

Les questions de la foi, de la sécularisation et d'une religion d'État dans les débats sur la réunion des Églises orthodoxe et catholique en Russie au début du XIX^e siècle

URSZULA CIERNIAK

La richesse et la variété des élaborations théoriques autour du thème de la sécularisation, proposées aussi bien par les auteurs occidentaux¹ que russes² explique que ce problème ne cesse de

1. P. L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books Editions, 1967 ; B. Wilson, *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982 ; P. E. Glazner, *The sociology of secularisation*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977 ; D. Martin, *General Theory of Secularisation*, New York – Londres, Blackwell, 1978 ; R. Stark, W. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley, University of California Press, 1985 ; G. Kehrer, « Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung », in *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, dir. G. Baadte, A. Rauscher, Graz-Vienne-Cologne, Styria, 1988, p. 9-24 ; A. J. Skowronek, « Sekularyzacja - wyzwanie dla Kościołów i teologów », [La secularisation – un défi pour les Églises et les théologiens], *Przegląd Powszechny*, 10, 2000, p. 27-43 ; Ks. J. Mariański, « Sekularyzacja jako fakt społeczny » [La sécularisation comme fait social], *Studia Płockie*, 2001, t. XIX, p. 185-200 ; D. Martin, *On Secularisation: Towards a*

susciter des débats scientifiques. Il reçoit différents éclairages de la part des théologiens, des historiens, des sociologues, des culturologues et des philologues³, parce que le terme lui-même de *séculari-*

Revised General Theory, Altershot-Burlington, Ashgate, 2005 ; Stefan Klemczak, *Ordo temporis. « Sekularyzacja » jako kategoria historiograficzna* [Ordo temporis. La « sécularisation » comme catégorie historiographique] in *Problemy religijne Europy nowożytnej i współczesnej* [Les problèmes religieux de l'Europe moderne et contemporaine], dir. J. Drabina, *Studia Religijologica*, cahier 40, Cracovie, 2007 ; G. Smith, *A Short History of Secularism*, Londres – New-York, Cambridge University Press, 2008.

2. E. S. Ėlbakjan, *Religija v soznanii rossijskoj intelligencii XIX – načala XX v.*, [La Religion dans la conscience de l'intelligentsia russe du XIX^e et du début du XX^e siècle], M., ROSSPEN, 1996 ; L. Andreeva, « Process dexristianizacii v Rossii i voznikovenie kvazireligioznosti v XX^e veke » [Le processus de déchristianisation en Russie et l'apparition d'une quasi-religiosité au XX^e siècle] in *Obščestvennye nauki i sovremennost'*, 1, 2003 ; S. I. Alekseeva, *Svjatejšij Sinod v sisteme vyššix i central'nyx gosudarstvennyx učreždenij poreformennoj Rossii 1856-1904 g.* [Le Très Saint Synode dans le système des institutions d'État au niveau supérieur et central], SPb., Nauka, 2003 ; A. V. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj Cerkvi v 2 tomax* [Essais sur l'histoire de l'Église russe en 2 volumes], M., Terra, 1992 ; G. Mitrofanov, *Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi 1900-1927* [Histoire de l'Église orthodoxe russe], SPb., Satis, 2002 ; D. V. Pospelovskij, *Russkaja pravoslavnaja Cerkov' v XX veke* [L'Église orthodoxe russe], M., Respublika, 1995 ; G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Vilnius, 1991 et Paris, YMCA-Press, nombreuses rééd. de 1937 à 1988 ; *Les Voies de la théologie russe*, trad. de J.-L. Palierne, Lausanne, L'Age d'Homme, 2001 ; il est également beaucoup question de la sécularisation dans le livre de A. Polounov : A. Polounov, K. P. Pobedonoscev *v obščestvenno-političeskoj i dušovnoj žizni Rossii* [K. R. Pobedonoscev dans la vie socio-politique et spirituelle de la Russie], M., ROSSPEN, 2010.

3. Cf. P. L. Berger, « Sekularyzm w odwrocie » [La laïcité bat en retraite], *Res Publica Nowa*, 1, 1998 ; *K obščestvu, svobodnomu ot religii (Process sekuljarizacii v uslovijax socialističeskogo obščestva)* [Vers une société libre de toute religion (Le processus de sécularisation dans les conditions de la société socialiste)], dir. P. K. Kuročkin, M., Mysl, 1970 ; Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 2007 ; durant des décennies, les sociologues soviétiques ont prédit que le rôle de la religion dans la société moderne irait en se réduisant inéluctablement. Ce pronostic a vieilli et, bien au contraire, les sociologues contemporains constatent non seulement une croissance de la religiosité dans la population, mais un regain de confiance envers l'Église. Cf. Ju. Ju. Sinelina, *Cikličeskij xarakter sekuljerizacii v Rossii. Sociologičeskij analiz – konec XVII- načalo XXI veka* [Le caractère cyclique de la sécularisation en Russie. Analyse sociologique – fin XVII^e-début du XXI^e s.], M., Synopsis de thèse de doctorat en sociologie, 2009, p. 3-8.

sation, par son extrême contenance, incite à des approches multiples. Le plus souvent sous ce nom on envisage non seulement les transformations dans la conscience religieuse des Temps modernes, mais également des changements dans les relations de l'Église et de l'État. La sécularisation désigne des processus historico-culturels complexes, fondés sur les questions de la foi et de l'incroyance, l'opposition du divin, de l'éternel, au séculier, au temporel et temporel⁴.

En Moscovie, le divin et l'éternel ont tenu une place inamissible dans les représentations concernant le pouvoir séculier. Les échos s'en font sentir dans les disputes des *stjajatelj* (*stjažatelj*)⁵ et des ermites d'Outre-Volga⁶, parmi les vieux-croyants qui luttaient pour la sauvegarde de l'ancienne piété en Russie, et dans l'idéologie de diverses sectes qui cherchaient le Royaume de Dieu sur terre. L'idée que les habitants de la Russie ancienne se faisaient du tsar comme l'Élu de Dieu, investi d'une mission au sein de la chrétienté fut le point de départ de réflexions sur la Sainte Russie et sur « Moscou Troisième Rome »⁷, dans lesquelles le pouvoir temporel apparaissait comme le point où « le développement historique » pouvait s'effectuer « sous la direction de la Providence »⁸. C'est à la fin du XVII^e siècle que commencèrent les réformes du patriarche Nikon, et les adeptes de l'ancien rite, dirigés par Avvakum, exhortaient le tsar à sauvegarder la vraie foi orthodoxe, et avec elle le monde entier, qui selon eux était menacé de finir, ces réformes injustes ayant suscité le courroux de Dieu. Personne alors n'aurait pensé que le manque de considération pour les protestations des vieux-croyants conduirait à des transformations importantes dans les rapports entre l'Église et l'État en Russie, qui dès le XVIII^e siècle marqueraient le début des processus de sécularisation.

Basile Zenkovsky, dans son *Histoire de la philosophie russe* écrit que si le XVIII^e siècle en Russie fut l'« époque de la sécularisation »,

4. J. Mariański, « Sekularyzacja » [La sécularisation], in *Religia, Encyklopedia PWN*, t. IX, Varsovie, 2003, p. 64.

5. Désigne les religieux favorables à « l'usage des biens du monde » – partisans d'une Église possédant des biens fonciers. Cf. *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2010, « Joseph de Volog », p. 404-406.

6. Cf. *Dictionnaire de la philosophie russe, op. cit.*, « Nil Sorski », p. 587-589.

7. Cf. *Dictionnaire de la philosophie russe, op. cit.*, p. 566-568.

8. V. V. Zenkovskij, *Istorija russkoj filosofii*, L., ÈGO, 1991, t. I, chap. 1, p. 45 ; en franç. B. Zenkovsky, *Histoire de la philosophie russe*, trad. C. Andronikov, Paris, Gallimard, 1953, t. I, chap. 1, § 11, p. 53.

c'est précisément parce que le « rêve sacré » d'un « Royaume de Dieu » avait été détruit par le Raskol. À cette époque, avec l'occidentalisation de la Russie, apparaît « une culture laïque, indépendante de la conscience ecclésiastique ». D'autre part, dans la conscience religieuse elle-même, « l'unité de la culture se rompt » et elle « renonce au rêve de la mission sacrée de l'État », mais aussi « se libère de la tentation des idéologies qui relèvent ensemble du religieux et du politique »⁹.

La « tentation des idéologies qui relèvent ensemble du religieux et du politique », mais sous une forme totalement nouvelle, reprit vie au début du XIX^e siècle, sous Alexandre I^{er}. La raison en étaient les bouleversements politiques subis par l'Europe à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. La religion en France, *filie aînée de l'Église*, avait sombré dans un déclin qui était la conséquence de la révolution.

Cette situation, celle de « l'Église à l'ombre de la guillotine »¹⁰ montra sur quoi pouvait déboucher le mépris des valeurs religieuses dans la vie politique, et généra des réflexions historiosophiques sur le souverain européen qui exercerait « par la grâce de Dieu » le « pouvoir de faire régner la loi de Dieu »¹¹. Le pays susceptible de l'offrir au monde, semblait-il, était la Russie orthodoxe.

L'un des premiers à avoir vu dans le tsar et l'orthodoxie russes l'incarnation possible de ces espoirs fut le mystique allemand Johann Heinrich Jung-Stilling, lui qui écrivait, d'après Angelo Tamborra, «... à l'apogée des Lumières et du piétisme allemand, [...] il raviva l'intérêt pour la vie spirituelle en Russie orthodoxe, à l'heure où elle semblait éteinte dans le monde protestant »¹². À partir de 1795, il développa ses théories sur les différentes voies de salut ouvertes à l'Occident et en arriva à la conclusion qu'après la venue de l'Antéchrist, d'abord sous la forme de la révolution française puis sous les traits de Napoléon, seul le christianisme russe, non altéré par les idées des Lumières, était en mesure de sauver le monde. Jung-Stilling ne rejetait aucune des ramifications du chris-

9. V. V. Zenkovskij, *Ibid.*, p. 55 (éd. russe), p. 54 (éd. franç.).

10. A. Wielomski, *Kościół w cieniu gilotyny. Katolicyzm francuski wobec Rewolucji (1789-1815)* [L'Église à l'ombre de la guillotine. Le catholicisme français contre la Révolution (1789-1815)], Varsovie, Wydawnictwo von Borowiecky, 2009.

11. A. Tamborra, *Chiesa cattolica e ortodossia russa. Due secoli di confronto e dialogo*, Cinisello Balsamo, éd. Paoline, 1992, cité d'après la trad. russe de I. Iosad et O. Karpova, M., BBI, 2007, p.15.

12. *Ibidem.*

tianisme, estimant que la vérité religieuse s'y était partout conservée intacte, mais aspirait à les voir toutes réunies sous l'égide de la Russie et de son souverain. En 1809, il fut présenté à Alexandre I^{er} et dès lors tous deux s'engagèrent dans une action commune pour la réalisation de leurs projets politico-religieux. Deux femmes vinrent s'associer à eux : Roxana Sturdza, et la baronne Julia von Krüdenner¹³. Ces nouveaux réformateurs étaient convaincus que l'Église ne pouvait être un instrument pour la politique, mais que la politique devait servir des fins religieuses, et que si tous les hommes sont égaux devant Dieu, l'idée d'égalité devait également s'étendre aux peuples et aux différents groupes sociaux. L'antagonisme entre les différentes confessions leur semblait absurde, puisque le plus important pour l'homme est la notion d'Église intérieure. Pour eux, c'est elle précisément qui se fait jour dans l'âme de chacun, dès lors qu'il se tourne vers le Très-Haut. Ils admettaient aussi que les chrétiens pouvaient se rassembler en petites communautés de gens proches par leurs convictions et ayant décidé de se consacrer à Dieu. C'est bien ce genre de groupe que formaient, de fait, Alexandre, Roxana Sturdza, Jung-Stilling et la baronne de Krüdenner¹⁴.

Alexandre I^{er}, transporté à l'idée de devenir le souverain chrétien non seulement de la Russie, mais de l'Europe entière, tenta d'influer sur le mouvement des peuples et de l'orienter vers Dieu. Il se voyait comme un guide, un ardent chrétien servant sans désespérer Dieu et l'humanité. La victoire sur Napoléon l'avait transporté. Il aurait passionnément voulu que le peuple vît en lui son chef charismatique et aurait avec joie endossé le rôle de sauveur de l'Europe. On comprend pourquoi dans la lettre adressée à Alexandre Golitsyne, Haut-Procureur du Saint Synode, par le tsar, l'entrée de ce dernier dans la capitale française est présentée dans un style biblique rappelant l'entrée du Christ à Jérusalem :

13. Barbara Julia von Krüdenner (1764-1824). Plusieurs livres et différents articles ont été écrits à son sujet : Ch. Eynard, *Vie de Madame de Krüdenner*, Paris, Cherbuliez, 1849, et F. Ley, *Madame de Krüdenner et son temps*, Paris, Plon, 1961. Le premier de ces livres a été écrit quelques années après sa mort, d'après les témoignages de ses parents et de ses proches.

14. V. S. Parsamov, *Žozef de Mestr i Aleksandr Sturdza. Iz istorii religioznych idej Aleksandrovskogo vremeni* [Joseph de Maistre et Alexandre Sturdza. Éléments d'histoire des idées religieuses à l'époque d'Alexandre], Saratov, Izd. Saratovskogo univ., 2004, p. 62.

Notre entrée dans Paris fut splendide [...] Tous s'empressaient d'embrasser mes genoux, tous voulaient me toucher, les gens brûlaient de me baiser les mains, les pieds, saisissaient même mes étrières, faisaient retentir l'air de leurs cris de joie¹⁵.

Peu après la publication par le tsar, le 25 décembre 1812, du *Manifeste de sa Majesté Impériale sur la fin de la Guerre patriotique*¹⁶ parut un autre *Manifeste de sa Majesté Impériale sur la construction à Moscou de l'Église du Christ Sauveur*. Dans ce dernier *Manifeste*, le tsar se disait convaincu que la victoire des Russes sur Napoléon en 1812 était le signe que la Russie était l'élue de Dieu et qu'elle était l'objet de sa protection toute spéciale :

La Russie sauvée de ses ennemis, qui avaient assemblé contre elle des forces si nombreuses, ennemis si acharnés et cruels en intentions comme en actions, elle qui a vu en six mois leur anéantissement complet, si bien que dans une fuite éperdue seule une infime partie a pu sortir de Nos frontières, signe certain de la grâce de Dieu répandue sur la Russie [C'est moi qui souligne – U. C.], voilà en vérité un événement mémorable dont les siècles ne pourront effacer le souvenir¹⁷.

Les rêves que nourrissait le tsar, d'être le protecteur du christianisme européen, étaient encouragés par différents penseurs dont les théories donnaient forme aux projets politico-religieux du tsar. Parmi eux on comptait le philosophe et théologien mystique alle-

15. « Наше вхождение в Париж было великолепным [...] Все спешило обнимать мои колена, все стремилось прикасаться ко мне, народ бросился целовать мои руки, ноги, хватался даже за стремяна, оглашали воздух радостным криком ». D'après S. Mel'gunov, *Dela i ljudi Aleksandrovsckogo vremeni* [Les faits et les hommes du temps d'Alexandre], Berlin, Vataga, 1923, p. 67.

16. *Vysočajšij manifest ob okončanii Otečestvennoj vojny*.

17. « Спасение России от врагов, столь же многочисленных силами, сколь злых и свирепых намерениями и делами, совершенное в шесть месяцев всех их истребление, так что при самом стремительном бегстве едва сама малейшая тожко часть оных могла уйти за пределы Наши, есть явно излившаяся на Россию благодать Божия [подчеркнуто мною - У. Ц.], есть поистине достопамятное происшествие, которое не изгладит веки из бытописаний ». *Vysočajšij manifest o postroenii v Moskve Cerkvi vo imja Христа Spasitelja* [Manifeste de sa Majesté Impériale sur la construction à Moscou de l'Église du Christ Sauveur]; sur Internet : <http://www.xxc.ru/walls/w30.htm>, dernière consultation le 24 mai 2013.

mand Franz von Baader¹⁸, qui écrivit en 1815 un traité intitulé *Sur la nécessité créée par la révolution française, d'une union nouvelle et plus étroite entre religion et politique* (*Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuern und innigern Verbindung der Religion mit der Politik*)¹⁹. Von Baader était alors en correspondance avec le Haut-Procureur du Très Saint Synode, Alexandre Golitzyne, à qui cette œuvre était dédiée²⁰. Baader y parlait des leçons que les chrétiens devaient tirer de la révolution française, et des actions criminelles menées par Napoléon. Il affirmait aussi que le temps était venu de faire en politique une place plus importante aux valeurs religieuses, car jusque-là l'humanité avait coutume de limiter l'action rédemptrice du christianisme à la sphère privée et familiale. Selon Baader, après la révolution française, c'était plutôt une ère nouvelle qui commençait dans l'histoire du christianisme, et cette nouvelle ère devrait permettre une compréhension nouvelle et sincère du principe de la religion, de la liberté et de l'amour en politique. Ainsi dans le futur il serait possible d'organiser une contre-révolution authentique et en même temps d'accélérer l'avènement d'une théocratie véritable²¹.

Alexandre était également familier des idées d'Alexandre Sturdza – un orthodoxe de Moldavie, qui avec le temps devait devenir son conseiller et qui, à la demande du tsar, écrivait différents textes sur les questions de foi et sur les confessions étrangères²². Il insistait sur la nécessité de réaliser l'union des chrétiens, cherchant à montrer les moyens d'y parvenir. Le rôle directeur était attribué à l'orthodoxie. Dans le processus de réunion des Églises, il lui semblait que le tsar pouvait également s'appuyer sur les protestants. L'histoire avait montré que ces derniers avaient déjà tenté de trouver un point d'appui et de réunion auprès de l'Église orthodoxe, et de plus, constituant ainsi un contrepoids au catholicisme « rigidifié », le protestantisme admettait les transformations, ce qui per-

18. Sur Baader, voir E. Tourpe, *L'audace théosophique. Premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (1765-1841)*, Paris, L'Harmattan, 2009.

19. F. von Baader, *Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuern und innigern Verbindung der Religion mit der Politik*, Nürnberg, Friedrich Campe, 1815.

20. E. Susini, *Lettres inédites de Franz von Baader*, Paris, Vrin, 1942, t. 1, p. 61.

21. V. S. Parsamov, *op. cit.*, p. 66.

22. Sturdza est entre autres l'auteur d'une note donnant les raisons de l'expulsion des jésuites hors de Russie.

mettait d'espérer une compréhension mutuelle entre orthodoxes et protestants.

Dans son traité *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, écrit en 1815 et publié un an plus tard à Weimar²³, Sturdza refusait tout net au catholicisme et à ses chefs le droit de jouer quelque rôle que ce soit dans le processus de réconciliation de la chrétienté divisée²⁴. Le catholicisme à ses yeux, était plein de défauts : il amoindrissait les rites, il manquait de la simplicité propre à l'Église orthodoxe, et son caractère terrestre avait généré la plus vicieuse des institutions de gouvernement temporel – la papauté. Le Saint Siège était tout occupé de renforcer sa puissance séculière, n'accordant d'attention qu'aux vicissitudes du moment présent, plus importantes pour lui que les questions doctrinales ou liturgiques, ce qui avait conduit le monde chrétien à la rupture. Sturdza refusait au Saint Siège la primauté de droit, ne lui reconnaissant qu'une primauté honorifique. D'après lui, la force du catholicisme ne reposait pas sur une foi authentique, mais sur des préjugés. Là où le clergé occidental exerçait une influence sur le pouvoir, dominaient les intentions agressives, le doute généralisé, et l'esprit de prosélytisme²⁵.

L'idéal de Sturdza était une Église Universelle débarrassée de tous ces vices. D'après lui, l'Église Universelle représente une communauté sacrée, où tous les peuples ont leur place, et qui n'a pas d'autre chef suprême que le Christ, le Dieu-Homme, la pierre angulaire, le médiateur universel et le chef de l'Église visible aussi bien que de l'Église invisible²⁶.

L'église universelle [...] ne reconnaît pour chef, que Jésus-Christ, le médiateur, le pontife selon Melchisédech, l'Homme-Dieu qui

23. Stourdza A., *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église orthodoxe*, Weimar, Imprimerie du Bureau d'Industrie, 1816.

24. Sturdza reconnaissait que son livre était dirigé contre les jésuites, qu'il considérait comme un ordre très influent dans l'Église catholique. Cf. N. I. Barsov, *O sud'be pravoslavnoj Cerkvi v carstvovanie imperatora Aleksandra I (iz zapisok A. S. Sturdzy)* [Sur le destin de l'Église orthodoxe sous le règne de l'empereur Alexandre I^{er} (extraits des notes d'A. S. Sturdza)], *Russkaja starina*, 1876, t. XV, p. 275.

25. A. Sturdza, *Considérations sur la doctrine et l'esprit de l'Église...*, *op. cit.*, p.115-117, 184, 210. Sur les théories de Sturdza, voir S. Ghervas, *Alexandre Sturdza (1791-1854). Un intellectuel orthodoxe face à l'Occident*, Genève, Editions Suzanne Hurter, 1999.

26. A. Sturdza, *Considérations...*, *op.cit.*, p. 125.

par la réunion de ses deux natures, et l'influence de son esprit, en est le Seul souverain visible et invisible²⁷.

Le fruit de l'engouement éprouvé par l'empereur de Russie pour ces théories politiques fut la Sainte-Alliance – contrat passé par trois monarques, un catholique, un protestant et un orthodoxe –, dans le but d'amener tous leurs sujets à accomplir scrupuleusement la volonté de Dieu, et de s'entraider en tous temps et en tous lieux, sans oublier qu'il n'y a qu'un seul peuple chrétien, dont le seul souverain et protecteur est le Christ. L'appartenance nationale passait ainsi au second plan.

La Sainte-Alliance, bien sûr, ne favorisait pas la réconciliation des chrétiens, elle prévoyait seulement une monstrueuse fédération de gens croyant au Christ, et composant une « union sans confusion ». Dans le texte du pacte s'entremêlaient « les projets politiques et les rêveries apocalyptiques »²⁸ non du seul Alexandre I^{er}, mais des mystiques dont il s'était entouré ou dont il lisait les textes avec délectation. Le pacte fut signé par la Russie le 14 (26) septembre, jour de l'Exaltation de la Croix. Cette coïncidence fut considérée comme providentielle, et le Synode publia un décret ordonnant de placarder le texte du pacte sur les portes de toutes les églises de l'empire et de le lire au peuple tous les ans « afin que tous jusqu'au dernier accomplissent le vœu de servir le Seul et Unique Sauveur, fait par le Souverain au nom de tout son peuple »²⁹.

Celui qui s'éleva plus d'une fois contre les accusations à l'égard des catholiques et par suite contre les idées universalistes pan-chrétiennes de la Sainte-Alliance fut Joseph de Maistre³⁰. Conservateur, royaliste, ultramontain, celui-ci soumit à une critique approfondie les projets d'union élaborés par Baader, Sturdza et Alexandre I^{er} lui-même et prit la défense du catholicisme. Si la théocratie sous la protection du tsar russe semblait tout à fait possible et souhaitable à Baader, et si l'avènement d'un christianisme universel, après le pacte de la Sainte-Alliance, pouvait sembler

27. A. Sturdza, *Considérations...*, *op.cit.*, p. 114.

28. A. Tamborra, *op. cit.*, p. 12.

29. G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, *op. cit.*, p. 131-132.

30. Le point d'orgue en fut le livre *Du Pape*, écrit alors qu'il était encore en Russie, mais publié à Lyon après son départ de Pétersbourg. J. de Maistre, *Du Pape*, vol. 1-2, Lyon-Paris, Beaucé-M. P. Rusand, 1819. Les positions conceptuelles de l'ambassadeur de Sardaigne sur la réunion des Églises se découvrent dans ses autres œuvres à caractère philosophique, ainsi que dans sa correspondance alors qu'il était en poste à Saint-Pétersbourg, dont il sera question plus loin.

proche à Sturdza, de Maistre se refusait à donner la primauté à l'orthodoxie. Il avait pour cela de nombreuses raisons.

Après de longues années passées en Russie (14 ans), de Maistre connaissait assez bien la religion et le pouvoir dans l'Empire. Il estimait que le choix de l'orthodoxie avait été une erreur pour la Russie et que c'était justement elle la cause du retard russe par rapport à la civilisation de l'Europe³¹.

De Maistre savait bien que pour la bonne marche de l'Église et sa coexistence harmonieuse avec le pouvoir, elle devait être forte, aussi bien sur le plan spirituel que sur le plan canonique. L'Église russe, viciée par la direction synodale, ne pouvait constituer un appui sûr pour d'autres branches du christianisme. Le Synode, institution privée de tous les charismes de l'Église, n'était rien d'autre, selon de Maistre, qu'un organisme séculier des plus ordinaires, au service non de la religion universelle, mais d'une religion d'État et des intérêts de l'empereur. La direction synodale avait conduit à la sécularisation de l'Église, et c'est ce qui devait être éliminé. Le pouvoir du Synode n'avait rien de commun avec une instance revêtue d'un caractère sacré et divin, il était entièrement absorbé par des préoccupations terrestres et n'avait d'existence que dans cette dimension.

De Maistre n'était pas le seul à critiquer les structures synodales. Les conservateurs russes eux aussi condamnaient les vices du système mis en place par Pierre I^{er}. Dans son *Mémoire sur la Russie ancienne et moderne sous les rapports politique et civil*, présenté en mars 1811 à Alexandre I^{er}, Nicolas Karamzine formulait des accusations similaires :

Si le souverain préside l'assemblée des plus hauts dignitaires de l'Église, s'il est leur juge, les récompense d'honneurs et de profits purement mondains, alors l'Église s'incline devant le pouvoir séculier et perd son caractère sacré ; le zèle religieux s'y affaiblit, et avec lui la foi, et avec une foi affaiblie le souverain perd le moyen de gouverner les cœurs de son peuple dans des circonstances exceptionnelles, là où il faut tout oublier, tout laisser pour sa patrie, là où

31. De Maistre écrit : « Le déplorable schisme des Grecs et l'invasion des Tartares empêchèrent les Russes de participer au grand mouvement de la civilisation européenne et légitime, qui partait de Rome », cité d'après J. de Maistre, *Du Pape*, Paris, Charpentier, 1860, p. 308.

le Berger des âmes ne peut promettre en récompense que la couronne du martyr³².

Le tsar ne peut représenter une autorité spirituelle pour le monde chrétien, et il est d'autant plus impossible de voir en lui le guide d'une chrétienté réunie. Son pouvoir doit se limiter à la sphère terrestre. Pour de Maistre, seul le pape possédait les prérogatives lui permettant de prétendre au rôle de chef du monde chrétien : l'infaillibilité dans les affaires de la foi et de l'Église, l'autorité spirituelle et le pouvoir sur le clergé et les fidèles. Et tout cela lui était donné d'en-haut, du Christ lui-même.

Contrairement aux affirmations de Sturdza, de Maistre pensait que l'orthodoxie russe, avec son niveau assez bas, à ce qu'il lui semblait, de conscience religieuse dans le peuple, ne pouvait en aucun cas prétendre à être un modèle.

[...] consiste à l'extérieur en signes de croix à l'envers et en révérences, et dans l'intérieur en une haine machinale et irraisonnée contre l'Église romaine. L'indifférence religieuse des Russes se manifeste par les symptômes les plus singuliers. C'est encore, par exemple, le seul peuple de l'univers où l'on ne s'informe point de la croyance des institutions de la jeunesse. Il est très ordinaire de voir ici dans la même maison, une bonne anglicane et un précepteur catholique³³.

La pureté de la foi russe, vantée par Sturdza, lui semblait également problématique. Il compte dans l'Église russe pas moins de trois millions de schismatiques, divisés en quarante sectes diverses, « les unes absurdes, les autres coupables, mais toutes fanatiques et

32. « Если государь председательствует там, где заседают главные сановники церкви, если он судит их или награждает мирскими почестями и выгодами, то церковь подчиняется мирской власти и теряет свой характер священный; усердие к ней слабеет, а с ним и вера, а с ослаблением веры государь лишается способа владеть сердцами народа в случаях чрезвычайных, где нужно все забыть, все оставить для отечества, и где Пастырь душ может обещать в награду один венец мученический ». N. M. Karamzin, *Zapiska o drevnej i novoj Rossii v ee političeskom i graždanskom otnošenijax* [Mémoire sur la Russie ancienne et moderne sous les rapports politique et civil], commentaires de Ju. S. Pivovarov, M., Nauka, 1991, p. 36.

33. J. de Maistre à M. le Chevalier de Rossi, 7 (19) décembre 1810, in J. de Maistre, *Œuvres complètes*, t. XI, *Correspondance III (1808-1810)*, Lyon, Vitte et Perrussel, 1885, p. 520.

obstinées à l'excès »³⁴. La compréhension mutuelle que ce dernier croyait constater entre les protestants et les orthodoxes venait, d'après de Maistre, d'une seule cause :

Les conquêtes de l'esprit protestant sur tous les membres du clergé qui savent le français ou le latin sont incroyables : et ce qu'il y a de singulier, c'est que les Russes s'en aperçoivent bien moins que les étrangers. Le mouvement religieux qui agite l'Europe dans ce moment arrive aussi jusqu'ici et fait peur à beaucoup de gens. On parle beaucoup de l'Église grecque [c'est l'auteur qui souligne – U. C.] ; il n'y en a plus [...] L'Église Russe n'est pas plus grecque que syriaque ou arménienne : c'est une Église isolée, sous une suzeraineté civile, précisément comme celle d'Angleterre³⁵.

De Maistre connaissait bien les réalités du fonctionnement des différentes confessions en Russie, entre autres la confession catholique, et il ne pouvait imaginer le tsar russe en charge de l'unité des chrétiens. Dans les faits, les non-orthodoxes ne pouvaient compter sur aucune protection de la part de l'empereur. Le sort de ceux qui n'appartenaient pas à la religion nationale lui était indifférent, celui des catholiques au premier chef. De Maistre voyait avec inquiétude que les pouvoirs dont le tsar disposait sur eux étaient sans équivalent en Europe. Quelques jours avant la signature du pacte de la Sainte-Alliance, il écrivait que par là même « L'Empereur de Russie, d'ailleurs, va se trouver à la tête de dix millions de catholiques : c'est la puissance de trois ou quatre têtes couronnées d'Europe »³⁶ – ce qui lui conférait à la fois de grandes possibilités et de grandes obligations. Or la seule personne responsable de ces catholiques était le ministre des Cultes, et « [...] il est bien loin d'avoir les connaissances nécessaires à sa place, et il ne peut se douter de ce qui se prépare en Europe »³⁷. Il voulait parler d'Alexandre Golitsyne, haut-procureur du Saint-Synode et ministre des Confessions étrangères – en privé « franc-maçon, voltairien, connu pour son mode de vie épicurien »³⁸. De Maistre ne pouvait ajouter foi aux déclarations du tsar déclarant son amour pour la chrétienté dans

34. J. de Maistre à M. le Comte de Vallaise, 12 (24 octobre) 1815, in J. de Maistre, *Œuvres complètes*, t. XIII, *Correspondance V (1815-1816)*, *op. cit.*, p. 160.

35. J. de Maistre à M. le Comte de Vallaise, 31 août (12 septembre) 1815. *Ibid.*, p. 148-149.

36. *Ibid.*, p. 150.

37. *Ibid.*

38. A. Tamborra, *op. cit.*, p. 16.

son ensemble et son souci de tous les croyants qui étaient ses sujets. Il constatait plutôt que toute son estime allait aux orthodoxes et qu'il se bornait à « tolérer » les autres confessions dans son empire. Parmi elles, le catholicisme était dans une position particulièrement délicate. Il note à ce sujet :

Un phénomène très remarquable, c'est que les personnes qui redoutent et qui haïssent le plus le catholicisme, dans ce pays, n'ont cependant ni crainte ni aversion pour le protestantisme; preuve évidente que, dans toute cette affaire, la raison et la religion ne sont pour rien³⁹.

Profondément déçu, il en vient à constater : « [...] il n'y a en effet d'autre religion ici que l'antipathie contre l'Église latine »⁴⁰.

Dans cette joute intellectuelle que livrèrent sous Alexandre I^{er} les adeptes d'une réunion des chrétiens sous l'égide du tsar russe et les partisans de l'ultramontanisme, on voit bien que personne n'eut le dernier mot. Ces idées sont apparues, elles sont entrées en conflit, mais elles n'ont pas disparu, et elles ont continué à vivre tout au long des décennies suivantes parmi les penseurs russes et étrangers. À ces débats participèrent aussi bien les slavophiles que les catholiques russes, les représentants de l'Église anglicane, et tous ceux qui désiraient retourner, dans leur foi, aux sources du christianisme, mais également les vieux-catholiques, qui refusaient les réformes du premier concile du Vatican, et qui espéraient trouver auprès du Saint Synode russe plus de compréhension qu'auprès du pape⁴¹.

Le caractère sacré du pouvoir était au cœur des discussions, de même que les nouveaux dogmes introduits par le concile de Vatican dans le (*Syllabus errorum*) de Pie IX, en particulier celui de l'infaillibilité pontificale. Certains craignaient que les bouleversements politiques du XIX^e siècle ne portent un coup fatal au Saint Siège, d'autres le souhaitaient sincèrement. Les rêves d'une autorité forte et d'un souverain puissant à la tête de la chrétienté, capable de rassembler les chrétiens divisés et d'offrir un appui dans un monde en mutation étaient suscités aussi bien par l'effroi devant les

39. J. de Maistre à M. le Comte de Vallaise, 26 octobre (12 novembre) 1815, *op. cit.*, p. 166.

40. J. de Maistre à M. le Chevalier de Rossi, 7 (19) décembre 1810, in J. de Maistre, *Œuvres complètes, op.cit., Correspondance III (1808-1810)*, p. 521.

41. Cette question est traitée dans U. Cierniak, *Wiara i władza. Wokół sporu o katolicyzm...*, *op. cit.*, p. 271-280.

guerres et les révolutions du XIX^e siècle que par la peur de l'anarchisme et du nihilisme.

Peut-être la polémique intellectuelle entamée sous Alexandre I^{er} par les orthodoxes et les catholiques n'aurait-elle eu aucune incidence dans la suite du XIX^e siècle si le tsar lui-même n'avait pas réellement cru à la possibilité de se mettre à la tête des fidèles désemparés devant les événements historiques, et n'avait pas tenté de faire exister dans la réalité les fruits de son imagination. Ses prétentions à diriger la chrétienté et ses tentatives pour imposer à l'Europe sa propre idée religieuse influèrent aussi sur les rapports entre l'Église et l'État, et il est à noter que « l'État, à l'époque d'Alexandre I^{er}, est allé beaucoup plus loin que ne l'avaient imaginé Pierre I^{er} et Féofan Prokopovitch⁴², lorsqu'ils s'étaient proposé de soumettre l'Église "de l'extérieur" ». Le moment était arrivé où l'État « avait recommencé à se concevoir comme saint et sacré » – c'était une sorte de réveil utopique après de nombreuses années d'un processus qui, en Russie, allait dans le sens d'une sécularisation.

Les années suivantes, la situation change de tout au tout. Pendant le règne de Nicolas I^{er} on voit apparaître une idée nationale de la monarchie russe, avec la triade fameuse de Sergueï Oouvarov⁴³ (président de l'Académie des Sciences de 1818 à 1855) « Orthodoxie – Autocratie – Génie national » (*Pravoslavie – Samoderžavie – Narodnost'*). Elle était une émanation de la philosophie européenne des Lumières et de l'idéalisme⁴⁴, car « Oouvarov continuait la tradition du XVIII^e siècle, avec sa légitimation utilitaire de l'autocratie en tant qu'institution créatrice et protectrice de l'État russe »⁴⁵. Dans l'idée d'Oouvarov, il n'était pas question de la nature sacrée du pouvoir monarchique. Ensuite, sous Alexandre II, ce qui prévalut, ce fut la conviction que la monarchie, fondée sur la culture euro-

42. Homme d'Église, principal conseiller de Pierre le Grand en matière religieuse. On lui doit le nouveau *Règlement ecclésiastique*, qui instaurait un contrôle total de l'État sur l'Église. Cf. *Dictionnaire de la philosophie russe, op. cit.*, p. 260-261.

43. Cf. *Dictionnaire de la philosophie russe, op. cit.*, p. 631.

44. I. Zorin, « Ideologija "pravoslavija-samoderžavija-narodnost'" : opyt rekonstrukcii » [L'idéologie "orthodoxie-autocratie-esprit national" : essai de reconstruction], *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 25, 1996, p. 86-87, 92-101.

45. R. Vortman, « Oficial'naja narodnost' i nacional'nyj mif Rossijskoj monarxii XIX veka » [L'esprit national officiel et le mythe national de la monarchie russe au XIX^e siècle], in : *РОССИЯ / RUSSIA*, 3 (11) *Kul'turnye praktiki v ideologičeskoj perpektive Rossii XVIII-načala XIX veka*, M., 1999, p. 233.

péenne et l'appareil gouvernemental hérité de Pierre le Grand était en devoir et en mesure de conserver la forme autocratique du pouvoir. Sous Alexandre III, un mythe se fit jour, celui du tsar, incarnation de la russité. Dans ce mythe, le monarque était présenté comme l'homme russe authentique, la quintessence de l'esprit national russe⁴⁶.

Ainsi, au niveau officiel, en ce qui concerne l'État, après la mort d'Alexandre I^{er}, les rêves d'introduire le sacré et le divin en politique s'évanouirent complètement, et en politique il ne fut plus question du rôle qu'aurait pu jouer le souverain russe dans le processus tendant à la réunion du monde chrétien.

Académie Jan Długosz, Częstochowa

Traduit du russe par Françoise Lesourd

46. *Ibid.*