HAL open science

Les conversions à l'orthodoxie en Russie post-soviétique

Kathy Rousselet

To cite this version:

Kathy Rousselet. Les conversions à l'orthodoxie en Russie post-soviétique. Slavica Occitania, 2015, 41, pp.129-148. hal-03399817

HAL Id: hal-03399817

https://sciencespo.hal.science/hal-03399817v1

Submitted on 15 Feb 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Les conversions à l'orthodoxie en Russie post-soviétique

KATHY ROUSSELET

Nombreuses sont les études qui attestent du développement de la vie religieuse à la fin des années 1980 en Russie. Les prêtres parlent d'une soif spirituelle grandissante, symbolisée par la dernière phrase du film *Le Repentir* de Tenguiz Abouladzé, réalisé en 1984 et projeté en janvier 1987 : « À quoi bon une rue, si elle ne mène à une église ? » On aurait compté pendant l'été 1988, à l'occasion du millénaire du baptême de la Russie, trois fois plus de baptêmes que pendant l'année 1987. Cet élan religieux était rendu possible par la nouvelle politique de l'État soviétique dans un contexte d'intérêt grandissant pour le religieux dans certaines couches de la population depuis la fin des années 1960. Après la chute du régime soviétique, les sondages d'opinion témoignent d'une forte augmentation du nombre de personnes se disant croyantes. Le pourcentage de celles qui déclarent appartenir à l'Église orthodoxe russe a également augmenté, même si l'on note aujourd'hui un certain fléchissement et si la pratique reste faible. Selon le Centre Levada[1], si en 2009 80 % des personnes interrogées se disaient appartenir à l'Église orthodoxe russe, en novembre 2012, elles étaient 74 %[2].

1. Groupe de réflexion indépendant, centre de recherches sociologiques et d'étude de l'opinion publique : http://levada.ru.
2. Cf. http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-

Slavica Occitania, Toulouse, 41, 2015, p. 129-148.

En outre, comme le souligne Boris Dubin toujours en 2012, 60 % des personnes qui se disent orthodoxes ne se considèrent pas comme « religieuses », et près de 30 % d'entre elles considèrent que Dieu n'existe pas[3] : la déclaration d'appartenance religieuse est ainsi largement culturelle.

Au-delà de ce constat, l'analyse des conversions, définie comme un processus d'identification à un groupe religieux[4], reste néanmoins une question délicate tant celles-ci relèvent d'un registre intime. La variété des parcours biographiques semble sans fin, alors que les récits de conversion sont largement stéréotypés : on y voit prédominer l'idée d'un miracle, celle que les voies de Dieu sont impénétrables, et souvent que l'on a toujours cru ; le contexte social et personnel est rarement pris en compte, la conversion étant perçue par le croyant en dehors de toute rationalité.

Parmi les débats théoriques en cours, se pose la question de la rupture radicale ou non qui accompagne la conversion. Des anthropologues, ayant en général travaillé sur le protestantisme charismatique et évangélique, comme Joel Robbins[5], insistent sur la disjonction radicale qui s'opère, selon eux, lors de conversions au christianisme, et s'inspirent de l'expérience paulinienne. D'autres, en revanche, contestent cette idée. L'anthropologue Detelina Tocheva, dans son étude de parcours de femmes catéchistes en Russie, a ainsi insisté sur des processus de continuité éthique :

> Alors que le changement politique post-soviétique a été pour de nombreuses personnes la condition même de la découverte de l'orthodoxie et de l'entrée en religion, nous sommes loin d'une vision de rupture radicale au niveau des valeurs morales qui devraient guider les comportements[6].

7-musulman, consulté le 16 mars 2013.

3. « Obraz pravoslavnogo verujuščego v sovremennoj Rossii » [La figure du croyant orthodoxe dans la Russie contemporaine], 8 juin 2012, http://www.levada.ru/08-06-2012/obraz-pravoslavnogo-veruyushchego-v-sovremennoi-rossii, consulté le 28 mars 2015.

4. Dans la même veine que Sébastien Tank-Storper, par exemple. Voir son livre, *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*, Paris, CNRS Éditions, 2007.

5. Joel Robbins, *Becoming Sinners : Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea*, Berkeley, University of California Press, 2004.

6. Cet article est, en partie, un dialogue avec Detelina Tocheva, qui a récemment publié un article particulièrement intéressant sur les conversions en Russie post-soviétique : « Rupture systémique et continuité éthique : l'orthodoxie russe postsoviétique ». ethnographiques.org, 28, 2014 - Chan-

Sur la base essentiellement de récits de conversion collectés lors de diverses enquêtes de terrain menées depuis le début des années 1990 jusqu'à aujourd'hui à Moscou, Saint-Pétersbourg, une petite ville dans la région de Kalouga, Ékaterinbourg et Krasnodar, mais aussi de récits publiés dans des journaux et revues orthodoxes[7], nous prolongerons le débat. Notre corpus est hétérogène. Le récit de conversion, présentation et reconstruction de soi, dépend beaucoup de l'origine sociale de la personne ; un homme politique, plus généralement une personne publique ne présente pas sa conversion de la même façon qu'un croyant ordinaire, dans le cadre d'un entretien avec un chercheur. Par ailleurs, le récit de conversion diffère en fonction de la place générale du religieux dans la société elle-même et des codes sociaux ; en cela, il évolue au cours de toute la période post-soviétique que nous étudions. Enfin, les récits parlent de moments de conversion plus ou moins éloignés dans le temps. Mais cette hétérogénéité dans les sources ne nous empêche pas de saisir quelques logiques communes.

Nous nous interrogerons ici sur la conjonction ou non des conversions et du bouleversement systémique, sur la diversité des modalités de la conversion, pour émettre quelques hypothèses concernant l'absence « d'une vision de rupture radicale au niveau des valeurs morales », telle qu'elle peut se refléter dans les récits des nouveaux croyants orthodoxes.

Conversions et bouleversement systémique[8]

Au moment de la *perestroïka*, le religieux devient l'un des moteurs de la transformation politique du pays en ce qu'il est utilisé par les autorités politiques comme le vecteur d'un renouvellement moral de la société. Il ne s'agit pas alors de promouvoir la seule Église orthodoxe. Les élites politiques cherchent à inventer une religion civile, véhiculant essentiellement des principes moraux ; certains imaginent des synthèses religieuses. La religion est alors non seulement synonyme d'éthique, mais aussi de liberté individuelle. Elle doit par ailleurs se substituer à l'idéologie politique

---

gement, événement, rupture [en ligne] (http://www.ethnographiques.org/2014/ Tocheva – consulté le 19 février 2015).

7. *Pravoslavnaja Moskva*, *Pravoslavnyj Sankt Peterburg*, *Pravoslavnaja obščina*, *Foma - Put' k vere ?*

8. Voir aussi sur ce sujet : Kathy Rousselet, « Prêtre à l'heure des bouleversements politiques en Russie », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, (RECEO, revue en ligne), septembre 2011, p.163-187.

moribonde et servir de nouveau ciment social. Il faut qu'une population jusque-là passive s'engage dans une lutte pour les « valeurs universelles »[9].

Des travaux récents d'anthropologie morale éclairent la place du religieux dans les bouleversements sociaux de ces années-là. Ainsi Jarrett Zigon, intéressé par la manière dont l'orthodoxie traverse les récits de vie de plusieurs Moscovites, reprend-il dans l'introduction d'un ouvrage récent la notion foucaldienne de problématisation pour caractériser la « transition » de la Russie postsoviétique. Celle-ci se définit comme

> l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour la pensée (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique, etc.)[10].

Tandis qu'à la fin des années 1980 et au début des années 1990, individus et institutions s'engagent dans un questionnement sur la morale (*morality*), les Églises et autres mouvements religieux deviennent les acteurs essentiels de ces débats. Ils appellent les individus à se transformer en de nouvelles personnes morales (*new moral persons*)[11]. Dans les années 1990, c'est largement à travers la question du repentir – soulevée par le film *Le Repentir* – que se pose celle de la morale. « De plus en plus de hauts fonctionnaires se

---

9. Kathy Rousselet, « Engagement religieux, désengagement politique », in Anne de Tinguy (dir.), *L'Effondrement de l'empire soviétique*, Bruxelles, Bruylant, 1998, p. 139-150.

10. M. Foucault, « Le souci de la vérité », *Magazine Littéraire*, 207, mai 1984, repris in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, texte n° 350, Paris, Gallimard, 1994, p. 668-678. Voir également « Polemics, Politics, and Problematizations : An Interview with Michel Foucault », in Paul Rabinow (dir.), *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984, p. 381-390 ; trad. fr. « Polémique, politique et problématisations », in M. Foucault, *Dits et écrits*, t. IV, texte n° 342, Paris, Gallimard, 1994, p. 591-598. Jarrett Zigon reprend aussi à M. Heidegger la notion d'» effondrement » pour caractériser le contexte russe de la fin des années 1980 et des années 1990.

11. Jarrett Zigon, « Multiple Moralities. Discourses, Practices, and Breakdowns in Post-Soviet Russia », in Jarrett Zigon (dir.), *Multiple Moralities and Religions in Post-Soviet Russia*, New York et Oxford, Berghahn Books, 2011, p. 3-5. Sur les relations entre religion et morale en Russie postsoviétique, voir aussi l'ouvrage Mark D. Steinberg, Catherine Wanner dir., *Religion, Morality, and Community in Post-Soviet Societies*, Washington, DC, Woodrow Wilson Center Press, 2008.

présentent comme des croyants orthodoxes [...] Pour la nouvelle génération, devenir chrétien orthodoxe est une façon de se détacher (*otgorodit'sja*) du passé soviétique », explique encore en 2009 Alexandre Siniakov, de l'Église orthodoxe russe[12].

Le développement du religieux accompagne les catastrophes des années 1980. Mathijs Pelkmans, qui a édité un ouvrage sur les conversions dans l'espace post-soviétique, souligne :

> La conversion se produit en général dans des conditions de détresse sociale, lorsque les réseaux sociaux et les structures institutionnelles perdent leur force ou s'effondrent. Les sociétés contemporaines qui connaissent le plus fort taux de conversions sont le plus souvent celles où les grands projets de modernisation sont en déroute ou sont dépassés par les effets déstabilisateurs du capitalisme global[13].

La catastrophe de Tchernobyl, le dessèchement de la mer d'Aral et les tremblements de terre provoquent une multiplication de prophéties sur la fin des temps. La crise écologique est perçue avant tout comme une crise spirituelle[14]. L'homme a péché envers la nature et ce n'est que par un retour à l'ordre moral que la situation écologique saura s'améliorer. L'appel au sentiment religieux s'accompagne parfois d'une critique des religions historiques, qui n'ont pas su mettre en pratique leurs préceptes[15]. Ainsi, un nombre important de mouvements religieux informels, en marge des institutions religieuses, qu'il s'agisse de groupes chrétiens œcuméniques ou de mouvements hétérodoxes comme le « Comité d'initiative pour l'unité populaire autour de l'Œuvre commune » [*Iniciativnyj komitet za narodnoe edistvo v obščeem dele*], se placent dans la perspective d'une future catastrophe nationale et appellent à

---

12. Aleksandr Sinjakov, « Cerkov' možet pomoč preodolet' ideologičeskij raskol » [L'Église peut aider à surmonter la rupture idéologique], 24 août 2009 (www.inosmi.ru/ russia/20090824/251855.html, consulté le 16 mars 2013).

13. Mathijs Pelkmans, *Conversion after socialism. Disruptions, Modernisms and Technologies of Faith in the Former Soviet Union*, Oxford – New-York, Berghahn Books, 2009, p. 5.

14. Kathy Rousselet, « Écologie et religion en Russie : crainte de la fin des temps et profusion utopique », *Cahiers internationaux de sociologie*, janvier-juin 1994, p. 145-163.

15. Voir en particulier N. Moiseev, « Moi predstavlenija o novom oblike socializma » [Mes représentations du nouveau visage du socialisme], *Kommunist*, 14, 1988.

l'évangélisation de la société afin que le renouveau spirituel sauve la Russie du désastre. Ainsi l'appel du comité d'initiative[16] instituant en août 1989 l'Association chrétienne indépendante « Dieu est Vivant » à Novossibirsk, et plus précisément à Akademgorodok, résonne en ces termes :

> […] Nous, représentants de la jeunesse chrétienne de Novossibirsk, rassemblés ici indépendamment de nos confessions et de nos opinions politiques différentes, exprimons notre extrême inquiétude devant la situation spirituelle de notre Patrie, la Sibérie. […] Dans ces conditions, nous unissons nos forces pour le salut de notre terre qui a oublié Dieu. Nous sommes convaincus que ce ne sont pas de fiévreuses perfusions dans une économie originellement malade ni de quelconques spectacles démocratiques qui changeront la situation de notre pays qui glisse inéluctablement vers la guerre civile. Le seul salut se trouve dans la renaissance spirituelle de notre Patrie dans le Christ. […] Notre devoir de chrétiens et de citoyens est de ramener Dieu dans notre pays : le peuple s'est détourné de Lui et cela lui a été fatal. Nous savons que la Russie ne vit que par nos prières et nous demandons à tous les chrétiens du monde d'unir leurs prières en ce moment critique[17].

De même, on peut lire dans un numéro de *L'Œuvre Commune :*

> Le monde et notre pays vivent une période critique de leur histoire […] le monde et notre pays sont maintenant au bord d'une crise générale et planétaire qui peut éclater dans les années à venir et qui menace de mort l'humanité tout entière et tout individu en particulier, si l'humanité dans son ensemble et chaque homme individuellement ne se mettent pas à penser et à agir différemment[18].

Ou encore dans ce récit de conversion :

> J'ai grandi comme toutes les personnes de ma génération ; j'ai été octobriste, pionnière, komsomole. J'ai étudié à l'institut, fait des rapports à mes chefs, reçu des 5 en athéisme scientifique. Je n'ai pas eu dans ma vie privée de malheurs ni de bouleversements qui m'aient obligée à réfléchir. Pendant longtemps la question de la croyance n'a tout simplement pas existé pour moi.

---

16. Cette organisation est composée de jeunes chrétiens orthodoxes, de gréco-catholiques ukrainiens, de luthériens, de baptistes et d'adventistes du septième jour.

17. *Bjulleten' Xristianskoj Obščestvennosti. Xronika*, 4-11 septembre 1989, 13, p 13.

18. *Obščee Delo*, 1, 26 juin - 2 juillet 1988, p. 1.

> Au début des années 1990 sont survenus des événements qui ont détruit l'ancienne stabilité de la vie : les hausses de prix, les événements de Fergana, du Haut-Karabakh, de Bakou, stupéfiants par leur cruauté, la dislocation de l'» Union indestructible des Républiques libres », la faillite de l'idéologie dominante qui pourtant avait paru pouvoir perdurer pendant des siècles.
>
> Tout cela nous a effrayé par son caractère soudain, son ampleur, son caractère irréversible. Il est apparu clairement que la vie ancienne, où tout était pensé et décidé à notre place, était définitivement révolue. Mais que réservait l'avenir ? Je ne sais pas comment les autres ont réagi, mais moi, je n'ai vu qu'un abîme sans fond et d'épaisses ténèbres.
>
> C'est à ce moment-là que j'ai rencontré Dieu pour la première fois[19].

Soulignant le poids des changements systémiques dans le processus, un prêtre témoigne de l'inscription de la conversion dans une chronologie politique. Né en 1966, il explique que c'est la prise de conscience du caractère mensonger des idéaux communistes qui est le point de départ de sa quête spirituelle ; le coup d'État de 1991 est la raison ultime de sa décision de demander le baptême :

> Une des dernières choses qui m'aient finalement décidé, c'est le coup d'État d'août. Je ne voulais vraiment plus construire à nouveau le communisme. Et toutes ces souffrances qui l'ont accompagné. Et c'est alors que je me suis dit que je serais baptisé, même si j'y pensais depuis longtemps. J'ai reçu le baptême en septembre de cette année-là, le 25[20].

Les événements politiques et la crise globale que traverse la Russie peuvent ainsi expliquer le nouvel intérêt pour le religieux d'une partie de la population, même si des récits de conversion datant de la *perestroïka* mentionnent aussi des bouleversements personnels : la naissance ou la maladie d'un enfant, par exemple[21]. La

---

19. Nadežda Moiseeva (ville de Gvardejsk), « Kak stat' verujuščim » [Comment devenir croyant], *Pravoslavnyj Sankt-Peterburg*, 8 (99), 2000.

20. Entretien de l'auteur avec le Père K., région de Krasnodar, 13 octobre 2009. Cité dans Kathy Rousselet, « Prêtre à l'heure des bouleversements politiques… », art. cit, p. 167.

21. Pour un récit, datant du 6 février 2012, qui place au cœur de la conversion les problèmes personnels et la maladie d'un enfant, voir le témoignage de l'acteur Egor Pazenko, « Verit' – značit rabotat' serdcem… » [Croire, c'est travailler avec son cœur], http://foma.ru/egor-pazenko-verit-znachit-rabotat-serdczem.html (consulté le 16 février 2015).

conversion à cette époque s'accompagne souvent bien d'une révolte contre la « chute morale » et ses conséquences diversement déclinées, comme le souligne Detelina Tocheva.

La rupture avec le système peut néanmoins ne pas coïncider avec les bouleversements de la fin des années 1980. Les conversions au christianisme se multiplient en effet dès les années 1960-1970. Ce décalage perçu chez certains croyants entre leur propre évolution personnelle et les bouleversements politiques n'est d'ailleurs pas propre à la sphère religieuse. Nous avons pu voir sur l'exemple de petits entrepreneurs ou d'enseignants comment les reconversions

> ont parfois été préparées par des opportunités antérieures aux événements jugés *a priori* déterminants, à tel point qu'on peut se demander à quel moment se situe le véritable point de bifurcation[22]. […] Les changements de trajectoires se produisent alors dans un contexte où des savoir-faire et des compétences se sont déjà accumulés, où de nouveaux champs du possible se sont ouverts, bien avant la disparition de l'Union soviétique ; tel événement politique ou économique ne sert alors que d' "accélérateur". Dans certains cas, il est même difficile de parler de changement radical de trajectoire[23].

L'extrait d'entretien ci-dessous illustre ce décalage.

> Je suis né à Moscou en 1963. Et vers mes douze ans, j'ai rencontré Dieu dans ma vie. Bien sûr, ma foi était alors une foi enfantine. Il y avait alors 42 églises à Moscou. Pendant deux-trois ans, je ne suis pas allé à l'église. Je ne savais pas où elle était. L'information, l'existence de la religion était à la périphérie de la vie soviétique. Et ce qui a joué dans mon évolution, c'est l'émission de la BBC, la « Voix de l'Amérique », les émissions religieuses que mon père passait son temps à écouter, les émissions de radios protestantes, les émissions bibliques. Et une expérience intéressante : comme on ne pouvait pas acheter les Écritures saintes, on achetait les livres d'athéisme, et c'est de là que l'on tirait les citations des Évangiles […] À ce moment-là, est apparu et s'est développé un cercle de

22. Michel Grossetti, « L'imprévisibilité dans les parcours sociaux », *Cahiers internationaux de sociologie*, 120, 1, 2006, p. 5-28.

23. Françoise Daucé et Kathy Rousselet, « Avant-propos », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 42, 3, 2011, p. 8.

> jeunes chrétiens moscovites. On se réunissait, on menait toutes sortes de séminaires[24].

Toutes ces conversions, qu'elles se situent avant ou au moment de la *perestroïka*, s'expliquent, comme ailleurs, par un contexte d'anomie et ce qu'on peut appeler une dérégulation du croire[25]. Tant l'idéologie soviétique que l'athéisme ne paraissent plus répondre aux questions essentielles de l'existence. Les conversions sont présentées comme une réaction au mensonge. L'histoire de celle du diacre Andreï Kouraïev, étudiant à la chaire d'athéisme scientifique du MGU (l'Université de Moscou) au début des années 1980, en est une illustration :

> Tout d'abord, en comparant les sources de première main, l'Évangile et les livres d'histoire de l'Église, avec ce qui s'écrivait dans les livres d'athéisme, je remarquai assez rapidement qu'il y avait beaucoup de mensonge, beaucoup de choses tirées par les cheveux et une forte dose d'incompétence élémentaire. [...] C'est l'ambiance même de la société au début des années 1980 qui m'a aidé à me tourner vers l'Église. Il devint clair que le pouvoir officiel mentait autant sur les petites que sur les grandes choses[26].

Les modalités de la conversion

Afin de mieux saisir en quoi la conversion est accompagnée ou non de disjonction radicale, il convient d'en préciser les modalités. Nombreux sont ceux qui disent avoir été baptisés dans l'enfance, éventuellement de façon semi-clandestine, souvent à l'initiative d'une grand-mère. La « conversion », signifiée par l'expression « *Ja prišel k Bogu* » [Je suis venu à Dieu], n'est alors considérée que comme la marque d'une conscientisation du croyant. Les processus d'identification religieuse ne sont dans ce cas que le prolongement de formes d'identification plus anciennes, enfouies dans la sphère privée, qui acquièrent aujourd'hui une nouvelle légitimité. Les par-

---

24. Entretien de l'auteur avec le Père A., région de Kalouga, 28 octobre 2008.

25. « Les mouvements, massifs ou ostensibles, de conversion, se développent dans un contexte de forte dérégulation du croire. Les conversions sont les conséquences à la fois les plus paradoxales et les plus attendues de cette dérégulation, nous ne pouvons plus guère ignorer ce fait. » (Christian Décobert, « Conversion, tradition, institution », *Archives de sciences sociales des religions*, 116, octobre-décembre 2001, p. 72).

26. « Kak naučnyj ateist stal d'jakonom » [Comment un spécialiste d'athéisme scientifique est devenu diacre], *Tat'janin Den'*, 13, mai 1997, p. 16.

cours et la place du religieux dans la vie des familles à la période soviétique diffèrent très largement en fonction de l'origine sociale de chacun. Le Père M., d'origine modeste et rurale, explique ainsi :

> Ma mère était croyante. Enfin, comment dire ? Comme on pouvait l'être à la période soviétique. Elle nous emmenait une fois par an à l'église pour communier. Sinon, on ne peut pas dire qu'elle était particulièrement pratiquante. Avec l'âge, elle va maintenant plus souvent à l'église. À la période soviétique, elle ne pouvait tout simplement pas. Cela était sévèrement puni. Elle nous y emmenait par des voies détournées, pour qu'on ne nous voie pas. Même si elle n'avait pas peur. Les autres avaient peur. Elle travaillait comme simple assistante dans un jardin d'enfants ; elle n'avait rien à perdre. Et j'ai grandi aussi en dehors de l'Église[27].

Dans les milieux moscovites ou léningradois de l'intelligentsia, au cours des années 1970, la situation était bien différente. Une forme culturelle du religieux était souvent très présente. Voici ce que raconte la danseuse Ilze Liepa :

> Aujourd'hui, comme personne croyante, je comprends que c'est dès l'enfance que l'on a déposé en moi les fondements de la foi, même si l'on ne pouvait pas considérer ma famille comme religieuse. Mais tout en n'étant pas religieux, ma mère et mon père savaient respecter la foi. La maison dans la rue Brioussov, où ma famille habitait et où j'habite maintenant, jouxte une église. Mes parents y allaient souvent, même si cela pouvait avoir des conséquences néfastes. Ma grand-mère Ekaterina Ivanovna était croyante et vénérait tout particulièrement saint Nicolas. Mon père, qui s'y connaissait très bien en art et qui était un fin collectionneur, a collectionné des icônes toute sa vie et les a étudiées. C'est pourquoi il y avait dans notre maison beaucoup de livres sur l'art russe ancien, sur les icônes, l'histoire des religions […] Notre famille n'observait pas les jeûnes, mais nous fêtions Pâques et Noël. À la Nuit pascale, nous sortions sur le balcon avec des cierges et nous regardions le chemin de croix autour de l'église […] C'est ainsi que, peut-être inconsciemment, nos parents nous ont ouvert, à mon frère et à moi, le chemin vers la foi[28].

---

27. Entretien de l'auteur avec le Père M., région de Krasnodar, 9 octobre 2009.

28. Ilze Liepa, « Moja žizn' načalas', kogda v nej pojavilas' vera » [Ma vie a commencé lorsqu'y est apparue la foi], juin 2009, http://foma.ru/ilze-liepa-moya-zhizn-nachalas-kogda-v-nej-poyavilas-vera.html

Les années 1970, période complexe en ce qui concerne la religiosité, mériteraient plus de recherches approfondies[29]. Les travaux existants confirment les conclusions d'Alexei Yurchak qui appelle à dépasser les oppositions binaires telles que oppression et résistance, vie publique et vie privée, et qui montre à partir d'une recherche sur les komsomols que « de nombreux Soviétiques, surtout les jeunes générations, réinterprétaient avec beaucoup de créativité la signification des symboles idéologiques, désidéologisant les dogmes figés et donnant aux valeurs communistes un sens qui leur convenait[30] ». Alexei Yurchak appelle ce processus de reproduction de la forme avec une réinterprétation du sens un « déplacement hétéronymique » (*heteronymous shift*). Ce processus « permettait à de nombreux Soviétiques de continuer à adhérer aux idéaux communistes et à se considérer dans le même temps comme de bons citoyens soviétiques »[31].

Si une certaine forme de religieux était présente dans les années 1970 et si elle est attestée par de nombreuses sources (*samizdat*, histoire orale, travaux d'athéisme scientifique…), il est difficile de savoir ce qu'il en était exactement de la transmission religieuse au-delà des familles de croyants pratiquants. La connaissance en matière religieuse étant très faible, cette transmission se limitait à celle de pratiques plus ou moins orthodoxes. Quoi qu'il en soit, on peut affirmer que les conversions dans les années 1980 et dans les années 1990 ont souvent été une affaire de choix pour des individus qui se déclaraient alors « sans religion ». On observe à ce moment-là une errance religieuse largement favorisée par le discrédit dont souffre l'Église orthodoxe russe, critiquée pour sa compromission avec le régime, par le regain de liberté religieuse, par la loi particulièrement libérale d'octobre 1990, et par l'offre religieuse grandissante qui a suivi. On passe de l'astrologie aux religions orientales, et en particulier au krishnaïsme, au catholicisme (souvent par souci de rejoindre le monde dit « civilisé »), au protestantisme et à

29. On trouvera quelques articles intéressants sur ce sujet dans « Religioznye praktiki v SSSR » [Les pratiques religieuses en URSS], *Gosudarstvo, religija, Cerkov' v Rossii i za rubežom* [État, religion, Église en Russie et à l'étranger], 2012, 30, 34. Voir aussi Sonja Luehrmann, « The spirit of late socialism and the value of transformation. Brezhnevism through the lens of post Soviet religious revival », *Cahiers du monde russe*, vol. 54, 3-4, 2013, p. 543-563.

30. Alexei Yurchak, « Soviet Hegemony of Form : Everything Was Forever, Until It Was No More », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 45, 3, 2003, p. 504.

31. *Ibid.*

l'orthodoxie, au gré des rencontres et de la lecture d'ouvrages. La parole de certains prédicateurs, comme le père Men, joue également un rôle important dans les premières étapes de socialisation religieuse. Ces différents témoignages recueillis dans les années 1990 et 2000 illustrent cette démarche erratique et l'explosion des possibilités.

> Il y avait un type très drôle, le premier krishnaïte dans notre ville. Il avait un nom sacré brahmanique Akruradasa. En fait, c'était un ancien *zek*, un type qui avait pris beaucoup de risques. C'était un filou, il avait fait de la prison, puis il s'était converti. Il était très sincère. En plus, il était d'un abord sévère. Il fut le premier à distribuer des livres. Enfin, il ne les distribuait pas, il les vendait. Ces livres n'ont jamais été distribués gratuitement. Et je m'y suis intéressé[32].

Tania a travaillé dans l'aviation ; puis cela lui déplait et elle quitte son travail. Elle se tourne vers le yoga, N. Rœrich, Porfirij Ivanov[33]. Mais cela ne la convainc pas. Elle entend à la radio, lors d'une émission pour enfants, Alexandre Men, dont la voix la marquera à tout jamais. Elle aurait voulu le rencontrer, mais il est assassiné six mois plus tard. Une certaine Tamara l'emmène alors à

---

32. Entretien de l'auteur avec le Père K., région de Krasnodar, 13 octobre 2009.

33. Porfirij Korneevič Ivanov (1898-1983) était le leader d'un mouvement hygiéniste. Son succès a commencé lorsque la flotte soviétique s'est mise à mettre en pratique ses théories sur l'endurcissement du corps par le froid et qu'un certain nombre de publications soviétiques, dont *Ogonëk*, n°8, 1982, ont été consacrées aux enseignements de P. Ivanov dans le domaine de la santé. Malgré l'origine du « maître », il semble qu'il ait trouvé ses principaux adeptes parmi les médecins, les ingénieurs et plus généralement l'intelligentsia technique. La « conversion » de P. Ivanov a lieu en 1933 : « Jusqu'à l'âge de 35 ans, il vivait comme tous les hommes : il buvait de la vodka, il fumait, il crachait, il jurait, il portait une touloupe, une chapka et des bottes. Mais le 25 avril 1933, il eut soudainement une idée, une conscience cosmique vint sur lui ; et il se demanda : pourquoi l'homme vit-il sur terre ? C'est précisément à ce moment-là qu'eut lieu un changement brutal dans la vie de Parchek, qui comprit que le sens de la "vie humaine" est d'être en union avec la nature, à travers l'air, l'eau et la terre, et de vivre sans aucun besoin, sans habit, ni nourriture, ni maison. C'est à cause de leurs habitudes de manger, de s'habiller, de se cacher dans leurs maisons que les hommes ont commencé à souffrir. Le lien avec la Nature vivante était détruit, l'homme la quitta, s'isola artificiellement et se condamna ainsi à la maladie et à la mort. » (*Kratkaja biografija učitelja Ivanova Porfirija Korneeviča*, archives personnelles)

l'église Saints-Côme-et-Damien. « J'ai eu l'impression d'être chez moi »[34].

Nora est ingénieur de construction. Elle a rapidement fait carrière, sans se poser vraiment de questions. Elle termine ses études à l'institut et en quinze ans gravit tous les échelons. Elle effectue des missions à travers toute l'URSS. Mais elle se rend compte tout à coup qu'elle en a assez. Elle commence à avoir le vertige. Elle se casse le bras et se met à lire pendant ses trois mois de repos. En lisant les *Contes* d'Hoffmann, elle devient mystique[35].

Le texte suivant montre, quant à lui, de façon imagée comment peut se faire le cheminement religieux[36] :

> Je suis rentré chez moi. Où encore aller, me suis-je dit ? J'ai été chez les orthodoxes. L'église est bien, mais il y a beaucoup de choses que je ne comprends pas, et j'ai été rabroué par une vieille grand-mère qui m'a flanqué dehors. Je suis allé chez les catholiques. L'église est bien, mais ce n'est pas la mienne, elle est étrangère. J'ai été chez les protestants. L'église est bien, mais elle n'a pas son propre édifice. Alors j'ai décidé d'organiser ma propre église à moi, chez moi. Ma femme, les enfants, ma belle-mère et moi, sommes déjà tous croyants. Et dans cette église à la maison, on comprend tout, personne ne nous chasse, on y est chez soi, et on a les locaux. Et c'est bien, c'est comme dans l'Évangile : "Quand deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux" [37].

Cette errance pourrait expliquer la catégorie des « croyants sans confession » qui s'est dessinée dans les sondages d'opinion au début des années 1990. La tradition orthodoxe ne s'impose pas alors comme elle s'impose aujourd'hui. Le chemin erratique de conversion se produit même en cas de transmission minimale de l'orthodoxie dans la famille. Le passage d'une religion à l'autre, éventuellement d'une religion orientale à l'orthodoxie explique

---

34. Carnets de l'auteur.

35. *Ibid.*

36. Le phénomène de migrations spirituelles n'est pas récent et était parfois imposé par le régime soviétique lui-même. Cf. Sergej Šaporev (pasteur de l'Église « Voskresenie Xristovo »), « Mežcerkovnaja migracija : byla, est' i budet » [La migration d'une Église à l'autre : elle fut, est et sera], *Mirt*, 5 (24), septembre-octobre 2000. On ne sera pas étonné de constater que c'est au sein du protestantisme que des voix affirment l'existence de ce phénomène des migrations spirituelles.

37. A. Lyčakov (bibliothécaire chrétien), *Mirt*, 1 (20), janvier-février 2000.

d'ailleurs que le converti considère parfois le prêtre comme un gourou et que la religion orthodoxe soit vécue à travers l'expérience antérieure d'une autre religion.

> La deuxième fois que j'ai essayé d'entrer dans l'Église, je suis arrivé avec une conscience magique déjà formée dans un ashram. Au début, il ne m'a pas été difficile d'imiter les fidèles. Le prêtre remplaçait le gourou, je restais végétarien. Ayant pris l'habitude de lire les mantras deux heures par jour, je pouvais tranquillement lire les prières des mâtines et des vêpres. Le sanskrit fut remplacé par le slavon d'Église[38].

Parfois, dans ces années 1990, un baptisé de naissance décidait de se convertir aux religions orientales. Ce récit, « rédaction sur le chemin vers la foi », publié dans la revue *Foma*[39] en 1996 est symptomatique de cette période de tous les possibles, en particulier chez les jeunes. Sans doute est-ce d'ailleurs la raison pour laquelle il fut publié dans cette revue, alors destinée à ceux qui doutent.

> Ma foi va peut-être vous paraître étrange. Mais je suis presque sûre d'avoir choisi la bonne voie. Dans ma petite enfance, ma mère m'a baptisée, et m'a condamnée au christianisme. Je ne pense pas qu'elle ait bien fait, et même si je ne lui reprocherai pas cet acte innocent, et même si sans doute je ne lui en parlerai pas, mes enfants choisiront leur religion eux-mêmes... Maintenant je considère que je suis chrétienne par mes gènes, mais que dans mes pensées je suis attirée par les religions orientales.

Cette errance religieuse, souvent liée à une quête morale, ne saurait masquer un autre mode de conversion, associé à la volonté première d'affirmer son appartenance à la communauté nationale. Alors que des pans entiers de la culture russe avaient été anéantis, les rites religieux sont apparus à beaucoup comme une forme essentielle de continuité historique, comme les vestiges de la tradition russe. Dans la même rubrique que celle où fut publié le récit précédent, on lit ce témoignage d'une autre jeune fille, toujours en 1996 :

> La religion s'est invitée dans nos vies de façon fougueuse, à l'américaine. Avec des interventions sans fin de prêcheurs améri-

38. *Pravoslavnaja obščina*, 47, p. 25.

39. *Foma*, 3, 1996, p. 7. Sept rédactions de jeunes Moscovites de 15-16 ans ont été publiées dans ce numéro de *Foma*. Il s'agissait surtout d'enfants de familles monoparentales, de condition modeste et ayant vécu des drames familiaux.

> cains à la télévision, des Bibles pour enfants avec de belles illustrations en couleur. Et tout était accessible et compréhensible.
>
> Ma représentation de l'église et de l'office religieux est un peu différente. Des toiles d'araignée sur les lourdes portes de l'église, une vieille dans la pénombre, l'odeur de l'encens, le vin épais, la veilleuse rouge sombre devant l'icône et bien sûr le chant qui ressemble au tintement du cristal sculpté. J'ai vu tout cela à Optina Poustyn.
>
> Après, je n'ai plus pu regarder les émissions retransmises des églises modernes de l'autre côté de l'océan, avec une chaire et un micro pour le serviteur du culte.

C'est cette religion-patrimoine, qui a toujours existé, qui domine aujourd'hui le champ religieux. Dans la Russie de la seconde moitié des années 1990 et des années 2000, où le patriotisme a pris une ampleur nouvelle et où l'Église orthodoxe russe est tout particulièrement appelée à véhiculer l'identité russe, les conversions à l'orthodoxie sont, entre autres, une réponse à cette assignation identitaire, même si les voies sont diverses. Les récits des élites sur leur baptême dans la religion nationale et leur conversion sont nombreux à être publiés ; ils nourrissent cette religion publique[40] qu'est devenue la religion orthodoxe. Le baptême ne correspond d'ailleurs pas toujours à un moment de transformation spirituelle et morale ; la conversion peut être présentée comme venant par la suite, imperceptiblement.

> J'ai été élevé dans le respect de la foi, dans celui de l'Église orthodoxe. Dans le village où j'ai grandi, l'église occupait la place centrale. Je me souviens que mon père en réparait même le toit. J'y allais souvent lorsque j'étais petit. Nous y allions toujours pour Pâques et ma mère me donnait la communion. Pour moi, le lien avec l'orthodoxie signifie quelque chose. J'ai toujours accordé beaucoup d'importance à nos contacts avec l'Église orthodoxe russe, car nous avons un même but : éduquer des gens honnêtes, aimant leur Patrie[41].

---

40. Jose Casanova, *Public religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

41. V. A. Sadovniči, recteur de l'Université d'État de Moscou, a reçu du patriarche Alexis II l'ordre de Saint Daniel. Il a signé une pétition contre les mouvements occultistes et les « sectes », même si son Université a longtemps hébergé une bibliothèque financée par l'Église de Scientologie. Interview : *Cerkov' i obščestvo*, 4, 1998, p. 28.

> J'ai des racines dans la Vieille Foi : ma grand-mère du côté maternel était très sévère. […] À la maison, il y a des icônes qui viennent d'elle. Du côté paternel, mon arrière-grand-père était chef de chœur, un homme religieux orthodoxe. Mais en ce qui me concerne, tout cet héritage a été réduit à néant par mon enfance chez les pionniers […]. J'ai été baptisé à Kiev, dans la cathédrale Saint-Vladimir, à l'âge de 31 ans [c'est-à-dire en 1989]. Et je ne peux pas dire pourquoi je l'ai décidé. C'était sans doute une façon de se plier à la mode. Et un mois après, jour pour jour, je suis parti à Jérusalem pour le travail […]. Je suis passé dans le quartier orthodoxe, j'y ai acheté une petite croix[42].

Cette assignation identitaire n'empêche pas une identification religieuse par le bas, à travers la découverte de l'histoire tant de sa propre famille que de son pays. On observe ainsi un enchâssement du personnel et du collectif. Les pèlerinages sur des lieux « chargés de prière » (*namolennoe mesto*), ainsi inscrits dans la tradition, et l'immersion dans des sources sacrées deviennent des moments d'expérience spirituelle[43]. La fréquentation d'une église devient une façon de communiquer avec ses ancêtres. De façon plus générale, la pratique religieuse s'inscrit dans une lignée : le nouveau chrétien pratique comme ses parents ont pratiqué[44]. Telle croyante, rencontrée en juillet 2007 à Ékaterinbourg, explique :

> L'Église, c'est de l'histoire. À la période de l'athéisme j'allais parfois à l'église. Oui, je voulais y rencontrer mes ancêtres. En particulier lors des fêtes religieuses. Je savais que ma grand-mère, mon arrière-grand-mère, etc… avaient écouté la même prière. Je les rencontrais. L'Église, c'est l'histoire vivante[45].

Cette identification religieuse devient aussi un mode de recherche de certitudes. Le développement du fondamentalisme reli-

---

42. Aleksej Gus'kov, « My post-sovetskie, poetomu i mučaemsja somnenijami » [Nous sommes des personnes post-soviétiques, c'est pourquoi nous avons tant de doutes], *Foma*, 18 février 2013, http://foma.ru/aleksej-guskov-myi-postsovetskie-poetomu-i-muchaemsya-somneniyami.html

43. Jeanne Kormina, « La langue des pèlerins orthodoxes : "l'énergie sacrale d'un lieu chargé de prière" », in Kathy Rousselet (éd)., *Pèlerinages en Eurasie et au-delà*, *Slavica Occitania*, 36, 2013, p. 201-218.

44. Dans le contexte occidental, Danièle Hervieu-Léger inscrit non pas la pratique mais la croyance dans une lignée. Voir La religion pour mémoire, Paris, Cerf, 2008.

45. Entretien avec l'auteur.

gieux et la place des directeurs spirituels dans la vie de croyants orthodoxes engagés renvoient à cette quête. La conversion peut aussi parfois apparaître comme une stratégie pour ne pas disparaître socialement. Travaillant sur la dé-sécularisation dans la région des Maris, Sonja Luehrmann concluait ainsi son étude au milieu des années 2000 :

> Il n'est pas étonnant que des enseignants, des journalistes et d'autres professionnels de la culture se recyclent et que d'athées ils deviennent des personnes religieuses. […] C'est parce qu'ils étaient fortement intégrés dans une niche très spécifique de la société socialiste qu'ils risquent maintenant de devenir des marginaux ; aussi, pour certains, la religion devient-elle une stratégie pour ne pas tomber dans les poubelles de l'Histoire[46].

Même si une telle rationalité de l'action et un tel calcul en termes de coûts et avantages ne peuvent guère être présentés dans les récits de conversion, cette hypothèse mérite d'être explorée.

Retour sur la conversion à l'orthodoxie comme rupture ou continuité : quelques hypothèses

L'expérience de la disjonction dans la conversion dépend en fait des modalités de la conversion et des formes d'engagement religieux. Parmi les processus en cours dans les années 1990, il convient d'analyser le passage d'une religion non institutionnalisée à une religion institutionnalisée. Les années 1970-1980 sont en effet marquées, comme nous l'avons vu, par le développement de formes très diverses de croyances et pratiques religieuses en dehors des institutions. Les années 1990-2000 sont, elles, dominées par une forte institutionnalisation du religieux. Et c'est précisément cette institutionnalisation qui contribue à l'expérience de continuité exprimée dans les récits des nouveaux convertis, dont nous parle Detelina Tocheva dans son article cité plus haut.

Cette continuité éthique, repérée par Detelina Tocheva dans le discours des catéchistes qu'elle a interviewés, rappelle celle que nous avons observée parmi des pèlerins à Ekaterinbourg ou des responsables laïcs en paroisse dans la région de Kalouga. Citons, à titre d'exemple, Nadia, 55 ans environ. Elle avait reçu une formation supérieure à l'Institut de la culture et après sa conversion, elle

46. Sonja Luehrmann, « Recycling Cultural Construction : Desecularisation in Post-Soviet Mari El », *Religion, State and Society*, vol. 33, 1, mars 2005, p. 52.

avait suivi des cours à l'Institut Saint-Tikhon de Moscou, institut de formation théologique. Elle se disait femme engagée dans la vie publique. Elle considérait son expérience au Komsomol comme un atout pour sa fonction actuelle dans l'Église : elle y était entrée à la fin de l'école et était devenue présidente du comité du Komsomol de la faculté. Elle présentait cette expérience ancienne comme s'inscrivant dans la continuité de sa vie, sans aucune rupture avec le présent. Hier comme aujourd'hui, elle travaillait avec les institutions. Il ne s'agissait pas pour elle de recycler des compétences désormais devenues inutiles sous un nouveau chapeau idéologique et d'échapper ainsi à la marginalité sociale. Les compétences anciennes étaient pleinement assumées. La continuité de l'action sociale recevait même dans son discours une signification spirituelle ; elle était justifiée par le « dessein de Dieu » :

> Je suis par nature un leader. C'est mon talent. C'est un talent dur à porter, mais Dieu me le donne… Dieu savait où il me conduisait. Il m'a conduit à travers le Komsomol[47].

Devant ce constat de la continuité éthique et en s'inspirant de la pensée de Talal Asad[48], Detelina Tocheva écrit :

> Si l'on pense la religion en tant que système mouvant, en évolution constante, modelé par des processus sociohistoriques, comme le propose Asad, une innovation sans précédent dans l'orthodoxie russe apparaît. Cette innovation consiste à inscrire un système de valeurs intégré par les individus par le biais des institutions soviétiques d'encadrement idéologique dans une continuité harmonieuse avec leur engagement religieux. Ainsi, pour la première fois dans l'histoire, la fabrique sociale de l'orthodoxie comprend une incorporation cohérente de valeurs morales et d'un code éthique précédemment véhiculés par les institutions de propagande athéiste.

Ceci est rendu possible par une forte institutionnalisation du religieux. Et l'on peut vraisemblablement considérer que c'est la structuration spécifique du religieux en Russie, et en particulier cette proximité avec l'ordre politique, qui permet d'envisager cette fabrication sociale de l'orthodoxie, dont parle l'anthropologue.

---

47. Entretien avec l'auteur, région de Kalouga, 30 octobre 2008. Cité dans Kathy Rousselet, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique », *Archives de sciences sociales des religions*, 162, 2, 2013, p. 24.

48. Talal Asad, *Genealogies of Religion : Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.

Il n'en est pas moins vrai qu'il existe aussi une appartenance religieuse, à dimension utopique, qui se distancie des institutions. Cette distinction est importante ; elle explique la différence entre la conversion (« *Ja prišel k Bogu* ») et la participation à la vie de l'Église orthodoxe (*vocerkovlenie*). La première a un caractère moins réversible que la seconde, et l'on voit d'ailleurs aujourd'hui de nombreux convertis se détourner de l'Église (*rascerkovlenie*). Début 2011, l'higoumène Piotr Méchtchérinov constatait ainsi que les deux-tiers des enfants de personnes engagées dans l'Église l'avaient quittée et il expliquait cette évolution entre autres par le fait que la religiosité des familles post-soviétiques actuelles ne correspondrait en rien à la tradition même de l'orthodoxie[49]. Le traitement de l'affaire Pussy Riot par la hiérarchie de l'Église orthodoxe a, quant à lui, également contribué à la désaffection de l'Église par une bonne partie de l'intelligentsia en 2013.

Le processus de conversion à l'orthodoxie en Russie peut être porteur de plusieurs logiques sociales différentes. Schématiquement, avant le début des années 1980, et essentiellement avant 1988, la conversion religieuse apparaissait comme une démarche contre-culturelle, en ce sens qu'elle manifestait une rupture avec les normes de la société dominante. Les valeurs morales chrétiennes s'opposaient à la morale soviétique de classe. Après 1988, la conversion peut signifier plusieurs choses et varier en fonction de la dimension utopique de l'engagement. Elle est de plus en plus adhésion aux normes de la société dominante ; en se convertissant, le nouveau chrétien renouvelle souvent son adhésion au groupe majoritaire. La continuité éthique renvoie alors à un discours autorisé de l'Église déclinant une version religieuse compatible avec l'unanimisme politique et la perception largement dominante d'une continuité historique entre l'Union soviétique et la Russie post-soviétique. Mais la conversion peut encore être de nature utopique et contre-culturelle après 1988 ; se convertir à l'orthodoxie peut encore signifier une forme de rupture par rapport à la société dominante. Elle peut s'accompagner de larmes, d'un changement radical de vie, sous l'impulsion ou non d'un directeur spirituel. Nombreux sont les récits de ceux qui ont quitté leur travail pour s'engager dans l'Église, qui ont changé de métier. Les nouveaux convertis modifient leur façon de s'habiller, de parler, changent de

49. Petr Meščerinov, *« Počemu deti vocerkovlennyx roditelej uxodjat iz Cerkvi »* [Pourquoi les enfants de personnes engagées dans l'Église la quittent], 9 février 2011 (consulté le 16 avril 2013), http://www.pravmir.ru/pochemu-deti-vocerkovlennyx-roditelej-uxodyat-iz-cerkvi/

cercle d'amis[50]… Le discours des croyants pratiquants est largement un discours de rupture avec le monde de la consommation et de la globalisation libérale.

Les conversions sont situées dans le temps. Elles le sont aussi socialement. Detelina Tocheva précise justement que ces personnes qui insistent tant sur les valeurs de la modestie, le partage et le sacrifice de soi font généralement partie des classes moyennes et inférieures. Sans doute serait-il judicieux d'étudier cette question de la continuité éthique en fonction des différentes catégories sociales.

L'affirmation dans les récits d'une continuité éthique peut renvoyer à celle d'une autre continuité, dont nous venons de parler : celle d'une identité chrétienne avant même la conversion publique. Nadia, que nous venons d'évoquer, racontait ainsi son chemin vers la foi :

> J'ai été baptisée lorsque j'avais six mois […]. J'avais une grand-mère, paix à son âme, qui est morte jeune, à 39 ans, mais elle était très croyante. Elle n'allait pas ouvertement à l'église, parce que l'on ne pouvait pas y aller ouvertement à cette époque, mais elle aidait les prêtres lors des funérailles. Voilà ce qu'elle faisait. Elle a beaucoup aidé pendant la guerre, elle a même failli mourir. Elle allait chercher les blessés, les cachait, les nourrissait. C'était vraiment une belle âme. Voilà donc ma grand-mère. Quant à mon arrière-grand-mère, elle était très, très croyante. Elle observait les jeûnes. Il y a beaucoup de choses qui sont définitivement perdues et oubliées, mais je pense qu'elle était liée d'une façon ou d'une autre à l'Église parce que lorsque nous avons rangé ses affaires, nous avons même trouvé des nappes sacerdotales[51].

Lors du processus de narration, la fidélité aux valeurs familiales, le maintien d'une tradition familiale pourraient primer dans les processus de subjectivation sur toute rupture systémique. En tout cas, ils pourraient permettre à cette continuité éthique de s'affirmer. Les récits de conversion renvoient ainsi à de multiples façons de penser et de raconter sa propre histoire dans la grande.

Centre de recherches internationales,
Sciences Po (Paris)

---

50. Ksenja Sergazina, « La renaissance de la culture religieuse : une paroisse de l'Église orthodoxe russe dans les environs de Moscou », *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 36, 4, 2005, p. 43-68.

51. Entretien avec l'auteur, région de Kalouga, 30 octobre 2008.