

Introduction

PIERRE CAUSSAT, FRANÇOISE LESOURD

La Russie contemporaine nous offre l'image d'une société qui veut ou peut prétendre à l'euroanéité, alors même qu'elle s'en distingue par le statut particulier qu'y possède le religieux. La place des institutions religieuses, leur rôle par rapport au pouvoir séculier, semblent difficiles à déterminer précisément, même si leur poids paraît très important. L'influence de l'Église orthodoxe en Russie actuellement semble grande, mais insaisissable.

Ce n'est pas nouveau : en apparence associée au pouvoir politique, en réalité dominée par lui, l'Église a été tenue en marge de la société russe moderne depuis Pierre le Grand. Avec l'abolition du patriarcat et son remplacement par un organisme de type bureaucratique, le Saint Synode, chargé de gérer les affaires de l'Église, celle-ci était privée d'une autorité qui parlerait en son nom. Au début du xx^e siècle, au moment où la Russie se trouvait face à la nécessité de se moderniser, cette question a été l'objet de débats intenses aux Assemblées de philosophie religieuse de Saint-Petersbourg, réunies en 1901-1903, puis après 1907, pour tenter de porter remède à l'incompréhension qui séparait la société cultivée de l'Église russe¹.

1. Le plus important est sans doute le discours de Dmitri Mérejkovski à la 3^e séance, où il souligne qu'il ne s'agit pas de sécularisation ni de séparation des deux sphères. Pierre I^{er} soumet l'Église à l'État. Jusqu'à Pierre, toute

À l'origine, un type particulier de relations entre pouvoirs temporel et spirituel place la Russie, héritière de Byzance, en marge de l'Occident : un article de ce volume (Matthieu Parlier), illustre bien, à partir des éloges impériaux des XIII^e et XIV^e siècles, ce qu'on appelle la « symphonie des pouvoirs ». Même s'il faut compter avec une quantité d'autres facteurs, les conséquences de cette imprécision dans les rapports entre l'empereur et le patriarche, et du caractère sacré attribué au pouvoir temporel, se font peut-être encore sentir aujourd'hui dans les mentalités (au moins pour une certaine part de la société).

Cette parodie de démocratie appelée « démocratie souveraine », l'idée répandue actuellement dans les sphères russes du pouvoir que « l'État doit reposer sur des valeurs spirituelles et non sur des procédures institutionnelles » (Antoine Arjakovsky), représentent peut-être dans une certaine mesure un lointain écho de ce qui a jadis formé la tradition de la théologie politique russe. Pour cette raison, une situation comme celle de l'émigration, où l'Église russe en exil et les philosophes émigrés se trouvaient directement confrontés à une société occidentale sécularisée, était un révélateur de tensions internes, avec l'apparition d'un « modernisme » russe (Maria Cymborska-Leboda) appelant à une autre forme de vie ecclésiale, à un autre rapport à l'autorité.

L'écrasement de l'Église par l'État sous Pierre le Grand a finalement renforcé la « fusion du théologique et du politique »². Cette fusion devait manifester ses effets pervers beaucoup plus tard, avec la Sainte Alliance et les rêves d'Alexandre I^{er} « d'être le protecteur du christianisme européen » et de contribuer à l'« avènement d'une théocratie véritable » en Europe (Urszula Cierniak).

La culture russe, qui peut être considérée comme une culture européenne des confins, n'a connu ni la scolastique (en tous cas, pas avant le XVII^e siècle), ni la première modernité que représente la Renaissance. Si la littérature (et, avec elle, l'ensemble de la culture livresque) s'est peu à peu affranchie de ses fonctions « cléri-

la vie de la culture russe était fondamentalement religieuse. Et soudain, l'Église n'est plus qu'un rouage dans la machine de l'État, et c'est Pierre désormais qui unit en lui-même le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel. C'est le contraire d'une sécularisation. Cf. *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij (1901-1903)*, M., Respublika, 2005.

2. J.-Cl. Monod, *La Querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012, p. 135.

cales » (pour reprendre le mot d'Etiemble³), cela s'est fait de manière indirecte, par des phénomènes dits de « compensation »⁴, ou relevant de la simple imitation.

Toutes ces incertitudes situent la culture russe au cœur des interrogations actuelles sur la place du religieux dans les civilisations modernes, et nous incitent à analyser son évolution à la lumière d'une notion inséparable de l'idée de modernité, celle de sécularisation.

Il faut d'ailleurs préciser ce concept suremployé (au risque d'une banalisation), dont on pressent qu'il est chargé d'enjeux considérables. Tenter d'en repérer les principaux signifiants nous conduit vers une série d'oppositions : séculier/clérical (religieux) ; profane/sacré ; cité de l'homme / Cité de Dieu. L'opposition ancien/moderne n'est d'ailleurs pas bien loin.

Ces oppositions ont une incidence aussi bien à un niveau global qu'au niveau personnel : global, parce qu'elles nous plongent dans les remous de l'histoire, et personnel, car c'est l'engagement de chacun dans cette histoire qui est en jeu, l'obligeant à exercer sa responsabilité et sa faculté de juger. Elles nous conduisent soit à une interrogation sur les principes théologico-politiques qui fondent une communauté, et qui s'est exprimée dans la *sobornost* des slavophiles (Igor Sokologorsky), soit à une mise en valeur de l'individualité, de l'intériorité, bien visible dans les mouvements religieux novateurs, comme les francs-maçons au XVIII^e siècle ou la « nouvelle conscience religieuse » au début du XX^e siècle, tous désireux de prendre leurs distances par rapport à l'orthodoxie officielle (Angela Dioletta Siclari).

En d'autres termes, la réévaluation de l'antinomie entre profane et sacré, qui s'impose de plus en plus à une conscience moderne, force à se resituer, en tant qu'individu, par rapport aux horizons de sens traditionnels. Comme le dit Charles Taylor : « Je ne peux définir mon identité qu'en me situant par rapport à des *questions qui comptent*... L'authenticité ne s'oppose pas aux exigences qui transcendent le moi, elle les appelle »⁵. Et il insiste sur

3. Etiemble, *Essais de littérature (vraiment) générale*, Paris, Gallimard, 1974, p. 39-63.

4. D. S. Lixačëv, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov* [Évolution de la littérature russe du X^e au XVII^e siècle], L., Nauka, 1973, en part. chap. IV, *passim*.

5. Ch. Taylor, *Le Malaise de la modernité*, trad. de C. Melançon, Paris, Cerf, 1994, p. 48-49.

le rapprochement qui s'opère ainsi entre l'art et la définition de soi, la vie même étant le produit d'un travail créateur par lequel je me découvre. Les exigences de l'authenticité sont inséparables de recherches esthétiques⁶ – toutes choses qui nous renvoient justement à la « renaissance russe » du début du XX^e siècle, à son sentiment que la quête d'identité était une activité créatrice ; elle avait même créé le terme de « vie comme acte créateur » (*žiznetvorčestvo*).

Au sens premier, le terme de sécularisation signifiait l'expropriation de biens ecclésiastiques au profit de princes ou d'États (c'est ce qui s'est passé à la Révolution française, ou au temps de Napoléon). S'agissant des personnes, un moine déchu du mode « régulier » (déterminé par la « règle » monastique) est dit « sécularisé » – nous dirions aujourd'hui « réduit à l'état laïc ».

De nos jours, on entend surtout par « sécularisation » un mouvement de grande ampleur qui désigne une dérive des civilisations, s'émancipant d'un état régi par les traditions religieuses, et décidant de définir librement leurs propres régimes de vie (passage de la « Cité de Dieu » à la cité de l'homme). Ce mouvement obéit à trois tendances principales : *immanence* (référence à une raison qui ne reconnaît que sa propre autorité, délestée de toute transcendance), *mondianisation* (le champ d'exercice de la raison est le monde, elle ne reçoit plus son inspiration du ciel – c'est d'ailleurs le terme allemand pour « sécularisation »), et *historisation* (elle met en jeu des évolutions qui se déroulent sur la longue durée).

Il concerne des civilisations de type européen, ou en tous cas occidentale. La Russie occupe ici une place singulière, ses stades de développement ne correspondant pas à ceux de l'Europe occidentale. En 1973, Dmitri Likhatchev parlait, pour définir l'évolution de la culture russe au XVII^e siècle (littérature et art), d'une « sécularisation » encore très timide qui l'apparenterait même plus à une pré-Renaissance qu'à la Renaissance⁷.

Ce mouvement peut être entendu de deux manières différentes et même opposées ; soit comme une simple transposition : d'une époque à l'autre, un ordre profane prend le relais de l'ordre sacré, sans bouleversements (c'est la thèse de Karl Löwith et Carl Schmitt) ; soit comme liquidation pure et simple, impliquant une désacralisation radicale. La forme extrême en sera le « sécula-

6. *Ibid.*, p. 70-71.

7. D. S. Lixačëv, *Razvitie russkoj literatury X-XVII vekov*, *op. cit.*, p. 83-111.

risme » anglais, ou la laïcité à la française. S'agit-il là de deux conceptions de la sécularisation (la « querelle » entre Karl Löwith et Hans Blumenberg), ou de deux types de sécularisation, qui peuvent se rencontrer dans le cadre d'une seule et même culture ? La question se profile à l'arrière-plan des différents articles.

Ce volume présente les deux aspects du problème : l'article sur la mobilisation au moment de la crise d'Orient montre de façon frappante l'interaction entre modèles politiques et représentations religieuses – comment la sécularisation, rendant possible « le réinvestissement du sacré dans des réalités intramondaines collectives telles que l'État ou la nation » (Ilya Platov) nous offre un exemple de « *transmutation* des représentations religieuses », qui d'ailleurs met en péril les modèles politiques traditionnels. D'où la suspicion du pouvoir, qui ne s'y trompait pas, devant ces grands élans de patriotisme spontané. Mais d'autre part, si on envisage la sécularisation non comme *transmutation* mais comme simple conservation de modèles, indépendamment du contenu, on s'interrogera sur l'athéisme militant de l'époque soviétique – car c'est bien lui qui, sous les dehors d'un changement radical, offre pourtant à beaucoup d'observateurs l'image d'une transposition masquée⁸.

Cette dualité, transposition ou liquidation, reprend la dualité ancien/moderne : le nouveau n'est-il que la « translation » de l'ancien (selon l'affirmation de Cassiodore⁹), ou bien amène-t-il une nouveauté radicale, portée par le terme de « moderne » ? Les difficultés d'accès de la Russie à la modernité semblent indissociables d'un rapport au religieux qui ne s'est jamais consciemment et systématiquement transformé. Mais la modernité comme nouveauté radicale n'est-elle pas une illusion ? La solitude de l'individu aux prises avec l'angoisse existentielle, qui semble si caractéristique d'une conscience moderne (on s'est intéressé, dans ce recueil, au témoignage de Lev Karsavine), nous ramène pourtant à l'expérience douloureuse des mystiques confrontés au « retrait de Dieu », dont le XVII^e siècle français nous offre tant d'exemples significatifs.

8. Voir en particulier N. Berdiaev, *Les Sources et le sens du communisme russe*, trad. fr. de A. Nerville, Paris, Gallimard, 1938, 1951, 1963.

9. Voir Tilo Schabert, *Gewalt und Humanität. Über philosophische und politische Manifestationen von Modernität*, Karl Alber, Friburg – Munich, 1978, chap. II, p. 42-43. Cassiodore : historien officiel de Théodoric le Grand (autour de 480-490), théoricien de la *translatio studii*, d'une réappropriation de la culture latine par la nouvelle culture postérieure à l'Empire romain, après 476.

La sécularisation affranchit l'homme des contraintes associées au religieux, mais aussi des « enchantements » du monde (les pratiques rituelles qui jalonnent la vie). Le théologien protestant Friedrich Gogarten la fait remonter au Nouveau Testament, dans la prédication de l'apôtre Paul qui libère le croyant du respect des rites juifs et païens¹⁰. Max Weber, lui, faisait d'ailleurs remonter le « désenchantement du monde » au prophétisme du judaïsme ancien, où commençait le cycle qui se serait achevé avec la réforme luthérienne, par le « protestantisme ascétique »¹¹.

Un réenchantement dans le religieux tente parfois de compenser cette perte de sens. Peter L. Berger constate : « Le monde d'aujourd'hui, à quelques exceptions près, est aussi furieusement religieux qu'il l'a toujours été »¹². La Russie ne fait pas partie des « exceptions », bien au contraire. La sortie du communisme accentue encore cette tendance et lui donne un caractère spécifique. On a donc voulu porter ici une attention particulière aux rapports entre croyants et incroyants, entre foi et incroyance, dans le contexte de la spiritualité russe aux époques soviétique et post-soviétique – ce qui permet d'ailleurs de découvrir des aspects mal connus de la vie religieuse, qui continuait à l'époque soviétique, de façon inattendue, malgré la chape de plomb de l'athéisme officiel, comme le montre en fin de volume l'entretien avec Konstantin Ivanov.

Il existe aussi la possibilité d'un « réenchantement » dans le séculier : il nous renvoie à Hegel et à sa théorie d'une transfiguration des drames de l'histoire dans la grande fusion unitaire de l'Esprit. Ce « réenchantement » peut prendre des aspects pervers, dans des « religions politiques »¹³, des utopies ou même des idéologies en apparence neutres, où le religieux peut être à l'œuvre sous des formes masquées et dévoyées : la Russie offre là un champ d'études particulièrement riche¹⁴.

10. F. Gogarten, *Destin et espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, trad. de J.-M. Hayaux, Paris, Casterman, 1970, p. 88-89.

11. Cité d'après Wilhelm Schluchter, *Die Entzauberung der Welt, Sechs studien zu Max Weber*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 7.

12. P. Berger (dir.), *Le Réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001, p. 15.

13. E. Voegelin, *Die politischen Religionen*, 1^e éd. Vienne, 1938, trad. fr. *Les Religions politiques*, trad. de J. Schmutz, Paris Cerf, 1994.

14. Voir Leonid Heller et Michel Niqueux, *Histoire de l'utopie en Russie*, Paris, PUF, 1995.

Mais ce « désenchantement » même peu s'affadir. Un premier stade serait résumé dans la formule de Cournot : « de roi de la création qu'il était ou croyait être, l'homme est monté ou descendu, comme il plaira de l'entendre, au rôle de concessionnaire d'une planète »¹⁵ – planète livrée au rendement technologique sans transcendance. Il n'y a pas loin de là à « l'ère du vide » de Gilles Lipovetsky, frénésie d'activités régie par le bon plaisir : « l'existence indifférente au sens peut se déployer sans pathétique ni abîme, sans aspiration à de nouvelles tables de valeur »¹⁶.

La Russie serait-elle entrée dans l'ère d'une « fin de l'histoire »¹⁷ où le pouvoir, quel qu'il soit, se réduirait à la gestion sans éclat d'une humanité satisfaite ? On pense alors aux mises en garde lancées par ces visionnaires de la modernité que sont Vladimir Soloviev ou Constantin Léontiev¹⁸. Ou bien serait-elle entrée dans celle que Jean-Claude Monod appelle la « sécularisation inquiète »¹⁹ ? On a tenté d'ouvrir ici quelques pistes.

L'ensemble des textes proposés dans ce volume concerne toute une problématique centrée sur la Russie, mais beaucoup plus large dans ses implications. La modernité signifie-t-elle ou non la fin du religieux ? Les travestissements idéologiques du religieux ont-ils disparu avec le régime soviétique ou sont-ils prêts à renaître sous des apparences nouvelles ? Le statut du religieux dans la pensée contemporaine montre-il finalement le caractère indépassable du premier ?

Ces questions ont été abordées à l'occasion d'un colloque intitulé « Sécularisation et culture russe », qui s'est tenu à l'Université Jean Moulin (Lyon III) en novembre 2012. Nous adressons nos plus vifs remerciements pour leur aide à la Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin, à l'IRPhIL, et égale-

15. A.-A. Cournot, *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, in *Œuvres complètes*, éd. d'A. Robinet, t. IV, Paris, Vrin, 1973, p. 422.

16. G. Lipovetsky, *L'Ère du vide, essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983 ; rééd. 1989, « Folio Essais », 2012, p. 255.

17. L. Strauss, « Mise au point », suite au texte d'A. Kojève, « Tyrannie et sagesse », in *Correspondance avec Alexandre Kojève*, Paris, NRF, Gallimard, 1997, p. 244-245.

18. Voir Vl. Soloviev, *Court récit sur l'Antéchrist*, in *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, trad. de B. Marchadier, Paris, Éd. Ad Solem, 2005 ; C. Léontiev, *L'Européen moyen, idéal et outil de la destruction universelle*, trad. de D. Beaune-Gray, Lausanne, L'Age d'Homme, 1999.

19. J.-Cl. Monod, *La querelle de la sécularisation*, *op. cit.*, p. 39.

ment à l'ISERL (Lyon II) qui a généreusement contribué à la tenue de cette manifestation. Ce colloque a bénéficié d'un soutien financier du ministère de l'Éducation.

Université de Paris-Ouest Nan-
terre
Université Jean Moulin Lyon III, IRPhiL