andrei Szeptyckyj en exerça de plus politiques, comme lors de sa tentative de restaurer l'éparchie gréco-catholique de Chelm en avril 1918, après les traités de Brest-Litovsk qui prévoyaient de donner cette région à une république nationale d'Ukraine, ou lors de ses ambassades, en 1921 d'abord auprès du secrétaire d'État américain Evans Hugues, en 1923 ensuite auprès du président français Raymond Poincaré et du président du Conseil des ambassadeurs Jules Cambon, pour plaider contre l'occupation polonaise en Galicie. Il s'avéra surtout le promoteur du peuple ruthène, de sa culture et de son histoire, fonda le Musée national ukrainien de Lviv, soutint la création d'une académie théologique en réponse à la polonisation de l'université de Lviv dans l'entre-deux-guerres, devint le mécène de la presse et des arts ukrainiens – dont il encouragea la veine néobyzantine –, finança des œuvres de philanthropie dans les domaines de l'éducation et de la santé, créa enfin une Mission historique ruthène à Rome. Ses détracteurs ont soutenu qu'Andrei Szeptyckyj avait fondu le gréco-catholicisme et les aspirations nationales des Ukrainiens dans une idéologie nationaliste. La thèse est sans doute trop forte : si son appui au mouvement national ukrainien fut indéniable, il le donna selon un « patriotisme chrétien » très pragmatique, prêt à s'accommoder de toute autorité politique octroyant des droits à la population ruthène de Galicie¹³. Ce patriotisme était d'ailleurs subordonné à une ambition transcendant le seul cadre national et qui explique une grande part de son action, à savoir l'Union des Églises.

12. SZEPTYCKYJ Andrei, *Rapport à Giovanni Genocchi du 12 février 1923*, cité dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 62.

13. *Ibid.* : « J'ai eu grand soin d'éviter tout ce qui pouvait être interprété comme chauvinisme national, et à juste titre : je considérais le chauvinisme comme une des plaies que l'évêque doit tâcher de guérir » ; voir KRAWCHUK Andrii (n. 9), p. XIX.

ANDREI SZEPTYCKYJ, PRÉLAT DE L'UNION DES ÉGLISES

Les projets du métropolitain pour l'Union furent particulièrement dirigés vers les slaves orthodoxes dans une double exigence de fidélité au rite oriental et de respect de la tradition de l'Église ancienne. Ils s'inscrivaient dans un contexte favorable : d'une part le mouvement vers l'Orient initié depuis Rome par Léon XIII (1878-1903), poursuivi par Benoît XV (1914-1922) et, jusqu'en 1928, par Pie XI (1922-1939)¹⁴, et d'autre part la conjoncture géopolitique issue des bouleversements de 1917 en Russie et de la première guerre mondiale en Europe centrale qui laissait espérer une libération des initiatives pour l'Union¹⁵. Entre Rome et la Russie, l'Église gréco-catholique ruthène aurait alors reçu une mission stratégique et pionnière.

Quelques dates remarquables jalonnent ces années fébriles : Congrès eucharistique international de Jérusalem en 1893, encyclique *Orientalium dignitas* de Léon XIII en 1894, fondation de l'Institut byzantin des assomptionnistes à Kadiköy (Istanbul) en 1895, Congrès unionistes de Velehrad de 1907 à 1936, célébration par Pie X selon le rite byzantin du quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome à Rome en 1908, création en 1917 de la Congrégation pour les Églises orientales, fondation la même année de l'Institut pontifical oriental de Rome – jusqu'à ce que l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI en 1928 ne vienne rappeler à ceux qui s'engageaient sur des voies pré-œcuméniques que l'Union ne devait s'envisager que dans le strict cadre de l'Église catholique. L'effervescence des débats suscita la création de nombreux périodiques qui, avec des sensibilités différentes, mirent la question de l'Union au centre de leurs préoccupations, comme les *Échos d'Orient* (1898-1942), *Roma e l'Oriente* (1910-1921), *L'Union des Églises* (1922-1930), *Orientalia Christiana* (1923-), *Stoudion* (1923-1929) ou *Irénikon* (1927-).

Andrei Szeptyckyj fut un acteur respecté de ce mouvement, en particulier à Velehrad dont il initia les réunions, tandis qu'après la Première guerre ses conférences itinérantes tentèrent de mobiliser l'opinion en faveur de l'Union avec le monde slave orthodoxe. Dans la mesure où l'œuvre du métropolitain, composée essentiellement de lettres pastorales destinées à ses fidèles, a été peu traduite¹⁶, ces conférences demeurent l'introduction la plus commode à sa pensée sur

14. Sur l'unionisme, voir par exemple FOUILLOUX Étienne, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e s. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, 1982.
15. Sur l'Union et la Russie, voir SIMON Constantin, *Pro Russia. The Russicum and Catholic Work for Russia, Orientalia Christiana Analecta* 283, Rome, 2009.
16. Un inventaire analytique de l'œuvre publiée du vivant d'Andrei Szeptyckyj est donné par KRAWCHUK Andrii (n. 9), p. 269-371 (plus de 400 entrées). La liste du matériel collecté et publié pour la postulation de la cause du métropolitain à la date de 1989 est dressée par HRYNCHYSHYN Michel, « Western Historiography and Future Research », dans *Morality and Reality*, p. 421-436, ici p. 425-426, à compléter depuis par GALADZA Peter 2004, p. 18. On ajoutera encore *Митрополит* (voir abréviations) ; KOVBA Žanna (éd.), *Митрополит Андрей Шептицький: Документи і матеріали, 1941-1944* [*Le métropolitain Andrei Szeptyckyj. Documents et matériaux, 1941-1944*], Kiev, 2003 ; ainsi que la republication systématique de l'immense corpus pastoral : SZEPTYCKYJ Andrei, *Пастирські послання* [*Lettres pastorales*], I, 1899-1914, Lviv, 2007 ; *ibid.*, II, 1918-1939, Lviv, 2009.

ce thème. Elles présentent, de façon ouverte et fraternelle, les spécificités de l'Orient orthodoxe en rappelant « quelques bonnes vérités à l'adresse des Occidentaux » qu'un Maximilien de Saxe avait déjà clamées en 1910 dans *Roma e l'Oriente*, s'attirant les foudres vaticanes¹⁷. À savoir : que l'ignorance de l'Occident sur les choses orientales contribuait au maintien de la séparation, que la différence des approches entre Orient et Occident dissimulait une unité des thèses les plus anciennes, que l'on pouvait rester oriental de rite tout en étant catholique, que des territoires christianisés depuis un millénaire ne pouvaient être traités comme des pays de mission, que la démarche d'Union exigeait surtout un esprit de charité¹⁸. Si l'unionisme du métropolitain – orienté, on le voit, aussi bien vers l'Ouest que vers l'Est – ne préfigurait pas directement les thèses œcuméniques du concile de Vatican II, Andrei Szeptyckyj s'engageait sur cette voie comme « un pionnier se battant principalement seul, sans conseil officiel, et souvent contre la direction des plus hautes autorités¹⁹ ».

L'un des points saillants de sa démarche fut l'approche par le rite, grâce à une liturgie catholique orientale purifiée²⁰. Pour gagner les orthodoxes slaves, les gréco-catholiques devaient selon lui se montrer exemplaires dans leur préservation de l'héritage byzantino-slave antérieur à l'Union de Brest. Or la liturgie ruthène avait connu, surtout depuis le XVIII^e s., des contaminations, des « latinisations » ou « hybridismes », dont le métropolitain entendait se débarrasser. C'est là tout le sens de son œuvre liturgique qui ne manqua pas de lui attirer des oppositions de tous bords : les nationalistes ukrainiens se méfiaient d'une réforme jugée « russophile » et appuyaient les partisans de l'hybridisme ; les Polonais, à l'exact contraire, comprenaient la « délatinisation » comme une « dépolonisation ». L'Église de Galicie elle-même se dressa vent debout : un bref de Pie IX de 1874, adressé à la métropole de Lviv, n'avait-il pas condamné toute tentative de purification, et le synode tenu dans la même ville en 1891, qui maintenait les coutumes latines du rite ruthène, n'avait-il pas été approuvé *in forma communi* par Léon XIII en 1895 ? Un des suffragants du métropolitain Szeptyckyj, l'évêque Grégoire Khomyshyn de Stanyslaviv, s'avéra l'un des plus farouches opposants de la réforme. Dans une lettre pastorale de 1931 ayant pour titre *Sur le byzantinisme*, l'auteur décelait dans la réforme liturgique de Szeptyckyj « l'esprit du byzantinisme », celui-là même qui aurait fait de l'Église byzantine et de son patriarche « œcuménique » une Église « schismatique », qui aurait inspiré aux empereurs de Constantinople puis aux tsars de Moscou

17. SACHSEN Max von [Maximilien de Saxe], « Pensées sur la question de l'union des Églises », *Roma e l'Oriente* 1 (1910), p. 13-29. Sur ce personnage (1870-1951), voir BAUMER Iso, *Max von Sachsen*, Fribourg (Suisse) 1990-1996, 3 vol. ; sur la parution tumultueuse de l'article cité, voir CROCE Giuseppe M., *La badia greca di Grottaferrata e la rivista « Roma e l'Oriente ». Cattolicesimo e ortodossia fra unionismo ed ecumenismo (1799-1923)*, II, Cité du Vatican, 1990, p. 75-212 ; nouveau témoignage dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, II, p. 344-358.
18. SZEPTICKY Andrzej, « Deux mentalités. (Orthodoxes et catholiques) », *Irénikon* 1 (1926), p. 229-266 ; *id.*, « Le rôle des occidentaux dans l'œuvre de l'union des Églises », *Stoudion* 3 (1926), p. 156-169 ; 4 (1927), p. 3-18 et 49-60 ; voir ci-après n. 80 les conférences du métropolitain sur le sujet du monachisme où cette réflexion est également développée.
19. HUSAR Lubomyr, « Sheptyts'kyi and Ecumenism », dans *Morality and Reality*, p. 185-200, ici p. 196.
20. GALADZA Peter 2004.

leur « césaropapisme » et qui encore, poussé à son extrémité, aurait fait naître le bolchevisme, « le fruit le plus mûr du byzantinisme²¹ ». Restaurer le rite byzantino-slave, ou plutôt « le rite russe », aurait donc été une machination russophile et schismatique. Ce portrait-charge illustre la résistance des évêques galiciens qui tentèrent, jusqu'au Vatican, d'instiller le doute sur le catholicisme du prélat de Lviv. En vain toutefois, puisque ce dernier connut avant sa mort en 1944 l'achèvement des travaux qu'il avait amorcés et reçut la *Recensio ruthena* de la liturgie gréco-catholique libérée de ses altérations, promulguée à Rome par la Commission liturgique de la Congrégation pour les Églises orientales²².

Fort de ce principe d'attraction par le rite et peut-être inspiré par la lecture de Vladimir Soloviev²³, Andrei Szeptyckyj avait conçu des plans très optimistes pour la conversion de la Russie qui reçurent dès le début de son épiscopat les faveurs appuyées du Vatican. En 1907, Pie X lui accorda des facultés secrètes extraordinaires dont la principale était le pouvoir et la juridiction déléguée au nom du siège de Rome sur tout le territoire de l'Empire russe, ce qui l'autorisait à organiser une Église catholique en Russie²⁴. Lors de deux voyages, l'un incognito en 1908, l'autre en 1917 au retour de sa captivité durant la guerre (1914-1917), le métropolitain jeta les bases de petites communautés, principalement à Saint-Petersbourg et à Moscou, suscitant la méfiance tant des autorités impériales puis bolcheviques que du clergé catholique latin étranger qui ignorait les privilèges dont il était revêtu. En mai 1917, il institua un exarchat pour l'Église catholique en Russie avec à sa tête le moine stoudite Leonid Feodorov, mais l'expérience fut de courte durée puisque l'exarque, le clergé gréco-catholique de Saint-Petersbourg ainsi que plusieurs fidèles furent arrêtés à la fin de l'année 1922, jugés puis condamnés en mars 1923. Il faut bien conclure à l'échec des plans russes du métropolitain, puisqu'on ne compta dans les années 1920 pas plus de 400 fidèles dans toute la Russie, 70 à Saint-Petersbourg, peut-être 100 à Moscou²⁵. La persécution,

21. *Ibid.*, p. 473-497 (traduction anglaise de la lettre pastorale).

22. *Ibid.*, p. 414-433. L'absorption de l'Église gréco-catholique par l'Église orthodoxe de la Russie soviétique après guerre interdit finalement la mise en place de la réforme.

23. L'influence de Vladimir Soloviev (1853-1900), l'auteur de *La Russie et l'Église universelle* (1898), sur Andrei Szeptyckyj, est souvent invoquée mais se révèle très discrète dans ses œuvres ; cf. GALADZA Peter 2004, p. 103-109. La prudence de Szeptyckyj se serait justifiée par la pression des nationalistes ukrainiens et la défaveur dont souffrait Soloviev dans les cercles vaticans (voir la lettre du métropolitain au cardinal Merry del Val du 19 janvier 1914 dans *Mumponolium*, doc. 211, p. 604-605). Les figures de Szeptyckyj et de Soloviev, « prophètes de l'unité », ont été récemment rapprochées dans un numéro thématique d'*Istina* 51 (2006), mais les dettes du premier à l'égard du second ne sont pas examinées.

24. L'œuvre du métropolitain en Russie et ces facultés ont fait couler beaucoup d'encre : voir par exemple KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 187-259 ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, II, p. 468-469 et la note 633 de CROCE Giuseppe M. ; MUZYCZKA Ivan, « Sheptyts'kyi in the Russian Empire », dans *Morality and Reality*, p. 313-327 ; AVVAKUMOV Jurij, « Тема Росії в діяльності та богословській думці "Святоюрського велетня" », dans *Mumponolium*, p. IX-XLIX ; SIMON Constantin (n. 15), p. 143-158.

25. Estimation de KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 226 ; chiffres identiques chez SIMON Constantin (n. 15), p. 169.

la concurrence croissante pour les affaires russes à Rome du jésuite Michel d'Herbigny (1880-1957) à la tête de la Commission *Pro Russia* et surtout la pérennité du régime soviétique, furent autant d'éléments qui brisèrent l'espoir du rattachement de la Russie au catholicisme *via* le rite oriental.

Ce contexte rappelé, le monachisme néostoudite apparaît en premier lieu comme un outil mis au service du double projet oriental, liturgique et unioniste, du métropolite. Andrei Szeptyckyj jugea du moins très tôt que ses idées méritaient d'être servies par une force d'hommes qui, dans leur définition comme dans leur mode de vie, seraient reconnus comme irréprochables tant en Orient qu'en Occident. L'ordre basilien, réformé par la Société de Jésus, ne pouvait servir de passeport pour la Russie. C'est donc à Byzance que le métropolite trouva le paradigme monastique recherché.

UNE HISTOIRE DES STOUDITES UNIS

L'histoire du monachisme gréco-catholique stoudite reste, pour de très larges pans, à écrire. Hormis les œuvres de son fondateur, les documents imprimés sur le sujet sont anecdotiques avant la première guerre mondiale²⁶ et ne deviennent à peine plus abondants qu'au moment où l'entreprise s'affermi et s'étend, à savoir dans les années 1920-1930. C'est alors que certains témoins ou acteurs tels Lev Gillet²⁷, Antoine Martel²⁸, Cyrille Korolevskij²⁹ et Clément Szeptyckyj³⁰

26. SADOVSKYJ Nicolas, *Про чернече жите в Студитській Лаврі в Скнилові* [*À propos de la vie monacale dans la laurie stoudite de Sknyliv*], Lviv, 1909 (la vie des moines sous une forme dialoguée et légèrè) ; VOLJANS'KYJ O., «Змагане до злуки Церков: Рускі Студити [Concours à l'unité de l'Église : les Stoudites russes]», *Нова [Niva]* 6 (15 mars 1909), p. 194-195 (l'accent est mis sur l'unité avec les Russes) ; *id.*, «Устав Скнилівської Лаври св. Антонія Печерського [Règle de la laurie de Sknyliv de Saint-Antoine de Petchersk]», *Нова [Niva]* 6 (1^{er} avril 1909), p. 225-229 (résumé de la première règle stoudite alors inédite à partir d'un exemplaire manuscrit).
27. GILLET Lev, «Un essai de restauration monastique orientale : les Studites», *Revue liturgique et monastique* 10 (1924-1925), p. 202-209. Sur Lev Gillet, voir plus bas.
28. MARTEL Antoine, «En Galicie orientale : les Moines Studites», *Revue des Jeunes* 114 (1925), p. 575-578. Linguiste spécialiste des langues slaves et du polonais, catholique engagé, Antoine Martel (1899-1931) est notamment l'auteur de *La langue polonaise dans les pays ruthènes, Ukraine et Russie Blanche 1569-1677*, ouvrage posthume paru en 1938 à Lille. Relevons que les articles de Martel et Gillet sont dépendants.
29. L. K. [*sic*, pour Cyrille KOROLEVSKIJ], «Métropole de Halyc. Un essai de restauration monastique orientale : les Studites», *Stoudion* 2 (1925), p. 136-147 (longues citations de l'article de Lev Gillet). Voir aussi Sacra Congregazione Orientale [KOROLEVSKIJ Cyrille], *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale*, Cité du Vatican, 1932, p. 352-357 ; [KOROLEVSKIJ Cyrille], *I riti e le chiese orientali* (n. 7), p. 743-748. Sur Cyrille Korolevskij, voir plus bas.
30. SZEPTYCKYJ Clément, «Митрополит Андрей і оновлення східної чернечої традиції [Le métropolite André et le renouveau de la tradition monastique orientale]», *Богословія [Théologie]* 4 (1926), p. 150-163, repris dans *Лавра [Lavra]* 1 (1998), p. 41-46 ; KLIM [SZEPTYCKYJ Clément], «Zakon Studytów [L'ordre stoudite]», *Oriens* 2 (1934), p. 47-50. Sur le frère du métropolite, voir plus bas.

donnèrent une première publicité à l'entreprise³¹. La moisson est pourtant vite épuisée : depuis la seconde guerre mondiale, peu d'études ont abordé l'histoire des néostoudites interrompue par la soviétisation³².

Tout aujourd'hui permet pourtant d'aller plus avant : des documents inconnus, sources directes ou indirectes, sont depuis peu offerts aux chercheurs grâce à l'ouverture progressive des archives ukrainiennes, à la postulation continuée de la cause du métropolite à Rome et à l'infatigable activité éditoriale de l'Église gréco-catholique qui en publie les dossiers, grâce encore au mérite d'historiens et d'archivistes de profession, voire de témoins ayant publié leurs mémoires³³. À ces sources imprimées s'ajoutent des sources inédites conservées à Lviv dans les archives centrales de l'État ukrainien, à Univ également où les moines stoudites rétablis reconstituent actuellement un fonds d'archives³⁴ et enfin à Rome dans des fonds dispersés³⁵. Il n'entre ni dans les limites ni dans l'objet de cet article de tenter cette synthèse ; on se limitera à l'étude des circonstances de la fondation néostoudite, à sa réception et à ses justifications.

31. Voir encore ATTWATER Donald, *The Catholic Eastern Churches*, Londres, 1935, p. 264-265 ; SMIEJAN Antoni, « Studyci na Polesiu [Les Stoudites en Pologne] », *Oriens* 3 (1935), p. 50-52.
32. Hors d'Ukraine, la seule étude significative est celle de KOROLEVSKIY Cyrille 2005, chap. VIII, « Le Métropolite André restaurateur de la vie monastique orientale pure. Les Studites », p. 260-283. Voir aussi, plus rapides, PROKOPTSCHUK Gregor, *Metropolit Andreas Graf Scheptyckij. Leben und Wirken des großen Förderers der Kirchenunion*, Munich, 1955, 1967², « Die Studitenmönche », p. 113-121 ; HUSAR Lubomyr, « Studiti ukraiini », dans *Dizionario degli Istituti della Perfezione*, 9, Rome, 1997, col. 532-534. En ukrainien, on consultera DASHKEVICH Josif, *Святому Теодору ісповіднику, ігумену студитського, і монастир Студитського Уставу в Україні [Saint Théodore, confesseur, higoumène stoudite, et le monastère de règle stoudite en Ukraine]*, Rome, 1975, Lviv, 2006, p. 165-182 (dépend de Korolevskij) et les travaux des moines stoudites cités ci-après n. 34.
33. Voici ces sources neuves : *Митрополит*, notamment les lettres du stoudite Leonid Feodorov adressées au métropolite depuis la Bosnie ; KOROLEVSKIY Cyrille 2007, une somme où les sources sur l'histoire des stoudites abondent ; *Unité en division* ; LEWIN Kurt 1994, notamment « Chapter 2. The Order of St. Theodore the Studite », p. 51-103 (mémoires du fils d'un rabbin de Lviv sauvé par Andrei et Clément Szeptyckij revêtu de l'habit monastique). Voir également A. A., « Як постали Студити. Записки про початки Бр. Студитів у Воєвнині від 22.11.1898 до 23.07.1899 р. [Comment sont apparus les Stoudites. Notes sur les débuts de la fraternité des Stoudites à Volsvnyj du 22.11.1898 au 23.07.1899] », *Лавра [Lavra]* 1 (1998), p. 35-40 (journal d'un basilien anonyme de Krystonopil).
34. Voir les travaux des stoudites [РУШКОВУСН] Manuil, *Історія* ; MARTYNYUK Teodor, « Митрополит Андрей та блаженний Климентій Шептицькі як законодавці відродженого студійського чернецтва [Le métropolite Andrei et le bienheureux Clément Szeptyckij comme législateurs du monachisme stoudite restauré] », dans *Тунікони. Історично-канонічні джерела Студійського чернецтва в Україні [Tunika. Sources historico-canoniques du monachisme stoudite en Ukraine]*, I, Lviv, 2007, p. 7-35 ; *id.*, « Відновлення студійського чернецтва слугою Божим митрополитом Андреем і блаж. свцмуч. Климентієм [La restauration du monachisme stoudite par le serviteur de Dieu le métropolite André et le bienheureux martyr Clément] », www.studyty.org.ua (1/9/2009). D'autres informations se trouvent en ukrainien à cette dernière adresse.
35. Parmi les sources inédites conservées à Rome figure un rapport manuscrit conservé chez les Basiliens ayant pour titre *Fr. Clément supérieur des moines Studites rend compte à S. Exc. Le Visitateur Apostolique p. Jean Genocchi de l'état actuel de la famille monastique confiée à ses soins* daté de Léopol (Lviv) du 19 mars 1923, 8 p., que Teodor Martynyuk nous a aimablement communiqué.

FONDATION ET DÉVELOPPEMENT

Il faut placer au plus tard en septembre 1898 le début de l'œuvre de rénovation monastique d'Andrei Szeptyckyj. Alors professeur de dogmatique et de morale au monastère basilien de Krystynopil, celui-ci ouvrit à quelques kilomètres au Sud-Est de la ville, à Volsvyn, sur un domaine agricole que possédait le monastère, un noviciat destiné à des candidats d'origine rurale³⁶. Deux premiers novices y furent acceptés suivis dès la fin de l'année d'une quinzaine d'autres et, en juin 1899, trois premiers moines prononcèrent leurs vœux dans l'église du village de Volsvyn. D'esprit oriental dès les origines, organisé autour du travail manuel et de la prière, cette sorte de *métochion* dépendait du monastère de Krystynopil, mais plus étroitement encore de son fondateur. À la suite de son court épiscopat à Stanyslaviv et de son élection à Lviv, le métropolite déplaça en janvier 1901 ces moines sur une terre lui appartenant à Vulka, dans la banlieue de Lviv. Il découvrit la même année dans le village d'Olesko, à soixante-dix kilomètres à l'Est, une communauté de quelques paysans et d'artisans aspirant à la vie religieuse qui cherchaient un cadre pour accueillir leurs vocations. Le regroupement de ces deux communautés forma la première fraternité stoudite, pour laquelle le métropolite fit l'acquisition d'une terre à Sknyliv, au Sud-Ouest de Lviv, où elle s'installa à partir de 1904. En 1907 le monastère comptait une vingtaine de moines et en 1908 la communauté ordonnait son premier prêtre. Toutefois, suspectés de russophilie par les troupes hongroises arrivées en Galicie en 1914, les moines furent alors déportés, emprisonnés ou enrôlés et le monastère ruiné. Une brève restauration en 1917 ne dura guère : le monastère fut incendié en 1918 lors des combats qui opposèrent Ukrainiens et Polonais, et Sknyliv fut définitivement abandonné. C'est à Univ/Uniów, à une quarantaine de kilomètres à l'Est de Lviv, dans un monastère attesté dès le Moyen Âge mais qui depuis 1790 servait de palais d'été au métropolite de Lviv, que les stoudites trouvèrent refuge³⁷. Les chambres de la résidence furent aménagées en dortoirs, une chapelle fut réinstallée, les moines travaillaient la terre aux alentours et s'occupaient d'une quarantaine d'orphelins laissés par les guerres qu'ils employaient comme apprentis dans des ateliers d'artisanat, tout en leur donnant un enseignement élémentaire et des cours de chant. La lauré d'Univ demeura le monastère principal des moines stoudites durant l'entre-deux-guerres, période la plus féconde de la nouvelle congrégation ukrainienne.

36. A. A. (n. 33) ; SZEPTYCKYJ Clément (n. 30), p. 41-42 ; [ПЫШКОВУЧ] Manuil 2005, p. 54-55. Les récits de Martel, Gillet et Korolevskij (n. 27, 28, 29 et 32), connaissent l'épisode d'Olesko, mais ignorent le précédent de Krystynopil.

37. Sur l'histoire du monastère d'Univ, voir [ПЫШКОВУЧ] Manuil 2005, p. 17-53. Des fouilles archéologiques attestent d'un site fortifié dès les IX^e-X^e s. ; voir BEREST Roman et Lidia, *Стародавні Унівські монастирі : Історичний путівник [L'ancien monastère d'Univ : guide historique]*, Lviv, 2009.

L'ambition du métropolite ne se limitait pas à la fondation d'un seul monastère³⁸. Dès 1908, il avait acheté à Kamenica, près de Čelinac en Bosnie, un terrain où furent construits une église et un monastère stoudite³⁹. Depuis le Congrès de Berlin de 1878, l'Autriche-Hongrie avait obtenu la gestion de la Bosnie-Herzégovine et y envoyait non seulement des Croates, mais aussi des Ruthènes dans l'espoir d'empêcher les Slaves du Sud de s'unir avec la Serbie à leur tête. Ces Ruthènes, installés dans cinq colonies du Nord de la Bosnie (Prnjavor, Devetina, Dubrava Stara, Kozarac et Zavidovići), se trouvaient dépourvus de prêtres et passaient régulièrement à l'orthodoxie serbe. La fondation stoudite avait donc pour but d'encadrer cette population gréco-catholique de Bosnie, un effort appuyé par le premier archevêque catholique latin restauré de Sarajevo, Josip Stadler (1881-1918)⁴⁰. Si le monastère de Kamenica fut fermé par les Serbes dès 1924, il connut plusieurs hôtes stoudites d'importance qui seront évoqués ci-après.

À Lviv, en janvier 1909, dans un bâtiment proche de la cathédrale situé rue Pierre Skarga, le métropolite fonda un institut de théologie et d'études orientales, le Stoudion, où les moines les plus lettrés pouvaient faire leur théologie et se préparer au sacerdoce⁴¹. Une petite communauté stoudite, placée sous le vocable de Saint-Josaphat, desservait cet institut doté d'une importante bibliothèque auquel s'adjoignit une école d'iconographie byzantine. Près de Ternopil, sur un grand domaine acquis par l'Église métropolitaine à Zarvanytsia, fut bâti un autre monastère dont les moines stoudites, installés à partir de 1921, travaillaient aux champs et encadraient un célèbre pèlerinage local vers une icône miraculeuse de la Vierge. En 1925, dans le faubourg de Lviv de Lychakiv, d'autres moines formèrent le monastère stoudite et l'orphelinat de Saint-Jean-Baptiste, dont l'église en bois, dans un style ukrainien traditionnel, fut transportée depuis les Carpathes et remontée en 1930. De petites colonies stoudites furent encore placées auprès des peuples isolés de la Russynie subcarpathique. À Dora (Ukraine), dans le district de Nadvirna, quelques moines stoudites s'installèrent en 1935 pour enseigner l'artisanat aux Hutsuls et le monastère de Saint-Élie se dota en 1936-1937 d'une église qui a survécu au régime soviétique. À Luzky (Ukraine), dans le district de Perehinsk, non loin de la résidence d'été du métropolite de Pidlute, l'ermitage

38. Sur les investissements du métropolite, voir DZEROVYCH Iuliian, « Митрополит–Меценат [Métropolite–Mécène] », *Богословія [Théologie]* 4 (1926), p. 66-77 ; SLUSARCZUK SIRKA Anne, « Sheptyts'kyi in Education and Philanthropy », dans *Morality and Reality*, p. 269-287.
39. Sur Kamenica, voir surtout les lettres de Leonid Feodorov, dans *Mumponolom*, n°s 185-188, 190, 192-195, 197-198, 202, 204, 208-210 (de 1912 à 1913).
40. GRIJAK Zoran, *Politička djelatnost Vrbbosanskog nadbiskupa Josipa Stadlera [L'activité politique de Josip Stadler, archevêque de Vrbbosnie (i.e. de Bosnie-Herzégovine)]*, Zagreb, 2001, p. 212-221, spécialement p. 216-217. Je remercie Philippe Gelez de m'avoir communiqué et traduit cette référence.
41. Sur le Stoudion de Lviv en 1911, voir les lettres de Leonid Feodorov dans *Mumponolom*, doc. 178, p. 430-437 ; doc. 179, p. 438-446 ; en 1933 : voir la lettre d'Andrei Szeptyckyj à Cyrille Korolevskij dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 537, p. 1734-1735 ; durant la seconde guerre mondiale : LEWIN Kurt 1994, p. 65-68 et 91-99 ; voir aussi KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 213-214.

stoudite de Saint-André était au contact des Boikis qui s'employaient alentour comme bûcherons. Fondé en 1935, ce monastère produisait près d'une tonne annuelle de miel de montagne suffisante à l'ensemble des monastères stoudites⁴². À Florynka (Pologne), à la frontière polono-slovaque actuelle, l'église d'un petit monastère stoudite servait de paroisse aux Lemkis du voisinage. Enfin, dès 1931, de petites communautés missionnaires comprenant trois stoudites chacune avaient été placées au contact de populations orthodoxes à Zablotiv/Zabłocie près de Kodeń (Pologne actuelle) et à Szostka près de Dawidgrodek (Biélorussie). Relevons qu'à ces dernières exceptions près, de la Galicie à la Bosnie en passant par les Carpathes, le caractère missionnaire des moines stoudites ne s'exerça finalement qu'auprès des Ruthènes et de quelques minorités.

Les monastères stoudites connurent ainsi dans l'entre-deux-guerres une croissance vigoureuse. Les statistiques relevées ici et là donnent une nette tendance : 23 moines en 1907⁴³, entre une trentaine et une cinquantaine avant la première guerre⁴⁴, 42 moines et 14 novices en 1923⁴⁵, 117 moines et 14 novices en 1932⁴⁶, entre 196 et 203 religieux pour l'ensemble des monastères et stations missionnaires à la veille de la seconde guerre mondiale (1938-1939)⁴⁷. À ces chiffres doivent être ajoutés ceux des moniales stoudites (ou studitines) fondées par le métropolite en 1921 dans le même esprit de travail et de prière, et spécifiquement en vue de l'assistance aux nécessiteux, mais dont la règle n'était pas orientale. Elles étaient 50 en 1932, 79 en 1936-1938, et 42 encore en 1942, résidant majoritairement avant guerre dans le monastère de Yaktoriv/Jaktorów (Ukraine actuelle) non loin de Slovita où une crèche accueillait une trentaine d'enfants, tandis que pendant la guerre des studitines s'installèrent dans deux petits monastères à Lviv et s'occupaient de près de 215 enfants⁴⁸.

La taille de ce qui s'apparentait désormais à une fédération monastique était devenue conséquente et ce au moment même où Andrei Szeptyckyj voyait ses engagements se multiplier. La lourde charge de son évêché, ses réformes religieuses, son rôle politique, les sollicitations de la diaspora ruthène et sa santé toujours incertaine exigeaient qu'il fit mieux connaître son projet monastique et qu'il lui trouvât des appuis et des collaborateurs de qualité. Si les vocations d'hommes d'instruction faible ou moyenne ne faisaient pas défaut, les candidats d'éducation supérieure aspirant à la prêtrise et auxquels la gestion des cloîtres stoudites eût pu être déléguée n'étaient pas nombreux. Les futurs prêtres, au sein d'une population ruthène souvent pauvre,

42. Kurt I. Lewin y vécut un an pour fuir les nazis (LEWIN Kurt 1994, p. 68-91).

43. [PYSHKOVYCH] Manuil 2005, p. 56.

44. Respectivement JANIN Raymond (n. 7), p. 516 ; SZEPTYCKYJ Clément (n. 30), p. 42.

45. SZEPTYCKYJ Clément, *[Rapport] à Jean Genocchi* (n. 35), p. 3.

46. Sacra Congregazione Orientale [KOROLEVSKIJ Cyrille] (n. 29), p. 357, repris par ATTWATER Donald (n. 31), p. 265.

47. Respectivement KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 279 ; *[id.]*, *I riti e le chiese orientali* (n. 7), p. 770.

48. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 276 et 279 ; *[id.]*, *I riti e le chiese orientali* (n. 7), p. 770 ; HUSAR Lubomyr, « Studite (Studitine) », dans *Dizionario degli Istituti della Perfezione*, 9, Rome, 1997, col. 532.

préfèrent en effet choisir un séminaire diocésain plutôt qu'un monastère, car une cure n'exigeait pas, selon la coutume uniate, de renoncer au mariage et permettait l'entretien d'une famille ou de parents⁴⁹.

Le métropolitain obtint une première aide, et la plus décisive, en la personne de son frère cadet, Clément Szeptyckyj. D'autres recrues ou partisans du projet, extérieurs à l'Ukraine, aux cas très dissemblables, seront évoqués ci-après, ainsi que la tentative déçue d'arrimer le monachisme stoudite au monachisme bénédictin.

VOCATIONS ET ENTHOUSIASMES

La vie de Casimir Szeptyckyj (1869-1951) fut plus discrète et demeure moins connue que celle de son frère aîné, mais il n'y a aucun doute sur son rôle fondamental dans l'organisation du monachisme néostoudite⁵⁰. Né en 1869, sixième et dernier enfant de la famille, il étudia à Cracovie, obtint un doctorat en droit puis se décida sur le tard, en 1911, à rejoindre l'état ecclésiastique pour seconder son frère aîné dans son projet monastique. Ayant fait son postulat dans l'abbaye bénédictine de Beuron en Allemagne, il rejoignit en 1912 le monastère stoudite de Kamenica en Bosnie et abandonna le prénom de Casimir pour celui de Clément. Inscrit en philosophie et théologie à l'université d'Innsbruck de 1913 à 1917, ordonné prêtre en 1915, il rédigea la même année en allemand un mémoire demeuré inédit, *Fonctions et services dans le monastère de Stoudios à Constantinople sous saint Théodore le Stoudite*⁵¹, dont l'intitulé révèle clairement l'un des buts de sa vocation : devenir un spécialiste du monachisme byzantin afin de répondre à l'exigence de fidélité à l'héritage oriental posée par son frère. À son retour en Galicie, il fut nommé prier, puis higoumène des Stoudites, tandis que son frère Andrei se réservait le titre d'archimandrite. Clément endossa peu à peu l'entière responsabilité de l'organisation des monastères, de sorte qu'en 1924, après avoir visité les Stoudites d'Univ, un témoin constatait que « le père Clément est seul pour faire tout marcher et s'il disparaît tout croule⁵² ». Il fut aussi l'important contributeur

49. SZEPTYCKYJ Clément, [Rapport] à Jean Genocchi (n. 35), p. 3-4, 6.

50. Sur Clément Szeptyckyj, voir KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 269 et 281-282 ; *Отець Шептицький Климентій : Життєпис на підставі архівних матеріалів родини Шептицьких* [Le père Clément Szeptyckyj : Biographie fondée sur des documents d'archives de la famille Szeptyckyj], Lviv, 1996 (*non vidi*) ; BABIAK Augustyn, *Les nouveaux martyrs ukrainiens du XX^e s. Confesseurs et témoins de la foi*, Editions Universitatis Catholicae Ucrain. s. Clementis Papae 81, Rome, 2001, p. 115-118 ; [ПЫШКОВУЧ] Manuil 2005, p. 70-72 ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 335, p. 1074, n. 2177, avec liste des renvois.

51. *Ämter und Dienste im Kloster «Studion» zu Konstantinopel unter dem heiligen Theodore der Studiten*, titre donné par BABIAK Augustyn (*supra*), p. 115.

52. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 247, lettre à Zimmermann du 18 février 1924, p. 658. Même témoignage de LEWIN Kurt 1994, p. 57-58 : « Ihumen Clement [...] gave direction to the newly established community and was responsible for its remarkable expansion ».

aux deuxième et troisième règles néostoudites de 1920 et de 1936, que nous examinerons plus bas, et devint dans les années 1930 le principal collaborateur de son frère à l'évêché de Lviv. De concert avec le métropolite, il s'illustra pendant l'occupation nazie par l'aide donnée à des juifs de Lviv revêtus provisoirement de l'habit monastique stoudite⁵³. Devenu archimandrite à la mort d'Andrei en 1944, il fut arrêté en 1947 pour avoir critiqué le régime soviétique dans une correspondance avec Rome puis déporté à Vladimir-sur-Klazma en Sibérie où il mourut en 1951. Déclaré Juste parmi les nations par le Mémorial de Yad Vashem de Jérusalem en 1995, il a été béatifié par Jean-Paul II le 27 juin 2001.

Un deuxième personnage important du projet néostoudite, bien qu'installé à Rome à demeure et n'ayant jamais été moine, est Cyrille Korolevskij (1878-1959)⁵⁴. Prêtre français né dans le Calvados, Jean-François Charon eut dès sa jeunesse l'ambition de servir l'Église romaine dans le rite oriental au sein de la Russie orthodoxe, mais les difficultés canoniques que posait sa vocation le poussèrent à faire son séminaire latin à Saint-Sulpice puis à être ordonné comme prêtre oriental au sein du clergé melkite à Damas en 1902. Curieusement nostalgique de pays slaves qu'il n'avait pas connus, il s'empressa de changer de juridiction ecclésiastique et visita en 1906 Andrei Szeptyckyj dans sa résidence d'été des Carpathes galiciennes. L'attraction du métropolite – un phénomène très souvent rapporté – produisit son effet : incardiné sous le sceau du secret dans le diocèse de Kamianets-Podilskyï en terre d'Empire (Ukraine actuelle) pour une « mission russe » qui n'eut jamais lieu, Charon, qui se renomma bientôt Karalevskij puis Korolevskij, devint le représentant des affaires du métropolite à Rome où celui-ci l'employa d'abord à une enquête sur l'histoire de l'Église ruthène dans les archives romaines. Korolevskij se fit progressivement remarquer comme spécialiste de l'histoire et de la liturgie de l'Orient melkite et byzantino-slave, mais aussi comme un polémiste intempérant. Il devait occuper à Rome une place singulière. Nommé assistant à la Bibliothèque vaticane après la première guerre, il fit pour Pie XI, avec Eugène Tisserant, un vaste voyage en Europe centrale et orientale en 1923-1924 qui permit d'augmenter le fonds oriental des bibliothèques vaticanes. Il devint ensuite consultant de la Congrégation orientale, membre de la Commission chargée de la codification orientale et de la Commission liturgique. Servie par une plume acérée, sa défense rigoureuse de

53. Sur les juifs sauvés par les frères Szeptyckyj, les moines stoudites et autres moniales, voir le témoignage de LEWIN Kurt 1994, notamment les chap. 1, 2, 7 et 8 ; voir aussi KRAWCHUK Andrii (n. 9), p. 238-246 ; REDLICH Shimon, « Sheptyts'kyi and the Jews During the World War II », dans *Morality and Reality*, p. 145-162, repris sous le titre « Metropolitan Andrei Sheptyts'kyi, Ukrainians and Jews during and after the Holocaust », *Holocaust and Genocide Studies* 5 (1990), p. 39-51.

54. Sur Cyrille Korolevskij, voir CROCE Giuseppe M., « Cyrille Korolevskij : une vie pour l'Orient chrétien », dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, I, p. xvii-lx ; III, p. ix-xciv ; *id.*, « Korolevskij (Cyrille) », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 169-170, Paris, 2007, col. 670-678 ; TISSERANT Eugène, portrait-préface dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. vii-xxvi.

la pureté des rites orientaux lui fit pousser à l'extrême les idées d'Andrei Szeptyckij sur la liturgie : la célèbre brochure au ton presque furieux qu'il fit paraître en 1927 sous le titre *L'Uniatisme* stigmatisait si durement l'hybridisme des gréco-catholiques qu'elle devait mettre le métropolite de Lviv en difficulté face à ses opposants⁵⁵. Cyrille Korolevskij fut surtout l'infatigable défenseur des Stoudites en Curie et leur Procureur officiel, informant directement le pape de leurs progrès, traduisant, amendant le cas échéant les différentes versions de la règle stoudite qui attendait approbation⁵⁶. Il ne cessa lui-même de décliner la référence à Théodore Stoudite dans ses propres initiatives : c'est ainsi que, cherchant à doter les catholiques de rite byzantin d'une revue internationale, il fonda, avec l'appui du métropolite, la revue *Stoudion*⁵⁷, à laquelle il assigna, sous le patronage de Théodore Stoudite, un programme cher au métropolite : stricte communion avec Rome, respect du rite oriental débarrassé des hybridismes, activité missionnaire en vue de l'Union⁵⁸. Toujours grâce aux fonds du Métropolite, Cyrille Korolevskij acquit à Rome, sur le Monteverde, un terrain sur lequel il prévoyait de fonder un institut portant le même nom que celui de Lviv et que sa revue, le *Stoudion*, qui aurait été « une maison de famille ecclésiastique orientale », un centre d'études accueillant autour de la bibliothèque du fondateur des séculiers, des catholiques orientaux ou même des orthodoxes, avec une typographie « gréco-roumène-slave » au sous-sol et une chapelle de rite oriental pur, un ensemble dont les plans avaient été pensés jusque dans les plus petits détails mais qui ne fut jamais réalisé (**fig. 3 a-b**)⁵⁹. À l'occasion d'un « pèlerinage » qu'il fit sur les ruines du monastère de Stoudios à Constantinople en 1923, Korolevskij avait même rêvé que l'ancienne église, alors une mosquée désaffectée, soit revendiquée par Rome lors de négociations diplomatiques avec le gouvernement turc et qu'ainsi obtenue, elle

55. Par « uniatisme », l'auteur entendait la déformation de l'héritage oriental postérieur à l'union avec Rome ; KOROLEVSKIJ Cyrille, *L'Uniatisme. Définition. – Causes. – Effets. – Étendue. – Dangers. – Remèdes, Irénikon-Collection 5-6*, Prieuré d'Amay-sur-Meuse, 1927.
56. Voir ainsi KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 273, lettre de Cyrille Korolevskij à Pie XI envoyée de Vienne le 5 avril 1924, p. 722-725 (compte rendu de sa visite des moines stoudites). C'est plus tard, au début de l'année 1934, qu'il se fit nommer « Procuratore degli Studiti » à Rome : *ibid.*, IV, n° 538, p. 1737 ; n° 540, p. 1751 ; n° 540, p. 1859 ; n° 612, p. 1970 ; n° 682, p. 2226.
57. Témoignages sur l'histoire du périodique *Stoudion* (1923-1929) dans les mémoires et la correspondance de Cyrille Korolevskij : KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, voir l'index au tome IV, *s.v.*
58. KOROLEVSKIJ Cyrille, *Stoudion 1* (1924), p. 5-6. À la réception du volume 1 (1923-1924), le cardinal secrétaire d'État Gaspari transmettait la satisfaction et la bénédiction apostolique de Pie XI en ces termes : « Inoltre Sua Santità confida che "Stoudion" rievocando l'esempio del Santo Dottore Teodoro Studita, scelto come protettore della Rivista, e restando sempre ossequioso alle direttive della Santa Sede, tenda vivo, quale principio fecondo di vita cattolica, lo spirito d'unione alla Cattedra di San Pietro » ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 336, lettre du 1^{er} mai 1925, p. 1078-1079. Remarquons que le titre passa dès 1925 de *Stoudion* à *Stoudion*, dans un souci probable d'éviter un latinisme.
59. Sur ce projet, voir CROCE Giuseppe, dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, par exemple p. xxxv, xl-xliii, lxxv, et les nombreux documents cités dans l'index au tome IV, *s.v.* ; citations prises dans le t. IV, lettre 666 de Cyrille Korolevskij à Théodore Belpaire du 19 mars 1950, p. 2179-2181.

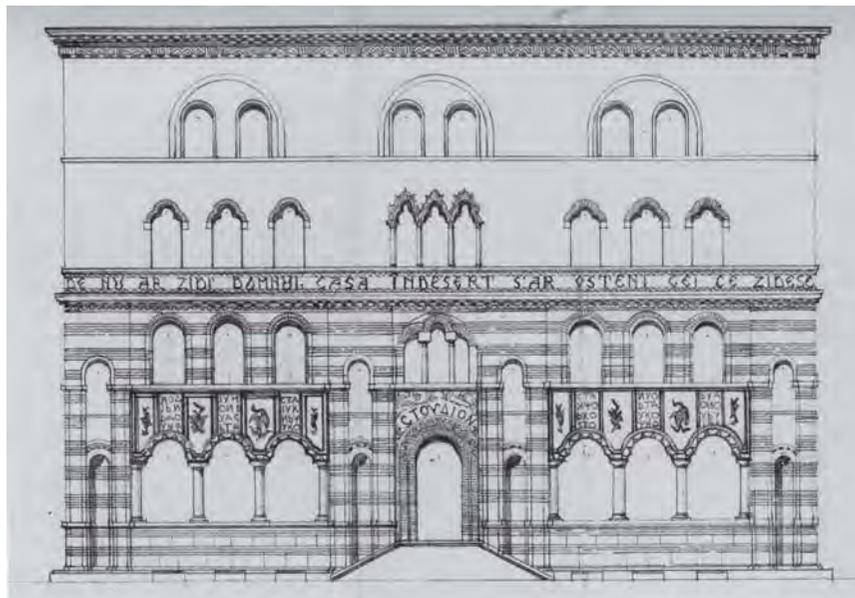


Fig. 3 a-b. — Les projets du Stoudion romain (*Kniga*, II, p. xxix et xxxi).

soit offerte par le pape au monastère stoudite du métropolite Szeptyckyj⁶⁰. Korolevskij, serviteur dévoué des stoudites mais unioniste strict, mourut solitaire à Rome en 1959 dans un monde où ses nombreux projets inachevés n'avaient plus à être relevés.

Leonid Feodorov (1879-1935) est un autre cas singulier⁶¹. Né à Saint-Pétersbourg en 1879, élève brillant de l'Académie ecclésiastique orthodoxe mais attiré vers le catholicisme, il se rendit à Lviv en 1902 pour rencontrer Andrei Szeptyckyj et fit à son tour l'expérience de sa « force magnétique⁶² ». Rejoignant Rome en août de la même année, il s'unit au catholicisme romain dans l'église du Gesù, obtint sur la recommandation de Léon XIII une place au Collège pontifical jésuite d'Anagni, devint docteur en philosophie en 1905, bachelier en théologie en 1907 et docteur en théologie de l'université de Fribourg en Suisse en 1909. Revenu en Galicie, le métropolite le mit à la tête du Stoudion de Lviv comme préfet et professeur des moines stoudites qui devaient s'y former. Pour lui éviter d'être trop marqué par le sceau uniate, il fut envoyé recevoir la prêtrise à Constantinople en 1911 dans l'église gréco-catholique bulgare de Galata. Puis, attiré par la vie monastique, il choisit en 1912 de faire son noviciat stoudite au monastère de Kamenica de Bosnie. C'est alors qu'il adressa au métropolite, de mai 1912 à décembre 1913, une correspondance en russe surprenante, abondante et expansive, où la franchise confine parfois au rudoisement⁶³. Ces lettres, encore largement méconnues, sont importantes dans la mesure où leur auteur s'y révèle comme la conscience russe de l'entreprise néostoudite, commentant et amendant la première règle rédigée pour ses moines par Andrei Szeptyckyj en 1905. Ainsi, le modeste monastère de Kamenica, qui accueillit en même temps Leonid Feodorov et Clément Szeptyckyj, fonctionna-t-il un temps comme le laboratoire d'expérimentation du monachisme stoudite restauré. Feodorov, grâce à son passeport russe, put faire régulièrement le voyage de Russie et rédiger des rapports sur la situation des catholiques dans l'Empire. Il fut arrêté en 1914 à Saint-Pétersbourg et

60. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 141, lettre de Cyrille Korolevskij à Bennon Zimmerman écrite depuis Istanbul, 3 juin 1923, p. 369-375. « Rapporte fragments pavé foulé par S. Théodore et saints studites, pour métropolite, chapelle privée et collège grec », ajoute Korolevskij qui ignore que ce pavement est postérieur à Théodore et date probablement du règne d'Isaac Comnène (1057-1059). Sur le monastère de Stoudios comme lieu de pèlerinage catholique, notons qu'Angelo Giuseppe Roncalli, futur Jean XXIII, ancien nonce apostolique à Istanbul de 1935 à 1944, montrait après guerre sous la pierre de son anneau pastoral une pièce de monnaie byzantine trouvée dans le jardin du monastère de Stoudios : voir LEROY Julien, « En "mission" auprès du patriarche Athénagoras », *Présence d'En Calcat* 95 (juin 1987), p. 24-27, ici p. 24.
61. Sur Leonid Feodorov, voir le diacre [VON BURMAN] Vasilij, *Леонид Федоров. Жизнь и деятельность / Leonidas Fiodoroff. De vita et operibus enarratio, Publicationes scientificae et litterariae « Studion » monasteriorum studitarum III-IV*, Rome, 1966, réimp. Lviv, 1993 ; MAILLEUX Paul, *Exarch Leonid Feodorov. Bridgebuilder between Rome and Moscow*, New York, 1964, trad. française Tournai, 1966 ; YUDIN A. B., *Леонид Федоров*, Moscou, 2002 (*non vidi*) ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 211-215, 221-237 ; AVVAKUMOV Jurij, « Тема Росії в діяльності та богословській думці "Святоюрського велетня" », dans *Митрополит*, p. IX-XLIX ; SIMON Constantin (n. 15), p. 175-190.
62. FEODOROV Leonid, dans *Митрополит*, doc. 193, lettre de Kamenica du 5 novembre 1912 à Andrei Szeptyckyj, p. 516 (« магнетической силой »).
63. Lettres citées ci-dessus n. 39.

déporté à Tobolsk en Sibérie, en tant qu'agent du métropolite, jusqu'en 1917. Désigné exarque des catholiques de Russie par le métropolite à sa libération, il exerça difficilement cette fonction cinq ans seulement, fut arrêté à nouveau en 1922, condamné à dix ans d'emprisonnement à Moscou, élargi un temps sous contrainte en 1926, renvoyé au bague sur une des îles de Solovsk, puis déplacé à partir de 1929 dans plusieurs villages où il effectua la fin de sa peine. Maintenu en exil en 1933 pour une nouvelle durée de trois ans, il mourut d'épuisement en 1935 à Vyatka/Kirov. Il a été déclaré bienheureux avec l'archimandrite Clément le 27 juin 2001.

Autre caractère fort et atypique, Louis Gillet (1893-1980) est l'exemple étonnant d'un moine bénédictin français devenu stoudite, mais dont le voyage vers l'Orient se poursuivit jusqu'à l'orthodoxie⁶⁴. Né en France au sein d'une famille d'hommes de loi, Louis Gillet devint moine en 1920 dans l'abbaye bénédictine de Farnborough au Sud de l'Angleterre. C'est là, en 1921, qu'il fit la connaissance d'Andrei Szeptyckyj venu faire une conférence sur ses projets d'Union. Louis Gillet adhéra immédiatement à l'idée du métropolite de réunir les Slaves à l'Église romaine par le rite byzantino-slave et la médiation d'un monachisme missionnaire⁶⁵. Une correspondance s'engagea alors entre les deux hommes qui dura près de huit années. Guidé par le métropolite, le moine de Farnborough fit la découverte de Théodore Stoudite, dont il rédigea plus tard une courte biographie sous forme d'article⁶⁶. Poursuivant ses études à Saint-Anselme à Rome à partir de décembre 1921, il y côtoya un milieu favorable à l'Union comprenant Lambert Beauduin et Olivier Rousseau. Déjà tourné vers le monde slave, il écrivait dès mars 1922 au métropolite de Lviv être prêt à donner sa vie pour la cause de l'Union dans le cadre du monachisme stoudite. Dans cette attente, approfondissant sa connaissance de Byzance⁶⁷, il déclarait vouloir travailler à « faire renaître les idées grecques dans le catholicisme du xx^e s.⁶⁸ ». Rappelé à Farnborough en 1923, il mit tout en œuvre pour quitter l'Angleterre et rejoindre la Galicie, ce à quoi on l'autorisa en septembre 1924. Dans la laure stoudite d'Univ, ayant pris le nom slave de Lev, il renouvela ses vœux monastiques à la fin de 1924, prononça ses vœux perpétuels en juin 1925 et fut ordonné prêtre quelques jours plus tard par le métropolite : de moine bénédictin, il était ainsi devenu

64. Sur Lev Gillet, voir BEHR-SIGEL Élisabeth, *Un moine de l'Église d'Orient. Le Père Lev Gillet*, Paris, 2005 ; sur ses liens avec Andrei Szeptyckyj, voir *Unité en division* (correspondance) ; nombreux documents sur www.pagesorthodoxes.net (1/9/2009).

65. *Unité en division*, lettre n° 1 du 30 novembre 1921, p. 51 : « Quelle chose splendide ce serait, si, aujourd'hui, des monastères de l'ancien rite pouvaient, tout en gardant leur caractère monastique, faire rayonner autour d'eux le christianisme catholique dans les pays slaves et jouer le grand rôle que jouèrent, dans la Russie du Moyen Âge, les laures de Kief, de Moskou, de Novgorod ! »

66. *Ibid.*, p. 50 : « J'ai également fait connaissance avec les œuvres de saint Théodore de Stoudion, que j'ignorais avant que vous m'en parliez ; j'ai été frappé de la physionomie en quelque sorte bénédictine de ce saint si humain, si cultivé, si liturgiste ». Sur l'article paru dans *Irenikon* en 1926, voir ci-après n. 145.

67. *Unité en division*, lettre n° 2 du 19 mars 1922, p. 51, 54-55.

68. Cité par BEHR-SIGEL Élisabeth (n. 64), p. 85.

hiéromoine stoudite. Collaborateur dévoué d'Andrei Szeptycky, il fit office de secrétaire particulier durant ses séjours au Stoudion de Lviv et servit d'émissaire en France pour ses affaires monastiques⁶⁹. Séduit par la vie évangélique des Stoudites, qui ne concédait rien selon lui à celle des bénédictins⁷⁰, il défendit l'idée d'une fondation stoudite hors d'Ukraine⁷¹, tout particulièrement auprès des émigrés russes qu'il fréquentait en France et parmi lesquels il tenta de recruter d'autres moines⁷². Sa russophilie sincère préoccupa toutefois vite Andrei Szeptycky et l'higoumène Clément⁷³. En 1928, affecté par l'encyclique *Mortalium animos* et sentant l'emprise croissante de Michel d'Herbigny sur les affaires russes au Vatican, il traversa plusieurs mois de crise et révéla au métropolitain sa tentation de passer à l'orthodoxie⁷⁴. Il concélébra finalement en mai 1928 à Clamart la divine liturgie avec le métropolitain Euloge, alors responsable des paroisses orthodoxes russes d'Europe occidentale, en présence d'une partie du clergé orthodoxe de Paris⁷⁵. De façon paradoxale, Lev Gillet fut ainsi le seul moine stoudite orthodoxe du xx^e s. Très attaché à cet habit monastique, il prit pour habitude de signer sous le nom de *Moine de l'Église d'Orient* ses œuvres spirituelles et théologiques, qui connurent le succès que l'on sait auprès d'un public de toutes confessions.

D'autres moines aux parcours tout aussi inattendus sont restés dans l'ombre de l'aventure monastique initiée par Andrei Szeptycky, tels Johannes Peters⁷⁶ ou le Québécois Josaphat Jean (1885-1972)⁷⁷. Si ces portraits attestent de l'écho que put rencontrer le projet néostoudite auprès

69. Ce dévouement est clairement exprimé dans ses lettres à d'autres correspondants : voir BEHR-SIGEL Élisabeth (n. 64), p. 68 : « J'irais au feu pour lui » ; *ibid.*, p. 97 : « Je suis complètement pris par lui ».
70. *Unité en division*, lettre n° 15 du 20 juillet 1925, p. 85 : « Les studites ont vraiment choisi la meilleure part : je ne crois pas qu'ils aient beaucoup de choses à emprunter aux bénédictins ».
71. *Ibid.*, lettre n° 16 du 26 août 1925, p. 93 : « Si quelques studites pouvaient venir en Occident, garder leur forme propre de vie tout en collaborant avec des Occidentaux, et si je pouvais vivre avec ces quelques studites exactement comme à Uniov (horaire, liturgie, chapitre commun, travaux manuels communs), comme ce serait bon ! ».
72. *Ibid.*, par exemple la lettre n° 66 du 31 décembre 1927, p. 228 : « Les Stoudites ont des possibilités magnifiques parmi les Russes ».
73. *Ibid.*, lettre n° 64 du 12 décembre 1927, p. 218 : « Le Père Higoumène craint que ma russophilie ne devienne un engouement ».
74. *Ibid.*, lettre n° 77 du 2 avril 1928, p. 267 : « Il est exact que les événements de ces derniers temps m'ont montré [...] les difficultés cruelles de la position orthodoxe-catholique ; ils m'ont montré que l'Église romaine actuelle n'est pas hospitalière à ceux qui essaient loyalement de faire de ce terme autre chose qu'une étiquette ; ils m'ont montré les causes intimes de la tragédie de la Galicie et, je me permets d'ajouter, de la tragédie de votre propre vie ».
75. *Ibid.*, lettre n° 81 du 16 juin 1928, p. 283 : dès lors, écrivait-il à Andrei Szeptycky, « je n'ai plus le droit de me dire catholique romain ; je n'ai pas le droit de demander place dans un monastère stoudite actuel ».
76. Une rare biographie se dissimule dans les mémoires de LEWIN Kurt 1994, p. 282-295 ; voir aussi KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 677, p. 2213, n. 4879. La chronologie de sa vie est mal connue.
77. KEYWAN Zonia, *A Turbulent Life : Biography of Josaphat Jean OSBM (1885-1972)*, Verdun (Québec), 1990 ; KAZYMYRA Bohdan, « Sheptyts'kyi and Ukrainians in Canada », dans *Morality and Reality*, p. 329-348 ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 295, lettre du 19 septembre 1924, p. 808, mentionne l'arrestation du P. Josaphat Jean en Bosnie.

d'une génération de catholiques marqués par le « mirage russe⁷⁸ », séduits par un retour vers Byzance qui les menait jusqu'à la terre frontière de Galicie⁷⁹, on jugera également du caractère éminemment personnel de ces initiatives où l'attraction exercée par la personnalité du métropolitite Szeptyckyj entrainait pour beaucoup. Ce recrutement des élites stoudites, aléatoire et insolite, ne pouvait suffire, d'où l'idée du métropolitite d'en appeler au monachisme bénédictin occidental.

L'APPEL DES STOUDITES AUX BÉNÉDICTINS POUR L'UNION

Au cours d'une longue absence d'Ukraine qui le mena en Amérique et en Europe défendre le statut politique de la Galicie orientale et visiter les communautés ruthènes de la diaspora (1920-1923), le métropolitite donna plusieurs conférences sur le thème du rôle du monachisme dans l'Union des Églises qui eurent, en particulier à Rome et en Belgique, un certain retentissement⁸⁰. Pour le métropolitite, le monachisme orthodoxe est demeuré un des meilleurs ferments de la société chrétienne, mais il a perdu son caractère apostolique. Les historiens ont pourtant montré qu'il avait eu depuis l'époque byzantine une grande influence sur la société, une part active dans l'Église, un rôle central dans l'histoire intellectuelle et artistique⁸¹. « Le monachisme a rempli dans l'Église orientale, d'après le mot de saint Théodore Studite, la tâche que remplit dans notre corps le système nerveux et musculaire⁸² ». C'est cette place essentielle que ce monachisme doit reprendre, mais avant cela il doit être gagné au catholicisme. Étant donné les forces limitées de l'Église gréco-catholique, l'œuvre de conversion des moines d'Orient ne peut être portée que par

78. Voir la typologie dressée par FOUILLOUX Étienne, « De l'unionisme à l'œcuménisme », dans Comité mixte catholique-orthodoxe en France, *Catholiques et orthodoxes. Les enjeux de l'Uniatisme dans le sillage de Balamand*, Paris, 2004, p. 201-219. Notons une limite à notre étude qui n'a pu faire la sociologie du recrutement ukrainien des moines néostoudites.
79. Joseph Roth écrivait à propos de Lviv, en 1924 : « Lemberg est la ville des frontières effacées, le contrefort le plus oriental du vieux monde impérial et royal. Derrière commence la Russie, un autre monde » ; ROTH Joseph, *Croquis de voyages. Récits choisis, préfacés et traduits de l'allemand par Jean Ruffet*, Paris, 1994, p. 341-342.
80. SZEPTYCKYJ Andrei, « La mission du monachisme dans la question de l'union des Églises », *Stoudion* 1 (février 1923), p. 10-11 et 33-40 (également paru sous le titre « La mission du monachisme dans la cause de l'union des Églises » dans le *Bulletin des Missions bénédictines belges* 6 [1921-1923], p. 181-189, et en arabe dans la revue des patriarcats melkites *Al Masarrat* 7 [1921], p. 292-300 [non *vidi*]) ; *id.*, « La restauration du monachisme slave », *Bulletin des Missions bénédictines belges* 6 (1921-1923), p. 491-499 (a également paru en brochure dans *Les questions missionnaires*, fascicule 2, Lophem-les-Bruges, 1923, p. 5-13, que nous citons ici).
81. SZEPTYCKYJ Andrei, « La mission du monachisme » (*supra*), p. 37, donne en justification les noms de trois historiens catholiques français dont voici les œuvres : MARIN Eugène, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu'à la mort de Photius (330-898)*, Paris, 1897 ; BESSE Jean-Martial, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcedoine*, Paris, 1900 ; PARGOIRE Jules, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905².
82. SZEPTYCKYJ Andrei, « La mission du monachisme » (n. 80), p. 37 ; voir Théodore Stoudite, *Petites catéchèses*, cat. 114 (et non 44 comme indiqué par l'auteur), éd. AUVRAY Emmanuel, *Sancti Patris Nostri et Confessoris Theodori Studiti Praepositi Parva Catechesis*, Paris, 1891, p. 393²⁹⁻³⁰ : καὶ μοναχοὶ τὰ νεῦρα καὶ ἔδραιώματα τῆς ἐκκλησίας.

des moines d'Occident⁸³ en évitant l'écueil d'un « byzantinisme à rebours » que constituerait une latinisation⁸⁴. Il n'y a ainsi d'autre issue que de créer « des branches orientales des divers Ordres et Congrégations religieuses de l'Église occidentale⁸⁵ », et les bénédictins sont ici particulièrement désignés⁸⁶.

L'idée du métropolitain n'était pas tout à fait neuve. Léon XIII, qui avait confié en 1887 le Collège grec de Rome à cet ordre⁸⁷, avait assigné la même année au Collège bénédictin de Saint-Anselme, restauré à son initiative, la tâche d'œuvrer à la réconciliation entre Orient et Occident⁸⁸. Mais outre que ce discours ne s'appliquait dans la bouche du pontife qu'aux Grecs orthodoxes⁸⁹, il fut rapidement oublié. Le projet du métropolitain, subordonné au même but fixé par Léon XIII, était par ailleurs différent : à savoir la fondation de monastères bénédictins de rite byzantin se consacrant à l'apostolat en Russie⁹⁰. En somme, le métropolitain offrait aux bénédictins le modèle du monachisme stoudite et attendait dans ce but de nouvelles recrues venues d'Occident⁹¹.

Ce projet trouva un écho enthousiaste chez trois bénédictins déjà cités, Lambert Beauvuin (1873-1960), de l'abbaye du Mont-César près de Louvain, et deux de ses élèves Olivier Rousseau (1898-1984) et Lev Gillet. Lambert Beauvuin profita d'un séjour à Rome pour soumettre à Pie XI en décembre 1923 un *Projet d'érection d'un institut monastique en vue de l'apostolat de l'union des Églises*. Des discussions s'ensuivirent entre le jésuite Michel d'Herbigny, de la Commission *Pro Russia*, qui songeait surtout à la Russie, Fidelis de Stotzingen (1871-1947), primat de l'Ordre bénédictin, plutôt réticent face à cette nouveauté, et Lambert Beauvuin qui, bien qu'inspiré par les thèses de Szeptycky, préférait ménager au projet une autonomie par rapport aux bénédictins et fonder immédiatement un monastère indépendant destiné aux moines de l'Union en Occident.

83. SZEPTYCKYJ Andrei, « La restauration du monachisme slave » (n. 80), p. 8.

84. *Id.*, « La mission du monachisme » (n. 80), p. 38.

85. Souhait répété en des termes identiques dans SZEPTYCKYJ Andrei, « La mission du monachisme » (n. 80), p. 39, et *id.*, « La restauration du monachisme slave » (n. 80), p. 11.

86. *Ibid.*, p. 12.

87. Voir par exemple SOETENS Claude, « La reprise du Collège grec de Rome par les Bénédictins. Léon XIII et Hildebrand de Hemptinne à l'œuvre », *Revue bénédictine* 90 (1980), p. 85-131.

88. Dans la *Revue bénédictine* 11 (1894), p. 42, cité par KOROLEVSKIJ Cyrille, « La mission de l'Ordre bénédictin dans l'apostolat gréco-slave », *Stoudion* 1 (1923-1924 [août 1924]), p. 97-122, spécialement p. 103.

89. De fait, un projet plus détaillé soumis à Léon XIII en 1883 visant à la conversion des Grecs orthodoxes par le truchement des moines bénédictins fut retrouvé en 1930 dans les archives de son secrétariat privé, ainsi que KOROLEVSKIJ Cyrille l'a relevé dans *Métropolitain*, p. 273.

90. SZEPTYCKYJ Andrei, « La restauration du monachisme slave » (n. 80), p. 13 : « Si les Bénédictins fondaient en Orient une abbaye de rite byzantin, cette fondation devrait avoir pour but la reconstruction de l'Ordre monastique sous sa forme primitive et orientale. C'est donc une fondation de ce genre que je viens proposer ».

91. SZEPTYCKYJ Clément, [*Rapport*] à Jean Genocchi (n. 35), p. 7-8.

La réponse de Pie XI sous la forme du bref *Equidem verba* adressé à Fidelis de Stotzingen parut en 1924, datée du 21 mars⁹². Le pape, portant son attention « vers les immenses peuples de la Russie », y admettait que les bénédictins avaient gardé fidèlement les traditions du monachisme oriental des premiers siècles et qu'ils étaient « singulièrement aptes à l'apostolat oriental et à la réconciliation de nos frères dissidents ». « Il est souhaitable, ajoutait-il, que, après s'être concertés, les différents abbés choisissent une abbaye de leur Congrégation ou au moins de leur pays – celle qui leur semblera la plus indiquée pour ce genre de travaux – dans laquelle un zèle tout particulier sera déployé et où les ressources nécessaires seront mises en œuvre pour cette très noble entreprise ». À terme, on devait espérer « qu'une congrégation monastique de rite slave soit un jour instituée » dont la « maison principale », à Rome, « regroupera des moines tant occidentaux qu'orientaux » et « sera comme l'origine et le centre des nouveaux monastères qui, en Russie, auront l'occasion de se fonder ». On ne pouvait mieux ratifier les projets du métropolite Szeptyckyj. Un chemin neuf semblait s'ouvrir au monachisme bénédictin en Orient en vue de l'Union⁹³.

En Galicie, un an plus tard, au printemps 1925, les bénédictins Lambert Beauvuin et André Stoelen et les stoudites Clément Szeptyckyj et Lev Gillet, regroupés autour de l'archimandrite Andrei Szeptyckyj, formalisèrent l'espoir d'une confédération de rite oriental. Réunis au Stoudion de Lviv, ils rédigèrent un étonnant *Typicon de la Confédération des monastères de l'Orient et de l'Occident pour l'œuvre de l'union des Églises* qui suscita le plus vif enthousiasme du métropolite ainsi qu'en témoigne une lettre à Cyrille Korolevskij :

« Voici les idées essentielles : confédération de monastères orientaux et occidentaux de l'ordre monastique primitif, suivant tous *les règles des Pères*, extraits de toutes les grandes règles primitives, et une constitution de la confédération approuvée par le Saint-Siège ; pouvoir central législatif et exécutif, le chapitre général appelé épistaspie (tous les noms sont grecs). Unité très effective de l'esprit monastique et primitif, liturgique et archaïque obtenu par un contrôle de l'éducation des novices et de l'esprit de tous les monastères, ou groupe de monastères, de leurs règles ou typica. [...] Un Studion à Rome, monastère appartenant à tous les groupes de la confédération. [...] Entrevoyez-vous l'avenir que nous nous promettons ? Studion (maison d'études scientifiques byzantino-slaves ou byzantines) à Constantinople et Jérusalem, puis à Kiev, Moscou, Pétersbourg, etc. Puis didascaleia, des centaines dispersés dans toutes les Russies. Puis laures, peut-être bien

92. D'abord paru dans *La Libre Belgique*, ce bref fut immédiatement republié dans la *Revue liturgique et monastique* [Abbaye de Maredsous] 9 (1924), p. 278-279, et encore dans *Stoudion* 1 (1923-1924 [août 1924]), p. 107-110, où nous le lisons. Sur sa genèse, voir la synthèse de FOUILLOUX Étienne (n. 14), p. 146-150 ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 272-274 ; LOONBEEK Raymond, MORTIAU Jacques, *Dom Lambert Beauvuin, visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre*, Paris, 2005, p. 82-95 ; BEHR-SIGEL Élisabeth (n. 64), p. 72-73, 86-87.

93. Voir les commentaires d'*Equidem verba* par KOROLEVSKIJ Cyrille (n. 88), p. 97-122 ; BEAUDUIN Lambert, *Une œuvre monastique pour l'Union des Églises*, Louvain, 1925 [mai].

mission de repeupler tous les monastères de la Russie... et tout cela dirigé par l'épistase et, entre les réunions de l'épistase, par les épitropes, dirigé dans un sens ascétique (monachisme, règles, noviciats, etc.), scientifiques (comme les Bollandistes), apostolique (esprit irénique, moyens d'action, entente, etc.). [...] Enfin en tout le monachisme d'avant la séparation des Églises⁹⁴. »

Le texte du *Typicon* est plus sobre que ne le laissent penser ces lignes euphoriques, mais il révèle une interprétation du bref *Equidem verba* comme l'autorisation d'étendre hors d'Ukraine le modèle de la fédération stoudite développé en Galicie⁹⁵. En 1925, les perspectives d'un monachisme stoudite globalisé présidant à la destinée d'un mouvement monastique international pour l'Union semblaient donc radieuses. Le métropolitain fit le déplacement en Belgique en septembre de la même année pour assurer une plus large publicité à ces projets auprès de l'opinion catholique. En novembre, Lambert Beauvuin inaugurerait modestement à Amay-sur-Meuse, dans le diocèse de Liège, un prieuré dédié aux moines de l'Union, en compagnie d'Ildefonse Dirks de l'abbaye de Maredsous († 1940), qui séjourna un an au Stoudion de Lviv, et du stoudite Lev Gillet. Dans la première livraison de la revue d'Amay, *Irenikon*, on apprenait que la communauté serait constituée « de moines bénédictins, [...] désireux de se consacrer au travail de l'Union des Églises », « de recrues nouvelles, venues de la vie séculière [...] qui [...] recevront leur formation orientale à Rome et dans les milieux orientaux », et « de moines orientaux et spécialement de moines studites qui, tout en restant stabilisés dans leurs monastères respectifs, feront partie des communautés occidentales, en échange de moines de l'Union qui rendront les mêmes services aux moines orientaux ». Il était ajouté que « des liens très intimes et une collaboration plus active unissent les moines de l'Union à l'institution monastique orientale des Moines Studites dont Son Excellence le Métropolitain Szeptyckij est l'archimandrite⁹⁶ ».

Malgré tout, « ces liens très intimes » se figèrent rapidement et la confédération resta lettre morte. Beauvuin semble s'être vite affranchi de la référence gréco-catholique dans l'intérêt d'un projet plus œcuménique, un éloignement rendu possible par le fait que le métropolitain n'avait finalement pas été, comme envisagé à l'origine, le fondateur et mécène d'Amay. Durant les années 1925-1928, la correspondance de Lev Gillet à Szeptyckij illustre d'ailleurs l'activité incessante du Français pour fonder un monastère stoudite distinct hors d'Ukraine, évoquant des possibilités aussi variées que la Bulgarie, l'Estonie, les Pays-Bas (Nimègue), la Palestine, Paris, le Sud-Ouest

94. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 335, lettre d'Andreï Szeptyckij à Cyrille Korolevskij du 21 avril 1925, p. 1072-1074. Le mot « épistase » est remplacé par « épitaxie » dans le *Typicon*.

95. Si ce *Typicon* conservé dans les archives du monastère de Chevetogne était déjà connu de quelques chercheurs, il n'a été publié qu'en 2009 dans *Unité en division*, p. 291-302. Son aspect juridique semble trahir la formation des frères Szeptyckij. Une telle fédération monastique à l'époque contemporaine est sans parallèle, à l'exception de la Charte constitutionnelle du mont Athos, *Καταστατικός χάρτης του Αγίου Όρους*, de mai 1924, approuvée par l'État grec en septembre 1926, texte bien plus complexe que le *Typicon*-programme de Lviv.

96. A. A., « Notice sur les Moines de l'Union », *Irenikon* 1 (1926), p. 58-61, ici p. 58.

ou le Sud-Est de la France, comme à Nice, sans jamais aboutir⁹⁷. D'autres péripéties postérieures, comme la « russification » du prieuré d'Amay décidée par Michel d'Herbigny dans les années 1930, l'expulsion de Beauvuin en 1932 et l'abandon de la solution ukrainienne du métropolitain Szeptyckyj, expliquent finalement l'échec de la convergence entre bénédictins et stoudites au service de l'Union.

PREMIER ÉPILOGUE

La terne décennie pour l'Union des années 1930, inaugurée par l'encyclique *Mortalium animos* de Pie XI de 1928, laissa les Stoudites isolés sur le plan international. La guerre arrivée, les occupations soviétique et nazie de la Galicie, la mort du métropolitain le 1^{er} novembre 1944, le « pseudo-synode » de Lviv de 1946 qui, à l'instigation des autorités soviétiques, rattacha l'Église gréco-catholique au patriarcat de Moscou restauré par Staline en 1943, l'arrestation puis la déportation de l'archimandrite Clément en 1947 portèrent un coup de grâce à l'œuvre monastique des frères Szeptyckyj. Le moine Marko Stek, protecteur de plusieurs juifs de Lviv et réfugié au monastère de Florinka, put quitter l'Ukraine à l'arrivée de l'Armée rouge⁹⁸. Il rencontra dans un camp de déplacés en Allemagne le stoudite Johann Peters qui avait survécu à son internement à Dachau. Ce petit noyau organisa l'accueil, en 1946, d'une douzaine de Stoudites évacués par la Hongrie et l'Autriche, dont plusieurs venaient de la communauté de Luzky. Johann Peters installa ces moines réfugiés dans une maison du village de Buke, près d'Altenbeken (Rhénanie-du-Nord-Westphalie), aménagée en monastère Sankt Andreas⁹⁹. En avril 1949, la plupart de ces moines, dont Marko Stek, quittèrent l'Allemagne et rejoignirent le monastère de Chevetogne, dans le diocèse de Namur, où la communauté d'Amay-sur-Meuse avait déménagé en 1939 ; l'accueil des stoudites avait été inscrit, comme on a dit, dans les principes fondateurs de l'institution. Huit stoudites y vivaient en janvier 1950, et quatre y étaient encore attendus¹⁰⁰. Mais le « Chevetogne byzantin »

97. *Unité en division*, p. 94, 110, 118-119, 132-135, 128-139, 157, 197-198, etc. Le projet de Palestine est le plus ancien : à l'occasion d'un voyage en Terre sainte en 1906, Andrei Szeptyckyj avait chargé un prêtre melkite de s'enquérir si les Grecs ne vendraient pas un monastère en ruines où mettre des Stoudites afin d'accueillir les pèlerins russes visitant la Palestine ; voir KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 188.

98. Sur le devenir des Stoudites après guerre, voir le témoignage de LEWIN Kurt 1994, p. 267-295 (portraits de Marko Stek et Johannes Peters) ; et pour l'Ukraine [РУШКОВУЧ] Manuil 2005, p. 89-97 (« La lauré d'Univ après la deuxième guerre mondiale »), p. 98-113 (« les moines d'Univ en clandestinité »). Marko Stek a été déclaré Juste parmi les nations en 1995.

99. Resté gréco-catholique sous diverses formes jusqu'en 2004, le monastère a été vendu en 2006 et transformé en auberge ; www.kloster-st-andreas.de (1/9/2009).

100. Sur le séjour à Chevetogne, voir les sources nouvelles publiées dans la correspondance de KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, nos 647, 648, 653, 655, 666, 673, 676, 677, 682. D'autres sources, non consultées, se trouvent dans les archives du même monastère.

ne fut qu'un court moment « la planche de salut des Stoudites expulsés¹⁰¹ ». Ceux-ci n'y trouvant pas toute leur place, on parla rapidement d'émigration. Ils quittèrent la Belgique pour le Canada en 1951, où un nouveau monastère stoudite fut fondé à Woodstock, dans l'Ontario. Quant à l'Ukraine communiste, de très petites communautés rejoignirent l'Église des catacombes et vécurent en habit civil et dans la clandestinité jusqu'à la chute du régime. La période qui suit dépasse trop largement le cadre de cette étude. Indiquons que, depuis 1991, les stoudites connaissent une nouvelle renaissance en Ukraine et ont recouvré plusieurs monastères¹⁰².

Voilà esquissée l'histoire des moines stoudites de Galicie jusqu'à la seconde guerre mondiale. Il n'est pas inutile de rappeler les buts, peu à peu précisés, qu'Andrei puis Clément Szeptyckyj avaient assignés à ces monastères : le premier était de restaurer dans le cadre de l'Église gréco-catholique un monachisme fondé sur les principes les plus anciens du monachisme oriental mêlant vie liturgique et vie active¹⁰³ ; le second, d'accueillir les vocations des humbles à qui le manque d'éducation fermait les portes des monastères basilien¹⁰⁴ ; le troisième, d'assurer une œuvre sociale et philanthropique auprès de la population ruthène¹⁰⁵ ; enfin, le quatrième

101. Selon l'expression relevée dans KOROLEVSKIJ Cyrille, *Kniga*, IV, n° 673, lettre de De Vos à Cyrille Korolevskij du 6 juin 1950, p. 2201.
102. [PYSHKOVYCH] Manuil 2005, p. 114-116, 157-161 (« La résurrection de la laure de la Sainte-Assomption d'Univ ») ; www.studyty.org.ua (1/9/2009).
103. SZEPTYCKYJ Clément, [*Rapport*] à *Jean Genocchi* (n. 35), p. 2 : « Le but que nous poursuivons n'est pas autre que d'être des moines vivant d'après les conseils évangéliques dans le travail et la prière, surtout la prière commune et liturgique. De plus, le but de notre fondation est de faire revivre dans l'Église catholique de nos pays le type oriental du monachisme – c'est donc une œuvre de reconstruction à faire » ; *Constitutiones Congregationis Studitanae*, lettre-préface de SZEPTYCKYJ Andrei (voir ci-dessous n. 161), trad. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 265-267 ; également SZEPTYCKYJ Andrei, « La restauration du monachisme slave » (n. 80), p. 9.
104. SZEPTYCKYJ Andrei, *Lettre aux cardinaux de la Congrégation orientale*, 6 février 1921, cité dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 260-261 : « Un cultivateur n'est pas admis, ou, s'il est admis pour une raison quelconque, la plupart du temps il perd la vocation, parce qu'il ne trouve pas au monastère un genre de vie qui convienne à son état. [...] Devenu évêque, j'ai pensé que mon obligation était de rendre plus facile à mon peuple la pratique des conseils évangéliques » ; SZEPTYCKYJ Clément, [*Rapport*] à *Jean Genocchi* (n. 35), p. 2 : « De but secondaire et spécial nous n'en avons pas, si ce n'est celui de donner des cadres beaucoup plus larges aux vocations si nombreuses dans notre pays des petits et des humbles – surtout –, qui jusqu'à présent ne trouvaient que dans un nombre très restreint ce qu'ils cherchaient de tout leur cœur, c'est-à-dire une vie organisée d'après les conseils évangéliques et pourtant adaptée aussi à leurs besoins et à leur niveau ».
105. *Constitutiones Congregationis Studitanae*, lettre-préface de SZEPTYCKYJ Andrei (voir ci-dessous n. 161), p. 1, n° 1, trad. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 265 (= n° 1) : « La vie contemplative (de prière et de travail manuel) est combinée dans la Congrégation avec la vie active (éducation, missions, œuvres de charité). [...] À la Laure seront annexés des monastères et des résidences de missions, dans lesquels seront occupés les prêtres dédiés à la vie apostolique, à l'éducation de la jeunesse, aux missions populaires, à une action chrétienne de miséricorde ».

prévoyait de servir la cause de l'Union des Églises¹⁰⁶. Cette ambition connut un vrai succès en Galicie, dont le paysage monastique fut ainsi renouvelé, et un succès d'estime en Occident. Il reste toutefois à comprendre pourquoi Théodore Stoudite avait été retenu comme la figure byzantine tutélaire du projet gréco-catholique galicien et quel usage firent les frères Szeptyckyj, en pratique, de son héritage.

THÉODORE STOUDITE EN UKRAINE, ORIENT OU OCCIDENT ?

Parmi toutes les gloires monastiques de l'Orient byzantin, pourquoi ce choix de Théodore Stoudite ? Basile de Césarée, dont le métropolite avait traduit les œuvres en ukrainien, rappelait le nom du monachisme basilien dont lui-même était issu et dont il souhaitait se démarquer¹⁰⁷. Théodose de Kiev, qui avait introduit dans la Rus' un typikon stoudite au XI^e s., conservé en slavon, occupait la première place au monastère orthodoxe des Grottes de Kiev¹⁰⁸. Athanase l'Athonite, dont le monastère de la Grande Lavra n'avait jamais cessé d'exister sur la Sainte Montagne, restait un saint principalement grec. De sorte que Théodore Stoudite, dont le monastère n'était plus, dans la moderne Constantinople, qu'« une mosquée délabrée dans un quartier perdu¹⁰⁹ », pouvait paraître libre de droits.

Il n'existe hélas aucune justification claire du choix de Théodore Stoudite dans les écrits d'Andrei Szeptyckyj et l'explication tardive donnée par son frère Clément au visiteur apostolique Jean Genocchi en 1923 n'empêche pas complètement l'adhésion : « Comme les grandes traditions de St Théodore le Studite étaient relativement les moins effacées dans notre Orient slave, et qu'il semble le plus facile de s'y rattacher, le Métropolite a cru devoir nous donner avec le nom aussi

106. SZEPTYCKY Andrej et Klement, *Typikon* (voir ci-dessous n. 174), p. 13 : « Si telle doit être la volonté divine, il se pourrait bien que de nos jours les moines de l'Ordre Studite [...] contribuent, ne fût-ce que dans une infime mesure, à la grande œuvre de l'Union, afin que les frères désunis de l'Orient puissent plus facilement trouver la voie du retour à la Sainte Église catholique, seule fiancée du Christ » ; le passage suivant traduit de la lettre-préface d'Andrei Szeptyckyj aux *Constitutiones Congregationis Studitanae* (voir ci-dessous n. 161) par KOROLEVSKIJ Cyrille, 2005, p. 267, est absent du document latin : « Ceci n'est pas le moins important, des moines unis de la sorte pourront donner aux moines orientaux dissidents un exemple de monachisme oriental, et attirer ainsi à l'Union des moines orientaux qui sont de vrais moines ».

107. Voici ces traductions : SZEPTYCKY Andrej (trad.), *З правил св. отця нашого Василя Великого* [*Règles de notre saint père Basile le Grand*], Žovka, 1910 ; *id.* (trad.), *П'ять бесід аскетичних св. отця нашого Василя Великого* [*Cinq discours ascétiques de notre saint père Basile le Grand*], Žovka, 1910 ; *id.* [intr. et trad.], *Аскетичних творів св. Отця нашого Василя Великого* [*Œuvres ascétiques de saint Basile le Grand*], Žovka, 1929 (reprise des textes précédents).

108. Voir en dernier lieu l'édition de ce typikon par РЕНТКОВСКИJ Aleksej M., *Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси* [*Le typikon du patriarche Alexis Stoudite à Byzance et dans la Vieille Russie*], Moscou, 2001.

109. Citation de DIEHL Charles, *Constantinople*, Paris, 1935, p. 69.

une forme spéciale de monachisme, comme l'avait précisé Théodore pour son monastère de Studion à Constantinople et qui fut adopté ensuite par les moines du mont Athos et de Kief¹¹⁰. Si le souvenir de Théodore dans l'« Orient slave » était à la rigueur « moins effacé », c'était au sein du monachisme orthodoxe, et non parmi les ruthènes gréco-catholiques qui ne connaissaient plus d'autres moines que les Basiliens, aux spécificités déjà rappelées. L'influence orthodoxe, russe en particulier, n'est pas à sous-estimer dans l'inspiration d'Andrei Szeptyckyj, mais l'argument d'une « facilité de rattachement » à une tradition étrangère au catholicisme surprendrait dans un rapport soumis à un envoyé apostolique chargé d'évaluer la validité de l'initiative néostoudite. Une autre proximité paraît alors sous-entendue, avec l'Église catholique elle-même. Pour éclaircir ce point, il faut interroger l'opinion romaine sur Théodore Stoudite à l'époque de la refondation néostoudite d'Andrei Szeptyckyj.

UN DÉTOUR AU TEMPS DE L'ÉRUDITION

Théodore, saint byzantin¹¹¹, est certes révérend par l'Église catholique romaine, mais depuis une période somme toute récente. Ses œuvres n'ont pas circulé au Moyen Âge en Occident, et Anastase le Bibliothécaire (ca 800-ca 879) semble avoir été le seul traducteur latin d'un texte unique et d'ailleurs mineur attribué au Stoudite¹¹². Encore peu connu des catholiques jusqu'au xvi^e s.¹¹³, sinon comme l'auteur de l'éloge de son oncle et père spirituel, saint Platon de Sakkoudion († 814)¹¹⁴,

110. SZEPTYCKYJ Clément, [Rapport] à Jean Genocchi (n. 35), p. 2.

111. Dans le monde byzantin, Théodore († 826) fait rapidement l'objet de plusieurs *vitae* et intègre le Synaxaire de l'Église de Constantinople – ce qui vaut sanctification officielle – au plus tard au x^e s., date des premiers témoins manuscrits ; voir sa notice au 11 novembre dans le *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. DELEHAYE Hippolyte, Bruxelles, 1902, p. 214-216.

112. Édition de ce texte par WESTERBERGH Ulla, *Anastasius Bibliothecarius, Sermo Theodori Studitae de Sancto Bartholomeo Apostolo, Studia latina Stockholmiensia* 9, Stockholm, 1963, p. 24-38 ; sa paternité a été mise en doute par LEROY Julien dans le compte rendu de l'édition paru dans *Cahiers de civilisation médiévale* 7 (1964), p. 201-202.

113. La liste la plus commode des éditions anciennes de Théodore Stoudite (parce qu'établie selon l'ordre chronologique de parution) demeure celle de DOBROKLONSKIJ Aleksander Pavlovitch, *Преп. Феодоръ, исповедникъ и игуменъ студиискій* [Saint Théodore, confesseur et higoumène de Stoudios], Odessa, 1913-1914, 2 vol., ici II, p. 3-51 ; voir aussi celle, ordonnée par œuvre, de FATOUROS Georgios, *Theodori Studitae Epistulae*, I, *Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis* 31, Berlin, 1991, p. 21*-38*.

114. La traduction de SIRLETO Guglielmo (*Sancti patris nostri et confessoris Theodori Studitae oratio funebris in sanctum Platonem patrem spiritualem*) de ce texte grec a paru dans LIPPOMANO Luigi (LIPPOMANUS Aloysius), *Sanctorum priscorum patrum vitae*, VII, Rome, 1558, f. 275-283^v. Elle fut souvent réimprimée ; voir DOBROKLONSKIJ Aleksander Pavlovitch (*supra*), p. 4-5, n^{os} 5 et 7. La traduction n^o 4 serait l'œuvre d'Hervet, un autre collaborateur de Lippomano : HERVET Gentian, *Palladii Divi Evagrii Discipuli Lausiaca quae dicitur historia, et Theodoret Episcopi Cyri Theophilus Θεοφιλης est religiosa historia [...] quibus accessit s. Platonis, patris spiritualis vita, per Theodorum Studitem*, Paris, 1570², p. 455-497. Les Bollandistes ont édité et traduit à nouveau l'*Oratio funebris* dans les *Acta Sanctorum*, Avril I, Anvers, 1675, p. 364-376 (trad. latine), p. XLVI-LV (texte grec).

l'higoumène ne figure pas dans le *Martyrologium romanum* publié par Cesare Baronio (1538-1607) qui établissait à la suite de la réforme du calendrier de Grégoire XIII (1572-1585) la liste des saints dont le culte était reconnu par Rome¹¹⁵. On a pu s'étonner que Baronio, qui amenda son ouvrage à plusieurs reprises, ait pu commettre un tel oubli¹¹⁶, car non seulement l'érudit annonçait avoir utilisé le « ménologe des Grecs¹¹⁷ », mais son collaborateur français, le jésuite Jacques Sirmond (1559-1651), devait largement faire connaître la vie et la *Correspondance* du Stoudite dans le tome IX des *Annales ecclesiastici* consacré aux VIII^e et IX^e s. dont Baronio était précisément l'éditeur. Or ce tome ne parut qu'en 1601¹¹⁸, c'est-à-dire après la dernière révision du *Martyrologe* par Baronio en 1598, et ce ne fut qu'à la faveur d'une nouvelle refonte sous Urbain VIII en 1630 que Théodore trouva finalement sa place à la date du 12 novembre avec la notice suivante : « Par les combats intrépides qu'il soutint pour la foi catholique, saint Théodore s'est rendu célèbre dans toute l'Église¹¹⁹ ». On ne voit guère, dans cet intervalle, d'autre événement ayant encouragé cette promotion que la parution du tome IX des *Annales ecclesiastiques* : de fait, le *Martyrologe* d'Urbain VIII y renvoie pour toute justification. C'est dire ce que la sainteté romaine de Théodore Stoudite doit aux travaux du jésuite Jacques Sirmond¹²⁰.

115. Sur les différentes éditions dues à Baronio du *Martyrologium Romanum*, voir par exemple MOLIEN A., « Baronius (Cesare) », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 6, Paris, 1932, col. 871-882, ici col. 877-880. Nous avons consulté trois éditions successives du *Martyrologe* dans des exemplaires datés de 1587 (Venise), 1589 (*secunda editio*, Anvers) et 1598 (*tertia editio*, Rome). Platon de Sakkoudion y est bien présent, à la date du 4 avril, à la différence de son neveu.
116. Tel BAILLET Adrien, *Les vies des saints, composées sur ce qui nous est resté de plus authentique & de plus assuré dans leur histoire...*, VII, Paris, 1739 [1704], p. 643.
117. *Martyrologium Romanum*, édition de Venise, 1587, p. [5*]. On trouve au contraire dans les compléments au martyrologe carolingien d'Usuard donnés par MOLANUS Johannes, *Usuardi Martyrologium, quo romana ecclesia, ac permultae aliae utuntur : iussu Caroli Magni conscriptum*, Anvers, 1583, p. 162, une mention lapidaire de Théodore à la date du 11 novembre ajoutée « ex Graecorum menologio ».
118. BARONIO Cesare, *Annales ecclesiastici*, IX, Anvers, 1601, ou Anvers, 1612 (voir en particulier les années 787 à 826). Sur Théodore Stoudite, Cesare Baronio et Jacques Sirmond, voir DELOUIS Olivier, « Le Testament de Théodore Stoudite : édition critique et traduction », *Revue des études byzantines* 67 (2009), p. 77-109, ici p. 78-81.
119. *Martyrologium Romanum Gregorii XIII PM iussu editum Urbani VIII auctoritate recognitum*, Paris, 1645, p. 444 : « Item Constantinopoli sancti Theodori Studitae, qui, pro fide catholica adversus Iconoclastas strenue pugnans factus est in universa Ecclesia Catholica celebris ». La mention fut plus tard reportée au 11 novembre, date correcte de la fête de Théodore dans le monde orthodoxe.
120. Signalons que son édition grecque de la *Correspondance* de Théodore parut de façon posthume : SIRMOND Jacques, *Opera Varia. V, Sancti Theodori Studitae epistolae aliaque scripta dogmatica graece et latine pleraque Sirmondo interprete*, Paris, 1696, réimp. Venise 1728, reprise dans *Patrologia graeca* 99, Paris, 1860. Théodore Stoudite n'eut pas l'honneur d'être examiné par les Bollandistes dans leurs *Acta Sanctorum* : le dernier tome de la série, paru en 1925, s'arrête en effet au 10 novembre, veille de la fête du saint. Son dossier hagiographique demeure ainsi pour partie en friche.

Succède un second temps où la même érudition enrôle Théodore au service de l'Union des Églises. L'étape fut franchie par Leone Allaci (ou Leo[n] Allatius, 1586-1669)¹²¹, dans son anthologie *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, parue à Cologne en 1648, qui visait, ainsi que son titre l'indique, à démontrer que n'existait entre les Églises occidentale et orientale aucun désaccord théologique de fond. Grec de Chios, mais formé en Italie dans le sein de l'Église romaine, Allatius fut un personnage essentiel au développement des études byzantines en Occident. En l'occurrence – aspect évidemment anecdotique au regard de son immense production¹²² –, il fut le premier à faire un choix dans la *Correspondance* du Stoudite pour y isoler les arguments favorables au rapprochement des Églises. Les lettres de Théodore relevées comprenaient notamment les appels du Stoudite aux papes de Rome envoyés durant la crise dite moëchienne (« de l'adultère », lettre à Léon III en 809) et surtout durant l'iconoclasme (à Pascal en 817)¹²³. Ce travail d'Allatius était neuf puisque les théologiens grecs favorables à l'Union n'avaient pas, avant lui, fait usage des œuvres de l'higoumène¹²⁴ et que la *Correspondance* de Théodore devait demeurer inédite pour quelques années encore¹²⁵.

La science catholique venait donc de parfaire, en quelques années, le double portrait d'un acteur majeur de l'histoire byzantine au temps de l'iconoclasme et d'un saint dont les œuvres étaient offertes sans réserve à l'apologétique romaine. Ce détour était nécessaire : par delà la relative accalmie du XVIII^e s. – la célèbre *Histoire ecclésiastique* de l'abbé Fleury est par exemple d'un ton très neutre dans son usage de Théodore¹²⁶ –, le catholicisme du XIX^e s. ne dira rien de neuf sur le Stoudite, mais il reprendra et diffusera à plus grande échelle le portrait pro-romain de Théodore légué par l'érudition critique de la première moitié du XVII^e s.

121. Sur Allatius, voir en dernier lieu : HARTNUP Karen, « *On the Beliefs of the Greeks* ». *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden-Boston, 2004, p. 53-84 ; MUSTI Domenico, *Dizionario biografico degli Italiani*, 2, Rome, 1960, p. 467-471. Il est intéressant de confronter, bien qu'anciennes, les notices de l'assomptionniste PETIT Louis, *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, Paris, 1909, col. 830-833, et du byzantiniste BRÉHIER Louis, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 1, Paris, 1914, col. 479-484.

122. JACONO Carmela, *Bibliografia di Leone Allacii (1588-1669)*, Palerme, 1962.

123. ALLATIUS Leo, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648. Le repérage des lettres citées par Allatius a été fait par DOBROKLONSKIJ Aleksander Pavlovitch (n. 113), II, p. 7, qui renvoie à l'édition Sirmont de la *Correspondance*.

124. Il suffit pour s'en convaincre de parcourir les index des textes de ces théologiens rassemblés par ALLATIUS Leo, *Graeciae Orthodoxae*, I, Rome, 1652, II, Rome, 1659 : deux maigres occurrences, l'une chez Jean Plousiadènos (I, p. 592), l'autre chez Jean Bekkos (II, p. 630).

125. Voir ci-dessus n. 120.

126. FLEURY Claude, *Histoire ecclésiastique*, X, Paris, 1704, livres 45 et 46 (de 795 à 826), nombreuses mentions dans les pages 1-283. Signalons aussi au XVIII^e s. la première et courte étude consacrée au monastère de Stoudios par deux oratoriens : MÜLLER Immanuel, BEUMELBURG Valentinus, *Studium coenobium Constantinopolitanum ex monumentis byzantinis erutum et illustratum exhibent clarosque studiatas dissertatione philologico-historica superiorum suffragio recensent*, Leipzig, 1721, 66 p.

RETOUR AU TEMPS DE L'UNIONISME

Il n'est donc pas surprenant de rencontrer l'higoumène de Stoudios dans l'arsenal retourné contre les orthodoxes par Joseph de Maistre (1753-1821) dans son célèbre ouvrage *Du pape* paru en 1819¹²⁷. Il revient pourtant au prince russe Ivan Sergievitch Gagarin (1814-1882) d'avoir remis au goût du jour le genre de l'anthologie pro-romaine faisant une large place à Théodore. Venu à Paris comme secrétaire d'ambassade en 1838, converti au catholicisme en 1842, Gagarin intégra un noviciat jésuite et consacra dès lors l'ensemble de son œuvre à la conversion des slaves orthodoxes. Son manifeste *La Russie sera-t-elle catholique ?*, paru en 1856, lui avait valu une première notoriété. En 1857, il fonda la revue jésuite *Études*, dédiée à son grand projet et promise à un bel avenir. Gagarin est parfois présenté comme un des précurseurs modernes de l'Union, ce en quoi son parcours de l'orthodoxie à la Société de Jésus le qualifiait sans doute¹²⁸. Mais c'est dans un ouvrage polémique, *Réponse d'un Russe à un Russe* (1860), qu'il eut l'occasion de traduire en français de longs passages de la *Correspondance* de Théodore Stoudite, lequel, selon ses mots, « est en effet en grande vénération dans l'Église russe, principalement dans l'ordre monastique¹²⁹ ». Ces extraits étaient « suffis[ants] pour démontrer que Théodore Stoudite admettait la primauté du pape, primauté de juridiction aussi bien que d'honneur, et cela de droit divin » et pour établir l'irresponsabilité du pouvoir civil en matière religieuse. Deux siècles après Allatius, l'œuvre de Gagarin n'apportait aucune nouveauté, mais elle sortait Théodore du domaine de l'érudition romaine pour le placer au cœur d'un débat qui, depuis la guerre de Crimée (1853-1856) et dans le contexte de l'autoritarisme anti-catholique croissant d'Alexandre II en Pologne à partir de 1863, intéressait un plus large public.

C'est ainsi que ceux qui incarnèrent trente ans plus tard la politique orientale de Léon XIII trouvèrent en Théodore Stoudite un outil déjà affûté. Les assumptionnistes, installés en 1895 à Kadiköy sur la rive asiatique d'Istanbul dans un institut oriental dont la vocation était d'œuvrer au retour à Rome des Églises séparées¹³⁰, furent les plus zélés promoteurs de l'higoumène. À l'occasion

127. MAISTRE Joseph DE, *Du pape*, Genève, 1966 [Lyon 1819], p. 55 (d'après FLEURY Claude, *supra*) et 72 (d'après un sobornik russe de 1804).

128. Sur Gagarin, voir la notice de LECLER J., *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 19, Paris, 1981, col. 646-649 ; GIOT Clotilde, *Jean Serguëievitch Gagarin, premier jésuite russe et artisan de l'union des Églises (1814-1882)*, thèse, université Jean Moulin-Lyon III, Lyon, 1993 (*non vidi*, cf. PRUDHOMME Claude, dans *Chrétiens et Sociétés* 1 [1994], p. 82-86).

129. GAGARIN Père [Ivan, 1814-1882], *Réponse d'un Russe à un Russe*, Paris, 1860, p. 51-60, pages reprises augmentées des citations grecques en notes dans « Les stavrovères, l'Église russe et le pape », dans DANIEL Charles, GAGARIN Jean (éds), *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*, II, Paris, 1864, p. 3-83, ici p. 54-64 (deuxième numéro de la revue *Études*). Gagarin précise (éd. de 1864, p. 55, n. 1) qu'il puise le grec de la *Correspondance* dans l'édition de Sirmond (voir plus haut n. 120).

130. Voir FAILLER Albert, « Le centenaire de l'Institut byzantin des Assumptionistes », *Revue des études byzantines* 53 (1995), p. 5-40 ; également : BISKUPSKI Ludwik, *L'Institut Français d'Études Byzantines et son activité scientifique et littéraire. 1895-1970*, Istanbul, 1970.

de la première édition critique du texte grec des *Petites catéchèses* de Théodore par le prêtre français Emmanuel Auvray¹³¹, l'assomptionniste Edmond Bouvy écrivait dès 1892 dans le quotidien *La Croix* que «le saint abbé de Studium [est] une des plus pures et des dernières gloires de l'Église grecque catholique¹³²». Syméon Vailhé, condisciple de Kadiköy, érigeait plus clairement encore en 1901 Théodore Stoudite au rang de «dernier catholique de Byzance» :

« Moine et docteur, défenseur de la morale outragée, du culte des images et de la primauté pontificale, saint Théodore Studite est sans contredit le plus grand caractère de Byzance aux VIII^e et IX^e s. [...] Dans ses écrits théologiques et dans sa vaste correspondance, Rome apparaît toujours comme le centre de l'Église, et le Pape comme le chef indéfectible de la chrétienté. Bref, sans vouloir porter aucun jugement défavorable sur l'orthodoxie des Saints qui ont vécu après lui, j'avoue que saint Théodore Studite m'a toujours semblé le dernier catholique de Byzance ou du moins le plus résolu¹³³. »

Jules Pargoire, de l'Assomption également, s'exprimant en 1902 dans une revue de byzantinologie russe, voyait en Théodore «un catholique fervent ennemi du Césaropapisme incapable de comprendre les traditions byzantines» – une charge limpide contre l'autocratie impériale russe :

« Cet homme était de feu pour la gloire du Christ et le salut des âmes. Il était un catholique fervent, ennemi-né du Césaropapisme, incapable de comprendre les traditions byzantines qui tendaient de plus en plus à coucher l'autorité spirituelle sous les pieds du pouvoir civil. Instruit des canons, zélé pour leur observance, il ne pouvait les voir tenus en échec ou violés sans en souffrir et le dire. Pénétré de la haute mission dévolue au moine dans la société chrétienne, il comparait volontiers son rôle à celui de saint Jean-Baptiste chargé de reprendre les fautes jusque sur le trône et de suppléer au silence des trop prudents ministres de l'autel. Il poursuivit cet idéal dans la pratique, et il le poursuivit avec une pureté d'intention très grande, au prix de sacrifices nombreux¹³⁴. »

Théodore pouvait dès lors être offert à un plus large public. Dans la collection «Les saints» de l'éditeur Victor Lecoffre, le prêtre de Nancy Eugène Marin écrivait en 1906 que :

« Théodore fait entendre, sans interruption, sans défaillance, sa parole intrépide pour réclamer la liberté de la foi, éclairer et reconforter ses moines et tous les catholiques fidèles, revendiquer, contre la théologie impériale, en des termes d'une éloquence magnifique, la primauté du Siège de Rome »

131. AUVRAY Emmanuel (n. 82).

132. EDVY [BOUVY Edmond], « La Petite Catéchèse de s. Théodore Studite », *La Croix* (22 mars 1892), p. 5-6, ici p. 5.

133. VAILHÉ Siméon, dans un compte rendu, *Échos d'Orient* 4 (1901), p. 319-320.

134. PARGOIRE Jules, « Saint Théophane le Confesseur et ses rapports avec saint Théodore Studite », *Византийский временник* 9 (1902), p. 31-102, ici p. 66.

et le même auteur rapprochait de façon insolite l'expulsion des stoudites byzantins de leur monastère lors du second iconoclisme en 815 de l'expulsion des congrégations en France en 1901 :

« Aussi, parfois, semble-t-il, en lisant la vie de saint Théodore, que nous vivons certaines heures tragiques de notre propre histoire, et l'on se demande si ces faits déplorables se passent au neuvième siècle ou au vingtième, dans la Byzance impériale ou bien dans notre France¹³⁵. »

Au deuxième Congrès unioniste de Velehrad en 1909, présidé par Andrei Szeptyckyj, l'assomptionniste Sévérien Salaville poussa plus avant l'analyse en défendant l'accord improbable des thèses de Théodore Stoudite avec celles du premier concile du Vatican (1869-1870) :

« Nous voudrions proposer à nos frères séparés l'enseignement du grand Studite comme une preuve éclatante que la doctrine catholique de la primauté et de l'infaillibilité pontificale n'a rien d'une nouveauté, puisque l'Église orientale la professait déjà en plein siècle de Photius. Il en ressortirait cette conséquence que, pour s'unir à nous sur ce point capital, les orthodoxes n'auraient qu'à revenir à leur véritable tradition paternelle, si malheureusement interrompue par la funeste séparation. [...] La doctrine de saint Théodore Studite sur l'universalité de la juridiction pastorale appartenant au Pontife romain est en parfaite concordance avec la constitution du concile du Vatican sur l'Église du Christ¹³⁶. »

Byzantin ultramontain pour les milieux catholiques de langue française, Théodore suscitait le même intérêt dans d'autres pays : Stephanus Schiwietz, prêtre catholique de Bratislava (alors austro-hongroise), étudiait l'higoumène stoudite dès 1896 en tant que « réformateur des moines basilien » – expression désignant les moines byzantins, mais qui pouvait intriguer en Galicie –, tandis que G. A. Schneider, prêtre catholique de Haßfurt en Bavière, avait donné, six ans avant Marin, une courte biographie de Théodore reçue à sa parution comme un « chef-d'œuvre de vulgarisation¹³⁷ ».

135. MARIN Eugène, *Saint Théodore (759-826)*, Paris, 1906, p. I-IV. Marin est aussi l'auteur d'une courte thèse latine sur le monastère de Stoudios : *De Studio coenobio constantinopolitano*, Paris, 1897. L'exemplaire de l'Institut français d'études byzantines à Paris porte l'envoi de l'auteur au supérieur des assomptionnistes de Kadiköy, Louis Petit.

136. SALAVILLE Sévérien, « Quae fuerit Sancto Theodori Studitae doctrina de Beati Petri Apostoli deque Romani Pontificis primatu », dans *Acta II. Conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter occidentem et orientem cupidorum*, Prague, 1910, p. 123-134 ; publication en français sous le titre « La primauté de saint Pierre et du Pape d'après saint Théodore Studite (759-826) », *Échos d'Orient* 17 (1915), p. 23-42 ; également en plaquette ; cité ici d'après les *Échos d'Orient*, p. 26 et 36.

137. SCHIWIEZ Stephanus, *De s. Theodoro Studita reformatore monachorum Basilianorum*, Vratislava, 1896 ; SCHNEIDER Georg Aloys, *Der Hl. Theodor von Studion. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischen Mönchgeschichte, Kirchengeschichtliche Studien* 3, Münster, 1900 (voir le compte rendu de VAILHÉ Siméon [n. 133], p. 320). Concernant les protestants, mentionnons à la même époque l'étude élargie à l'iconoclisme de SCHWARZLOSE Karl, *Der Bilderstreit : ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha, 1890 ; et celle de THOMAS Carl, *Theodor von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte*, Osnabrück, 1892.

Chronologiquement, ces publications offrent une corrélation évidente avec la politique orientale de Léon XIII, puisqu'elles sont toutes de peu postérieures à l'encyclique *Orientalium dignitas* de novembre 1894. La science catholique, à la recherche d'une figure byzantine archétypique pour l'Union, avait trouvé en Théodore son parfait candidat¹³⁸. Dès lors, l'appel à Théodore Stoudite par Andrei Szeptycky pour refonder le monachisme oriental dans le cadre de l'Église gréco-catholique reçoit un éclairage significatif et ne peut plus être compris comme une initiative isolée.

La sympathie pour Théodore dans les milieux unionistes ne faiblit pas durant l'entre-deux-guerres où l'on célébra opportunément le onzième centenaire de la mort du Stoudite (826-1926). Si l'assomptionniste Martin Jugie qualifiait désormais l'higoumène de « patron qualifié » de l'unité chrétienne, il l'érigait en ennemi du « catholicisme libéral » :

« [...] l'illustre higoumène de Stude, Théodore, une des gloires les plus pures de l'Orient catholique. Catholique, Théodore le fut foncièrement et tout d'une pièce, catholique intransigeant et nullement libéral. C'était vraiment ce que l'on appelle un caractère. [...] Les amis de l'Orient chrétien se doivent de ne pas laisser passer dans l'oubli le onzième centenaire de la mort de ce héros, mais de le saluer de leurs louanges et de leurs prières. Et tous ceux qui s'intéressent à l'œuvre sainte de l'unité chrétienne trouvent en lui un patron qualifié. Car, que fit-il pendant toute sa vie, sinon de lutter contre le schisme et ses causes, sinon de rappeler à ses compatriotes que le centre de l'unité ecclésiastique se trouve à Rome, que l'évêque de cette ville, successeur de saint Pierre, est investi de la suprême juridiction sur l'Église universelle, et qu'il est l'infaillible gardien de l'orthodoxie ? Quelques années à peine avant l'apparition de Photius, Théodore proclame à Byzance, avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, tous les privilèges du Siège romain¹³⁹. »

L'œuvre de Basilius Hermann, moine de l'abbaye bénédictine de Neresheim de la congrégation de Beuron, consacrée pour une grande part Stoudite¹⁴⁰, est plus notable encore. Au fait de l'actualité galicienne, Hermann est le premier à faire du projet néostoudite l'aboutissement

138. Précisons que, produites par ces mêmes milieux, des publications scientifiques de qualité rejettent toute apologétique ; à remarquer en particulier avant la première guerre les études de l'assomptionniste Jules Pargoire dans les *Échos d'Orient* (4 [1900-1901], p. 164-170 ; 5 [1901-1902], p. 157-161 ; 6 [1903], p. 207-212 ; 9 [1906], p. 278-282 et 351-356) et celles du jésuite bollandiste Charles Van de Vorst dans les *Analecta Bollandiana* (31 [1912], p. 11-23 et p. 148-156 ; 32 [1913], p. 27-62 et p. 439-447 ; 33 [1914], p. 31-51).

139. JUGIE Martin, « La doctrine mariale de saint Théodore Stoudite. À propos du XI^e centenaire de sa mort (826-1926) », *Échos d'Orient* 25 (1926), p. 421-427, ici p. 421.

140. HERMANN Basilius, *Theoktista aus Byzanz : die Mutter zweier Heiligen*, Freiburg im Breisgau, 1919 (sur Théoctiste, mère de Théodore, et Joseph de Thessalonique, son frère) ; « Eucharistische Sitten im Leben des hl. Theodor Studites († 826) », *Liturgie und Kunst* 4 (1923), p. 76-80 ; « Der hl. Abt Theodor von Studion († 11 nov. 826). Erneuerer des basilianischen Mönchtums im Lichte seiner Schriften », *Benediktinische Monatschrift* 7 (1925), p. 418-434 ; « Bekenntum des heiligen Abtes Theodor von Studion († 826) und seiner Mönche », *Benediktinische Monatschrift* 8

historique de l'œuvre de Théodore et à reconnaître aux moines unis d'Ukraine un rôle de premier plan dans l'Union des Églises¹⁴¹. Rappelons que c'est à Beuron que Clément Szeptyckyj avait mené ses recherches stoudites et qu'il avait pu y tisser des liens avec les moines de cette congrégation. Reconnaisant en Théodore un « partisan enthousiaste de la primauté romaine dans l'Orient hostile aux Latins », un « puissant combattant pour l'unité et la liberté de l'Église¹⁴² », Basilius Hermann formulait en deux endroits le vœu suivant :

« [...] si le printemps religieux des peuples des pays successeurs de la culture gréco-byzantine, (printemps) qui s'annonce depuis quelques années, devait un jour amener la fête de la résurrection de la vraie orthodoxie, alors une nouvelle vie sera sans doute insufflée au Studion, l'esprit de Théodore s'emparera à nouveau des monastères et dirigera tel un cœur fort dans un organisme convalescent des vagues de sang frais vers les membres morts. Il y a déjà des Studites unis et on se rappelle à nouveau que cette avant-garde spirituelle, comme dans les luttes religieuses anciennes, peut devenir le noyau dur d'une force spirituelle fiable qui ne soit pas atteinte d'égoïsme pour la réunification. Que Dieu le souhaite, ce serait après 1100 années le triomphe le plus brillant de la force de régénération du saint abbé Théodore de Studion¹⁴³. »

« Pour les néostoudites unis, on ne peut imaginer une plus grande tâche que d'être, dans l'esprit de leur grand père, un nouveau levain qui pénètre les frères non unis avec une force transformatrice. L'Église gagnerait avec le renforcement du monachisme un groupe de héros prêts au sacrifice

(1926), p. 31-45 et 111-123 ; « Der hl. Abt Theodor († 826). Der aszetische Meister von Studion und die Studitenmönche », *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 4 (1929), p. 289-312 et 5 (1930), p. 121-147 ; *Des heiligen Abtes Theodor von Studion Martyrbriefe aus der Ostkirche*, Mainz, 1931 (traductions de lettres de Théodore).

141. Relevons l'intérêt pour Byzance de la congrégation beuronienne visible dans la décoration mosaïquée néo-byzantine des trois absides orientales de l'église de l'abbaye de Maria Laach (Rhénanie-Palatinat), réalisée entre 1911 et 1919 ; voir par exemple CREMER Durtmar (éd.), *Maria Laach : Landschaft – Kunst – Geschichte – Leben*, Regensburg, 2000, p. 16-17. La mosaïque du Pantocrator de l'abside centrale réalisée en 1911 date de l'abbatit de Fidelis von Stotzingen (1871-1943), déjà cité ci-dessus, futur primat bénédictin et à ce titre destinataire du bref *Equidem verba* pour l'apostolat bénédictin en Orient en 1924.
142. HERMANN Basilius, « Bekenntum » (n. 140), p. 31 : « den begeisterten Anhänger des römischen Primates im lateinerfeindlichen Osten » ; *id.*, « Der hl. Abt Theodor » (n. 140), p. 418, n. 1 : « der machtvollen kämpfer für kirchliche Einheit und Freiheit ».
143. HERMANN Basilius, « Der hl. Abt Theodor » (n. 140), p. 434 : « ... wenn einmal der seit einer Reihe von Jahren sich ankündigende religiöse Völkerfrühling der Nachfolgeländer griechisch-byzantinischer Kultur das Auferstehungsfest der wahren Orthodoxie heraufführen sollte, dann wird wohl auch Studion sich wieder neu beleben, wird Theodors Geist sich der Klöster neu bemächtigen und gleich dem starken Herzen in einen genesenden Organismus Wellen frischen Blutes in die erstorbenen Glieder leiten. Schon gibt es wieder unierte Studiten, schon erinnert man sich wieder, daß dieser geistige Vortrupp wie in den alten Glaubenskämpfen zum festen Kern einer verlässlichen, an keiner Selbstsucht kränkelnden geistigen Macht der Wiedervereinigung werden kann. Wollte das Gott ! Es wäre nach elfhundert Jahren der glänzendste Triumph der Erneuerungsgewalt des hl. Abtes Theodor von Studion ».

qui pourrait mener l'héritage culturel byzantin et la liturgie grecque dans la vaste région de Pétersbourg à Alexandrie vers une nouvelle ère catholique florissante¹⁴⁴. »

Nous achèverons cette enquête d'opinion, jusqu'ici univoque, par le stoudite Lev Gillet qui prit position dans le premier volume d'*Irénikon*, en 1926. Dans une courte biographie du saint, Gillet considère paradoxalement que le Stoudite demeure, malgré les études abondantes à son sujet, « [une] figure peu connue et parfois peu comprise » : si l'higoumène a œuvré pour l'Unité, souligne-t-il, c'est surtout « en ligne verticale », « il s'est attaché à relier le présent au passé, à être le témoin et le défenseur de la tradition ecclésiastique ». Gillet retient « l'indépendance à l'égard du pouvoir civil », « sa dépendance à l'égard du siège de Rome », le fait que « Théodore fut l'adversaire irréductible du *byzantinisme* au pire sens du mot : c'est-à-dire du césaropapisme ». Mais il repousse, contre les assumptionnistes, « une apologétique superficielle [qui] pourrait se hâter d'interpréter dans le sens des définitions du Concile de Vatican certaines expressions qui reviennent dans les lettres de Théodore aux pontifes romains ». Théodore, souligne-t-il, est le « champion du *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus* » et l'on trouvera « une certaine âpreté dans sa défense de la tradition orthodoxe ». L'higoumène ne transige pas avec l'hérésie, et s'il lui est par exemple impensable de rencontrer ceux-là qu'il condamne (les iconoclastes), comment pourrait-il servir à débattre de la communion *in sacris* – une question prise pour exemple des débats agitant alors les milieux unionistes. En somme, « [Théodore] est intransigeant, un peu “intégriste” », à savoir, dans le vocabulaire du temps, l'opposé d'un moderniste¹⁴⁵. Lev Gillet ne pose pas clairement la question qui affleure pourtant dans ces pages : si Théodore est un héraut catholique de l'unionisme, pourrait-il l'être de l'œcuménisme ? Sa réponse, quelques années plus tard, aurait sans doute été négative¹⁴⁶.

Souligner une telle faveur du xvii^e au xx^e s., unique pour un saint byzantin, au sein de l'Église catholique romaine, c'est donc mesurer toute l'habileté du choix d'Andrei Szeptyckyj. Le métropolitain, ayant vécu au cœur du mouvement unioniste, devait espérer que cette popularité du

144. HERMANN Basilius, « Bekenntum » (n. 140), p. 122 : « Für die unierten Neu-Studiten läßt sich keine größere Ausgabe denken, als im Geiste ihres großen Vaters als neuer Sauerteig die nichtunierten Brüder mit unwandelnder Kraft zu durchdringen. Die Kirche gewänne mit dem Erstarken des Mönchtums eine opferbereite Heldenschar berufener Führer, die byzantinisches Kulturerbe und griechische Liturgie in dem weiten Gebiet von Petersburg bis Alexandrien einer neuen katholischen Blütezeit entgegenführen könnten ».

145. Hiéromoine Lev [GILLET Lev], « Saint Théodore Studite. À propos du xi^e centenaire de sa mort (826-1926) », *Irénikon* 1 (1926), p. 338-343.

146. Relevons encore, publiée à l'occasion du même anniversaire de Théodore, et libre de toute position polémique, l'étude de HAUSHERR Irénée, *Saint Théodore Studite. L'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, *Orientalia Christiana* 6, Rome, 1926, réimp. 1964. Trois ans plus tard Maximilien de Saxe, cité ci-dessus n. 17 pour son article polémique de 1910, donna au grand public la dernière biographie du Stoudite avant guerre : SACHSEN Max von [Maximilien de Saxe], *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, Munich, 1929, 96 p. ; l'auteur mentionne rapidement les néostoudites unis du métropolitain Szeptyckyj p. 95.

Stoudite lui serve à obtenir les appuis nécessaires à son initiative. Le retour vers Byzance des néostoudites ne souffrait en effet, ce contexte ayant été établi, d'aucune contestation possible. Il reste toutefois à dépasser ces déclarations d'intention pour mieux comprendre l'usage, au quotidien, fait par le métropolitain et son frère des textes normatifs laissés par Théodore. Il existe pour cela trois documents, trois typika réglementaires ou règles monastiques rédigés par les frères Szeptyckyj, qui furent les cadres successifs de cette restauration byzantine¹⁴⁷.

LES TROIS TYPIKA, OU CONSTITUTIONS STOUDITES

LE TYPIKON DE SKNYLIV

Le premier typikon – source importante, car située au début de l'aventure néostoudite – fut rédigé par le métropolitain en tant qu'archimandrite de la laure de Sknyliv, en octobre 1905, approuvé par l'épiscopat de Galicie le 30 octobre 1906, puis imprimé à Žovka en 1910¹⁴⁸. Il est adressé « aux moines ses fils et frères, qui, selon les règles stoudites, vivent dans la continence ». Le document contient 29 chapitres et 186 recommandations, chacune très courte, suivies de deux annexes¹⁴⁹. Comme beaucoup de règles monastiques, ce typikon se présente comme un accompagnement pratique aux enseignements des Pères au premier rang desquels sont placés

147. Ces textes importants ont été très peu étudiés. Leur meilleur examen se trouve dans MARTYNYUK Teodor (n. 34) ; voir aussi du même auteur : *Caratteristica giuridica dei gradi della consacrazione monastica. Il Tipico generale dei monasteri studiati nel contesto della tradizione monastica e del CCEO*, dissertatio ad doctoratum, Lviv, 2010, et notre compte rendu dans *Revue des études byzantines* 69 (2011), p. 304-305.
148. SZEPTYCKYJ Andrei, *Типиконъ Студитской Лауры св. Антонія Печерского въ Скнылові підъ Львовомъ* [*Typikon de la laure stoudite de Saint-Antoine de Petchersk à Sknyliv près de Lviv*], Žovka, 1910 ; réimpression dans MARUSYN Myroslav, *Монаший устав св. Теодора Студита на Україні, Constitutio monachorum S-ti Theodori Studitae in Ucraina, Праці Греко-Католицької Богословської Академії, Opera Graeco-Catholicae Academiae Theologicae* 82, Rome, 1995 ; réimpression dans MARTYNYUK Teodor (n. 34), p. 37-70 (désormais cité *Typikon de Sknyliv*). On utilise ici, tout en se référant à la pagination de la dernière réimpression de 2007, une traduction française inédite que nous attribuons à Cyrille Korolevskij, conservée dans les archives de l'abbaye de Chevetogne (Belgique), aimablement communiquée par Teodor Martynyuk.
149. Voici la liste des chapitres : Pauvreté monastique ; La pureté angélique ; Le jeûne ; L'obéissance monastique ; L'habit monastique ; L'ordre journalier ; La prière ; Le silence ; L'humilité ; Le travail ; L'initiation ; Seconde épreuve ; L'habit angélique ; Les ermites, silencieux et reclus ; L'élection de l'higoumène ; Le conseil général ; Le conseil de l'higoumène ; Les devoirs de l'higoumène ; Les devoirs du vicaire ; Les devoirs du maître des novices ; Le maître des archaïques ; Le secrétaire ; Les devoirs de l'économe ; La fondation des monastères ; La visite du monastère ; Le jugement de l'higoumène ou de l'administration ; Le jugement et la punition d'un moine délinquant ; Le pouvoir de l'évêque sur les moines ; La visite épiscopale ; deux annexes suivent sur lesquelles nous revenons plus bas (*Typikon de Sknyliv [supra]*).

Basile de Césarée et Théodore Stoudite. Dès l'introduction, la coloration orientale est affirmée, quoique rehaussée de touches occidentales, ukrainiennes et spécialement catholiques : Benoît de Nursie (VI^e s.), Antoine et Théodose, respectivement fondateur et législateur du monastère des Grottes de Kiev (XI^e s.), et Josaphat, martyr basilien gréco-catholique (ca 1580-1623), font partie des figures tutélaires du jeune monachisme néostoudite¹⁵⁰. Le monastère de Sknyliv y reçoit d'ailleurs pour vocable celui de Saint-Antoine-des-Grottes.

Les prescriptions formant le texte du typikon sont-elle stoudites à proprement parler ? Le document ne trahit pas ses sources et les conseils les plus généraux sont communs à une tradition monastique universelle. À titre d'exemple, la première recommandation (1. « Il n'est pas permis à un moine d'avoir quelque chose en propre ») rappelle autant le *Testament* de Théodore Stoudite (« Que personne ne s'arroge en particulier la possession d'aucune chose ») que la *Règle* de saint Benoît (« Personne n'aura quelque chose à soi, rien, absolument rien »)¹⁵¹ – mais le vœu de pauvreté est une évidence attendue. Le paragraphe 11, « L'higoumène ne peut ni sortir (du monastère) ni quitter la localité où se trouve le monastère », renvoie peut-être au même *Testament* (« Tu ne t'éloigneras pas et ne voyageras pas régulièrement en délaissant ton propre troupeau, sauf nécessité¹⁵² »), mais la *stabilitas loci* n'avait pas besoin d'être autrement justifiée. Concernant les femmes, le paragraphe 14 (« Celui qui parle avec une femme doit avoir un compagnon, excepté s'il parle avec sa mère ou sa sœur. Dans ces conversations, qu'il observe la plus grande discrétion, qu'il parle peu et brièvement »), rappelle certainement Basile ou Théodore, même si leur enseignement est mal compris¹⁵³.

Des références plus concrètes orientent pourtant vers le monastère de Stoudios. Concernant la nourriture, le paragraphe 22 indique qu'« en ce qui concerne les jeûnes, nous suivons strictement la Règle des Stoudites (студитске правило) », à savoir l'*Hypotyposis* ou règle stoudite, rédigée peu après la mort de Théodore Stoudite (826) et qui consigne ses réformes ; ce texte contient en effet le régime alimentaire à suivre durant les trois jeûnes principaux de l'année, celui des Apôtres, de la Nativité ou de saint Philippe et le Grand Carême¹⁵⁴. Pour la liturgie, selon l'article 39 du typikon qui traite du retour voulu par le fondateur à une liturgie vraiment orientale, « on se conforme en tout au rite gréco-slave jusque dans la moindre prescription du typikon [comprendre ici le typikon liturgique, ou cérémonial orthodoxe] avec les suppressions [adaptations spécifiques au temps liturgique] de la Règle stoudite (студитского устава) », à savoir à

150. *Typikon de Sknyliv*, p. 39-40.

151. Théodore Stoudite, *Testament* (n. 118), p. 103¹¹⁷ ; *La règle de saint Benoît*, éd. et trad. DE VOGÜÉ Adalbert, NEUFVILLE Jean, II, *Sources chrétiennes* 182, Paris, 1972, par. 33,3, p. 562.

152. Théodore Stoudite, *Testament* (n. 118), p. 103¹²⁶⁻¹²⁷.

153. *Ibid.*, p. 103¹²⁴⁻¹²⁶ et 105¹⁴²⁻¹⁴⁵, et le renvoi à Basile p. 104, n. 100.

154. *Hypotyposis*, éd. MAI Angelo, *Nova Patrum Bibliotheca* V,2, Rome, 1849, p. 111-125, repris dans *Patrologia graeca* 99, Paris, 1860, col. 1713^c-1716^c.

nouveau l'*Hyprotyposis* : perçoit ici la volonté de réviser l'usage slavon pour le ramener au strict héritage stoudite. Le paragraphe 178 porte que « les fautes légères sont punies par l'autorité locale de l'higoumène ou par le conseil général (du monastère), suivant les prescriptions de la règle stoudite (студитского устава) », référence cette fois non pas à la règle mais au pénitentiel attribué à Théodore¹⁵⁵.

Les paragraphes 36 à 40 donnent un emploi du temps journalier qui fait part égale au travail et à la prière : « les moines s'adonnent à la prière durant huit heures (par jour) ; ils travaillent huit heures et se reposent durant huit heures » (par. 36), une disposition conforme à la tradition stoudite où le travail manuel joue un rôle fondamental¹⁵⁶. Concession majeure à Théodore, le *Typikon de Sknyliv* n'opère pas de différence entre petit et grand habit monastique : on n'y relève que trois degrés de la vie monastique, à savoir le novice, l'archaire-rasophore, puis le schémo-moine, ce dernier conçu comme un état unique, selon le souhait du Stoudite qui s'opposa aux VIII^e-IX^e s. à un usage du double habit, pourtant déjà répandu (par. 65-86)¹⁵⁷.

La section consacrée aux « ermites, silencieux et reclus » démontre toutefois que c'est une laure au sens médio-byzantin qu'Andrei Szeptycky entend créer : les articles 87 (« Le moine qui désire une vie austère et consacrée davantage à la prière pourrait, trois ans après avoir reçu l'habit angélique, demander à l'higoumène et la communauté de pratiquer le silence total, le jeûne et la prière continuelle ou bien la réclusion ») ou 95 (« L'higoumène assigne une cellule aux ermites dans l'enceinte du monastère. Ils s'y tiendront et y recevront leur nourriture journalière ») sont étrangers à la pensée de Théodore qui fut partisan d'un cénobitisme strict, mais ils s'inscrivent dans une tradition byzantine postérieure qui est déjà celle d'Athanase l'Athonite sur la Sainte Montagne au X^e s. Remarquable encore est l'optimisme résolu du métropolite et l'espérance d'une forte croissance : un tiers des bénéfices nets du monastère de Sknyliv doit être affecté à la fondation de nouveaux monastères qui comprendront au moins dix moines (par. 8, 130-137), et l'on prévoit que « l'higoumène du monastère qui a dix monastères sous son autorité s'appelle archimandrite » (par. 145).

Plusieurs « hybridismes » demeurent toutefois dans ce texte : le paragraphe 49 prévoit que « la visite au S. Sacrement a lieu cinq fois par jour », le paragraphe 57 que « les moines se confessent chaque semaine et communient au moins trois fois par semaine, durant le carême cinq fois », et enfin si chaque moine est pourvu du *vervicja* (chapelet) pour dire la *Prière de Jésus* (par. 50),

155. Voir plus bas.

156. Cf. *Typikon de Sknyliv* (n. 148), par. 58 : « Chaque moine a le devoir de travailler de façon non seulement à assurer sa subsistance, mais à procurer le bien du monastère ». Voir, pour l'époque byzantine, LEROY Julien, « La vie quotidienne du moine stoudite », *Irénikon* 27 (1954), p. 21-50, repris dans LEROY Julien, *Études sur le monachisme byzantin. Textes rassemblés et présentés par Olivier Delouis, Spiritualité Orientale* 85, Abbaye de Bellefontaine, 2007, texte 3.

157. Notons pourtant la contradiction du paragraphe 34 qui porte que « les ermites et les silencieux et les reclus reçoivent le *kamilavka* [bonnet monastique] et la *paramante* [scapulaire] du grand habit ».

l'objet est muni d'indulgences (par. 2), ce qui semble inusité en Orient. D'autres prescriptions contraires à l'usage oriental ont été relevées par Leonid Feodorov¹⁵⁸.

Révéland mieux encore l'inspiration du texte, sont annexés au typikon vingt chapitres pris dans l'*Hypotyposis* sous le titre *Constitutions stoudites* d'après le titre moderne donné à ce texte byzantin (*Descriptio constitutionis monasterii Studii*). Les prescriptions traduites en ukrainien concernent autant la vie liturgique que la vie quotidienne des moines et sont reprises de façon littérale ou à peine adaptée¹⁵⁹. Suivent dans une deuxième annexe pas moins de 75 *Pénitences monastiques* extraites du pénitentiel attribué à Théodore où à chaque faute du moine correspond une épitimie (pénitence), à savoir une métanie (prosternation), une peine de xérophagie (régime sec), une mise à l'écart de la fraternité temporaire ou une excommunication. La lettre du texte comme le tarif sont scrupuleusement respectés¹⁶⁰. Ces annexes relèvent-elles de lectures édifiantes ou d'une discipline appliquée ? Les renvois internes du typikon vers l'*Hypotyposis* et les épitimies stoudites (par. 22, 39 et 178) attestent apparemment du caractère opératoire de ces deux passages. *In fine*, le *Typikon de Sknyliv* est une vraie curiosité, sans parallèle dans sa volonté d'un retour vers un monachisme byzantin spécifiquement grec, allant au plus loin dans le mimétisme des moines stoudites, ce à quoi s'ajoutait l'ambition de fonder une fédération monastique. La croissance des Stoudites durant les années 1920 confirma la valeur de ce premier document, mais en exigea également le nécessaire amendement.

158. FEODOROV Leonid, dans *Муромолум*, doc. 194, lettre de Kamenica du 7/20 décembre 1912 à Andrei Szeptyckyj, p. 527, a des mots très durs contre ces latinismes : « Pour mettre en pratique les idéaux de l'ascétisme oriental et les idées liturgiques, il faut corriger certaines erreurs du Typikon de Sknyliv et éradiquer la coutume latine, profondément enracinée, avec la culture polonaise, dans l'âme et le corps de chaque Ruthène de Galicie », « Чтобы с успехом провести в жизнь восточные аскетические идеалы и богослужебные понятия, нужно устранить некоторые промахи Скниловского Типикона и уничтожить латинские обычаи, воссавшиеся вместе с польской культурой в душу и тело каждого галицкого русина ». Les lettres 194 et 198 (du 11/24 mars 1913) épinglent les articles 23, 34, 37, 39, 57, 183 et 184 du typikon et l'épitimie 38 (voir ci-après).

159. Comparer les *Constitutions stoudites* (Конституції Студитські) dans le *Typikon de Sknyliv*, p. 61-63, et l'*Hypotyposis* stoudite (n. 153). Voici les correspondances : *Constitutions stoudites* du *Typikon de Sknyliv*, § 1 (= *Hypotyposis*, § 2, texte adapté), 2 (16, adapté), 3 (7, littéral), 4 (8, littéral), 5 (11, à peine adapté), 6 (13, adapté), 7 (14, adapté), 8 (19, littéral), 9 (21, littéral), 10 (23, littéral), 11 (26, littéral), 12 (28, adapté), 13 (30, adapté), 14 (34, littéral), 15 (26, à peine adapté), 16 (22, littéral), 17 (24, littéral), 18 (25, à peine adapté), 19 (37, adapté), 20 (38, littéral). Comme le montreront les notes du *Typikon de 1936*, c'est la recension de l'*Hypotyposis* de Mai reprise par la *Patrologie* de Migne qui est ici utilisée et non celle publiée à partir d'un manuscrit plus tardif par ДМИТРИВСЬКИЙ Алексеї А., *Описание литургических рукописей* [*Description des manuscrits liturgiques*], I, Kiev, 1895, réimp. 1965, p. 224-238.

160. *Patrologia graeca* 99, col. 1733-1748 et 1748-1757. Ces 75 épitimies sont choisies parmi les 175 que contient ce double recueil.

LE TYPKON DE 1920

La croissance, anticipée puis avérée, du nombre de moines stoudites et de monastères dépendants conduisit Andrei Szeptyckyj, désormais secondé par son frère Clément, à rédiger un texte plus étoffé en mesure d'être approuvé par le Vatican. Les nouvelles règles ou constitutions stoudites furent acceptées par un concile général réuni à Univ le 8 novembre 1920. Comprenant 223 articles et 14 chapitres, ce nouveau document peut dérouter le lecteur¹⁶¹. Les dispositions du typikon de 1905, « modifiées et mitigées¹⁶² », forment encore la trame principale du texte, mais celui-ci s'appuie maintenant de façon ostentatoire sur le Code de droit canonique (CIC) proclamé par Benoît XV en 1917 dont près de 75 articles sont cités, provenant plus particulièrement de la partie *De religiosis* (art. 487 à 681) du Code régissant le fonctionnement des congrégations religieuses occidentales¹⁶³. Dans sa lettre-préface à la Congrégation orientale du 6 février 1921 accompagnant le dépôt des Constitutions à Rome, le métropolite se justifiait de l'emploi du code latin par l'opposition que rencontrait l'initiative néostoudite en Ukraine de la part des moines basilien¹⁶⁴. Pour la même raison sans doute, Théodore Stoudite est mis au second plan au profit de Basile de Césarée. Le premier n'a certes pas disparu : les références explicitement stoudites du *Typikon de Sknyliv* sont maintenues¹⁶⁵, mais les deux annexes stoudites qui donnaient leur coloration médiévale au précédent typikon ont été supprimées. L'introduction indique que la règle désormais suivie par les moines d'Univ est celle de saint Basile le Grand, et Théodore n'est plus autrement distingué au sein d'une liste de figures d'autorité limitée à Basile, Pakhôme, Macaire, Dorothee, Benoît et Théodore Stoudite¹⁶⁶. Le double habit monastique est d'ailleurs

161. La version ukrainienne originale du document n'est pas connue : le texte a été publié en 2007 sous le titre *Установи (конституції) Успенської Лаври в Уневі* (dans *Тупіконі* [n. 34], p. 71-110, désormais cité *Typikon de 1920*) d'après une copie de l'original datant peut-être de 1923-1924. La traduction latine conservée aujourd'hui à la Congrégation orientale porte le titre complet de *Constitutiones Congregationis Studitanae Ordinis monastici militantis sub regula S. Basilii Magni* et la date du 2 février 1921. Une photographie m'en a été communiquée par Teodor Martynyuk. Le meilleur commentaire du document est à ce jour celui de MARTYNYUK Teodor, « Митрополит Андрей » (n. 34), p. 19-29.

162. SZEPTYCKYJ Clément, [Rapport] à Jean Genocchi (n. 35), p. 3.

163. *Constitutiones Congregationis Studitanae* (n. 161), p. 2, n^{os} 7 et 11 (cette lettre-préface n'est pas reprise dans la traduction ukrainienne du *Typikon de 1920*), trad. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 266 (= n^{os} 5 et 9), respectivement : « La Fraternité tout entière ou (mieux) l'ensemble de la Congrégation monastique correspondra au concept d'Ordre monastique selon le canon 488 du Code de droit canonique », « Pour les Constitutions annexes on empruntera au Code toutes les prescriptions qui se rapportent aux Ordres religieux, en y faisant les changements nécessaires pour que le caractère oriental de l'Ordre monastique soit respecté ».

164. *Constitutiones Congregationis Studitanae* (n. 161), p. 2-3, trad. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 261.

165. Une autre référence est ajoutée au par. 82 (*Typikon de 1920*, p. 87), démarquant l'article 515.1 du CIC : la tâche du novice est d'apprendre « la règle et les constitutions stoudites », mais l'expression désigne sans doute le nouveau typikon.

166. *Typikon de 1920*, p. 76 et 73.

restauré sous l'autorité du droit oriental¹⁶⁷. Le *Typikon de 1920* est ainsi marqué par la prudence et le compromis.

L'autre difficulté s'offrant aux rédacteurs était l'absence, au début des années 1920, d'un code des Églises orientales. La Commission de codification orientale ne fut érigée par Pie XI qu'en 1929, à laquelle succéda en 1935 une Commission pontificale pour la rédaction du Code de droit canonique oriental, dont les travaux – après la publication autonome de certaines sections sous Pie XII de 1949 à 1957 – n'aboutirent à une promulgation du Code des canons des Églises orientales (CCEO) qu'en 1990. Quant au sous-ensemble formé par le monachisme des Églises unies, phénomène à la fois marginal en nombre et aux formes très diverses, les canonistes catholiques ne s'y étaient pas encore intéressés à l'époque du métropolitain. Les frères Szeptyckyj s'avançaient donc sur un territoire inconnu que les Constitutions stoudites de 1920 n'exploraient pas vraiment mais pour lequel elles donnaient un guide provisoire, satisfaisant à la double nécessité d'encadrer la croissance des monastères et de clarifier des statuts intriguant une partie de l'Église gréco-catholique ruthène.

Dans leur correspondance, trois ans durant (1921-1923), Andrei Szeptyckyj et Cyrille Korolevskij se plaignent de la lenteur de la validation de ces Constitutions par la Congrégation orientale¹⁶⁸. Il fallut l'occasion d'un voyage du métropolitain à Rome entre décembre 1922 et avril 1923 pour arracher à l'Assesseur M^{sr} Isaïe Papadopoulos et au secrétaire de la Congrégation, le cardinal Tacci, une « lettre de louange » (*litterae laudis*) datée de mai 1923, première étape attendue vers une approbation plus définitive¹⁶⁹. Ce document s'avérait fondamental pour les Stoudites d'Ukraine et le métropolitain y recevait satisfaction sur plusieurs points importants : caractère oriental de la fondation, indépendance en matière d'organisation par rapport aux modèles occidentaux, appui possible de moines bénédictins à l'entreprise, et surtout dispense en matière liturgique de l'observance du concile de Zamosć de 1720 où le clergé ruthène avait accepté un nombre important d'hybridismes¹⁷⁰. Pour autant, le *Typikon de 1920* ne pouvait vraiment

167. *Constitutiones Congregationis Studitanae* (n. 161), p. 2, n° 5, trad. KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 265 (= n° 3) : « Il n'y aura aucune distinction entre (frères) laïcs et clercs, mais les moines seront distingués simplement par les catégories reçues dans le droit oriental, à savoir : rassophore, moines du petit habit, moines du grand et angélique habit ».

168. Voir ainsi, par l'un ou l'autre, les lettres suivantes : KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 69 (17 mai 1921) ; n° 69 (29 mai 1921) ; n° 79 (9 février 1922) ; n° 88 (21 mai 1922) ; n° 91 (29 juin 1922) ; n° 95 (25 septembre 1922).

169. La lettre fut publiée en français dans *Les questions missionnaires*, fascicule 2, Lophem-les-Bruges, 1923, p. 13-14 ; dans *L'Union des Églises* 8 (mars 1924), p. 240-241 ; en italien dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, texte p. 416-417 ; traduction ukrainienne d'Andrei Szeptyckyj publiée en 2007 dans *Tynikonu* (n. 34), p. 129-130. Lev Gillet annonçait au métropolitain dans une lettre du 26 décembre 1923 (*Unité en division*, p. 58) que le *Bulletin de Saint-Martin et Saint-Benoît* avait également publié ce document ; les tables de ce périodique que le P. Vincent Desprez a bien voulu consulter pour nous n'en gardent pas trace.

170. *Les questions missionnaires* (*supra*), p. 14 : « D'autre part, la volonté de cette S. Congrégation est que les Moines Studites, dans l'observance chorale comme dans la pratique de la divine liturgie, observent dans toute son intégrité le rite byzantin, éliminant toutes les altérations ou innovations qui se sont introduites dans le rite en usage chez les Ruthènes, y compris celles qui furent, de quelque manière que ce soit, établies au Synode de Zamosk ».

convenir à l'administration vaticane : si un encouragement aux frères Szeptyckyj était concédé, la lettre de louange précisait que tout examen postérieur était suspendu à la réécriture complète de ces constitutions selon les lois et coutumes de l'Église orientale, et non selon le code latin¹⁷¹.

L'attente s'achevait donc par un résultat en demi-teinte, puisque l'higoumène et l'archimandrite stoudites étaient priés de revoir leur copie. Qui plus est, les évêques suffragants de Przemyśl et Stanyslaviv comme les Basiliens contestèrent la lettre de louange, invoquant un défaut de forme¹⁷². Ceci ne doit pas masquer plusieurs évolutions importantes du *Typikon de 1920* par rapport au *Typikon de Sknyliv*, la première étant l'ouverture du champ d'action des stoudites aux œuvres sociales et pastorales, et la seconde leur exemplarité pour l'Union¹⁷³. Ayant paré à l'essentiel en étayant le *Typikon de Sknyliv* avec le *Codex iuris canonici* de 1917, ayant obtenu de Rome un encouragement devant servir de contre-feu aux accusations de russophilie et aux résistances à la réforme liturgique en Ukraine, ayant surtout inscrit les moines stoudites au cœur de missions chères au métropolitain, les frères Szeptyckyj s'étaient donné le temps d'approfondir leur œuvre législative de façon plus proprement orientale.

LE TYPIKON DE 1936

Le troisième et dernier typikon néostoudite est un document aussi méconnu que fondamental pour la connaissance de la réception savante du monachisme byzantino-slave au xx^e s.¹⁷⁴. Ce livre de 344 pages imprimées est une vraie somme, mais aussi un texte pratique devant répondre aux nécessités du temps. Il procède d'un choix fait parmi la tradition monastique orientale et adapte

171. *Les questions missionnaires* (n. 169), p. 14 : « Les Règles et Constitutions devront être en tout conformes aux lois et usages de l'Église orientale, avec les seules modifications ou adaptations qui sont requises par le changement des temps ». En mars 1923, Clément Szeptyckyj était déjà informé de cette décision ; voir son *[Rapport]* à Jean Genocchi (n. 35), p. 3 : « la s. Congrégation [...] nous invitera probablement à continuer encore pendant quelque temps d'étudier le monachisme oriental, et de *les remanier* dans le sens *oriental*, c'est-à-dire d'après la discipline de l'Église orientale et les coutumes monastiques de l'Orient ». La demande de réécriture est certainement le fait de Cyrille Korolevskij, qui formule clairement le reproche d'avoir utilisé le Code occidental dans une lettre à Pie XI datée du 5 avril 1924 (KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, III, n° 273, p. 723-724).
172. À savoir l'absence de la mention du jour dans la datation. Cette opposition est attestée au moins jusqu'en 1932 ; voir KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 271-272 ; KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 523, lettre de Clément Szeptyckyj à Cyrille Korolevskij du 9 mai 1932 ; *ibid.*, n° 524, réponse de Cyrille Korolevskij à Clément Szeptyckyj du 30 mai 1932, p. 1679.
173. Voir les passages des *Constitutiones Congregationis Studitanae* (n. 105 et 106).
174. SZEPTYCKYJ Andrej et KLEMENT, *Типикон. Уложили Слуги Божі Митрополит Андрей і Архимандрит Климент Шептицькі-Студиту* [*Typicon. Auctoribus servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky-Studitis*], *Publicationes scientificae et litterariae « Studion » monasteriorum studitarum I-II*, Rome, 1964 (désormais cité *Typikon de 1936*). Ce texte, dont la version originale ukrainienne est perdue, a été retraduit du français vers l'ukrainien à Lviv en 1996 sous le titre *Типикон* (éditions Svichado).

les principes retenus à son objet concret. Parce qu'il est justifié par un abondant appareil, il autorise un commentaire tant qualitatif que quantitatif sur ses sources.

Les frères Szeptyckyj ne se remirent pas immédiatement à l'ouvrage après la lettre de louange, espérant un progrès préalable des travaux de la Commission de codification orientale¹⁷⁵. Au mois de mai 1932, l'higoumène Clément annonçait pourtant à Cyrille Korolevskij la reprise de ses travaux :

« Est-ce qu'il ne serait pas possible d'obtenir un exemplaire de travail de la commission (votre rapport par exemple) contenant les canons qui se rapportent aux ordres religieux. Cela serait pour moi très nécessaire dans le travail que la Congrégation orientale a imposé aux Stoudites, et auquel je commence à me mettre. Nos catégories de moines ne sont pas encore définitivement stabilisées ; de *μεγαλόσχημοι*, nous n'en avons pas encore ! St Théodore s'y oppose disant qu'il n'y a qu'un *σχῆμα* comme un baptême¹⁷⁶ ! D'un autre côté, la tradition ultérieure orientale les a sanctionnés. Comment croyez-vous que [nous] devrions choisir ? Les *μικρόσχημοι* (*σταυροφόροι*) aussi nous les appelons *skhimniki*. Les *ράσοφόροι* ce sont encore des *ἀρχάριοι* de la deuxième et troisième année ; l'institution des vœux dévotionnels et temporels avant le *σχῆμα* est très utile pour mettre à l'épreuve les vocations [...] Ces vœux temporaires sont nécessaires. Quel habit oriental leur donner ? Jusqu'à présent les candidats s'appellent chez nous *noviki* (sans habit), puis viennent *arxari poslušniki* (*pidrasnik i pokas*), puis *arxari rasophori* (avec vœux dévotionnels se renouvelant chaque année), puis *skhimniki*¹⁷⁷. »

Ce passage illustre bien une difficulté récurrente, celle de réconcilier la tradition grecque byzantine et la tradition slave de Russie. Des conseils furent procurés aux Szeptyckyj par Cyrille Korolevskij – qui annonçait à la même date l'achèvement de l'examen en première lecture du chapitre *De religiosis* du futur Code oriental¹⁷⁸ –, mais aussi par un autre éminent spécialiste résidant à Rome, le bénédictin Placide de Meester (1873-1950). L'apparition de ce nom au détour d'un remerciement n'est pas anodine¹⁷⁹ : moine belge de Maredsous installé au Collège grec

175. Lettre conjointe des deux frères à Cyrille Korolevskij du 5 mars 1935, dans KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 544, p. 1762 : « Jusqu'à présent nous avons attendu l'approbation définitive du Code Oriental, et nous ne voulions pas nous presser ».

176. Cf. Théodore Stoudite, *Testament* (n. 118), p. 103¹³⁴⁻¹³⁵.

177. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 523, lettre de Clément Szeptyckyj à Cyrille Korolevskij du 9 mai 1932, p. 1677-1678. La réponse détaillée de Cyrille Korolevskij datée du 30 mai 1932 (*ibid.*, n° 524, ici p. 1681-1682) ne fut pas suivie sur ce point dans le *Typikon de 1936*, p. 17-19 (statut des moines) : cela confirmerait l'indépendance du travail de Clément Szeptyckyj face à son correspondant romain.

178. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 524, lettre à Andrei Szeptyckyj du 30 mai 1932, p. 1680.

179. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 544, p. 1763 (lettre de remerciements d'Andrei Szeptyckyj pour les conseils prodigués concernant les Constitutions).

de Rome de 1933 à sa mort en 1950, également consultant pour la Commission pontificale pour la rédaction du Code de droit canonique oriental, De Meester publia son maître ouvrage, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa*, au Vatican en 1942¹⁸⁰. À la manière des constitutions stoudites en préparation, ce livre était une vaste enquête parmi les sources monastiques byzantines pour fournir des éléments au Code oriental en gestation. Si la part des conseils de De Meester retenue dans le typikon est difficilement évaluable, on relèvera *a minima* la parenté d'architecture des deux ouvrages rédigés en parallèle¹⁸¹.

Approuvée le 2 mai 1937 à Univ, l'œuvre commune des frères Szeptyckyj¹⁸² fut soumise dès le 19 mai 1937 au secrétaire de la Congrégation pour les Églises orientales, le cardinal Eugène Tisserant, qui confia au Procureur des Stoudites Cyrille Korolevskij le soin de mettre au propre le document. Korolevskij devenait dès lors le seul dépositaire et le promoteur du typikon, mais aussi un intervenant dont l'apport au texte n'est pas aisé à déceler¹⁸³. À nouveau, les lettres d'Andrei Szeptyckyj à son correspondant romain témoignent de 1937 à 1939 d'une attente impatiente de l'approbation, voire d'une angoisse au début de la guerre que le monachisme stoudite ne puisse

180. Collection *Sacra Congregazione per la Chiesa orientale. Codificazione canonica orientale, Fonti*, Serie II, Fascicolo X, Cité du Vatican, 1942.

181. Les plans des deux textes sont identiques (à gauche le *Typikon*, à droite le *De monachico statu*). Il en irait de même dans l'ordre de beaucoup d'articles dans ces parties :

1^{re} partie. Des moines, des monastères et des lois en général Tit. I. De monachico statu et de monachis in genere.

2^e partie. De la famille monastique ; Tit. II. De monasteriis

de ceux qui la gouvernent ; sa vie en général Tit. III. De regimine interno monasteriorum

3^e partie. De l'admission, des épreuves, de l'imposition Tit. IV. De ingressu in monachicum statum et de mutationibus in eo atque ex eodem exitu

de schème, et du renvoi éventuel des moines
La 4^e partie (De la fédération des monastères de la Règle stoudite) et la 5^e partie du *Typikon* (Des affaires qui, en tout ou en partie, doivent rester communes à tous les monastères pour leur bien général) n'ont pas d'équivalent chez De Meester : c'était là une spécificité du projet stoudite.

182. Traitant du *Typikon de 1936*, KOROLEVSKIJ Cyrille 2005, p. 275, écrit en effet : « Toutes les fonctions que les moines peuvent être appelés à remplir y sont énumérées avec les détails techniques et les considérations appropriées. Je crois reconnaître dans celles-ci la manière et le style du Métropolitain lui-même, tandis que les détails d'organisation sont plutôt du Père Clément et se ressentent un peu de la précision et de la minutie des règlements de Beuron. Il y a un volume entier de notes avec les références aux textes grecs, slaves et aux monographies russes qui ont été consultées ».

183. Au témoignage de Korolevskij lui-même, dans *Métropolitain*, p. 275, « Pour être décentement présentable et surtout imprimée, cette traduction devait être presque entièrement refaite, recopiée, collationnée ». Mais il est inexact d'écrire comme POSPIŠIHL Victor J., « Sheptyts'kyi and Liturgical Reform », dans *Morality and Reality*, p. 201-225, ici p. 215-216, que « The *Typikon* for the Studites [...] was prepared by Korolevsky and later reviewed by the Metropolitan and his brother ». Le témoignage cité à la note précédente peut suffire comme démenti. En revanche, il n'est pas à exclure que certaines notes érudites aient été ici ou là amendées par Korolevskij.

survivre à ses fondateurs sans ses Constitutions approuvées¹⁸⁴. En novembre 1941, le document était déposé à la Congrégation orientale¹⁸⁵ ; en mai 1944, Cyrille Korolevskij espérait encore pouvoir mener à bien ce dossier qui n'avait guère progressé durant la guerre¹⁸⁶. En 1950, il annonçait la présentation prochaine pour approbation d'un texte remanié en deux parties (dispositions législatives et déclarations), la première seule étant soumise à examen¹⁸⁷, puis abandonnait l'idée de ce remaniement, trop difficile à mettre en œuvre, qui risquait d'altérer l'œuvre des frères Szeptyckyj¹⁸⁸. Renonçant à être le Procureur des Stoudites après une visite à Chevetogne¹⁸⁹, il mourut en 1959 laissant le typikon non approuvé et inédit. Il fallut attendre la libération des prisons soviétiques du cardinal Josyf Slipyj (1892-1984), successeur d'Andrei Szeptyckyj au siège de Lviv, pour voir aboutir la publication du texte à Rome en 1964, en plein concile de Vatican II.

Le texte offre des références attendues : Théodore Stoudite est restauré en bonne place ; mentionné près de 75 fois, il domine l'inspiration du texte en devançant les citations scripturaires. Suivent, citées près de 42 fois, des *Constitutions monastiques* du xvii^e s. conservées dans un manuscrit du Musée national ukrainien de Lviv¹⁹⁰. Autre source importante du typikon néostoudite, le typikon slavon du patriarche de Constantinople Alexis Stoudite (1025-1143), mis en place au monastère des Grottes de Kiev, est cité près de 36 fois d'après le manuscrit de la Bibliothèque synodale de Moscou. L'usage de ce texte est transparent : ce sont les racines du monachisme de la Rus' de Kiev au xi^e s. qui sont ainsi mises en valeur¹⁹¹. Viennent ensuite Basile de Césarée (30 citations), dont le métropolitain avait traduit les œuvres ascétiques¹⁹², le premier *Typikon de Sknyliv*, Athanase l'Athonite à 10 reprises, les canons du Synode des higoumènes réunis à Univ en 1711 sous la présidence d'un ancêtre du métropolitain, l'évêque de Lviv Varlaam Szeptyckyj, puis d'autres références byzantines ponctuelles aux conciles In Trullo et de Nicée II, à Christodoulos de Patmos, à la législation de l'empereur Justinien sur les monastères, à Pachôme, au patriarche Nicéphore de Constantinople, à Jean Cassien, etc. Mais on relève surtout que les ouvrages spécialisés

184. Voir les lettres suivantes du métropolitain : KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 555, 23 juillet 1937, p. 1799 ; n° 561, 10 janvier 1938, p. 1820 ; n° 567, 2/6 avril 1938, p. 1843 ; n° 573, 22 août 1939, p. 1859 : « C'est une question presque de vie ou de mort pour nous tous » ; n° 584, 29 novembre 1941, p. 1888.

185. MARTYNYUK Teodor, « San Teodoro Studita quale fonte dei canoni del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* », *Iura orientalia* 5 (2009), p. 75-88, ici p. 82, n. 49.

186. KOROLEVSKIJ Cyrille 2007, IV, n° 612, lettre du 1^{er} mai 1944 à Eugène Tisserant, p. 1970.

187. *Ibid.*, n° 653, 4 janvier 1950, p. 2144.

188. *Ibid.*, n° 666, 19 mars 1950, p. 2183.

189. *Ibid.*, n° 682, 19 octobre 1950, p. 2183.

190. Ces *Constitutions*, sous le titre *О чині въ св. Обители* (manuscrit n° 26876 du musée), auraient été rédigées, selon une note du *Typikon de 1936* (p. 294, n. 13), pour le célèbre monastère de Potchaev en Volhynie, près de Kremenets. Le monastère a appartenu à l'Église gréco-catholique de 1720 à 1831.

191. Voir ci-dessus n. 108.

192. Voir ci-dessus n. 107.

invoqués sont presque uniquement russes. Alors que cette influence n'apparaissait pas dans les textes précédents, c'est aux byzantinistes Evgeni Golubinski (1834-1912) et Ivan Sokolov (1865-1939) que les frères Szeptyckyj empruntent la plus grande part de leur connaissance du monachisme byzantin¹⁹³. Les sources occidentales sont cette fois marginalisées ou dissimulées : saint Benoît n'est cité explicitement que 4 fois, et le Code de droit canonique de 1917, qui encombrait le *Typikon de 1920*, plus que 8 fois. Le mouvement de balancier par rapport au typikon précédent est on ne peut plus marqué : les frères Szeptyckyj ne s'étaient cette fois imposé aucun frein pour faire des sources byzantines le socle de leur travail – chaque mot spécialisé est ainsi donné en grec –, et ils avaient choisi ouvertement d'en passer par la médiation russe.

Les trois textes qui régissent les néostoudites des origines à la seconde guerre mondiale sont chacun marqués par un paradoxe. Le premier typikon possède l'inspiration la plus sincère, mais aussi, par son strict respect de la lettre médiévale, le caractère le moins applicable. Le second, plus juridique, donne à la Galicie des gages occidentaux au moment même où l'Occident ne s'intéresse qu'aux fondements orientaux de l'entreprise. Le troisième enfin, encore plus détaillé, offre un retour encyclopédique aux sources byzantines sans plus rien cacher de l'origine russe de la culture savante des auteurs, mais la seconde guerre mondiale allait rendre impossible son application. L'exemple demeure unique d'un tel approfondissement savant de la connaissance du monachisme byzantin dans le seul but d'en offrir une synthèse pratique et fonctionnelle au sein du catholicisme romain.

CONCLUSION

Le retour à Byzance auguré par le monachisme néostoudite de Galicie au tournant du xx^e s. paraît désormais mieux expliqué. Ce monachisme se développa dans le contexte confessionnel singulier d'une Église gréco-catholique unie à Rome depuis le xvi^e s., héritière directe d'un passé byzantino-slave. Il prit toutefois à contre-pied les forces latinisantes travaillant cette Église et occupa par conséquent une position inconfortable, soupçonné à la fois d'antipolonisme et de russophilie. Les moines néostoudites furent les fils d'une politique inaugurée par Léon XIII qui reconnut un temps aux catholiques de rite oriental un rôle privilégié pour l'Union. À ceci près que si la stricte orientaliation de ces moines fut menée à terme, l'histoire ne leur permit pas

193. GOLUBINSKI Evgeni, *История русской церкви. I, Период первый, Киевский или домонгольский. Вторая половина тома* [Histoire de l'Église russe. I, Première période, kiévienne ou pré-mongole. Deuxième partie du volume], Moscou, 1904, chapitre VII, « Монашество » [« Le monachisme »], p. 552-790 ; SOKOLOV Ivan, *Состояние монашества в византийской церкви с половины IX до начала XIII в. (842-1204)* [La situation du monachisme dans l'Église byzantine de la moitié du IX jusqu'au XIII s. (842-1204)], Kazan, 1894. Le premier est invoqué à 16 reprises, le second 14 fois.

d'œuvrer en terre russe et limita leur développement à l'Ukraine. Le choix de Théodore Stoudite, moine byzantin des VIII^e-IX^e s., comme modèle d'inspiration, ne devait rien au hasard : promu une première fois saint catholique romain à l'époque moderne pour ses appels à la papauté lors de querelles l'ayant opposé aux empereurs byzantins, Théodore fut hissé par ses apologistes ultérieurs au rang de dernier catholique de Byzance et de patron de l'Union. Cela facilita la promotion, toujours délicate, d'une fondation monastique extérieure aux ordres existants, et suscita l'enthousiasme de moines bénédictins, encouragés par le fondateur Andrei Szeptyckyj, qui se reconnurent dans l'œuvre du Stoudite. Et parce que cette faveur était aussi partagée par l'Orient orthodoxe, bien que fondée sur d'autres motifs, Théodore sembla le meilleur héraut d'un dialogue interreligieux que les événements ne purent autoriser.

Demeure l'inspiration d'Andrei Szeptyckyj. Les motifs de son retour au rite oriental sont difficiles à percer et procèdent sans doute d'un cheminement personnel. La sensibilité de l'aristocrate lettré joua son rôle ; Leopold Feodorov la releva qui, rendant compte de la fascination du métropolite de Lviv pour l'Orient, voyait en lui un « esthète et un archéologue¹⁹⁴ ». Rien n'autorise toutefois de conclure à un néobyzantinisme spéculatif. Grâce au renfort essentiel apporté par Clément Szeptyckyj, le monachisme néostoudite s'inscrivit durablement dans le paysage religieux de Galicie. Composant avec les carences du droit canon oriental, les oppositions des moines basilien et de l'épiscopat gréco-catholique, joignant à une culture latine une sympathie évidente pour le monachisme slave, les typika stoudites attestent d'une volonté pratique, étayée sur des sources médiévales étudiées puis adaptées. Les objectifs d'accueillir les vocations des plus modestes, de fournir une aide sociale au peuple ruthène et de servir l'Union furent subordonnés à la refondation d'un monachisme catholique oriental faisant pendant au monachisme bénédictin occidental. C'est en cela que les frères Szeptyckyj suivirent les traces de Théodore Stoudite : à onze siècles d'intervalle, la restauration d'un monachisme fidèle à ses origines fut leur première préoccupation. En ce premier xx^e s., le retour à Byzance en Galicie, terre frontière des chrétientés grecque et latine, leur parut le chemin nécessaire vers une entente future entre catholiques et orthodoxes.

194. ФЕОДОРОВ Leonid, dans *Митрополит*, doc. 194, 7/20 décembre 1912, p. 531 : « Parce que vous possédez une nature sensible, expansive, aristocratique : vous êtes un esthète et un archéologue », « Потому что Вы обладаете натурой чуткой, экспансивной, аристократической : Вы - эстет и археолог ».