

Antoine Nivière

**Les responsables et penseurs religieux russes de la 2^e moitié du XIX^e siècle
face au nationalisme et à l'ethno-phylétisme dans l'Eglise orthodoxe.¹**

Conscience religieuse et conscience nationale ont longtemps été intimement liées dans la sphère politique et culturelle byzantine, notamment dans ses différentes formes d'excroissances à travers la plaine d'Europe orientale. Dans son ouvrage *La Naissance de la chrétienté russe*, Vladimir Vodoff souligne qu'à la veille de l'invasion mongole, dans la Rus' kiévienne, « l'appartenance ethnique et religieuse se confondait de plus en plus », et il veut y voir déjà les prémises du moment qu'il situe au milieu du XV^e siècle quand le terme *kbristianin*, « chrétien », devient synonyme de « russe » et *kbristianstvo*, la « chrétienté » désigne désormais « la communauté ethnique, religieuse et culturelle constituée à cette époque par la "Russie" au sens étroit du terme »². Même si, depuis les réformes de Pierre le Grand, la Russie s'était construite comme un Empire multiethnique dont les rouages politiques et administratifs s'avéraient dominés par une idéologie séculière, l'ancienne conception fondée sur le postulat religion-nation restait fortement ancrée, encore au milieu du XIX^e siècle, dans certains milieux réfractaires à cette évolution, notamment chez les slavophiles. Ainsi, Ivan Aksakov écrivait dans une lettre à Fedor Dostoievskij : « Pour un Russe, la parenté ethnique, physiologique ne signifie pas grand chose. Un orthodoxe quelconque portant le nom de Kluki-von-Kluguenau (il y a eu un général de ce nom) est pour lui comme son frère, alors qu'un Golicyn catholique lui est étranger. En un mot, pour le Russe, la définition de la nationalité coïncide avec le christianisme orthodoxe, car il ne connaît pas d'autre forme de christianisme ».³

Tout comme en Russie, dans les autres contrées de tradition orthodoxe, plus lentement touchées par les idées nouvelles venues de l'Occident, l'appartenance à la communauté confessionnelle servit encore longtemps de seul critère de définition d'une conscience identitaire. L'idée même de nation n'y apparut que tardivement, dans la première moitié du XIX^e siècle, à la faveur du mouvement d'éveil des nationalités, parti de l'Allemagne et du pourtour ouest du bassin méditerranéen. En Grèce comme chez les Slaves des Balkans, sous domination turque depuis plus de trois siècles, cette évolution d'inspiration laïque et libérale vint heurter de plein

¹ Communication présentée à la 4^e Journée d'étude de l'axe « Religion et Nation en Russie » dans le cadre de l'Institut Européen Est-Ouest, à l'ENS-Lyon, en juin 2011.

² Vodov V. *La naissance de la chrétienté russe*. Paris, Seuil, 1988, p. 376.

³ lettre du 29 août 1880, in: Aksakov I.S. *Sobranie sočinenij*. vol. 7, M., 1887, p. 82.

fouet non seulement l'organisation politique d'un Empire ottoman désormais moribond, mais aussi l'organisation ecclésiale fondée sur l'unité structurelle entre appartenance ethnique et appartenance religieuse. Il faut dire que cette confusion entre identités nationale et confessionnelle s'était trouvée renforcée, après la conquête de Byzance par les Turcs, à la suite de l'attribution d'un statut spécial à la minorité chrétienne grecque-orthodoxe, reconnue dans l'Empire ottoman comme *Rum millet*, la « nation des Romains ». Tout en faisant des membres de cette communauté minoritaire (comme des autres) des sujets de seconde zone, ce statut leur reconnaissait le droit de confesser leur religion, d'avoir leur propre organisation administrative et judiciaire et leur propre chef, à la fois sur le plan civil et religieux, en la personne du patriarche de Constantinople, dont le siège était (depuis le XVII^e siècle) au Phanar, un quartier historique de la ville, d'où il dirigeait les clercs comme les laïcs en qualité d'« ethnarque ».⁴

On comprend que, dans ces conditions, le patriarcat de Constantinople ait rencontré beaucoup de difficultés, au XIX^e siècle, lors de l'écllosion des mouvements d'affirmation d'identité nationale parmi les différents peuples (grecs et arabes du Moyen Orient, mais aussi grecs, albanais, slaves et roumains des Balkans) qui, jusqu'à présent, ne constituaient qu'une seule et vaste communauté, légalement placée sous sa seule autorité administrative et canonique. Dans la recherche de son indépendance politique vis-à-vis de la Sublime Porte, chacun de ces peuples réclamait la reconnaissance de son indépendance religieuse, liée à l'attribution d'un statut d'autocéphalie, statut par lequel une Eglise locale exerce sa souveraineté de juridiction, notamment en élisant son propre primat et en s'administrant par elle-même. C'est ainsi que Constantinople en vint à successivement entériner, non sans heurts le plus souvent, l'autocéphalie des Eglises du Monténégro (dès le XVIII^e siècle), de Grèce (autoproclamée en 1830, reconnue en 1850), de Serbie (autonome en 1832, puis autocéphale en 1879), de Roumanie (autoproclamée en 1882, acceptée en 1885).⁵ Mais, dans le même temps, alors qu'il acceptait, par la force des choses, et parfois à son corps défendant, l'émergence de ces nouvelles Eglises nationales, le patriarcat œcuménique condamnait solennellement sous le nom de « phylétisme » les tentatives visant à organiser la vie ecclésiale suivant des critères nationalistes ou ethnocentriques.

Ce terme de « phylétisme » (qui vient du grec « φῦλον », la « tribu », le « genre ») – on trouve aussi employée la forme plus complexe « ethno-phylétisme » (« ἔθνος », le peuple) – fut introduit dans le vocabulaire ecclésiastique au début des années 1870, lors de ce qu'il est convenu

⁴ cf. Sokolov I.I., *Konstantinopol'skaja Cerkov' v XIX v. Opyt istoričeskogo issledovanija*. vol. 1: « Vnešnjaja istorija cerkvi ; očerki dejatel'nosti patriarkhov ; patriaršee upravlenie ; priloženija », SPb, 1904, p. 5.

⁵ Sur l'histoire de ces Eglises et de leur indépendance, voir, entre autres, Lopukhin A.P. (édit.), *Istorija Khristsianskoj Cerkvi v XIX veke*. SPb, 1901, vol. 1 : *Pravoslavnyj Vostok*, 310 p. et vol. 2 : *Slavjanskije Cerkvi*, 576 p. ; voir aussi Skurat K.E., *Istorija Pomestnykh Pravoslavnykh Cerkvej*. M., 1994, 2 vol., 336 p. et 320 p.

d'appeler la « crise gréco-bulgare » ou encore le « schisme bulgare ». Depuis lors, ce mot est entré dans les pratiques discursives des responsables et théologiens orthodoxes – avec une valeur nettement négative –, même si les contours de ce que recouvre ce concept restent assez flous.⁶ Dans un premier temps, nous rappellerons les origines et le développement de la crise gréco-bulgare qui a donné naissance à cette nouvelle notion, puis, dans un deuxième temps, nous verrons comment responsables et penseurs religieux russes y ont réagi, en acceptant ou non – suivant le cas – la condamnation du phylétisme, et nous analyserons ce qu'impliquaient, sur le plan théorique, leurs diverses réactions.

I. La crise bulgare

Depuis la suppression de l'archevêché d'Ohrid, en 1767, les orthodoxes bulgares étaient soumis à des évêques grecs, nommés par le patriarcat de Constantinople, avec pour mission d'helléniser leurs églises, en remplaçant le slavon par la langue grecque dans la liturgie, tout en percevant de fortes taxes au profit du Phanar.⁷ A la faveur, tout d'abord, d'une renaissance culturelle, surtout littéraire, engagée en Bulgarie au début du XIX^e siècle et qui trouva, quelques décennies plus tard, un prolongement politique, rendu possible, d'une part, grâce à la réforme des Tanzimat et, d'autre part, à l'intérêt témoigné par la Russie d'Alexandre II pour la libération des Slaves des Balkans, les Bulgares s'efforcèrent d'obtenir à nouveau du Phanar une certaine autonomie ecclésiale. Différents projets échouèrent à cause des exigences contradictoires formulées de part et d'autre, mais aussi en raison d'interventions extérieures de toute part, notamment du gouvernement d'Athènes et des diplomates russes en poste à Constantinople.⁸ D'autant plus que « l'inextricable mélange des populations » (l'expression est du père Jean

⁶ On ne trouve rien, par exemple, sur le phylétisme ni même mention du concile de 1872 dans le livre pourtant fort documenté de Timothy Ware (trad. fr. *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*. Paris, Desclée de Brouwer, 1968, 480 p.).

⁷ Le point de vue des deux parties en présence est exprimé dans de nombreuses publications parues à l'époque. On citera, côté grec, *La Vérité sur la question bulgare* (Paris, 1861, 48 p.), une publication anonyme en français qui avait pour objectif de dénoncer les prétentions bulgares, ou encore *Traité de la juridiction canonique du trône patriarcal œcuménique sur les Églises orthodoxes en Bulgarie, par Grégoire, archi-secrétaire du saint synode (en grec)* (Constantinople, 1860, 180 p.); le point de vue opposé est exprimé dans *Les Bulgares et le haut clergé grec (traduction du bulgare)* (Constantinople, 1860, 15 p.) ainsi que dans « Istoričeskie i kanoničeskie osnovanija, privodimye bolgarami v pol'zu ikh cerkovnoj samostojatel'nosti », in: *Khristianskoe ženie*, Sankt-Peterburg, 1871, № 3, pp. 446-499. Il existe de nombreuses études sur le schisme bulgare, parmi les publications les plus récentes, en russe, on se référera à Venediktov V. Ju., « Fanar i "bolgarskij raskol" », *NG-Religiä*, M., 2008, n° 8 (224), consulté à partir de l'édition en ligne, le 2 mai 2011 (http://religion.ng.ru/history/2008-05-21/10_fanar.html), voir aussi Tikhon (Vasiljev) hiéromoine, « K istorii vostanovlenija avtokefalii Bolgarskoj Cerkvi v XIX veke », article en ligne en deux parties, consulté sur le site *Pravoslavie.ru* (<http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41628.htm> et [/41629.htm](http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41629.htm)) le 2 mai 2011.

⁸ Sur les relations difficiles entre le patriarcat de Constantinople et les autorités politiques et religieuses de Saint-Pétersbourg dans la 2^e moitié du XIX^e siècle, parmi les études récentes, côté russe, voir notamment Gerd L.A. (dir.), *Rossija i pravoslavnyj Vostok : Konstantinopol'skij patriarkhat v konce XIX veka. Pis'ma G.P. Begleri k prof. I. E. Troickomu (1878-1898)*. Sankt-Peterburg, izd. Olega Abyshko, 2003, 416 p. ; Gerd L.A., *Konstantinopol' i Peterburg : cerkovnaja politika Rossii na pravoslavnom Vostoke (1878-1898)*. Moskva, Indrik, 2006, 448 p.; Venediktov V. Ju., *Ėtnokonfessional'nyj dialog Rossii i Konstantinopol'skogo patriarkhata vo 2-oj polovine XIX veka*. Thèse de doctorat, Moskovskij Pedagogičeskij Gosudarstvennyj Universitet, Moskva, 2008, résumé de l'auteur (*antoreferat*) mis en ligne sur le site de Jakov Krotov, consulté le 2 mai 2011 (<http://krotov.info/history/19/1860/venediktov.htm>).

Meyendorff)⁹ dans les régions du Sud-Est de la péninsule balkanique ne permettait pas de cerner de contours géographiques précis qui auraient contribué à poser des limites juridictionnelles entre les structures ecclésiales des deux communautés, grecque et bulgare, afin de ne pas contredire l'un des principes fondamentaux de l'organisation de l'Eglise, basée sur la notion d'unité territoriale. Selon ce principe, l'Eglise, tout en étant une institution spirituelle à vocation universelle, s'articule dans une dimension spatiale, clairement délimitée, à travers des entités locales ou territoriales, aux contours de juridiction précis. Cette organisation en « Eglises locales », attestée depuis les temps apostoliques, s'est trouvée théorisée et codifiée, à partir de l'époque constantinienne, notamment lors des conciles œcuméniques et locaux, dans ce que l'on appelle l'ecclésiologie (la théologie de l'Eglise) et le droit canon (les normes d'organisation et les règles disciplinaires).

Or, comme le remarque le père Jean Meyendorff, « les Bulgares, emportés par le nationalisme, revendiquaient la création d'une vraie Eglise nationale, sans limites territoriales précises, avec juridiction sur tous leurs compatriotes ».¹⁰ Dans ce but, les Bulgares, firent sécession, en avril 1860, en cessant de mentionner le patriarche œcuménique dans les célébrations liturgiques. En février 1870, ils obtinrent du sultan Abdul-Aziz un *fermân* (décret) qui instaurait une Eglise bulgare indépendante avec des évêques bulgares dont le primat recevait le titre d'exarque et avait son siège à Constantinople même (dans le faubourg d'Orta-Keuy, sur le Bosphore).¹¹ Cet acte venait ainsi bafouer un autre principe fondamental de l'ecclésiologie et du droit canonique qui stipule qu'il ne peut y avoir qu'un seul évêque en un lieu donné. L'unité de l'Eglise locale est en effet manifestée dans l'unité de l'eucharistie autour d'un seul évêque, il ne peut y avoir deux évêques au même endroit, ayant juridiction sur le même territoire. Créer une Eglise orthodoxe indépendante pour les Bulgares, qui plus est avec une juridiction territoriale parallèle à celle du patriarcat grec et avec un primat siégeant dans la même ville que le patriarche de Constantinople, allait contre toutes les règles et principes ecclésiaux de l'Orthodoxie. « Formellement, le droit canonique était du côté du Phanar », reconnaît Jean Meyendorff.¹²

Deux ans avant la publication du *fermân* d'Abdul-Aziz, en décembre 1868, le patriarche Grégoire VI avait pourtant proposé de confier le règlement de la question à un concile général de l'Eglise orthodoxe où auraient siégé des représentants de toutes les Eglises, notamment de la plus

⁹ Meyendorff J. *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui*. 2^e éd. revue et augm., Paris, Seuil, 1995, p. 137.

¹⁰ *ibid.*, p. 137.

¹¹ cf. Budilovič A., « Pis'mo iz Car'grada k slepcu Sirjaevu s priloženiem firmana tureckogo sultana po greko-bolgarskomu voprosu », *Khristianskoe ženie*, Sankt-Peterburg, 1870, № 6, pp. 1156-1161.

¹² *ibid.*, p. 137.

puissante d'entre elles, celle de l'Empire russe, qui était réputée plutôt favorable aux Bulgares.¹³ Toutefois, le saint-synode de Russie, encore très marqué par l'opinion extrêmement prudente et réservée qu'avait formulée sur la question le métropolite de Moscou Filaret Drozdov,¹⁴ décédé un an plus tôt, refusa de donner suite à cette invitation, au prétexte que la crise bulgare ne méritait pas un concile œcuménique.¹⁵ Grégoire VI ayant été déposé en 1871, son successeur, le patriarche Anthime VI, convoqua, l'année suivante, un « concile élargi » (« *synodos endemousa* »), une assemblée plénière comprenant uniquement les représentants des Eglises patriarcales anciennes, de tradition hellénophone.¹⁶ Outre les patriarches de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, participèrent à cette assemblée trente-deux évêques appartenant aux quatre patriarcats orientaux ainsi qu'aux Eglises de Chypre et de Grèce. Les Eglises de Russie et de Serbie, ayant décliné l'invitation en 1868, n'étaient pas représentées.¹⁷

Le concile siégea à Constantinople, à trois reprises, le 29 août 1872, le 12 septembre et, une dernière fois, le 16 septembre. Dans l'intervalle, une commission spéciale prépara un rapport qui décrivait les présupposés historiques et canoniques de la querelle. Ce rapport fut débattu, lors de la session du 12 septembre, et servit de base à la rédaction d'un projet de résolution. Lors de sa troisième session, le concile adopta cette résolution finale, sous la forme d'un *tomos*, une charte officielle, signée par tous les participants, à l'exception du patriarche de Jérusalem qui, entre temps, avait quitté la réunion. Le lendemain, le *tomos* fut lu solennellement dans la cathédrale patriarcale du Phanar, lecture qui fut répétée, une semaine durant, dans toutes les églises de la ville. En voici les principaux passages :

¹³ Le texte de cette lettre d'invitation a été publiée dans « Poslanije Konstantinopol'skogo patriarkha Grigorija i Sinoda k Svjatejšemu Pravitel'stvujuščemu Rossijskomu Sinodu po greko-bolgarskomu voprosu », *Khristianskoe čtenie*, Sankt-Peterburg, 1871, № 3, pp. 415-445.

¹⁴ Le métropolite Filaret prônait dans l'affaire gréco-bulgare la neutralité et la non-intervention de la Russie et de son Eglise : « Si l'on regarde l'affaire du point de vue ecclésiast, on ne peut pas dire que les Bulgares avaient le droit de rechercher l'indépendance ecclésiast et surtout le statut d'autocéphalie patriarcale... Le nombre des Bulgares n'est pas bien grand : dans leurs lieux de peuplement, notamment dans les villes, ils sont mélangés avec les Grecs ; est-ce que leur propre Eglise trouvera ses limites territoriales ? », écrivait-il au prince Urusov, déjà en mai 1860 (*Sobranie mnenij i otzyvov mitropolita Filareta Moskovskogo i Kolomenskogo po delam Pravoslavnoj Cerkvi na Vostoke*. Sankt-Peterburg, 1886, p. 123, cité par L.A. Gerd, *op. cit.*, p. 232).

¹⁵ Cf. les réponses négatives des Eglises de Russie et de Serbie à la proposition de Constantinople ont été publiées, avec celles, positives, des Eglises d'Antioche, de Jérusalem, de Chypre et de Grèce, dans « Poslanija svjatejšikh pervostojatelej Pravoslavnoj Kafolicheskoi Vostočnoj Cerkvi k Ego Svjatejšestvu Vselenskomu patriarkhu Grigoriju i Konstantinopol'skomu Sinodu, po povodu greko-bolgarskogo cerkovnogo voprosa », *Khristianskoe čtenie*, Sankt-Peterburg, 1869, № 9, pp. 355-377.

¹⁶ Dans sa volumineuse étude sur l'histoire du patriarcat de Constantinople au XIX^e siècle, Ivan Sokolov, professeur de l'Académie ecclésiastique de Saint-Pétersbourg, estime que le patriarche Anthime VI était plein de bonne volonté pour liquider la crise bulgare et lui trouver une solution pacifique, mais que l'intervention des Ottomans qui poussaient les Bulgares dans leurs « prétentions de philétisme » ainsi que « la surenchère des laïcs grecs et des membres du synode » empêchèrent les concessions de part et d'autres, en transformant la question juridictionnelle en crise politico-nationale (cf. Sokolov I. I., *op. cit.*, pp. 650-651).

¹⁷ Les réponses des différentes Eglises orthodoxes à l'invitation du patriarche de Constantinople ont été publiées dans « Poslanija svjatejšikh pervostojatelej... », *op. cit.*, pp. 355-377.

« Nous avons constaté, après avoir comparé le principe de division ethnique à l'aune de l'enseignement de l'Évangile et de la manière d'agir constante de l'Église, que ce principe leur était non seulement étranger, mais aussi tout à fait contraire. [...] Nous avons décidé ce qui suit : 1) Nous rejetons et condamnons la distinction ethnique, c'est-à-dire les différences ethniques, les querelles et divergences nationales dans l'Église du Christ, comme étant contraires à la doctrine évangélique et aux saints canons de nos bienheureux Pères, sur lesquels est fondée la Sainte Église et qui, ornant l'humanité, mènent à la divine piété ; 2) Quant à ceux qui acceptent une telle division d'après le critère de l'appartenance ethnique et qui osent organiser, sur cette base, des groupements ecclésiaux nationaux, nous déclarons, conformément aux saints canons, qu'ils sont de véritables schismatiques [et se trouvent] en dehors de l'Église une, sainte, catholique et apostolique ».¹⁸

Sur la base de ces arguments ecclésiologiques et canoniques, le concile dénonçait le caractère sécessionniste des agissements des évêques bulgares et il les excommuniait, les plaçant ainsi au banc de l'ensemble de l'Église orthodoxe. En dépit de cette condamnation, et forts à la fois du soutien des autorités civiles ottomanes et de l'appui des représentants du gouvernement russe auprès de la Sublime Porte, les Bulgares créèrent pourtant leur propre structure ecclésiale qui reçut l'approbation du sultan.¹⁹ L'indépendance politique du royaume de Bulgarie après les traités d'Andrinople et de Berlin ne modifia guère la situation, il fallut attendre 1913 pour qu'à la fin des guerres des Balkans, l'exarque quitte Constantinople et s'installe à Sofia, ce qui ne permit pas pour autant de retirer la condamnation de 1872. Finalement, ce n'est qu'en 1945 que le patriarche œcuménique reconnaîtra l'autocéphalie de l'Église bulgare, limitée cette fois au territoire de l'ancien royaume, devenu République socialiste, et seulement après que les évêques bulgares eussent sollicité la levée des anciens interdits.

Mais revenons aux retombées du concile de 1872. Dans l'histoire de l'Église orthodoxe comme dans sa pratique canonique, les conciles constituent l'organe ecclésial suprême, mais ils n'en sont pas pour autant détenteurs de la vérité ou de l'autorité absolue, infaillible. Pour entrer en vigueur, il faut encore que leurs décisions soient reçues par l'ensemble de l'Église, c'est-à-dire qu'elles soient acceptées par le clergé et les fidèles, qui doivent les reconnaître comme conformes

¹⁸ « Opređenje Konstantinoplo'skogo Sobora po voprosu o bolgarskom èkzarkhate », traduction en russe publiée par le métropolite Makarij Bulgakov, « Greko-bolgarskij cerkovnyj vopros i ego rešenie », in: *Pravoslavnoe obozrenie*, Moskva, 1891, № 11–12, pp. 734–735, et aussi chez Filippov T. I., *Sovremennye cerkovnye voprosy*. Sankt-Peterburg, 1882, pp. 185-186.

¹⁹ Nous ne développerons pas ici la question du soutien du gouvernement russe aux évêques bulgares, notamment par le biais de ses ambassadeurs auprès de la Sublime Porte, un long chapitre est entièrement consacré à la question, sous le titre « La Russie et la question ecclésiale gréco-bulgare dans les années 1880-1890 », chez Lora Aleksandrovna Gerđ, *Konstantinopol' i Peterburg. Cerkovnaja politika Rossii na pravoslavnom vostoke (1878-1898)*. Moskva, Indrik, 2006, pp. 225 à 308.

à la Tradition.²⁰ Il s'agit là d'un moment clé, ce que l'on appelle la réception des décisions. Dans le cas du concile de 1872 et de sa dénonciation du phylétisme, que se passa-t-il ? Force est de constater que les réactions furent plutôt disparates et contradictoires. En effet, à son retour à Damas, le patriarche d'Antioche, Ierotheos I^{er}, se heurta à l'opposition de son synode épiscopal qui lui reprocha d'avoir signé trop hâtivement le *tomos* de Constantinople. A l'inverse, le patriarche de Jérusalem, Cyrille II, qui avait quitté le concile en cours de session, se vit reprocher par son propre synode son manque de solidarité avec le patriarcat de Constantinople, au point que finalement le synode des évêques de Jérusalem entérina les décisions du Concile de 1872 et déposa Cyrille II, l'accusant au passage d'avoir été soudoyé par les autorités russes.²¹ Sur ce dernier point, les témoignages dont nous disposons et qui proviennent de deux publicistes russes contemporains, parfaits connaisseurs des Eglises orientales, s'avèrent divergents : Tertij Filippov écrit lui aussi que le retrait de Cyrille II avait été « acheté par la Russie »²², tandis qu'Andrej Muravjev rapporte que Cyrille II justifiait son départ par le désir de demeurer impartial dans cette affaire.²³ Une récente étude publiée par Nikolaj Lisovoj, à partir de nombreux documents d'archives, sur la présence religieuse et politique russe en Palestine dans la deuxième moitié du XIX^e siècle ne permet pas de confirmer ni d'infirmer l'une ou l'autre de ces affirmations. Lisovoj mentionne juste le fait qu'après sa déposition, Cyrille II se retira dans les îles Princes où, dit-il, il touchait une pension versée par le gouvernement russe.²⁴

En plus de probables motivations personnelles de la part de leurs primats, il convient de reconnaître que, derrière ces attitudes contradictoires, relevées dans les réactions des deux principales Eglises orthodoxes du Moyen Orient, se profilait aussi, et surtout, des considérations tributaires des équations locales : le patriarcat d'Antioche sortait difficilement de plusieurs siècles de dépendance vis-à-vis de Constantinople, sous la période de domination arabe, puis ottomane, quand son primat siégeait de façon presque permanente, non plus à Antioche ou Damas, mais à Constantinople, et que ses évêques étaient recrutés parmi le clergé grec. Ce renouveau de

²⁰ Sur ce principe de réception des décisions des conciles dans l'Eglise orthodoxe, voir, entre autres, Kartašev A.V., *Vselenskie Sobory*. 1^{ère} éd. Madrid, 1961, nouvelle éd. Sankt-Peterburg, 2002, p. 240.

²¹ Pour une étude détaillée de l'attitude du patriarche Cyrille II dans la crise gréco-bulgare, voir Sokolov I.I., « Ierusalimskij patriarkh Kirill II i ego otnošenije k bolgarskoj skhizme », *Soobščeniija Imperatorskogo Palestinskogo Pravoslavnogo Obščestva*. Sankt-Peterburg, 1914, t. XXV, vyp. 1, pp. 30-66 ; vyp. 2, pp. 169-206 ; vyp. 3, pp. 325-371 ; 1915, t. XXVI, vyp. 1-2, pp. 64-124 ; vyp. 3-4, pp. 261-325 ; t. XVIII, vyp. 87-155.

²² Filippov T. I., *op. cit.*, pp. 187.

²³ Dans une lettre à Andrej Muravjev, datée du 28 janvier 1873, le patriarche déposé écrit : « Quand, à l'invitation de Sa Sainteté le patriarche œcuménique, nous sommes arrivé en juillet de l'année dernière de Jérusalem à Constantinople et avons pris connaissance de plus près de toute cette affaire, nous avons trouvé tous les esprits ici très échauffés, troublés par les cris de la foule et par des opinions préconçues n'ayant plus rien d'autre en vue hormis les seules antipathies nationales. C'est pourquoi nous n'avons pas approuvé cette voie erronée sur laquelle s'est engagée de l'Eglise de Constantinople » (Muravjev A.N., « Perepiska s voctočnymi ierarkhami po greko-bolgarskomu delu », in: *Trudy Kievskoj Duxobovnoj Akademii*, Kiev, 1873, vol. 1, p. 143).

²⁴ Lisovoj N.P., *Russkoe dukhovnoe i političeskoe prisutstvie v svajtoj zemle i na bližnem vostoce v XIX – načale XX v.* Moskva, Indrik, 2006, p. 316.

l'indépendance de l'Église d'Antioche et de son arabité se faisait avec l'appui de la Russie. À l'inverse, le patriarcat de Jérusalem, entièrement dirigé par les moines grecs de la Confrérie du Saint-Sépulcre en charge de la garde des Lieux Saints, se montrait inquiet de la propension manifestée par l'Église russe, depuis le milieu du XIX^e siècle, à étendre sa présence et ses possessions en Palestine à la faveur de l'ouverture d'établissements religieux russes de toutes sortes – monastères, prieurés, églises, maisons et hôtelleries – sur des terrains achetés par la Société impériale russe de Palestine pour héberger les milliers de pèlerins venant chaque années de Russie en Terre sainte. En 1847, profitant de l'affaiblissement du patriarcat de Jérusalem, l'Église de Russie avait même fondé à Jérusalem une Mission ecclésiastique russe dont l'activité s'étendait sur le territoire canonique du patriarcat de Jérusalem, certes avec l'accord de ce dernier, mais non sans heurts parfois, notamment quand, entre 1857 et 1864, l'Église russe avait envoyé un évêque prendre la tête de cette mission, créant ainsi une superposition de juridiction sur le même territoire, ce qui précisément pouvait être interprété comme un fâcheux précédent à la crise bulgare.²⁵

II. Les penseurs russes face au phylétisme

Passons maintenant à l'examen des réactions russes. Compte tenu de l'intérêt exprimé en Russie pour l'émancipation des peuples slaves des Balkans, la crise gréco-bulgare retint particulièrement l'attention, dans les années 1870, tant au sein des milieux officiels que parmi certains cercles intellectuels, notamment slavophiles, et elle fit coulé beaucoup d'encre, dans les revues spécialisées comme dans la presse grand public. Plusieurs théologiens et penseurs religieux russes trouvèrent là le lieu pour exprimer leur opinion sur la valeur canonique et dogmatique des décisions du concile de Constantinople de 1872 et sur cette dérive ecclésiologique qu'est le phylétisme et que ce concile entendait combattre. D'emblées, si l'on s'efforce de classer ces réactions, il est possible de distinguer trois courants, trois camps, allant des plus réticents au plus favorables à la réception des décisions du concile de 1872, avec un parti intermédiaire.

Commençons par les réactions des plus réticents. L'un des principaux adversaires de la reconnaissance de la condamnation des évêques bulgares fut l'historien de l'Église et spécialiste de théologie dogmatique, Makarij Bulgakov, à l'époque archevêque de Lituanie, par la suite métropolitain de Moscou. Après la disparition du grand Filaret Drozdov, qui avait fait autorité dans tous les domaines de la vie ecclésiale russe pendant plus de quarante années passés comme métropolitain de Moscou, l'évêque Makarij faisait figure de référence par défaut. En 1873, Makarij

²⁵ voir Lisovoj, *op. cit.*, pp. 90-146; voir aussi Smirnova I.Ju., *Cerkovno-diplomatičeskije otnošenija Rossii s ierusalimskim i antiokhijskim patriarkhatami (vtoraja tret' XIX veka)*. Thèse de doctorat, M., 2009, 205 p. dact. (résumé consulté en ligne, le 20 mai 2011, <http://www.dissercat.com/content/tserkovno-diplomatičeskije-otnošenija-rossii-s-ierusalimskim-i-antiokhijskim-patriarkhatami>).

rédigea une note consacrée à la querelle entre Grecs et Bulgares. Dans ce texte, il analysait en détail les décisions du *tomos* de 1872. Cette note a été publiée à titre posthume, une vingtaine d'années plus tard, en 1891, sous le titre « Greko-bolgarskij cerkovnyj vopros i ego rešenie », dans le n° 11-12 de la revue *Pravoslavnoe Obozrenie* (le dernier numéro avant sa fermeture), une revue religieuse non-officielle, publiée par un prêtre de Moscou, le père Nikolaj Sergievskij, l'ancien confesseur du philosophe Petr Čaadaev, qui lui-même était un proche des penseurs slavophiles et publiait les œuvres de Khomiakov, Aksakov, Samarin, Tjutčev.

Makarij Bulgakov commençait par constater le préjudice – « l'immense peine », disait-il – que la crise gréco-bulgare portait à l'Eglise orthodoxe dans son ensemble. Ensuite, il renvoyait dos à dos Grecs et Bulgares, coupables, selon lui, de s'être accrochés à « des intérêts incompatibles sur beaucoup de points, voire inconciliables », tout en jugeant que la responsabilité des premiers était la plus grande car les Grecs n'avaient, ajoutait-il, « pas su aborder la question avec le calme et le sens de l'équité nécessaires ».²⁶ Du point de vue de la méthode, l'évêque russe estimait que la question aurait dû être traitée « d'une toute autre façon » afin d'aboutir à un règlement « en toute impartialité ».²⁷ Le raisonnement qu'il proposait était d'abord celui de l'historien. Dans le passé, disait-il, les Bulgares avaient disposé de leur propre structure ecclésiale, indépendante. Cette indépendance avait été supprimée par un acte du pouvoir politique, la charte (« *berât* ») du sultan de 1767 qui avait transféré l'ancien archevêché d'Ohrid dans la juridiction du patriarche œcuménique. Cent ans plus tard, un nouvel acte législatif civil, le décret (« *fermân* ») de 1870, avait rétabli l'indépendance ecclésiale des Bulgares, certes sous une forme différente de la précédente, mais qui, selon lui, s'avérait convenable.²⁸

Du terrain historique, Makarij Bulgakov passait au terrain juridique. Ne trouvant dans la tradition canonique aucune justification à la juridiction du patriarche de Constantinople sur les Bulgares, il en venait à la conclusion que le seul droit qu'il était possible d'invoquer dans toute cette affaire se résumait au bon vouloir de l'Etat : c'est un sultan qui avait fermé l'Eglise bulgare

²⁶ « Il n'est pas étonnant de constater que les deux parties, mais surtout les Grecs, n'ont pas su aborder la question avec le calme et le sens de l'équité nécessaires, ne se sont pas abstenus de commettre des excès et des emportements, ont choisi de provoquer de nouveaux excès causant des offenses réciproques et ont finalement arrivés à un résultat si affligeant » (*ibid.*, p. 720).

²⁷ *ibid.*, p. 720.

²⁸ « Les Bulgares, pendant plusieurs siècles ont disposé de l'indépendance et de leur propre administration ecclésiales. Par la suite [en 1767], le sultan a transféré cet archevêché [d'Ohrid] par une charte spéciale (« *berât* ») dans la juridiction du patriarche. Aujourd'hui, cent ans plus tard, les Bulgares ont émis le souhait de restaurer leur indépendance ecclésiale et ils ont demandé au sultan de la lui rendre. Le sultan a fait part de son accord et a même publié un décret (« *fermân* »), proclamant l'indépendance ecclésiale des Bulgares, quoi que dans une forme différente de la précédente [un archevêché bulgare avait été supprimé, il était restauré sous la forme d'un exarchat]. Mais le patriarche a tout d'abord complètement rejeté toutes les exigences des Bulgares, puis il a fait mine d'accepter de leur faire quelques concessions, pour finalement récuser le *fermân* du sultan et les déclarer schismatiques. Sur quoi se base le droit de juridiction du patriarche sur les Bulgares ? Sur le témoignage de l'Histoire, il n'y a aucun autre fondement que le seul *berât*, ou décret, par lequel le sultan soumettait les Bulgares au patriarche » (p. 731-733).

au XVIII^e siècle, c'est son successeur qui maintenant revenait sur cette décision. Poursuivant son raisonnement, Makarij ajoutait que, si l'on considérait cette deuxième intervention du pouvoir séculier dans les affaires de l'Eglise comme illégale, alors il fallait reconnaître comme tout aussi illégale sa première intervention, et donc (je cite) « l'autorité même du patriarche sur les Bulgares qui avait duré un siècle était tout aussi illégale, et de façon tout autant illégale aujourd'hui encore le patriarche s'efforçait de la maintenir à son profit ». Mais, ajoutait le prélat russe, puisque l'acte de 1767 avait été reconnu comme valable par le patriarcat, ce dernier devait aussi reconnaître la validité du nouveau décret.²⁹

L'évêque russe abordait ensuite la querelle dans sa dimension théologique et canonique. Il rappelait tout d'abord que « seuls les conciles œcuméniques sont infaillibles, tandis que les conciles locaux peuvent se tromper et s'éloigner de la vérité ; malheureusement, c'est ce qu'a confirmé également le concile de Constantinople lui-même... ».³⁰ En effet, selon lui, le concile de 1872 avait condamné les Bulgares « de manière absolument injuste, [...] pourtant, nous ne sommes pas en droit de les considérer comme des schismatiques ni de les excommunier de l'Eglise, une telle condamnation n'a pas de valeur ici ».³¹ Makarij relevait que les Bulgares s'étaient vus reprocher « leur phylétisme », le phylétisme qu'il interprétait comme « leur désir de rétablir leur Eglise nationale ("*narodnaja Cerkov'*") ». Pourtant, selon lui, l'idée même de phylétisme était ici dépourvue de fondement parce que l'organisation de l'Eglise « suivant le critère d'appartenance nationale ("*po narodnostjam*") » correspondait à « une pratique ecclésiale ancienne qui ne contredit pas l'enseignement évangélique de l'unité de tous les croyants en Christ ni le dogme de l'unité de l'Eglise ».³² Concluant sur l'attitude à adopter de la part de l'Eglise russe face à cette situation de division inter-orthodoxe, l'archevêque Makarij estimait que l'Eglise de Russie devait garder de bonnes relations avec le patriarcat de Constantinople, mais ne pas reconnaître pour autant les sanctions disciplinaires prises par ce dernier contre les évêques bulgares, car,

²⁹ « Maintenant, le sultan annule son ancien *berât* et le remplace par son *fermân*. [...] par conséquence, le droit de juridiction du patriarche sur les Bulgares disparaît entièrement, et il ne lui reste aucun droit de les maintenir dans sa juridiction, et de s'opposer au firman du sultan. Si ce *fermân* qui rend aux Bulgares leur indépendance est illégal, alors il faut reconnaître comme tout aussi illégal le *berât*, en vertu duquel le sultan avait transféré autrefois cette indépendance au patriarche ; et, par voie de conséquence, l'autorité même du patriarche sur les Bulgares qui a duré un siècle était tout aussi illégale, et de façon tout autant illégale aujourd'hui encore le patriarche s'efforce de la maintenir à son profit. Pourtant, l'ancien *berât* du sultan avait été reconnu par le patriarcat comme tout à fait légal. [...] Par voie de conséquence, le patriarcat doit aujourd'hui aussi reconnaître tout à fait valide et ayant force de loi le *fermân* de sultan régnant Abdülaziz, qui rend aux Bulgares leur indépendance ecclésiale, et elle doit sans contestation se soumettre à ce *fermân* » (*ibid.*, pp. 752-754).

³⁰ *ibid.*, pp. 750.

³¹ *ibid.*, pp. 754.

³² *ibid.*, pp. 754.

affirmait-il, les Bulgares restent des « enfants fidèles de l'Église orthodoxe, tout comme ils l'étaient avant leur séparation d'avec Constantinople »³³.

L'argumentation de l'évêque Makarij Bulgakov fut reprise quelques années plus tard par l'historien russe Vladimir Teplov, auteur de plusieurs ouvrages sur les relations russo-ottomanes aux XVII^e-XIX^e siècles. Teplov consacra à la crise gréco-bulgare un ouvrage qui parut à Saint-Pétersbourg, en 1889, sous le titre *Greko-bolgarskij cerkovnyj vopros po neizdannym istočnikam*, une étude qui reçut une double approbation officielle puisqu'elle fut recommandée par le ministère de l'Instruction Publique et se vit décerner un accessit spécial par l'Académie des sciences de Russie dans le cadre du prix Uvarov.³⁴ Dans cet ouvrage qui se fondait essentiellement sur des documents et témoignages provenant des diplomates russes en poste à Constantinople, Teplov avançait une série d'arguments pour contester à la fois la validité et la portée des décisions du Concile de 1872, tant dans ses résultats pratiques (la condamnation de l'épiscopat bulgare) que théoriques (la dénonciation du principe national comme critère d'organisation de l'Église locale). Passons en revue ces arguments.

Vladimir Teplov faisait tout d'abord remarquer que la position du Phanar était dictée moins par le souci de défendre la rigueur dogmatique que par la volonté de protéger les intérêts hégémoniques de la nation grecque qui s'estimait menacée par l'indépendance religieuse du peuple bulgare. Teplov considérait que la question n'avait rien à voir ni avec l'ecclésiologie (la théologie de l'Église) ni avec le droit canonique (les règles de gouvernance de l'Église), contrairement à ce que prétendait le *tomos* du concile de 1872, mais qu'il s'agissait là d'une simple question d'administration ecclésiale, qui plus est, entachée par des influences politiques et nationalistes ainsi que par des passions humaines extérieures à l'Église. Il regrettait que l'Église – à savoir, dans son esprit, celle de Constantinople – acceptât que les passions politiques prennent le dessus dans des débats religieux et reprochait l'immixtion des laïcs, qu'il s'agisse des responsables du gouvernement d'Athènes comme des dirigeants de la communauté hellénophone de Constantinople, qui exerçaient, écrivait-il, « une influence destructrice et illégale sur des décisions qui appartiennent exclusivement au clergé »³⁵. Vladimir Teplov insistait aussi sur le fait que les évêques présents au concile de 1872 n'avaient pas pu disposer de la liberté de pensée indispensable à un examen impartial de la question et que le point de vue de l'une des deux parties n'avait pas été pris en considération, puisque les évêques bulgares n'avaient pas eu la possibilité de s'expliquer devant le concile, ce qui contredisait la pratique des anciens conciles

³³ *ibid.*, p. 754.

³⁴ Teplov V.A., *Greko-bolgarskij cerkovnyj vopros po neizdannym istočnikam*. Sankt-Peterburg, 1889, 162 p.

³⁵ *ibid.*, p. 131.

œcuméniques, où toutes les parties en présence pouvaient s'exprimer. Enfin, Teplov soulignait que le concile de 1872 ne pouvait pas être considéré comme un « concile universel (*“vselenskij”* – œcuménique) » car il n'avait pas réuni toutes les Eglises orthodoxes, il ne s'agissait donc que d'un concile local, et, par conséquent, ses décisions n'avaient pas force d'obligation pour l'ensemble de l'Orthodoxie.³⁶

Teplov abordait ensuite les questions de fond, et là, disons que ses explications peuvent paraître plus étonnantes, mais rappelons qu'il était historien de formation, pas théologien. Dans son désir d'exempter les Bulgares de toute accusation de nationalisme religieux, Teplov tenait à faire la distinction entre l'organisation de l'Eglise sur un principe national et le phylétisme : « A tous les âges du christianisme l'existence d'Eglises nationales distinctes (*“narodnye Cerkvi”*) n'a jamais été interprétée comme du phylétisme, cette hérésie qui est contraire à l'enseignement évangélique et aux dogmes », écrivait-il notamment.³⁷ Selon lui, chaque peuple est en droit de créer sa propre Eglise afin d'adapter sa foi à ses particularismes culturels, et notamment au premier d'entre eux, à sa spécificité linguistique : « Grecs et Russes, Roumains et Bulgares et tous les autres peuples peuvent confesser l'unique et même foi orthodoxe et être unis en Christ, mais, dans le même temps, chacun de ces peuples peut confesser sa foi dans sa langue natale, ce qui constitue le tout premier et le principal signe distinctif de toute nation (*“narodnost”*) ». L'idée sous-entendue ici par Teplov était donc la suivante : la « *narodnost* » (l'« esprit national ») implique une « *narodnaja Cerkov'* », une Eglise nationale. Tout à fait logiquement, Teplov en venait à rejeter l'idée selon laquelle « l'indépendance (l'autocéphalie) d'une Eglise serait conditionnée par l'indépendance politique d'un peuple ou d'un pays particulier »³⁸, une idée qui « ne tient pas devant la critique », écrivait-il.³⁹ Selon lui, « l'Eglise n'a jamais fixée l'organisation de son administration en fonction de considérations politiques ou de soumission à l'ordre civil », et d'en voir pour preuve le fait que, « quand l'Orient et l'Occident chrétiens étaient placés sous le sceptre du puissant Empire romain uni, cette dépendance politique des chrétiens d'Orient vis-à-vis du pouvoir de Rome ne les empêchait en rien de garder leur autonomie en matière ecclésiastique. De plus, n'est-ce pas sur ce même principe que fondaient leur existence autocéphale les Eglises

³⁶ *ibid.*, pp. 121 et svtes.

³⁷ *ibid.*, pp. 123 et 125.

³⁸ Cette idée avait pourtant été formulée précédemment par le saint-synode de Russie qui écrivait : « Les Bulgares ne doivent pas entièrement se séparer du patriarche œcuménique ni exiger une complète indépendance ecclésiastique, car ils ne constituent pas un Etat à part » pouvait-on lire dans la réponse du 12 avril 1869 des membres du saint-synode de Russie à la lettre encyclique du patriarche Grégoire VI, datée du 12 décembre 1868, les invitant à participer à un concile général de l'Eglise orthodoxe (cf. « Poslanie Svjatejščego Pravitel'stvujuščego Sinoda Svjatejščemu Konstantinopol'skomu Patriarkhu Grigoriju », GARF, f. 730, op. 1, d. 1011, f. 2 verso, cité par Venediktov V., « Pomestnye Pravoslavnye Cerkvi : edinstvo v mnogoobrazii. K voprosu o cerkovnoj avtokefalii », article consulté le 26 mai 2011 sur <http://www.mamif.org/avtokefalija.htm>).

³⁹ *ibid.*, p. 127.

particulières d'Alexandrie, Jérusalem, Antioche et Chypre ». ⁴⁰ Comme on le voit, l'approche de Vladimir Teplov était assez proche de celle de l'archevêque Makarij Bulgakov, même si rien ne prouve que l'une soit tributaire de l'autre.

Un deuxième camp était constitué par une partie des penseurs slavophiles qui se trouvaient écartelés entre leur solidarité avec les Slaves des Balkans et leur conservatisme politique et religieux qui les poussait à ne pas remettre en question les normes de la « *sobornost'* » manifestée dans le concile de Constantinople. Conscients que les dérives nationalistes n'ont pas de fondement dans la doctrine chrétienne, ils se démarquaient de Makarij Bulgakov et de Vladimir Teplov, en approuvant la dénonciation du phylétisme comme une hérésie contraire à la foi et à l'unité orthodoxes. Ainsi, Ivan Aksakov définissait le phylétisme comme « l'introduction de la "frénésie tribale" (*plemennoe pristrastie*) dans l'idée même de l'Eglise ». ⁴¹ Dans son *Dnevnik pisatelja* pour l'année 1877, Fedor Dostoïevskij lui emboîte le pas et affirme, pour sa part, que l'« on ne peut sacrifier les règles de l'Eglise et l'obéissance ecclésiastique sur l'autel du "principe nouveau et destructeur qu'est la nationalité" (*nacional'nost'*) ». ⁴² Mais, tout en dénonçant les dérives du nationalisme religieux, les Slavophiles en venaient à retourner l'accusation de phylétisme contre les Grecs. Pour Ivan Aksakov, c'étaient les Grecs eux-mêmes qui s'avéraient coupables de phylétisme : « Si les Bulgares, en instaurant leur exarchat, ont péché contre la lettre des canons, les Grecs, de leur côté, ont péché contre l'esprit même de l'enseignement canonique, c'est-à-dire contre l'esprit de charité chrétienne et de vérité (« *pravda* »). L'Eglise de Constantinople, dans cette querelle avec les Bulgares, aurait dû faire preuve d'une sagesse authentiquement chrétienne, et ne pas laisser la lettre morte prendre le dessus sur l'esprit vivifiant. C'est, avant tout, le patriarcat de Constantinople qui s'est rendu coupable de ce dont il accusait les Bulgares ». ⁴³ Le même point de vue est défendu, là encore, par Dostoïevskij qui écrit du patriarche œcuménique qu'« étant lui-même Grec, lorsqu'il prononça l'excommunication des Bulgares, il servait, sans aucun doute, ce même principe de la nationalité, mais cette fois au profit des Grecs contre les Slaves ». ⁴⁴ La position des slavophiles se voulait équilibrée, plus nuancée que chez Makarij Bulgakov ou Teplov, mais elle n'en penchait pas moins du côté des Bulgares. Elle dénonçait l'idée de phylétisme, mais en exemptait les Bulgares.

La position du patriarcat de Constantinople bénéficiait toutefois de soutiens énergiques en Russie, tant dans les milieux littéraires que dans l'administration de l'Etat et de l'Eglise. Le plus

⁴⁰ *ibid.*, p. 128.

⁴¹ Aksakov I. S., *op. cit.*, M., vol. 1, 1886, p. 516.

⁴² Dostoïevskij F.M., *Polnoe sobranie sočinenij (v 30 t.)*. L., 1972-1990, vol. 25, p. 71.

⁴³ Aksakov I. S., *op. cit.*, vol. 1, p. 516.

⁴⁴ Dostoïevskij F.M., *op. cit.*, p. 71.

célèbre de ces « pro-phanariotes » est, sans conteste, le penseur religieux, diplomate et écrivain, Konstantin Leontjev, qui, à l'époque des faits, se trouvait en poste dans la partie européenne de l'Empire ottoman. Leontjev se rendait alors fréquemment à Constantinople, ce qui lui permit de suivre de près les événements et d'en rencontrer les principaux acteurs. Il écrivit même, à l'époque, une série d'articles aux titres évocateurs : « Panslavizm i greki » (« Le panslavisme et les Grecs »), « Panslavism na Afone » (« Le panslavisme au Mont Athos »), « Snova o greko-bolgarskoj raspre » (« A nouveau au sujet de la querelle gréco-bulgare »), « Vragi li nam greki ? » (« Les Grecs sont-ils nos ennemis ? »), « Vizantizm i slavjanstvo » (« Byzantisme et monde slave »), autant d'articles qui seront repris plus tard dans son recueil *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*, paru à Moscou, en 1885. Leontjev reconnaît qu'à son arrivée à Constantinople, il était naturellement du côté des Bulgares, mais que son opinion avait rapidement évolué. « Je suis arrivé ici en 1872, ayant pris fait et cause pour les Bulgares, je l'avoue et je m'en repens, même si j'avais beaucoup d'empathie pour les Grecs ; mais il ne me fallut pas plus d'une année passée au centre même de la querelle, pour que mes idées ne se transforment... Depuis lors, elles n'ont pas changé... Ce n'est qu'alors que j'ai compris combien cette crise gréco-bulgare, si importante et si terrible, était pour moi, comme pour la plupart des Russes, inaccessible, confuse, incompréhensible ».⁴⁵

Leontjev estimait que le patriarcat de Constantinople avait eu tout à fait raison d'inventer un mot nouveau pour désigner l'attitude des Bulgares (et d'autres d'ailleurs, y compris les Russes). Par phylétisme, il entendait cette « tendance si néfaste et si imprudente de la part de certains de nos contemporains qui cherchent à introduire dans les affaires de la religion les intérêts politiques ou ethniques (« *plemennye* », lit. « tribaux ») ».⁴⁶ Pour Leontjev, suivre les Bulgares dans leur velléité d'indépendance religieuse équivalait à fouler aux pieds les traditions et les règles de l'Orthodoxie et à faire triompher les instincts nationalistes les plus primitifs (il emploie le terme de « tribalisme »): « Introduire de manière consciente et systématique les aspirations tribales dans les affaires de l'Eglise, cela signifie à la fois porter préjudice à l'Eglise et aux besoins propres de l'Orthodoxie ».⁴⁷ Le penseur conservateur russe voulait en effet voir dans les aspirations bulgares la manifestation d'un poison particulièrement dangereux qui tendait à propager dans l'ensemble du corps des peuples slaves, comme il l'avait déjà fait parmi le peuple grec, les tendances libérales et matérialistes venues de l'Occident qui, au prétexte de défendre l'égalité et les droits des peuples, ne pouvaient qu'aboutir à la destruction de l'unité spirituelle et des liens religieux et culturels qui, selon lui, avaient autrefois soudé, et devaient à nouveau souder, les chrétiens

⁴⁵ Leontjev K.N. « Pis'ma otšel'nika », in: *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*. M., izd. Respublika, 1996, p. 170.

⁴⁶ Leontjev K.N. « Panslavizm na Afone », in: *Vostok, Rossija...*, p. 65.

⁴⁷ *ibid.*, p. 65.

orthodoxes autour du mythe impérial byzantin que la Russie était appelée à incarner à condition de se détourner de l'Occident et de revenir à ses sources byzantino-slaves. « La politique de l'esprit orthodoxe (« *pravoslavnyj dukh* ») doit être préférée à la politique de la chair slave (« *slavjanskaja plot'* ») », écrivait-il à ce propos.⁴⁸ « On ne doit pas construire d'édifices politiques ni sur l'eau courante des intérêts basement matériels ni sur le sable fin d'un quelconque libéralisme sentimental et idiot... Ces édifices ne tiennent avec fermeté que sur les principes abstraits des croyances et des traditions séculaires », expliquait-il encore. Dans la querelle ecclésiastique du moment, Leontjev reprochait aux Bulgares d'avoir recherché sciemment la confrontation pour satisfaire leurs objectifs politiques nationaux : « Ils ont provoqué les Grecs avec constance et habileté jusqu'à parvenir à leurs fins ». Au passage, Konstantin Leontjev mettait en garde les Russes de suivre l'exemple des Bulgares ou de les soutenir : « Que penser d'un peuple qui a débuté sa renaissance à partir de la lutte contre la hiérarchie ecclésiastique, les règles et l'esprit qui étaient à la base de sa vie, des normes et usages qui l'ont sauvé durant des siècles passés sous l'oppression d'un pouvoir confessant une autre religion ».⁴⁹

Néanmoins, tout comme les Slavophiles – nous n'entrerons pas ici dans le débat pour savoir si Leontjev doit être classé ou non parmi les Slavophiles –, Leontjev se gardait bien de donner entièrement raison aux Grecs phanariotes qu'il soupçonnait d'être plus influencés par les Grecs d'Athènes, gagnés aux idées libérales, que par la théocratie byzantine. Même si, « du point de vue canonique formel », disait-il, le Phanar avait plutôt raison, il retournait lui aussi l'accusation de phylétisme contre les Grecs eux-mêmes : « L'erreur du patriarcat, ou plus exactement de ceux des laïcs grecs qui interférèrent trop fortement dans cette affaire, fut, non pas de condamner le phylétisme, mais de condamner les Bulgares seuls. Avant même les Bulgares, et, peut être, plus qu'eux encore, ce sont les Grecs qui ont péché par phylétisme : cela fait longtemps qu'ils voulaient helléniser les Bulgares de Macédoine et de Thrace en introduisant la liturgie en langue grecque, la hiérarchie grecque, etc. »⁵⁰ Finalement, Leontjev renvoyait, à son tour, les uns comme les autres à leurs passions nationalistes : « A parler selon la conscience, les deux parties ont tort, car toutes les deux souffraient de ce même phylétisme, qui a été condamné lors de ce concile houleux de 1872. Les deux côtés ont transformé le caractère sacré de la foi personnelle en un jouet de l'égoïsme nationaliste ».⁵¹

Un point de vue encore plus radical était exprimé par un correspondant et ami de Leontjev, Tertij Filippov, un haut fonctionnaire, publiciste à ses heures, fêré d'histoire du Raskol

⁴⁸ Leontjev K.N. « Pis'ma otšel'nika », *op. cit.*, p. 170.

⁴⁹ *idem*, p. 168.

⁵⁰ *idem*, p. 170.

⁵¹ « Khram i Cerkov' », *in: Vostok, Rossija...*, p. 165.

et des questions religieuses dans l'Empire ottoman, à qui Leontjev d'ailleurs dédia son recueil *Vostok, Rossija i Slavjanstvo*. Tertij Filippov (1825-1899), avait été chargé de mission auprès du haut-procureur du saint-synode, avant de devenir contrôleur général des finances de l'Empire russe et sénateur sous le règne d'Alexandre III. Grâce à sa maîtrise de la langue grecque, il restait considéré dans les milieux officiels russes comme un spécialiste des relations avec les Eglises orthodoxes orientales, domaine dans lequel il se distinguait par ses prises de position en faveur de la hiérarchie grecque, en général, et son soutien inconditionnel au Phanar, en particulier. Il connaissait personnellement plusieurs des patriarches de son temps et entretenait une correspondance avec certains d'entre eux.⁵² Tertij Filippov était aussi un proche des principaux écrivains et penseurs conservateurs russes du moment, Fedor Dostoïevskij, Mikhaïl Katkov, et surtout, nous l'avons vu, Konstantin Leontjev. Avec ce dernier, Filippov partageait un même respect pour le patriarcat de Constantinople auquel il accordait une place particulière dans l'organisation hiérarchique de l'Eglise orthodoxe, comme le faisait remarquer Katkov (d'après une lettre de Leontjev) : « Filippov et vous, vous accordez tous les deux une signification spéciale au patriarche œcuménique, jusqu'à vouloir en faire une sorte d'anti-pape ».⁵³

Tout naturellement, Filippov s'efforça de défendre le point de vue du patriarcat de Constantinople lors de la crise bulgare. Il le fit dans plusieurs conférences et articles qu'il consacra à cette question, notamment « Vselenskij patriarkh Grigorij VI i greko-bolgarskaja rasprja » (« Le patriarche œcuménique Grégoire VI et la querelle gréco-bulgare ») et « Rešenje greko-bolgarskogo voprosa » (« Une solution à la querelle gréco-bulgare »), et qu'il rassembla ensuite dans la première partie d'un recueil paru, en 1882, à Saint-Pétersbourg, sous le titre *Sovremennye cerkovnye voprosy* (« Les questions ecclésiastiques actuelles ») (la 2^e partie de ce recueil étant consacrée à la situation des vieux-croyants en Russie).⁵⁴ Dans ces textes, Filippov se livrait à une explication détaillée du *tomos* de 1872 et notamment ce qu'était le phylétisme. Il en donnait la définition suivante : « Le phylétisme est une notion très claire et très précise, ce n'est rien d'autre qu'une intrusion (« vtorženie ») dans le domaine de l'unité ecclésiastique qui englobe et réconcilie en soi toute différenciation naturelle (d'âge, de sexe, de condition sociale, de race [“rod”], d'origine, de nationalité [“narodnost'”]) et ne connaît [...] ni Grec, ni Barbare, ni esclave, ni citoyen libre, mais n'admet que l'homme et le genre humain. Il se manifeste dans la volonté d'asservir cette grande idée qu'est l'unité de tous les peuples rassemblés dans l'Eglise aux objectifs particuliers et unilatéraux de l'un des membres de cette union divine, et, en cas d'impossibilité de satisfaire

⁵² sur Tertij Filippov, voir Lebedev S., « Predislovie », in: Filippov T. I. *Russkoe vospitanie*. Compilation, introduction et commentaires de S.V. Lebedev, M. Institut russoj civilizacii, 2008, pp. 5-24.

⁵³ lettre de K. Leontjev à T. Filippov, datée du 8 mars 1882, in: Filippov T. I. *Russkoe vospitanie*, op. cit., p. 402.

⁵⁴ Filippov T. I., *Sovremennye cerkovnye voprosy*. SPb, 1882, 464 p.

simultanément (comme c'est le cas dans la question gréco-bulgare) les exigences de l'esprit national [*"narodnost"*] et celles de la loi de l'Eglise, de rejeter ces dernières, en les sacrifiant entièrement aux intérêts des premières ». ⁵⁵ Autrement dit, pour Filippov, le phylétisme consistait à faire prévaloir les particularismes nationaux, les objectifs politiques locaux, sur l'universalité de la foi.

S'interrogeant sur la portée de la condamnation de l'ethno-phylétisme, Filippov répondait qu'il ne s'agissait pas d'empêcher la création d'Eglises locales autocéphales, mais il récusait l'affirmation de ceux qui postulaient que l'Eglise pourrait être fondée sur un principe alternatif, soit selon « la division en peuples » (le principe national) soit selon la division géographique (le principe territorial). Pour Filippov, l'un excluait l'autre, « le principe national n'a jamais été admis dans l'Eglise, nulle part, et sous aucun prétexte », affirmait-il, estimant que le seul principe a toujours été de nature territoriale. ⁵⁶ Soulignant, au contraire, l'impossibilité d'une juridiction transfrontalière, établie sur un critère communautaire quelconque, il rappelait que c'est pour cette raison qu'avait précisément été rejeté, en Russie, au début du XIX^e siècle, le projet de nomination d'un évêque pour les « unis dans la foi » (les « *edinovercy* », ces vieux-ritualistes revenus dans le giron de l'Eglise officielle tout en conservant les rites d'avant le patriarche Nikon) dont la juridiction se serait étendue sur tout le territoire de l'Empire russe. Ce projet, insistait-il, n'avait pas été accepté par le saint-synode de Russie parce que justement il créait une superposition de deux autorités hiérarchiques sur le même territoire et mettait ainsi à bas le principe de l'unicité d'autorité de l'évêque en un lieu donné.

Filippov relevait aussi, dans la lettre de 1868 par laquelle le saint-synode de Russie avait refusé l'invitation du patriarche de Constantinople à participer à un concile panorthodoxe pour juger les évêques bulgares, un argument qui lui paraissait déterminant et qui consistait à lier la question de l'indépendance religieuse à celle de l'indépendance politique. Les Bulgares auraient été dans leur bon droit, s'ils avaient formé un Etat indépendant (ce qui n'était pas encore le cas au début des années 1870), mais créer une Eglise autocéphale dans les frontières d'un même Etat, l'Empire ottoman, où existait déjà une structure ecclésiale, celle de Constantinople, ne pouvait que donner naissance à des tensions inter-ethniques parmi les chrétiens orthodoxes. ⁵⁷

⁵⁵ Filippov T. I., *Sovremennye...*, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁶ Filippov T. I., *Sovremennye...*, *op. cit.*, p. 223. Filippov souligne à ce propos que les Bulgares utilisent à mauvais escient, dans leur polémique avec le patriarcat de Constantinople, le canon 34 des Apôtres qui dit que les évêques « de chaque peuple » (en grec « *ekastou ethnous* ») doivent reconnaître le premier d'entre eux, alors que les commentateurs byzantins, à commencer par Zonaras (canoniste byzantin du XII^e siècle), ont toujours interprété ce passage comme « *ekastès eparkhías* » (« de chaque région ») (*op. cit.*, pp. 99-100).

⁵⁷ Filippov T. I., *Sovremennye...*, *op. cit.*, p. 125.

Se plaçant toujours sur le plan politique, Filippov s'appuyait sur l'exemple de l'Eglise orthodoxe de Grèce qui avait obtenu la reconnaissance officielle de son autocéphalie par le patriarcat de Constantinople en 1850, soit dix-sept ans après que le Royaume des Hellènes soit devenu une puissance indépendante et auto-administrée (« *autonomou keratos* »). Ainsi, Filippov insistait sur le lien intrinsèque existant, selon lui, entre l'indépendance politique et l'indépendance ecclésiale, comme l'avait affirmé le *tomos* de 1850 : « il convient en toute chose que l'Eglise orthodoxe [de Grèce] use elle aussi d'une telle indépendance comme en bénéficie les Eglises des autres Etats libres et auto-administrés » (selon les termes mêmes du *tomos* en question).⁵⁸ Fort de cet argument, Filippov enfonçait le clou en direction des autorités civiles et religieuses russes, mettant l'accent sur l'inconséquence de leur position à l'aune de la situation existant dans les frontières mêmes de l'Empire de Russie. Il rappelait notamment que l'autocéphalie de l'Eglise géorgienne avait été supprimée par le saint-synode de Russie au début du XIX^e siècle (après l'incorporation de la Géorgie dans l'Empire russe), et il en profitait, non sans malice, pour demander comment réagirait la Russie si les Géorgiens venaient un jour à prendre conscience qu'ils formaient un peuple à part au sein de l'Empire et, surtout, si un évêque géorgien se mettait à célébrer, de son propre chef, à Saint-Petersbourg.⁵⁹

Avec le temps, la situation de schisme entre Grecs et Bulgares se trouva entérinée, ce fait que la question perdit ensuite quelque peu de son actualité, et par la même de son aspect polémique, pour être consacrée à des réflexions théoriques sur des questions touchant aux critères requis pour que se constitue une Eglise locale, une Eglise particulière, et pour qu'elle accède à son indépendance, à l'autocéphalie. Dans la réponse apportée à ces questions par les manuels de droit canonique de l'Eglise russe au début du XX^e siècle, on retrouve des échos des différents points de vue exprimés en Russie lors de la querelle gréco-bulgares. Par exemple, dans son cours de droit canon, publié en 1909, l'archiprêtre Mikhaïl Gorčakov, professeur à l'Université de Saint-Petersbourg, donne comme définition de l'Eglise locale ou territoriale (« *pomestnaja* ») « l'ensemble des diocèses et autres organismes similaires, rassemblés pour des raisons historiques ou nationales (« *po narodnym uslovijam* »), sur la base des règles de l'Eglise universelle, sous un seul pouvoir ecclésiastique administratif commun ». ⁶⁰ Pour le père Gorčakov, l'élément national est donc, avec l'Histoire, l'un des facteurs justifiant l'autonomie d'une Eglise particulière. Un autre spécialiste de droit canon, Il'ja Berdnikov, professeur à la fois à l'Université de Kazan et à l'Académie ecclésiastique de Kazan, propose une interprétation à peu près identique, à

⁵⁸ Filippov T. I., *Sovremennye...*, *op. cit.*, p. 145.

⁵⁹ Filippov T. I., *Sovremennye...*, *op. cit.*, p. 216-217.

⁶⁰ Gorčakov M. I., *Kanoničeskoe pravo (Kratkij kurs lekciij)*. SPb, 1909, pp. 193-194.

l'exception toutefois d'un point qui n'est pas sans rappeler l'argumentation de Tertij Filippov et qui retient notre attention.

Dans la 3^e édition de son cours de droit canon, parue à Kazan en 1913, Berdnikov introduit, tout d'abord, une différenciation entre la « *narodnost'* » et la « *nacional'nost'* ». D'un côté, il affirme que l'appartenance à l'Eglise n'est liée ni à l'origine (« *proiskhoždenie* ») ni à la nationalité (« *nacional'nost'* »), pas plus qu'à la classe sociale, au sexe ou à l'âge,⁶¹ dans la mesure où le christianisme est une religion qui a pour objectif d'évangéliser tous les peuples et qui, de ce fait, ne se limite pas au cadre d'une seule nation, mais, d'un autre côté, affirme-t-il encore, l'Eglise ne cherche pas à effacer les particularismes nationaux pour autant qu'ils ne soient pas contraires à la doctrine chrétienne.⁶² Certes, reconnaît-il, « le principal fondement à la division de l'Eglise orthodoxe universelle en Eglises territoriales a été, de tout temps, le regroupement naturel de la population par nationalité (« *po narodnostjam* ») ». Mais, et c'est là que Berdnikov rejoint Tertij Filippov, il insiste également sur le rôle déterminant du facteur politique, représenté par l'Etat : il y a, écrit-il, d'une part, la tradition ancienne, remontant à l'époque constantinienne, qui veut que « les frontières ecclésiales coïncident avec celles des régions administratives civiles »,⁶³ mais aussi le rôle croissant de l'Etat à l'époque moderne : « Dans la période récente, le mouvement national parmi les peuples orthodoxes soumis à l'Empire turc a conduit quelques Etats à une vie politique indépendante. De ce fait, les évêchés peuplés de chrétiens orthodoxes dans les Etats nouvellement apparus, se sont eux aussi petit à petit séparés du patriarche de Constantinople en étant reconnus par les autres Eglises autocéphales ». ⁶⁴ Ainsi, malgré des approches a priori abord contradictoires, une idée commune se dégage : la reconnaissance d'une Eglise nationale, pour les théologiens russe (depuis Makarij Bulgakov jusqu'à Il'ja Berdnikov en passant par Tertij Filippov), n'apparaît pas tant le résultat d'une aspiration populaire que d'une intervention de l'Etat. La configuration qui s'ouvre à nous n'est donc pas limitée à un tandem Eglise-nation, mais elle correspond plutôt à un triangle Eglise-Etat-nation, avec tous les risques de tensions, voire de conflits, quand notamment Etat et nation ne se recoupent pas (le schéma Etat-nation étant rarement vrai en dehors de la France).

⁶¹ « Le droit de participer à la société ecclésiale n'est lié ni à l'origine ni à la nationalité, il n'est limité ni par la condition sociale, ni par le sexe ni par l'âge » (Berdnikov I. S., *Kratkij kurs cerkovnogo prava pravoslavnoj cerkvi*. Kazan, 1913, 3^e éd., p. 1).

⁶² « Le principal fondement de la division de l'Eglise orthodoxe universelle en Eglises territoriales a, de tout temps, été le regroupement de la population par nationalités (« *po narodnostjam* »). Bien que le christianisme soit, par son caractère interne, une religion appelée à éclairer tous les peuples et donc ne se limite pas au cadre d'une seule nation (« *narodnost'* »). Mais, dans le même temps, il n'exclue pas la division naturelle des hommes en nations et ne cherche pas à effacer les particularités nationales dans les modes de vie de tel ou tel peuple (« *plemja* »), pour peu qu'elles ne contredisent pas l'enseignement moral du christianisme » (*ibid.*, p. 191).

⁶³ *ibid.*, p. 29.

⁶⁴ *ibid.*, p. 195.

3. Conclusion

Pour conclure, nous laisserons la parole à Fedor Dostoïevskij qui, avec sa puissance visionnaire, avait, en pleine crise gréco-bulgare, parfaitement perçu les tenants et les aboutissants des retombées du phylétisme dans l'Eglise orthodoxe : « La dispute ecclésiale entre Grecs et Bulgares, sous son apparence ecclésiale, était en fait, bien entendu, uniquement une question nationale, et pour l'avenir une sorte de prophétie ». ⁶⁵ Au XX^e siècle, la restauration de l'Eglise géorgienne (1917), puis la proclamation des autocéphalies ou autonomies, selon les cas, des Eglises orthodoxes de Pologne (1923), de Finlande (1925) et des Républiques baltes (dans les années 1920-1930) ont été le fait de la dislocation de l'Empire russe et de l'émergence d'Etats indépendants qui se montrèrent à leur tour soucieux d'avoir leurs propres Eglises orthodoxes indépendantes. Par un retournement de l'Histoire, ces nouvelles Eglises nationales furent établies par le patriarcat de Constantinople au détriment du patriarcat de Moscou, alors que, moins d'un siècle auparavant, c'est l'Eglise de Russie qui soutenait en sous-main les velléités d'indépendance des Eglise slaves des Balkans, ouvrant ainsi une boîte de Pandore qui est loin d'être refermée aujourd'hui encore, et dont les tenants et aboutissants ont été rendus encore plus compliqués avec l'apparition de « diasporas » orthodoxes à travers le monde constitués à partir de critères nationaux, des « diasporas » sur lesquelles chaque Eglise nationale prétend étendre sa juridiction. ⁶⁶

Antoine Nivière
 Université de Lorraine
 CERCLE - EA 4372

⁶⁵ Dostoïevskij F.M., *op. cit.*, vol. 25, p. 71.

⁶⁶ Un exemple récent nous en est fourni par les statuts actuels de l'Eglise orthodoxe russe – patriarcat de Moscou (adoptés en août 2000) qui font fi du principe ancien d'organisation de l'Eglise sur la base territoriale, comme du principe plus récent d'organisation sur la base nationale, pour leur substituer un nouveau critère inconnu jusque-là dans l'ecclésiologie orthodoxe, le « libre arbitre ». En effet, l'article 1 de ces statuts affirme : « L'Eglise orthodoxe russe est une Eglise territoriale autocéphale pluriethnique (« *mnogonacional'naja* », litt. « multinationale » [sic !]), etc. », dont l'article 3 vient préciser les contours géographiques de la façon suivante : « La juridiction de l'Eglise orthodoxe russe s'étend sur les personnes de confession orthodoxe qui vivent sur le territoire canonique de l'Eglise orthodoxe russe (en Russie, Ukraine, Biélorussie, Moldavie, Azerbaïdjan, Kazakhstan, Kirghizie, Lettonie, Lituanie, Tadjikistan, Ouzbékistan, Estonie) ainsi que sur les orthodoxes vivant dans d'autres pays et qui y adhèrent volontairement » (Statuts consultés sur le site officiel du Patriarcat de Moscou, le 31 mai 2011 : <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html>). Par ailleurs, la portée exacte de l'adjectif « *russekaja* » dans la définition actuelle de cette Eglise demeure imprécise, puisqu'il est dépourvu à la fois de sens géographique, sa juridiction dépassant les frontières de la Russie, et de sens national, cette Eglise n'étant pas limitée aux seuls Russes, il paraît plutôt devoir être compris dans une perspective historico-culturelle, là encore inconnue de l'ecclésiologie et de la tradition canonique de l'Eglise orthodoxe.). Ce n'est pas moins qu'une juridiction universelle qui est ici instaurée, la Troisième Rome donnant ainsi l'impression de reprendre à son compte les prétentions de la Première Rome.