

La pensée d'Ivan Gagarine et la question de la sécularisation en Russie

Françoise Lesourd

Lyon III, IRPhIL

La conversion d'Ivan Gagarine au catholicisme a été un sacrifice au sens fort : un renoncement à ses biens, à ses amis, à son pays, et la séparation totale d'avec les siens, puisque malgré leur affection réciproque, il ne lui sera jamais permis de revoir ni son père ni sa mère¹. On peut donc y voir un choix existentiel radical. Son ami et adversaire, Georges Samarine, parle d'une « abnégation de la pensée »².

Il y a eu d'autres exemples de conversions au catholicisme dans la noblesse russe. De la part de Russes qui étaient à la fois très cultivés et partie prenante dans les destinées historiques de leur pays, elles ne concernent pas seulement le religieux au sens strict, elles témoignent d'une interrogation profonde sur l'avenir de la Russie. Comme l'a particulièrement bien montré François Rouleau dans son Introduction à la Correspondance entre Gagarine et Samarine, c'est un aspect marquant de la grande controverse entre slavophiles et occidentalistes.

Le destin d'Ivan Gagarine et son choix existentiel peuvent être examinés à la lumière d'une des questions fondamentales qui se sont posées et se posent encore actuellement à toutes les cultures du monde, celle de la sécularisation, question qui touche à la relation du pouvoir séculier et du pouvoir spirituel, mais également à ses répercussions sur l'évolution des cultures nationales au sens large.

¹ Chmelevsky M., « La conversion de Gagarine, un drame familial », communication au colloque « Les conversions de et vers l'orthodoxie », Lyon, 13-14 et 15 décembre 2010, à paraître dans la revue *Slavica Occitania*, 2015.

² Ivan Gagarine, Georges Samarine, *Correspondance 1838-1842*, Meudon, Plamia, 2002, Introduction de François Rouleau, p. 298.

Il faut d'abord préciser ce terme, car on sait qu'il est sujet à des interprétations diverses : il y a actuellement ce qu'on appelle une « querelle de la sécularisation »¹.

Comme l'a montré Jean-Claude Monod, c'est un terme ambigu, mais essentiel, car il est inséparable de la notion de modernité, il en est même constitutif. Pour les pays chrétiens, lorsqu'on parle de sécularisation, il s'agit de savoir quelle peut être encore la place du christianisme dans les civilisations modernes, alors qu'il a, au moins en apparence, cessé de « forger l'histoire »².

Les différentes modernités (la Renaissance, puis les Lumières) ont affirmé chacune à sa manière « la souveraineté de l'homme ». On a pu constater une tendance générale à s'émanciper de la « contrainte religieuse »³. Mais pour beaucoup de penseurs, à commencer par Hegel mais également pour des philosophes russes comme Vladimir Soloviev ou Berdiaev, il s'agit moins d'une *liquidation* du religieux, que de sa *réalisation*, ou de son intériorisation – dans des sociétés qui sont maintenant structurées sur des bases laïques, et qui en général affirment des prétentions rationnelles (et qui, au moins en apparence, excluent les préoccupations sur un au-delà). Comme l'affirme Vladimir Soloviev dans *La Justification du bien*, le vrai tournant dans l'histoire de l'humanité, ce sont « les événements de Palestine » : quand on a pu donner une valeur absolue, jusqu'à voir Dieu en lui, à un *étranger, misérable* et mis à mort comme un *criminel*⁴ (c'est Vl. Soloviev qui souligne – FL). La valeur du christianisme est d'avoir proclamé la valeur absolue, universelle de la personne humaine, ce qui ne représente pas seulement un idéal (la divino-humanité), mais aussi la source du progrès objectif : toutes les grandes transformations de l'humanité se sont opérées au nom de ce respect inconditionnel de la personne humaine⁵.

¹ Monod J.-Cl., *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, 2012.

² Ibid., p. 9.

³ Ibid., p. 10 et 25.

⁴ Soloviev Vl., *Opravdanie dobra*, M., Respublika, 1996, p. 255.

⁵ Ibid., p. 256.

La reconnaissance de la valeur infinie de la personne humaine, qui peut être vue comme antireligieuse lorsqu'elle est une affirmation de la puissance humaine « sans Dieu », est donc pourtant la réalisation d'une donnée fondamentale du christianisme, liée à l'Incarnation – mais c'est ainsi, selon la formule célèbre de Marcel Gauchet, que le christianisme est devenu la « religion de la sortie de la religion ».

Ce retrait, ou cette transformation du religieux au fil de l'histoire semble propre aux pays chrétiens. Or la Russie, bien qu'européenne et chrétienne, se trouve en porte-à-faux avec la plupart des constituants de la modernité occidentale : la recherche de la rationalité y est bien présente, mais avec des modalités qui ne sont pas vraiment celles de l'Occident¹, les rapports entre pouvoirs temporel et spirituel, à cause de leur origine byzantine, se présentent autrement qu'en Occident, et surtout, pour de multiples raisons, la Renaissance, cette étape historique décisive, y est absente. Sur cette question de la sécularisation, la Russie peut donc apporter un éclairage singulier.

C'est bien dans cette optique, celle d'une société inéluctablement confrontée à la modernité mais sans les armes nécessaires pour l'affronter, qu'il est possible d'analyser la démarche exceptionnelle d'Ivan Gagarine, de la voir, en partie, comme une réponse au sentiment d'une impasse historique.

Si l'Occident a pu donner une valeur absolue à la personne et à l'action humaine, c'est en partie grâce à une notion religieuse particulièrement mise en relief par Saint Augustin : la distinction des deux Cités. À partir de la Renaissance, l'homme fut capable de concevoir le monde comme un champ largement ouvert à son action, en prenant, comme dit Eugenio Garin « le risque absolu d'un libre choix »², parce qu'il y avait, d'autre part, la Cité de Dieu : la distinction n'était pas négation, et elle maintenait la supériorité absolue de la Cité céleste.

¹ *La Raison, études sur la pensée russe* (dir. F. Lesourd), Publications de la Faculté de philosophie de l'Université Jean Moulin Lyon 3, Lyon, 2009.

² Garin E., *Moyen Age et Renaissance*, Paris, Gallimard, 1969, p. 22.

Conformément à cet enseignement sur les deux « Cités », le christianisme affirme « la séparation des autorités, l'impossibilité d'une fusion du politique et du théologique »¹. Or l'absence de séparation entre pouvoirs spirituel et temporel, ou l'incertitude sur leur séparation, est l'une des caractéristiques historiques de la Russie, un problème d'abord religieux, mais également politique, social et culturel - un problème hérité de Byzance. Comme l'a montré Matthieu Parlier dans un récent exposé sur « L'interaction entre le théologique, le politique et le spirituel dans les éloges impériaux sous les Paléologues », cette situation peut être définie comme la recherche d'un équilibre toujours menacé entre d'une part l'empereur qui doit « jouer pleinement son rôle de chef de la chrétienté et de justifier qu'il conduise le monde au Salut » et de l'autre, une Église à laquelle, étant lui-même pécheur, l'empereur doit théoriquement se soumettre². Comme le dit François Rouleau dans son introduction à la correspondance entre Ivan Gagarine et Georges Samarine, l'une des questions principales soulevées par Gagarine, est celle de « l'autonomie du religieux »³. On voit qu'elle découle directement de la « symphonie » byzantine des pouvoirs.

La question que posait Gagarine par sa conversion et par tous les débats qui l'avaient précédée n'était donc pas exclusivement religieuse, elle avait directement rapport au « siècle », plus exactement à l'État russe, à la société russe et à leur devenir. Dans une société russe qui ne semblait pas capable de répondre aux impératifs de la modernité, il fallait définir la place spécifique du religieux – c'est-à-dire qu'il fallait déterminer ce que J.-Cl. Monod appelle les « pôles de sens »⁴ en fonction desquels pourrait se structurer la vie de la société.

Gagarine envisage la vie russe de son époque en essayant de proposer une réponse sociale aux impératifs qui sont justement ceux du christianisme, tout en étant également ceux

¹ Monod J.-Cl., *op. cit.*, p. 135.

² Parlier Matthieu, « Interaction entre le théologique, le politique et le spirituel dans les éloges impériaux sous les Paléologues. L'exemple de l'éloge d'Andronic II par Nicéphore Kalliste Xanthopoulos », à paraître dans les *Cahiers d'études du religieux* (Montpellier).

³ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 18.

⁴ Monod J.-Cl., *op. cit.*, p. 181.

d'une société moderne : l'égalité de tous, l'abandon de ce qu'il appelle les « castes »... G. Samarine lui rappelle, dans une lettre d'août-septembre 1839 « ... je me souviens de vous avoir entendu lancer dans le feu de la conversation sur la religion chrétienne : songez-vous bien que rien n'est opposé à la doctrine évangélique comme l'institution des castes... »¹. Par ce mot, Gagarine entend sans doute le servage, mais aussi l'existence d'une classe sacerdotale fermée, à l'écart du reste de la société, et le fossé qui séparait la société cultivée du reste du peuple. Cette division en « castes », disait-il à Samarine, vous fait « garder pour vous seul vos lumières, tandis qu'à vos pieds la masse croupit dans l'ignorance »². On entend là des accents annonceurs du reproche que Vladimir Soloviev, bien des années plus tard, adressera à Tolstoï qui voulait protéger le peuple des mirages de l'instruction : comment celui qui est arrivé au sommet de l'échelle du savoir peut-il vouloir « scier les barreaux inférieurs sur lesquels se trouvent ses frères ? »³.

Parmi les « pôles de sens » qui seraient ceux d'une société moderne et dont la Russie est privée, il y aurait aussi pour Gagarine le renoncement volontaire à la force. Comme il l'explique dans *La Russie sera-t-elle catholique ?*, une éducation qui se fonderait sur la triade « orthodoxie, autocratie, *narodnost* » aboutirait au nihilisme et à l'esprit révolutionnaire, car ce qui réunit ces trois principes, c'est de vouloir toujours imposer l'unité par la force⁴.

C'est aussi le recours à la force qui explique pourquoi l'œuvre de Pierre le Grand a eu de telles suites : son erreur n'est pas l'occidentalisation en elle-même, mais la violence avec laquelle elle a été imposée, et qui privait l'occidentalisation du sens premier qu'elle aurait dû avoir : le respect de la personne, sans laquelle elle n'était qu'une forme vide. Sur ce point, Gagarine et Samarine sont d'accord : l'œuvre de Pierre aurait pu être une « régénération », mais pour toutes ces raisons, parce qu'elle s'est accomplie dans la violence et qu'elle n'a pas

¹ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, op. cit., p. 97.

² *Ibid.*

³ Soloviev Vl., *La justification...*, op. cit., p. 186.

⁴ Gagarine I., *La Russie sera-t-elle catholique ?*, Paris, 1856, p. 65.

concerné toutes les classes, « nous nous sommes engagés dans une voie qui n'est pas la nôtre »¹.

L'impossibilité de vraiment définir ces nouveaux « pôles de sens », sera en Russie à l'origine de nombreux dévoiements catastrophiques de la sécularisation, entre autres ceux qu'ont représentés les nihilistes, avant les bolcheviks. La correspondance entre Samarine et Gagarine est traversée par ce questionnement, Samarine illustrant ces dévoiements possibles, tandis qu'une certaine pensée de la sécularisation, formulée par Gagarine, tente d'apporter une réponse.

Samarine défend l'idée romantique, mais non chrétienne, de « réenchantement » du monde. Le retour aux anciens dieux évoqué par les romantiques, tout spécialement par Nerval – « Ils reviendront, ces dieux que tu pleures toujours... » –, désigne plus exactement ce remède à l'incroyance moderne : les retrouvailles avec un génie national plongeant ses racines dans un « climat » précis, un sol. « Ce Dieu qu'il [l'homme] venait de perdre, ne le retrouvait-il pas dans la nature ? » demande Samarine ; et il appelle *individualisation* la personnalité propre de chaque peuple « en harmonie avec le lieu qu'il habitait »². Là, le christianisme n'aurait pas de fonction formatrice – ce qui serait finalement salutaire, car son universalisme menace l'individualité des peuples.

Entre les barbares et Rome, dit Samarine, le christianisme, fondement de ce principe de *généralisation* qui découle de *l'union intime de l'homme avec ses semblables* »³, a joué un rôle unificateur. Mais le « génie des peuples » est finalement le plus fort, particulièrement celui de la « race germanique », qui a produit la civilisation moderne. « L'influence de la religion ne fut pas génératrice et... elle ne fit pour ainsi dire que préparer et mettre la dernière main à cette civilisation où tout fut l'œuvre d'une nouvelle race de peuples »⁴. L'individualité

¹ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 96.

² *Ibid.*, p. 87.

³ *Ibid.*, p. 89.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

est le propre de la race, d'elle seule peut naître une civilisation nouvelle. Le christianisme est un facteur d'unité, il est « bon pour tous les peuples », mais il lui manque le pouvoir créateur.

Si on entend bien le raisonnement de Samarine, c'est finalement à cause du christianisme que la Russie n'a pas pu manifester son individualité. Que la Russie n'ait pas encore réussi à manifester son individualité, c'est une opinion qui se rencontre fréquemment. Berdiaev affirmait encore, au début du XX^e siècle, que la Russie éprouve un « doute douloureux » sur elle-même, elle a le sentiment de ne pas avoir « dit au monde sa parole »¹.

La Russie ne peut être définie qu'en termes de manque : « la Russie ne peut pas adopter la civilisation de l'Occident, n'étant pas habitée par la même race de peuples, n'ayant pas été conquise, n'ayant pas connu la féodalité, ni la chevalerie, ni les Communes, ni toutes ces phases par lesquelles passa l'Occident pour atteindre à ce degré de civilisation que nous admirons tous »². C'est pourquoi Samarine, comme la plupart des slavophiles, s'approprie la notion de salut, en se cherchant une légitimité dans et par le futur, dans « les faits que nous produirons au jour »³. Or cette « sécularisation de l'eschatologie » a pour effet pervers de déboucher sur un inconnu angoissant : la Russie, dit Samarine, doit aller « où son destin l'appelle »... sans pouvoir le préciser lequel.

On sait que face à cet « inconnu », les slavophiles se sont raccrochés à un hypothétique « beau passé »⁴, gage d'un « avenir » glorieux. Il est significatif que Samarine illustre par l'exemple de « Jean IV » (Ivan le Terrible) cette «...idée de devoir, de liberté et surtout d'amour qui se manifeste dans l'histoire et dans les coutumes du peuple russe... », au mépris du « préjugé vulgaire »⁵. C'est bien Ivan le Terrible en effet qui, paradoxalement, a créé l'institution la plus à même d'être l'embryon d'une vie démocratique en Russie, le *zemski sobor*. Car les gouvernants les plus tyranniques pouvaient formuler les idéaux les plus élevés,

¹ Berdiaev N., « L'Orient et l'Occident », *Les Cahiers de la Quinzaine*, Paris, juin 1930, p. 15.

² Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, op. cit., p. 96.

³ Ibid., p. 167.

⁴ Ibid., p. 120.

⁵ Ibid.

à seule fin de souligner la nature sacrée de leur pouvoir. Ils favorisaient ainsi par avance la création des « utopies rétrospectives » slavophiles, mais en y instillant le venin de la tyrannie, du mépris pour la « personne libre ».

Ce recours à l'avenir « glorieux » est sans doute l'une des sources du « mécanisme sacrificiel » qui amène à « constituer les générations passées en moyen pour l'accomplissement d'un but ou d'un état final dont les générations futures pourraient jouir »¹ - mécanisme qu'on verra à l'œuvre chez les nihilistes, et dont Vladimir Soloviev soulignera la perversité, l'ignorance de ce qui distingue la société humaine des autres sociétés organisées (celle des fourmis par exemple) – que l'homme en aucun cas ne peut être considéré comme un moyen, un instrument, même lorsque le bien commun est en question². Le « mécanisme d'un ordre bon » est, rappelle-t-il, sans rapport avec l'idée de « bien absolu », dont le seul porteur est « la personne libre »³.

À l'époque de la correspondance avec Gagarine, Samarine traversait une crise d'identité supra-individuelle, marquée par un besoin et une impossibilité de croire, un désarroi profond. Le 19 mai 1840, il reconnaissait, en des termes qui évoquent le discours de Dostoïevski sur Pouchkine, que «...celui dont le cœur est assez vaste pour sympathiser avec toute l'humanité... celui-là est l'homme par excellence », mais que pour cela, il faut « abjurer ses rêves »⁴. « Suivre la loi chrétienne » est donc une sorte de renoncement à « cette aspiration perpétuelle vers quelque chose d'infini »⁵ toujours insatisfaite, qui le pousse à penser au suicide.

Le vice profond du catholicisme, à ses yeux, est d'aller à l'encontre de la « sympathie nationale »⁶, qui pourrait permettre de comprendre « le sens mystérieux des événements »

¹ Monod J.-Cl., *op. cit.*, p. 249.

² Soloviev Vl., *La Justification...*, *op. cit.*, p. 249.

³ *Ibid.*, p. 251.

⁴ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 114.

⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁶ *Ibid.*, p. 119.

riches de promesses, sans renoncer à soi-même. Excluant la « symphonie des pouvoirs », c'est-à-dire la confusion du religieux et du national, le catholicisme « est venu rompre violemment l'union primitive de l'Église et de l'État qui a fait les beaux jours de notre passé »¹.

Au contraire, Gagarine souligne l'importance de cette dissociation, impliquée dans le développement même de la civilisation chrétienne et qui permet à chaque culture particulière de rester fidèle à ses origines. Si à la fin de l'Antiquité, dit-il, la Pensée « est revenue dans la Cité », « la Croix à la main », paradoxalement, avant les Temps modernes, alors que la religion semblait omniprésente, cette pensée est restée cachée. Au contraire, « dans les âges modernes, vous la voyez dans la plénitude de sa puissance... Et ne croyez pas qu'elle ait brisé le christianisme. Bien loin de là ; mais elle a dû rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, et le monde a salué le nouveau César »².

Gagarine dégage là le principe même de la sécularisation, qui fait paradoxalement d'une pensée chrétienne sujette à transformations le moteur de l'évolution humaine. Et plus loin : « Le christianisme a revêtu la pensée humaine de certaines formes, elles peuvent se modifier, elles peuvent disparaître, la pensée humaine est immortelle »³.

La pensée de la sécularisation protège donc d'une fascination dangereuse pour l'inconnu, sans menacer l'originalité des différentes civilisations : « le principe de toute cette magnifique civilisation [la civilisation occidentale], ...n'est autre que la liberté de la pensée ». L'enjeu est de « lui laisser porter tous ses fruits, qui, venant à mûrir sur notre sol, garderont infailliblement cette originalité à laquelle Vous mettez tant de prix »⁴.

La question est celle de César. La *sécularisation* débouche sur une vision particulière de l'État moderne, investi d'une certaine part des fonctions sacrées (mais non strictement

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 69.

³ *Ibid.*, p. 70.

⁴ *Ibid.*

religieuses) qui étaient jusque-là celles de l'Église : la réunion autour de valeurs communes. Gagarine aurait de la sécularisation une idée qui sera plus tard, entre autres, celle de Carl Schmitt : sous une autre apparence, le religieux serait toujours « au centre même des élaborations de la raison moderne »¹.

La valeur absolue accordée à l'État moderne (non à la personne du souverain) protège la liberté individuelle. C'est l'idée de souveraineté qui est ici en question : elle ne fait pas partie de la sphère spirituelle, affirme Gagarine : l'Évêque de Rome « n'est pas un souverain mondial mais le représentant du Christ et la tête visible de l'Église... »². Il ajoute : « Le Pape est-il le chef séculier des peuples catholiques ?... Les concepts d'État et d'Église fusionnent-ils en un seul ? »

L'indépendance de l'Église est pour Gagarine la pierre de touche. Loin d'avoir, comme le prétend Samarine, fait les « beaux jours » du passé russe, l'union primitive de l'Église et de l'État a permis à Pierre de réduire l'église en « esclavage »³.

La question du clergé, de son manque d'indépendance et de son rôle dans la société russe est au premier plan des préoccupations de Gagarine. L'Église russe se trouve dans une position fautive ; elle est frappée d'impuissance. La rupture sociale entre la classe cultivée et le « peuple » est également à l'origine de la différence entre les deux parties du clergé russe (le haut clergé et les popes), et responsable de sa mauvaise image, souvent injuste, qui le prive d'autorité morale dans la société. Il est significatif que l'un des interlocuteurs occasionnels de Gagarine ait été Nicolas Leskov, l'auteur de la « chronique » *Gens d'Église*, dont le personnage central, l'archiprêtre Toubérozov, illustre cette impossibilité pour un prêtre de jouer son rôle de guide moral à l'égard de la société, et qui marche sciemment au martyre lorsqu'il se décide à accomplir l'« exploit » (au sens religieux) de prononcer un sermon qui soit enfin une « parole vivante ».

¹ Monod J.-Cl., *op. cit.*, p. 23. Il est question du *Nomos de la terre*, de C. Schmitt.

² Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 198.

³ *Ibid.*, p. 119.

Soi-disant protégé par le pouvoir temporel auquel il confère une légitimité, le clergé russe n'a aucune indépendance par rapport à ce pouvoir : « quand la puissance politique sort de ses limites », écrit Gagarine dans *La Russie sera-t-elle catholique ?*, elle menace l'indépendance de l'Église : « Ainsi, d'un côté, l'Église est menacée dans son unité par l'exagération de l'esprit national, de l'autre, elle l'est dans son indépendance par les prétentions et les empiètements du pouvoir temporel »¹.

L'Église russe est, depuis Pierre le Grand, privée de celui qui aurait eu l'autorité nécessaire pour parler en son nom : le patriarche. Quelle autorité à la tête de l'église russe depuis Pierre, pour parler en son nom ? Car le Saint Synode – simple administration chargée de gérer les affaires de l'Église –, n'a pas été fondé « par saint Pierre, pêcheur galiléen, mais par Pierre le Grand, autocrate de toutes les Russies »². En se débarrassant du patriarche remplacé par le Saint Synode, Pierre obtenait l'inverse de ce qu'il aurait sans doute voulu : loin d'émanciper l'État par rapport au religieux, il renforçait la « fusion du théologique et du politique »³ en devenant, de fait, le chef de l'Église. Mais il provoquait aussi ce que Gagarine appelle l'absence de « pouvoir vivant », l'absence en Russie d'une autorité spirituelle, situation qui empêche l'Église de jouer son rôle social, car elle est depuis Pierre dans une situation de « paralysie » (selon le mot de Dostoïevski).

Cette inquiétude sur une Église privée d'audience sociale et sans une autorité spirituelle qui puisse parler en son nom déterminera en 1901 la création des « Assemblées de philosophie religieuse », pendant lesquelles des représentants de l'Église officielle et ceux de la « nouvelle conscience religieuse » (celle de la société cultivée), tentèrent d'entrer en dialogue. Pour permettre à ces Assemblées d'exister, il avait bien fallu obtenir ce que

¹ Gagarine I., *La Russie sera-t-elle...*, op. cit., p. 24.

² Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, op. cit., p. 206.

³ Monod J.-Cl., op. cit., p. 135.

déplorait Gagarine : une « autorisation » de Pobedonostev¹. Mais l'assistance fut très nombreuse, signe qu'elles répondaient à une attente forte. Immédiatement le bruit courut que l'Église ne pourrait plus éviter de se réformer. Méréjkovski posa directement la question des relations entre l'autocratie et l'orthodoxie depuis Pierre, démontrant que les questions religieuses en Russie n'étaient autres que celle de l'autocratie. Après l'excommunication de Léon Tolstoï, toute récente, et qui avait en partie suscité ces Assemblées, il était impossible de savoir qui en fin de compte avait prononcé ce jugement sur lui. Quelle autorité ? Celle du Synode était jugée très contestable, à la fois parce que c'était un collège et parce que c'était un organisme administratif. Et la question essentielle était posée : est-ce que le Synode représente l'Église?²

Le synode n'a pas d'autorité spirituelle parce qu'il a une fonction purement administrative, et la vie de l'Église orthodoxe tout entière en est entravée : imaginons, dit Gagarine, que les patriarches d'Antioche, d'Alexandrie, etc... soient convoqués à un « Concile » à Moscou : « à quel signe distinguera-t-on le Concile universel d'un régiment de hussards ? »³. Et Gagarine souligne, dans une lettre à Samarine, que l'idée d'autorité religieuse est bafouée par le fait même que de simples prêtres, dans une organisation telle que le Synode, sont appelés à élire les évêques.

Mais Gagarine ne condamnait pas seulement le fait que le pouvoir suprême dans l'Église n'appartenait pas à l'Église. Le mal était, plus profondément, dans la confusion du national et du religieux.

L'union avec Rome aurait été pour lui gage de l'indépendance par rapport au pouvoir temporel. Gagarine se représentait l'Église russe, à sa naissance, comme indépendante, florissante par rapport aux grecs et non hostile à Rome. Mais après une longue lutte, le

¹ *Zapiski Peterburgskix religiozno-filosofskix sobranij, 1901-1903*, M., Respublika, 2005, (dir. S. Polovinkin), p. 498.

² *Ibid.*, p. 81.

³ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 223.

pouvoir temporel aurait fini par l'emporter et à susciter une confusion du sentiment national et du sentiment religieux. L'origine était quand même dans l'esprit byzantin (« byzantinisme ») – dans la « symphonie des pouvoirs », mais aussi dans le rôle joué par Constantin, avec la fondation de Constantinople, qui déjà montrait une volonté de séparation, une atteinte portée à l'unité¹.

Comme il le dit dans *La Russie sera-t-elle catholique ?*, « Transporter dans l'Église l'esprit national pour l'y opposer à l'esprit catholique [au sens de « universel » - FL], tendre à concentrer le gouvernement de cette Église nationale entre les mains d'un prélat ou d'une assemblée de prélats dociles aux influences du gouvernement politique, et en même temps relâcher autant que possible les liens qui rattachent cette église à l'Église universelle, voilà l'ensemble des tendances qui se sont produites pour la première fois à Byzance, et que, pour cette raison, je désigne par le mot de byzantinisme »². La perte de l'indépendance et la perte de l'unité de l'église (pour des raisons d'ambitions personnelles et d'orgueil national) vont toujours de pair à ses yeux. Le poison qui était déjà dans la fondation de Constantinople ne s'est pas manifesté immédiatement, mais c'est lui qui plus tard a provoqué le schisme.

Gagarine se proposait-il de fonder en Russie une nouvelle théologie politique ? En tous cas, on voit bien dans sa correspondance avec Samarine que la question de la Vérité implique aussi de repenser l'ordre politique. Ce qui est spécifiquement chrétien, c'est la distinction spirituel-temporel. Et c'est par là que la Russie, à ses yeux, n'a pas réalisé sa vocation chrétienne.

L'un des aspects les plus intéressants dans la vie et l'œuvre d'Ivan Gagarine, c'est qu'elles mettent en évidence toutes les implications politiques et culturelles d'un choix qui aurait pu sembler strictement religieux. Celui qui apparaît comme athée, dans la *Correspondance*, c'est Samarine – lui qui, dans une optique rationaliste *a priori* propre à

¹ Gagarine I., *La Russie sera-t-elle...*, *op. cit.*, p. 25.

² *Ibid.*, p. 29.

l'Occident, refuse de croire à la vérité effective des miracles : « Je ne crois pas qu'il y ait des faits en dehors de l'ordre normal des choses, qu'il y ait des exceptions aux lois naturelles, occasionnées par une volonté indépendante de ces lois, car je n'admets pas Dieu en dehors des lois qui régissent le monde »¹. Plus loin, il dit explicitement : « un miracle n'est qu'une manière de concevoir une idée générale et naturelle sous un fait extraordinaire »².

À quoi Gagarine répond que la question, ici, n'est plus du tout de savoir « où est la véritable Église ». Car en affirmant qu'il ne croit pas à des « déviations des lois naturelles, occasionnées par une volonté indépendante de ces lois »³, Samarine se place en dehors du christianisme, par voie de conséquence il refuse de croire à la vérité effective de la Résurrection. Le ton même de Gagarine montre qu'on est là au cœur du débat : « Le Christ n'est donc pas ressuscité, et notre foi est vaine ? » et plus loin : « ...croyez-Vous à l'existence de Dieu lorsque Vous osez dire que Vous n'admettez pas Dieu en dehors des lois qui régissent le monde. Vous n'admettez pas Dieu ? Dieu attendra-t-il donc pour être que Vous l'ayez admis ? »⁴.

La foi peut donc se vider de son contenu (le rapport à la Vérité effective) pour devenir un support de l'idée nationale, qui est là pour suppléer à ce manque de contenu. On est frappé de voir à quel point cette discussion s'insère dans la trame de la pensée russe, si l'on pense à Vladimir Soloviev tournant en dérision ceux qui, faute d'avoir la foi, essayaient d'adopter celle des moujiks, et incapables malgré tout de croire, essayaient au moins de vivre comme le peuple : devant « ...l'impossibilité de se réunir sciemment avec le peuple dans une foi que l'on n'a pas en soi... ..on ne nous dit plus : croyez comme les moujiks, mais seulement : vivez comme les moujiks »⁵.

¹ Gagarine I., Samarine G., *Correspondance...*, *op. cit.*, p. 185.

² *Ibid.*, p. 187.

³ *Ibid.*, p. 190.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ Soloviev VL., « Idoly i idealy » [Idoles et idéaux], *Vestnik Evropy*, 1891, N° 3 et 4., in : *Smysl jizni v russkoï filosofii*, [Le sens de la vie dans la philosophie russe], SPb, 1995, p. 229.

Le choix existentiel de Gagarine l'a placé hors de la société russe. Et pourtant, tous les points essentiels qui sont à l'origine de ce choix sont en plein accord avec les grands événements historico-culturels et les grands systèmes de pensée qui se sont développés au même moment, ou un peu plus tard, en Russie : la pensée de Vladimir Soloviev, la création des Assemblées de philosophie religieuse, la situation du clergé russe telle que la dénonçait Leskov... Par les questionnements qui l'ont amené finalement au catholicisme, Gagarine est au cœur même de la société russe de son temps.