

Sécularisation et culture russe

FRANÇOISE LESOURD

Les 20 et 21 novembre 2012 s'est tenu à Lyon 3, dans le cadre de l'Institut de recherches philosophiques de Lyon – en collaboration avec l'Institut scientifique d'études des religions et de la laïcité, de Lyon 2 – un colloque intitulé « Sécularisation et culture russe ».

Le processus de sécularisation à lui seul rend compte d'une grande partie de l'histoire occidentale. Pourtant, la notion elle-même se prête à de multiples interprétations. Elle fait l'objet d'une « querelle¹ », à la fois sur sa nature et son devenir : elle peut désigner la simple prise d'indépendance de la vie de la société sous toutes ses formes par rapport au religieux, comme la relégation totale du religieux dans la sphère privée, ou encore la liquidation active de toutes les représentations religieuses. Et même dans ce dernier cas, il reste un doute sur leur disparition réelle : on voit bien que souvent, comme par exemple dans la philosophie hégélienne de l'histoire, elles persistent sous d'autres formes. La valeur de nouveauté radicale que s'attribue la modernité serait une illusion, les contenus religieux restant « au centre même des élaborations de la raison moderne² ».

À ces incertitudes s'est récemment ajoutée la prise de conscience que cette évolution (d'une culture chrétienne, ou en tout cas

1. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2012 [1^e éd. : 2002].

2. *Ibid.*, p. 25

à dominante religieuse, vers une culture laïque) n'était pas linéaire. Entre foi et raison, il y aurait confrontation permanente et non ordre de succession. Sur ce point, des faits récents plus ou moins inattendus ont bousculé les certitudes les mieux établies, tels que le fameux « retour du religieux » dans certaines cultures nationales, ou l'effondrement du régime soviétique, qui faisait de l'anti-religion l'une de ses bases... À vrai dire, il avait été depuis longtemps démontré qu'une pensée radicalement athée comme celle de Marx était « une forme sécularisée de millénarisme³ ». On avait mis en évidence dans le marxisme-léninisme des éléments religieux détournés, inversés ou cachés, l'opération étant facilitée par la formation de Staline (son passé de séminariste).

L'histoire de la culture russe pose en permanence la question du religieux – en particulier la persistance en plein XX^e siècle d'une philosophie au caractère religieux bien affirmé. D'une façon générale, sur toute la durée de l'histoire russe, les rapports entre le religieux et le « séculier » sont originaux, comparés au tableau que présentent les pays occidentaux. Notons qu'en russe, à côté du terme emprunté aux langues occidentales *секуляризация* [sekuljarizacija], il existe le terme russe *обмирщение* [obmirščenie] (*mir* signifiant le « monde », le « siècle »), à connotation péjorative ; ce terme désigne l'abandon des règles et des obligations de l'orthodoxie, mais il est également utilisé par les vieux-croyants pour parler de ceux des leurs qui tombent dans l'orthodoxie officielle. C'est le terme utilisé par Dmitri Mérejkovski pour définir le traitement subi par la culture russe traditionnelle et l'Église russe dès avant Pierre le Grand, sous Alexeï Mikhaïlovitch : « le Raskol est la révolte inconsciente de la Russie chrétienne – et paysanne – contre sa “sécularisation” [obmirščenie] païenne par les nantis...⁴ ».

Sécularisation de la culture russe

Le système littéraire (et plus largement culturel) de la Russie ancienne est resté complètement sous la tutelle de l'Église jusque dans le courant du XVII^e siècle. Le terme « sécularisation » est utilisé par Dmitri Likhatchev pour décrire l'évolution d'une littérature – et de toute une culture intellectuelle – qui avaient gardé jusque-là leur caractère exclusivement « clérical » (au sens que lui donne

3. *Ibid.*, p. 70.

4. « Doklad D. S. Merežkovskogo » [Exposé de D. S. Merežkovskij], in Sergej Polovinkin (éd.), *Zapiski Peterburgskix Religiozno-filosofskix Sobranij 1901-1903. Zasedanie III*, M., Respublika, 2005, p. 53.

Etiemble⁵) : « C'est au XVII^e siècle seulement qu'intervient la sécularisation de la culture, la personne humaine se libère de la tutelle de l'Église, la littérature et l'art prennent un caractère profane⁶ ». La fiction, jusque-là prohibée par l'Église comme « mensonge », commence tout juste à être tolérée.

Les difficultés de l'émancipation sont souvent mises sur le compte de la langue écrite, le slavon, qui est la langue de la religion et n'est que cela – d'où la lenteur d'une modernisation qui interviendra bien plus tard qu'en Occident, lorsqu'aura été inventée une nouvelle langue mieux adaptée, dans le courant du XVIII^e siècle. Langue de la religion, le slavon était aussi une langue quasi-nationale. Il manquait à la Russie le bilinguisme (latin / langue vulgaire)⁷ propre à tout le « Moyen Âge latin » porteur d'une biculturalité dynamique, source d'un dialogue intérieur entre genres savants et genres populaires, qui stimulait d'abord l'imitation puis la création. Cette absence d'une « dualité des principes formateurs⁸ » explique la lenteur d'une évolution qui maintiendra la Russie en marge de la Renaissance⁹ et de ses effets.

Parmi ces derniers, l'un des plus visibles est la perte d'emprise de la théologie : « Pendant plusieurs siècles, écrit Eugenio Garin, la philosophie et tous les domaines du savoir [...] avaient procédé ou relevé de la théologie. La Renaissance, elle, se place d'emblée sous le signe de la philologie ; entendons par là la conscience critique et lucide de l'activité humaine considérée dans son cheminement et ses conquêtes progressives¹⁰ », grâce à la mise à distance de la pensée antique replacée désormais dans une perspective historique, et grâce aux derniers développements de la scolastique qui portaient

5. *Essais de littérature (vraiment) générale*, Paris, Gallimard, 1974.

6. Dmitrij S. Lixačev, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov* [L'évolution de la littérature russe du X^e au XVII^e siècle], L., 1973, p. 75.

7. Voir l'étude comparative d'A. N. Veselovskij, dans «Iz vvedeniya v istoričeskiju poëtiku» [Extraits d'une introduction à la poétique historique], in *Istoričeskaja poëtika* [Poétique historique], rééd. par V. Žirmunskij, L., Xudožestvennaja Literatura, 1940, p. 63.

8. L'expression est d'A. Vesselovski.

9. Voir F. Lesourd, « Dmitri Likhatchov, historien et théoricien de la littérature », in D. Likhatchov, *Poétique historique de la littérature russe*, Paris, L'Âge d'homme, 1988, p. 261-271.

10. E. Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 162.

en germe la dissociation entre foi et raison, fondement de la sécularisation¹¹.

Aux XV^e-XVI^e siècles, ces transformations s'opéraient à l'intérieur de cultures qui n'avaient pas cessé de se concevoir comme chrétiennes, mais qui donnaient désormais à l'action humaine la première place. La Russie n'était pas concernée par ce nouveau statut de l'individu créateur : au moment même où celui-ci s'affirmait en Occident, elle traversait l'une des tyrannies les plus sanglantes de son histoire, le règne d'Ivan le Terrible.

La question de la théologie politique en Russie

L'Église à l'époque d'Ivan le Terrible était dans une situation ambiguë : toujours liée au pouvoir temporel, objet de sa sollicitude apparente puisque le droit canon était révisé grâce au concile des *Stoglav*, mais victime elle aussi de la terreur. Le meurtre du métropolitain Philippe par Maliouta Skouratov, le bourreau d'Ivan le Terrible, marque peut-être la première rupture profonde et durable entre les croyants et l'État. Le transfert de ses restes sur les îles Solovki est accompagné de miracles, ce qui montre la piété populaire dont le métropolitain était l'objet¹².

Quand, pour un État qui se voulait moderne, la nécessité de s'émanciper par rapport au pouvoir spirituel devint incontournable, au tournant des XVII^e - XVIII^e siècles, l'Église russe fut brutalement privée par Pierre le Grand à la fois de son chef et de son autorité spirituelle, le patriarche. On pense à cette affirmation souvent citée de Dostoïevski, selon qui l'Église russe « est tombée en paralysie depuis Pierre le Grand¹³ ». Jusqu'aux premières années du XX^e siècle, sous couvert d'une étroite alliance avec le pouvoir temporel qui était censé la protéger, l'Église lui fut si étroitement assujettie qu'elle ne se trouva même plus en mesure d'assumer son rôle de guide des consciences, comme en témoignent l'exploit et le mar-

11. Voir Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation, op. cit.*, chap. II « Une autre interprétation du tournant moderne : Blumenberg », et plus particulièrement p. 267-271.

12. R. G. Skrynnikov, *Gosudarstvo i cerkov' na Rusi XIV-XVI vv.* [L'État et l'Église dans la Rus' des XIV^e - XVI^e siècles], Novossibirsk, Nauka, 1991, p. 279.

13. F. M. Dostoïevskij, « Iz zapisnoj tetradi 1880-1881 gg. Dnevnik 1881 » [Extraits du carnet de notes 1880-1881. Journal de 1881], in *Polnoe Sobranie sočinenij v 30 t.* [Œuvres complètes en 30 vol.], t. 27, L., Nauka, 1984, p. 49.

tyre de l'archiprêtre Toubérozov, le héros de Leskov dans *Gens d'Église*¹⁴.

Paradoxalement, l'oppression subie par le pouvoir spirituel a empêché la sécularisation : dans ces conditions, la puissance du religieux sur les esprits n'a pas pu être remise en question comme elle l'a été en Occident. C'est une forme de clandestinité¹⁵ qui l'a gardée intacte mais a entravé le développement d'une réflexion sur les questions religieuses en les empêchant de se confronter aux réalités du temps.

En 1901, l'excommunication de Léon Tolstoï redonna une actualité brûlante à la question religieuse. Le discours prononcé par Mérejkovski à la troisième réunion des Assemblées de philosophie religieuse, à Saint-Petersbourg, fait une sorte de bilan. Il met en évidence la situation paradoxale, faussée, dans laquelle se trouve l'Église par rapport à la société et à la culture : l'absence de sécularisation (orthodoxie et autocratie étant indissociables) prive la première de toute audience auprès du public cultivé. Ce contre quoi se battait Tolstoï, en fin de compte, ce n'était pas tant l'Église, affirme Mérejkovski, que ce qui était « derrière elle¹⁶ », c'est-à-dire l'État.

Jusqu'à Pierre le Grand, la Russie n'avait connu que la « fusion du théologique et du politique¹⁷ », exprimée aussi par la théorie byzantine de la « symphonie des pouvoirs ». Cette situation n'était pas toujours à l'avantage de l'Église, loin de là. Au moment des réformes pétroviennes, les vieux-croyants, dans une certaine mesure précurseurs des slavophiles¹⁸, s'élevèrent contre une sécularisation qui prenait la forme d'un écrasement de l'Église par l'État. Mais cette sécularisation à laquelle ils s'opposaient n'était finalement que le double inversé de la situation qui avait failli s'instaurer sous Nikon, à savoir un État soumis à l'autorité de l'Église.

Pierre avait « tranché le nœud gordien », il avait résolu à sa manière la « question religieuse intérieure » du rapport de forces entre le tsar et le patriarche, « en soumettant l'Église à l'État, l'orthodoxie

14. Nikolai Leskov, *Gens d'Église*, trad. Henri Mongault, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1967, p. 159-488.

15. Voir *La Clandestinité dans la culture russe, actes du colloque d'octobre 2009 (Lyon 3)*. Disponible sur Internet : irphil.univ-lyon3.fr/.../la-clandestinite-dans-la-culture-russe (consulté le 16 décembre 2012)

16. « Doklad D. S. Merežkovskogo », art. cit., p. 51.

17. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation, op. cit.*, p. 135.

18. *Ibid.*, p. 53.

à l'autocratie¹⁹ ». Mais c'était une fausse solution. La violence faite à l'Église laissait la question en suspens.

Avec la création du Saint-Synode, l'Église n'était plus que « l'un des rouages de l'immense machine²⁰ », et le vrai chef de l'Église, désormais, c'était Pierre. Or l'idée de la royauté sacrée, célébrée, entre autres, par Lomonossov – cette réunion des deux pouvoirs, spirituel et temporel, en une seule personne – serait « fondamentalement non-chrétienne²¹ » dans son principe. Son origine, de nombreux spécialistes (de Peterson à Voegelin) l'attribuent à Eusèbe de Césarée et à sa glorification de Constantin, qui reprend la tradition romaine consistant à rendre un culte à l'empereur, comme à une divinité. « Dans son *Discours du Tricentenaire*, il louait Constantin d'avoir su imiter la monarchie divine dans son empire : le *basileus* unique sur terre représente le Dieu unique, le roi céleste unique, le *Nomos* et le *Logos* uniques²² ».

Cette conception de l'empereur chef de l'Église, à Byzance et plus tard en Russie, serait un héritage de l'Empire romain tardif, alors que la spécificité judéo-chrétienne semble être la dissociation des deux puissances, « spirituelle et mondaine » – dissociation fondée sur la distinction clairement posée des deux « royaumes ». C'est ce que suggère Jean-Claude Monod en analysant le débat entre Carl Schmitt (*Le Nomos de la terre*²³) et Erik Peterson (*Der Monotheismus als politisches Problem*²⁴). La réforme pétroviennne aurait donc débouché sur le contraire de ce qu'elle cherchait : non une sécularisation sur le modèle occidental, mais une fusion encore plus forte du théologique et du politique, un renforcement de la particularité russe, d'origine byzantine.

De plus, le césaropapisme en Russie était loin d'être accepté par la conscience populaire. Il lui apparaissait comme une forme d'« anthropolâtrie », l'un des péchés les plus graves à ses yeux. Mérejkovski souligne le désaveu du peuple à l'égard de Pierre le Grand :

19. *Ibid.*, p. 52.

20. *Ibid.*

21. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 172-173.

22. Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, Paris, Seuil, 2000, p. 157.

23. Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum*, Paris, PUF, « Léviathan », 1989.

24. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, Jacob Hegner, 1935.

[...] dans cette légende monstrueuse qui fait de Pierre l'Antéchrist, la mystique populaire exprimera sa question la plus profonde, la plus pénétrante sur la relation de l'autocratie russe à l'orthodoxie russe – de l'idée de l'« homme-dieu » à l'idée du « Dieu fait homme »²⁵.

Cette question non résolue allait empoisonner la vie russe pendant plus de deux siècles.

Les emprunts étrangers

De plus, la Russie a reçu de l'extérieur tout ce qui, en Occident, est indissolublement lié à la sécularisation et à la modernité – pensée critique, rationalité... Partout en Occident, le trait dominant des nouveaux modes de pensée était leur « prétention rationnelle²⁶ ». La Russie n'a pas connu cette sensation de nouveauté sans précédent apportée par la méthode cartésienne, cette « auto-fondation rationnelle²⁷ » (qui est d'ailleurs souvent malgré tout mise en rapport avec la scolastique tardive – également inconnue en Russie avant la fin du XVII^e siècle). Ce qu'elle a connu à plusieurs reprises, au moins sous Pierre le Grand et en 1917, c'est un phénomène de table rase qui chaque fois prétendait affirmer une rationalité moderne, mais dans le mépris de l'autonomie de l'individu, ce qui la faisait ressentir par le plus grand nombre comme une sorte de malédiction, d'autant plus qu'elle était imposée de l'extérieur.

Les rapports entre foi et raison se sont parfois tout simplement inversés ; au XIX^e siècle, les assertions de courants philosophiques se réclamant de la pensée rationnelle (positivisme, scientisme, matérialisme...) sont devenues l'objet d'une sorte de foi pour la majeure partie de l'intelligentsia. Parfois encore, la rupture fondatrice pour l'Occident moderne, entre foi et raison, a été refusée ; une conciliation a été tentée, en particulier par les académies de théologie, qui ont contribué à faire passer en Russie les principaux courants de la philosophie occidentale. C'est aussi ce que proposait l'idéal de la « connaissance intégrale » rêvée par les slavophiles, cette nouvelle forme de connaissance qui surmonterait les limitations du rationalisme et mettrait en harmonie toutes les facultés de l'esprit humain²⁸. La philosophie religieuse du XX^e siècle a, quant à elle, été également confrontée à la question, d'autres tentatives de

25. « Doklad D. S. Merežkovskogo », art. cit., p. 54.

26. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, op. cit, p. 14-15.

27. *Ibid.*, p. 113.

28. Voir le *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2010, article « Intégrité/Intégralité » (François Rouleau), p. 375-378.

conciliation sont apparues, comme par exemple celle de Serge Boulgakov dans *La Lumière sans déclin*²⁹. Tout cela n'a pas empêché la pensée athée de trouver en Russie un terrain privilégié, comme le montre la vogue du positivisme dans la seconde moitié du XIX^e siècle, puis l'essor de la pensée marxiste au XX^e siècle.

La sécularisation : disparition du religieux ou transmutation ?

Dans le processus de sécularisation, il reste cependant un doute sur le devenir des représentations religieuses : y a-t-il disparition pure et simple, ou transmutation ?

Dès 1899, Vladimir Soloviev plaçait à la base de sa vision politique la métamorphose des concepts religieux en pensée laïque moderne. Il écrit dans *La Justification du bien* que le moment décisif de l'histoire humaine, ce sont « les événements de Palestine », ce moment où l'on a donné une valeur absolue à un *étranger, misérable* et mis à mort comme un *crimine*³⁰ (C'est Vl. Soloviev qui souligne). Il ne se situe pas dans le domaine de la foi en tant que telle, mais dans celui des contenus de pensée. Répondant en quelque sorte par avance aux attaques de Carl Schmitt contre l'humanisme abstrait sur lequel peut déboucher l'enseignement du christianisme, il souligne que la valeur absolue et universelle de la personne humaine proclamée par celui-ci est celle de l'individu concret dans sa misère – ce qui était, plus qu'une découverte, une transformation de la conscience. Des institutions en elles-mêmes tout à fait séculières telles que l'instruction, la science, tout ce qui se rapporte au progrès politique et social, avaient leur source dans cette transformation irréversible de la conscience opérée par le christianisme.

Que l'on pense au marxisme ou à des courants de pensée tels que le cosmisme, la Russie offre de nombreux exemples d'« immanentisation de l'eschatologie », cette forme spécifique de sécularisation définie par Eric Voegelin. Elle est en germe dans l'idée de « Moscou Troisième Rome » où Voegelin voit la résurgence d'un thème joachimite et d'une « conception de l'histoire d'après laquelle la fin de Rome signifiait la fin du monde au sens eschatologique³¹ » – conception qui se manifeste dans toute sa

29. Ces questions ont été posées dans un précédent colloque : *La Raison, Études sur la pensée russe*, IRPhIL-Lyon 3, 2009 (Dir. scientifique : F. Lesourd, Institut européen Est-Ouest - Lyon 3, IRPhIL).

30. Vladimir S. Solov'ev, *Opravdanie dobra* [La Justification du bien], M., Respublika, 1996, p. 255.

31. Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique*, *op. cit.*, p. 164.

force à la révolution de 1917, par laquelle la Russie accomplirait véritablement sa « mission messianique et eschatologique pour l'humanité³² ». Se proposer d'instaurer le « règne de mille ans », la fin de l'histoire, n'est-ce pas tenter d'éliminer toute fin ? On découvre dans la pensée de Fiodorov sur la « ressuscitation » des pères³³, à la fin du XIX^e siècle, un exemple remarquable de cette immanentisation.

À l'époque de la révolution et dans les deux décennies qui suivirent, le thème de la résurrection, mais aussi une attitude spirituelle centrée sur l'idée de sacrifice occupèrent une place considérable dans l'ensemble de la pensée russe, de Mikhaïl Bakhtine à Lev Karsavine, d'Alexandre Meyer à Mikhaïl Prichvine. Car la « légitimation par le nouveau³⁴ », qui semble l'apanage de la modernité, peut être considérée comme une forme sécularisée d'eschatologie ; cette orientation « futuriste » vient de l'opposition traditionnelle entre le « vieil homme » et « l'homme nouveau ». Toute la rhétorique de l'« ancien monde » condamné, et donc du sécularisme triomphant, aurait des origines religieuses bien visibles, comme le démontre Jean-Claude Monod après de nombreux théoriciens, parmi lesquels on peut citer Karl Löwith³⁵.

L'immanentisation de l'eschatologie a elle-même deux faces : ou bien elle transporte dans un cadre intramondain toutes les attentes habituellement tempérées par la théologie, et la responsabilité de l'homme face au devenir du monde devient alors maximale, comme dans la pensée de Fiodorov par exemple ; ou bien elle tombe dans une recherche exclusive du progrès matériel, de la satiété absolue, qui aboutit à l'élimination de toute préoccupation sotériologique et à une neutralisation axiologique. Paradoxalement, ce qui prouve l'importance de cette dernière forme d'immanentisation pour la Russie, c'est peut-être la résistance qu'elle y rencontre souvent : le rejet ascétique (non connoté religieusement) du confort bourgeois (il suffit de penser à l'attitude de

32. *Ibid.*, p. 172.

33. Nikolaj Fëdorov, *Filosofija obščego dela* [La Philosophie de la cause commune] – nom du principal article de Fiodorov, donné à l'ensemble de ses travaux, publiés et distribués à titre gratuit par ses disciples après sa mort, entre 1911 et 1916. Voir *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'homme, 2010, articles « Cause commune » (A. T. Pavlov) et « Fiodorov » (N. G. Bykh).

34. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op.cit.*, p. 196.

35. Karl Löwith, *Histoire et salut*, trad. de Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel & Jean-François Kervégan, Paris, Gallimard, 2002.

Marina Tsvétaïeva face aux conditions de vie de l'émigration), le refus de l'optimisme eudémoniste, particulièrement net chez Constantin Léontiev ...

Ce qui est en jeu, à travers toute l'histoire de la sécularisation, en dépit de toutes les transformations, c'est justement la recherche du salut³⁶. Le salut peut être défini comme ce qui transcende l'individu, ce qui lui donne ses « pôles de sens³⁷ ». Nombreux sont ceux qui, cherchant leur salut en dehors de la religion établie, comme Léon Tolstoï, ont trouvé une forme de transcendance salvatrice dans le collectif (ce que ce dernier exprime en termes clairs dans *Confession*). Mais, même s'il prétend s'accomplir à travers le collectif, le salut reste celui de la personne individuelle : voilà pourquoi cette question ne peut éviter d'aborder le plan existentiel, le rapport vécu à l'un des aspects essentiels du processus de sécularisation – le retrait de Dieu que, parmi les philosophes russes, Lev Karsavine a exprimé avec une intensité exceptionnelle.

La sécularisation comme passage

On a dit que par la distinction même qu'il opérait entre les deux « royaumes », le christianisme portait en lui les prémisses de la sécularisation, qu'il était, selon l'expression célèbre de Marcel Gauthier, une « religion de la sortie de la religion ». Mais à l'intérieur du christianisme, les différentes confessions ont un statut différent face à cette même sécularisation. Il convient donc chaque fois de s'interroger : dans cette transformation, quel est le point de départ, qu'est-ce qui est sécularisé ?

À l'intérieur du christianisme, on compare souvent catholicisme et protestantisme : le protestantisme est vu souvent comme une étape sur le chemin d'une sécularisation complète de la société, comme phénomène d'intériorisation du religieux et d'affaiblissement du principe d'autorité. Dans ce processus, la sacralisation de l'institution est déplacée de l'Église vers l'État ; mais en Russie, ce déplacement de la sacralisation ne peut avoir la même valeur, à cause de cette idée d'une royauté divine qui s'est instaurée malgré la « logique chrétienne de séparation des ordres³⁸ ». Qu'en est-il de l'orthodoxie sur ces points précis ? Plus largement, tous les types de religion peuvent-ils connaître le même processus ? Selon quelles modalités ?

36. Comme le démontre en particulier Karl Löwith.

37. Jean-Claude Monod, *La Querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 181, 193.

38. *Ibid.*, p. 172.

Le colloque de novembre dernier a permis de traiter en profondeur plusieurs points de la problématique ici esquissée. Après une présentation par Philippe Martin (Lyon), et une introduction générale de Pierre Caussat (Paris), où les principaux repères ont été posés, le problème a été abordé de plusieurs points de vue historiques : les rapports du « national » et du « confessionnel » avant Pierre le Grand dans le contexte de la « symphonie des pouvoirs » (Mikhaïl Dmitriev, Moscou) ; la tentative pétroviennne de sécularisation (Alexandre Lavrov, Paris).

Les questions de la sécularisation aux XIX^e et XX^e siècles ont été envisagées dans le cadre des débats sur la réunion des Églises orthodoxe et catholique (Urszula Cierniak, Częstochowa) ; à travers une réflexion sur la dimension théologique et sociale de la *sobornost'* (Igor Sokologorsky, Moscou) ; à l'occasion de la crise d'Orient de 1875-1878 (Ilya Platov, Paris) ; dans la polémique de Nicolas Berdiaev sur le « modernisme » avec l'Église orthodoxe russe en exil (Maria Cymborska-Leboda, Lublin) ; en rapport avec la situation de l'Église orthodoxe russe au moment de la *perestroïka* (Kathy Rousselet, Paris) et dans le contexte actuel (Antoine Arjakovsky, Paris).

Un point de vue comparatiste a été apporté par Jean-Dominique Durand (Lyon) dans un exposé sur catholiques et orthodoxes face à la question sociale.

L'une des spécificités de la sécularisation est de relier le plus général (le rapport collectif au sacré, la place du religieux dans la cité...) au plus intime – la relation entre foi et incroyance dans la spiritualité individuelle. Ce dernier aspect a fait l'objet de deux exposés : celui d'Angela Dioletta Siclari (Parme) sur l'individualité comme source et perte du religieux à différentes étapes de la pensée russe ; et celui de Françoise Lesourd (Lyon) sur la convergence entre mystique négative et athéisme moderne chez Lev Karsavine. Le point de vue de la philosophie religieuse russe actuelle a été présenté par Konstantin Ivanov (Saint-Petersbourg), qui fut l'interlocuteur d'Anatoli Vaneev, lui-même témoin des dernières années de Lev Karsavine au camp d'Abez.

On voit que la question de la sécularisation peut trouver en Russie un terrain d'étude particulièrement riche. Le rejet du « siècle » et le rejet du religieux s'y sont exprimés tous deux avec une force exceptionnelle. Derrière cette question, ce sont les « pré-tensions du sujet moderne » qui sont en jeu, et dans ce domaine la Russie montre une fois de plus son originalité, qui l'inscrit pourtant

dans un cadre européen large et fait ressortir au grand jour ce qui est peut-être négligé ou occulté en Occident. La Russie s'obstine à poser les questions que l'Occident préfère laisser de côté, dans la marche d'une civilisation prospère.

Cette réflexion sur la sécularisation dans la culture russe s'inscrit donc tout naturellement dans un cadre plus vaste.

Tout d'abord dans le programme de l'IRPhIL : un autre colloque international, intitulé « Théologie / Spiritualité / Politique » est prévu pour avril prochain. Il est organisé dans le cadre de la faculté de philosophie par Jean-Jacques Wunenburger et Julien Cavagnis. Il doit comporter un axe conceptuel, un axe « christianisme » et un axe « islam ».

Ensuite dans un projet spécifique, à visée comparatiste, commun à des enseignants-chercheurs en études indiennes, islamiques et russes. Le colloque sur « sécularisation et culture russe » inaugure la création du GELSRO, Groupe d'Études sur la Laïcité et la Sécularisation Russie-Orient, dans le cadre de l'IRPhIL (Lyon 3) et avec la collaboration de l'ISERL (Lyon 2). Ce groupe d'études envisage d'autres colloques, sur l'Inde et sur les pays islamiques, puis une mise en commun des résultats obtenus, qui permettra, on l'espère, un approfondissement de la réflexion théorique autour de cette notion.

Université Jean-Moulin Lyon 3
IRPhIL