

Le pèlerinage en Terre sainte et la société russe au XIX^e siècle

ILYA PLATOV

La présente étude part d'un constat paradoxal : le pèlerinage russe en Terre sainte au XIX^e siècle connaît un essor spectaculaire alors même que s'érode la vision du monde qui lui conférait sens et valeur. Il s'agit par conséquent d'étudier les voies de la réinterprétation de cette pratique dévotionnelle et de son appropriation par des acteurs divers (l'État, l'Église, les intellectuels orthodoxes) dans le contexte d'une société en voie de sécularisation. On essayera de démontrer que cette réinterprétation est en grande partie la cause de cet essor. Il s'agit là d'un aspect négligé de l'histoire du pèlerinage, car les études antérieures s'intéressent soit à la dimension matérielle et factuelle du pèlerinage, soit à sa dimension sociopolitique. La sécularisation est entendue ici aussi bien comme un « processus par lequel des secteurs entiers de la société et de la culture sont soustraits à l'autorité des institutions et des symboles religieux » (P. Berger) que comme un processus de rationalisation et de « désenchantement du monde » (M. Weber). La sécularisation ne conduit pas à la disparition de la religion, mais au contraire rend possible aussi bien la privatisation de la religion que le réinvestissement du sacré dans des réalités intramondaines telles que l'État et

la nation¹. Le sens d'une pratique dévotionnelle particulière telle que le pèlerinage dépend donc de l'évolution du statut général de la croyance religieuse au sein de la société. Après avoir cerné les contours de la vision du monde dans laquelle s'enracine la pratique traditionnelle du pèlerinage, nous étudierons les principales étapes de l'appropriation et de la réinterprétation de cette pratique dévotionnelle par les élites culturelles : redécouverte de la valeur esthétique et religieuse du pèlerinage par certains membres de l'élite cultivée qui retournent à la foi orthodoxe à partir des années 1830, suivie par l'appropriation politique et identitaire dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Nous étudierons enfin la manière dont cette nouvelle vision forme l'arrière-plan de l'action de l'État et de l'Église orthodoxe en Palestine, et la manière dont elle contribue à la recomposition de la pratique traditionnelle du pèlerinage. Je me baserai principalement sur les textes d'époque pertinents, ainsi que sur les documents d'archives publiés en Russie au cours des dernières années².

Il est important de souligner d'abord la spécificité du pèlerinage en tant que pratique dévotionnelle. Selon la typologie de l'expérience religieuse établie par Alphonse Dupront, le pèlerinage est une manifestation de la religion de l'extraordinaire, un paroxysme de la vie collective qui se distingue de la « religion du quotidien » :

Changements de lieu, recours tendus de délivrance, transmutation par l'inouï ou le prodige du miracle de l'ordre du monde habituel, accomplissement de gestes et de rites mentalement associés avec la décou-

1. Peter Berger, *La Religion dans la conscience moderne*, Paris, Centurion, 1971, p. 174. Sur les différents sens du concept de sécularisation, voir Charles Taylor, *The Secular Age*, Cambridge MA, Belknap Harvard, 2007, ainsi que Jean-Pierre Sironneau, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 187-193.

2. Pour les pèlerinages antérieurs au XIX^e siècle, parmi les travaux récents, voir S. Ju. Žitenev, *Istorija ruskogo pravoslavnogo palomničestva v X-XVII vekax* [Histoire du pèlerinage orthodoxe russe du X^e au XVII^e siècle], M., Indrik, 2007, ainsi que Gilbert Dagron, « Pèlerins russes à Constantinople. Notes de lecture », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 30, 1989, p. 285-292. Pour le XIX^e siècle, il faut mentionner les deux volumes de documents d'archives concernant le fonctionnement de la Mission russe en Palestine, ainsi que des diverses autres institutions telles que la Société impériale orthodoxe de Palestine : *Rossija v Svjatoj Zemle. Dokumenty i materialy* [La Russie en Terre sainte. Documents et sources], M., Meždunarodnye Otnošenija, 2000, vol. I-II. Plus loin respectivement : *RVSZ* I & II.

verte d'une autre réalité – toute une reconnaissance de l'extraordinaire s'incarne ainsi dans ces actes religieux qui ne sont point de tous les jours³.

Le pèlerinage pose la nécessité d'un espace et d'un temps sacrés, il est lui-même une « sacralisation en acte », ce qui ne l'empêche pas de mêler souvent le sacré et le profane, le pèlerinage et le tourisme⁴. Le pèlerinage est donc la manifestation par excellence du religieux traditionnel et du mythique, il n'a de sens que dans un univers physique axiologiquement différencié qui permet la « délivrance des travaux et des jours » et la mise entre parenthèses de la structure sociale. Cette dimension « festive » (au sens anthropologique) est une dimension constitutive et universelle de l'acte pèlerin, à côté de l'épreuve qualifiante de la route et de la conscience du lieu saint. Les motivations du pèlerinage chrétien sont multiples (recours, hommage, transformation spirituelle, etc.), et le point commun demeure la quête individuelle du salut dans une vision du monde qui reconnaît la possibilité de l'expérience humaine de la transcendance. L'importance de la décision individuelle ne signifie pas l'absence de la dimension collective du pèlerinage : les pèlerins forment une *société pèlerine* itinérante : groupe éphémère, il est uni par la même expérience et la même visée où la hiérarchie sociale est moins importante, et où le symbolique est constitutif du lien social.

Les deux mots russes qui désignent le pèlerin à l'époque sont respectivement *poklonnik* et *palomnik*⁵. Le terme russe de *poklonnik* (de *poklon*, le prosternement ; le verbe *poklonit'sja* désigne avant tout l'acte d'honorer les lieux saints, les reliques ou les icônes, mais également la demande de grâce), employé de manière privilégiée dans les textes de la période qui nous intéresse, souligne la prééminence du lieu et de l'espace sacrés, ce « matérialisme religieux » que Georges Fedotov estime être le trait principal de la religiosité

3. Alphonse Dupront, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 423.

4. Alphonse Dupront, « Tourisme et pèlerinages. Réflexions de psychologie collective », *Communications*, 10, 1967, p. 97-121.

5. Ces mots se substituent aux mots plus anciens tels que *kalika* qui était en usage jusqu'au XVIII^e siècle. Sur l'étymologie des mots *palomnik* et *poklonnik* voir Nikolaj Lisovoj, « Fenomen russkogo palomničestva » [Le phénomène du pèlerinage russe]. Disponible sur Internet : <http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/publications/review/review0004.html> (consulté le 26/03/2012).

russe⁶. En comparaison, le terme latin *peregrinus* met plutôt l'accent sur l'acte d'atteindre le lieu saint. La volonté de purification et la quête de sainteté exigent le déplacement dans l'espace, la marche vers des lieux saints. Plus les lieux de pèlerinage sont éloignés, plus leur prestige est grand aux yeux du peuple⁷. Dans la culture traditionnelle, les épreuves que le pèlerin rencontre sur sa route vers le lieu saint sont considérées comme une purification spirituelle et une ascèse. L'étymologie de l'autre mot russe pour désigner le pèlerin et le pèlerinage, *palomnik* et *palomničestvo*, renvoie au mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ, puisqu'il désigne la personne qui porte une branche de *palmier*, référence au rameau de palmier rapporté traditionnellement par les pèlerins de Jérusalem en guise de souvenir du chemin de croix pendant la Semaine sainte au Saint-Sépulcre⁸. C'est à Pâques que l'affluence des pèlerins est la plus importante. Les lieux saints, le souvenir, la quête de sainteté et d'une nouvelle naissance : tels sont les données sémantiques essentielles du pèlerinage en Russie.

La vitalité d'une pratique traditionnelle

Le pèlerinage des Russes en Terre sainte n'est pas un phénomène propre au XIX^e siècle : au contraire, il s'agit d'une forme de dévotion fort ancienne qui existe au moins depuis le XII^e siècle dans la Russie kiévienne, et les récits des pèlerins (*Xoždeniâ*) demeurent une lecture très appréciée au sein du peuple. Il n'existe pas, avant la fin du XIX^e siècle, de statistiques fiables portant sur le nombre de pèlerins russes à Jérusalem. D'environ 300-400 vers 1848, le nombre de pèlerins russes passe à 5000-10 000 au tournant du XX^e siècle⁹. Le voyageur Dmitri V. Dachkov écrivait en 1820 qu'environ 200 à 300 pèlerins étaient présents à Jérusalem à

6. George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, New York, Harper & Row, 1946, p. 20. Comme l'écrit Gilbert Dagron au sujet des pèlerins russes de la fin du Moyen Âge, « Les pèlerins russes semblent faire l'économie de la notion même de représentation, dont Théodore Stoudite avait pourtant fait le pivot d'une reconquête de l'image. À l'idée d'une relation entre l'image et son modèle se substitue, dans le langage de la description, celui d'une assimilation pure et simple », in Gilbert Dagron, « Pèlerins... », art. cit., p. 289.

7. Il s'agit là encore d'une donnée anthropologique universelle du pèlerinage. Voir Alphonse Dupront, *Du Sacré...*, *op. cit.*

8. Voir le poème de Lermontov « Le Rameau de Palestine ».

9. Selon les statistiques de la Société impériale orthodoxe de Palestine.

Pâques, pendant la haute saison du pèlerinage¹⁰. Boris P. Mansourov, président du Comité de Palestine, indique la présence de 300-500 pèlerins à Jérusalem par an aux environs de 1850¹¹. Il s'agit pour l'essentiel de pèlerins issus de la paysannerie et du clergé. D'un point de vue sociologique, on peut distinguer trois principales catégories de pèlerins : les voyageurs appartenant à l'aristocratie, les pèlerins aisés issus des autres groupes sociaux (*soslovija*) tels que les marchands et les clercs, en général aisés, et les pèlerins les plus humbles issus du peuple, qui font souvent le voyage à pied.

Le pèlerinage en Terre sainte est une pratique populaire qui s'enracine aussi bien dans la tradition chrétienne orthodoxe que dans les apocryphes et dans la culture traditionnelle de la paysannerie russe. Dans la géographie sacrée et les représentations mythopoiétiques du peuple, la Terre sainte et Jérusalem sont le centre du monde, lieu de l'origine du monde et son modèle : Jérusalem est la « mère de toutes les villes », le Thabor est la « mère de toutes les montagnes », tout comme le Jourdain est la « mère de tous les fleuves ». Jérusalem et le Saint-Sépulcre sont le modèle de nombreuses villes et églises dans la Russie ancienne. Les auteurs médiévaux emploient les mêmes termes et les mêmes formules stéréotypées pour décrire la Terre sainte et le paradis terrestre. Quant à la retenue et la sécheresse des récits des pèlerins, écrits la plupart du temps par des clercs, elles s'expliquent par le caractère ineffable de la présence divine en Terre sainte, au-delà des mots¹². La Terre sainte est indissociablement réalité géographique et symbole d'une réalité supra-terrestre. Dans la culture traditionnelle, les épreuves que le pèlerin rencontre sur sa route possèdent une vertu purgative. Une fois sa décision prise et les rites de départ accomplis, le pèlerin

10. Dmitrij V. Daškov, « Russkie poklonniki v Ierusalime » [Les pèlerins russes à Jérusalem], in *Svjatye mesta vblizj i izdali: putevye zametki russkix pisatelej I poloviny XIX veka*, M., Vostočnaja Literatura « Škola Press », 1995, p. 21.

11. Boris P. Mansurov, *Pravoslavnye poklonniki v Palestine* [Les Pèlerins russes en Palestine], SPb., 1858, p. 2.

12. M. V. Roždestvenskaja, « Obraz Svjatoj Zemli v drevnerusskoj literature » [L'image de la Terre sainte dans la littérature de la Russie ancienne], in Andrej Batalov & Aleksej Lidov (éd.), *Ierusalim v russkoj kul'ture*, M., Nauka, 1994, p. 11. Nous sommes obligés par manque de place d'ignorer le problème de la différence entre les représentations populaires et la culture savante du clergé orthodoxe.

« sort de la catégorie des hommes ordinaires ; il est vu comme une personne distinguée, un “intercesseur devant le Saint-Sépulcre”¹³ ».

Dans les croyances populaires, la Terre sainte est aussi une terre miraculeuse habitée par la *présence* divine. Le goût du merveilleux n'est jamais absent chez les pèlerins du peuple. Ces croyances demeurent vivaces au tournant du XX^e siècle, comme l'attestent de nombreux témoins russes et étrangers. Le journaliste anglais Stephen Graham, qui s'est joint clandestinement à un groupe de paysans russes, estime dans son ouvrage que la croyance en la vertu curative et bienfaitante du « feu sacré » au Saint-Sépulcre et en la vertu régénératrice de l'eau du Jourdain est, elle aussi, très répandue. De par le statut éminent de « paradis terrestre » que possède Jérusalem, le pèlerinage dans cette ville possède aussi une signification eschatologique. Plusieurs témoins soulignent le lien entre les pratiques dévotionnelles des pèlerins et le rite funéraire : pour le pèlerin issu des milieux populaires, mourir en Terre sainte représente une grâce particulière réservée à quelques-uns¹⁴. Le voyageur russe A. V. Elisseïev, qui a effectué plusieurs voyages en Terre sainte pour le compte de la Société de Palestine, constate ainsi avec désapprobation la pratique répandue chez les pèlerins de placer dans la main d'un défunt une sorte d'« indulgence » (*rukopisanie, razrešitel'naja gramota*) offerte par le patriarche de Jérusalem, qui, selon eux, aurait le pouvoir de rémission des péchés¹⁵. Plus encore, pour de nombreux pèlerins en âge avancé, mourir à Jérusalem constitue la motivation principale du pèlerinage, de préférence après la baignade rituelle dans le Jourdain. Stephen Graham décrit ainsi l'attitude face à la mort des pèlerins du peuple :

13. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami na Svjatoj Zemle vesnoju 1884 goda (očerki, zametki i nabljudenija)* [Avec les pèlerins russes en Terre sainte au printemps de l'année 1884 (Essais, notes et observations)], SPb., 1885, p. 11.

14. En 1872, la mortalité chez les pèlerins était de 0,9 %, et en 1894 elle était de 0,3 %. Voir I. A. Vorobjeva, *Russkie Missii v Svjatoj Zemle v 1847-1917 godax* [Les Missions russes en Terre sainte en 1847-1917], M., IV, RAN, 2001, p. 116. Le secrétaire général de la Société impériale orthodoxe de Palestine, Vladimir N. Khitrovo, écrivait en 1903 à V. Ja. Severine, médecin à l'hôpital russe de Jérusalem, qu'il envisageait de créer un cimetière pour pèlerins russes près de l'église russe Sainte-Marie-Madeleine à Gethsémani avec environ 180 tombeaux. Il dit que 60 pèlerins meurent en moyenne chaque année sur le territoire de la Mission : *RVSZ* I, p. 407.

15. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, *op. cit.*, p. 129.

Ils emmènent avec eux leurs suaires, qu'ils revêtent ensuite pour se baigner dans le Jourdain, le fleuve sacré [...]. Ils préféreraient mourir en Terre sainte, et particulièrement aux environs de la mer Morte, où aura lieu le Jugement dernier. S'ils devraient quand même retourner dans leur village natal en Russie, ce serait pour mettre leurs affaires en ordre et attendre tranquillement la mort¹⁶.

Pierre Loti, ce pèlerin incroyant, évoque ainsi son émotion lors des funérailles d'un pèlerin russe anonyme en 1894 :

Rencontré ce matin, en dehors des murs de Jérusalem, l'enterrement d'une pèlerine russe : – il en meurt tant, au cours de ces voyages en Palestine ! – Vieille femme en cire jaune qui s'en va le visage découvert, emportée par d'autres matouchkas. Et ils suivent par centaines, les pèlerins et les pèlerines ; toutes les vieilles jupes fanées sont là ; toutes les vieilles casquettes à poils, toutes les barbes grises de moujiks, toute la foule sordide et noirâtre. Mais la foi triomphante rayonne dans les regards et ils chantent ensemble un cantique de joie : on la trouve si heureuse, on l'envie tant, celle-ci qui est morte en Terre sainte !... Oh ! La foi de ces gens-là¹⁷ !

Bien que la décision de partir en pèlerinage soit une initiative personnelle du croyant, les principales étapes du pèlerinage paysan sont étroitement encadrées par le clergé orthodoxe et le *mir*. Dans la pratique courante, celui qui souhaite partir en pèlerinage doit d'abord recevoir l'approbation de son père spirituel ainsi que l'aval des autorités administratives sans lesquelles l'obtention du passeport est impossible. « Les voisins et les proches lui demandent, les larmes aux yeux, de prier pour eux, d'allumer un cierge et de rapporter une motte de Terre sainte¹⁸ ». Le pèlerin reçoit aussi des dons en nature et en argent ; le *mir* se charge d'équiper le pèlerin pour son voyage. « Dans certains endroits, les prêtres de campagne prononçaient des sermons consacrés au pèlerinage aux Lieux saints, évoquaient les difficultés de la route et faisaient une quête en faveur du pèlerin¹⁹ ». Dans certains cas, on lui confie une somme d'argent pour acheter un objet pour l'église locale, ainsi que des icônes et des croix. Préparé, il participe à la prière pour la route, et

16. Stephen Graham, *With the Russian Pilgrims to Jerusalem*, Londres, Thomas Nelson & Sons, 1910 (?), p. 5.

17. Pierre Loti, *Jérusalem*, Paris, Calmann-Lévy, 1896, p. 82.

18. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, *op. cit.*, p. 11, 35.

19. *Ibid.*

emporte avec lui une prosphore ou une icône offerte par les gens du village.

Malgré sa popularité, le voyage lui-même demeure éprouvant et nécessite des dépenses considérables. Le voyage peut se faire soit à pied, soit par bateau au départ d'Odessa. A. V. Elisseïev rapporte le récit des déboires d'un pèlerin paysan qui a voyagé en Palestine à pied en 1834. Ce paysan, Vassili Tikhonov, de la région de Viatka, est passé par le Caucase, l'Arménie, le Kurdistan, la Mésopotamie et la Syrie, avant d'atteindre la Terre sainte. Son pèlerinage aurait duré deux années en tout. Après avoir quitté Tiflis, la « première frontière russe », il a traversé le Caucase jusqu'à la « deuxième frontière » (avec l'Empire ottoman). Attaqué plusieurs fois par des brigands, emprisonné deux fois dans des prisons turques, il réussit à s'évader et à rejoindre une caravane en route pour Diyarbakir : « tenaillé par la faim, la chaleur le jour et le froid la nuit, ma peau était rongée par la vermine ». Il considère ces épreuves comme ayant un caractère providentiel : « Dieu me punissait pour mes anciens péchés, purifiait l'indigne que je suis dans un foyer ardent ». Il apprend même à apprécier l'aide des non-orthodoxes : « il y a chez les infidèles (*nekristy*), par la grâce de Dieu, des gens qui aident les voyageurs pèlerins ; il arrive qu'ils courent même après vous pour vous donner un pain ou un fruit ». À la fin, il dit avoir perdu le compte des jours, et la succession des fêtes religieuses ; arrivé à Alep, il y est resté deux mois chez un Grec ou un Turc, qui l'a accueilli fraternellement ; il a appris qu'il a voyagé pendant un an et deux mois, et qu'il est à mi-chemin de Jérusalem. À la fin, Dieu lui permet enfin de voir Jérusalem : « J'ai remercié les larmes aux yeux le Dieu protecteur qui m'a permis d'atteindre la Terre sainte²⁰ ».

Le pèlerinage demeure ainsi une forme de dévotion répandue au sein du peuple au XIX^e siècle, comme l'atteste l'étude du folklore, de l'imagerie populaire (*lubki*), de la littérature du colportage et des nouveaux divertissements urbains. La popularité du pèlerinage s'explique par la persistance du « long Moyen Âge russe », essentiellement paysan, caractérisé par un syncrétisme de christianisme et de paganisme, avec la vision du monde mythique qu'elle présuppose : l'hétérogénéité axiologique de l'espace, la distinction structurante entre lieux sacrés et lieux profanes, le sens que le lieu sacré confère aux autres lieux, ainsi que sa réalité numineuse. La désagrégation de cette vision du monde ne commencera que dans

20. *Ibid.*, p. 19-21.

les dernières années du XIX^e siècle avec le développement de l'urbanisation et la première industrialisation²¹.

La redécouverte du pèlerinage à l'ère romantique

Malgré la vigueur du pèlerinage populaire, celui-ci ne suscite qu'un faible intérêt au sein de l'élite cultivée à l'orée du XIX^e siècle. Pourrait-on l'attribuer à la « première sécularisation » (M. Epstein) du XVIII^e siècle, qui a créé une certaine distance entre la noblesse et l'État européenisé d'un côté, et la culture traditionnelle des autres catégories sociales de l'autre²² ? La majorité des récits de pèlerinage du XVIII^e siècle semble le confirmer : ils sont écrits soit par des clercs, soit par des personnes qui appartiennent aux classes sociales « non occidentalisées » de la société russe telles que les marchands et les citadins. Si le pèlerinage des nobles existe, il n'a pas de reconnaissance dans la sphère de la « haute » culture. Les récits publiés les plus connus sont écrits par des marchands tels que Vassili Grigorovitch-Barski, soit par des « villageois » (Kir Bronnikov)²³. Dans la hiérarchie des valeurs de l'élite culturelle, le pèlerinage à Jérusalem appartient à l'univers de la dévotion populaire, à contrecourant des tendances spiritualistes et mystiques des chercheurs de Dieu de la période d'Alexandre I^{er}, en quête d'une religion de l'intériorité, sédentaire et « désincarnée », éloignée des pratiques religieuses des masses populaires et du clergé russe.

Il se produit, aux environs des années 1830, un regain d'intérêt d'ordre religieux et esthétique au sein de l'élite pour le voyage en Palestine, dont le symptôme est l'apparition d'œuvres poétiques et en prose, de récits de voyage et de nombreuses descriptions savantes qui traitent de Jérusalem et du pèlerinage. La redécouverte

21. Pour une présentation succincte de la vision magico-mythique de l'espace, voir Eric Dardel, *L'Homme et la Terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, Éd. du CTHS, 1990, ch. 3 : « La géographie mythique », p. 64-91.

22. Mixail Epstein, « Russkaja kul'tura na rasput'e. Sekuljarizacija, demonizm i perexod ot dvoičnoj modeli k trojčnoj » [La culture russe au carrefour. Sécularisation, démonisme et passage du modèle binaire au modèle ternaire], *Zvezda* (SPb.), 1, 1999, p. 202-220.

23. Vasilij G. Grigorovič-Barskij, *Stranstvovanija po svjatym mestam Vostoka s 1723 po 1747 g.* [Les Voyages de Vasilij Grigorovič-Barskij aux lieux saints d'Orient de 1723 à 1747], M., Ixtios, 2004 ; Kir Bronnikov, *Putešestvie k svjatym mestam, naxodjaščimsja v Evrope, Aziji i Afrike, soveršennoe v 1820 v 1821 godax sela Pavlova žitelem Kirom Bronnikovym* [Voyage vers les lieux saints d'Europe, d'Asie et d'Afrique en 1820-1821 du paysan Kir Bronnikov du village de Pavlov], M., 1884.

de l'« extraordinaire » du pèlerinage joue un rôle important dans la conversion romantique et ne représente pas un simple retour au conformisme religieux. Si les auteurs romantiques redécouvrent l'orthodoxie, c'est plutôt comme une authentique culture chrétienne, « seule capable de se présenter comme médiatrice » comme l'estimait Franz Baader, contre les autres confessions chrétiennes qui ont contribué à la déchristianisation par leurs luttes fratricides²⁴. Il faut ici mentionner l'importance de Chateaubriand, dont *l'Itinéraire de Paris à Jérusalem* publié en 1811 est devenu à la fois un modèle et une source d'inspiration pour les premiers narrateurs russes qui ont voulu témoigner de leur expérience de pèlerin devant le public. D'autre part, la figure littéraire de l'errant, du déraciné, du voyageur et du pèlerin comme métaphore de la vie humaine, du *Pèlerinage de Child-Harold à Melmoth*, a été remise au goût du jour par le romantisme, travaillé par le désir de l'Absolu et de l'espace « autre », et ayant perdu toute attache existentielle stable (*Heimweh*)²⁵. On peut aussi l'expliquer par la redécouverte des formes traditionnelles de dévotion après la mode spiritualiste et mystique des années 1810-20²⁶. Les récits de pèlerinage à destination du public cultivé se multiplient. L'article de Dmitri V. Dachkov est publié en 1826 ; en 1832 paraît le *Voyage en Terre sainte en 1830* d'Andreï N. Mouraviev, qui peut être considéré comme la réplique russe de l'ouvrage de Chateaubriand, suivi de près par le *Voyage en Terre sainte en 1835* d'Abraham S. Norov publié en 1839²⁷. Les auteurs proposent aux lecteurs aussi bien une description minutieuse des lieux que leurs états d'âmes et leurs sentiments, mélangeant lyrisme et ferveur religieuse, et tentent de faire une synthèse harmonieuse entre le savant et le pèlerin. Ces premiers auteurs préfèrent s'appeler modestement voyageurs (*putešestvenniki*) plutôt que pèlerins (*palomniki* ou *poklonniki*), termes qu'ils revendiquent relativement peu. Selon l'opinion de Mansourov, les ouvrages d'Abraham Norov ou d'Andreï Mouraviev restent inaccessibles au lecteur populaire en raison de leur coût élevé²⁸.

24. Georges Gusdorf, *Le romantisme I*, Paris, Payot, 1993, p. 878.

25. *Ibid.*, p. 371.

26. Georgij Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* [*Les Voies de la théologie russe*], Paris, YMCA-PRESS, 1982, p. 156-233.

27. Andrej N. Murav'ev, *Putešestvie k Svjatym mestam v 1830 godu* [Voyage vers les Lieux saints en 1830], vol. 1-2, SPb., 1832 ; Avraam S. Norov, *Putešestvie po Svjatoj Zemle v 1835 godu* [Voyage en Terre sainte en 1835], SPb., 1838.

28. Boris P. Mansourov, *Pravoslavnye...*, *op. cit.*, p. 3.

Il est difficile de soutenir que le succès remporté par ces récits tient uniquement à la curiosité ; celle-ci est davantage l'aveu d'un besoin de transcendance où affleure déjà le rejet du cloisonnement du monde moderne, du désenchantement et la redécouverte de la sacralité de l'espace comme voie de transformation spirituelle. Dans le sillage du romantisme, le pèlerinage devient un geste rituel et symbolique du retour à la foi chrétienne, le signe d'une conversion intérieure au sens d'une « activation radicale au niveau du vécu affectif et relationnel » (et non d'un changement d'une religion pour une autre), la recherche d'authenticité et d'absolu, d'une imitation du Christ à travers la réitération de son expérience²⁹. Le pèlerinage acquiert une signification messianique, indissociablement individuelle et collective. Il ne s'agit pas simplement de retourner dans le giron d'une confession religieuse historique mais de remettre la religion au cœur de la société et de la culture par une rupture avec le présent, un projet tourné essentiellement vers l'avenir. Dans le cas de Nikolai Gogol, cette imitation va jusqu'à l'identification avec le Christ transfiguré³⁰. Le voyage en Terre sainte prend pour l'écrivain une signification supplémentaire : il devient acte de témoignage de retour à une conception religieuse de la vie, et le rejet de la société sécularisée. La revendication de la religion orthodoxe s'appuie sur l'expérience religieuse individuelle, dans laquelle le pèlerinage s'apparente au retour du fils prodigue³¹.

Nikolai Gogol est la figure paradigmatique de ce nouveau type de pèlerin qui part en Terre sainte pour approfondir sa foi à la suite d'un ébranlement intérieur profond. Son cas est particulièrement instructif pour comprendre les ressorts profonds, l'appel et les réticences que suscite le pèlerinage à cette époque. Son enfance a baigné dans une atmosphère de piété, et les pèlerinages vers divers sanctuaires russes étaient courants³². Le voyage a toujours eu dans sa vie la signification d'un tournant spirituel et moral. En revanche,

29. Jacques Maître, « Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant. Le cas de Thérèse Martin », *Archives des sciences sociales des religions*, 1, janv.-mars 1981, p. 66.

30. Vladimir Paperny, « Put' Gogolja v Ierusalim » [L'itinéraire de Gogol vers Jérusalem], in Wolf Moskovich, Shmuel Shvarzband, Anatoly Alekseev (éd.), *Oh ! Jerusalem*, Pise – Jerusalem, Universita degli Studi di Pisa – Hebrew University of Jerusalem, 1999, p. 159-200.

31. Voir Meyer H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, Norton & Company, 1973.

32. Konstantin V. Močul'skij, *Duxovnyj Put' Gogolja* [L'itinéraire spirituel de Gogol], Naš Dom – L'Âge d'homme, 2004, ch. 2.

la religion personnelle du Gogol adulte, caractérisée par la fusion typiquement romantique de la religion et de l'esthétisme dans laquelle l'artiste est le médiateur privilégié entre Dieu, le monde et la société, proche du piétisme, est éloignée de l'univers de la pratique religieuse traditionnelle. Mikhaïl Vaïskopf va jusqu'à qualifier d'anticléricale la position de Gogol dans les années 1830³³.

En 1842, Gogol a pour la première fois parlé de son désir d'aller à Jérusalem et a même obtenu la bénédiction de l'évêque de Kharkov, Innokenti, pour mieux souligner qu'il s'agit bien d'un pèlerinage et non d'un voyage, la confirmation d'un appel d'en haut³⁴. Son vœu est de se rendre d'abord à Rome pour y achever le second tome des *Âmes mortes*, et le pèlerinage en Terre sainte doit être le couronnement de cette quête indissociablement religieuse et esthétique. Les lieux dans cette conception mythopoïétique romantique sont des étapes de ce cheminement spirituel – de la Russie (l'Enfer du premier tome des *Âmes mortes*) à Rome, la capitale des arts (Purgatoire) ; il doit se rendre au centre de la chrétienté pour accomplir symboliquement le passage de l'enfer du désespoir au paradis de la certitude religieuse retrouvée. En 1842, dans une lettre adressée à son ami d'enfance Alexandre S. Danilevski, il écrit que son voyage sera son « dernier éloignement de Russie » et que son retour n'est possible que « par Jérusalem »³⁵. Son pèlerinage personnel est rapidement devenu un sujet de conversations mondaines : l'écrivain discute fréquemment de son départ prochain avec ses amis et ses proches, et en fait l'annonce officielle dans *Passages choisis d'une correspondance avec des amis* publié en 1846. Pour le public, le pèlerinage doit consacrer le Gogol – prophète, l'éveilleur des âmes, avec son message de régénération religieuse et nationale.

33. Mixail Ja. Vaïskopf, *Sužet Gogolja. Morfologija, Kontekst* [Le Sujet de Gogol. Morphologie, Contexte], M., RGGU, 2002. Ce point de vue est contesté par certains historiens tels que V. Voropaev (voir note 50) pour qui Gogol est avant tout un écrivain fermement établi dans la tradition spirituelle orthodoxe.

34. Sergej T. Aksakov, « Istorija moego znakomstva s Gogolem », in S. I. Mašin'skij (éd.), *N. V. Gogol' v vospominanijax sovremennikov* [N. V. Gogol dans les mémoires des contemporains], M., 1952, p. 146.

35. Cité dans V. Voropaev, « Vozvratit'sja v Rossiju čerez Ierusalim. Palomničestvo N. V. Gogolja po Svjatym mestam » [Retourner en Russie par Jérusalem. Le pèlerinage de N. V. Gogol vers les Lieux saints]. Disponible sur Internet : http://palomnic.org/heritages/history/do_rev/gogol/2/ (consulté le 24 février 2012).

L'ambition apologétique est évidente dans *Passages choisis d'une correspondance avec des amis*. Dans la préface de l'ouvrage, il se présente comme un homme convalescent qui se prépare au voyage en Terre sainte (« nécessaire à mon âme ») pour trouver la guérison longtemps attendue. Il y demande même qu'une partie des honoraires de la vente du livre soit versée à tous ceux qui « sentiraient le besoin intérieur d'aller pendant la période du grand Carême en Terre sainte [...] et d'autre part, à tous ceux qui sont déjà en route et qui prieront devant le Saint-Sépulcre pour mes lecteurs, leurs bienfaiteurs³⁶ ». Pour Gogol, le pèlerinage n'a pas uniquement pour but d'honorer les Lieux saints (*poklonenie*) mais de prier pour la conversion de toute la Russie devant le Saint-Sépulcre, une demande de grâce pour sa mission et pour son œuvre d'écrivain-prophète. Il guette attentivement les signes d'en-haut et espère du pèlerinage un miracle de guérison et une mutation spirituelle accomplie. Imitant la tradition populaire, il annonce vouloir faire le voyage « en bon chrétien » et demande publiquement pardon pour ses péchés à tous ses compatriotes. Le pèlerinage devient un geste public, un témoignage devant la nation toute entière.

En annonçant ainsi sa décision de partir en pèlerinage, Gogol se heurte à l'incompréhension de son milieu social. Même ceux qui lui sont proches comme la famille Aksakov considèrent son attitude comme une tartufferie ou une exaltation religieuse malade : « ils le regardaient avec des yeux écarquillés, le mesuraient de la tête aux pieds, en se demandant s'il n'était pas un hypocrite ou un fou³⁷ ». Le pèlerinage à Jérusalem n'est pas pour lui un détour d'une mission officielle, comme c'est le cas pour Dachkov ou Mouraviev. Dans une lettre à Serge Aksakov, Gogol reconnaît que le projet de ce « voyage [doit] paraître bizarre [...] pour un homme qui ne porte ni capuche, ni mitre », c'est-à-dire pour quelqu'un qui n'appartient pas au clergé³⁸. Le rejet peut aussi avoir une motivation idéologique plus explicite, comme celle de Vissarion Belinski dans sa célèbre lettre à Gogol, dans laquelle il affirme que pour « celui qui porte le Christ dans le cœur », aller à Jérusalem ne sert à rien ; les actions dévotionnelles et la prière sont inutiles, voire nuisibles³⁹. Pour Belinski, c'est la philosophie qui a redécouvert la

36. Nikolaj V. Gogol', *Polnoe Sobranie sočinenij* [Œuvres complètes], t. 8, M. – L., AN SSSR, 1952, p. 216.

37. *Ibid.*, t. 12, p. 96.

38. *Ibid.*

39. Franklin A. Walker, « The Religious Conflict between Gogol and Belinsky », *CCHA Report* n°29, 1962, p. 59-77.

vraie doctrine du Christ et ce n'est pas celle de l'Église. Belinski, qui a déjà dans le passé affirmé préférer le théâtre au pèlerinage, rejette la religion à mystères et identifie Dieu à la conscience morale. Il est étonnant que Gogol aille en partie donner raison à Belinski dans le jugement qu'il a lui-même porté sur son propre pèlerinage dans la lettre adressée au poète Joukovski du 28 février 1850.

Entre 1847 et 1848, Gogol traverse une grave crise spirituelle qui a mis sa foi à l'épreuve. Il brûle la deuxième partie inachevée des *Âmes mortes* et retarde son voyage en Terre sainte. S'il s'est enfin décidé à aller en Terre sainte en 1848, il n'a jamais par la suite senti la nécessité de faire un récit de son expérience, hormis les quelques lettres adressées à son ami Joukovski, et il est resté silencieux sur ce qu'il avait vu et entendu. Aux sollicitations des proches il répond qu'il n'a rien à ajouter aux récits des voyageurs qui y sont allés avant lui. Il ajoute que les auteurs « lyriques » tels que Lamartine ou Poujoulat ne sont pas de bons guides pour le voyageur, car ils sont trop préoccupés par leurs états d'âme, et que la description de la Palestine que l'on trouve chez les savants « sensualistes » du XVIII^e siècle est plus proche de la réalité⁴⁰.

Il faut rappeler le contexte de la lettre à Joukovski dans laquelle il fait le récit de son pèlerinage. Le poète demandait à Gogol de lui communiquer des impressions et des images vives de son voyage en Palestine qui devaient lui servir de matériaux bruts pour son propre poème « Le Juif errant ». En refusant sa requête, Gogol remet en cause la Palestine du romantisme, la quête du pittoresque et de l'historique éloignée selon lui d'une authentique attitude religieuse. Il n'est pas intéressé à retrouver en Terre sainte les traces historiques de la vie du Sauveur. Dans sa lettre il évoque brièvement quelques épisodes mémorables tels que la liturgie dans l'église du Saint-Sépulcre, lieu d'accomplissement eschatologique, et le paysage de la mer Morte, et estime avoir traversé la Palestine « comme dans un rêve⁴¹ ». Le « rêve » (*son*) ici a une connotation

40. V. V. Veresaev, *Gogol' v žizni* [Gogol au quotidien], M.-L., 1933, p. 484. Sans doute Baptistin Poujoulat (1809-1864), historien français, qui avait fait le voyage en Palestine en 1830, décrit dans *Voyage dans l'Asie mineure en Mésopotamie, à Palmire, en Syrie en Palestine et en Égypte* (Paris, Ducollet, 1840-41). Sans écarter totalement l'hypothèse d'une provocation, cette préférence pour les savants « sensualistes » est tout à fait cohérente avec la volonté de Gogol de dramatiser le contraste entre la Palestine réelle et la Palestine du « cœur ».

41. Nikolaj V. Gogol', *Polnoe Sobranie...*, *op. cit.*, t. 14, p. 165-166.

nettement négative : il signifie à la fois l'irréel, la platitude et l'assoupissement de la faculté créatrice. L'adjectif « étrange » (*stranno*) revient souvent dans les descriptions des paysages, comme pour souligner leur caractère inhumain et hostile pour l'homme. Le voyage n'a fait que confirmer sa grande « insensibilité » (*čerstvost'*) religieuse et son incapacité de prier Dieu de toute son âme. Une journée morne et pluvieuse qu'il a passée à Nazareth ressemble à celle vécue dans n'importe quelle station postale russe. Seul le spectacle grandiose de la chaîne montagneuse autour de la mer Morte, d'une beauté « indicible », a trouvé grâce à ses yeux.

Le thème principal de son bref récit est l'abîme qui sépare la Palestine des Évangiles de la Palestine réelle. La première est la Palestine du « cœur », alors que la seconde n'est qu'une réalité extérieure dénuée d'intérêt, qui peut éventuellement satisfaire le regard du savant objectif, mais pas le croyant et le poète. La Palestine de l'Évangile est un passé vivant, alors que la Palestine réelle est un désert, où règnent la « désolation » et le « désordre ». L'impossibilité de voir dans la Palestine réelle la Terre promise est parallèle à l'incapacité de voir dans la Russie réelle la Sainte Russie. Le silence obstiné de Gogol malgré de nombreuses incitations a donné naissance à de nombreuses interrogations quant à sa signification ultime. Echec ou incapacité d'exprimer par des mots la rencontre de l'ineffable ? Ou bien confirmation de sa sensibilité piétiste ? Lui-même disait que le voyage à Jérusalem ne l'avait pas rendu meilleur, et que la renaissance qu'il attendait ne s'était pas produite :

On m'a accordé la grâce de passer la nuit près du sépulcre du Sauveur et de communier sur le tombeau lui-même, qui tenait lieu d'autel – et pourtant, je ne suis pas devenu meilleur, alors que tout ce qui était basement terrestre devait se consumer pour ne laisser que le paradisiaque⁴².

L'expérience qu'il décrit ressemble étrangement à celle des croisés telle que l'a décrite Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* (1830) : partis chercher « l'en-deçà conservé » de la présence de Dieu dans l'espace, ils ont découvert le tombeau vide et ont été contraints de chercher Dieu dans leur propre subjectivité et non plus dans le sensible⁴³. Le pèlerinage de Gogol est une sorte de négatif qui permet de mesurer les attentes et les espérances inves-

42. *Ibid.*, p. 169.

43. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1963, p. 302-303.

ties dans le voyage en Orient, la soif du miracle rédempteur et le scandale du contraste entre la Terre sainte rêvée et la réalité de la Jérusalem terrestre. C'est bien le sens ultime du pèlerinage de Gogol. Le dépouillement, l'absence du merveilleux y sont alors vécus comme la contrepartie de la réalité ineffable de la résurrection, ainsi qu'une étape essentielle de l'approfondissement de la foi. Lui-même le reconnaît, son pèlerinage est davantage un voyage en quête de certitude religieuse qu'un acte de foi :

Mon ami, réalises-tu vraiment ce que tu me demandes, toutes ces images et ces impressions pour la nouvelle que tu écris qui devraient être aussi pour toi le récit intérieur de ta propre vie ? Non, tous ces lieux saints doivent être déjà présents dans ton âme. Accomplis donc ce voyage intérieur après avoir préalablement adressé à Dieu une prière ardente – et tous les lieux saints se lèveront devant ton regard intérieur tels qu'ils devraient l'être : colorés et lumineux⁴⁴.

L'importance du pèlerinage en Terre sainte au XIX^e siècle ne s'explique pas seulement par la persistance des pratiques religieuses traditionnelles, mais aussi parce qu'il répond de par son caractère extraordinaire et volontariste aux besoins religieux de certains intellectuels russes qui redécouvrent l'orthodoxie dans les années 1830. Le choix d'accomplir le pèlerinage exprime la volonté de christianiser sa vie, et doit servir d'exemple et de modèle pour la nation toute entière. Le pèlerinage comme conversion offre une réhabilitation de la figure du pèlerin comme vecteur apologétique. L'idée du pèlerinage comme expression d'une quête de sens individuelle en face d'une société perçue comme religieusement indifférente lui confère une valeur de témoignage. Pour les figures que nous avons évoquées, le pèlerinage est un remède à l'aliénation du monde moderne, une expression de la quête de transcendance. Le pèlerinage réconcilie l'individualisme religieux et les formes de pratique traditionnelles, et la plupart des auteurs cités insistent sur la valeur exemplaire de leur démarche. Le cas de Gogol témoigne aussi que l'ambiguïté demeure en ce qui concerne le maintien de la finalité religieuse ultime du pèlerinage traditionnel, la rencontre sacrée et la transformation spirituelle.

Le pèlerinage et la quête de l'identité nationale

L'appropriation religieuse et esthétique du pèlerinage possède aussi une dimension politique. La quête d'une identité nationale par

44. Nikolaj V. Gogol', *Polnoe Sobranie...*, *op. cit.*, t. 14, p. 169.

l'intelligentsia et le nationalisme officiel de l'État impérial œuvrent ensemble à la politisation d'une pratique religieuse traditionnelle. Certains écrivains et intellectuels y voient une promesse de ressourcement religieux et de réconciliation des élites et du peuple ; d'autres y voient un témoignage de la fidélité du peuple à l'Église et au tsar.

Comme on l'a vu, la quête religieuse de Gogol possédait déjà une dimension nationale de par sa mission prophétique autoproclamée. On pourrait aussi citer le cas de l'artiste Alexandre Ivanov et de son grand œuvre, le tableau *L'Apparition du Christ au peuple*, sur lequel il a travaillé pendant vingt-cinq ans entre 1836 et 1857. Son cas nous montre le lien entre la réinterprétation du pèlerinage en tant qu'expression d'une expérience religieuse individuelle intense et sa signification politique en tant que quête d'unité nationale. Contrairement à Gogol, Ivanov n'est jamais allé en Palestine, mais il était tout aussi convaincu que la Russie avait une mission rédemptrice dans le monde et voyait son œuvre comme une mission prophétique : l'art devait être mis au service de la religion, il attendait une grande rénovation spirituelle. *L'Apparition du Christ au peuple* sur les rives du Jourdain est bien une « icône monumentale », comme l'écrit l'historien James Billington⁴⁵. Le contexte de la conception et de la réalisation de l'œuvre a été bien étudié, je ne retiendrai donc que le souci central d'authenticité et de réalisme qui l'a presque poussé à s'identifier au Christ. Ivanov a voulu exprimer l'instant décisif du *kairos*, l'instant de l'accomplissement eschatolo-

45. James H. Billington, *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*, New York, Vintage Books, 1970, p. 340-346. Parmi les nombreuses réactions et débats qui ont suivi l'exposition du tableau en 1858, il faut citer celle du poète Piotr A. Viazemski, poète russe et lui-même voyageur en Terre sainte sur les traces de Gogol, qui rapproche les impressions suscitées par le tableau d'Ivanov avec ses propres souvenirs de pèlerin. Le poème est une transposition poétique du bain rituel dans le Jourdain accompli par les pèlerins russes, mais qui est incapable de guérir du mal de vivre et qui, au contraire, aiguise la conscience tragique de l'éloignement du sacré : « J'ai vu l'antique Jourdain/ Empli d'un saint amour et de crainte/ Dans ses eaux évangéliques/ Fonts baptismaux des chrétiens,/ je me suis immergé trois fois/ En priant pour que mon âme/ Soit lavée des ulcères et des salissures de l'existence/ Par sa vague bienheureuse/ De ces pensées, de ces jours/ Parmi les soucis quotidiens/ Très peu subsiste/ De ces fraîches impressions dans mon âme!/ Ils se sont ternis devant l'attrait et le froid corrosif de la vanité/ Je ne suis plus pèlerin/ mais un vaisseau inutile », in Pëtr A. Vjazemskij, *Stixotvorenija* [Poèmes], L., 1958, p. 346.

gique implicite dans le rituel du baptême en tant que rite de passage de la mort à la vie, quand les disciples de Jean-Baptiste aperçoivent pour la première fois le Christ. Le souci d'authenticité de l'artiste est subordonné à sa vision du destin de la nation russe et de sa mission salvatrice universelle⁴⁶. Il caressait le rêve de fonder une nouvelle académie d'art, un temple dédié à l'âge d'or de l'humanité qui devait être dominé par une fresque immense, dont une moitié montrerait la Terre sainte au temps du Christ, et l'autre la Terre sainte actuelle, avec le tsar Nicolas I^{er} à la place du Christ. En effet, sur le tableau d'Ivanov, le peuple est au premier plan, ainsi que Jean-Baptiste, une figure de l'artiste qui annonce la venue du Messie⁴⁷.

Hormis les références canoniques au caractère ancien du pèlerinage en Russie, les récits des voyageurs de l'ère romantique précédemment cités ne font pas de rapprochement explicite entre le pèlerinage en Terre sainte et la religiosité du peuple russe. Au-delà de l'intérêt pour l'exotisme oriental, le trait commun le plus frappant de ces récits en comparaison avec la période ultérieure est l'intérêt quasi exclusif pour les lieux, les paysages et les mœurs des populations locales, et la relative indifférence pour les pèlerins russes. Dmitri Dachkov, qui promet à ses lecteurs « d'évoquer la vie de nos compatriotes en Terre sainte », leur consacre quelques brèves remarques d'ordre sociologique : les pèlerins russes à Jérusalem qu'il avait rencontrés étaient soit des personnes aisées, soit des pauvres condamnés à la mendicité⁴⁸. Ce sont principalement les critiques qui se chargent d'interpréter ainsi le pèlerinage : dans un compte-rendu de l'ouvrage d'A. N. Mouraviev, Ivan Tourguenev estime que l'auteur a démontré « l'unité de l'orthodoxie et de l'histoire nationale », et son lien avec la spiritualité du peuple russe⁴⁹. En revanche, les réminiscences bibliques coexistent avec les références littéraires et des allusions fréquentes au Tasse et aux croisades, aux traces de l'immémorial, du fabuleux et de l'héroïque.

L'intérêt renouvelé pour le pèlerinage s'explique par l'apparition de la doctrine du « nationalisme officiel » qui se met en place sous Nicolas I^{er} et qui entend aligner la religion orthodoxe et

46. James H. Billington, *The Icon...*, *op. cit.*, p. 342-343.

47. *Ibid.*, p. 343-344.

48. Dmitrij V. Daškov, « Russkie Poklonniki ... », art. cit., p. 25.

49. Cité dans O. N. Xajrullina, « Religiozno-duxovnye iskanija russkoj literatury v ocenke kritiki (po materialam žurnala Ministerstva narodnogo prosvěščenija) » [La quête religieuse et spirituelle de la littérature russe vue par la critique], *Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, 11, 2011, p. 136.

l'identité politique impériale. Les premières anthologies avec les récits des pèlerins sont symptomatiques de cette nouvelle orientation idéologique : *Les Voyageurs russes en terres étrangères* (1837) et *Les Voyages des Russes vers les lieux saints* (1839), qui publient le récit-modèle du *xoždanie* de l'higoumène Daniel du XII^e siècle, proche du temps fabuleux des origines de l'ethno-histoire russe, contribuent à accréditer l'idée selon laquelle la piété chrétienne est une qualité essentielle de l'esprit national russe. Le récit de Daniel évoque son pèlerinage dans le contexte des croisades, thème cher à la période romantique. Chateaubriand n'a-t-il pas exalté la chevalerie et ne s'est-il pas agenouillé devant le tombeau de Baudouin ? On se rappelle alors que Daniel a longuement évoqué dans son récit sa rencontre avec le roi de Jérusalem et ses périple à ses côtés. La réhabilitation du pèlerinage se nourrit aux sources aussi bien occidentalistes que slavophiles : c'est ainsi que naît l'idée selon laquelle le pèlerin russe serait aussi bien un croyant exemplaire qu'un messager de la civilisation, continuateur de l'œuvre des croisés en Orient. Ce thème romantique sera repris dans la seconde moitié du XIX^e siècle dans le contexte de la Question d'Orient et des espérances messianiques qu'elle a suscitées.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, le pèlerinage en Terre sainte devient réellement un enjeu de l'identité nationale russe. Chez Dostoïevski, ce thème trouve une orchestration remarquable dans un passage du *Journal d'un écrivain* de juillet-août 1877, dans lequel il reprend le thème de l'impérialisme messianique ; la conscience eschatologique d'un retour aux sources et l'exaltation de la foi des simples sont les éléments d'une scénographie grandiose d'une marche du peuple russe vers la Terre promise :

Dès que le peuple russe fut baptisé, des pèlerins russes commencèrent à visiter les Lieux saints, le sépulcre de N. S. Jésus-Christ, le mont Athos, etc. Déjà, pendant les Croisades, un supérieur d'un couvent russe visita Jérusalem et fut bien reçu par le roi Baudouin. Les pèlerinages en Orient n'ont jamais cessé jusqu'à nos jours [...] Si bien que le peuple russe, illettré et ignorant de toute géographie, sait parfaitement que les Lieux Saints sont depuis longtemps aux mains des Turcs mahométans, et qu'un Chrétien a une vie pénible en Orient. Aussi le peuple russe est-il toujours plein d'admiration pour les hauts faits des

pèlerins dans cette région, et sent-il sont cœur attiré vers Jérusalem. C'est un trait historique méconnu⁵⁰.

L'influence du nationalisme officiel se ressent également dans l'intérêt porté à la *narodnost'*, l'esprit national dans lequel la spiritualité du peuple occupe une place centrale. Les idéologues officiels cultivent l'image rassurante du pèlerin pieux, paysan de préférence, qui atteste par son humilité et son énergie à atteindre la Terre sainte de la pérennité de la religiosité des masses. La promotion de la figure du pèlerin-paysan comme une « icône paysanne » est un avatar du culte du peuple⁵¹. On ne peut s'empêcher de constater que pour le pouvoir impérial le soutien du pèlerinage (voir *infra*) représente aussi une façon de se rassurer quant à la vigueur de la piété des masses populaires, devenue une composante-clé de la réinterprétation du mythe impérial depuis Alexandre III⁵². La « russité » s'incarne de préférence dans le paysan pieux, ultime pilier de la monarchie. Ce culte de la « foi du charbonnier », de la piété simple du paysan analphabète, est encouragé par le tout-puissant procureur du Saint-Synode Konstantin N. Pobedonostsev⁵³. Stephen Graham décrit une scène où un moine russe prononce un sermon enjoignant les pèlerins à feindre l'ignorance et la stupidité pour résister aux propagandistes révolutionnaires : « laissez-moi en paix, je suis un simple moujik ignorant⁵⁴ ».

50. Fiodor Dostoïevski, *Journal d'un écrivain, 1857, 1876 et 1877*, trad. du russe par J.-W. Bienstock et John-Antoine Nau, Paris, Eugène Fasquelle, 1904, p. 401.

51. Voir Cathy A. Frierson, *Peasant Icons: Representations of Rural People in Late Nineteenth-Century Russia*, Oxford University Press, 1993.

52. Richard S. Wortman, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy*, vol. 2, Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 235-270.

53. Olga E. Majorova, « "Ja živu postojanno v ramkax..." (O kul'turno-psixologičeskoj podpočve političeskoj koncepcii K. P. Pobedonosceva) » [“Je vis toujours dans un cadre” (Du fondement culturel et psychologique de la conception politique de K. P. Pobedonoscev)], Catherine Evtuhov *et al.* (éd.), *Kazan, Moscow, St. Petersburg: Multiple Faces of the Russian Empire*, M., OGI, 1997, p. 167-187.

54. Stephen Graham, *With the Russian Pilgrims...*, *op. cit.*, p. 56. Les observateurs britanniques en Terre sainte estimaient que le pèlerinage était un moyen pour l'État russe de stimuler le patriotisme des paysans, et exploiter leur dévotion pour leur faire accepter de sacrifier leur vie pour cette cause », cité dans Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p. 121. Il serait cependant simpliste de voir dans le soutien de l'État au pèlerinage une simple instrumentalisation à

On a ainsi constaté un regain d'intérêt pour le pèlerinage au sein de l'élite culturelle, pour des raisons esthétiques et religieuses d'abord, pour des raisons politiques ensuite. Bien que les visions prophétiques des intellectuels orthodoxes soient déconnectées de la pratique du pèlerinage, ils se retrouvent à l'arrière-plan des motivations qui animent les ecclésiastiques et les hommes d'État qui ont la charge d'encadrer le pèlerinage en Palestine. Ainsi, le premier chef de la Mission russe, Porfiri (Ouspenski), considérait comme évident que la Russie était destinée de toute éternité à porter les lumières en Asie et à unir tous les Slaves. La Guerre russo-turque de 1877-1878, qui s'est déroulée sous le signe du mythe eschatologique de la croisade slave devant conduire à la libération des Slaves et des chrétiens d'Orient, ainsi qu'à la régénération spirituelle et morale du peuple russe, a certainement contribué à la politisation de la dimension messianique et eschatologique du pèlerinage en Terre sainte⁵⁵. Nous allons à présent voir comment cette réévaluation du pèlerinage conduit l'État russe à promouvoir cette nouvelle vision en Palestine dans la seconde moitié du XIX^e siècle.

La « Palestine russe »

On assiste, depuis le milieu du XIX^e siècle, et particulièrement depuis les années 1880, à une volonté concertée d'encourager le pèlerinage à Jérusalem de la part de l'État russe, d'entretenir la ferveur pèlerine par le biais de la propagande de la Société impériale orthodoxe de Palestine (créée en 1882) et par l'encadrement progressif du séjour des pèlerins en Terre sainte pour des motifs religieux, géopolitiques et économiques. Ces motivations ayant été bien étudiées dans les travaux de Theophanis Stavrou, Derek Hopwood et récemment Elena Astafieva et N. N. Lisovoï, nous nous contenterons de les rappeler brièvement pour évaluer ensuite son impact sur la pratique traditionnelle du pèlerinage⁵⁶.

des fins politiques, étant donné qu'il s'agit avant tout d'un enjeu identitaire, et que les représentants officiels chargés d'encadrer le pèlerinage se considèrent tous comme chrétiens orthodoxes dévoués et considèrent comme indissociables les intérêts de l'État et de l'Église orthodoxe.

55. Voir ma thèse de doctorat, Ilya Platov, *La Croisade slave. Guerre, culture et mémoire en Russie et dans les Balkans, 1876-1914*, Université de Paris-Sorbonne (Paris IV), 2005.

56. N. N. Lisovoï, « Russkoe duxovnoe prisutstvie v Svjatoj Zemle v XIX – načale XX v. » [La présence ecclésiastique russe en Terre sainte au XIX^e et au début XX^e siècle], in *RVSZ* I, p. 17-20. Sur la dimension géopolitique de la présence russe en Palestine, voir Theophanis G. Stavrou, *Russian Interest in*

Bénéficiant de l'appui des membres de la famille impériale et de l'empereur lui-même, la Société de Palestine mène un grand effort de propagande du pèlerinage vers la Terre sainte en Russie au tournant du XX^e siècle. Au XVIII^e siècle, le traité de Kutchuk-Kaïnardji avait déjà consenti à l'empereur russe le statut de protecteur des chrétiens d'Orient et le statut d'extraterritorialité pour les voyageurs et les pèlerins russes. En 1820, la création d'un consulat russe à Jaffa (principale escale pour les pèlerins qui se rendaient en Palestine par voie maritime) répond à la nécessité d'assurer l'accueil et la sécurité des pèlerins⁵⁷. En 1833, le comte Nikolai S. Mordvinov soumet au tsar un mémorandum dans lequel il lui demande de s'emparer de la Terre sainte⁵⁸. Un consul britannique reportait en 1840 que de nombreux pèlerins russes étaient d'anciens soldats qui considéraient que le rattachement de la Palestine à la Russie était imminent⁵⁹. Malgré ces signes précurseurs, le Synode et le ministère des Affaires étrangères se contentent de soutenir matériellement le patriarche grec de Jérusalem, et cela jusqu'à 1846, date de l'établissement à Jérusalem de la Mission de l'archimandrite Porfiri (Ouspenski). La prise de conscience de la nécessité d'une présence

Palestine 1882-1914, Institute for Balkan Studies, 1963. Sur le sujet des rapports entre religion et politique en Terre sainte, le pèlerinage à la fin du XIX^e siècle et la Société de Palestine, voir les travaux de Elena Astafieva : « La Russie en Terre sainte : le cas de la Société impériale orthodoxe de Palestine (1882-1917) », *Cristianesimo nella storia*, 2003/1, p. 41-68 ; *Id.*, « Imaginäre und wirkliche Präsenz Russlands im Nahen Osten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts », in Dominique Trimbur (éd.), *Europäer in der Levante. Zwischen Politik, Wissenschaft und Religion (19.-20. Jahrhundert)/Des Européens au Levant. Entre politique, science et religion (XIX^e-XX^e siècles)*, Munich, Oldenbourg, 2004, p. 161-186 ; *Id.*, « Le Bulletin de la Société impériale orthodoxe de Palestine et le discours russe sur la Terre sainte (1882-1917) », *Cahiers Alberto Benveniste*, 2007, p. 121-136 ; *Id.*, « Das Selbstbild und das Bild des Anderen in den Veröffentlichungen der Kaiserlichen Orthodoxen Palästina-Gesellschaft (1882-1917) », in Barbara Haider-Wilson & Dominique Trimbur (éd.), *Europa und Palästina 1799-1948: Religion - Politik - Gesellschaft / Europe and Palestine 1799-1948: Religion - Politics - Society*, Vienne, Éd. de l'Académie des sciences d'Autriche, 2010, p. 81-102.

57. *RVSZ* I, p. 51-52. En 1860, B. P. Mansourov écrivait dans un rapport que « la fondation de la Mission ecclésiastique et d'un consulat à Jérusalem a permis de remédier aux défauts d'organisation du pèlerinage [...] souvent mentionnés dans les écrits de nos pèlerins-écrivains – l'absence de soutien sur place des autorités spirituelles et civiles nationales » (*RVSZ* I, p. 228).

58. Derek Hopwood, *The Russian Presence...*, *op. cit.*, p. 7.

59. *Ibid.*, p. 16.

plus importante se fera très graduellement, dans le contexte de la rivalité permanente entre le Synode et le ministère des Affaires étrangères, et avec l'intervention épisodique de certains membres de la famille impériale.

La nouvelle orientation idéologique pousse l'État à renforcer sa présence en Palestine. En 1858, un décret impérial autorise la quête dans les églises de Saint-Petersbourg en faveur des pèlerins russes en Terre sainte. Dès 1886, la Société de Palestine est autorisée à faire la collecte en faveur des pèlerins chaque année le dimanche des Rameaux⁶⁰. Cette initiative au niveau national semble imiter la collecte traditionnelle en faveur du pèlerin au sein du *mir*.⁶¹ Mis à part l'aspect financier, il paraît important aux promoteurs que la « Palestine russe » soit financée par le peuple russe orthodoxe tout entier et devienne ainsi un enjeu national.

Ainsi naît la « Palestine russe », c'est-à-dire l'ensemble des lieux saints qui sont propriété de l'Église ou de l'État russe et qui témoignent de l'unité indissociable entre la famille impériale, l'Église orthodoxe et la nation russe représentée par les pèlerins paysans. Les filiales de la Société de Palestine organisent, avec l'appui du clergé local, des conférences pour le peuple destinées à faire découvrir la Terre sainte et les activités de la Société⁶². Tout en facilitant et encourageant le pèlerinage populaire, les autorités politiques et ecclésiastiques russes ajoutent une signification nouvelle en insistant sur le fait que la Palestine est une « autre Russie » où le pèlerin russe devrait se sentir chez lui. Cet effort se traduit par la construction d'édifices religieux, par la création d'itinéraires standardisés et par l'accompagnement clérical des nouveaux venus. Dans sa réali-

60. *Ibid.*, p. 106.

61. *RVSZ* I, p. 230. C'était le souhait du grand-duc Konstantin et de Mansourov : voir Derek Hopwood, *The Russian Presence...*, *op. cit.*, p. 70.

62. *RVSZ* I, p. 376-377. Dans un rapport présenté au grand-duc Serge en 1903 il est dit que « Dans plusieurs villes de province existent des commissions permanentes chargées d'organiser ces conférences, et dans les districts et les bourgs des représentants spéciaux ont été nommés. De son côté, le Conseil de la Société encourage cette œuvre de bienfaisance en fournissant les matériaux nécessaires pour l'organisation de ces conférences : brochures, lampes magiques, tableaux » (*Ibid.*, p. 378). Des feuillets sont distribués avec les images des divers lieux saints et des explications visant à informer le peuple et expliquer le caractère non-orthodoxe de certaines légendes qui circulent sur la Terre sainte. Selon le même rapport, les paysans traitent ces feuillets avec un grand respect et les accrochent dans les isbas à côté des icônes. Ils contribuent à rapprocher les vieux-croyants de l'Église orthodoxe.

sation concrète, la Palestine russe est ainsi le résultat d'un compromis entre les besoins des pèlerins, les priorités des institutions politiques et religieuses en Terre sainte, et les hasards d'acquisition des terrains.

Depuis 1859, date de la visite de la Palestine par le grand-duc Konstantin Nikolaïevitch, les « augustes pèlerins » se succèdent à Jérusalem ; après chaque visite, de nouveaux terrains sont achetés, de nouveaux édifices sont construits, qui à leur tour deviennent des lieux de visite pour les pèlerins, et sont mis en valeur dans les itinéraires prévus à cet effet. Nicolas I^{er} projetait déjà, selon l'archimandrite Porfiri Ouspenski, de se rendre en pèlerinage en Terre sainte. C'est son fils, le grand-duc Konstantin Nikolaïevitch, qui s'y rend en 1859, après la guerre de Crimée⁶³. En 1872, ce sera le tour du grand-duc Nikolai Nikolaïevitch le Majeur, futur commandant en chef de l'armée du Danube pendant la Guerre russo-turque de 1877-1878. Comme le rapporte son biographe officiel D. A. Skalon, le grand-duc insiste pour faire le détour par le Jourdain avant d'entrer à Jérusalem. Après une baignade dans la mer Morte avec les membres de sa suite, il va sur les rives du Jourdain, sur le lieu du baptême du Christ. Le patriarche Cyrille de Jérusalem y célèbre une liturgie de bénédiction des eaux (de la Théophanie) en présence de l'archimandrite russe Antonin (Kapoustine) et des membres de la Mission. La venue de ces augustes pèlerins signifie qu'il ne s'agit plus simplement de faire avancer les intérêts russes en Orient ou de combattre la propagande religieuse des catholiques et des protestants ; la communion du tsar et du peuple devient le thème majeur du règne d'Alexandre III. En mai 1881, ce sont les frères d'Alexandre III, le grand-duc Serge et le grand-duc Paul qui visitent la Terre sainte, et, en 1888, le grand-duc Serge y fait un second pèlerinage. La liturgie en slavon aurait produit une grande impression sur le grand-duc. Dans son journal, le chef de la Mission russe à Jérusalem Antonin Kapoustine mentionne la baignade dans le Jourdain et le baptême d'une catholique dans la foi orthodoxe⁶⁴. Après l'assassinat du grand-duc Serge à Moscou en 1905, la Société de Palestine décide de le commémorer, en particulier de célébrer une panikhide solennelle au Saint-Sépulcre trois fois par an, et de placer une icône de son saint patron, saint Serge de Radonège, dans l'église Alexandre-Nevski à Jérusalem⁶⁵.

63. *RVSZ* I, p. 125.

64. *RVSZ* I, p. 154.

65. *RVSZ* I, p. 322.

Le symbolisme des églises russes construites en Palestine dans la seconde moitié du XIX^e siècle reflète la volonté des promoteurs de témoigner des liens qui unissent les Lieux saints, la famille impériale et la nation. Pour ne citer qu'un exemple parmi d'autres, les autorités russes ont acheté un terrain près de la piscine de Mamilla, près de la route de Jaffa, mentionné dans le *Xoždenie* de Daniel, sur les lieux d'un massacre de chrétiens perpétré par les Perses en 614. Pour B. P. Mansourov, un tel lieu chargé d'histoire possède une importance particulière pour les Russes protecteurs des chrétiens, et il souhaite y construire un cimetière et une chapelle russe⁶⁶. L'église Sainte-Marie-Madeleine, achevée en 1888, est construite par l'architecte D. I. Grimm en « style russe » caractéristique de l'époque d'Alexandre III et témoigne de la nostalgie pour la Russie du XVII^e siècle⁶⁷. Elle honore l'impératrice Maria Alexandrovna, épouse d'Alexandre II, qui s'était beaucoup investie dans les projets russes en Terre sainte. Il existe une correspondance évidente entre cette église dédiée à l'impératrice et l'église de la Résurrection à Saint-Petersbourg (Sauveur-sur-le-Sang) consacrée à la mémoire d'Alexandre II. On peut donc constater aussi le processus inverse, le transfert de Jérusalem en Russie qui contribue au processus de « russification » de la Palestine⁶⁸. Le choix du style russe a cependant déplu au chef de la Mission russe, l'archimandrite Antonin (Kapoustine), qui regrettait les excès ornementaux du projet architectural : « étant habitué depuis 36 ans de mon séjour en Orient aux formes simples, épurées et solennelles du style architectural byzantin, j'étais frappé par la masse d'ornements inutiles [...] qui caractérisent le soi-disant *style russe*⁶⁹ ». L'hospice Saint-Serge à Jérusalem a été nommé en l'honneur du grand-duc Serge, et l'église de la Trinité est dédiée à son saint patron Serge de Radonège. L'église Alexandre-Nevski, inaugurée en 1896, a, quant à elle, été dédiée à la mémoire d'Alexandre III. A. N. Elisséïev disait ressentir un sentiment de fierté et de confort à la vue des nouvelles constructions russes qui s'élevaient en Terre sainte :

66. RVSZ I, p. 234.

67. Voir Richard Wortman, *Scenarios...*, *op. cit.*

68. Michael S. Flyer, « Cerkov' Spasa na krovi. Zamysel – Voploščenie – Osmyslenie » [L'église du Sauveur-sur-le-Sang. Conception – Réalisation – Interprétation], in Andrej Batalov & Aleksej Lidov (éd.), *Ierusalim v russkoj kul'ture*, *op. cit.*, p. 182-194.

69. RVSZ I, p. 407.

Un sentiment de satisfaction monte dans le cœur d'un Russe qui voit pour la première fois les constructions au-dessus desquelles trône l'église de la Trinité ; le voyageur russe est sûr que dans ces splendides édifices de couleur blanche il trouvera un lieu russe, il sera chez les Russes, malgré le fait que partout autour de lui s'étendent les terres de l'islam, un pays occupé par les infidèles depuis des siècles⁷⁰.

Sous la direction de l'archimandrite Antonin (Kapoustine), la stratégie russe consiste à s'implanter sur les lieux saints les plus prestigieux liés à la vie du Christ (le mont des Oliviers [Ascension] et Gethsémani [tombeau de Marie et lieu de la prière de Jésus]), le monastère russe à Ein Kerem [Visitation de la Vierge Marie à sainte Elisabeth], le jardin de Jéricho près du Jourdain, le chêne de Mambré [théophanie de la Trinité dans la tradition orthodoxe, lieu qui ne suscitait pas la ferveur pèlerine mais qui est néanmoins cité chez l'higoumène Daniel], tandis que son successeur Léonid (Sentsov) préfère étendre le réseau d'hospices pour pèlerins avec l'acquisition de terrains à Béthanie, Nazareth et Tibériade⁷¹. À la veille de la Grande Guerre, les autorités russes expriment même leur inquiétude face à l'ampleur des acquisitions de Léonid qui créent des complications à la fois financières et diplomatiques⁷².

L'Église russe affirme ainsi progressivement sa présence en Terre sainte vis-à-vis des Grecs, à travers l'encadrement du pèlerinage, l'achat de terrains et la construction d'hospices, d'églises et d'écoles, pour créer un lieu de mémoire russe qui se superpose aux Lieux Saints tels qu'ils ont été élaborés avant eux par d'autres chrétiens, principalement les Grecs orthodoxes et les catholiques. En 1893, V. N. Khitrovo dans une note adressée au consul général à Jérusalem, évoque la nécessité de retirer aux moines grecs la responsabilité de l'organisation des visites guidées pour les pèlerins russes et de les confier aux moines russes⁷³. L'organisation des visites en groupe n'est pas toujours facile : en 1884, l'archimandrite Antonin se plaint que le guide nommé par le consul russe est un ancien soldat analphabète, incapable d'édifier et d'instruire les pèlerins de manière convenable, et demande que cette responsabilité

70. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, *op. cit.*, p. 117.

71. RVSZ II, p. 134.

72. RVSZ II, p. 117-169.

73. RVSZ I, p. 271-273. Boris P. Mansourov écrivait que « la traduction de guides de voyage en Orient étrangers n'était pas suffisant, car ils étaient écrits en Europe et ne reflétaient pas les besoins des pèlerins russes », Boris P. Mansourov, *Pravoslavnye Poklonniki...*, *op. cit.*, p. 4.

soit confiée à un membre de la Mission⁷⁴. De son côté, V. N. Khitrovo propose de recentrer les visites obligatoires autour des principaux lieux saints bien connus du peuple russe : le Saint-Sépulcre, la caverne de la Vierge, le Jourdain et l'église de la Nativité à Bethléem, et d'éviter les arrêts fréquents dans les monastères grecs et catholiques. B. P. Mansourov écrit que les pèlerins estiment que l'orthodoxie en Terre sainte était d'une pureté exemplaire et qu'ils sont surpris de l'absence d'un service religieux en russe⁷⁵. Cette idée de « pureté » semble très importante en ce qu'elle permet le rapprochement entre les attentes et les espérances des pèlerins d'une part, et les motivations des institutions politiques et religieuses de l'autre. L'absence d'une liturgie en russe au Saint-Sépulcre est aussi une doléance maintes fois réitérée par la Mission russe dès son établissement. L'objectif de l'encadrement des pèlerins est tout aussi bien de les aider à s'orienter que de décourager les contacts avec les hétérodoxes. En 1913, l'archimandrite Léonid (Sentsov) projette de construire une église russe sur le mont Carmel pour commémorer le 300^e anniversaire des Romanov et pour éviter que les pèlerins russes se rendent dans un monastère catholique pendant la visite de ce lieu qu'ils apprécient beaucoup⁷⁶.

Quelles sont les conséquences de cette politique pour la pratique traditionnelle du pèlerinage ? On l'a vu, la fixation des lieux et le choix des itinéraires constituent une dimension essentielle de la réinterprétation du pèlerinage. Aux visites des sanctuaires traditionnels s'ajoute désormais le détour obligé par les lieux russes, ce qui permet certainement d'atténuer le sentiment d'étrangeté ressenti par les pèlerins dans un pays inconnu, mais aussi de réduire l'écart entre « ici » et « là-bas », et donc de neutraliser en partie la numinosité de l'expérience du pèlerinage.

En effet, le succès apparent de la politique de « russification » de la Palestine produit aussi des tensions liées au problème du maintien de « l'extraordinaire » en tant qu'essence et finalité du pèlerinage. Celui-ci est menacé à la fois par la massification, la banalisation et la normalisation. La massification du pèlerinage est la conséquence directe de la propagande de la Société de Palestine et de ses efforts visant à faciliter le voyage. Comme le montre Elena Astafieva, pour l'État russe, la présence massive des pèlerins russes en Terre sainte devient un atout stratégique important face à ses

74. RV/SZ II, p. 68.

75. Boris P. Mansourov, *Pravoslavnye Poklonniki...*, *op. cit.*, p. 30.

76. RV/SZ II, p. 114.

rivaux protestants ou catholiques⁷⁷. La mise en place d'une ligne régulière de bateau à vapeur à partir des années 1850 sous le contrôle d'une entreprise privée liée à l'État a pour effet de rendre le voyage abordable au plus grand nombre et suscite l'afflux massif et régulier des pèlerins russes en Terre sainte, principalement à Noël et à Pâques. Il est désormais possible de faire l'aller-retour d'Odessa à Jaffa assez fréquemment, et les observateurs de la fin du XIX^e siècle remarquent dans les rangs des pèlerins de véritables « professionnels » qui vivent du commerce de reliques et d'objets sacrés, qui peut toutefois coexister avec une piété authentique⁷⁸.

La massification crée un risque de banalisation progressive du pèlerinage. Un thème lancinant revient de plus en plus souvent sous la plume des auteurs qui s'intéressent au pèlerinage : le scandale du contraste entre le pèlerinage dans la seconde moitié du XIX^e siècle et le pèlerinage à l'ancienne, qui devient peu à peu légendaire. Ils sont unanimes à constater que la piété des pèlerins d'antan était plus fervente et plus héroïque, car ceux-là étaient prêts à affronter les périls de la route et les considéraient comme une épreuve envoyée par Dieu. Quel contraste avec le voyage par la Société des transports maritimes et du commerce qui ressemble étrangement au tourisme ! A. V. Elisseïev regrette que les pèlerins qui choisissent la route à pied soient devenus de son temps moins nombreux, car le voyage par bateau est devenu plus confortable et sûr, et les principaux ports de transit possèdent des structures d'accueil et d'orientation efficaces :

Il existe sans doute aujourd'hui beaucoup moins de ces travailleurs désintéressés qui "pour Dieu" sont prêts à traverser toute la terre à pied et à supporter toutes les épreuves, et même la mort, pour être dignes de voir la Terre sainte. On trouve parmi les pèlerins d'aujourd'hui beaucoup d'indifférents, de vrais vagabonds, qui ont gagné un peu d'argent, ou qui voyagent en Terre sainte à la charge d'autrui, et même quelquefois par simple curiosité⁷⁹.

À côté de la banalisation, le pèlerinage en tant que pratique dévotionnelle extraordinaire est également menacé plus insidieusement par la « normalisation », implicite dans le projet de la « Palestine russe », qui se manifeste par la volonté de discipliner le pèlerin. Alors même que les observateurs de la Société de Palestine se di-

77. Voir Elena Astafieva, « La Russie... », art. cit.

78. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, op. cit., p. 112 ; voir aussi Stephen Graham, *With The Russian Pilgrims...*, op. cit., p. 130-140.

79. Aleksandr V. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami*, op. cit., p. 112.

sent stupéfaits devant la vitalité apparente de la piété populaire, ils s'inquiètent aussi des dérives possibles de cette « religion de l'extraordinaire » festive. L'encadrement matériel et spirituel du pèlerinage devient un enjeu important pour les autorités civiles et religieuses russes, de plus en plus présentes en Palestine.

La volonté de mobiliser et d'encadrer les pratiques religieuses des masses est caractéristique de la nouvelle orientation pastorale dans les pays catholiques et protestants au XIX^e siècle ; en Palestine, l'État russe et l'Église orthodoxe se voient obligés d'emprunter les méthodes de leurs rivales. C'était d'ailleurs déjà la raison principale pour laquelle le ministre des Affaires étrangères, Nesselrode, avait proposé de créer une Mission russe à Jérusalem en 1848⁸⁰. Bien que les représentants consulaires russes fassent très tôt état de leur préoccupation concernant les éventuels débordements dus à des pèlerins excités et livrés à eux-mêmes⁸¹, ce souci disciplinaire reçoit à la fin du siècle une justification plus idéologique : les pèlerins sont désormais considérés comme des « ambassadeurs du peuple russe en Orient ». L'archimandrite Léonid (Kaveline), chef de la Mission ecclésiastique russe entre 1863 et 1865, décide ainsi d'imposer une discipline stricte et quasi-militaire dans les établissements sous sa responsabilité⁸². Pour Elisseïev, le pèlerin russe est à la fois rustique et idéaliste, un « scythe vêtu d'un demi-manteau de mouton et de chaussures à tilles », « un idéaliste désintéressé »⁸³ ; mais il relève avec satisfaction l'admiration des Turcs, et des Orientaux en général, pour les pèlerins russes, qu'ils distinguent nettement des pèlerins occidentaux :

80. I. A. Vorobjeva, *Russkïe Missii...*, *op. cit.*, p. 46-53.

81. Ainsi, en 1858 l'envoyé russe à Constantinople A. P. Boutenev écrit au consul russe de Jérusalem V. I. Dorgoboujnov que la surveillance des pèlerins russe est nécessaire en raison du statut d'extraterritorialité dont ils bénéficient. En cas de litige, les pèlerins sont soumis aux autorités ottomanes, et ils demandent fréquemment l'aide du consulat. « En ce qui concerne nos pèlerins, l'expérience a démontré que malheureusement un grand nombre d'entre eux mène à Jérusalem un mode de vie incompatible tant avec la sainteté du lieu qu'avec les objectifs du pèlerinage, et succombe à toutes sortes de tentations [...] ». Il estime qu'il incombe à la Mission de surveiller la discipline et le comportement des pèlerins, et d'appliquer des mesures sévères en cas de récidive, allant jusqu'à l'expulsion. *RVSZ* I, p. 57-58. La fondation d'un consulat à Jérusalem a ainsi eu pour but de soulager la Mission de la nécessité de la surveillance policière, incompatible avec sa mission spirituelle.

82. Derek Hopwood, *The Russian Presence...*, *op. cit.*, p. 84.

83. Aleksandr N. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, *op. cit.*, p. 8.

La réputation des Russes s'est grandement améliorée depuis la dernière guerre d'Orient [1877-1878 – I. P.]. [...] Le pèlerin est un agent civilisateur pour les habitants d'Asie Mineure et de Palestine [...] qui voient venir chaque année une masse de gens simples venus des lointains pays du Nord au nom de l'idée religieuse, et mus par une foi désintéressée. La conduite des *badji* de Moscovie force le respect, et je suis convaincu que les routes en Palestine sont devenues plus sûres depuis que des milliers de pèlerins ont commencé à affluer en Terre sainte⁸⁴.

Pourtant, un auteur comme Mansourov s'inquiète et craint qu'en réalité les pèlerins ne soient pas à la hauteur d'un tel idéal :

Les pèlerins sont entourés à Jérusalem de personnes débauchées et désordonnées, et l'on peut redouter le mauvais exemple que peuvent donner les pèlerins étrangers. Notre peuple n'est pas de nature à être laissé sans surveillance, sans directeurs qu'il ait appris à comprendre et à respecter ; il serait trop dangereux de laisser se répandre en Russie la rumeur selon laquelle il existerait à l'étranger un lieu facile d'accès, où sous des dehors respectables la liberté rime avec l'auto-arbitraire (*svoevolie*) total⁸⁵.

Il établit une hiérarchie de pèlerins selon leur conformité à l'idéal, et fait la distinction entre vrais et faux pèlerins : 1. vagabonds suspects de gyrovaguisme, qui sont de faux pèlerins ; 2. personnes crédules et bornées, assidues dans une dévotion ritualiste, superstitieuses, mais mues par un enthousiasme authentique ; 3. vrais pèlerins, qui cherchent à Jérusalem la solitude et le détachement de la vanité du monde et la consolation d'une âme en peine⁸⁶.

Les organisateurs du pèlerinage imposent un encadrement liturgique et sacramentel pendant toute la durée du séjour des pèlerins en Palestine. Le grand-duc Serge estime en effet que les conditions matérielles et le cadre de vie dans les établissements russes ont de l'influence sur la spiritualité des pèlerins⁸⁷. A. V. Elisseïev écrit que les abus du clergé sont la principale cause de la perte de foi chez certains pèlerins⁸⁸. Il serait en particulier nécessaire de veiller à ce que les pèlerins ne rapportent pas en Russie de nouvelles superstitions. Il déplore la « naïveté déplorable » des pèle-

84. *Ibid.*, p. 66-69.

85. Boris P. Mansurov, *Pravoslavnye Poklonniki...*, *op. cit.*, p. 15.

86. *Ibid.*, p. 8.

87. *RVSZ* II, p. 138.

88. Aleksandr N. Eliseev, *S Russkimi Palomnikami...*, *op. cit.*, p. 201.

rins : ignorants, ils sont facilement trompés par des guides peu scrupuleux ; ils croient aux miracles et aux légendes contraires au bon sens : la possibilité de voir l'échelle de Jacob, la colonne de feu, l'arbre de Judée ; ils recueillent les petits pois de Bethléem et le poisson séché de Tibériade pour se prémunir contre l'alcoolisme et la fièvre ; Elisseïev se félicite donc que le pèlerinage en Orient soit à son époque de plus en plus encadré par les autorités séculières et religieuses, pour le bien du « gouvernement et du peuple »⁸⁹. Pour lutter contre les superstitions, des conférences pour les nouveaux arrivants sont régulièrement organisées à Jérusalem à l'hospice Saint-Serge à partir de 1887 ; l'archimandrite Antonin se plaint néanmoins en 1891 de l'incompétence des conférenciers de la Mission⁹⁰. En 1913, le procureur du Saint-Synode B. K. Sabler, dans un rapport présenté à la Douma en vue d'obtenir des financements pour la Société de Palestine, affirme que la direction morale des pèlerins est une responsabilité partagée entre la Société de Palestine et l'État russe ; elle consiste à veiller au respect de la signification religieuse du pèlerinage du simple peuple croyant, afin que le pèlerinage ne devienne pas « un divertissement ou une excursion éducative, mais un saint exploit (*podvig*) »⁹¹. Les motivations thérapeutiques du pèlerinage qui demeurent tellement importantes pour le peuple, deviennent suspectes, ainsi que les visions, les miracles et le fétichisme.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, dans le contexte du culte du peuple, la figure du converti a laissé place à la figure du paysan pieux, qui est à la fois en quête d'idéal et porteur des valeurs religieuses traditionnelles. On peut ici parler d'une réinterprétation du sens du pèlerinage dans le contexte d'une société en voie de sécularisation. Le pèlerinage en tant que pratique traditionnelle va progressivement être transformé à travers la massification, la banalisation et la normalisation. En tant que phénomène de masse, le pèlerinage devient un enjeu idéologique, géopolitique et économique pour l'État russe qui cherche désormais des voies nouvelles pour promouvoir et encourager le pèlerinage en Terre sainte. La sécularisation de la société est perçue comme une menace par l'État et par l'Église orthodoxe, mais par leurs actions visant à encadrer et

89. *Ibid.*, p. 6.

90. RV/SZ I, 494 ; RV/SZ II, p. 75. En 1897, V. N. Khitrovo dans une lettre à l'archimandrite Raphael lui reprochait son « indifférence » pour les conférences et les lectures du psautier aux pèlerins : RV/SZ II, p. 100-101.

91. RV/SZ I, p. 397.

réinterpréter l'expérience du pèlerin du peuple, par le biais de la banalisation de la pratique et la politisation progressive de celle-ci (la « Palestine russe »), ils y contribuent également. La sécularisation se manifeste principalement par le fait que le pèlerinage est de moins en moins conçu comme une parenthèse au sein de l'existence quotidienne, une irruption de l'extraordinaire ; il tend à devenir exclusivement une marque d'appartenance à une communauté religieuse et politique « normale ». La réinterprétation romantique vise, quant à elle, à retrouver le sens du pèlerinage comme sacralisation en acte et comme aboutissement d'une quête religieuse personnelle, bien que le semi-échec du pèlerinage de Gogol ait également révélé les ambiguïtés inhérentes à un tel projet. À ce titre, l'histoire du pèlerinage au XIX^e siècle constitue un épisode intéressant de la réévaluation d'une pratique traditionnelle dans le contexte d'avènement d'une société sécularisée et d'affirmation de l'idée de nation. Appréhendé sous cet angle, les diverses interprétations de la valeur du pèlerinage par la société russe montrent un rapport complexe entre la persistance du sacré traditionnel et les forces qui œuvrent à l'avènement d'une certaine modernité religieuse au nom de la régénération religieuse personnelle, de la stabilité de l'empire ou de l'avenir de la nation. Ces réinterprétations successives au cours du XIX^e siècle sont plus que jamais actuelles dans la Russie d'aujourd'hui, où le pèlerinage en Terre sainte redevient très populaire, mais où subsiste la même tension entre le besoin de l'extraordinaire et le risque de son instrumentalisation à des fins politiques.

INALCO, PARIS