

Sécularisation, religion et mobilisation en Russie pendant la crise d'Orient de 1875-1878

ILYA PLATOV

Cette étude a pour but d'éclairer certains aspects de la mobilisation politico-religieuse qui s'est produite en Russie pendant la crise d'Orient de 1875-1878 sous l'angle du concept de sécularisation.

Bref rappel des faits : la crise d'Orient débute à la suite d'une révolte de paysans qui éclate en juillet 1875 dans la région de Neve-sinje en Herzégovine, près de la ville de Mostar¹. La population serbe et croate, majoritaire dans la région, se soulève en août 1875, et elle reçoit peu après le soutien des Monténégrins. Le gouvernement ottoman réagit vigoureusement par une série de répressions et de massacres qui suscitent l'indignation aussi bien en Russie qu'en Occident. L'insurrection bulgare qui éclate dans le sillage de ce soulèvement en avril 1876 conduit à l'embrasement général des Balkans. En juin 1876, la Serbie s'engage à son tour dans la guerre, malgré le manque de préparatifs militaires. La mobilisation de la société russe est alors à son comble et commence même à inquiéter

1. Sur la révolte de 1875 et ses répercussions internationales : B. K. Kiraly, Gale Strokes (dir.), *Insurrections, Wars, and the Eastern Crisis in the 1870s*, New-York, Columbia University Press.

les autorités. Les Comités slaves et le clergé russe s'engagent activement en faveur des Slaves. Le mouvement des volontaires russes partant combattre en faveur de leurs frères « de foi et de sang » en est une expression particulièrement éclatante. Après l'échec des solutions diplomatiques, la Russie déclare la guerre à la Turquie en avril 1877, guerre qui s'achève neuf mois plus tard, en 1878, avec un bilan mitigé : victoire militaire indiscutable certes, mais sans que la « Question d'Orient » soit définitivement tranchée en faveur de la Russie. L'opinion publique russe demeure un acteur déterminant dans les événements conduisant à la déclaration de guerre en avril 1877.

Cette mobilisation sans précédent doit être replacée dans son contexte historique. En effet, depuis le début des grandes réformes d'Alexandre II, la Russie traverse des bouleversements jamais vus auparavant dans son histoire en raison de la modernisation accélérée du pays. La crise d'Orient de 1875-1878 survient au crépuscule de l'ère des grandes réformes, entre la « marche au peuple » de l'intelligentsia de 1874 et l'assassinat d'Alexandre II en 1881. Cette période se caractérise à la fois par une grande effervescence d'espérances utopiques du populisme et par la crise de la politique réformiste du gouvernement. C'est aussi l'époque où la société civile naissante (*obščestvennost'*) s'affirme comme un acteur social et politique à part entière.

Une crise politique peut-elle nous renseigner sur l'histoire de la sécularisation en Russie au XIX^e siècle ? La crise d'Orient de 1875-1876 et les remous qu'elle suscite dans la société russe nous semble être un événement particulièrement révélateur du point de vue de la mutation des modes de croyance, de l'imaginaire religieux et du rapport général entre « religieux » et « séculier ». En effet, les guerres et les crises sont des périodes privilégiées où se cristallisent les représentations de soi et de l'autre, et, comme l'écrit Laurence Van Ypersele, « avec la guerre [...] les hommes sont mis à nu dans leurs imaginaires comme dans leurs corps »².

La sécularisation est envisagée ici avant tout dans son aspect idéologique et culturel. Au niveau de l'imaginaire collectif, l'idée de *nation* – elle-même produit de la modernité occidentale « séculière » – devient une force mobilisatrice indépendante, entraînant la redéfinition du rôle de la religion et de son rapport au politique : les fondements théologico-politiques de l'empire vacillent. La crise

2. L. Van Ypersele, « Conclusion », *Imaginaires de guerre. L'histoire entre mythe et réalité* (Actes du colloque, Louvain-la-Neuve, 3-5 mai 2001), Louvain-la-Neuve, UCL, 2003, p. 492.

d'Orient est aussi une crise de légitimité de l'empire. Il existe un lien intime entre sécularisation et sentiment national.

Charles Taylor, dans *L'Âge séculier*, insiste sur le fait que le processus de sécularisation ne doit pas être confondu avec l'effacement ou le dépérissement du rôle social de la religion³. La sécularisation ne signifie pas tellement le déclin du religieux, mais plutôt un processus complexe de recomposition de sa place au sein de la société. La sécularisation rend possible aussi bien la privatisation de la religion que le réinvestissement du sacré dans des réalités intramondaines collectives telles que l'État ou la nation. On parle dans ce cas de la *transmutation* des représentations religieuses, aussi bien au niveau des représentations et de l'imaginaire que des pratiques telles que les manifestations patriotiques, le volontariat, etc.

Comme le souligne Taylor, l'un des symptômes de la sécularisation est l'affirmation progressive d'un type de mobilisation inédit qui réordonne le rapport entre espace public, autorité politique et religion. Il distingue entre un type de mobilisation « paléodurkheimien » (ou d'Ancien Régime, AR), où le sens de l'appartenance à un groupe et celui de la confession religieuse fusionnent, et les enjeux moraux du groupe tendent à être « codés » dans des catégories religieuses, et un type « néo-durkheimien » (ou moderne, M), où la mobilisation est plutôt égalitaire que hiérarchique, urbaine plutôt que rurale. La mobilisation « néo-durkheimienne » se fonde sur un imaginaire social propre à la modernité : l'idée moderne d'ordre n'est pas enracinée dans les « temps d'en haut » (*higher times*), où le souverain fait office de médiateur entre les deux plans d'existence, mais dans une « communauté des égaux » ; elle ne se base pas sur des formes platoniciennes préexistantes, mais fournit un modèle destiné à être mis en œuvre d'une manière volontariste. Les sociétés M sont « d'appartenance directe » ; « l'individu est citoyen de façon immédiate ». Le passage du type AR vers le type M implique un désenchantement de plus en plus grand⁴.

3. Ch. Taylor, *The Secular Age*, Cambridge Mass., Belknap Harvard Press, 2007. En fr. : *L'Âge séculier*, trad. de Patrick Savidan, Paris, Seuil, 2011. Voir également J.-P. Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 187-193.

4. « Telle est la connexion intrinsèque entre M et ce que j'ai appelé "la mobilisation" : au lieu d'être poussés à rester à, ou bien, après un malheureux hiatus révolutionnaire, à retourner à leurs places préexistantes, les gens doivent être persuadés, ou forcés, ou organisés de façon à prendre place dans la

Sur la base de cette typologie, nous étudierons les représentations politico-religieuses et les pratiques collectives de cette mobilisation en Russie entre 1875 et 1878 en faveur de la libération des Slaves, avec des sources telles que mémoires, articles de presse, sermons et rapports de police.

Une eschatologie intramondaine ?

L'immanentisation de l'eschatologie est une dimension importante de la sécularisation en Russie⁵. Le temps eschatologique est vécu comme un temps fermé et court, dominé par le pressentiment de la fin imminente de l'histoire⁶. Dans le contexte de la crise d'Orient, ce sont les récits de cruautés relayés par la presse qui aboutissent à la cristallisation d'une représentation de l'ennemi à la fois barbare et infidèle et conduisent de nombreux contemporains à voir la crise dans une perspective eschatologique. Le choc des atrocités fait naître chez beaucoup l'espérance et le rêve d'une humanité enfin délivrée du Mal. Le rejet de l'inadmissible se traduit par la revendication d'une identité collective, par la vision d'une société nouvelle née d'une conflagration universelle. La lutte au nom de la libération des Slaves, « frères de foi et de sang », doit aussi conduire à la régénération morale et spirituelle du peuple russe.

La crise est conçue comme un conflit entre civilisation et barbarie, dont le paroxysme doit aboutir à un monde purgé du mal. La période située entre 1875 et 1878 est marquée par la conscience, répandue, de la fin d'un ordre, d'une période de guerre et de tribulations, et de l'avènement d'une nouvelle ère de bonheur sur terre. La crise ne se conçoit plus en termes politiques mais avant tout en termes religieux ; elle est envisagée comme un sacrifice rédempteur. Le poète Iakov Polonski note dans son journal en 1876 :

Nous vivons dans une période remarquable [*znamenatel'noe*] dans l'histoire de notre pays, et personne ne doit rester silencieux [...]

nouvelle structure ; il faut les recruter pour la création de nouvelles structures ». Ch. Taylor, *L'Âge...*, *op. cit.*, p. 830-832.

5. F. Lesourd, « Sécularisation et culture russe », *Slavica Occitania*, 36, 2013, p. 312-314. Terme emprunté à Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*, Paris, Seuil, 2000.

6. A. Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 308-310.

Des événements lourds de conséquences – et qui contiennent le gage d'un avenir russe...⁷.

L'eschatologie est inséparable du messianisme, et on assiste à la convergence des attentes d'un Royaume de Dieu sur Terre et de l'idée de nation conçue comme le symbole de la civilisation. Les nouveaux prophètes font appel aux grands mythes historiques russes comme celui de la Troisième Rome ou l'antique *Légende de la chute de Tsargrad* (*Legenda o padenii Car'grada*), qui résulte de la transformation d'une prophétie chrétienne attribuée au Pseudo-Méthode de Patara⁸.

Divers idéologues panslaves (Aksakov, Danilevski, Lamanski) conçoivent la guerre en tant que sacrifice rédempteur devant conduire à la création d'une civilisation originale sur les ruines de l'Empire ottoman. Ils rêvent d'une Russie régénérée – centre rayonnant d'un Orient orthodoxe, à la tête d'une grande famille slave. La guerre pour la libération des chrétiens et des Slaves représente pour eux une cause sainte, un exploit spirituel (*podvig*). La guerre possède la vertu de rassembler la société autour d'un idéal partagé ; elle représente une rupture qui doit inaugurer un règne nouveau, une ère historique marquée par la suprématie spirituelle, culturelle et politique du monde slave⁹. Il s'agit dans une grande mesure d'une reprise des utopies slavophiles formulées par Fiodor Tiouttchev et Alekseï Khomiakov au cours de la guerre de Crimée. La fondation d'un empire orthodoxe gréco-slave à Constantinople doit réaliser les espérances d'un règne eschatologique et définitif. Pour Nikolai Danilevski, auteur de *La Russie et l'Europe* [*Rossija i Evropa*] (1867), la guerre possède une signification liturgique ; elle est un acte sacré destiné à modifier le statut ontologique du monde. Dans son système idéologique, la guerre doit précipiter la fin d'un monde occidental en déclin. Dans son ouvrage, il annonce une

7. Ja. P. Polonskij, « Dnevnik. Rossija v 1876 g. » [Journal. La Russie en 1876], *Na čužoj storone*, 4, 1924, p. 88.

8. V. Istrin, « Otkrovenija Mefodija Patarskogo » i apokrificheskie « Videnija Daniila » v vizantijskoj i slavjano-russkoj literaturax. Issledovanija i teksty [« Les révélations de Méthode de Pataras » et les apocryphes « Visions de Daniel » dans les littératures slaves et russes. Études et documents], M., Universitetskaja tipografija, 1897, p. 106 sq. Sur la réception de la légende dans la Rus' ancienne, voir I. Kirillov, *Tretij Rim. Očerki razvitija idei russkogo messianizma* [La Troisième Rome. Essais sur le développement de l'idée du messianisme russe], M., Mašistov, 1914, p. 15 sq.

9. S. Lukashevich, *Ivan Aksakov 1823-1886. A Study in Russian Thought and Politics*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, p. 123 sq.

grande confrontation entre l'Europe et le monde slave, et ce drame sotériologique doit se jouer autour de Constantinople (Tsargrad), centre ontologique du monde¹⁰. Pour Danilevski, l'adversaire véritable, ce n'est pas tant le Turc que la modernité incarnée par l'Europe matérialiste et bourgeoise. La cité impériale doit devenir le centre d'une nouvelle fédération panslave, noyau d'une nouvelle civilisation harmonieuse. Il réaffirme cette profession de foi dans les articles publiés en 1877-1878. Dans la révolte des Slaves, il reconnaît la main de Dieu.

Malgré les nombreux renvois aux symboles et récits religieux traditionnels, les objectifs eschatologiques de la croisade slave – la conquête de Constantinople, la vision utopique d'un empire orthodoxe établi sur les ruines de la puissance ottomane, la libération des Slaves et leur rassemblement dans un corps commun – tout se déroule dans un cadre exclusivement intramondain, un projet collectif de la nation toute entière qui confère sens et valeur à l'action individuelle.

L'image de la nation dans la prédication du clergé orthodoxe

Pour mieux comprendre la manière dont la dimension religieuse s'insère dans l'identité nationale nous nous intéresserons particulièrement à la prédication du clergé orthodoxe russe. L'Église orthodoxe joue un rôle-clé dans la mobilisation de l'opinion publique au cours de la crise d'Orient, considérant notamment qu'il s'agit d'une occasion pour exhorter la société à revenir aux valeurs religieuses menacées par la sécularisation. Le clergé est cependant partagé sur le plan idéologique entre l'adhésion à la légitimité théologico-politique traditionnelle et celle, moderne, de la nation. L'activisme d'une certaine partie du clergé en faveur des Slaves est initialement encouragé par un certain laxisme de la part du Saint Synode. Pour ceux qui soutiennent la cause slave, le clergé a la mission d'interpréter pour le peuple la signification du conflit. C'est de cette manière que Mikhaïl Vozdvijenski, rédacteur en chef de la revue ecclésiastique plutôt « progressiste » *Pravoslavnoe obozrenie*

10. « Beyond their expectations the long process of war would be a liturgical event : it would raise their spirit to a level of unity and vitality at which it would be possible to realize their great potential for the final synthesis of civilization. This would be the end of history ; there would be a new dispensation, a Russian socialist heaven on Earth », R. E. Mac Master, *Danilevsky. A Russian Totalitarian Philosopher*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967, p. 126.

[*Panorama orthodoxe*], définit son rôle : le clergé a pour tâche d'informer les croyants des « plaintes et souffrances de leurs coreligionnaires slaves » pour les inciter à verser une obole sur « l'autel de la slavité et de l'orthodoxie » ; il doit aussi interpréter les événements sous un angle théologique, pour exalter l'esprit de sacrifice, et façonner une approche religieuse de la guerre¹¹. Comme le rappelle l'historien Gregory Freeze, l'Église orthodoxe russe au XIX^e siècle n'est pas aussi docile qu'on le croit habituellement, et il identifie même une forme de « piété subversive » au sein même des milieux les plus conservateurs¹².

Les questions concernant les fondements idéologiques et spirituels de la crise d'Orient sont discutés à maintes reprises dans les pages des revues ecclésiastiques telles que *Pravoslavnoe obozrenie* entre 1875 et 1878. La revue publie les appels des Comités slaves, des comptes rendus de leurs séances, des chroniques de la vie religieuse des chrétiens des Balkans, ainsi que la conférence du philosophe Vladimir Soloviev *Trois forces* en janvier 1877. Deux articles à caractère programmatique retiendront particulièrement notre attention. Le premier a pour auteur le prêtre et théologien Piotr M. Apostolski (« Le monde slave » et « l'orthodoxie »), le deuxième, le prêtre Mikhaïl M. Vozdvijenski (« La question slave ») déjà mentionné¹³.

Comme l'indique son titre, le premier article de P. M. Apostolski est une tentative de mise au point des relations entre l'orthodoxie et le « monde slave » (*slavjanstvo*). L'auteur confronte les deux concepts d'un point de vue proprement religieux, en se démarquant d'une analyse – superficielle selon lui – qui ne considère que les causes immédiates, c'est-à-dire la diplomatie de cabinet et les rivalités entre les grandes puissances. Le ton général est polémique, avec des accents prophétiques : Apostolski entend prendre ses distances par rapport à une interprétation « libérale », c'est-à-dire séculière, du « projet slave », qui associe certes ce dernier aux valeurs de la nationalité, de la civilisation et de la liberté civique et politique, mais qui exclut la dimension religieuse¹⁴. À

11. M. M. Vozdvizenskij, « Slavjanskij vopros » [La question slave], *Pravoslavnoe obozrenie*, 1, 1877, M., Universitetskaja tipografija, p. 417.

12. Gregory L. Freeze, « Subversive Piety : Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia », *The Journal of Modern History*, 68 (2), 1996, éd. John W. Boyer, Jan E. Goldstein, University of Chicago, p. 308-350.

13. P. M. Apostol'skij, « Slavjanstvo i pravoslavie » [Le monde slave et l'orthodoxie], *Pravoslavnoe obozrenie*, 11, 1876, p. 528-539. M. M. Vozdvizenskij, « Slavjanskij... », art. cit., p. 189-207.

14. P. M. Apostol'skij, « Slavjanstvo... », art. cit., p. 524.

plusieurs reprises, il dénonce la revue libérale *Vestnik Evropy* [Messager de l'Europe] parce, d'après lui, elle occulte le rôle central joué par la religion dans le conflit. Apostolski propose de considérer les événements dans les Balkans sous un angle « historiosophique », comme l'ultime chapitre de « la lutte éternelle entre la foi et l'incroyance » (cette affirmation est étayée par une citation de Goethe). Les ultimes soubresauts de la Question d'Orient sont placés sous le signe de « la lutte entre les Slaves et les Turcs [...] c'est-à-dire la lutte du christianisme oriental contre ses ennemis héréditaires »¹⁵.

Selon Apostolski, la crise dans les Balkans n'est pas seulement le terrain où s'affrontent deux civilisations (il parle de « civilisation turque » et de « civilisation russe » pour désigner un affrontement irréductible mettant en jeu des valeurs antithétiques). Sa vision binaire de l'histoire, imprégnée par l'historiosophie tioutchévienne, a pour acteur principal le monde slave dont les destinées se confondent avec celles de l'orthodoxie. L'hostilité de l'Occident chrétien à la politique russe dans les Balkans n'est selon lui pas fortuite, mais s'explique à la base par l'antagonisme entre l'orthodoxie et l'Occident catholique ou protestant. Il conteste ensuite l'idée répandue dans les revues de l'intelligentsia telles que les *Otečestvennye zapiski* [Annales de la patrie] ou le *Vestnik Evropy*, qui distinguent la politique anti-russe des gouvernements occidentaux, de nature conjoncturelle, et l'opinion publique européenne. À rebours de cette conception teintée d'occidentalisme, il reprend l'idée des slavophiles selon laquelle la Russie doit retrouver son passé pour prendre conscience de sa vocation¹⁶. L'Occident incarne le schisme, l'aliénation et l'incroyance ; il est le véritable ennemi qui se dissimule derrière le Turc. Apostolski s'appuie sur les idées de Tioutchev pour étayer ses propres thèses, et cite plusieurs de ses poèmes politiques¹⁷. C'est la pensée tioutchévienne qui le guide

15. *Ibid.*, p. 524.

16. F. Rouleau, *Ivan Kiréïevski et la naissance du slavophilisme*, Namur, Culture et Vérité, 1990, p. 43.

17. Les articles historiosophiques de Tioutchev étaient alors peu connus des lecteurs russes ; à partir de 1850, ses idées sont connues principalement à travers ses poèmes, mais surtout grâce à la biographie rédigée par Ivan Aksakov (citée par Apostol'skij). Sur le rôle d'Ivan Aksakov en tant que vulgarisateur des idées des premiers slavophiles, voir A. Walicki, *The Slavophile Controversy : History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 499-503.

pour dénoncer la perte des « principes moraux (*nравstvennye načala*) en Occident » : le culte du moi, la papauté, l'utilitarisme, le mercantilisme. L'hostilité du Vatican à l'égard de l'insurrection des Slaves du Sud constitue pour lui une preuve supplémentaire de l'hostilité intrinsèque de l'Occident à l'égard des Slaves. L'Europe ayant renoncé à sa mission civilisatrice, c'est à l'Orient orthodoxe de reprendre le flambeau du christianisme. La crise est pour la Russie une occasion unique de se ressaisir et de renouer avec les fondements religieux de son identité.

Les idées d'Apostolski sont plus proches de Dostoïevski que de Danilevski (il cite aussi le *Journal d'un écrivain* de septembre 1876). Comme chez les slavophiles, c'est l'histoire qui représente la référence principale ; le peuple russe a mérité sa vocation à travers les épreuves qu'il a subies : les Mongols, Ivan le Terrible, les réformes de Pierre le Grand, le joug allemand et le servage. L'évocation de l'enthousiasme qui s'était emparé de la société russe suscite chez l'auteur de véritables envolées lyriques. Sur plus de deux pages, il décrit l'unanimité qui possède pour lui une valeur sacrée : les cloisons qui séparent les divers états (*soslovija*) sont abattues, la société russe communie dans une même ferveur unanime¹⁸. C'est le peuple tout entier qui a répondu *librement* (l'auteur souligne ce mot) à l'appel aux armes. Le clergé est selon lui appelé à jouer un rôle central :

Et le clergé russe ? – le plus pauvre et le plus humble de tous les états, qui n'a ni l'éclat ni l'apparat des abbés français, ni la science des pasteurs allemands ? Regardez combien ressort aujourd'hui le lien moral entre les serviteurs de l'Église et la société ! Sans aucune injonction de la part de ses supérieurs, le clergé russe s'est engagé dans les rangs des défenseurs de la cause des Slaves du Sud¹⁹.

L'article de M. M. Vozdvijenski, publié en janvier-février 1877, défend des idées similaires. Il est consacré à élucider les assises historiques de « l'idée slave ». Il la définit comme l'idée « à la fois ressentie et consciente de l'unité ethnique, d'une communauté d'intérêts et d'un destin historique commun »²⁰. Il procède ensuite à la mise au point de la signification de « l'idée slave ». Vozdvijenski se montre particulièrement sensible à l'idée de Khomiakov selon laquelle la Russie doit rester humble dans la conscience de son élection. Selon son schéma historique tripartite, les Slaves doivent

18. P. M. Apostol'skij, « Slavjanstvo... », *op. cit.*, p. 535-537.

19. *Ibid.*, p. 536.

20. *Ibid.*, p. 396.

passer à travers une série d'épreuves purificatrices avant le triomphe définitif. Vozdvijenski conçoit cette future civilisation slave comme une civilisation fondée sur l'équilibre retrouvé entre le « progrès intellectuel » et le « progrès moral », ainsi que sur « la *pravda* et la justice [...] sous la tutelle de l'Église orthodoxe »²¹.

Dans les sermons des prédicateurs orthodoxes de l'époque, la religion est inséparable de la notion de civilisation. Le terme *civilisation* est toujours normatif et employé au singulier : on parle de *civilisation chrétienne* (*Xristianskaja civilizacija*) ou bien de *Lumières chrétiennes* (*Xristianskoe prosvešenie*) opposées à l'islam « mortifère ». Saint Cyrille et Méthode sont souvent invoqués pour justifier le devoir des Russes envers les Slaves. Ainsi, la fête des deux saints patrons est pour l'archevêque de Volhynie et de Jitomir Dimitri l'occasion de célébrer l'apport de l'orthodoxie à la constitution de la nation russe : il parle de la grandeur et l'étendue de la « terre russe », le rôle de l'orthodoxie dans la préservation du caractère national, les triomphes qu'elle a inspirés ; il célèbre la foi que les deux frères ont apportée, foi qui a mis fin aux divisions des Slaves orientaux et a édifié le peuple russe, « grand et unanime »²². Selon l'archevêque du Don et de Novotcherkassk, Platon, les Bulgares avaient offert à la Russie les deux piliers de la civilisation chrétienne que sont la langue et la liturgie : « c'est d'eux qu'on avait reçu les livres saints, source de notre foi et de notre salut [...] Au nom de ces saints, tendons-leur la main pour les aider à notre tour »²³. La conscience d'appartenir à une époque civilisée est presque toujours exprimée dans les appels pour dénoncer le scandale que représentent pour les prédicateurs les atteintes de l'ennemi au corps collectif de la nation (par l'intermédiaire d'expressions telles que « notre temps éclairé »). *Civilisation* est synonyme de *christianisme*, et d'orthodoxie. En revanche, lorsqu'il est employé pour désigner l'Europe, le terme « civilisé » possède une connotation péjorative. L'Europe est généralement stigmatisée pour son manquement au devoir de la chrétienté/civilisation et pour avoir failli au devoir de charité chrétienne.

21. *Ibid.*, p. 409.

22. « Slovo vysokopreosvjaščennejšego Dimitrija, arxiepiskopa volynskago i žitomirskago, v den' svv. ravnoapostol'nyx Mefodija i Kirilla, prosvetitelej slavjanskix » [Sermon de l'archevêque de Volhynie et de Jitomir Dimitri le jour des saints Méthode et Cyrille, instructeurs des Slaves], *Pravoslavnoe obozrenie*, 6-7, 1877, p. 538.

23. « Vozzvanie arxiepiskopa Platona », *Pravoslavnoe obozrenie*, 8, 1876, p. 805-806.

Ainsi, la cause slave apparaît pour le clergé comme un projet qui doit être réalisé par la nation russe dont l'identité est définie à travers l'orthodoxie. Un schéma historiciste et providentialiste dans lequel « orthodoxie », « civilisation » et « progrès » sont étroitement associés permet à ces ecclésiastiques d'éclairer les racines de la crise et ses enjeux, ainsi que d'offrir un modèle que les Russes sont appelés à mettre en œuvre dans un temps essentiellement séculier.

Le volontaire au nom du Christ, un idéal subversif ?

L'année 1876 en Russie voit la brusque émergence d'un nouveau modèle de patriote : le volontaire. L'engagement du volontaire constitue la forme avancée de la mobilisation nationale. La dimension morale et spirituelle du volontariat est particulièrement révélatrice de la recomposition des représentations religieuses. Entre juillet et novembre 1876, plusieurs milliers de volontaires russes issus de tous les milieux sociaux répondent à l'appel lancé par les clercs, les intellectuels panslaves et la presse russe et s'engagent aux côtés de la Serbie.

Le mot *dobrovolec* (volontaire) possède une connotation morale nettement affirmée : il ne désigne pas n'importe quelle volonté, mais une *bonne* volonté, une action guidée par des principes justes. Cette référence quasi kantienne à l'acte moral librement consenti et souverain devient la pierre de touche du modèle héroïque qui se met en place à l'époque. Le mot associe étroitement l'aspiration au bien au désir de liberté. Dans une lettre interceptée par la police russe, l'émigré Vladimir Pétchérine interprète ainsi le mot qu'il considère comme un néologisme :

Un mot nouveau vient d'être forgé chez vous : *dobrovolec* (entre nous, Nikolai Pavlovitch²⁴ n'aurait jamais admis ce mot dans un dictionnaire russe). Je souhaite exprimer ici quelques considérations d'ordre étymologique : *dobrovolec* signifie un homme qui va, *en suivant sa propre bonne volonté*, se battre pour l'indépendance des voisins et des frères. [...] L'amour de l'indépendance est cependant extrêmement envahissant ; l'homme qui verse son sang pour l'indépendance d'autrui va inmanquablement songer à la manière de l'établir dans sa propre patrie²⁵.

24. Nicolas I^{er}.

25. *Osvoboždenie Bolgarii ot tureckogo iga. Sbornik dokumentov* [La libération de la Bulgarie du joug turc. Documents], t. I, M., AN SSSR, 1964, p. 470. Souligné dans le texte.

D'une manière extrêmement significative, dans leurs écrits les volontaires emploient presque exclusivement ce terme pour se désigner eux-mêmes. L'idée de hiérarchie sociale s'efface devant la sainteté du combat qui rend tous les volontaires libres et égaux. Substantif possédant une connotation égalitaire, il permet de désigner des personnes issues des milieux sociaux les plus divers qui agissent par convictions morales et non par contrainte. Il exprime une forme d'engagement pris au nom de la société, de l'idée slave, de la nation et de la foi, sans être pour autant commandé d'en haut²⁶. C'est la signification profonde de l'engagement volontaire qui ne répond pas à un ordre du souverain, mais à l'appel de la conscience morale ébranlée par le spectacle de la souffrance des populations slaves²⁷.

La recherche du *salut* est une motivation omniprésente aussi bien dans les textes idéologiques que dans les écrits des volontaires russes partis combattre en Serbie. Pour eux, il s'agit d'une régénération personnelle et collective, menée à travers le sacrifice, accomplie au nom de valeurs transcendantes centrées sur la nation. Le but à atteindre est défini comme une *libération*, une œuvre de salut collectif. Les volontaires se veulent les porte-drapeaux d'une mission salvatrice et chrétienne. La conscience du but à atteindre comporte une connotation eschatologique évidente.

Certains volontaires nous laissent entendre qu'ils sont conscients de l'écart existant entre la manière dont ils conçoivent leur engagement et celle des volontaires issus du peuple. Le volontaire K. Voronitch estime que deux phrases courtes montrent la différence de signification que revêt ce combat, pour deux publics différents : « *Au nom de l'idée slave* pour la société [*obščestvo*] et *au nom de la*

26. Ainsi le volontaire Kliment Voronitch précise-t-il le sens du mot, en mettant l'accent sur l'absence de contrainte officielle, dans le contexte d'une discussion qui concerne les rumeurs qui circulent à propos du départ du général Tcherniaev en Serbie : « ils [les passants] disaient que le gouvernement n'y était pour rien et que son départ était volontaire [*dobrovol'naja*] », K. I. Voronič, *Iznanaka Serbskoj vojny* [L'Envers de la guerre serbe], t. II, chap. 3, SPb., Tipografija Landau, 1879, p. 509.

27. Cette revendication est clairement exprimée dans un poème de l'écrivain Vsévolod Garchine écrit en septembre 1876, et dont la publication a été refusée par le journal *Novoe Vremja* : « [...] Ce n'est pas la volonté arbitraire d'un seigneur/qui nous mène vers la souffrance et la mort/notre cri guerrier est libre/notre troupe est puissante [...] » : V. M. Garšin, *Sočinenija* [Œuvres], M. – L., Gosudarstvennoe Izdanie Xudožestvennoj Literatury, 1960, p. 343.

foi orthodoxe pour le peuple – phrases censées expliquer le sens et le but [de la lutte] »²⁸. Autrement dit, d'un côté, c'est le langage traditionnel de la libération chrétienne qui est employé, et le langage moderne de la libération nationale de l'autre. Pour ces volontaires, il ne s'agit pas d'une opposition, mais plutôt d'une question d'un niveau supérieur dans l'expression de la conscience nationale. Les volontaires instruits ont conscience de combattre au nom de l'unité supérieure de la nation, une idée qu'ils estiment être étrangère aux volontaires du peuple. Dans la mesure cependant où ils acceptent l'idée, slavophile, selon laquelle la religion orthodoxe est la composante essentielle de l'identité nationale russe, ils ont quand même la conviction de combattre pour une cause commune.

En témoigne l'emploi indifférencié des deux notions-clés par les auteurs eux-mêmes. Le volontaire Iakov Skolmeister dit ainsi être motivé par le désir de « secourir les chrétiens d'Orient opprimés », et de voir la Serbie jouer le rôle de la Sardaigne dans l'œuvre d'unification des Slaves du Sud²⁹. On observe le même phénomène dans les mémoires d'Alexei N. Khvostov, les plus imprégnées de l'idéologie panslave. Son livre comporte en sous-titre : « *guerre pour l'indépendance des chrétiens* »³⁰. La véritable antithèse qui donne tout son sens au mot « idée » est celle qui oppose le désintéressement et le sacrifice d'un côté, et la soif du gain, la banalité et l'oppression de l'autre. Les volontaires cités estiment tous que le volontaire doit avant tout faire preuve de désintéressement et être prêt à sacrifier sa vie pour se montrer digne de mener à bien la mission nationale³¹.

L'Église orthodoxe reconnaît, à travers ses représentants les plus illustres, que le combat pour libérer les frères représente un exercice de charité chrétienne à part entière. Cette affirmation n'a rien de surprenant dans le contexte d'un conflit étatique traditionnel, où la guerre est la prérogative du pouvoir impérial, établi par

28. K. I. Voronič, *Iznanaka...*, t. III, *op. cit.*, p. 487. Chez K. Voronitch, la liaison est souvent faite avec les verbes tels que « se passionner », « être entraîné », « être épris » (par l'idée). *Ibid.*, t. I-II, p. 36-37, 66.

29. Ja. Skol'mejster, *Zapiski dobrovol'ca* [Notes d'un volontaire], M., Tipografija V. V. Davydova, 1881, p. 3.

30. A. N. Xvostov, *Russkie i serby v vojnu 1876 goda za nezavisimost' xristian* [Les Russes et Serbes dans la guerre de 1876 pour l'indépendance des chrétiens], SPb., Russkaja skoropečatnja (P. S. Naximova), 1877, p. 47.

31. N. V. Maksimov, *Dve vojny 1876-1878 gg. Vospominanija i rasskazy iz sobytij poslednix vojn* [Deux guerres, 1876-1878. Souvenirs et récits des événements des dernières guerres], t. II, SPb., Izd. I. L. Tuzova, 1879, p. 66.

Dieu pour « inspirer la crainte aux ennemis » (selon les paroles de l'hymne impérial). L'Église russe a toujours légitimé les guerres de l'Empire. Il en va tout autrement du volontariat, qui n'est pas commandité par l'État russe. Le clergé est invité à se prononcer sur la validité théologique de l'engagement des volontaires sous la pression des croyants, alors même que la position des autorités face à cette question est loin d'être cohérente et unanime.

Alors que certains ecclésiastiques, à l'instar du métropolite de Saint-Petersbourg Isidore, optent pour une attitude réservée, d'autres, comme l'archevêque du Don, Platon, embrassent la cause des volontaires et des insurgés slaves. L'évêque d'Ekaterinoslav et de Taganrog Théodose appelle à prier pour les combattants tombés pour « la foi et la liberté des frères contre l'oppression injuste »³². Il se prononce également en faveur du mouvement des volontaires, qui est alors à son zénith ; ce sont pour lui des héros (*podvižniki*), des combattants de la foi qui luttent contre l'infidèle, pareils aux moines qui luttent contre le péché : « Bénis soient ceux qui, après un examen de soi rigoureux, [...] à la suite d'un puissant élan intérieur, vont rejoindre les rangs des combattants de la Croix »³³. Réflétant le dilemme entre l'obéissance aux autorités et la nécessité de vivre pleinement l'élection, il précise que devenir volontaire est le lot de « quelques-uns, jusqu'au jour où la volonté souveraine du monarque se décide d'appeler le pays à aider militairement les peuples en état de guerre »³⁴. Ceux qui restent sont appelés à donner en faveur des Slaves, une autre façon de participer à l'œuvre de salut public. Malgré quelques réserves, le clergé apporte donc son soutien au volontariat.

Les ecclésiastiques sont placés devant un dilemme : autrefois la guerre était vue comme une punition divine ou une épreuve envoyée par Dieu, indépendante de la volonté humaine, l'État et l'Église étaient étroitement associés dans la représentation d'un

32. « Slovo preosvjaščennogo Feodosija episkopa Ekaterinoslavskogo i Taganrogskogo » [Sermon de l'évêque d'Ekaterinoslav et de Taganrog Théodose], *Pravoslavnoe obožrenie*, 9, 1876, p. 212-213. L'auteur cite Judas Maccabée instituant une prière pour les soldats morts : « Car, s'il n'avait pas espéré que les soldats tombés dussent ressusciter, il était superflu et sot de prier pour les morts, et s'il envisageait qu'une très belle récompense est réservée à ceux qui s'endorment dans la piété, c'était là une pensée sainte et pieuse. Voilà pourquoi il fit faire ce sacrifice expiatoire pour les morts, afin qu'ils fussent délivrés de leurs péchés » (2 Maccabées, 12, 44-45).

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*

ordre hiérarchique et cosmique, auquel se substitue progressivement un imaginaire social centré sur la nation. Ainsi, dans divers « scénarios de pouvoir » de la monarchie russe (R. Wortman), le souverain est le médiateur par excellence entre le ciel et la terre, entre l'ordre divin et l'ordre humain fixé une fois pour toutes³⁵. De ce point de vue, le volontariat au nom de la cause slave et orthodoxe est subversif dans la mesure où il est le produit de la recombinaison des représentations politico-religieuses et même d'un « transfert du sacré » vers la nation.

Les liturgies religieuses et patriotiques de 1876

Des *Requiems* chantés à la gloire des volontaires tombés au combat et des civils accompagnant les volontaires qui partent pour la Serbie, tel est le point d'orgue du culte patriotique en 1876. Malgré leur caractère éphémère, l'ampleur de ces manifestations patriotiques a durablement marqué les contemporains³⁶. C'est certainement à elles que pense Dostoïevski quand il appelle cette période « un été pas comme les autres »³⁷. Les rapports de police concordent quand il s'agit de décrire les foules qui sont présentes lors des départs. Les descriptions que les contemporains nous ont laissées de ces manifestations évoquent unanimement un sentiment de communion intense qui entraîne chez certains un profond bouleversement intérieur. À leurs acteurs comme aux autorités qui les observent d'un œil soupçonneux, ces cérémonies d'adieux donnent l'impression d'un véritable raz-de-marée.

Des cérémonies au cours desquelles on chante des *Requiems* à la mémoire du volontaire tué en Serbie Nikolaï Kiréïev, promu comme héros exemplaire de la cause slave, sont organisées en 1876 à l'initiative du Comité slave dans plusieurs villes de Russie : à Moscou le 10 juillet, et à Saint-Pétersbourg, dans la cathédrale de Kazan, le 15 juillet. Des cérémonies ont aussi lieu dans d'autres

35. Richard S. Wortman, *Scenarios of Power*, Princeton, Princeton University Press, t. II : *From Alexander II to the Abdication of Nicholas II*, 2000.

36. Voir par exemple la stupeur d'un Mikhaïlovski qui qualifie « d'inouïs » les rassemblements de masse à grande échelle, « pénétrés d'une même pensée et étreints par une même émotion », et qui représentent pour lui un jalon important sur la voie d'une conscience civique naissante : N. K. Mixailovskij, « Zapiski profana », [Carnets d'un profane], *Otečestvennyye zapiski*, 11, 1876, p. 225.

37. F. M. Dostoïevski, *Le journal d'un écrivain*, Paris, Gallimard, 1972, p. 661.

lieux et villes³⁸. Ivan Aksakov mentionne également les nombreux services funèbres dédiés à sa mémoire qui sont organisés un peu partout en Russie. À travers ces commémorations, son exploit spirituel (*podvig*) devient une cause nationale. Voici comment il décrit la signification de son sacrifice dans un communiqué du Comité slave : « Il ne faisait qu'un avec nous, il se battait pour nous ; il était l'incarnation de l'honneur et de la conscience du peuple russe. Sa mort héroïque rachète le péché qui pèse sur la Russie par la faute de sa diplomatie »³⁹. Pour Dostoïevski, il ne fait pas de doutes que Kireev est tombé pour la « cause nationale » (*narodnoe delo*). Le peuple prie dans les églises pour le repos de son âme à travers toute la Russie⁴⁰. À chaque fois, la commémoration réunit les intellectuels slavophiles, des membres du clergé acquis à la cause slave, ainsi qu'une foule de sympathisants et de curieux. À Moscou, le *Requiem* est célébré dans l'église de Saint-Théodore-le-Studite près des portes Nikitskie, à 11 heures du matin, en présence d'une foule immense : il s'agit de la première cérémonie de ce type en Russie.

La première manifestation d'accompagnement est organisée à l'initiative des vieux croyants de Moscou qui organisent l'envoi d'un train sanitaire en Herzégovine en 1875, suivi par un autre le 29 juillet 1876. Le départ du train donne lieu à une cérémonie solennelle, avec une liturgie exceptionnelle célébrée dans la cathédrale de la Trinité à Saint-Petersbourg⁴¹.

Le cadre, les décors, les gestes possèdent chacun une valeur symbolique. Pendant le déroulement de la cérémonie, la gare est investie d'objets symboliques tels qu'icônes, drapeaux, etc. Des feux de Bengale sont allumés au moment du départ⁴².

Le rituel de départ comporte obligatoirement un rituel religieux. La bénédiction se déroule habituellement après la liturgie, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'église. Le choix du lieu est lui-même symbolique : ainsi, la Trinité Saint-Serge est choisie, dans le but de faire apparaître l'analogie entre les faits d'armes des volontaires et le mythe de Koulikovo. En province, la cérémonie se déroule habi-

38. Le 11 et 13 juillet des *Requiem*s sont célébrés à Pavlovsk, près de Saint-Petersbourg. Le 20 juillet une cérémonie similaire se déroule à Kherson, et une autre à Oriol le 23 juillet.

39. « Zasedanie Slavjanskogo komiteta 14 iulja » [Réunion du Comité slave du 14 juillet], *Pravoslavnoe obozrenie*, 8, 1876, p. 801.

40. F. M. Dostoïevski, *Journal...*, *op. cit.*, p. 619.

41. *Mirskoj vestnik*, 8, SPb., Izd. A. F. Gejrot, 1876, p. 124.

42. N. N. Popov, « Vospominanija dobrovol'ca » [Souvenirs d'un volontaire], *Russkij vestnik*, 5, 1877, p. 220.

tuellement dans la plus grande église de la ville. Nous devons à un avocat local, I. Slavine, la description d'une cérémonie semblable à Saratov. Pendant toute la journée du 8 septembre 1876, des manifestations célèbrent en grande pompe le départ des volontaires. L'évêque local Tikhon célèbre la liturgie, qui est suivie d'une prière (*napustvennyj moleben*) et d'un « sermon ardent et éloquent », prononcé en présence d'une foule immense massée dans la cathédrale. L'archevêque du Don, Platon, qui prend activement part au recrutement de 150 volontaires en août 1876, assure également l'encadrement liturgique des manifestations patriotiques. La cérémonie religieuse s'achève par une bénédiction devant l'icône du Sauveur et du patron local, Saint Platon. L'archevêque promet d'inscrire les noms des volontaires dans les synodiques paroissiaux.

Tous les témoins sont unanimes pour décrire une expérience de communion intense. Vladimir Mechtcherski emploie le terme *umilenie* (« attendrissement ») pour décrire son état d'esprit, un terme qui évoque une émotion intense née de la certitude d'avoir été touché par la grâce divine⁴³. La foule psalmodie le cantique *Seigneur sauve ton peuple* (*Spasi Gospodi ljudi Tvoja*), suivi par un hourrah assourdissant ; tous ceux qui sont présents se signent plusieurs fois.

Les autorités observent ces effusions patriotiques d'un œil soupçonneux. Les cérémonies sont considérées comme provocatrices et subversives quand elles se déroulent sans l'autorisation des autorités locales. Les rapports de police visent rarement le contenu des discours et des slogans ; c'est l'initiative même de tels rassemblements qu'ils réprochent à divers degrés. L'incertitude quant à la marche à suivre donne lieu à un large éventail d'attitudes allant de la répression à la participation enthousiaste. C'est à Moscou que les affrontements sont les plus vifs à cause de l'opposition résolue du gouverneur-général Vladimir A. Dolgorouki. Selon lui, les manifestations patriotiques qui se déroulent en Russie mettent en cause la légitimité du pouvoir⁴⁴. Le 26 et le 27 août 1876, l'accompagnement des volontaires coïncide avec l'envoi d'un étendard et d'une église mobile pour les volontaires du général Tcherniaev en Serbie, ce qui confère à la cérémonie une ampleur sans précédent. Or, le 26 août 1876 est aussi la date anniversaire du couronnement de l'empereur, qui est habituellement commémoré

43. V. Meščerskij, *Pravda o Serbii. Pis'ma knjaz'ja V. Meščerskago* [La vérité sur la Serbie. Lettres du prince V. Mechtcherski], SPb., Tipografija kn. Obolenskogo, 1877, p. 30.

44. *Ibid.*, p. 361.

en grande pompe. Le Comité slave fixe l'envoi de l'église mobile le même jour, s'appropriant ainsi la symbolique d'une fête censée exalter le pouvoir impérial. Selon les calculs des organisateurs, la manifestation populaire doit empiéter sur la fête officielle. Le soir du 26 août, la représentation traditionnelle de l'opéra *Une vie pour le tsar* de Glinka est fortement acclamée par le public qui entonne trois fois l'hymne impérial. Ce détournement des symboles du pouvoir n'échappe pas au gouverneur général, pour qui la « forme patriotique » masque un « sentiment subversif »⁴⁵. V. Dolgorouki juge la situation suffisamment inquiétante pour réclamer des pouvoirs extraordinaires. Le prince Mechtcherski, grand partisan de la cause slave, écrit alors ironiquement que Moscou s'est divisée en deux partis : le premier regroupe ceux dont l'unique préoccupation est l'envoi de l'église et de l'étendard en Serbie, tandis que le deuxième rassemble ceux qui voient dans l'envoi de ces artefacts une menace pour l'ordre public⁴⁶. Sur ordre du gouverneur-général, la manifestation patriotique est scindée en deux : tandis que la bénédiction reste fixée au 26 août, la procession est reportée au lendemain et déplacée, de surcroît, dans une avenue moins fréquentée, la Nikitskaja⁴⁷.

À l'occasion du départ de 200 volontaires de la gare de Varsovie à Saint-Petersbourg le 7 août, la police empêche un prédicateur improvisé de lire à haute voix un appel en faveur des Slaves. Cette mesure provoque le mécontentement de la foule qui menace alors de divulguer les faits dans les journaux. Quand le train se met en marche, des *bourrabs* incessants s'élèvent de la foule pour acclamer les nouveaux héros⁴⁸. La police perçoit une dimension protestataire dans toutes ces expressions de solidarité. Vers la mi-septembre, des mesures administratives interdisant aux Comités slaves de former des groupes de volontaires sont adoptées, et les officiers se voient formellement interdire de prendre un congé temporaire pour partir en Serbie⁴⁹. Des mesures sont également prises à l'encontre

45. *Osvoboždenie...*, *op. cit.*, p. 362.

46. V. Meščerskij, *Pravda...*, *op. cit.*, p. 19. Dans un dialogue imaginaire, il évoque sous une forme grotesque les craintes qu'il estime caractéristiques des représentants de l'ordre : « comment peut-on dormir tranquille [...] quand des milliers de personnes rassemblées chantent ensemble *Seigneur sauve Ton peuple* [...] qu'on les laisse chanter une ou deux fois, ne les verrons-nous par ensuite brandir leurs haches ? ». *Ibid.*, p. 22.

47. *Osvoboždenie...*, *op. cit.*, p. 361.

48. *Ibid.*, p. 333.

49. *Ibid.*, p. 412.

d'ecclésiastiques trop enthousiastes *via* le Synode, à la suite d'un rapport de Fiodor F. Trépov, gouverneur civil de Saint-Pétersbourg, présenté à l'empereur. Ce rapport décrit la manière dont l'exaltation fébrile de la société est entretenue par les sermons du clergé, au cours des bénédictions adressées à ceux qui partent au front. Il montre du doigt ces ecclésiastiques qui « appellent le peuple à défendre le christianisme et à soutenir financièrement les Slaves »⁵⁰.

L'Ordre théologico-politique en question

Ainsi, les discours et les pratiques collectives témoignent de l'avènement progressif d'une forme de mobilisation néo-durkheimienne. La crise d'Orient de 1875-1878 est révélatrice d'une profonde mutation de l'imaginaire social, du rapport entre religion et société. Pour la société civile naissante (*obščestvennost'*), la lutte pour la libération des Slaves est considérée comme un devoir moral de l'ensemble de la nation qui sollicite la participation active de chacun. Les finalités de cette eschatologie intramondaine – la conquête de Constantinople, la fondation d'un empire orthodoxe régénéré ou la libération des Slaves du Sud et la création d'une civilisation slave supérieure – se rangent entièrement dans le cadre immanent d'un monde « désenchanté ». Il s'agit d'une forme de mobilisation orientée essentiellement vers l'action dans ce monde, ce qui représente donc une forme de transcendance intramondaine. La résistance et même le renouvellement du langage et des symboles religieux traditionnels ne doit pas nous empêcher de voir que la sécularisation leur impose un sens nouveau, fondé sur l'idée d'autonomie : ainsi, le combat en faveur des Slaves n'est pas un devoir imposé « d'en haut » (Dieu, le souverain), mais exprime un nouveau projet collectif qui concerne l'ensemble de la nation. La sacralisation de cette lutte et la mobilisation de la société puisent leur force dans l'idée nationale, et se fondent sur une identité commune.

En même temps, les intellectuels orthodoxes panslaves et certains ecclésiastiques voient dans la mobilisation de la nation en faveur de la cause slave une occasion d'exorciser l'autre conséquence de l'immanetisation de l'eschatologie évoquée par F. Lesourd : « la recherche exclusive du progrès matériel, la satiété

50. *Ibid.*, p. 333. À la suite de ce rapport, l'Empereur signale au procureur du Saint Synode (Dmitri A. Tolstoï), que le soutien actif du clergé à la cause slave « n'est pas souhaitable ».

absolue, qui aboutit à l'élimination de toute préoccupation sotériologique et à une neutralisation axiologique »⁵¹. On l'a vu, pour Danilevski, l'adversaire véritable est la modernité incarnée par l'Europe bourgeoise, alors que pour nos ecclésiastiques la crise est surtout une occasion pour exhorter la société à revenir aux valeurs religieuses menacées par la sécularisation, qui s'accompagne d'un rejet des valeurs « occidentales » ; pour les volontaires, le sacrifice au nom de « l'idée slave » implique le rejet des valeurs matérialistes de la société. La quête d'une *communio sacra* est le point de convergence entre les attitudes traditionnelle et moderne⁵².

Dans ce contexte, peut-on considérer le rôle éminent de la religion orthodoxe dans cette crise en tant que variable dépendante qui se réduit à sa fonction intégratrice dans le nouvel ensemble (la nation), excluant toute perspective supramondaine et transcendante ? Les rapprochements entre les positions des idéologues panslaves et celles de certains ecclésiastiques soucieux d'articuler un point de vue religieux sur la question slave ne doit pas faire oublier qu'il existe plusieurs tendances au sein de cette mobilisation « néo-durkheimienne ». Il existe certainement un panslavisme qui se déploie en dehors de toute référence à l'orthodoxie, et qui possède néanmoins toutes les caractéristiques d'une « religion politique » (Eric Voegelin) ou d'une « ersatz religion » (Max Weber) exclusivement tournée vers le salut ici-bas à travers l'action politique. De ce point de vue, la pensée de Danilevski, malgré ses références orthodoxes, participe elle aussi objectivement à son avènement à travers le « transfert du sacré » de la religion à la nation définie davantage en termes biologistes et historicistes.

Bien entendu, la sécularisation est un processus d'une intensité inégale suivant les milieux et les groupes sociaux concernés. La réception du message du clergé et des intellectuels panslaves par les masses paysannes témoigne aussi de la résistance du type paléo-durkheimien. Ainsi, la majorité des paysans russes de l'époque considère que la guerre est avant tout une punition divine ; pour eux, le départ du général Tcherniaev en Serbie n'est pas une décision morale autonome, mais plutôt un ordre du tsar ; ils se montrent très peu réceptifs à l'idée d'unité du monde slave et aux slogans et idéaux panslaves dénués de signification religieuse traditionnelle. Certains observateurs attentifs de l'intelligentsia relèvent le manque d'enthousiasme patriotique des paysans à la lecture du manifeste du

51. F. Lesourd, art. cit., p. 313.

52. A. D. Smith, *Chosen People : Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2003, ch. 2.

12 avril 1877 qui déclare la guerre à l'Empire ottoman, et caractérisent leur réaction comme étant à la fois grave et sérieuse. Cette *gravitas* caractéristique de l'attitude populaire est souvent discutée dans la presse de l'époque dans la mesure où elle est perçue comme étant différente de celle de la société urbaine et « éduquée » toujours prête à s'enflammer pour la cause des Slaves.

Ces points de vue multiples témoignent bien de la coexistence de deux modes de légitimation théologico-politiques. Bien que l'Église orthodoxe et la présence d'un arrière-plan culturel et religieux chrétien fournissent un cadre interprétatif permettant de légitimer les nouvelles formes de mobilisation collectives et d'engagement individuel, il est tout aussi clair que l'endurance de celles-ci a également limité la portée d'un message panslave plus radical en affirmant la nécessité de respecter les institutions traditionnelles telles que l'Église et l'État, ainsi que de se soumettre à la volonté divine et de relativiser les succès « temporels ». De ce point de vue, le sacrifice des volontaires, l'idée messianique de la conquête de Constantinople et la nécessité de secourir les Slaves souffrants peut aussi être appréhendée à partir d'un cadre paléodurkheimien traditionnel. Alors que les intellectuels nationalistes panslaves s'approprient les symboles et les mythes préexistants, les représentants du clergé orthodoxe et les croyants à leur tour s'approprient des concepts sécularisés tels que la civilisation, le progrès et la nation, et les interprètent à leur manière.

Nous pourrions aussi nous demander si avec la huitième partie d'Anna Karénine de Tolstoï, où l'écrivain se montre très critique vis-à-vis du mouvement en faveur de la cause slave et des intellectuels qui parlent au nom du peuple, nous n'avons pas aussi la préfiguration de « l'Âge de l'Authenticité » qui succède, selon Charles Taylor, à « l'Âge de la Mobilisation »⁵³. En effet, Tolstoï dénonce ce qu'il considère comme un effet de « mode », tout en concédant la possibilité d'un enthousiasme authentique fondé sur la compassion envers les coreligionnaires souffrants. Celui-ci est cependant exploité par des démagogues qui instrumentalisent l'enthousiasme populaire au nom d'un idéal abstrait du « peuple » qui dissimule des motivations égoïstes ou inavouables. Dans une conversation qui porte sur la légitimité d'une guerre non déclarée par l'État, Lévine, *alter ego* de Tolstoï, estime qu'il est « lui-même le peuple », et n'a pas besoin qu'on parle en son nom ; il existe une différence essentielle entre quelqu'un qui cède à un sentiment de compassion *spontané*

53. Ch. Taylor, *op. cit.*, ch. 13.

pour défendre son prochain contre un agresseur, et celui qui va combattre et tuer au nom d'un amour pour les Slaves suscité et artificiellement entretenu par les journaux. Selon Tolstoï, la majorité des volontaires désire simplement fuir les frustrations de leur existence civile, comme en témoigne le cas emblématique de Vronski qui s'en va combattre en Serbie par dégoût de la vie. Le portrait des volontaires dans le roman est peu flatteur. Pour l'écrivain, il s'agit là d'une nouvelle forme d'aliénation. La huitième partie d'Anna Karénine fut interdite à la publication dans le *Russkij Vestnik* de Mikhaïl Katkov à cause de sa présentation défavorable de la cause slave⁵⁴.

Ainsi, la mobilisation de la société russe pendant la crise d'Orient de 1875-1878 en faveur de la libération des Slaves du Sud révèle bien un processus de recomposition de la religion dans l'espace public, en rupture avec les voies traditionnelles de la légitimation théologico-politique. Bien qu'elle révèle une tendance de fond au sein de la société russe, il n'est pas moins vrai qu'à court terme cette mobilisation autour de la foi orthodoxe régénérée et de l'identité slave fut un échec. La première raison est que l'Église russe ne peut s'affranchir entièrement du cadre « paléodurkheimien ». La deuxième raison est le projet panslaviste lui-même, tel qu'il est articulé par les idéologues de l'époque tels qu'Aksakov ou Danilevski. Sa réalisation aurait entraîné un bouleversement complet de l'équilibre des puissances en Europe, tâche impossible à réaliser sans le soutien actif de l'État impérial. Sans le soutien des institutions, l'enthousiasme qui anime le mouvement des volontaires et l'*obščestvo* ne pouvait être qu'éphémère. Or, comme on l'a constaté, l'État russe fait preuve d'une méfiance tenace à l'égard de toute sorte de mobilisation politique et religieuse autonome et adopte une attitude prudente dans sa politique internationale. Ainsi, l'émergence d'une religion politique en Russie au XX^e siècle se fera dans un cadre exclusivement laïc, en opposition active à l'égard de l'Église orthodoxe et de l'État impérial.

INALCO, Paris

54. L. N. Tolstoï, *Sobranie sočinenij v 22 tomach* [Œuvres en 22 volumes], t. IX, M., Izdanie Xudožestvennoj Literatury, 1982, p. 366-409 ; 458.