

Autour de l'idée de rencontres interreligieuses dans le monde russe

On nous promet des chocs de civilisations. En tant que critères d'appartenance civilisationnelle, les religions y joueraient un rôle de premier plan : leur incompatibilité radicale les destinerait à la confrontation. Pourtant, envisagées sous l'angle de l'histoire, les religions n'ont cessé de réagir entre elles avec plus de plasticité et de complexité que ne le laissent entendre les tenants d'une approche essentialiste, anhistorique et simplificatrice.

Le monde russe est particulièrement révélateur de ce phénomène pour peu que l'on ne s'en tienne pas aux seules statistiques. Car, si celles-ci mettent en évidence la pluralité religieuse de cet immense espace (qui recoupe souvent une pluralité ethnique¹), elles

1. À la fin du XIX^e siècle, la population de l'Empire russe est composée de 71 % d'orthodoxes (ce chiffre inclut les vieux-croyants et les sectateurs issus de l'orthodoxie), de 9 % de catholiques, de 5 % de protestants, de 1 % d'Arméniens grégoriens, de 9 % de musulmans, de 3 % de juifs et de 0,75 % de bouddhistes. Chiffres repris à M. V. Pokrovsky, « La population » in W. de Kovalevsky (éd.), *La Russie à la fin du 19^e siècle*, trad. de J.-L. Rocher, Paris, Paul Dupont – Guillaumin et Cie, 1900, p. 70. Rappelons que le « premier recensement général », effectué en un jour le 28 janvier 1897 (a. s.) dans l'Empire russe (sauf pour le Grand Duché de Finlande, où il fut effectué le 31 décembre 1896 (a. s.)), indiquait une population s'élevant à 129 millions d'habitants au début de l'année 1897.

Le seul recensement effectué en Fédération de Russie le fut en octobre 2002. Les habitants ont été conviés à déterminer eux-mêmes leurs

ne sauraient suppléer à l'étude des réactions et interactions religieuses qui sont aux fondements d'une véritable réflexion sur l'altérité religieuse. Seule une telle étude est à même de mettre au jour tout un éventail d'attitudes – fluctuantes suivant les époques et les régions – allant de la tolérance à l'intolérance, en passant par l'indifférence, la curiosité, la cohabitation, l'accommodation, l'adaptation, la rivalité, la relégation, la persécution, la répression, etc. auxquelles s'ajoutent des phénomènes de conversion et d'abjuration – collectives ou individuelles – et des cas d'hybridation ou de syncrétisme.

Se pencher sur ces réactions et ces interactions revient à envisager l'espace russe multiconfessionnel sous l'angle de la rencontre, sans taire pour autant que bien des « rencontres » se sont traduites et se traduisent encore par la confrontation. À certaines époques et dans certaines parties du monde, on le sait, l'idée d'altérité religieuse peut s'avérer inadmissible et la religion de l'Autre être tenue pour une erreur². Il serait illusoire de l'oublier d'autant qu'en Russie, pays multiethnique et pluriconfessionnel s'il en est, la « captation » de Dieu par l'État (hormis durant l'intermède soviétique, marqué par la négation de Dieu) a peu à peu établi une correspondance entre l'identité russe et la religion orthodoxe. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle la plupart des articles réunis ici envisage le thème de la rencontre avec un même invariant – le Russe orthodoxe ou l'orthodoxe russe ou encore l'Église orthodoxe russe – représenté par l'État et faisant face à un Autre d'une altérité religieuse plus ou moins radicale. Mais, ces contributions le montrent, si nombre de « rencontres » passées et présentes se sont traduites par le contrôle étatique exercé sur des groupes confessionnels minoritaires, ce contrôle n'a cessé de varier, se faisant plus ou moins bienveillant, plus ou moins hostile selon les époques et suivant des considérations de nature extrêmement diverse.

ethnies (au nombre officiel de 160 même si près de 800 ethnies différentes ont été mentionnées au cours des enquêtes). Aucune question n'a été posée sur l'appartenance religieuse quoique dans certains cas – par exemple celui des Kriachènes – la question de cette appartenance se soit révélée étroitement imbriquée à la question de l'appartenance ethnique. À ce sujet, voir les articles de Xavier Le Torrivellec et Françoise Deaucé in Catherine Gousseff (éd.), *Recenser la Russie en 2002, Revue d'études comparatives Est-Ouest*, 34/4, déc. 2003, p. 29-76.

2. Sur ces questions, voir l'ouvrage d'Anne-Sophie Lamine, *La Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité* (Paris, PUF, 2004, 318 p.) dont nous reprenons ici certaines des réflexions.

La première de ces variables concerne la pensée de l'altérité elle-même. Que cette notion soit un concept identifié ne va pas de soi ; la nécessité de concevoir et de définir l'altérité est de toute évidence une attitude culturelle particulière. Elle implique de mesurer l'écart entre Soi et l'Autre et partant, elle révèle l'existence d'une interrogation sur l'identité de chacun ou celle de chaque groupe. Dans les rapports problématiques à la religion de l'Autre, comme l'indiquent plusieurs des contributeurs de ce recueil, la question identitaire est d'ailleurs souvent celle qui, au bout du compte, a fait ou fait encore difficulté.

Dans le cas de la Russie, la problématique du multiconfessionnel soulève également la question de la nature des rapports entre le gouvernement et une Église orthodoxe que son statut autocéphale, en la dégageant de toute autorité étrangère, n'a rendue que plus dépendante de l'État³. À partir de 1721, il s'agit d'ailleurs d'une Église régie par un concile, le Saint-Synode, à la tête duquel se trouve un laïc nommé par l'Empereur. Et si à partir de janvier 1918⁴, l'orthodoxie a été condamnée à disparaître à plus ou moins long terme au même titre que toutes les confessions présentes sur le territoire soviétique, l'Église orthodoxe s'est par contre très vite retrouvée après l'effondrement de l'URSS dans un rôle de premier plan. La « contribution spéciale [...] à l'histoire de la Russie, à l'établissement et au développement de la spiritualité et de la culture en Russie » qui lui est reconnue avec la loi de septembre 1997 affirme en effet ouvertement le lien étroit qui l'unit à l'État fédératif russe.

*

Dans la première partie du présent recueil, la religion de l'Autre n'est pas tout à fait celle de l'Autre, mais celle d'un Soi qui s'éloigne et s'égare, du moins du point de vue de la religion officielle, qui déclare l'Autre schismatique ou hérétique. L'étude, proposée par Michel Niqueux, des « missions intérieures » dirigées contre les

3. Nous paraphrasons ici Anatole Leroy-Beaulieu dont on retiendra encore cette formule sur l'Église orthodoxe russe à la fin du XIX^e siècle : « l'Église, on pourrait aussi bien dire l'État ». Anatole Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les Russes*, préf. de Marc Ræff, Paris, R. Laffont, 1990, [rééd. de l'éd. de 1898], p. 951 et p. 1114.

4. Le « Décret sur la séparation de l'Église et de l'État, et de l'école et de l'Église » promulgué en janvier 1918 fut suivi par d'autres décrets plus répressifs encore en matière religieuse mais déjà il portait un coup sérieux à l'Église orthodoxe russe.

vieux-croyants et les sectateurs, invite à une lecture précise des textes législatifs en matière religieuse. Celle-ci, à son tour, convie à une réflexion sur la classification des religions et des sectes, ces dernières étant jugées en Russie tsariste à l'aune de leur potentielle nocivité religieuse et politique. L'exemple des stundistes, secte de chrétiens évangéliques apparue au XIX^e siècle, éclairé ici par Roberta de Giorgi, signale d'ailleurs les fluctuations de l'administration tsariste à leur égard en fonction du degré de nuisance qui leur fut reconnu. Bien entendu, des échos singuliers se font entendre avec la période présente où, depuis la promulgation de la loi de septembre 1997 « sur la liberté de conscience et les associations religieuses », les religions sont classées (non sans quelques absurdités, rappelle M. Niqueux) en religions traditionnelles, religions non traditionnelles et sectes.

Une deuxième partie du recueil est consacrée à l'administration tsariste des confessions dites étrangères, celles des *inoslavy* (d'une foi chrétienne autre qu'orthodoxe) et *inovery* (d'une foi autre que chrétienne), et à l'attitude de l'Église à leur égard.

Parmi les diverses manières de ramener l'Autre à Soi, figurent des politiques plus ou moins habiles misant sur l'éducation pour affermir la foi orthodoxe des enfants allogènes. L'effort éducatif fourni à partir de 1864 par deux missionnaires auprès des jeunes Kriachènes (Tatars christianisés) de Kazan en est un exemple. Cependant, les frontières de l'altérité seraient-elles si mouvantes ? Ou, pour être plus précis, l'altérité ethnique ne l'emporterait-elle pas sur la profession de foi orthodoxe des allogènes ? Comme le montre Irène Semenov-Tian-Chansky-Baïdine, si la question se pose du rapport des Kriachènes aux Tatars demeurés musulmans, il n'est pas si sûr que les premiers, formés dans les écoles des missionnaires orthodoxes, soient pour autant devenus des orthodoxes à part entière, faute tout simplement d'avoir jamais été russes.

L'État, représentant de la religion dominante, trouve également à intervenir dans le règlement des dissensions internes entre les différents courants d'une même confession minoritaire. Claire Le Foll en donne un exemple avec la rivalité entre les *hasidim* (représentants d'un nouveau mouvement mystique juif) et leurs opposants, les *misnagdim*, au moment où, avec les partitions de la Pologne à la fin du XVIII^e siècle, toute une population juive, loin d'être homogène dans ses croyances comme dans ses pratiques, était incorporée à l'Empire russe. Non sans revoir ses choix et ses décisions au fil du temps, l'État se fonda sur le critère de loyauté pour intervenir dans ce conflit interne mais il fut également sou-

cieux de disposer d'un interlocuteur valable (comprendre en position de force) au sein de la communauté juive.

Après le rattachement de l'Arménie orientale à l'Empire en 1828, l'État tsariste eut également à se trouver un interlocuteur parmi les Arméniens pour administrer ce pays. L'Église apostolique arménienne, toute désignée pour remplir ce rôle, contribua à la mise en place aux confins de l'Empire d'une politique d'autant plus prudente que Saint-Petersbourg devait aussi savoir ménager les importantes communautés arméniennes des États voisins. Pendant un demi-siècle, explique Aldo Ferrari, cette Église bénéficia d'une complète autonomie théologique et juridique vis-à-vis de l'Église orthodoxe russe. En revanche, lorsque sous Alexandre III, le gouvernement chercha à l'affaiblir, il se heurta à une opposition particulièrement vive de l'ensemble des Arméniens. Ce n'est qu'à partir de 1905, quand la nomination d'un nouveau gouverneur coïncida avec un regain d'intérêt de Saint-Petersbourg pour la Perse et l'Empire ottoman que ces tensions s'apaisèrent.

Quant à l'attitude du gouvernement russe à l'égard des catholiques, elle ne fut pas exempte de considérations de politique internationale. Toutefois, Elena Astafieva montre combien cette attitude varia en fonction de diverses circonstances internes au pays. Le statut juridique reconnu aux catholiques fut bien entendu lié aux délicates questions polonaise et gréco-catholique, à la volonté ou le refus de nouer un dialogue avec le Vatican ainsi qu'à la question de l'administration des sanctuaires en Terre sainte. Mais les anciennes représentations caricaturales et hostiles du « Latin » (le catholique) ne manquèrent pas de resurgir lors des périodes de tensions entre orthodoxes et catholiques.

L'Église gréco-catholique (uniate), qui représente une confession hybride de rite orthodoxe et d'obédience catholique, est née à la fin du XVI^e siècle. Les aléas des campagnes militaires avec annexions et pertes de territoires (et donc de populations entières) en Europe orientale expliquent une suite de conversions, d'abjurations, puis de « re-conversions » tandis que là encore, explique Daniel Beauvois, la politique de Saint-Petersbourg passait de la tolérance à l'intolérance. De fait, l'Église uniate s'est révélée un instrument de résistance à l'occupation par l'Autre ; pour les Ukrainiens de la partie occidentale de l'Ukraine, elle a rempli une fonction de distinction identitaire par rapport aux Russes orthodoxes et aux Polonais catholiques.

Les religions en Russie ont pu cohabiter en donnant naissance à des formes religieuses hybrides. Elles ont pu également interagir

en transformant les mythologies, en affectant les traditions festives ou en modifiant les pratiques rituelles des populations autochtones soumises au prosélytisme d'un groupe religieux⁵. C'est à de tels cas que sont consacrées les contributions regroupées dans la quatrième partie de ce recueil.

L'étude du serment de l'ours chez des peuples animistes obougriens que propose Jean-Luc Lambert révèle les adaptations des rites et des mythologies autochtones ainsi que les ruses mises en œuvre par ces peuples à partir des campagnes d'évangélisation du XVIII^e siècle.

Quant à la fête du *saban tuj*, pratiquée dans la région Volga-Oural – véritable carrefour des peuples et des religions – elle s'avère le produit de mélanges survenus entre diverses traditions religieuses. Xavier Le Torrivellec reconstitue l'origine de cette fête et met en lumière ses multiples réactualisations, notamment à la période soviétique, où le *saban tuj* devient une fête sportive.

Dans une cinquième partie, sont envisagés plusieurs parcours individuels, marqués par des attitudes et des engagements religieux singuliers.

Les aveux dans lesquels Léonti Soukhotine, page à la Cour de Russie, évoque sa captivité chez les Turcs entre 1659 et 1672 constituent un document exceptionnel sur un cas de conversion forcée à l'islam. Aleksandr Lavrov, qui en reproduit le texte accompagné de sa traduction en français, note les silences et analyse les explications parfois laconiques d'un homme qui, de retour dans

5. Parfois même de plusieurs groupes religieux. Les missionnaires et religieux de différentes confessions ont en effet pu se trouver en concurrence auprès de certaines populations autochtones. Il suffit de songer aux Bouriates chamanistes qui, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, furent soumis simultanément au prosélytisme des lamas mongols et tibétains (leur venue précéda de quelques décennies seulement l'annexion de la Transbaïkalie à l'Empire tsariste) et au prosélytisme des missionnaires orthodoxes. Si une politique de conversion à l'orthodoxie russe fut réellement menée auprès des Bouriates de Cisbaïkalie, l'État russe laissa finalement le bouddhisme se propager au sud-est du Baïkal afin de préserver une bonne entente avec la Mongolie bouddhiste, territoire-tampon entre l'Empire tsariste et l'Empire sino-mandchou. Il n'y eut de véritable concurrence qu'au Sud, dans la région de Tounka située au pied des monts Saïan. Informations aimablement communiquées par Roberte Hamayon. Pour expliquer l'attrait que le bouddhisme, bien plus que le christianisme, exerça auprès des Bouriates, nous renvoyons à R. Hamayon, *La Chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990, p. 112-125.

sa patrie d'origine, est soupçonné d'être devenu un Autre, c'est-à-dire à la fois un apostat et un traître à sa patrie.

Konstantin Léontiev (1831-1891), qui résida plusieurs années dans l'Empire ottoman et qui, à la fin de sa vie, devint moine à Optina Poustine, prôna une stricte orthodoxie byzantine. Néanmoins, il se montra sensible à la foi intransigeante des vieux-croyants et des sectateurs, comme il se montra favorable à l'idée d'un rapprochement avec le catholicisme et attiré par le régime politique turc fondé sur l'islam. Danièle Beaune-Gray analyse ici les différentes positions de ce penseur en marge du courant slavophile et suggère que ses convictions et ses engouements furent peut-être trop rapidement qualifiés de paradoxaux.

Les espoirs suscités par la révolution de 1917 ont donné naissance à des projets utopiques singuliers tentant de concilier athéisme de rigueur et doctrines ésotériques inspirées par un bouddhisme mal assimilé. L'occultiste Alexandre Bartchenko (1881-1938) comme l'artiste Nicolas Roerich (1874-1945) tentèrent chacun de leur côté de convaincre les leaders soviétiques de la possibilité et de l'intérêt de concilier les enseignements occultes dispensés par certains lamas tibétains avec le communisme dans sa version marxiste-léniniste. Bartchenko, dont Alexandre Andreev retrace les projets d'expédition au Tibet et l'action dans un laboratoire de l'OGPU, souhaite entrer en relation avec une société détentrice d'un extraordinaire savoir légué par les anciens. Celle-ci était supposée résider dans un lieu reculé de l'Himalaya, tenant à la fois du Shambhala, le royaume mythique des Tibétains, et de l'Aghartta, le monde souterrain imaginé par le romancier français Louis Jacolliot (1837-1890). Tout aussi fasciné par ces lieux mythiques, Roerich rechercha quant à lui l'aide du Kremlin pour créer un État bouddho-communiste en Asie centrale. Faute d'être entendu par les leaders soviétiques, il se tourna vers les États-Unis en amputant son projet utopique de sa dimension communiste. L'analyse de la presse occidentale, nord-américaine en premier lieu, proposée ici par Dany Savelli, révèle certains prolongements inattendus de la théosophie d'Helena Blavatsky (1831-1891), du néobouddhisme qui gagna Saint-Petersbourg au début du XX^e siècle et du prosélytisme du lama bouriate Agvan Dorjiev (1854-1938).

Dans une cinquième partie, c'est à travers les œuvres littéraires, les essais et les périodiques (scientifiques ou autres), que sont envisagés les rencontres interreligieuses et l'intérêt porté à la religion des Autres.

En se penchant sur le combat rapporté dans la byline *Ilya et Idolitché*, Patrice Lajoie pratique une lecture qui dégage les strates de rédactions successives du texte et dévoile les évolutions identitaires des combattants. Sous l'épopée qui oppose orthodoxes et musulmans (représentés par les Tatars) transparait un récit mythologique narrant la lutte entre deux anciens dieux du paganisme slave : Perun, le dieu de l'orage, et Veles, le dieu du bétail et des moissons. Ce texte a donc évolué en fonction de conflits successifs jusqu'à devenir le récit épique de guerres prétendument religieuses.

Le mouvement romantique allemand permit aux écrivains russes de prendre connaissance de la kabbale. Marina Aptekman note cependant que les Russes adoptèrent une forme schématique et simplifiée de la mystique juive et qu'ils limitèrent leur conception de la kabbale à une forme de mystère liée à la numérogie. La nouvelle de Pouchkine, *La Dame de pique* (1834), propose d'ailleurs un tableau « parodique » de cet attrait pour le pseudo-fantastique et de cette fascination pour les chiffres.

À travers une étude de textes écrits entre la seconde moitié du XIX^e siècle et les années 1930, Boris Czerny montre comment, à défaut de pouvoir se rendre en Terre sainte, les Juifs de l'Empire russe et les Russes orthodoxes remodelèrent leur description du paysage russe selon leur vision spatiale de Jérusalem. L'instauration en 1928 d'un « véritable » territoire juif en URSS, le Birobidjan, puis la création, en 1948, de l'État d'Israël mirent un terme à cette superposition des paysages, notable dans un certain nombre d'œuvres littéraires juives en langue russe.

L'analyse du contenu de la revue scientifique *Mir Islama* [Le Monde de l'islam] que propose Édith Ybert montre combien les arabisants et turcologues à l'origine de la première revue russe d'islamologie (parue en 1912 et 1913) rendirent compte de la vie de la population musulmane de l'Empire tsariste, en particulier par l'analyse de sa presse et par la mise en évidence des passerelles existant entre élites musulmanes, russes et ottomanes. Cependant, le ministère de l'Intérieur, confronté à l'indépendance de la revue vis-à-vis de son Département des affaires spirituelles des confessions étrangères, ne tarda pas à intervenir et fit en sorte que la ligne éditoriale de *Mir Islama* fût modifiée dès 1913.

En présentant la revue *Lipovane: istorija i kultura russkix starobradcev* [Les lipovènes : histoire et culture des vieux-croyants russes] créée en 2004, Maxime Mounko rend compte de l'intérêt que suscite aujourd'hui parmi les universitaires d'Europe centrale et orientale le groupe des vieux-croyants russes qui, à la charnière des

XVII^e et XVIII^e siècles, dut fuir les répressions et émigrer dans des pays limitrophes de la Russie, notamment dans l'actuelle Roumanie.

Après l'adoption en octobre 1990 par le Soviet suprême de la loi sur la liberté de conscience et de religion, des périodiques destinés aux bouddhistes et aux sympathisants de cette religion commencèrent à paraître. Leur lecture est l'occasion, pour D. Savelli, de s'interroger sur la « rencontre » avec le bouddhisme au sein du monde russe au cours de ces cinquante dernières années. Des similitudes avec l'Occident apparaissent, comme l'engouement pour cette religion à partir des années 1960 et l'impact des études orientalistes sur sa « découverte » par des non-bouddhistes. Quant aux divergences, elles résident essentiellement dans la présence séculaire au sein du monde russe de populations bouddhistes : celles-ci ont été un relais important de la diffusion du bouddhisme dans la partie occidentale du pays et, depuis une vingtaine d'années, après une longue période d'acculturation religieuse, elles « redécouvrent » la religion de leurs ancêtres.

La pensée de René Guénon (1886-1951), centrée sur l'existence d'une religion pérenne et le constat d'une crise du monde moderne résultant de l'abandon de la Tradition, est à l'honneur dans *Volšebnaja Gora* [La Montagne magique], revue fondée à Moscou en 1993. Nadejda Chtchetkina-Rocher note que si pour son fondateur, Artur Medvedev, la critique guénonienne du christianisme vaut pour les seuls catholicisme et protestantisme, mais non pour l'orthodoxie, *Volšebnaja Gora* aborde néanmoins philosophies, traditions et mystiques diverses en dehors de toute ligne partisane et avec une rigueur digne d'une publication scientifique.

Le discours qu'Alexandre Vesselovski (1838-1906) prononça en 1872 sur Pierre Bayle (1647-1706) et qui ne fut publié qu'en 1914 n'est pas dépourvu d'un message implicite destiné aux contemporains. Dans la préface à la traduction annotée qu'il en donne ici, Roger Comtet indique comment derrière l'évocation d'une grande figure du scepticisme, dénonciateur de l'intolérance religieuse dans la France de Louis XIV, se cache une forme de contestation de l'ordre religieux établi en Russie tsariste, pays qui, pourtant, sut accueillir dès le XVII^e siècle un grand nombre de protestants.

*

D'entrée de jeu, la multiplicité des modalités de la rencontre a signalé comme impensable une « théorie de la rencontre inter-religieuse ». De même, elle a rendu incongrue tout projet d'un traitement exhaustif des réactions et interactions religieuses au sein

du monde russe. Dans le même temps, la variété des situations analysées par les contributeurs, celle des périodes envisagées (en l'occurrence du XI^e siècle à nos jours), celle des approches méthodologiques et disciplinaires – histoire, ethnologie, littérature, philosophie –, ont parfois induit un certain décentrement de la problématique. Les auteurs de ces lignes en prennent d'autant plus volontiers la responsabilité que c'est le plaisir à voir s'exprimer la pluralité « russe⁶ » autour du fait religieux et des rencontres inter-religieuses qui a présidé à ce projet.

Dany Savelli
(Université de Toulouse)
avec la collaboration de Boris Czerny
(Université de Caen – Basse Normandie)

6 . Au sens de *rossijskijj*, qui renvoie à l'idée de citoyenneté, et non au sens étroit de *russkijj*, qui renvoie à l'ethnie et à la langue russes.