A. I. Alekseev, Pod znakom konca vremen

Petre Guran

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/monderusse/1153>

DOI : 10.4000/monderusse.1153

ISSN : 1777-5388

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2003

Pagination : 691-693

ISBN : 2-7132-1833-0

ISSN : 1252-6576

Référence électronique

Petre Guran, « A. I. Alekseev, Pod znakom konca vremen », *Cahiers du monde russe* [En ligne], 44/4 | 2003, mis en ligne le 19 juin 2009, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/monderusse/1153> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/monderusse.1153>

Ce document a été généré automatiquement le 3 septembre 2022.

Tous droits réservés

A. I. Alekseev, Pod znakom konca vremen

Petre Guran

RÉFÉRENCE

A. I. ALEKSEEV, **Pod znakom konca vremen. Očerki ruskoj religioznosti**. Saint-Pétersbourg, Aleteia, 2002

- 1 L'ouvrage de Aleksej I. Alekseev *Sous le signe de la fin des temps*, issu d'une thèse de doctorat, s'inscrit dans la direction d'une « nouvelle école historique » russe. L'auteur lui-même y prétend, accusant la recherche soviétique d'avoir longtemps négligé le religieux comme champ de recherche. Des références aléatoires – c'est-à-dire dépendant trop souvent des traductions en russe – aux auteurs de l'école française des *Annales*, et l'« imprimatur » accordé par le patriarche de Moscou et de toute la Russie, Aleksej, sont les marqueurs de cette nouvelle orientation que l'auteur embrasse.
- 2 A.I. Alekseev se fixe comme objectif de comprendre et de décrire la religiosité des Russes aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles. Le vecteur principal de cette religiosité est l'eschatologie, plus particulièrement la hantise d'une date considérée, selon l'auteur, comme le terme certain du monde matériel, l'année 7000 depuis la création du monde (1492). Tout son premier chapitre est consacré à la présentation d'ouvrages littéraires et iconographiques exemplifiant ce qu'il appelle étrangement « la crise des attentes eschatologiques ». La distinction entre une « grande » eschatologie, qui décrit la fin du monde comme processus propre à la société tout entière, et une « petite » eschatologie décrivant le sort de l'âme immédiatement après la mort de chaque individu, vient tout à fait à propos. Cela permet à l'auteur de décrire dans les chapitres II et III deux phénomènes religieux qui apparaissent en Russie entre la fin du ^{xiv}^e et la fin du ^{xv}^e siècle – d'un côté l'importance croissante de la commémoration des morts, de l'autre le développement d'une mystique monastique, qui accentue le rôle de l'ascèse dans la préparation à une fin

du monde sans délai et qui refuse d'une certaine façon tout rôle social au monachisme : il s'agit du mouvement des non-possesseurs.

- 3 La méthode des trois derniers chapitres change et passe d'un regard vaguement anthropologique de la religiosité à une analyse des relations entre Église et État à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècle. L'auteur propose une nouvelle datation et une réévaluation des sources concernant le concile de l'Église russe de 1503-1504 et reconstitue le développement et les débats de ce concile. Dans cette deuxième partie, l'auteur parvient à nous convaincre que le concile fut le théâtre d'un affrontement violent entre un État en plein processus de centralisation sous le règne d'Ivan III et une Église qui entend non seulement préserver son indépendance, mais garder une certaine prééminence sur l'État. Cet affrontement traverse la deuxième partie du règne d'Ivan III, par les conflits répétés du grand prince avec les métropolitains, l'affaire de l'hérésie des judaïsants et la confiscation des biens ecclésiastiques dans l'archidiocèse de Novgorod, et finit par le projet d'une confiscation générale des biens ecclésiastiques et monastiques. Le concile de 1503, par le refus de toute aliénation des biens de l'Église, que le grand prince se voit obligé de respecter, marque une victoire de l'Église.
- 4 La démarche d'A. I. Alekseev apporte sans doute du nouveau à la compréhension de l'histoire des idées religieuses en Russie. La pression de la fin des temps accélère la christianisation de la société russe, qui rencontre une dernière résistance païenne dans l'hérésie des *strigol'niki* ; elle restructure la vie monastique, produisant deux courants opposés – celui des non-possesseurs et celui des défenseurs des propriétés monastiques, ceux-ci représentant de grands monastères cénobitiques au large rayonnement social – et finalement oppose Église et État autour du rôle que doit tenir chacun d'eux dans la société.
- 5 A. I. Alekseev lave du soupçon d'hérésie une série de recueils d'écrits attribués trop souvent à des tendances hérétiques et les réinsère dans les mouvements de pensée qu'il attribue aux attentes eschatologiques (par exemple *Le recueil de Triphon*). Sans diminuer la valeur de cette recherche, on aimerait en savoir davantage sur la manière dont se conjugue dans la théologie orthodoxe en général, et en particulier au xv^e siècle, la « grande » et la « petite » eschatologie et sur ce qui permet de les réunir dans une seule et même représentation.
- 6 Par ailleurs, au niveau de la structure du livre, on remarque que les tentatives pour établir une histoire des courants eschatologiques faites dans la première partie ne reçoivent aucun écho dans l'analyse du concile de 1503. Quelle est l'eschatologie d'Ivan III ? Est-il vraiment hérétique, ou tenant d'un optimisme historique qui l'encourage à affronter une Église trop puissante à son goût ? Quel rôle joue l'attente de la fin du monde pour les non-possesseurs après 1492, et pourquoi vouloir à tout prix accorder un rôle à Nil de la Sora lors du concile de 1503 aux côtés du pouvoir princier ? Les arguments de D. Ostrowski ne sont pas tous réfutés avec succès et la reconstitution basée sur une confrontation entre Joseph de Volokamsk et les non-possesseurs paraît moins importante que le scénario, également suggéré par l'auteur, d'un affrontement entre des évêques et des moines activement opposés au projet du grand prince et ceux qui sont liés au grand prince pour des raisons de circonstance. Toute tentative de reconstitution de la teneur des débats souffre du caractère polémique des sources et du fait qu'elles sont postérieures d'au moins une dizaine d'années jusqu'à un demi-siècle. Un fait est certain : les arguments eschatologiques ne sont pas exprimés dans ces documents, à l'exception de la commémoration des morts, appartenant à la « petite » eschatologie.

- 7 Un grand absent de l'analyse de A. I. Alekseev est le mouvement hésychaste et son influence en Russie. À l'intérieur de ce mouvement se manifestent également deux types d'attitude, celle de Grégoire le Sinaïte, axée sur la vie ascétique du moine et qui prône le refus de l'implication dans la vie sociale, et une autre, plus politique, suivant le combat de Grégoire Palamas, représentée par une série de patriarches hésychastes qui se sont efforcés de donner à l'Église le rôle d'une institution prête à affronter une histoire dépourvue de fonction sacrée dans l'empire¹. Cette distinction recoupe parfaitement les nuances qui séparent Nil de la Sora et Joseph de Volokamsk. Une étude plus attentive de l'eschatologie byzantine (décrite dans les recherches de A. Pertusi², G. Dagron³, B. Flusin⁴, M.-H. Congourdeau⁵, B. McGinn⁶, P. Magdalino⁷, A. Rigo⁸) aurait permis de décrire les racines plus anciennes de la « petite » et de la « grande » eschatologie et de relativiser l'importance de l'année 7000, alors que la comparaison avec l'an mille de l'Occident et la réforme clunisienne ne donne pas vraiment une grille de lecture pour le phénomène russe du xv^e siècle. Refusant de traiter la question de Moscou comme « troisième Rome », qui d'une manière plus significative n'est qu'une « deuxième Constantinople » pour l'époque qui préoccupe l'auteur, A. I. Alekseev abandonne un aspect important de la grande eschatologie aux soins de ses collègues.
- 8 Le travail de A. I. Alekseev montre bien à quel point la question des fins dernières et du Jugement dernier n'avaient pas une expression claire dans l'orthodoxie russe. L'étude poussée des diverses interprétations permet ainsi de découvrir un sentiment religieux propre aux xv^e siècle russe, à condition de ne pas négliger les courants de pensée qui viennent de Byzance à travers les relais balkaniques et valaques.

NOTES

1. P. Guran, « Jean VI Cantacuzène, l'hésychasme et l'empire. Les miniatures du codex Parisinus graecus 1242 », in *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, textes réunis et présentés par Petre Guran, avec la collaboration de Bernard Flusin, Bucarest, New Europe College, 2001, p. 73-121 ; *id.*, « Patriarche hésychaste et empereur latinophone. L'accord de 1380 sur les droits impériaux en matière ecclésiastique », *Revue des Études sud-est européennes* (Bucarest), vol. 39, 1-4, 2001, p. 53-62 ; *id.*, « Nouvelles définitions du pouvoir patriarcal à la fin du xiv^e siècle », *Revue des Études sud-est européennes* (Bucarest), vol. 40, 1-4, 2002.

2. A. Pertusi, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Constantinopoli in Oriente e in Occidente*, edizione postuma a cura di Enrico Morini, Rome, 1988.

3. G. Dagron, « Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie », in *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III^e-XIII^e siècle*, Paris, Ed. du CNRS, 1984, p. 419-430.

4. B. Flusin, « Construire une Nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques », in M. Amir Moezzi, J. Scheid, eds., *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe. L'invention des origines*, Brepols, 2000, p. 51-70 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences religieuses, t. 110).

5. M.-H. Congourdeau, « Courants de pensée apocalyptiques à Byzance sous les Paléologues », et « Scholarios, *Chronographie*. Édition corrigée, traduction, annotation », in B. Lellouch,

S. Yerasimos, eds., *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople* (Actes du colloque d'Istanbul, avril 1996), Paris, L'Harmattan, 1999 (Varia Turcica, 33) ; *id.*, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », in M. Kaplan, ed., *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, 2001 (Byzantina Sorbonensia, 18).

6. B. McGinn, *Visions of the end: apocalyptic traditions in the Middle Ages*, New York, Columbia University Press, 1998 ; *id.*, *Antichrist: two thousand years of the human fascination with evil*, San Francisco, 1994.

7. P. Magdalino, « The history of the future and its uses: prophecy, policy and propaganda », in R. Beaton, C. Roueché, eds., *The making of Byzantine history. Studies dedicated to Donald M. Nicol on his seventieth birthday*, Aldershot, 1993, p. 3-34.

8. A Rigo, « L'anno 7000, la fine del mondo et l'Impero cristiano. Nota su alcuni passi di Giuseppe Briennio, Simeone di Tessalonica et Gennadio Scholario », in *La cattura de la fine. Variazione dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, 1992.