

Introduction

ALEKSANDR LAVROV

L'approche classique de Max Weber classe les conversions en deux groupes – les conversions par conviction personnelle, et les conversions par calcul, sous l'effet de facteurs extérieurs, non-religieux¹. Ce classement reste trop schématique pour la majorité des conversions analysées ici. Mais une autre idée de Max Weber semble beaucoup plus importante : le rôle qu'il attribue aux conversions dans le processus général de « rationalisation », surtout s'il s'agit de conversions aux grandes religions monothéistes.

Dans la recherche moderne, l'une des principales théories de la conversion appartient à Danièle Hervieu-Léger. D'après elle, la figure du « converti » (tout comme la figure du « pèlerin ») commence à remplacer la figure du « pratiquant » comme élément fondamental du discours sur la religion. Le nouveau rôle de la conversion reflète le processus de « privatisation » des croyances, l'importance d'un choix personnel (et non d'une identité héritée), d'un libre « bricolage » à partir de croyances et de doctrines disponibles dans la vie religieuse contemporaine. Danièle Hervieu-Léger classe les conversions en trois groupes : le changement de religion, la conversion lors de laquelle un individu « sans religion » se con-

1. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, P. Siebeck, 1947; trad. fr. de J. Freund et J. Chavy, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971 et Paris, Pocket, 1995.

vertit, et la conversion qui constitue une « redécouverte » de sa propre identité religieuse antérieure².

Dans les travaux sur le phénomène religieux durant les dernières décennies, la conversion devient un des phénomènes les plus étudiés. Les causes de ce changement sont plurielles. Premièrement, il est dû à un changement fondamental dans les études médiévales. Dans la recherche traditionnelle, le Moyen Âge occidental était représenté comme une époque marquée par la dominance de la culture chrétienne – au moins parmi les élites. La recherche moderne regarde ce même Moyen Âge comme une mosaïque des cultures chrétiennes, juives et musulmanes, prête une grande attention aux transferts culturels, et les conversions – du judaïsme vers le christianisme ou du christianisme vers l’islam – apparaissent comme les cadres et les outils de ces transferts. Il est particulièrement important de noter que les conversions, qui bouleversent les frontières culturelles et confessionnelles, gardent ce rôle à l’époque moderne – la recherche médiéviste offre donc ici un modèle valable pour l’étude des époques suivantes.

Deuxièmement, ce qui caractérise le début des Temps modernes, c’est la discussion autour de la « confessionnalisation ». Celle-ci, interprétée surtout dans le sens d’une nouvelle dimension prise par l’interaction entre l’État et la religion après la Réforme protestante, attire également les historiens du protestantisme et du catholicisme (où ce dernier terme remplace parfois celui de « Contre-réforme ») et même de l’orthodoxie. Dans cette optique, la « conversion » individuelle se présente comme un contre-argument, comme une preuve de la capacité de l’individu (ou du groupe) de résister à la pression commune de l’État et de l’Église. D’où une large historiographie consacrée aux conversions des protestants au catholicisme et des catholiques au protestantisme³.

2. D. Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999. Il existe aussi une approche psychologique (pratiquée par plusieurs historiens) qui se concentre sur la représentation d’une crise intérieure, d’un dédoublement de la personnalité, auquel la conversion met fin. Cette approche, qui semblait fort subjective aux sociologues, a ses avantages, parce qu’elle aide à analyser les récits de conversion, qui restent parmi les sources les plus importantes. Voir Zeba A. Crook, *Reconceptualising Conversion. Patronage, Loyalty, and Conversion in the Religions of the Ancient Mediterranean*, Berlin, De Gruyter, 2004.

3. U. Lotz-Heumann, *Konversion und Konfession in der frühen Neuzeit*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2007 ; Peper I., *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*, Vienne, Böhlau Verlag, 2010.

Troisièmement, le phénomène de la conversion est tout simplement trop présent dans le monde contemporain pour être ignoré par la recherche. Revenant à la taxonomie proposée par Danièle Hervieu-Léger, on pourrait dire qu'on retrouve ici les conversions individuelles (y compris les conversions spectaculaires de personnes publiques), mais aussi les conversions-redécouvertes de l'ancienne identité. Ces dernières sont assez présentes en Europe de l'Est.

Le Moyen Âge

Il serait intéressant de voir comment ces modèles peuvent être appliqués à l'histoire russe. Dans la perspective médiévale, il s'en dessine deux. Le premier est la « conversion collective », qui, selon l'historien James Muldoon, pouvait être « collective, corporative (*corporate*) ou communautaire (*communal*) »⁴. Dans son étude, Muldoon oppose la conversion « antique », individuelle, dont les références sont l'apôtre Paul et Saint Augustin, à la conversion médiévale qui est collective et qui est normalement imposée d'en-haut. Cette dernière est pensable à trois niveaux :

le premier, celui du monarque, comme Constantin et Clovis, à qui la conversion assurait non seulement l'appui de Dieu mais aussi celui de ses sujets déjà chrétiens. Au deuxième niveau, recevoir le baptême signifiait vivre en paix avec la société chrétienne, chose qu'Alfred de Wessex demandait aux Danois. Le troisième niveau est celui du récit écrit sur l'expérience de la conversion⁵.

À cela il faut ajouter la conversion individuelle aux marges de la chrétienté médiévale – les passages du christianisme à l'islam et au judaïsme, ou vice versa.

Le premier modèle pourrait être appliqué au « baptême de la Rouss », ou, pour mieux dire, à la conversion simultanée de plusieurs bourgades de Slaves de l'Est à l'orthodoxie, qui marque un tournant dans leur « christianisation ». Le fait que cette conversion ait coïncidé avec celle des pays scandinaves et de la Pologne ouvre ici une possibilité de comparaison. Particulièrement intéressant dans cette optique est l'article de Ruth Mazo Karras consacré à la con-

4. James Muldoon, Introduction, « The Conversion of Europe », in *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages*, James Muldoon éd., Gainesville, University Press of Florida, 1997, p. 2.

5. *Ibid.*, p.7.

version de la Scandinavie : « La conversion représentait un transfert de loyauté et non une transformation interne, et c'était une chose masculine » : les femmes sont soit absentes des narrations, soit présentées comme ennemies de la nouvelle foi⁶. En revanche, dans le cas de la *Rous* ancienne, qui doit être typologiquement assez proche des pays nordiques, on trouve l'image très importante d'une femme de sang princier, dont la conversion est décrite et qualifiée de fondatrice pour tout le développement ultérieur. À propos de ce « grand récit » de conversion, la *Povest vremennyx let* [*Chronique des temps passés*], on peut faire encore une remarque. Alors que les recherches traditionnelles plaçaient son élaboration définitive au début du XII^e siècle, en la présentant plutôt comme une œuvre collective, la recherche moderne voit l'auteur de la plus grande partie du texte comme étant en activité dans la seconde moitié du XI^e siècle, ce qui en fait presque un contemporain des témoins de la conversion⁷.

Revenant au deuxième modèle, on pourrait dire qu'ici, comme dans le cas du Moyen Âge occidental, l'historiographie traditionnelle préférait sous-estimer à la fois l'homogénéité de la « Sainte Russie », qui gouvernait aussi bien la culture élitaire que la culture populaire, et le rôle de ceux qui ont traversé la frontière confessionnelle dans l'une ou l'autre direction, ainsi que l'ampleur des transferts culturels. Ce n'est pas un hasard si la conversion à l'islam d'Afanassi Nikitine, que les sources laissaient supposer, ne fit que récemment l'objet d'une étude spéciale⁸. L'article d'Alexeï I. Alexéiev publié dans ce volume montre la même ambition de découvrir le rôle des convertis au judaïsme dans la culture russe médiévale, ainsi que leur influence culturelle.

6. Ruth Mazo Karras, « God and Man in Medieval Scandinavia. Writing – and Gendering – the Conversion », in *Varieties of Religious Conversion in the Middle Ages, op. cit.*, p.101.

7. A. A. Gippius, « Istorija i struktura original'nogo drevnerusskogo teksta (XI-XIV v.): kompleksnyj analiz i rekonstrukcija » [Histoire et structure d'un texte russe ancien (XI^e-XIV^e siècles) : analyse d'ensemble et reconstruction], *Avtoreferat dissertacii... doktora filoloģičeskix nauk* [Synopsis d'une thèse de doctorat], M., 2006.

8. Gail Lenhoff, « Beyond Three Seas : Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy », *East European Quarterly*, University of Colorado, Boulder Campus, vol. XIII, 4, 1979, p.431-447.

Le début des Temps modernes

Le début des Temps modernes en Russie est marqué par le même éclatement de l'unité confessionnelle qu'en Europe au temps de la Réforme – à la place de l'unité, on voit d'un côté le Patriarcat de Moscou et de l'autre plusieurs courants de vieux-croyants. Si on y ajoute les conversions, qui franchissent la frontière, ou, pour mieux dire la marge, entre le monde orthodoxe et le monde catholique, la nouvelle dimension prise par les conversions, entre une confession chrétienne et une autre (chose plutôt ponctuelle durant le Moyen Âge), devient évidente. De plus, alors que la Moscovie prend l'aspect d'un Empire multiconfessionnel dès le commencement des temps modernes, les conversions d'une autre religion vers l'orthodoxie deviennent de plus en plus nombreuses. Il s'agit de conversions de type « colonial », bien connues des historiens du catholicisme et du protestantisme.

Essayons de réduire cette mosaïque à trois modèles. Considérons d'abord la conversion des orthodoxes russes à l'Ancienne Foi, et, inversement, la conversion des vieux-croyants à l'orthodoxie « synodale ». Malgré l'énorme historiographie consacrée à l'Ancienne Foi, ce dernier phénomène n'a pas encore suscité l'attention qu'il mérite. Les causes en sont plutôt idéologiques : tandis que les cas de vieux-croyants qui « revenaient » vers le Patriarcat de Moscou ou vers l'Église dirigée par le Saint-Synode furent toujours médiatisés et mis en avant par la propagande officielle, les croyants orthodoxes qui choisissaient l'Ancienne Foi sont assez peu étudiés. Pourtant, des deux côtés il existe des récits de conversion et ils pourraient, dans le cadre de la « longue durée », donner un catalogue significatif des facteurs d'attractivité ou de non-attractivité de part et d'autres.

Deuxièmement, envisageons les passages de l'orthodoxie au catholicisme (et vice versa). Ici une grande asymétrie se dessine. Les conversions de plusieurs nobles russes au catholicisme, aux XVIII^e et XIX^e siècles, sont assez bien étudiées, on comprend maintenant bien leur contexte culturel et politique. Parce qu'il s'agit d'un phénomène élitaire, les sources sont riches et correspondent aux sources occidentales. Les récits de conversion, étudiés par Michel Niqueux, montrent plusieurs parallèles avec les narrations occidentales⁹. En revanche, la conversion peu volontaire de centaines de

9. Michel Niqueux, « Typologie des récits de conversion au catholicisme (première moitié du XIX^e siècle) », <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article287> (dernière consultation le 10 mars 2015).

milliers de gréco-catholiques ukrainiens et biélorusses, qui furent « réunis » à l'Église russe orthodoxe lors de trois campagnes (1794-95, 1839, 1874-75), méritent une autre attention historiographique. Deux questions particulièrement importantes se posent ici. Tout d'abord, tandis que la conversion élitaires présuppose l'adhésion au catholicisme « classique », la conversion populaire est le passage de la confession gréco-catholique vers l'orthodoxie. Il est légitime de se demander dans quelle mesure la différence entre les identités gréco-catholique et orthodoxe était compréhensible pour les paysans¹⁰. Autrement dit, est-ce que l'identité gréco-catholique, qui facilita l'accueil des orthodoxes dans le catholicisme au XVII^e siècle, pouvait fonctionner dans la direction opposée, c'est-à-dire faciliter la « réunion » peu volontaire de catholiques à l'Église orthodoxe ? En plus, l'expérience de ces conversions de gréco-catholiques à l'orthodoxie, qui étaient « collectives » et imposées d'en-haut, fut largement utilisée par la campagne de « réunion » à l'Église russe orthodoxe après le concile de Lvov (L'viv) en 1946, qui, semble-il, a été la dernière conversion forcée dans l'histoire de l'Europe de l'Est.

Si l'on passe maintenant à la conversion « coloniale », il faut dire que la conversion des élites non-russes à l'orthodoxie est restée jusqu'au commencement du XVIII^e siècle l'un des moyens les plus traditionnels (et relativement efficaces) de leur intégration au sein des élites russes. Cette conversion était très souvent accompagnée de « cadeaux » offerts par l'État, qui sous-entendaient une large coopération de l'État avec l'Église dans ce domaine. La conversion était profitable à l'ascension sociale des convertis ; elle s'inscrivait largement dans la première catégorie du classement webérien. Il n'est pas étonnant qu'une telle idée de la conversion ait suscité des controverses dès le XVII^e siècle. Les réserves les plus importantes furent formulées par Georges Krijanitch, qui affirmait que la conversion à l'orthodoxie, lorsqu'elle s'accompagnait de cadeaux et d'une exonération d'impôts, ne pouvait être prise au sérieux.

Ainsi, pour le XVII^e et pour le XVIII^e siècle la conversion est un élément dans la construction d'un Empire multi-ethnique et dans l'intégration des élites locales aux élites moscovite et pétersbourgeoise. Pour les XVIII^e et XIX^e siècles, c'est un élément dans le projet de proto-nation ou de nation. Ici, on peut parler d'une certaine dévalorisation de la conversion : regardée par les autorités comme

10. Sur cette question, je me réfère à des entretiens avec Yaroslav Hrytsak, 2002.

la preuve suffisante d'une russification réussie (un exemple classique est la position de l'empereur Nicolas I^{er} à l'égard des juifs), la conversion ne semblait plus assurer une intégration réelle au niveau social. Dans le cas déjà mentionné des juifs russes, leur conversion à l'orthodoxie, qui aurait dû leur donner des chances égales de promotion dans la carrière militaire ou civile, ne les libérait pas de l'antisémitisme qui visait de plus en plus les juifs convertis.

On constate ici, premièrement, l'échec de ce double projet (conversion plus russification) : certains groupes de convertis se trouvèrent mis à l'écart, rejetés des deux côtés à la fois (les *Kryjašeny*, les *Setu*). Deuxièmement, la résistance prenait parfois la forme d'une « conversion intérieure (*internal conversion*) » – notion inventée par Clifford Geertz et proposée par Paul Werth pour l'étude de la redécouverte par les Mari de leur religion animiste¹¹. La « conversion intérieure » des Mari au XIX^e siècle rappelle beaucoup ce qui se passe actuellement chez les peuples finno-ougriens de Russie, leurs retrouvailles avec leur religion préchrétienne, en opposition à l'orthodoxie perçue à la fois comme religion ethnique des Russes et religion « étatique » de la Fédération de Russie.

Le XX^e siècle

Il est particulièrement difficile d'aborder le XX^e siècle avec la même problématique. D'un côté, on suppose que l'appel de Lénine aux travailleurs de l'Orient met un terme aux entreprises missionnaires orthodoxes, et par là même à une grande partie des conversions. On peut donc supposer que la période soviétique constitue une lacune dans l'histoire des conversions. Mais les études concrètes qui pourraient confirmer ou infirmer une telle hypothèse manquent pour le moment. Le seul sujet plus ou moins connu dans la recherche est la conversion de plusieurs orthodoxes au catholicisme pendant les années 1920. Déçus par l'incapacité présumée de l'Église russe orthodoxe à s'adapter aux nouvelles conditions et à agir sans l'appui de l'État, ils ont opté pour la tradition catholique.

La situation contemporaine pose plusieurs questions. Il est clair que la période des années 1980-1990 fut une grande époque de conversions, avec l'apparition ou l'implantation de plusieurs

11. Paul W. Werth, « "Big Candles" and "Internal Conversion" : The Mari Animist Reformation and its Russian Appropriations », in *Of Religion and Empire. Missions, Conversion, and Tolerance in Tsarist Russia*. Ed. by Robert P. Geraci & Michael Khodarkovsky, Ithaca, Cornell University Press, 2001, p. 144-149.

« Nouveaux Mouvements Religieux », dont tous les membres ne pouvaient être que des convertis. Les années 1980-1990 s'inscrivent donc bien dans ce contexte.

Quant aux conversions à l'orthodoxie et à l'islam dans la Russie contemporaine, elles appartiennent à la fois au deuxième et au troisième groupe définis dans le classement de Danièle Hervieu-Léger. En même temps, les retrouvailles avec sa propre identité religieuse passée ne peuvent pas être automatiquement interprétées comme une « privatisation » de la religion. Le fait que des individus, qui dans les sondages sociologiques de la première moitié des années 1990 se déclaraient comme « sans religion », aient préféré dans la seconde moitié des années 1990 se déclarer croyants (soit orthodoxes, soit musulmans), permet de parler d'une partition confessionnelle de la société russe qui coïncide avec la première guerre de Tchétchénie. Cette partition se réfère à la conception de la religion comme partie de l'identité ethnique, de l'« héritage culturel » – conception héritée de l'époque soviétique.

Université de Paris-Sorbonne