

## Les mutations religieuses en Russie et dans l'Empire russe

FRANÇOISE LESOURD

Les textes présentés dans ce recueil sont le produit de deux colloques qui se sont tenus à Lyon III (dans le cadre de l'IRPhIL – Institut de Recherches en Philosophie de Lyon) en 2010 et 2013.

Le premier, consacré aux conversions dans l'Empire russe, a été organisé en collaboration avec Aleksandr Lavrov, alors enseignant à l'Université Paris VIII Saint Denis. C'est à lui que nous devons l'idée et la conception d'ensemble de ce colloque, et c'est lui qui le présente dans ce volume. Le second, sur la notion de sécularisation dans la culture russe, a bénéficié, outre la participation de l'IRPhIL, du soutien très généreux de l'ISERL (Institut Supérieur d'Étude des Religions et de la Laïcité, Lyon II) dirigé par Philippe Martin.

Une réflexion autour de la notion de « conversion » et de ses transformations au fil de l'histoire avait bien sa place à Lyon, puisque c'est maintenant là (à la Bibliothèque Diderot, qui fonctionne auprès de l'ENS LSH) que se trouve en dépôt la fameuse « Bibliothèque slave des jésuites », fondée par le prince Ivan Serguéievitch Gagarine, l'un des « convertis » les plus célèbres de l'histoire russe : c'est d'abord son exemple qui incite à remettre en question la notion même de conversion, puisque, loin d'être un abandon, son passage au catholicisme était suscité par le souci de la Russie et de ses destinées historiques, et il est indissociable d'une aspiration à la faire mieux connaître de l'Occident – aspira-

tion qui est justement à l'origine de la « Bibliothèque slave des jésuites », dont il est question dans le présent volume.

Le colloque sur les conversions faisait donc logiquement suite à une journée de travail autour d'Ivan Gagarine, organisée en 2007 dans le cadre de l'Institut Européen Est-Ouest de Lyon III et de l'IRPhIL. Durant cette journée, on s'était intéressé à l'héritage spirituel d'Ivan Gagarine, au sens de sa « conversion », et à son dialogue plein d'intensité avec les slavophiles. Deux textes de cette journée, les participations d'Antonella Cavazza et de René Marichal, sont intégrés au chapitre « Conversions ».

Le colloque de 2013 se proposait d'examiner l'évolution des idées et des institutions en Russie sous l'angle de la sécularisation. Sur cette question, on a voulu donner une armature théorique à l'ensemble des débats, en les plaçant sous l'éclairage des conceptions les plus marquantes de la sécularisation. La contribution de Pierre Caussat a été essentielle sur ce point.

Parmi les principales questions théoriques, il y a en particulier celle qui est posée par Hans Blumenberg, celle de l'origine. Où situer le commencement de ce processus ? Mais surtout, Blumenberg suggère un paradoxe : la notion de sécularisation ne peut se déployer que dans un contexte historique conditionné par cela même qu'elle prétend éliminer.

La Russie fait partie des nations chrétiennes, son « baptême » marque le début de son existence historique. C'est donc exclusivement dans ce cadre précis que se pose la question de la sécularisation. Comme l'Empire romain par Constantin, la Russie de Kiev, en tant que royaume, est officiellement convertie au christianisme en 988 par le prince Vladimir. Pour la signification de son geste, peut-on comparer Vladimir à Clovis ? Dans le cas de Kiev, il ne s'agit pas seulement d'un souverain, même accompagné dans cet acte d'un groupe de personnes influentes, qui se fait baptiser. C'est tout un royaume, comme tel, qui est déclaré chrétien.

De plus, cela se passait dans le cadre de la chrétienté d'Orient, où les rapports entre le patriarche de Constantinople et les chefs des différents États n'étaient pas ceux qui, en Occident, existaient entre le pape et les gouvernants des différents États. Même si, au départ, Byzance considérait la Russie de Kiev comme une simple « métropole »<sup>1</sup>, l'autorité du patriarche ne semble pas y avoir joué un rôle aussi décisif que la papauté en Occident, ni avoir suscité

---

1. VI. Vodoff, *Naissance de la chrétienté russe*, Paris, Fayard, 1988, p. 109.

des luttes analogues à celles qui opposèrent le pape et le Saint Empire (ainsi, au départ, Charlemagne soutient-il l'adjonction du *Filioque* au *Credo* pour renforcer son autorité par rapport au pape<sup>2</sup>).

En Russie comme à Byzance, la volonté du prince avait été déterminante pour mettre son peuple tout entier sur la voie du salut. Il en était responsable, il participait au dessein de Dieu pour le monde. Par les origines mêmes de la culture chrétienne russe, la dimension eschatologique du pouvoir temporel en Russie est donc forte. Paradoxalement, il semble qu'elle ne fera que se renforcer, parfois même en dépit des efforts pour s'en libérer. On sait que les atrocités d'Ivan le Terrible avaient, au moins en intention, un but précis : dans la perspective de la fin des temps qui approchait (la Deuxième Rome, Byzance, était tombée en 1453 sous les coups de l'Empire Ottoman, et Moscou était la Troisième, la dernière), la terreur avait pour fonction d'obliger à pratiquer la vertu<sup>3</sup>.

Ce qui venait de l'héritage byzantin, c'était la tradition de la « symphonie des pouvoirs », qui instaurait plutôt des rapports de collaboration entre pouvoirs temporel et spirituel qu'une répartition nette de ces mêmes pouvoirs. En Russie, dans les faits, on assistera le plus souvent à une lutte entre les deux ; parmi les épisodes les plus marquants, on peut citer l'assassinat du métropolite Philippe par Maliouta Skouratov, le bourreau d'Ivan le Terrible, et, de l'autre côté, au XVII<sup>e</sup> siècle, l'appétit de pouvoir du patriarche Nikon, désireux d'imposer son autorité au tsar Alexis, le père de Pierre le Grand.

Et c'est justement sous Pierre le Grand que le problème sera, en apparence, radicalement résolu par la suppression du patriarcat et son remplacement par un organisme chargé de gérer les affaires de l'Église. C'était en réalité une parodie de sécularisation, qui ne faisait que concentrer en la personne de l'empereur les fonctions religieuse et politique, puisque l'Église russe qui n'avait plus aucune autorité spirituelle à sa tête, pour parler en son nom. Les effets pervers, tardifs et inattendus, de cette fausse sécularisation, se feront sentir au début du XIX<sup>e</sup> siècle, dans la résurgence de l'idée d'une royauté sacrée avec la Sainte Alliance imaginée par Alexandre I<sup>er</sup>, et peut-être jusqu'à nos jours, dans une certaine

---

2. Th. Ware, *L'orthodoxie, l'Église des sept conciles*, Paris, DDB, 1997, p. 69.

3. Cf. D. Goldfrank, « L'utopisme dans la Russie d'Ivan le Terrible. Une interprétation de la pensée russe au seizième siècle », *Revue des Études slaves*, Paris, LVI/4, 1984, p. 591-598.

tendance discernable chez une partie de la société russe, à prêter au pouvoir politique, lointain et peu compréhensible, une dimension sacrée.

D'autre part, si la Russie fait partie des nations chrétiennes, l'extension de la Moscovie puis de l'Empire russe, ont mis l'orthodoxie russe en contact direct avec d'autres religions, islam ou chamanisme. On verra dans ce volume, au chapitre « Conversions », quelles ont pu en être les implications pour la politique de l'État russe, ou comment cette situation a pu déterminer des transferts culturels originaux.

Les rapports entre appartenance nationale, confession et pouvoir politique, loin d'être fixés une fois pour toutes et univoques, sont complexes et varient suivant les époques et les couches sociales. Comme on le voit au fil des articles de ce recueil, ils ont souvent, mais pas toujours, un caractère contraint. De Khomiakov à Berdiaev, il s'est, de plus, constitué en Russie un véritable courant de pensée contre les liens du religieux et du politique. Chez Khomiakov, la conception de la *sobornost* passe par un refus utopique du politique, la volonté d'en écarter le « peuple », gardé dans une sorte de pureté idéale.

Un certain nombre des questions posées dans ce volume concernent spécifiquement la Russie. En particulier, l'existence en Russie de « théologiens laïcs » étonne souvent. Mais il n'y en avait pratiquement pas d'autres... Car il est ici montré que la tradition orthodoxe, jusqu'à une époque assez récente, n'admettait que les textes des sept premiers conciles, sans aucun commentaire ou développement. Il n'y avait pas en Russie de « Livres symboliques », qui auraient supposé un développement des questions dogmatiques. D'où la position ambiguë de Khomiakov, qui aurait voulu donner à l'orthodoxie russe une théologie au sens strict, à un moment où la société cultivée ressentait ce manque, mais qui se heurtait à l'opposition d'une grande partie du clergé. Ses théories (avant tout celle de la *sobornost*) suscitent parfois encore actuellement la réprobation – comme on le verra dans l'entretien qui clôt ce volume et se rapporte à la fois au chapitre « Conversions » et au chapitre « Sécularisation » –, parce qu'il s'agit malgré tout d'un laïc qui prétend enseigner à l'Église. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la question du « développement dogmatique de l'église », non vraiment résolue dans l'orthodoxie, sera posée par Vladimir Soloviev.

Sans doute, dans les principales interrogations sur le religieux et sa place dans les sociétés modernes, la Russie n'a pas forcée-

ment une place à part. L'essence même du religieux, qu'il s'agisse de la société ou de l'individu, est de répondre à des « nécessités existentielles » (pour reprendre l'expression d'Eric Voegelin<sup>4</sup>). Il donne accès aux interrogations métaphysiques les plus intimes comme aux questions fondamentales de l'organisation politique. Les penseurs russes étudiés ici illustrent ce lien.

Pourtant, ce n'est pas un hasard si un penseur de la sécularisation comme Eric Voegelin fait une place assez importante à la Russie dans ses développements sur la « science du politique ». Si on admet l'existence d'une théologie, revendiquée ou dissimulée, derrière tous les régimes politiques, même les plus démonstrativement athées, la Russie est un champ d'investigation très riche.

Actuellement, les obstacles culturels et politiques rencontrés par la Russie sur le chemin de la modernité ne semblent pas étrangers à une certaine dissociation non accomplie entre l'Église russe et la sphère politique. Mais la vie religieuse en Russie est multiple. Paradoxalement, c'est un pays où le refus d'une église riche et impliquée dans les affaires du pouvoir s'est concrétisé dès le XV<sup>e</sup> siècle dans un véritable courant de pensée (les partisans de Nil Sorski), en opposition ouverte aux tenants d'une Église propriétaire de biens fonciers. Ce courant est resté très fort, au moins jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

S'il est avéré que l'Église en Russie est liée au pouvoir politique, la nature exacte de leurs liens ne semble pas toujours claire. En effet, dès que le religieux prend son autonomie, il devient suspect aux yeux du pouvoir, quelle que soit l'époque. Plus encore : les religieux dont la parole vivante, indépendante, pouvait avoir une résonance sociale, l'ont souvent payé de leur vie (le cas du Père Alexandre Men n'est que le plus connu). D'autre part, même pendant la période soviétique, une réflexion religieuse active avait continué, comme on peut le voir par l'entretien inclus à la fin de ce recueil. Mais elle était restée cachée, et maintenant encore sans doute en ignorons-nous beaucoup d'aspects.

L'angle de vue du religieux et de ses transformations met en évidence tout ce que la Russie peut avoir de singulier, dans une problématique universelle et très actuelle. Grâce à la diversité des problèmes abordés, l'exemple russe, on l'espère, apportera un

---

4. Eric Voegelin, *La Nouvelle science du politique*, trad. de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, p. 76.

éclairage original sur l'un des questionnements majeurs de la modernité.

IRPhIL  
Université Jean Moulin Lyon III