HAL
open science

Les nouvelles formes de pratique religieuse dans le monde orthodoxe postsoviétique : l'analyse métapsychologique des figures paternelles et de leur place après l'effondrement de l'Union soviétique

Chalva Maminachvili

To cite this version:

Chalva Maminachvili. Les nouvelles formes de pratique religieuse dans le monde orthodoxe postsoviétique : l'analyse métapsychologique des figures paternelles et de leur place après l'effondrement de l'Union soviétique. Psychologie. Université Paris Cité, 2021. Français. NNT : 2021UNIP7236 . tel-04009910

HAL Id: tel-04009910

https://theses.hal.science/tel-04009910v1

Submitted on 1 Mar 2023

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.

Université de Paris

Université de Paris

Ecole doctorale [Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie 450]

Laboratoire CRPMS

Les nouvelles formes de pratique religieuse dans le monde orthodoxe postsoviétique

L'analyse métapsychologique des figures paternelles et de leur place après l'effondrement de l'Union soviétique

Par Chalva Maminashvili

Thèse de doctorat de psychopathologie et psychanalyse

Dirigée par le Docteur Alain VANIER

Présentée et soutenue publiquement le 09-03-2021

Devant un jury composé de : Yorgos DIMITRIADIS, Professeur des universités, professeur de psychopathologie, Université de Paris. Président.

Patrick De NEUTER, professeur de psychopathologie à l'université de Louvain. Rapporteur

Delphine Scotto Di VETTIMO, l'université d'Aix-Marseille (AMU). Rapporteuse

Monique SELIM, Directrice de recherche IRD-Institut de recherche pour le développement, Université Paris Diderot/INALCO. Invitée.

Alain VANIER, Professeur émérite, Université Paris Diderot

Olivier DOUVILLE, Maître de conférences, Université Paris Ouest Nanterre. Invité

Except where otherwise noted, this work is licensed under
https://creativecommons.org/licenses/by-nd/3.0/fr/

Titre : Les nouvelles formes de pratique religieuse dans le monde orthodoxe postsoviétique
L'analyse métapsychologique des figures paternelles et de leur place après l'effondrement de l'Union soviétique

Résumé : L'effondrement de l'Union soviétique et de son gigantesque système idéologique a provoqué des changements considérables dans la vie psychique, culturelle et sociale des populations qui lui étaient soumises. Nous les avons observés au niveau des liens entre les couches sociales autant qu'entre les générations. Les individus ont perdu leur place dans la société. La transmission culturelle entre les pères et la nouvelle génération dite « post-soviétique » a été coupée. S'y sont ajouté la privation réelle des objets du désir — et même du besoin — ainsi que la disparition soudaine et non désirée des idéaux soviétiques. Tous ces éléments ont lourdement endommagé les repères identitaires de cette société qui est toujours en train de se construire et qui répète sans cesse dans le champ politique l'expérience traumatique de la perte et de l'effondrement de l'URSS.
Après le trauma de la Pérestroïka et des bouleversements sociaux de cette partie du monde, les pays orthodoxes, et particulièrement la Géorgie voient un retour massif de la pratique religieuse, sous forme de l'« explosion » d'une religiosité inédite et très particulière en ce qui concerne la position psychique de la société, les rites, les symboles religieux et les figures paternelles.
Les nombreux exemples que nous analysons montrent qu'il ne s'agit pas d'un simple « retour du religieux », mais bien d'une nouvelle forme de pratique dite religieuse, avec des néoformations hypermodernes et inédites qui se structurent et s'organisent autour de l'Église orthodoxe en tant qu'institution, ainsi que des figures paternelles religieuses et politiques.
En 1991 l'Union soviétique s'effondre. Un système idéologique, politique et économique gigantesque s'écroule et laisse à sa place un vide traumatisant, non symbolisable pour la population née, formée et socialisée au sein d'un espace fermé et strictement séparé du reste du monde. Les repères symboliques et identitaires, mais aussi les fondements idéologiques — avec les « pères » de cette idéologie — ont disparu de la vie psychique, politique et culturelle du collectif.

Mots clefs : Union Soviétique, effondrement, Trauma, religion orthodoxe, symbolique, rite, père, fonction paternel.

Title : New forms of religious practice in the Post-Soviet Orthodox World Metapsychological analysis of father figures and place thereof after the collapse of the Soviet Union

Abstract: After the collapse of the Soviet Union, as a gigantic system of ideologies, psychic, cultural and social life undergoes considerable changes in the structure of society, in terms of social ties between the different social strata and generations. Each individual's loss of place in the society; the brake of cultural transmission between the fathers and the new generation called " post-Soviet"; the real deprivation of the objects of desire and even the need thereof, as well as the sudden disappearance of even unwanted Soviet ideals have damaged the identity landmarks of this society, which is still being built and which constantly repeats the traumatic experience of the loss and collapse of the USSR on the political field.

Following the trauma of perestroika, as well as the social upheavals in this part of the world, in the Orthodox countries, especially in Georgia, we observe the massive return of religious practice, a real unprecedented explosion of religiosity, more specifically in terms of psychic position of the Post-Soviet collective at the level of rites, religious symbols and father figures.

The numerous examples of religious life in Post-Soviet Georgia show that, it is not only a question of the return of the religious, but we are dealing with a new form of so-called religious practice, with its hypermodernity and neoformations, which are structured and organized around the Orthodox church as an institution, as well as religious or political paternal figures.

In 1991 the Soviet Union collapsed. A gigantic ideological, political and economic system crumbles and leaves in its place a traumatic void, not symbolizable for the population born, formed and socialized within a closed space and strictly separated from the rest of the world. The symbolic and identity markers, but also the ideological foundations (together with the "fathers" of this ideology) have disappeared from the psychological, political and cultural life of the collective.

Keywords: Soviet Union, collapse, Trauma, Orthodox religion, symbolic, rite, father, paternal function.

Je dédie cette thèse à mon frère Békha Maminachvili

Remerciements

A l'issue de ce travail, je tiens à remercier plusieurs personnes qui ont rendu possible la rédaction de cette thèse.

D'abord le professeur Alain Vanier qui a dirigé ce travail. Chaque rencontre avec lui, chaque échange autour de ma recherche me remplissait d'enthousiasme pour la poursuivre. Son enseignement à l'Université Paris VII Denis Diderot et au sein de l'association psychanalytique, ainsi que ses travaux et publications ont eu une immense influence sur ce travail. Son séminaire de recherche organisé avec le professeur Fethi Benslama au sein de l'UFR Etudes Psychanalytiques m'a beaucoup soutenu.

Ensuite, Jean-Christophe Saladin, historien de l'humanisme, qui m'a permis de surmonter les difficultés souvent très inhibitrices liées à la langue française pour un chercheur étranger. Ses remarques et questions ont rendu le texte plus clair pour un lecteur français.

Je remercie Olivier Douville, psychanalyste et anthropologue, qui a enrichi chaque étape de ce travail par sa pensée toujours très proche de la réalité humaine souvent intraduisible. Ses articles, conférences et surtout les échanges avec lui pendant ses visites en Géorgie m'ont obligé à être plus prudent et moins affirmatif dans mes conclusions.

Je remercie enfin ma grande amie Catherine Saladin qui a fondé à Tbilissi plusieurs institutions psychanalytiques, ainsi que l'enseignement de la psychanalyse et de la psychopathologie d'enfants dans mon pays. Les échanges avec cette psychanalyste qui connaît bien la réalité socio-culturelle de la Géorgie furent très fructueux pour ce travail. Je la remercie aussi pour son soutien personnel.

Ma thèse, traitant des problématiques de la Géorgie et de l'espace postsoviétique pour des lecteurs français, ne pouvait trouver meilleure correctrice que le Docteur Elisso Tarassachvili. Géorgienne née et formée en France, elle a participé, tout comme sa famille, aux évènements marquants de l'histoire de la Géorgie depuis 1918. Ses remarques et conseils m'ont été très précieux.

Je remercie enfin l'association Maison Verte à Tbilissi et Espace Analytique, qui m'ont donné le sentiment d'appartenance si important pour soutenir notre identité dans notre travail professionnel.

Liste des principales abréviations

collection	coll.
directeur(s) d'ouvrage	(dir.)
éditeur scientifique d'ouvrage, édition	ed.
et cætera	etc.
ibidem	ibid.
ouvrage cité	op. cit.
page(s)	p.
Saint	St.
tome(s)	t.
traducteur d'ouvrage	trad.
volume(s)	vol.

Sommaire

INTRODUCTION 9

METHODOLOGIE 20

PREMIERE PARTIE : DESCRIPTION DE LA CLINIQUE DU SOCIAL DANS LE MONDE ORTHODOXE POSTSOVIETIQUE 22

CHAPITRE 1 : EXEMPLES DE LA NOUVELLE PRATIQUE RELIGIEUSE EN GEORGIE 24
CHAPITRE 2 : LES RITES DE CONSOMMATION 51
CHAPITRE 3 : LES RITES DE VENERATION 56
CHAPITRE 4 : LE PROFANE ET LE SACRE DANS LA NOUVELLE RELIGIOSITE 65

DEUXIEME PARTIE : UNE BREVE HISTOIRE DE LA RELIGION ORTHODOXE AVANT ET APRES L'EPOQUE SOVIETIQUE 76

INTRODUCTION : LA TRADITION THEOLOGIQUE 77
CHAPITRE 1 : L'EPOQUE COMMUNISTE 79
CHAPITRE 2 : APRES L'UNION SOVIETIQUE 83
CHAPITRE 3 : DIFFERENCE AVEC LA GEORGIE 89

TROISIEME PARTIE : L'EFFONDREMENT DE L'URSS 103

CHAPITRE 1 : LE TRAUMA : SES SOLUTIONS PSYCHIQUES ET SOCIALES 104
CHAPITRE 2 : LA CHUTE DE L'IDEOLOGIE ET DES IDEAUX COMMUNISTES 109
CHAPITRE 3 : LE GRAND AUTRE SOVIETIQUE COMME INSTANCE, SON DESTIN POSTSOVIETIQUE 114
CHAPITRE 4 : LES EXPERIENCES DE PERTE MASSIVE ET DE PRIVATION 120
CHAPITRE 5 : LES EFFETS DE LA PERTE ET DE LA PRIVATION 139
CHAPITRE 6 : DYNAMIQUE AFFECTIVE DE LA COLLECTIVITE POSTSOVIETIQUE : 144
TRIOMPHE ET DEUIL DIFFICILE 144
CHAPITRE 7 : UNE PRE-RENTREE DANS LA RELIGION : AUX SOURCES DE LA « RESURRECTION » POSTSOVIETIQUE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE 152
CHAPITRE 8 : COUPURE DE LA TRANSMISSION CULTURELLE ET SURMOI 155
CHAPITRE 8 : PERES ET FILS : LA PAROLE PERDUE ENTRE DEUX GENERATIONS 167
CHAPITRE 9 : LES ELITES POSTSOVIETIQUES COMME FORMATIONS SOCIALES MUTATIONNELLES 171
CHAPITRE 10 : LA PLACE DU PERE DANS LA FAMILLE ET LE ROLE DE LA MERE AUPRES DU PERE REEL DEFAILLANT 179
CHAPITRE 11 : LA QUESTION DE L'IDENTIFICATION ET DE L'IDENTITE DANS LA GENERATION POSTSOVIETIQUE 182
CHAPITRE 12 : LA HONTE DE L'HOMME POSTSOVIETIQUE-OU LE SUJET DU POLITIQUE EHONTE 185
CHAPITRE 13 : NEVROSE ET RELIGION ORTHODOXE AUJOURD'HUI 189

QUATRIEME PARTIE : LE PERE POSTSOVIETIQUE, SA PLACE ET SA FONCTION 195

CHAPITRE 1 : POURQUOI LE PERE ? 196
CHAPITRE 2 : LE PORTRAIT METAPSYCHOLOGIQUE DU PERE POSTSOVIETIQUE 200
FIGURES PATERNELLES RELIGIEUSES 200
PERE GABRIEL : LE CORPS DU PERE OU LE PERE EXHUME 207

CHAPITRE 3 : FIGURES PATERNELLES POLITIQUES.....238
CHAPITRE 4 : UN APPEL AU PERE ET LE PERE QUI NE SE CONSTITUE PAS.....251
CHAPITRE 5 : LA NOSTALGIE DU PERE COMME FORME PLUS ELABOREE D'UN APPEL AU PERE 254

CONCLUSION.....258

ANNEX.....261

REPÈRES SUR L'HISTOIRE DE LA GÉORGIE 261

BIBLIOGRAPHIE 262

DICTIONNAIRES.....276

TABLE DES MATIERES.....277

TABLE DES ILLUSTRATIONS.....280

Introduction

Si l'on considère l'humanité comme un tout, et qu'on la mette à la place de l'individu isolé, on trouve qu'elle aussi a développé des délires inaccessibles à la critique logique et contredisant la réalité. S'ils peuvent malgré cela exercer un empire extraordinaire sur les hommes, la recherche conduit à la même conclusion que pour individu isolé. Leur pouvoir provient de leur contenu de vérité historique, vérité qu'ils ont été puisé dans le refoulement de temps originaires oubliés[1].

Sigmund Freud, 1937

En 1991 l'Union soviétique s'effondre. Un système idéologique, politique et économique gigantesque s'écroule et laisse à sa place un vide traumatisant, non symbolisable pour la population née, formée et socialisée au sein d'un espace fermé et strictement séparé du reste du monde. Les repères symboliques et identitaires, mais aussi les fondements idéologiques — avec les « pères » de cette idéologie — ont disparu de la vie psychique, politique et culturelle du collectif. L'euphorie, puis la panique, le chaos et une détresse psychique totale et généralisée ont occupé la place désertée par les illusions et les promesses des communistes. L'insupportable révélation du mensonge soviétique a donné au réel de la *Pérestroïka*[2] la force d'une effraction dans la trame collective tissée par le discours totalitaire.

Après la *Pérestroïka*, 14 pays, déjà rebaptisés « postsoviétiques », se sont retrouvés face à une nouvelle réalité sociale, culturelle, économique et politique. Les masses y étaient exposées à un réel indéchiffrable pour la batterie des signifiants soviétiques ou pour le surmoi soviétique. La Géorgie est le pays de cette ancienne Union des nations soviétiques où nous avons recueilli le plus de matériel de la clinique du social. Ce matériel et les exemples de vie collective et religieuse nous ont fourni la base sur laquelle nous avons fondé la problématique et le sujet de cette recherche.

---

[1] Sigmund Freud, « Construction dans l'analyse », 1937, in *Résultats, idées, problèmes*, 1921-1938, t. II. Paris, PUF, 2012.

[2] Par le terme de *Pérestroïka* les historiens définissent les années du gouvernement Gorbatchev, préludant à la chute de l'Union soviétique. *Perestroïka* est un mot russe qui se traduit en français par *reconstruction*. Mais cette traduction manque de précision et demande une interprétation supplémentaire. *Pérestroïka* suppose le remplacement d'une construction par une autre construction sans passer par la destruction de la première. Le mot *Pérestroïka* ne signifie ni la déconstruction, ni la destruction, mais sous-entend le processus lent et dynamique des remaniements au niveau de la structure établit. Il faut ajouter que la Pérestroïka comme évènement d'importance géopolitique n'avait rien à voir avec sa signification linguistique (reconstruction, remaniement), parce qu'elle représentait plutôt l'effondrement ou la destruction d'une machinerie gigantesque (URSS).

Avant de définir ce sujet, nous allons parcourir en quelques lignes l'histoire de la Géorgie, pour que ce nom soit plus significatif pour un lecteur européen qui, pendant 70 ans, ne connaissait la Géorgie que comme l'un des toponymes géographiques de l'Union soviétique.

*

La Géorgie (en géorgien : საქართველო, translittéré en *Sakartvelo*) s'étend depuis la côte est de la mer Noire jusqu'au Caucase, à la fois en Europe de l'Est et en Asie. Elle est considérée — culturellement, historiquement et politiquement — comme faisant partie de l'Europe. Sa capitale est Tbilissi. Son histoire remonte aux royaumes antiques de Colchide et d'Ibérie, qui furent ensuite unifiés. La Géorgie est l'une des premières nations à avoir adopté la religion chrétienne comme religion officielle, au début du IVe siècle. Elle a rejoint l'orthodoxie après le schisme de 1054. Elle connaît son âge d'or au XIIe siècle, sous le règne de Thamar. Confrontée tour à tour aux Perses, Romains, Byzantins, Arabes, Mongols et Ottomans, la Géorgie est annexée au début du XIXe siècle par la Russie impériale sous le tsar Paul Ier mais retrouve son indépendance de 1918 à 1921.

La Géorgie perd son indépendance en 1921, après une brève guerre contre les Bolcheviks qui envahissent le pays malgré la résistance du peuple et du gouvernement géorgien élu par des élections démocratiques en 1918. Les Bolcheviks « soviétisent » le pays. Ils répriment violemment la pratique religieuse et la vie ecclésiastique est sévèrement contrôlée. Le parti communiste prend la place de l'Église comme institution. L'homme religieux doit devenir un homme soviétique. Pendant 70 ans de totalitarisme, l'Église orthodoxe perd son influence sur la vie culturelle et politique du pays.

L'indépendance de la Géorgie est restaurée en 1991. Le pays accumule alors difficultés économiques et guerres de sécession ; l'Adjarie redevient totalement géorgienne en 2004, mais l'Abkhazie et l'Ossétie du Sud proclament unilatéralement leur indépendance après les combats des années 1990 et la guerre russo-géorgienne de 2008 : au total, 20 % du territoire ne sont plus sous le contrôle de Tbilissi. La pacifique « Révolution des roses » de 2004 et la non moins pacifique alternance démocratique de 2012 ont conduit le pays sur le chemin de la démocratie.

*

Pourquoi parler de la Pérestroïka (1985-1991) et de l'Union soviétique ? Pourquoi parler de la chute du système communiste dans le cadre d'une recherche qui traite des nouvelles formes de la pratique religieuse et de l'analyse métapsychologique des figures paternelles dans la société géorgienne et dans d'autres pays postsoviétiques ?

Lors de l'effondrement de l'Union soviétique en 1991, le peuple géorgien célèbre, dans un état maniaque collectif, la fin de la dictature. Les statues de Lénine sont démontées et détruites partout dans le pays, mais ces actions populaires s'accompagnent d'un sentiment d'impuissance totale et de détresse psychique face à la réalité détruite et vide, sans aucune promesse ni représentation d'un avenir, devenu incompréhensible pour un homme « soviétique » se retrouvant dans la réalité « non-soviétique », c'est-à-dire étrange et énigmatique pour lui.

À l'issue de la Pérestroïka, la masse connaît un certain état maniaque. La majorité ressent le triomphe et une désinhibition affective majeure, qui sera l'une des raisons du chaos et de la désorganisation de la société.

Pendant une deuxième phase, le silence s'instaure. C'est la phase la plus longue, qui dure jusqu'aux années 1997-1998. La population y adopte une position mélancolique par rapport à la réalité. Le nombre des suicides augmente et l'avenir devient impensable. Cette phase va durer jusqu'à la naissance de certaines défenses, de certaines formations de la vie psychique du collectif, inédites jusque-là, qui s'incarnent sur la scène de la vie sociale des pays postsoviétiques.[3] Pendant la deuxième phase de cette « mélancolisassions » généralisée, ni la pratique religieuse, ni l'accomplissement des rites, ni l'Église en tant qu'institution ne sont investis par le collectif géorgien. La population est entièrement occupée par les problèmes financiers insupportables, avec une vie quotidienne lourde. Nous soulignons que, pendant cette phase de la *Pérestroïka* où la réalité est plus dure que jamais, la population ne montre pas à l'égard de la religion, du rite ni du symbolique, l'attitude qui sera décrite dans cette recherche.

Dans les années 1998-2000, en revanche, juste après la sortie de l'obscurité des années 1990, l'Église géorgienne se voit massivement envahie par la foule des croyants, qui se disent chrétiens orthodoxes. Le nombre des paroisses augmente dans des proportions étonnantes, en un laps du temps si court qu'on ne peut parler de l'effet possible de la transmission culturelle, ni de l'enseignement religieux, ni de la propagande de l'Église ou de l'Etat géorgien, car aucune action pédagogique ni politique n'avait appelé le peuple à la religion. Ce mouvement collectif

[3] La description détaillée de ces formations est l'un des objets principaux de cette recherche.

vers l'Église est spontané, mais en même temps surdéterminé par une nécessité psychique immédiate. Aujourd'hui, d'après les différents données statistiques 85 % de la population géorgienne se déclare religieuse ou membre d'une paroisse.

On observe la même augmentation spectaculaire du nombre des nouveaux croyants dans les autres pays orthodoxes postsoviétiques, tels que la Biélorussie, la Russie ou l'Ukraine, qui sont pourtant culturellement et historiquement assez éloignés de la Géorgie. La religion occupe une place centrale dans leur vie collective et son retour en force ne s'inscrit pas non plus dans leur logique culturelle ni historique récente. Les parents et grands-parents de ces nouveaux croyants n'ont reçu aucune éducation religieuse dans leur famille, ni surtout dans des écoles soviétiques qui interdisaient la pratique religieuse.

Ce retour en force de la pratique religieuse sur la scène de la vie sociale et psychique collective des années 1998-2000 dans des pays orthodoxes postsoviétiques allait-il de soi ? Faut-il s'étonner si la religion chrétienne, qui organisait la vie collective depuis presque 1 600 ans en Géorgie et ne fut interdite que pendant quelques décennies (70 ans de soviétisation), revient occuper si rapidement sa place perdue ?

Ce retour n'a en lui-même rien étonnant. Ce qui pose question, ce n'est pas le retour du religieux advenant après l'effondrement de l'Union soviétique, mais la nature de ce qui revient. Ce qui revient est-il la religion au sens traditionnel et historique du terme ? Autrement dit : quelle est cette religion qui revient ? Les nombreux exemples de la vie religieuse en Géorgie postsoviétique montrent qu'il ne s'agit pas seulement du retour du religieux. Nous avons affaire à une nouvelle forme de pratique dite religieuse, avec des néoformations hypermodernes (postsoviétiques, dans notre cas) tout à fait neuves et inédites. Chaque exemple analysé dans cette recherche montre cette différence fondamentale entre la vie religieuse postsoviétique et celle qui existait avant — et même pendant — l'occupation soviétique. L'un de nos objectifs est d'éclaircir cette différence en nous appuyant sur des exemples empruntés à la vie collective et culturelle de la Géorgie, mais aussi des autres pays orthodoxes postsoviétiques.

On notera qu'une question similaire se pose dans le monde islamique : est-ce que c'est la religion au sens traditionnel du terme qui y revient, ou bien des formations assez étrangères à la religion ? Le philosophe et historien français Marcel Gauchet essaye d'apporter une réponse à ce débat dans son article récent « L'attraction fondamentaliste »[4]. En critiquant la

[4] Gauchet Marcel, « L'attraction fondamentaliste », in *Figures de la psychanalyse*, n° 34, *Le fait religieux*, Erès, 2017.

conceptualisation d'Olivier Roy qui parle de *l'islamisation de la radicalité*[5], Marcel Gauchet écrit : « Il y a une double méprise à écarter, si l'on veut commencer à y voir clair dans l'abord de cet objet déconcertant [il s'agit de la radicalisation]. Elle se résume en deux thèses : la première étant que le phénomène n'a rien à voir avec la religion, il n'est qu'un habillage d'autre chose, il relève de la déviance sociale ou d'une pathologie personnelle ; La seconde, que le phénomène correspond à la résurgence d'un religieux archaïque venant du fond des âges. Eh bien non : ni l'une ni l'autre de ces thèses ne sont recevables. D'abord, c'est bien du religieux qu'il s'agit, et pas d'autre chose, et ensuite cette configuration du religieux est moderne, disons même ultramoderne ». Les mots *moderne* et surtout *ultramoderne* sont le plus significatifs pour notre travail qui s'inscrit dans la continuité de recherche du mémoire de master (2008-2009)[6] ou nous avons utilisé le mot *hypermoderne* pour qualifier la pratique religieuse postsoviétique du monde orthodoxe chrétien, alors que Marcel Gauchet l'utilise dans le contexte de la radicalisation islamique.

Quelles sont les natures de ces formes modernes de la vie religieuse dans les pays orthodoxes abandonnés par les pères communistes ? Que signifient les formes modernes de leurs pratiques religieuses ? Le contexte historico-politique de ces pays — notamment l'effondrement de l'Union soviétique en tant qu'évènement traumatique — donne à cette pratique religieuse un contenu, une signification et une fonction dans la vie psychique collective, bien différents de ce qui passe dans le monde islamique.

Malgré des différences culturelles et politiques énormes, il s'agit néanmoins du même surinvestissement de la religion et des institutions religieuses par les masses — dans notre cas, par les masses géorgiennes, russes, ukrainiennes ou biélorusses qui étaient laïques depuis les années 20 du XXe siècle.

Avant de passer à l'interprétation psychanalytique de ces nouvelles formes de pratique religieuse dans des pays postsoviétiques en s'appuyant sur l'anthropologie psychanalytique et sur la clinique du social, il nous faut introduire le lecteur dans le monde orthodoxe postsoviétique, le faire voyager au sein des église et des paroisses géorgiennes, mais aussi lui faire écouter les discours qui s'organisent autour de l'Église orthodoxe et de la politique du pays.

---

[5] « Islamisation de la radicalité ou radicalisation de l'islam ? », entretien avec Olivier Roy, L'Observateur, n° 2683, 7 avril 2016, p. 61.

[6] Chalva Maminachvili, *Les rites religieux et la place du père dans la société postsoviétique de Géorgie*, Université Paris VII Denis Diderot, Laboratoire Médecine Scientifique Psychopathologie et Psychanalyse, Fethi Benslama (dir.), 2008-2009.

PREMIERE PARTIE : DESCRIPTION

La première partie de ce travail sera donc consacrée à la description détaillée de ces nouvelles formes de la religiosité postsoviétique. Cette description a pour fonction la fondation du problème de la recherche. Les exemples décrits devront nous servir de base clinique suffisante afin de construire la discussion et d'élaborer la pensée psychanalytique sur la vie collective de la société postsoviétique. A la fin de chaque exemple nous ouvrirons la discussion clinique et théorique en espérant donner un sens aux phénomènes de la vie psychique et social de masse, qui se présentent aujourd'hui à nos yeux comme énigmatiques.

Quelles sont ces phénomènes de la nouvelle religiosité des pays orthodoxes postsoviétiques ? Nous avons choisi ceux qui sautent le plus aux yeux de l'observateur, mais aussi ceux qui ont la tendance à la répétition et sont psychiquement le plus investis par l'ensemble de la population géorgienne :

- La tendance presque compulsionnelle — une passion ! — à la construction d'églises sur tout le territoire de la Géorgie, que ce soit en ville ou dans des centres régionaux ou des villages. Le début de ce mouvement de construction d'églises date des années 1998-2000 et il n'a pas cessé jusqu'à aujourd'hui. Bien au contraire, la cadence de ces constructions augmente, tant par le nombre des églises construites, que par leurs dimensions qui deviennent de plus en plus gigantesques.
- La multiplication des miracles et des icônes déversant du sang comme signe de l'hémorragie narcissique de la société postsoviétique.
- La privatisation et, même profanation des objets sacrés, ce qui révèlent un indiscutable effacement psychique de la limite entre sacré et profane, entre objet symbolique et chose réelle[7]. En effet, des objets sacrés et éminemment symboliques tels que les icônes, les croix, les bougies ou les saintes huiles, apparaissent actuellement dans des endroits et dans des circonstances totalement étrangères à la religion et à la pratique religieuse. Cet effacement des limites entre profane et sacré est très visible dans la vie quotidienne. Par exemple, des lieux tels que les cabinets médicaux (qu'il s'agisse de médecins ou de psychiatres), les bureaux de notaires, les marchés ou même les écoles et établissement éducatifs sont surchargés par des icônes, des objets et des symboles que l'on ne voyait traditionnellement qu'au sein des églises. Dans des maisons, l'endroit consacré aux

[7] Chalva Maminachvili, « La place de l'enfant dans la pratique religieuse de la mère en Géorgie », in *Figures de la psychanalyse*, N° 34, *Le fait religieux*, Erès, 2017.

icônes et autres symboles religieux où prient les membres de la famille, subit souvent une modification frappante. Le nombre d'icônes, de bougies et d'autres attributs religieux destinés à cet espace, augmente de manière considérable, si bien que le simple coin réservé traditionnellement aux icônes se transforme en une véritable église. On peut d'ailleurs voir des « églises personnelles » semblables dans des structures qui n'ont aucun rapport avec la religion, telles que les banques où les bureaux des responsables sont surchargés d'icônes et de croix.

- Des symboles religieux, tels que la croix, subissent une altération considérable. A Partir de 1998, les chrétiens géorgiens et bientôt toute la nation s'occupent de construire des croix gigantesques qui sont érigées sur tout le territoire de la Géorgie. Leur nombre, leur taille, mais aussi leur fabrication presque industrielle et dépourvue de toute valeur symbolique ou religieuse impressionnent l'observateur.
- Les formes d'accomplissement des sacrements et des autres rites religieux sont aussi profondément changées. Nous allons examiner la modification — allant jusqu'à la destruction dans leur noyau symbolique — des rites du baptême, de la communion et du carême.
- Une autre particularité de cette religiosité postsoviétique est le surinvestissement de la partie apocalyptique de la Bible. Surinvestissement de la fin du monde, corrélé au désinvestissement ou à l'oubli des autres textes bibliques, surtout de Nouveau Testament. Cet oubli[8] est accompagné par le rejet de la figure de Jésus Christ du discours religieux au profit de la vénération fanatique du prêtre et surtout du Patriarche de toute la Géorgie : Ilia II.
- La position psychique particulière des fidèles par rapport aux prêtres — et surtout au Patriarche de toute la Géorgie Ilia II — leur soumission absolue à ces figures.

Soulignons que la vie religieuse décrite dans le cadre de cette recherche ne connaît de limite ni géographique (les différentes régions de la Géorgie), ni sociale, politique ou professionnelle. Notons enfin que les médecins, psychiatres et juristes sont aussi saisis par ce discours religieux postsoviétique. La présence d'icônes, de bougies et des autres attributs de la pratique religieuse dans leurs cabinets de consultation ou dans leurs bureaux est remarquable. Autrement dit, la religiosité de la société postsoviétique a acquis un caractère massif et omniprésent en un laps

[8] Nous préférons d'éviter le mot refoulement, ayant un doute sur son manque structurel chez les fidèles plutôt que sur son excès.

du temps si court qu'il ne peut être qualifié d'historique[9]. *Il s'agit d'un véritable déclenchement brutal de la religiosité au sein de la société.*

DEUXIEME PARTIE : L'ÉGLISE ORTHODOXE

L'apparition des nouvelles pratiques religieuses sur la scène de la vie sociale et psychique de la masse postsoviétique doit être envisagée dans son contexte historique. L'histoire de l'Union soviétique et de sa fin, tout comme celle de l'Église orthodoxe avant et après la révolution bolchevique, sont des domaines d'investigations historiques inépuisables. Nous nous limiterons à quelques remarques importantes sur le destin tragique de l'Église orthodoxe en Géorgie et dans les autres pays (notamment en Russie), suite à la prise de pouvoir par les bolcheviks.

TROISIEME PARTIE : L'EFFONDREMENT POSTSOVIETIQUE

Dans la pratique clinique psychanalytique, quand un patient annonce à son analyste, au cours des entretiens préliminaires, qu'un jour tel ou tel symptôme est apparu dans sa vie psychique et sociale, alors qu'il n'était jamais apparu auparavant, on se demande généralement quels évènements de sa vie ont précédé l'apparition de ces symptômes ou formations psychiques. On cherche un évènement déclencheur, qui parfois se révèle d'emblée dans le discours du sujet. Ce qui complique la suite de cette expérience analytique, c'est la difficulté de retrouver le sens subjectif de cet évènement, et de savoir sous quel signifiant il est organisé en désorganisant la vie affective du patient. De la même manière, après avoir observé ce mouvement inédit des foules postsoviétiques vers la religion et l'Église orthodoxe, ou cette mutation profonde de la religiosité collective, nous nous sommes demandé quels étaient les évènements sociaux ou politiques qui avaient précédé l'apparition de ces néoformations de la pratique religieuse ?

Nous allons donc consacrer la troisième partie de cette recherche à l'effondrement de l'Union soviétique que nous considérons comme un évènement traumatique à plusieurs niveaux de la vie psychique et sociale des peuples des pays ex-soviétiques. La chute de ce système totalitaire est un évènement complexe qui englobe de nombreux facteurs psychiques, sociaux, politiques ou culturels, qui ont acquis la force désorganisatrice et déstabilisante du traumatisme survenu comme accidentellement dans la réalité, parce qu'il est advenu dans des circonstances non pas

[9] Les premières apparitions de ces formes postsoviétiques de religiosité datent de 1998, alors que, dès 2003-2004 nous trouvons déjà ses expressions achevées, ne changeant presque pas, mais se répètent à l'infini ; un bon exemple de cette répétition est ce délire de la construction d'églises qui jusqu'à nos jours mobilise les forces financières et physiques de la population ; les chantiers de construction d'églises ne cessent pas.

« révolutionnaires » (quand le peuple participait activement à des actions socio-politiques de renversement du système politique établi), mais quand le peuple était dans une position de dépositaire passif de ces bouleversements sociaux qui se déroulaient, si on peut dire, tout seuls, comme une catastrophe naturelle.

Cette complexité de l'effondrement de l'Union soviétique a provoqué des changements profonds dans la vie psychique et sociale des masses qui méritent d'être soumis à l'analyse métapsychologique, afin que la succession de ces évènements traumatiques acquière un sens et rende possible la compréhension de ces phénomènes de la vie religieuse de la société auxquelles ils ont donné naissance. La nouvelle forme de pratique religieuse se présente comme l'une des solutions cliniques trouvées par la société postsoviétique afin de se sauver de la détresse psychique généralisée en ces temps de bouleversements.

Quels furent ces facteurs qui ont provoqué la désorientation angoissante de la société postsoviétique ? Dans le cadre de cette recherche nous allons examiner tout d'abord la question de chute des idéaux communistes, et la disparition (non pas le renversement) soudaine des images et des figures autour lesquelles l'idéologie soviétique était organisée. Ensuite c'est une expérience de perte et de privation massive à tous les niveaux de la vie psychique et sociale des masses dont nous essayons de saisir la portée en la soumettant à la réflexion psychanalytique dans le cadre de l'anthropologie clinique. L'effondrement des institutions a provoqué la perte du statut social, la perte de la place du sujet dans la société, la perte réelle de l'argent, du travail, mais tout d'abord des repères identitaires. Nous allons aussi traiter la question de l'instauration de la nouvelle réalité socio-politique, culturelle ou économique, de la réalité capitaliste, qui fut vécue comme une intrusion aliénante par la société soviétique. La fin de l'Union soviétique fut marquée par la rupture symbolique entre les générations et surtout entre père et fils, entre les parents « soviétiques » et leurs enfants « de la Pérestroïka » ce qui a provoqué la coupure demétaphorisante de la transmission des structures symboliques.

QUATRIEME PARTIE : LA PROBLEMATIQUE DE LA RECHERCHE — L'ANALYSE METAPSYCHOLOGIQUE DES FIGURES PATERNELLES ET DE LEUR PLACE APRES L'EFFONDREMENT DE L'UNION SOVIETIQUE

Chaque exemple de pratique religieuse apparu suite à ce renouvellement soudain de la vie religieuse démontre la différence structurale entre la religiosité traditionnelle et celle qui a émergé presque de nulle part après l'effondrement de l'Union soviétique. C'est la différence

fondamentale qui peut exister entre d'une part la religion au sens freudien[10] organisée sur le versant névrotique, c'est à dire sur la logique œdipienne qui suppose la castration, le refoulement, le père mort symbolique, la culpabilité, l'Idéal du moi et l'identification, et d'autre part la religion nouvelle, autre, née et organisée suite à la destruction des structures œdipiennes, émergée après la rupture catastrophique[11] liée à l'effondrement de l'Union soviétique. Ce sont les nouvelles formes de la religiosité postsoviétique qui ont comme fonction psychique de donner la réponse à la forclusion du Nom du Père provoquant un effondrement de l'ordre symbolique[12]. La fonction de ces nouvelles pratiques religieuses est le réaménagement, la reconstruction ou la restauration délirante de l'ordre de l'époque soviétique antérieure.

Mais ces nouvelles formes, souvent délirantes et accomplies sur le versant paranoïaque sont bien organisées. La société religieuse en Géorgie (qui représente la majorité de la population pour être nommé communauté), mais celles des autres pays postsoviétiques aussi, est stable, toujours mobilisée pour l'attaque ou la défense, c'est-à-dire qu'elle est structurée ; Mais comment ? Elle est hautement organisée, mais autour de quelles figures ? Quels sont les discours dominants qui structurent la vie psychique et culturelle des croyants ? Quels sont les signifiants qui mobilisent ces discours, parfois trop infiltrés par un registre imaginaire destructif ?

Ce nouvel ordre qui organise la vie psychique de la masse postsoviétique est construit sur des figures paternelles qui sont bien différentes de celles des pères soviétiques, des pères de l'idéologie communiste. Le problème central de cette recherche est de donner l'image la plus complète possible du père postsoviétique, autour duquel tourne la vie socio-culturelle, politique et surtout religieuse du pays.

La quatrième et dernière partie de la thèse sera ainsi consacrée à l'analyse métapsychologique du père postsoviétique qui est représenté par la figure du patriarche de toute la Géorgie Ilia II, par des figures de prêtres et des « Pères de l'Église » canonisés après la chute de l'Union soviétique (le père Gabriel par exemple), mais aussi par les présidents du pays et des figures politiques. Chacune de ces figures du père mobilise autour d'elle les discours, mais aussi les fantasmes et la vie imaginaire des masses, souvent des formations délirantes qui créent et recréent sans cesse plusieurs versions du père qui ne se fixent pas, qui ne se construisent pas mais se modifient sans arrêt avec une image très complexe et, si on peut dire, composée par les

[10] Sigmund Freud, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, 1981.

[11] Kaes René; « Rupture catastrophiques et travail de la mémoire », in *Violence d'Etat et la psychanalyse*, J. Puguet, R. Kaes ed. Bordas (dir.), Paris, 1989.

[12] Jacques Lacan, *Séminaire, III, Les psychoses*, 1955-1956, Paris, Seuil, 1981.

formations imaginaires de la société géorgienne. Notre but n'est pas de baptiser ces nouvelles figures paternelles par des clichés en disant : Voilà, c'est le père imaginaire, symbolique, réel, le père de la horde primitive, le père sauvage, père castrateur ou père défaillant, mais de donner une image fidèle de ce père postsoviétique en se fondant sur différents traits que les masses lui imputent.

*

Ce travail ne traite pas de la religion en tant que telle, comme grande institution sociale. Il ne s'agit pas de la psychanalyse de la religion, ni surtout de la sociologie de l'Union soviétique, mais d'une étude clinique des solutions psychiques que la société postsoviétique a trouvées suite à l'effondrement traumatogène d'un système gigantesque. Les trois questions de base de cette recherche sont :

- Comment la masse s'organise-t-elle après la destruction des repères symboliques et de l'ordre socio-culturel ?
- Quels sont les discours qui structurent la vie collective ?
- Quels sont les fantasmes, mais aussi les constructions presque délirantes, qui travaillent la vie psychique de la société postsoviétique ?

La dernière question, qui est au cœur de tous les autres est celle du père, de sa nature, de son anatomie, de sa morphologie psychique, comme le fut la formation des nations après la chute du régime totalitaire.

Méthodologie

Le premier matériel sur lequel nous fondons notre problématique consiste en une longue série d'observations des pratiques religieuses — très nombreuses, stéréotypées et répétitives — réalisées au cours des deux dernières décennies dans l'espace postsoviétique, et tout particulièrement dans la plupart des régions de Géorgie, pays où la religion exerce une influence considérable. La messe du dimanche, les fêtes religieuses et les fêtes nationales constituent un vrai laboratoire pour qui veut observer la spécificité de l'attitude de la masse à l'égard du rite et du religieux en Géorgie — ainsi que dans les autres pays majoritairement orthodoxes. Ces observations ne peuvent acquérir une valeur méthodologique que si l'observateur ne participe pas lui-même à ces évènements, mais s'il écoute (dans notre cas pendant plusieurs années) les discours des différents groupes sociaux. Ces discours se répètent et se cristallisent autour de l'Église orthodoxe, mais aussi autour des figures des « pères » de l'Église et de la politique du pays.

Notre second support méthodologique est une expérience menée à Tbilissi, la capitale de Géorgie, au sein de l'Institut de recherches sociologiques[13], et dans plusieurs centres de recherches[14] d'orientation sociologique où j'ai mené une recherche sur des groupes d'âges et de statuts sociaux divers. Chacun de ces groupes était composé de 8 personnes. Les entretiens (non directifs) duraient deux heures. Pour chaque sujet particulier, on travaillait avec 5 à 8 groupes. Les commanditaires de cette recherche étaient divers partis politiques (d'opposition autant que du pouvoir), mais aussi des organisations non-gouvernementales. Les objectifs et les problématiques de la recherche impliquaient la description des systèmes de valeurs de diverses couches sociales, leurs demandes, leurs craintes, leurs attentes et leurs attitudes à l'égard d'un parti politique ou de diverses figures politiques. Une importance particulière a été accordée aux attitudes de ces groupes (représentant diverses couches de la population) vis-à-vis de la religion, car la grande majorité des personnes interrogées jugeait qu'un homme politique devrait respecter la religion orthodoxe, protéger les valeurs nationales et *rendre au peuple l'honneur perdu.* Comme ces organisations nous donnaient toute liberté de construire des questionnaires et de rédiger les comptes rendus des recherches, une grande partie des documents utilisés pour

[13] Institute For Polling And Marketing (IPM), 8 Baratashvili Street 0105 Tbilisi, Georgia, Phone: +995-32-2998.203

[14] IRI Georgia-International Republican institute (USA); 1 Leonidze Street, 0105 Tbilisi, Georgia. Phone: 0322 98 64 99

cette thèse est issue de ce travail avec des « focus-groupes » dans le cade de l'Institut de recherches sociologiques. Cette expérience de recherches qualitatives, que nous avons effectuée dans les années 2007-2016, nous a permis d'interroger plus de 300 groupes sur des sujets portant exclusivement sur la vie sociale et politique du pays.

Le troisième support est mon expérience clinique institutionnelle et personnelle dans le cadre d'un cabinet privé, où les discours collectifs structurant la vie psychique des patients est plus audible qu'ailleurs.

Première partie : Description de la clinique du social dans le monde orthodoxe postsoviétique

Aujourd'hui, dans la société postsoviétique[15] orthodoxe, les formes (ou plutôt les nouvelles formations) de la vie religieuse collective sont très riches, tant dans leurs expressions sur la scène de l'église que dans leur diversité. Cependant, tous ces rites et ces actes religieux, ainsi que la position psychique de la population par rapport à eux, présentent certains traits communs très caractéristiques. Nous allons les présenter avant de décrire des exemples « cliniques » spécifiques, et de proposer leur interprétation métapsychologique. Même si nous observons déjà certains changements qualitatifs, ils sont encore de nature plutôt quantitative et, si l'on peut dire, presque « physique ».

La première particularité des nouvelles formes de la religiosité postsoviétique est l'énormité (au sens général de ce mot) qui s'exprime par des dimensions gigantesques. Les actes religieux, tout comme les objets symboliques qu'on utilise pendant leur déroulement, deviennent de plus en plus *énormes*. On a l'impression que les rites et leurs instruments (par exemple l'huile bénite, la croix, l'eau bénite, le pain de communion etc…) se dilatent, se gonflent et quittent les limites qui leurs sont assignées par la tradition et par l'histoire. Le minimalisme inhérent à la réalisation rituelle qui garantit une efficacité symbolique[16] de ces actions est perverti et transformé par l'énormité de leurs dimensions. Tous les exemples que nous allons décrire dans le cadre de cette recherche attestent qu'en raison de la destruction du noyau symbolique des actes religieux, ils transgressent les limites et le cadre, mais aussi les mesures physiques minimales des représentations symboliques. Ils passent du minimalisme (le registre du monde symbolique) vers l'énormité et l'excès (le registre du réel).

[15] Dans le cadre de cette recherche l'usage du terme « postsoviétique » n'a aucune signification politique ni économique (à partir des années 2000 la Géorgie est sortie des « ténèbres » postsoviétiques et a connu un énorme progrès dans les domaines politique et économique). Ce terme désigne la période *après* la fin de l'URSS.

[16] Claude Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 191-266.

Une autre particularité de cette religiosité est son extraordinaire accroissement en *quantité*, amenant à multiplier l'usage des objets, traditionnellement de haute valeur symbolique, indispensables aux cérémonies. Les actions religieuses, tout comme la circulation des objets sacrés, ne connaît plus de limite, ou plus exactement de moment d'arrêt. Une fois démarré, un mouvement ne s'arrête plus, si bien que le rituel (ou toute autre forme d'acte religieux) perd sa valeur d'acte fondé sur la coupure symbolique, coupure qui garantissait l'existence d'une bonne distance entre le sujet et le rite, entre les pratiquants et les icones, entre la paroisse et ses prêtres par exemple. Ces nouvelles formes de vie religieuses n'ont pas un effet stabilisant, un effet organisateur sur la vie psychique et pulsionnelle de la masse, mais elles provoquent au contraire une excitation et un débordement affectif qui ouvrent la porte à la jouissance sans limite qui détruit le corps et la fonction du rite et des ces actes symboliques, ce qui provoque leur dégradation profonde. Les formes radicalement jouissives des actions religieuses s'accomplissent dans une ambiance exacerbée et accélérée, au sens temporel du terme.

La troisième particularité est le changement fondamental de l'*aspect spécial* de ces actes religieux et la circulation dans l'*espace* des objets symboliques accompagnant les pratiques religieuses. On imagine une église orthodoxe traditionnelle pleine de ces objets sacrés (croix, icones, eau bénite, bougies, etc.) qui d'un seul coup aurait explosé, dans une sorte de big bang et se serait fragmentée en morceaux innombrables. Après cet évènement catastrophique, on retrouve ces objets, qui appartiennent traditionnellement à l'espace de l'église, n'importe où sur le territoire du pays. On voit par exemple des icônes dans les marchés aux vêtements, dans des bureaux des fonctionnaires, aussi bien que dans les cabinets de consultation des médecins. Les icones ne sont pas les seules concernées par cette fragmentation et cette délocalisation mais aussi tous les autres aspects de la vie religieuse. Les automobilistes collent sur les pare-brise de leur voiture l'invocation : « Seigneur, Aie pitié ! ». On érige sur les trottoirs ou dans des parcs — en fait partout — des croix énormes sans valeur symbolique ni culturelle, dépourvues de l'esthétique très prégnante de la tradition orthodoxe.

Le noyau, le support symbolique de la vie religieuse s'effondre, tout comme son *aspect esthétique*. Les icones, croix et autres objets religieux ne sont plus créés par des artisans, mais fabriqués en série dans des « usines » de l'Église orthodoxe, sans aucun respect de la tradition. Ces objets perdent ainsi leur valeur sacrée pour devenir de simples objets d'usage quotidien. Cette désacralisation massive va de pair avec la déculturation de l'Église et de la religion dans l'espace postsoviétique. L'Église s'appauvrit et se stérilise culturellement, parce que la différence formelle et esthétique — au niveau des traits physiques — entre l'objet réel et l'objet

symbolique est effacée, d'où cet agrippement, cet accrochage aux symboles religieux. Les fidèles sont « collés » à ces objets, ce qui provoque leur dégradation. Dans les exemples qui vont suivre, nous verrons que les symboles religieux sont devenus les objets de consommation, consommés dans l'avidité de l'accomplissement des rites. Cette position orale qui incorpore et détruits ces objets symboliques est plus évidente quand il s'agit de l'eau bénite, du pain de la communion ou de l'huile sainte qu'on utilise au cours des différentes cérémonies orthodoxes.

Le dernier — et non le moins important — trait commun de la nouvelle religiosité postsoviétique est la très forte tendance à l'*isolation* et à la « *nationalisation*[17] » de l'Église, soutenue par des fantasmes mégalomaniaques et narcissiques. La communauté orthodoxe se considère aujourd'hui comme l'unique dépositaire de la parole et de la vérité de Dieu, promise à la meilleure place dans le Paradis à la droite de Dieu, bien sûr et détenant une position privilégiée par rapport aux autres confessions chrétiennes. Les Église géorgienne et russe s'isolent même du reste du monde orthodoxe, par exemple, de l'Église orthodoxe grecque. L'Église orthodoxe géorgienne aime à diffuser des slogans tels que[18] : « Vive la Géorgie toute orthodoxe ! », « L'Église orthodoxe est la force principale de l'unification de la nation géorgienne ! », « Le peuple géorgien et l'Église orthodoxe, c'est la même chose ! », « L'existence de la Géorgie et la force de sa survie tout au long de son histoire ont été garanties par l'Église orthodoxe, ne l'oublions pas ! ».

Chapitre 1 : Exemples de la nouvelle pratique religieuse en Géorgie

Cette recherche n'est pas de nature ethnologique, ni théologique. Ce qui nous intéresse ce sont les changements fondamentaux de l'organisation et de la structure psychique des masses suite à la chute de l'Union soviétique. Ces changements structuraux s'observent beaucoup plus clairement au sein de l'Église que dans les autres domaines de la vie sociale et culturelle du pays, car l'Église apparaît comme une institution inséparablement liée au père et à sa fonction

[17] დეკანოზი ლევან მათეიშვილი, « თანამედროვე მართლმადიდებელი ეკლესიის დიალოგი და პრინციპები სხვა კონფესიების მიმართ », [Dekanoz Mateichvili Levan, « le dialogue et les principes de bases de l'église orthodoxe par rapport aux autres confession »], in *TDI-Tolerance and Diversity institut*, 2017, http://tdi.ge/ge/page/tanamedrove-martlmadidebeli-eklesiis-dialogi-da-principebi-sxva-konpesiebis-mimart]

[18] ნუგზარ პაპუაშვილი, « რამოდენიმე სიტყვა რელიგიის სახელით ძალადობის თაობაზე ». [Nugzar Papouachvili, « quelques mots sur la violence au nom de la religion en Géorgie »], in *TDI-Tolerance and Diversity institut*., 2008, http://tdi.ge/ge/page/ramdenime-sitqva-religiis-saxelit-zaladobis-taobaze

organisatrice. Le fait que les symptômes[19] de la vie psychique des masses se cristallisent et prennent forme au sein de l'Église orthodoxe, n'est pas dû au hasard, mais surdéterminé par un besoin et une nécessité psychique à laquelle cette Église répond. Elle est ainsi devenue un lieu privilégié de l'analyse de la clinique des liens sociaux.

La construction des églises

La Géorgie, pays chrétien depuis le IVe siècle, hérite d'un patrimoine culturel national très riche, tant matériel qu'immatériel. Le peuple géorgien dispose d'une profusion d'églises, de cathédrales[20] et de complexes monastiques construits tout au longue de son histoire. En 1990, dans presque chaque village on trouvait au moins une église, malgré les destructions effectuées par les communistes depuis 1921. Ces églises ont conservé une valeur culturelle et historique. Souvent, l'histoire de la localité et de sa population s'est construit autour ces églises. Après l'effondrement de l'Union soviétique, vers les années 1997-1998 l'ensemble de la nation géorgienne a connu une véritable frénésie de construction d'églises dans tout le pays. La capitale, les villes, les centres régionaux aussi bien que les villages ont été concernés par ce mouvement, généralement financé par les paroisses elles-mêmes. Cette passion a produit une multiplication impressionnante du nombre d'églises, au point que l'espace (au sens physique et géographique, mais aussi culturel) s'est trouvé surchargé par ces nouvelles constructions, jusque dans des endroits assez inhabituels pour des monuments religieux.

Kobouleti est une petite ville, comptant environ 20 000 habitants, au bord de la mer Noire à l'ouest du pays. Après la *Pérestroïka*, en 1997, ses habitants ont réuni leurs forces pour lancer le chantier d'une église à proximité d'une école publique. Un an et demi après l'achèvement de cette construction, les paroissiens, menés par leurs prêtres, ont décidé de construire une nouvelle église, juste à côté de la première, mais deux fois plus grande. En 2010, dans cette même ville, ils en ont construit une troisième encore plus grande. Parallèlement à ces grandes constructions, trois nouvelles petites églises (de taille assez modeste par rapport à celles-ci) ont été construites presque côte-à-côte, dans un rayon d'un kilomètre.

[19] Dans ce passage du texte nous utilisons le terme « symptôme » non pas au sens freudien, c'est-à-dire au sens classique où il représente la formation de compromis entre différents forces psychiques, comme le résultat d'un conflit symbolique et du refoulement, mais au sens d'un fait clinique qui se présente aux yeux d'un chercheur comme quelque chose d'énigmatique.

[20] Ce terme désignera pour notre enquête les très grands édifices religieux, nommés en géorgien *t'adzari* (temples), pour les distinguer des simples églises des villes et des villages. Ces « cathédrales » ne sont donc pas nécessairement les « sièges » des métropolites (évêques).

Précisons que cette ville appartient à une région frontalière de la Turquie, dont la population était traditionnellement musulmane. Dans cette région, la construction d'églises ne s'inscrivait donc dans aucune continuité historique ni culturelle. Alors que les parents et les grands-parents des habitants de ces petites villes vénéraient l'islam, après l'effondrement de l'Union soviétique, leurs enfants ont été gagnés par la passion de toute la Géorgie pour la construction d'églises, sans qu'aucune pression politique ou autre ne se soit exercée. C'était un mouvement spontané, comme dans toutes les autres régions majoritairement chrétiennes de Géorgie.

Aujourd'hui comme à cette époque (1997-1998) la construction des églises se poursuit sans aucune limite géographique ni culturelle. Le nombre impressionnant d'églises construites depuis cette période mérite une attention particulière de la part des chercheurs. Il est clair que cette vague de constructions d'églises, réalisées à une vitesse foudroyante, a renforcé l'influence de l'Église orthodoxe et son autorité, au point de lui donner une place presque centrale dans la vie politique et sociale du pays, bien que la Constitution géorgienne stipule que l'État est strictement séparé de l'Église, c'est-à-dire qu'il est bien sécularisé. Cette vague n'avait pourtant aucun lien avec la politique de l'Etat, ni d'un parti politique au pouvoir ni même du Patriarcat. En Géorgie, le monde politique est en effet laïc, à la différence de la Russie où l'Église orthodoxe occupe une position privilégiée par rapport aux autres confessions et où cette primauté est inscrite dans la Constitution du pays. Dans la Constitution géorgienne, l'Église orthodoxe n'a aucun privilège par rapport aux autres confessions ou organisation religieuses. Ces mouvements religieux — y compris les réfections des églises trop rapidement construites — étaient portés par la demande de la population qui s'adressait au patriarche Ilia II ou au gouvernement afin d'obtenir les terrains pour ces constructions. C'est-à-dire que les constructions des églises étaient plutôt initiées par les paroisses que par les autorités du pays.

En 2010 s'est déroulé un épisode très significatif des relations entre l'Etat et l'Église et ses fidèles. Les fidèles ont construit une Nième église sur une montagne proche de la capitale, qui se trouvait être une position militaire stratégiquement très importante. L'Etat a donc demandé à la paroisse l'arrêt de la construction et des travaux non autorisés, ce qui a provoqué une vague de critiques haineuses contre le gouvernement — visant particulièrement le président de la République. Malgré tout, L'État a décidé le démontage de cette église, (seule la moitié du bâtiment était construite). Après cette destruction, une grande partie de la population du pays a estimé que le gouvernement du président Michail Saakachvili détruisait les églises, parce qu'il était l'ennemi de la religion orthodoxe et l'allié des États-Unis, qu'il menaçait les valeurs nationales du pays et s'attaquait à ce qui est le plus sacré pour le peuple. Cet incident a fait

perdre au parti du président et à son gouvernement plus de 10 % de son électorat, selon les données des différents instituts de sondages[21]. Après les élections démocratiques de 2012, le nouveau gouvernement géorgien a maintenu son orientation politique définitivement pro-européenne, que le peuple avait choisie même avant la fin de l'Union soviétique[22]. Il a poursuivi les réformes démocratiques et aujourd'hui, on peut dire que la démocratisation du pays est devenue incontournable. Cependant, même si la Géorgie reste officiellement un pays laïque et séculier, le gouvernement actuel, (tout comme le précédent), s'est retrouvé sous l'influence de l'Église orthodoxe et de la foule des croyants qui représente en même temps son électorat.

Le gouvernement, le Parlement et le président sont devenus les otages du nouveau discours religieux qui s'est imposé dans le pays quelques années après la fin d'URSS, vers 1997-1998. De fait, toute décision ou déclaration du gouvernement — aussi bien que de l'opposition— qui va à l'encontre de ce discours, entraîne sa chute spectaculaire dans les sondages d'opinions et lui fait courir le risque de perdre les élections.

Dans cet exemple de construction des églises ainsi que dans des autres de la nouvelle pratique religieuse nous avons affaire avec une augmentation absolument phénoménale du nombre des églises construites en grande vitesse entre les années 1997-2018. La statistique de ces nouvelles constructions démontre bien cette « accélération » de la vie religieuse qui exclut la temporalité historique et ces coupures symboliques. Cette tendance d'ériger les bâtiments dépourvus de tout valeur culturel et nommé l'église par les pratiquants continue jusqu'à nos jours. La population est sous l'influence de ce vague sentiment que ça ne suffit pas, qu'il ne faut pas s'arrêter.

Posons maintenant la question du sens et de la fonction de la construction des églises dans la société traditionnelle de Géorgie. Comment ? Dans quels endroits construisait-on traditionnellement les églises ? À quelles fonctions culturelles ou psychiques des masses répondaient-elles ?

Tout d'abord, l'église était construite au centre de la ville ou du village. Elle structurait l'espace et le rendait habitable en séparant l'espace sacré du profane[23]. En tant que signifiant, elle

---

[21] Institute For Polling And Marketing (IPM), 8 Baratashvili Street 0105 Tbilisi, Georgia Phone: +995-32-2998.203; IRI Georgia-International Republican institute (USA); 1 Leonidze Street, 0105 Tbilisi, Georgia. Phone: 0322 98 64 99

[22] Le 9 avril 1989, la partie de la population géorgienne organisa une grande action de protestation contre le gouvernement soviétique. Des milliers de manifestants exigèrent la sortie de l'Union soviétique et la proclamation de l'indépendance. La veille, le « patriarche de toute la Géorgie » Ilia II s'était rendu sur la place principale de la capitale pour demander au peuple d'arrêter la manifestation par crainte de la brutalité des autorités. Mais à cette époque, l'Église n'avait qu'une très faible influence sur la nation et la foule lui répondit par des injures et le chassa. Les autorités envoyèrent l'armée et les tanks contre les manifestants, faisant au moins vingt morts et une centaine de blessés. Depuis cette date, le 9 avril est un jour du deuil en Géorgie. Dix ans plus tard, la parole du patriarche a plus d'influence que celle de n'importe quel homme politique.

[23] Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

organisait cet espace physique et le rendait habitable pour la population. L'église représentait le centre, le pivot organisateur en transformant la géographie réelle d'un village ou d'une ville en un endroit symboliquement structuré. L'église était le garant de l'ordre symbolique structurant la vie sociale, culturelle et économique[24]. Elle l'orientait, comme la métaphore de la grande route du *Séminaire III* sur les psychoses de Jacques Lacan[25], comme signifiant qui structure tout un espace et les petits chemins latéraux pour éviter la désorientation structurale. L'église était un lieu de rencontre, de mobilisation, un lieu d'échanges… de la parole entre les différentes couches sociales, entre les paysans et l'aristocratie. La plupart des actes symboliques se réalisaient au sein de l'église. Dans un village, sa taille n'avait aucune importance pour remplir sa fonction symbolique et organisatrice. Une église de taille modeste suffisait, alors qu'après la perte de cette fonction, 6 églises ne suffisent pas à une petite ville (l'exemple de Kobouleti). Aujourd'hui, ces nouvelles constructions chaotiques d'églises, lui ont fait perdre sa fonction centralisatrice de l'espace vital et culturel, parce qu'elle se trouve elle-même complètement décentralisée, délocalisée et coupée de ses racines historiques, culturelles et symboliques. Les nouvelles églises ne sont pas des églises, mais des constructions qui réalisent dans le réel les fantasmes délirantes de leurs constructeurs.

Une église ne peut pas être construite n'importe où ni pour n'importe quelle raison. À toutes les époques, ce qui fondait historiquement une église, et lui donnait la fonction d'un socle sur lequel le peuple la dressait, c'était un mythe, ou une révélation de nature spirituelle et religieuse, parfois un évènement historique réel et en même temps légendaire, appartenant toujours au passé lointain, et jamais à l'actualité proche. Le lieu de sa construction était déterminé par les aspects symboliques et imaginaires de la nation. C'est pour cette raison que chaque église construite en Géorgie avant la folie postsoviétique a son histoire. Parfois aussi les histoires ont leurs églises qui les représentent et qui leur donnent la capacité de survivre dans le temps et dans la mémoire transgénérationnelle. Historiquement, en Géorgie — comme partout sans doute —, l'église et la décision de sa construction étaient liées au nom d'une famille et à sa généalogie. Les nobles construisaient généralement une église à proximité, sinon au sein de leur cimetière familial. L'église était liée à l'ancestralité autant qu'à l'ordre généalogique[26]. Dans toute la chrétienté (y compris catholique), les premières églises ont été systématiquement

[24] Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige /PUF, 1997.

[25] Jacques Lacan, « Les psychoses », in *Le séminaire*, Livre III, Paris, Seuil, 1981, p. 321-330.

[26] Douville Olivier, *Les figures de l'Autre-pour une anthropologie clinique*, Paris, Dunod, 2014, p.160-202.

construites sur les emplacements des anciens temples païens ou dans des lieux sacrés supposés habités par des divinités païennes (sources et montagnes principalement), ou dans des lieux où l'on racontait que des saints chrétiens avaient fait des miracles. De plus, chaque église est supposée contenir (encastrée dans l'autel) au minimum une « relique » (c'est-à-dire un fragment du corps ou d'un objet ayant appartenu à un saint, généralement rapporté de la « Terre Sainte »).

Que se passe-t-il en Géorgie actuellement ? Chaque année nous observons une augmentation considérable du nombre des nouvelles églises, qui ne sont édifiées sur aucun fondement symbolique, ni mythique, ni historique. Derrière ces églises, le théologien le plus expérimenté ne trouvera aucune histoire, ni évènement d'importance religieuse historique. Elles sont dépourvues de toute valeur culturelle, privées des critères minimaux qui leur permettraient d'être inscrites sur la liste des œuvres architecturales du pays. Pourquoi cette démétaphorisation radicale que l'on peut observer dans la plupart des domaines de la vie religieuse postsoviétique ?

La fondation de ces églises construites à la hâte ne repose sur aucun noyau symbolique, ce qui les rend démythifiées et appauvries. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient dépourvues de fonction psychique pour la société postsoviétique. Si elles n'accomplissent pas une fonction symbolique organisatrice, et si la population continue néanmoins à les construire à n'importe quel endroit du pays, c'est le signe clinique indéniable que ces églises ont une autre fonction et qu'elles répondent à une nécessité psychique collective. La question qui s'impose est suivante-alors quelle est cette fonction ? Une autre s'en suit- quelle est une organisation psychique du collective qui en a besoin ? Pour essayer de répondre à ces questions il nous faut revenir sur deux traits fondamentaux de cette passion de la construction d'églises.

Le premier trait est le nombre toujours croissant de ces églises et leur dispersion chaotique dans l'espace géographique. *Nous pensons que cette multiplication des constructions signifie la dissociation de l'église en tant que symbole de l'intégrité*. C'est la fragmentation de son corps, on peut même dire son morcellement. L'église est « décomposée », selon la formule de Fethi Benslama[27]. L'église n'est pas clivée, mais décomposée, fragmentée en tant qu'institution sociale et en tant que représentation de la structure œdipienne fondée sur l'interdit paternel, le refoulement et l'identification. Ce qui s'effondre c'est la structure œdipienne de l'église et de

[27] Le terme „*décomposition de l'église*„ dans le sens que nous utilisons ici appartient à mon ancien directeur de recherche (Master2 recherche) le professeur Fethi Benslama, qu'il m'a proposé au séminaire de Recherche à l'Université Paris VII Denis Diderot en 2008

la société qui s'accroche à elle. Cet écroulement est provoqué par la mort de son noyau symbolique et par sa démultiplication en mille parties sur tout le territoire du pays. Pour éclairer ce processus, nous pouvons recourir à une métaphore cytologique : Le noyau de la cellule est le garant de son intégrité et de sa fonction vitale. Ce noyau est composé du pore nucléaire, de la membrane nucléaire et du nucléole. Toute la structure de la cellule se maintient grâce à ce noyau, autour duquel elle est organisée. Au moment de l'apoptose, de la mort cellulaire, le noyau commence à se décomposer et son ADN s'émiette. Des organelles (éléments différenciés de la cellule vivante) se trouvent dans les ampoules. La cellule se casse en plusieurs corps apoptiques, mais les organelles fonctionnent toujours. Dans cette métaphore cellulaire nous retrouvons tous les éléments de la destruction du corps de l'église. Tout commence quand le noyau cellulaire se décompose et quand l'ADN s'émiette. De la même façon, après la destruction de son noyau symbolique, l'église se détruit (s'émiette), ainsi que l'inscription de son expérience historique et de l'ancestralité (l'ADN), ce qui provoque la dissociation et la démultiplication de l'église en plusieurs morceaux (la cellule se divise en plusieurs corps apoptiques). Mais ce n'est pas la fin, car il y a quelque chose qui reste, en poursuivant une existence chaotique et désordonnée (comme les organelles). Ainsi, malgré ces processus dissociatifs et destructifs il y a quelque chose qui reste de l'église : ce sont des églises postsoviétiques construites partout, n'importe où et n'importe comment, sans aucun fondement culturel ni spirituel.

La question posée plus haut se répète : Quelle est la fonction de ce qui reste et se reconstruit sans cesse en se démultipliant ?

Nous pensons qu'il s'agit d'une tentative de reconstruction et de redressement de ce qui se détruit sans cesse et ne s'arrête pas de s'effondrer. D'où l'intérêt que nous portons à l'effondrement du système soviétique en tant qu'évènement traumatique, auquel sera consacrée la deuxième partie de cette thèse. Si, dans la période postsoviétique, la construction des églises a comme fonction psychique, pour les masses, de compenser l'expérience de l'effondrement[28] pourquoi alors ne suffit-il pas de doubler le nombre des églises ? Pourquoi ce mouvement de construction ne cesse-t-il pas ? Parce que, à notre avis, le processus d'effondrement ne cesse pas non plus, d'où l'urgence psychique catastrophique de poursuivre sans cesse le processus de construction. Cela signifie que l'église ne se construit pas psychiquement, ne se construise pas

[28] D. W. Winnicott, *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques,* Paris, Gallimard, 2000, p. 207.

comme symbole. Les nouvelles églises dressées après la *Pérestroïka* sont des constructions ratées, des échecs.

A la différence du refoulement qui produit à sa place un symptôme, un symbole mnésique comme résultat du conflit symbolique, ce qui stabiliserait la vie psychique et ne demanderait pas des efforts continus (même si le refoulement n'est pas un acte psychique, car une fois accompli, on refoule de manière permanente)[29] comme dans le cas de la société orthodoxe postsoviétique. Nous pensons que la passion de la construction d'églises apparue après l'écroulement de l'URSS est une action défensive massive contre l'angoisse de désintégration et d'effondrement. C'est pour cette raison que ces églises sont construites « à tout prix », car elles sont financièrement très coûteuses pour la population. Précisons que les fidèles travaillent gratuitement sur les chantiers, parce que ces constructions sont voulues par eux, et répondent à leur urgence psychique, et non pas aux besoins économiques, culturels ni politiques du pays — qui est laïque par sa Constitution, rappelons-le. On peut dire que ces constructions ne répondent à aucune nécessité objective rationnelle.

Une autre caractéristique de la tendance postsoviétique de construction des églises — qui se rencontre aussi dans les autres nouvelles formes de la vie religieuse —, c'est l'énormité. Les très anciennes cathédrales de Svétitskhovéli, Bagrati, Gélati, Sioni, Alaverdi… avaient déjà des dimensions considérables. Par exemple Svétitskhovéli, situé à 20 km de la capitale dans la ville historique de Mtskheta, impressionne les visiteurs par sa taille et la beauté de son architecture, datant du XIe siècle.

Malgré l'existence de ces monuments historiques, le Patriarcat de l'Église orthodoxe prend en 1995 la décision de construire dans la capitale Tbilissi une cathédrale qui devra être la plus grande non seulement de Géorgie, mais de tout le monde orthodoxe. Les fondations de la cathédrale de la Sainte-Trinité sont posées en 1995, mais les travaux doivent être interrompus pendant quelques années à cause de la crise économique et politique de la *Pérestroïka*. En 2004, la construction est achevée. Cet édifice gigantesque se compose de deux parties : le sous-sol profond de 14 m (deux étages souterrains) et la partie principale, d'une hauteur de 86,10 m. La hauteur totale du bâtiment est de 100,17 m. Sa largeur est de 65 m pour une longueur de 71 m. La croix dressée sur le dôme mesure 7,5 m (Voir image #1 P. 22). Silvia Serrano dans son article sur l'Église orthodoxe postsoviétique fait une description plus détaillée de cette construction : « Le 23 novembre 2004, fête de saint Georges et anniversaire de la « révolution

[29] Patrick Landman et Gérard Pommier, *Le refoulement-Pourquoi et comment ?*, Erès, 2013.

des roses », des délégations de l'ensemble du monde orthodoxe faisaient le voyage à Tbilissi pour l'inauguration de la cathédrale de la Sainte-Trinité. L'édifice, dont les fondements avaient été posés en 1995, trône au milieu d'un complexe d'une superficie de onze hectares comprenant onze réfectoires, un monastère, un hôtel de quarante lits, un bassin pour les eaux sacrées, des instituts d'enseignement religieux, un musée, une bibliothèque ainsi qu'une zone d'activité[30] ».

En 2012, huit ans après la consécration de la cathédrale de la Sainte-Trinité, le peuple et le patriarche de toute la Géorgie Ilia II réclament la construction d'une autre cathédrale, qui sera achevée en 2017 : c'est encore une église d'une taille énorme, sur le mont Makhata, dans la banlieue de la capitale. Cette cathédrale dédiée à la Sainte-Vierge d'Iveria[31] est un complexe monastique. Son bâtiment principal a une hauteur de 51 m et occupe 2 700 m^2. La croix érigée sur le dôme est haute de 6 m et pèse 3,5 tonnes. Plus d'1,2 millions d'habitant de la Géorgie, soit presque un tiers de la population du pays (4,5 million d'habitants), ont participé financièrement à la construction de cette cathédrale. Son inauguration (en 2014, avant la fin des travaux) s'est déroulée en présence du Premier ministre de l'époque Gharibashvili et bien sûr du patriarche Ilia II.

Le nombre toujours croissant des églises peut être considéré comme le signe clinique des processus dissociatifs et de l'angoisse d'effondrement dans la vie psychique de la société postsoviétique qui a vécu l'effondrement réel du système communiste. Quelle est la signification possible de cette tendance à construire des églises de plus en plus énormes ?

Le rôle du narcissisme et de la blessure narcissique dans la vie psychique de la masse postsoviétique est l'un des aspects les plus importants de cette recherche. Nous pensons que le gigantisme des cathédrales construites en pleine crise économique et sociale est une représentation de la position mégalomaniaque de la masse, projection qui affecte également la vie politique et culturelle du pays, tout comme celle des autres pays postsoviétiques orthodoxes. Nous pouvons supposer que dans la vie psychique de la masse a eu lieu une « micro explosion » qui a donné des « macros résultats » : l'augmentation spectaculaire du nombre des églises et de leur taille. *On peut proposer l'idée que la vie religieuse après la chute de l'URSS a bien débordé les limites œdipiennes établies par Freud dans son ouvrage Psychologie* des foules et analyse du moi[32].

---

[30] Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes 2007, p. 251-276.

[31] La Vierge d'Ivéria est l'une des icônes miraculeuses les plus vénérées dans le monde orthodoxe, découverte au IXe siècle au mont Athos.

[32] Sigmund FREUD, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot, 1981.

Pendant la période soviétique, les communistes s'attaquaient aux églises comme entités physiques et les détruisaient réellement — quand Iouri Gagarine a déclaré qu'il n'avait pas vu Dieu dans le cosmos, les communistes ont vu dans cette affirmation la principale confirmation de l'inexistence de Dieu. En revanche, la destruction des églises en tant que symboles et représentations psychiques s'est produite après la fin de l'Union soviétique. *Alors que les communistes détruisaient l'église en tant que bâtiment, la destruction de l'église comme symbole s'est manifestée dans la tentative d'en construire sans cesse*. Les églises construites en hâte et en quantité impressionnante signent précisément la destruction de leur fonction. Plus les nouvelles églises construites en Géorgie ne seront nombreuses, plus leur fonction de régulatrices socioculturelles et psychiques des masses se perdront.

Images 1 et 2. L'église de La Trinité, à Sameba, le jour et la nuit

Nous pouvons dire qu'en Géorgie on est presque dans l'urgence de construire des nouvelles églises afin d'emboiter le nombre croissant des fidèles dans les limites de ses murs réels et

imaginaires en même temps. Elias Canetti, en parlant de l'élargissement et l'accroissement dans son nombre de la masse religieuse fait une remarque métaphorique « Les croisades conduisent à des formations des masses d'une ampleur telle qu'aucune église du monde d'alors n'eut été capable de les contenir[33] ». Est-ce que dans ce cas-là, nous sommes en droit de nous demander si cet élargissement de la masse religieuse lui fait courir un risque de désintégration, de perte des limites et de sa propre dissolution ? Aucune église n'est capable de répondre à cette demande toujours croissante et avide, aussi qu'insatiable et jouissive d'être hébergé par elle, ce qui, en perdant ses limites psychique et architecturale, provoque sa décomposition ; dans notre cas non seulement physique, mais symboliquement aussi : « On construit les églises en sorte qu'elles reçoivent les fidèles déjà existants. On les agrandit avec réserve quand le besoin s'en fait réellement sentir. Il y a là une forte tendance à englober les fidèles existants en unités séparées. Comme justement le nombre s'en est accru, la tendance à la désintégration est très forte, c'est un danger auquel il faut parer sans cesse […]. La perturbation de leur économie de masse soigneusement équilibré entraîne nécessairement au bout de quelques temps leur éclatement en masse ouverte. Laquelle est alors donnée de toutes les propriétés élémentaires que l'on sait. Elle s'étend rapidement[34] ».

Les icônes orthodoxes et leur destin postsoviétique

La Géorgie est riche d'une très ancienne tradition de fabrication d'icônes depuis les « siècles d'or » (au Moyen Âge), mais elle l'était déjà pendant les époques gréco-romaine et byzantine, et elle le fut encore pendant la période de l'occupation russe (XIXe et XXe siècles). L'icône occupe une place particulière dans l'Église orthodoxe car elle remplit, dans la spiritualité, une fonction centrale de rencontre du sujet avec la dimension divine. L'icône médiatise et rend supportable cette rencontre, et la notion de Dieu est rendue représentable grâce aux icônes qui sont exécutées selon la tradition et la technique orthodoxe très particulière. Chaque pays orthodoxe abrite une école particulière de réalisation d'icônes, mais la création de l'icône obéit à des règles communes tout à fait spécifiques de représentation.

[33] Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966. p. 19.
[34] Elias Canetti, op. cit, p. 22-23.

Leur dogme

L'Église a défini la nature dogmatique de la vénération des images : c'est la matière des décisions du VIIe concile œcuménique (Nicée 787) et l'Église orthodoxe reste fidèle à cette décision qui énonce[35] :

« Nous définissons, proclament les Pères, que les saintes images — en couleurs, en mosaïque ou en quelque autre matière — doivent être exposées dans les saintes églises de Dieu sur les vases et les vêtements liturgiques, sur les murs et les meubles, dans les maisons et sur les routes : l'image de notre Seigneur Dieu et sauveur Jésus-Christ celle de notre souveraine, l'immaculée et sainte mère de Dieu ; celles des vénérables anges et celles de tous les saints hommes. Ces représentations, en effet, chaque fois qu'elles sont contemplées, portent ceux qui les regardent à commémorer et à aimer leurs prototypes. Nous définissons également qu'elles soient embrassées et qu'elles soient l'objet de vénération et d'honneur, mais non pas d'un véritable culte qui concerne l'objet de notre foi et ne convient qu'à seule nature divine… L'Honneur rendu à l'image se transmet, en effet, au prototype et celui qui vénère l'image, vénère en elle la réalité qu'elle représente »

La dernière partie de cet énoncé est la plus importante pour notre recherche, celle qui interdit la transformation la vénération de l'icône en véritable culte. D'après la décision du VIIe concile, l'icône a un statut de représentation : « *l'Honneur rendu à l'image se transmet, en effet au prototype, celui qui vénère l'image, vénère en elle la réalité qu'elle représente* ». Entre le sujet et la réalité divine, l'icône occupe la place particulière de l'objet qui représente cette réalité, mais cet objet est bien limité et encadré par des règles de réalisation orthodoxes qui assignent une place bien définie à ces icônes et les défend de l'arrachement de ces liens avec le transcendant. Grâce à ces règles et interdictions, l'icône ne s'autonomise pas et elle garde les liens symboliques avec ce grand Autre qu'elle essaye de représenter. Ce lien profond entre l'objet-icône et la chose qu'elle représente garantit la fonction de symbolisation que les icônes accomplissent au sein de l'Église orthodoxe.

Pendant les vingt dernières années, suite à la chute de l'URSS, l'attitude de la société postsoviétique à l'égard des icônes a également subi un changement important qui a modifié radicalement le statut, la fonction et la place des icônes dans l'espace religieux du monde

[35] Concile de Nicée II, traduction du texte de l'*horos* dans Jean-Paul Migne, *Encyclopédie théologique*, Paris, 1847, vol. 13-1 ; Marie-France Auzépy, *Les iconoclastes*, Paris, PUF, 2006, p. 123 ; Meyendorff Jean, *l'Église orthodoxe hier et Aujourd'hui,* Paris, Seuil, 1995, p. 98-90.

orthodoxe. L'icône s'est détachée de ce qu'elle représente, de ce qui garantit son intégrité et sa fonction, elle est arrachée à la chaîne des signifiants qui donne aux icônes leur place dans l'ordre de la vie religieuse. Cette rupture radicale qui fait des icônes orthodoxes un véritable objet de jouissance détruit leur corps et les déracine de leur place bien déterminée par la tradition. Pour fonder cette analyse, nous allons recourir aux exemples du rapport des fidèles aux icônes, aux « icône bizarres[36] » d'après une expression d'Eka Vekua, chercheuse spécialiste de l'iconographie orthodoxe à l'Académie des Beaux Art de Tbilissi.

Leur place

En Géorgie et dans les autres pays orthodoxes, comme en Russie par exemple, on assiste à une profusion d'icônes dans tous les espaces possibles de la vie non seulement religieuse, mais aussi quotidienne. L'espace est surchargé par les icônes. Hors des églises — leur lieu traditionnel et bien naturel — on est surpris de les voir dans les marchés, les magasins, les passages souterrains en ville, dans le métro, à l'intérieur des automobiles, dans des cabinets de consultations médicales, parfois de consultations psychiatriques, dans les bureaux des juristes, des notaires, dans des boutiques, chez les vendeurs de petits gadgets, les marchands de meubles ou de matériaux de construction… etc. Le nombre des boutiques qui vendent des icônes et d'autres objets religieux est aussi impressionnant. Dans chacun de ces espaces les icônes sont disposées dans un coin, que l'on appelle le « coin des icônes » ou bien elles sont accrochées aux murs ou accrochées sur l'iconostase. Les autres objets religieux tels que les bougies, l'eau bénite ou l'huile sainte sont également parties intégrantes de cet assemblage postsoviétique. Le lieu où les icônes sont le plus présentes est le logement. Les « coins des icônes » au sein des maisons sont plus surchargés que les autres endroits possibles où on peut les trouver. Une pièce de la maison remplie d'icônes ou un mur couvert par ces images imprimées de très mauvaise qualité, transforme un lieu d'habitation, un espace habitable en petite chapelle, ou en église privée (voir Image 3/4, p. 28.).

[36] ეკა ვეკუა, « მართლმადიდებლური ხატი, თანამედროვე საკრალურ სივრცეში », ARS GEORGICA, ელექტრონული ჟურნალი, სერია B. ახალი და თანამედროვე ხელოვნება, ISSIN, 1512-4088, [Eka Vekua, « L'Icône orthodoxe dans l'espace contemporaine »], **2017,** http://www.georgianart.ge/index.php/ka/2010-12-03-16-25-41/201-2017-12-23-09-25-25.html

Leur prolifération

Tout d'abord, c'est le nombre des icônes et leur abondance qui pose une question sur le changement radical de leur place et de leur fonction pour un nouveau fidèle de l'espace postsoviétique. Ce nombre, surtout dans les « coins » aménagés dans la maison, augmente sans cesse, car les croyants ajoutent toujours quelques icônes à leur collection, ce qui transforme ces iconostases en exposition chaotique d'images de provenances disparates. Ici, comme dans les autres exemples, le changement structural du rapport du sujet aux objets de haute importance religieuse, se révèle par sa dimension quantitative. Mais d'autres caractères aussi frappants soulignent la mutation que les icônes ont subie de la part des nouveaux croyants postsoviétiques. Leur aspect formel, autant que leur contenu est modifié et détourné de son cadre symbolique et traditionnel.

Eka Vekua, dans son article consacré à l'omniprésence des icônes dans l'espace quotidien et profane, attribue ce débordement spatial à la « révolution visuelle[37] » qui s'est opérée dans le monde contemporain. Ajoutons que la sécularisation des icônes et leur déplacement spatial ne s'observent que dans des pays orthodoxes postsoviétiques, alors que la prolifération du visuel et la place croissante occupée par l'image s'observent partout dans le monde, sous l'influence du progrès numérique. À propos de la présence des icônes dans des lieux qui leur sont traditionnellement étrangers, Eka Vekua souligne un changement de même nature que celui que nous avons décrit plus haut :

« Avant la diffusion massive des icônes, qui les a rendues inséparables de l'espace privé, la place principale des icônes était le lieu sacré, l'église et son intérieur, mais même aujourd'hui, l'espace de l'église reste la place privilégiée des icônes, en raison de sa fonction liturgique. Comme Hans Belting[38] l'écrit[39], l'intérieur liturgique est un espace fonctionnel pour des icônes qui offre aux images de ces icônes l'espace universel et surmatériel[40] ».

---

[37] ეკა ვეკუა, « მართლმადიდებლური ხატი, თანამედროვე საკრალურ სივრცეში », ARS GEORGICA, ელექტრონული ჟურნალი, სერია B. ახალი და თანამედროვე ხელოვნება, ISSIN, 1512-4088, [Eka Vekua, « L'Icône orthodoxe dans l'espace contemporaine »], **2017,** http://www.georgianart.ge/index.php/ka/2010-12-03-16-25-41/201-2017-12-23-09-25-25.html

[38] Hans Belting, né le 7 juillet 1935 à Andernach, est un historien de l'art du Moyen Âge, de la Renaissance, un contemporanéiste et anthropologue allemand.

[39] Бельтин Х., *Образ и культ. История образа до эпохи искусства,* Москва, 2002, p. 44 cité par E.Vekua.

[40] ეკა ვეკუა, « მართლმადიდებლური ხატი, თანამედროვე საკრალურ სივრცეში », ARS GEORGICA, ელექტრონული ჟურნალი, სერია B. ახალი და თანამედროვე ხელოვნება, ISSIN, 1512-4088, [Eka Vekua, « L'Icône orthodoxe dans l'espace contemporaine »], **2017,** http://www.georgianart.ge/index.php/ka/2010-12-03-16-25-41/201-2017-12-23-09-25-25.html, *citation traduite par nous*

Leur sécularisation

En 2009, travaillant sur le même sujet dans le cadre de Master de recherche[41], afin de bien démontrer la diffusion inédite des icônes, nous avons utilisé l'expression d'« église mobile » à propos des véhicules surchargés des d'images variées. Neuf ans après, notre collègue E. Vekua, en tant que critique d'art, fait une description identique du même phénomène et utilise le terme « temples[42] mobile » :

« Un effet naturel de la "révolution visuelle" est que l'espace sacré a beaucoup élargi ses territoires. Nous trouvons aujourd'hui des icônes dans des espaces aussi peu traditionnels que peuvent l'être des automobiles par exemple, qui se transforment en espaces sacrés et privés à la fois, et deviennent même principalement religieux en raison de la présence dominante et de la prolifération des icônes. Ces véhicules en viennent à ressembler à des églises [*T'adzari*] mobiles. »

La place de l'icône est partout, ce qui signifie bien la perte de sa place symbolique et l'effacement des limites entre le sacré et le profane, entre l'objet réel et l'objet symbolique, entre la chose et sa représentation symbolique. Cette démétaphorisation, comme destin tragique de la vie psychique de la société postsoviétique, s'observe aussi dans les cabinets des juristes et des notaires surchargés d'icônes et des autres objets religieux, ce qui peut signifier une confusion entre la loi de l'État et celle de Dieu. Peut-on dire qu'un acte juridique, ou un extrait de la Constitution, collé sur le mur à côté de reproductions d'icônes imprimés, démontre l'influence politique de l'Église en tant qu'institution sur l'État ? Ou bien cela signifie-t-il la desécularisation du pays ? Si l'on observe la vie politique géorgienne et les relations entre l'État et l'Église, rien n'indique que cette influence réciproque soit inscrite dans la stratégie politique du pays. Ces confusions entre le religieux et le juridique, entre l'objet sacré et l'objet quotidien, entre une église (le lieu des icônes) et une pièce d'une maison ou d'un appartement devenue nouvelle résidence des icônes, représentent les signes cliniques de la faillite de l'ordre symbolique qui donne sa place aux objets sacré et les sépare du profane. En effet, si celle-ci fonctionnait correctement dans la vie psychique de la masse postsoviétique, elle devrait garantir l'existence des limites entre deux mondes fondamentalement différents, tels que le juridique et le religieux. Nous pensons que cet amalgame exclut le conflit entre la loi de l'État et celle de Dieu, entre le sacré et le séculier, entre le gouvernement et l'Église. Il n'y a aucun conflit

[41] Chalva Maminachvili, *Les rites religieux et la place du père dans l'espace postsoviétique*, Mémoire de recherche, Fethi Benslama (dir.), Université Paris VII Denis Diderot, 2009.

politique ni lutte de pouvoir entre ces deux institutions, mais une véritable défaite de la fonction séparatrice de l'interdit ou de la loi paternelle, d'où cette confusion entre les différents espaces politique, spirituel ou quotidien.

Si une automobile ou le bureau d'un juriste ne sont pas les lieux traditionnels de l'implantation des icônes orthodoxe, les hôpitaux et les cabinets médicaux ne le sont pas plus. La médecine scientifique n'est pas la médicine populaire, ni la magie chamanique qui peut avoir les effets guérisseurs sur le sujet. Son domaine est fondamentalement séparé du discours religieux, mais aussi du sujet du désir. Pour la médecine, le corps n'est pas marqué par le fantasme, ni par la jouissance et la sexualité. C'est le corps proche de l'organisme, qui exclut la subjectivité et l'effet symbolique de la castration sur la jouissance. La présence des icônes dans les hôpitaux montre également la confusion entre le discours médical scientifique et le discours religieux. Nous pensons que cette abolition des différences et des limites a rendu possible l'apparition de nouveaux discours délirants autour de l'objet-icône dans l'espace postsoviétique.

Leur reproduction

Outre sa délocalisation et la perte de la place bien déterminée qu'elle occupait dans la tradition orthodoxe, l'icône a aussi subi les changements profonds en termes de forme, de contenu et des moyens techniques de sa représentation.

La photo-icône

Tout d'abord, l'icône se voit associée à l'image photographique — dans certain cas elle est même réduite à l'image, réelle et illusoire à la fois, d'une photo. Dans le « coin des icônes » de certaines maisons, on voit aujourd'hui très souvent des photos de personnages récemment canonisés, des grands hommes de la nation, et plus souvent encore du patriarche Ilia II, le chef actuel de l'Église orthodoxe géorgienne. Les photos agrandies de ce dernier trônent parfois au centre du « coin des icônes » (voir Image 2). Ce phénomène, tout-à-fait nouveau dans la vie religieuse orthodoxe, donne tout son importance à la technique de transfiguration de l'image « réelle » d'une figure canonisée en une image « spirituelle ». Cette transfiguration peut être considérée comme une inversion de la technique du portrait. En effet, le portrait reproduit les traits les plus essentiels et caractéristiques du personnage représenté, alors que, sur l'icône orthodoxe, le visage du personnage historique ou mythique, même dans le cas où son apparence physique est connue par ses portraits ou les photos, subit une transformation profonde : il

devient ascétique et perd ses traits matériels et corporels. La contradiction entre la forme et le contenu disparaît et, ce qui est le plus important, il devient très difficile — parfois impossible — de reconnaître le personnage réel dans sa représentation par l'icône. Actuellement, on observe notamment superposition d'images réelles, parfois photographiques, sur la surface plate des icônes orthodoxes. Un exemple frappant de ce nouveau phénomène est l'icône du Père Gabriel[43], canonisé en 2012, qui reproduit purement et simplement son image photographique, donc parfaitement ressemblante.

[43] La vie, la mort et la canonisation du Père Gabriel, aussi que la fonction de son tombeau après sa mort en 1995 seront l'objet particulier d'une analyse dans la partie de la thèse consacré à la question du père et de sa fonction suite à la chute d'URSS

Image 3. Les photos Icônes de père Gabriel

Un autre exemple de la réduction de l'icône à son empreinte photographique est l'équivalence spirituelle et liturgique qui s'établit entre l'icône originale (réalisée par un peintre), et sa photo imprimée. Les fidèles disent souvent que, si la photo imprimée d'une icône est bénie par un prêtre, elle acquiert la même valeur et la même fonction dans la liturgie et dans la prière que sa version originale.

Image 4. Le coin d'icônes

L'icône numérique

Mentionnons encore l'un des nouveaux espaces où l'icône orthodoxe a pénétré, l'espace numérique et virtuel. Le *Facebook* géorgien, mais surtout les réseaux sociaux russes sont surchargés d'images d'icônes qui se multiplient en périodes de fêtes religieuses. Les participants de ces réseaux sociaux répandent des photos d'icônes sur ces pages et sur celles de leurs amis, proches, collègues, etc… Les photos d'icônes sont omniprésentes dans l'espace d'Internet. E. Vekua, dans son article sur les nouvelles formes de représentation des icônes, souligne aussi l'effet de cette désacralisation photographique sur la forme dogmatique et le contenu des icônes. La coïncidence de nos observations avec celles des autres chercheurs est si importante que nous proposons une citation complète, extraite de cet article : « La photo, qui n'avait jamais été liée à l'espace sacré et religieux, devient une sorte de "nouvelle icône" ou une alternative à l'icône traditionnelle. En se fondant sur plusieurs exemples concrets, j'ai découvert que la photo d'un saint avait acquis, pour certains fidèles, une signification sacrée équivalente à celle de l'icône faite à son image. La présence de la photographie d'une icône signifie la mort de sa signification spirituelle et symbolique. L'accent est mis sur les traits physiques observables sur la photo du saint canonisé, si bien que le principe théologique de sa sanctification par l'icône perd son importance capitale. C'est comme si ces nouvelles icônes, au lieu de transfigurer une figure réelle et historique en une figure sainte et surnaturelle, s'efforçaient de la rendre au contraire plus réelle, vivante et corporelle. […] Plusieurs "coins aux icône" des nouveaux fidèles géorgiens contiennent de nombreuses photos de personnages réels et vivants appartenant à l'Église, mais aussi des leaders politiques. […] On peut se

demander si la “sainteté” des formes liées aux icônes est assez importante dans la tradition orthodoxe, alors comment expliquer dans l’espace sacré de l’église et hors d’elle aussi, l’abondance des images ayants les signes non traditionnels qui peuvent être nommés comme « icônes blizzards. Comme nous voyons l’icône risque de devenir le fétiche et de perdre la fonction d’une fenêtre entre le monde matérielle et spirituel [44] ».

Pour conclure la discussion sur les changements que le culte des icônes a subi au niveau de représentation imagée des personnages surnaturels (Dieu, les anges, la Vierge, les saints), dans l’espace postsoviétique orthodoxe, nous pouvons dire que l’effacement des limites, des différences ainsi que la confusion se révèlent à travers les phénomènes suivants :

- La confusion entre l’espace sacré et l’espace profane : les icônes sont présentes partout, non seulement dans les églises, mais dans des endroits dépourvus de toute signification religieuse. Cette profusion a pour corollaire l’augmentation du nombre de ces icônes dans des lieux profanes (par exemple, le « coin des icônes » dans des maisons).
- La confusion entre monde virtuel et physique : l’espace Internet est aussi surchargé par des représentations numériques d’icônes que l’espace réel quotidien.
- La confusion entre la photo de l’icône, et l’icône elle-même, dont l’exécution technique traditionnelle ôte à l’image toute les signes de la réalité corporelle et lui fait perdre sa ressemblance avec son modèle « réel ».
- La confusion entre la loi de l’État et celle de Dieu (et de l’Église qui obéit à cette loi symbolique).
- La confusion entre le discours médical et celui du religieux.

Les icônes versant des liquides sacrés : la « liquéfaction » de la fonction symbolique

Dans les diverses Églises orthodoxes, on voit se produire presque chaque mois de nouveaux miracles, concernant des icônes sécrétant ou pleurant de l’huile ou du sang et la plupart des fidèles « voient » des icônes pleurer dans leur paroisse.

[44] ეკა ვეკუა, « მართლმადიდებლური ხატი, თანამედროვე საკრალურ სივრცეში », ARS GEORGICA, ელექტრონული ჟურნალი, სერია B. ახალი და თანამედროვე ხელოვნება, ISSIN, 1512-4088, [Eka Vekua, « L’Icône orthodoxe dans l’espace contemporaine »], **2017,** http://www.georgianart.ge/index.php/ka/2010-12-03-16-25-41/201-2017-12-23-09-25-25.html, *citation traduite par nous*

Les larmes d'huile

Cette huile « sainte » est de la myrrhe (huile essentielle de *commipphora myrrha*). En Géorgie, ce phénomène est plus fréquent que dans les autres pays postsoviétiques. Le nombre d'icônes déversant de l'huile y augmente sans cesse. L'huile de l'onction[45] y est souvent associée au sang du Christ, car les icônes ne pleurent pas seulement de l'huile sainte, mais aussi du sang, événement dont la « réalité » est très fréquemment attestée par les croyants géorgiens. Selon l'avis de la majorité d'entre eux, c'est l'huile qui se transforme en sang. On en observe des exemples similaires dans les autres pays postsoviétiques tels que l'Ukraine, la Russie et la Biélorussie.

Les larmes de sang

En 2008, lors un séjour en Biélorussie, nous avons été témoin de ce phénomène, qui donne une bonne idée de l'extension de ces nouveaux miracles dans les pays orthodoxes postsoviétiques, pourtant culturellement assez différents les uns des autres. En Russie, dans une église de Samara[46], une icône de Jésus-Christ-Sauveur a commencé à pleurer des larmes du sang. A la demande de l'Église biélorusse, cette icône a été transportée depuis la Russie jusqu'à la cathédrale Saint-Siméon à Brest-Litovsk (Biélorussie), distante de plus de 2 000 km. Elle était accompagnée des icônes de la Vierge Marie et de Nikolai Tchudotvorets (Nicolas-le-Thaumaturge) qui pleuraient aussi, mais seulement de l'huile sainte. L'icône déversant le sang a attiré une énorme affluence devant l'église. Les pèlerins devaient faire la queue sur plusieurs centaines de mètre avant d'y accéder, tout comme les visiteurs soviétiques à l'entrée du mausolée abritant le corps embaumé de Lénine sur la place Rouge de Moscou.

Les fidèles, pèlerins autant que prêtres, disaient que la présence des icônes à l'intérieur de la cathédrale créait une ambiance olfactive particulière, un « charme » divin. Le Père Evgueni, doyen de la cathédrale, affirma que l'icône de Jésus pleurait du sang pour annoncer un grand malheur à venir, une catastrophe proche.

Les deux caractères principaux de ces miracles sont leur multiplication et leur nature particulière d'icônes pleurant du sang ou de d'huile sainte. Rappelons que le miracle est une construction toujours liée au passé, parce qu'on le connaît toujours par quelqu'un d'autre, qui lui-même ne l'a pas vu non plus, mais l'a entendu de la bouche de quelqu'un d'autre. Les

[45] Rite qui consiste à oindre une personne ou une chose d'huile consacrée
[46] Capitale administrative de l'oblast de Samara en Russie.

histoires de miracles se transmettent d'une génération à l'autre, d'un siècle à l'autre, et il est rare qu'un miracle soit attesté dans l'actualité quotidienne et immédiate. En règle générale, le « témoin » d'un événement miraculeux n'est pas la personne qui le raconte, ou qui croit en son existence réelle, mais un personnage religieux déjà mort, voire canonisé, souvent un ancêtre (réel ou mythique) qui lui fournit sa légitimation. L'auteur du récit (souvent un hagiographe) n'a eu lui-même connaissance de cet évènement que deux ou trois générations plus tard.

D'après notre exemple, on peut dire qu'il y a deux « versions » du miracle. La première est symbolique, se référant toujours au passé et à un personnage historique ou mythique qui aurait été son acteur ou son témoin. Il provient de quelqu'un d'autre (un tiers) qui raconte et légitime ce miracle en affirmant qu'il s'est vraiment produit. Ce quelqu'un d'autre peut être le prêtre, des fidèles, voire l'Église entière, qui produit les histoires mythiques et souvent fonde son propre discours sur les miracles réalisés par des personnages canonisés ou par Dieu lui-même. Nos exemples postsoviétiques appartiennent à un deuxième type, que l'on peut qualifier de délirant. Ils se caractérisent par leur actualité immédiate. Les fidèles affirment avoir assisté eux-mêmes au miracle sans la médiation d'aucun tiers. Ces versions délirantes se répandent très vite — prenant le contrepied des miracles « traditionnels », qui se signalaient précisément par leur rareté et leur caractère exceptionnel. Les icônes sont omniprésentes, les constructions d'églises se multiplient, les miracles prolifèrent, surtout ceux qui sont liés aux icônes. Cette version délirante de la vie religieuse ne connaît ni limites, ni coupures symboliques, ni moments d'arrêt. Ces exemples soulignent la nature délirante et hallucinatoire de la religiosité postsoviétique. La différence entre cette nouvelle version du miracle et sa version traditionnelle (sacrée) est la même qu'entre l'hallucination et l'apparition.

Comme nous l'avons déjà remarqué, le deuxième caractère de ces miracles apparus sur le fond de la mélancolisassions postsoviétique, est qu'ils sont liés aux icônes qui pleurent de sang ou de l'huile. Le sang de Jésus-Christ, qui dans la religion chrétienne a une signification et une fonction purificatrice et rédemptrice, y subit une « matérialisation » totale. Tout comme l'huile sainte, ce sang a perdu sa signification symbolique. Dans la plupart des cultures et de leurs mythologies, le sang n'est pas utilisé comme symbole, car c'est lui qui est « symbolisé » et non pas le contraire. « Le sang est souvent considéré comme élément vital divin qui anime le corps humain[47] ». Nous estimons que le sang est un symbole de libidinalisation du personnage du père, ce qui nous amène à dire que les icônes déversant du sang ou de l'huile indiquent au processus mortifère désintégrant l'image iconographique du père ; Quand la dimension

[47] Encyclopédie des symboles, MICHEL CAZENAVE (dir.), Paris, Librairie Générale Française, 2009.

symbolique devient inopérante et quand le père, c'est-à-dire sa représentation au niveau de l'icône, se vide de son sang. Le corps dépourvu du sang est un corps mort, et un symbole ensanglanté peut être considéré comme un symbole en train de mourir. Cet écoulement du sang goutte-à-goutte nous semble un signe clinique de l'effondrement de l'économie psychique de la masse postsoviétique. Cette perte du sang halluciné sur la surface des icônes est un symptôme clinique de l'hémorragie narcissique provoquée dans la société postsoviétique par la blessure de la chute de l'URSS. Le clergé de Biélorussie nettoyait le sang chaque soir après le pèlerinage avec une bande de tissu. Certains fidèles disaient que le sang dégagé de l'icône appartenait au groupe O. De cet exemple il est clair que le sang symbolique est réduit à un réel biologique immédiat. Le sang comme substance biologique réelle échappe à la symbolisation et se transforme en symbole délirant. Cette fissure dans la trame symbolique de la vie religieuse multiplie sans fin ces nouveaux phénomènes de miracles et de rites, et elle a un impact considérable sur les symboles religieux, qui sont expulsés de l'ordre symbolique traditionnellement organisés autour du signifiant *père*.

Signalons la généralisation de la tendance des croyants à attribuer à divers éléments symboliques du rite et de l'Église des vertus miraculeuses — tendance évidemment très ancienne, mais dont la tradition spécifiait précisément le caractère exceptionnel[48]. En général, il s'agit d'icônes versant du sang ou de l'huile, mais aussi de guérisons miraculeuses, de révélations, etc. Le nombre des miracles attestés par un ou plusieurs témoins (parfois toute la paroisse) est frappant. Le fait que des icônes pleurent du sang ou de l'huile donne à l'image paternelle un corps « animé », vrai et très présent[49].

Le fait que la grande majorité des croyants voie[50] une icône verser du sang, pose la question de l'économie psychique, ce qui dans notre cas sous-entend un échec de la symbolisation de la libido, le problème de secondarisassions de l'excitation, l'échec de la fonction du fantasme, de la rêverie. Ce dernier exemple montre qu'il y a une sortie de la dimension du rêve et du fantasme pour aller vers le réel. On peut dire que le symbolisé (le sang) détruit son symbole (l'onction,

[48] Les miracles d'icônes versant du sang, pour ne citer qu'eux, sont attestés depuis très longtemps dans le christianisme. Nous en prendrons pour exemple la peinture de la Vierge pleurant des larmes de sang à Berne en 1509, miracle fabriqué (à l'aide d'un système sophistiqué de tuyaux) par les dominicains du couvent. L'affaire s'est terminée par un procès devant l'Inquisition et la mort de quatre moines sur le bûcher. Voir Rettig Georg, *Die Urkunden des Jetzerprozesses*, 1886. Je remercie l'historien Jean-Christophe Saladin de m'avoir fourni ce renseignement.

[49] Dans le chapitre consacré au père Gabriel (partie qui traite la question du père) le corps réel, le corps mort et le corps décomposé de ce moine seront discutés en détail.

[50] Tous ces miracles n'appartiennent pas au passé lointain pour cette paroisse, mais se caractérisent par leur actualité extrême et sont présenté comme actuels.

l'huile bénite) et occupe sa place sacrée. *Les icônes déversant du sang nous paraissent être des projections de l'hémorragie psychique interne sur les images paternelles des icônes*.

La jouissance de voir réellement ce qui est invisible, de donner une consistance matérielle à ce qui est fondamentalement immatériel entraîne la disparition de la croyance dans les rites et les symboles chez les croyants postsoviétiques. Comme il est difficile de croire à ce qui ne se voit pas et ne se matérialise pas, l'hallucination du sang sur les icônes devient objet de certitude. Ce qui est supposé doit être mis à jour, c'est-à-dire vu et confirmé comme existant dans la réalité, ce qui explique le désir ardent de l'Église géorgienne actuelle de voir des miracles à chaque pas. La pratique d'un rite ne se fonde pas sur la croyance en son sens sacré ni sur l'aspect invisible de sa dimension divine, mais sur la non-croyance fondamentale en eux, ce qui provoque la certitude inébranlable en la vérité et la réalité de tous les « miracles » décrits. La foi religieuse au sens traditionnel, qui suppose une dimension de doute poussant le fidèle de renforcer constamment sa croyance par la pratique religieuse, est remplacée par une vérité paranoïaque inébranlable marquée par une certitude absolue, ce qui montre encore la défaite de l'épreuve de la réalité et l'existence d'un conflit entre le moi et la réalité[51] chez les nouveaux croyants postsoviétiques.

En Géorgie, comme en Russie et en Biélorussie, la population crée « un miracle » identique, dont le sens est une confirmation de l'existence de Dieu grâce au substrat biologique et matériel qu'est le sang. La masse qui fait la queue devant une église pour voir Dieu matérialisé (c'est-à-dire le sang comme substance biologique) essaie d'animer son idéal. De la même façon, la masse qui faisait la queue devant le mausolée de la place Rouge allait voir son idéal « matérialisé » sous la forme de Lénine, embaumé tel un zombi soviétique non enterré, sans véritable sépulture et avec un travail de deuil non achevé.

Georges Zimra, dans son article[52] « Le mystère du sang », traite des formes délirantes de la religiosité au sein du catholicisme, en particulier de l'accusation de crimes rituels adressée aux juifs — attestée pour la première fois en 1144 à Norwich en Angleterre, elle persista jusqu'au XXe siècle. Cette accusation fut largement reprise à travers l'Europe, notamment en Allemagne et en France (par exemple, à Blois en 1171, un enfant a été trouvé mort, soi-disant vidé de son sang par les juifs en vue de la préparation de leur fête de Pâques). Cette accusation fut régulièrement réitérée sur le même mode. Il s'agissait de prouver que les juifs n'ont pas opéré

[51] Sigmund Freud, « Névrose et psychose (1924b) », *in Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 2e éd. 1974, p. 283-286.

[52] Georges Zimra, « Le mystère du sang », in *Topique*, n° 113, 2010/4, p. 43-56.

le passage symbolique de la transsubstantiation du corps et du sang du Christ en pain et en vin. D'où il ressortait que les juifs, faute de pouvoir reconnaître la transsubstantiation dans l'hostie, doivent la réaliser dans le *matsa* – le pain azyme que les juifs préparent pour la Pâque, qu'ils emportèrent avec eux lors de la sortie d'Égypte, selon la Bible. Le phénomène postsoviétique des icônes pleurant du sang reproduit la même forme délirante et hallucinatoire du rapport de l'Église au sang de Jésus et montre précisément l'échec de cette procédure symbolique de transsubstantiation. Dans les exemples donnés par Georges Zimra[53] l'aspect oral et la question de l'incorporation sont essentiels pour ces constructions délirantes. Il en va de même dans nos exemples, sinon que les constructions délirantes n'y sont pas seulement organisées autour du sang, mais autour de l'huile bénite et du pain de communion, ce qui souligne l'aspect oral de la nouvelle religiosité postsoviétique. Nous allons consacrer les chapitres suivants à cette oralité régressive des fidèles.

La désymbolisation subie par le sang en tant que symbole religieux dans l'espace orthodoxe postsoviétique est bien décrit par Georges Zimra dans un contexte historique et culturel très différent de notre : « *Ce ratage à faire hostie, conduit à une production délirante du dogme de la transsubstantiation en prenant à la lettre la parole du Christ*[54] : "Quiconque mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang vraiment un breuvage. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui." Le boire et le manger sont pris au sens littéral dans l'extinction même du sens du dogme[55] ».

Cela nous amène à conclure qu'aujourd'hui, dans le monde orthodoxe postsoviétique, les dimensions matérielle et biologique priment sur celles du symbolique et du culturel.

---

[53] « En 1946 à Kielce, petite ville de Pologne, Henryk âgé de neuf ans disparaît du domicile familial. Trois jours après, l'enfant réapparaît et raconte qu'il avait été enfermé dans la maison des juifs et qu'une douzaine d'autres enfants y étaient encore retenus. L'enfant désigne une maison. Un juif est arrêté, sommé de dire qu'il a kidnappé l'enfant : «Allez, juif, parle, dis-leur que tu as kidnappé les enfants polonais pour leur voler leur sang. Dis-leur!» La rumeur enfle, se propage, des fouilles sont organisées. D'enfants morts, il n'y en a point, kidnappés non plus, mais déjà on exige vengeance du sang qui n'a pas été versé : il le sera dans un pogrom. La matrice du mythe subit ici une transformation sans pour autant changer la valeur du mythe. En effet, l'enfant est vivant et non mort, il n'est ni crucifié, ni vidé de son sang mais on agit comme s'il était mort, crucifié et vidé de son sang. Ce qui importe c'est de préserver vivante la vérité du mythe à travers l'hallucination du sang. La structure du récit exige, impose, prescrit la nécessité de la victime innocente. La preuve n'est pas nécessaire pour étayer l'accusation, le dire est performatif, il a valeur de réalisation hallucinatoire ». Georges Zimra, *ibid.*

[54] Souligné par nous

[55] Évangile de Jean, 6, 54-55, cité par Georges Zimra, « Le mystère du sang », in *Topique*, n° 113, 2010/4, p. 43-56.

L’huile sainte

Dans la société géorgienne actuelle, la religion a pris une importance démesurée pour les masses, toutes couches sociales confondues. Si elle ne jouait pas son rôle d’organisateur socioculturel sous le régime soviétique, en revanche, ce rôle de régulateur de la vie psychique s’est considérablement accru après l’effondrement du régime. Les divers rites, cérémonies et offices religieux sont effectués aujourd’hui avec beaucoup plus d’efforts que le canon orthodoxe n’en demande. Nous observons un zèle nouveau dans leur accomplissement.

Le personnage du prêtre et l’Église entière, deviennent, d’une certaine manière, otages de la masse qui, depuis vingt ans, a élaboré une nouvelle attitude très spécifique par rapport à la pratique religieuse. L’usage de l’huile sacrée montre bien ce zèle dans l’accomplissement du rite et ce dévouement fanatique aux différents éléments cérémoniels ou symboliques.

L’huile sainte, bénite, occupe une place considérable dans la vie religieuse orthodoxe (onction, administration du saint chrême). L’onction sacrée se pratique dans des cérémonies, mais aussi à l’occasion de diverses fêtes religieuses, renforçant la participation des fidèles au processus spirituel au sein de l’Église. Elle s’effectue habituellement sur le front et les mains.

La lampe sur la tombe du Père Gabriel

Nous en prendrons d’abord pour exemple le monastère de Samtavro, à Mtskhéta[56], qui abrite la tombe du saint Père Gabriel[57], personnage extrêmement populaire après la chute de l’URSS, mort en 1995. Durant les quinze premières années qui ont suivi la dissolution de l’Union soviétique, cette tombe n’a pas suscité d’intérêt particulier pour les croyants, mais après cette période de latence, elle a été véritablement prise d’assaut par les pèlerins. Cette tombe est éclairée en permanence par une lampe dont l’huile possède, selon la croyance populaire, des vertus guérisseuses miraculeuses : elle protègerait contre les maladies, le mal, etc.[58]. Les pèlerins se pressent pour mélanger *une goutte d’huile* provenant de cette lampe à celle qu’ils ont apportée eux-mêmes *en petite quantité* et qui recevra ainsi les mêmes vertus guérisseuses que l’huile de la lampe. Cette pratique a pris la forme d’un rituel concernant l’huile. Examinons

[56] Mtskheta est l'une des plus anciennes villes de Géorgie, située à l'est du pays, près de Tbilissi. Elle est le centre administratif de la région de Mtskhéta-Mtianeti. Le monastère de Samtavro a été fondé au Ve siècle. Il se compose de l'église de la Transfiguration et du couvent Sainte-Nino.

[57] Le Père Gabriel fut canonisé en 2012 et son tombeau mérite une attention particulière. Nous y reviendrons dans la partie traitant de la question du père et de sa fonction.

[58] La notoriété de ces miracles est si importante que l’on peut même voir des sites Internet français consacrés aux récits de guérisons miraculeuses opérés sur la tombe du Père Gabriel à Mtskhéta.

brièvement quelques aspects de cette dégradation de l'onction comme rite et de l'huile comme symbole.

Tout d'abord, il est surprenant que le tombeau du père Gabriel soit devenu en si peu de temps si populaire, fréquenté et entouré par une foule en état de débordement affectif.

Deuxième aspect, qui nécessite également réflexion : la quantité d'huile apportée par les croyants, comparativement à celle qu'ils apportaient auparavant. Au regard de la fonction qu'elle doit remplir (guérison, vertus guérisseuses), la disproportion quantitative n'est que plus frappante. On voit couramment autour de ce tombeau une foule de gens munis de récipients contenant jusqu'à 10 litres d'huile.

Le troisième aspect est d'ordre esthétique, s'affirmant totalement à l'encontre des rites traditionnels concernant l'huile sainte. Par aspect esthétique, nous entendons surtout les récipients que les croyants apportent sur le tombeau du Père Gabriel. Ce sont des bouteilles en plastique et de bidons d'huile commune, en vente dans les supermarchés (huile de tournesol, huile d'olive etc.). On sait que, traditionnellement, les pèlerins recueillaient précieusement les liquides sacrés dans des petits flacons richement ornées, tout comme on déposait les reliques dans des écrins luxueux.

Chapitre 2 : Les rites de consommation

Les objectifs curatifs sont presque entièrement remplacés par un souci de consommation. L'huile provenant du tombeau est utilisée par les femmes au foyer en même quantité que l'huile alimentaire ordinaire. Ici aussi, l'aspect quantitatif est frappant car, traditionnellement, l'huile ou l'eau bénite était toujours consommée en très petite quantité, comme symbole. L'huile était le symbole de quelque chose alors que, dans notre exemple, elle ne diffère pratiquement par aucun paramètre, de l'huile ordinaire de consommation.

Comme le montre cet exemple, l'huile bénite comme symbole est entièrement absorbée par les tendances primitives orales. Sa consommation se caractérise par une insatiabilité et une avidité qui la rendent plus proche du « bon » et « mauvais lait » de Mélanie Klein[59] que du symbole, rattaché au personnage du père, à son idéalisation et à l'Œdipe. L'attitude pieuse (respectueuse) et ambivalente à l'égard du rite, où la peur du Dieu, son idéalisation et son amour se symbolisent plus ou moins, est remplacée par un acte extrêmement primitif et par une certitude paranoïaque, selon laquelle plus il y aura d'huile consommée en provenance du tombeau, plus son propriétaire sera protégé des multiples dangers que l'environnement actuel « empoisonné » lui présente. Donc, celui qui boit cette huile chaque jour, ne tombera plus malade. Nous n'avons pas mentionné par hasard le terme paranoïa, car la consommation de cette huile est souvent liée à la neutralisation des dangers et substances nocives que les produits ordinaires en vente peuvent contenir d'après ce fantasme. Cette consommation d'huile en quantité démesurée est entièrement subordonnée à la logique hygiéniste, en rapport avec la santé et l'organisme et non pas avec le corps pulsionnel. Son effet curatif est lié à la quantité absorbée et non pas à la foi, à sa consommation et non pas à sa réception. La règle et le lieu de réception de l'huile sont sortis de leur strict cadre symbolique et de leur milieu collectif. Finalement, tous les paramètres du rite sont détruits. À la place de la réception de l'huile et de son sens symbolique, nous avons sa digestion. À la place d'un acte psychique, nous observons la digestion organique de l'huile. La relation du symbole avec la chose symbolisée est perturbée. Après sa matérialisation et sa réduction au niveau d'une chose purement matérielle, le symbole devient une substance consommable.

[59] Mélanie Klein, *Deuil et dépression*, Paris, Payot, 2004.

La signification de l'huile, en tant que symbole religieux chrétien, est en effet très large. Elle est associée à la purification du mort, au baptême, à l'autel, au sang du Jésus Christ.

Selon une des définitions du symbole, c'est une représentation de ce qui est invisible, si on dit au terme psychanalytique, ce qui est refoulé. Evidemment, dans ce cas, nous n'avons pas le retour du refoulé, qui pourrait provoquer l'obsessionalisassion de l'attitude à l'égard du symbolique et rite religieux, mais il s'agit de la réalisation du refoulé dans la réalité, ce qui provoque l'agrippement au symbole et rite au lieu d'obsessionalisations.

L'avidité bénie

Avant de passer à l'aspect théorique de la recherche, nous voudrions renforcer notre hypothèse par quelques autres exemples. Pour cela, nous aborderons brièvement quelques rites religieux de la masse, liés aux tendances orales.

Pour la masse de croyants, tous ces rites ont désormais un trait commun : ils font partie de leur vie quotidienne. Alors que, traditionnellement, ces pratiques, bien que recommandées, étaient rares, elles sont presque devenues des obligations. Ces rites, comme l'ensemble de la vie religieuse, deviennent obsédants et ils sont instrumentalisés à des fins de prosélytisme, en même temps qu'ils apparaissent comme éléments du mode de vie « moderne ». On peut même parler d'une « modernité » religieuse soumise à la logique postsoviétique.

Le Carême

On ne qualifiera pas le Carême de rite au sens strict du mot, mais plutôt d'arrière-plan spirituel justifiant l'accomplissement d'une série de rites religieux. Depuis deux décennies, nous observons en Géorgie une extrême popularisation du Carême, particulièrement dans les couches de la société qui ne se distinguaient pas par leur piété particulière. On entend aujourd'hui quotidiennement des phrases telles que : — Dois-je faire le Carême ? — Faites-vous le Carême ? — Il faut absolument que vous fassiez le Carême ! — Je fais le Carême, et vous ? — Le prêtre m'a donné l'autorisation de manger du poisson, aujourd'hui on peut manger du fromage etc. Pourtant, l'occultation de la dimension symbolique du Carême est tout aussi flagrante, comme on le voit à la manière dont les croyants modernes observent le Carême.

Premièrement, notons que l'état psychique des croyants pendant le Carême fait contraste avec les états qu'ils atteignaient traditionnellement durant cette période. Au lieu du renoncement aux pulsions orales, de leur refoulement ou de leur élaboration psychique, on assiste à leur

accroissement et à leur exacerbation troublante. Pendant le Carême, il se produit une régression narcissique et une fixation sur la jouissance orale. Ce n'est plus la tranquillité de l'esprit qui règne, mais une excitation générale proche d'un état maniaque. Au lieu de l'amour du prochain se développent des attitudes agressives, particulièrement à l'égard de ceux qui n'observent pas le Carême et qui s'amusent pendant cette période.

Le second point à noter est le mode de réception de la nourriture et son choix pendant le Carême. Le surinvestissement du Carême s'observe facilement dans les milieux commerciaux en Géorgie. Pendant cette période, les produits maigres « autorisés » dépassent en quantité les produits ordinaires. Un exemple parmi cent : le beurre (qui est fabriqué à partir de graisse animale) est interdit, mais vous trouverez sur les étalages un produit meilleur que le beurre : un soi-disant beurre « maigre », dont les qualités gustatives satisferaient les exigences de n'importe quel gourmand non religieux. La différence de composition entre les produits « maigres » et les produits « ordinaires » fait l'objet d'un intérêt soutenu de la part les croyants, qui tiennent à contrôler strictement les éléments composant la nourriture, mais ne prennent aucunement en compte ses qualités gustatives. Leur souci principal est de distinguer l'animal du non-animal et non pas le bon du moins bon. On sait pourtant que, théologiquement, l'objectif spirituel du Carême n'est pas tant d'exclure les éléments animaux de la nourriture que de renoncer au plaisir et à la jouissance orale. Ce renoncement donne précisément au Carême une importance psychique, en mettant à distance l'organisme et les éléments constitutifs de la nourriture, afin de donner une importance accrue à l'acte symbolique. Le plus paradoxal dans notre cas, c'est que ce sont justement les jours du Carême qui représentent la période de satisfaction des tendances orales, lorsque la jouissance issue de la nutrition est plus importante que pendant le reste de l'année.

Le troisième point est le lien étroit du Carême avec l'idéal narcissique et la beauté du corps. Le Carême se voit aujourd'hui entièrement subordonné aux tendances orales et narcissiques et ne comporte donc plus les éléments de masochisme qui sont si caractéristiques de la doctrine et de la pratique chrétienne traditionnelles concernant cette période (jeûne et abstinence pendant 40 jours). Dans le passé, le Carême était un des moyens de séparation du corps, de son oubli ou d'un comportement masochiste envers lui, alors que la nouvelle religiosité postsoviétique présente le corps, son importance, et particulièrement son poids, comme objet principal de l'intérêt du fidèle. Le Carême se soumet à une logique hygiéniste et devient une partie (une version) de la culture alimentaire moderne. Au lieu de la symbolisation de la vie pulsionnelle et de la sexualité, il est mis au service des processus purement physiologiques. L'attention

particulière envers la composition chimique des aliments est tout aussi significative. L'élément principal qui est interdit aux croyants pendant le Carême est la graisse animale, car on considère que la graisse fait augmenter la passion, ce qui nous fait supposer que la graisse animale est associée à une motion pulsionnelle. Dans le cas qui nous occupe, la filtration des pulsions intérieures dans l'appareil psychique (à travers des fantasmes d'idéalisation divine) est remplacée par l'exclusion des éléments chimiques extérieurs constituant la nourriture (l'exclusion du gras au lieu du refoulement de la pulsion). Ici, à nouveau, le rite n'est plus au service de la symbolisation des processus psychiques, mais des processus organiques. Il est soumis à des règles physiologiques, dans lesquelles le besoin remplace le désir.

Communion ou pain béni ?

On ne peut parler des pratiques religieuses liées à l'oralité sans aborder le rite de la communion (Eucharistie). À première vue, ce rite ne semble pas avoir subi de dégradation, mais une observation plus approfondie montre qu'il est lié à une certaine insatiabilité psychique. Ces derniers temps, le rite symbolique de l'eucharistie est étrangement lié à celui qu'on appelle *Sébiskveri* (le pain béni)[60]. Ce pain béni n'est pas destiné à la communion, mais il est inconsciemment identifié au rite et au pain de l'eucharistie. Selon les canons orthodoxes, la communion et la réception du pain béni sont deux rites complètement distincts. Pour communier, le croyant doit se préparer longtemps, renoncer aux satisfactions instinctives, etc. En revanche, tous les croyants ont droit de manger le pain béni, sans aucune préparation spirituelle. Nous observons à nouveau la confrontation entre deux tendances contradictoires : d'une part un grand désir de la communion, de la réception du pain eucharistique et d'autre part l'impossibilité du renoncement pulsionnel pendant la période de préparation. Le pain béni représente le compromis, car il satisfait la tendance orale avide mais n'oblige pas le croyant à se soumettre à la période préparatoire. Cela explique que la valeur psychique du pain béni augmente, ainsi que son investissement — à l'église, on souligne souvent l'extrême croissance de la demande des fidèles en pain béni. On notera enfin une différence essentielle entre le pain béni et le pain eucharistique : on peut rapporter le premier à la maison (bien qu'elle soit un lieu profane), mais pas le second (car il est sacré, contenant le corps du Christ), ce qui accroît encore la popularité du pain béni.

[60] *Sébiskveri* est le pain béni fait par la paroisse. Le rite de bénédiction de ces petits morceaux de pain rond se déroule au cours de la messe, à la suite du sacrement de l'eucharistie.

On se demandera pourquoi les paroissiens n'ayant qu'une pratique « tiède » (ceux qui ne peuvent s'astreindre aux privations exigées) ressentent néanmoins un désir si puissant de manger le pain eucharistique, qu'ils le satisfont partiellement avec le pain béni. On notera également la jalousie qu'ils ressentent à l'égard des autres fidèles qui ont déjà obtenu la communion (et qui se considèrent, eux, comme les « élus » car ils se sont soumis à la préparation spirituelle).

Avant d'essayer à répondre à cette question, on notera l'importance prise par la jalousie, l'avidité au lieu de la gratitude, l'insatiabilité dans l'accomplissement du rite, sa destruction de manière orale – cannibalique et la régression narcissique, qui n'a rien avoir avec le narcissisme du moi ni avec l'objet total et paternel qui peut être idéalisé par le groupe religieux.

L'exagération de la quantité consommée est généralement mise au compte de la protection contre les dangers provenant de l'environnement. L'eau bénite, tout comme l'huile et le pain, est instrumentalisée pour critiquer les personnes qui ne croient pas à leurs vertus miraculeuses, avec une agressivité allant jusqu'à des actes coercitifs, pour les contraindre à consommer la nourriture bénie. Les enfants sont souvent terrorisés par leurs mères toutes-puissantes qui ne cessent de les « gaver » de nourriture bénie, c'est-à-dire de bons objets, supposés les défendre contre tous les dangers du dehors, ce qui nous amène à aborder maintenant la place de la mère-enfant dans la pratique religieuse postsoviétique.

Chapitre 3 : Les rites de vénération

La mère, son enfant et l'Église

En Géorgie et dans d'autres pays de l'ex-Union soviétique, les mères issues de différentes cultures, traditions et éducations deviennent de plus en plus religieuses[61]. C'est-à-dire que leur religiosité n'est pas liée à une tradition familiale ni historique. La religiosité d'une mère géorgienne ne s'inscrit pas dans la transmission culturelle ni générationnelle qui pourrait avoir lieu au sein de la famille géorgienne traditionnellement laïque à partir des années 1920.

L'enfant est inscrit dès sa naissance dans le discours de la nouvelle religiosité post-soviétique, par les efforts de sa mère. On croit souvent que la mère essaye dès le début de sa maternité de faire fonctionner le père dans des relations duelles mère-enfant. Mais si on observe des choses de plus près, cette impression superficielle disparaîtra.

Plusieurs signes importants nous font penser que la figure maternelle, devenue toute-puissante juste après l'effondrement soviétique, renforce et rend presque inébranlable cette union avec son bébé et ensuite avec son enfant, justement par le biais de l'Église. C'est une stratégie maternelle très complexe et inconsciente destinée à pérenniser, à rendre éternelle l'union avec son objet du désir, dès sa naissance. Paradoxalement, l'église ne représente pas le lieu de l'inscription de l'enfant dans l'ordre symbolique, mais celui où l'enfant est reconnu comme objet de la jouissance de sa mère religieuse. Ces signes sont les suivants :

- immédiateté de l'accomplissement de l'acte religieux, souvent dépourvu de sa valeur symbolique ;
- avidité orale ou autrement dit, excès des actes religieux accomplis par la mère ;
- aspect purement quantitatif, c'est-à-dire pratique religieuse excessive après la naissance de l'enfant ;
- forte angoisse de la mère, souvent de nature persécutive, hébergée et plus ou moins bien contenue par l'Église et au sein de l'Église.

Dans cette problématique *mère-enfant-Église*, évoquons très brièvement les deux principaux rites concernant le sujet, éminemment symboliques pour le christianisme traditionnel (les « sacrements »), que sont le *baptême* et la *communion*.

[61] Cf. Chalva Maminachvili, « La place de l'enfant dans la pratique religieuse de la mère géorgienne », in *Figures de la psychanalyse*, Erès, n° 34, 2017/2.

Le baptême

Nous ne nous attarderons pas sur l'analyse théologique ou métapsychologique du rite de baptême. Remarquons simplement que, dès la naissance de leur enfant, les mères géorgiennes affirment la nécessité absolue de le faire baptiser le plus vite possible. Or, d'après les canons orthodoxes, l'enfant ne peut être baptisé que 40 jours après sa naissance. Pour les mères, ces premiers 40 jours se passent dans l'impatience et l'angoisse pour la vie de l'enfant. Contrairement à la tradition, ces dernières années, les enfants sont baptisés juste après le dépassement de ce délai, c'est-à-dire à l'âge de 41 jours. Le rite est accompli presque dans l'urgence, dans l'urgence psychique de la mère. Suite au baptême de l'enfant, l'angoisse de la mère s'apaise, mais sa religiosité et son dévouement à l'Église se renforcent et se concentrent autour de l'enfant. C'est la stratégie maternelle de soumettre l'enfant au discours religieux complètement autre, où on ne trouve pas la dimension symbolique parce que le rite du baptême ne l'aide pas dans l'élaboration de l'angoisse, mais au contraire oblige la mère à être assujettie, agrippée même à la pratique religieuse de manière répétitive et continuelle. L'angoisse maternelle reste active y compris son fantasme sous-jacent et, pour cette raison, elle est obligée de renouveler sans cesse les rites religieux défensifs.

Non seulement la position psychique est changée par rapport au baptême, mais le rite du baptême l'est aussi. Dans la tradition orthodoxe, lors du rite de baptême, on verse quelques gouttes d'eau sur la tête de l'enfant ou le prêtre plonge le corps de l'enfant dans un récipient remplit d'eau bénite. Tous les autres rites du baptême se déroulent aussi dans l'église. Or, en Géorgie, ces derniers temps, les scènes de baptême de masse dans les rivières sont devenues une véritable mode. La conception purement religieuse du rite du baptême— sans rien dire sur son sens psychanalytique — est une symbolisation, dans une mesure extrêmement réduite, de l'acte accompli par Jean le Baptiste dans le Jourdain. On voit que les célébrants modernes n'accomplissent plus le rite du baptême mais s'efforcent de reproduire « exactement » la description du baptême du Christ dans le Nouveau Testament. On a ainsi vu récemment, le jour de l'Épiphanie, des baptêmes de masse dans la mer Noire, mais aussi dans différentes rivières du pays ou dans des piscines, et même des baptêmes où la foule des assistants (déjà baptisés) se plongeait à nouveau dans l'eau, dans une atmosphère extrêmement festive (Image 5/4).

Images 5 et 6. Un baptême de masse le jour de l'Épiphanie

*

La communion

Le rite de la communion montre lui aussi très clairement comment la fonction paternelle est exclue de l'union *mère-enfant-Église* alors que précisément, c'est ce rite (le sacrement de la communion) qui représente la mise à mort et l'incorporation du père symbolique. Cet acte de symbolisation par excellence se dégrade, perd son efficacité symbolique et se confond avec la chose réelle, tombe au niveau de l'objet oral du besoin, au niveau de l'objet primaire.

La communion administrée immédiatement après le baptême est le rite le plus investi par les mères en Géorgie, tout comme dans les autres pays de l'ex-Union Soviétique (Voir Image #7). Aujourd'hui, à l'intérieur des églises de Géorgie, de Biélorussie, d'Ukraine et surtout de Russie, malgré l'énorme différence culturelle et historique qui sépare les mondes slaves et caucasiens, on peut voir les longues queues de mères tenant leurs bébés dans les bras qui attendent leur communion. Ce qui saute aux yeux, c'est l'âge de ces enfants. Après le rite du baptême, l'enfant est soumis à la communion régulière dès l'âge de 3 ou 4 mois. A ce moment particulier de la liturgie vous observez une exaltation, une joie presque maniaque et l'apogée de la jouissance

des mères de ces enfants. L'enfant est déjà piégé, capté et soumis au discours de la religion des mères. L'enfant devient un objet presque sacré situé entre l'Église-mère et sa propre mère qui désire ardemment sa communion, qui par le biais de l'Église et en son nom, attaque la bouche d'un enfant de 3 mois, remplit ce trou, sature le manque et éternise les liens primaires avec lui en passant à côté du père là où il advient traditionnellement — c'est-à-dire à l'église. Le noyau symbolique de la communion se détruit et les objets sacrés que sont le vin (c'est-à-dire le sang de Jésus-Christ) et le pain (chair d'un idéal du moi) tombent au niveau d'objets oraux. Ils sont digérés par la pulsion de mort à cause de l'absence de cette dimension symbolique. Le désir sombre dans le besoin et les objets symboliques de la communion deviennent les objets kleiniens qui circulent dans la galaxie des relations primaires mère-bébé.

Dans le cadre de cette recherche sur les nouvelles formes de la religiosité postsoviétique, nous avons interrogé des mères qui pratiquent la religion orthodoxe avec leurs enfants. Même en dehors du cadre de ces entretiens non-directifs, dans ma vie quotidienne et surtout dans mon travail clinique avec les enfants et leurs mères à la Maison verte de Tbilissi, j'ai entendu à plusieurs reprises des phrases, des expressions et des paroles de ces mères qui décrivent bien la nature de leur angoisse et de leur fantasme dans lequel l'enfant occupe une place tout à fait particulière. Voilà ces phrases dans lesquelles la dimension paranoïaque et persécutive est très présente :

> *« — Après la naissance de mon enfant j'ai voulu qu'il soit lié à Dieu. Je pensais que comme ça il serait protégé de quelque chose de mauvaise, du mal. Tu ne sais pas quand, dans quelles conditions et comment l'enfant peut être mis en danger, c'est pour cette raison que je fréquente l'église avec mon enfant. »*
>
> *« — En amenant mon fils à l'église je le protège du mal qui est présent dans notre modernité, dans notre temps moderne. »*
>
> *« — La communion défend l'enfant de tout le mal possible qui peut agir sur lui. »*
>
> *« — Si l'enfant meurt sans le baptême où il ira après la mort ? Il disparaitra dans le néant. C'est pourquoi les mères veulent que leurs enfants soient baptisés le plus vite possible après la naissance. »*
>
> *« — Beaucoup des mères amènent leurs enfants à l'église pour qu'ils reçoivent leur communion. Comme ça l'enfant est protégé de toutes les influences négatives du monde. La prière maternelle avec la communion protège l'enfant. Le père de l'enfant aussi, mais le père n'est pas Dieu, il est un homme ordinaire entre les autres hommes, il protège son enfant, mais il n'est pas Dieu. »*
>
> *« — Chaque mère éprouve une certaine peur que son enfant puisse tomber malade, ou que quelque chose de mauvais lui arrive. »*

« — Si je ne peux pas aller à l'église pour donner la communion à mes enfants, je suis très inquiète, angoissée »

« — Le monde est devenu plus dangereux et hostile, moins sécurisé et les enfants ont plus besoin de la communion pour vivre dans la paix et la tranquillité, »

Laissons ces phrases sans commentaire et ouvrons une parenthèse sur la place de la mère et de son enfant, en citant Bernard Penot[62].

En suivant l'analyse que fait Freud dans psychologie des masses du phénomène d'emprise exercé par la figure surmoïque dictatoriale, nous y retrouvons l'essentiel de ce qu'on repère dans la problématique de possession diabolique : il s'agit encore, en effet d'une fausse figure paternelle qui vient occuper, pour ces fidèles un lieu commun de projection imaginaire de leur Moi-Idéal, les relient tous dans un au-delà de l'image de l'autre. Une telle figure maîtresse se supporte essentiellement d'un trait, d'un insigne, d'une conformité narcissique directement soumise à l'ordre du désir maternel et de sa tout puissance première. L'idéal du moi paternel en est radicalement subverti, en même temps que rejetée la prise en compte de l'ordre symbolique.

Nous voudrions conclure ce passage sur la mère religieuse par le rêve d'une patiente, mère de deux enfants qui a des relations très compliquées avec sa mère réelle et des relations très complexes avec l'église qu'elle fréquente chaque dimanche avec ses enfants :

Je suis à l'église, je suis seule. Il y a la messe et tout va bien, mais tout à coup je vois dans l'église deux figures des prêtres. Quand je les regarde, je suis surprise parce qu'ils ne sont pas des hommes mais deux femmes habillées en prêtre. Ce sont elles qui dirigent la messe. Les deux femmes-prêtres ont le nez très pointu, très long. Je suis angoissée, le rêve tourne au cauchemar parce qu'elles se déplacent au sein de l'église et elles se dirigent vers l'autel. Je sais que la présence des femmes à l'autel ou auprès de l'autel est strictement interdite, mais elles ne s'arrêtent pas, Je suis très angoissée et je me réveille en criant.

---

[62] Penot Bernard, « L'Instance du Surmoi dans les Ecrits de Jacques Lacan », in *Monographie de la revue Française de psychanalyse*, PUF, 1995.

Image 7. La communion des enfants

La croix et sa version postsoviétique

La croix, dont l'usage symbolique connaît une très large extension dans différentes cultures, est le symbole central de la religion chrétienne. Au cours de la décennie qui a suivi la fin de l'URSS, sa place et sa fonction ont été bouleversées dans tous les pays orthodoxes post-soviétiques, mais c'est sans doute en Géorgie que le phénomène a été le plus radical, affectant même sa morphologie physique.

La croix géante

En 1998, le clergé d'une éparchie de Géorgie occidentale[63] décida de dresser une croix monumentale sur une montagne de 2 200 mètres d'altitude dans le village touristique de Bakhmaro. Au dire de la paroisse, sa fonction symbolique devait être de protéger la Géorgie et sa population. Les paroissiens participèrent activement à la fabrication de la croix, mais aussi à sa montée à dos d'hommes jusqu'au sommet de la montagne. Quelques temps plus tard, une autre paroisse de la même région manifesta le désir de dresser de nouvelles croix sur d'autres montagnes aussi hautes. Le Patriarcat approuva et donna sa bénédiction. Finalement, on trouve aujourd'hui dans presque toutes les régions montagneuses d'énormes croix dressées dans les endroits difficilement accessibles. On peut dire qu'à ce stade de l'effondrement de la croix en tant que symbole il ne se passe plutôt rien de particulier : À première vue, la croix restait intacte comme symbole et son statut ne sortait pas du cadre instauré par l'Église orthodoxe. Cependant, par la suite, la plupart des paroisses de Géorgie ont demandé à leur éparchie de dresser une croix monumentale à l'entrée de chaque nouvelle capitale régionale. Leur demande a été satisfaite et la population a édifié des croix par ses propres moyens dans chaque district. Dans

[63] Éparchie de Chemokmedi, région de Gouria. Les éparchies sont les équivalents des diocèses dans les Églises orientales.

certaines régions, les croyants sont allés encore plus loin en demandant — et obtenant — l'autorisation de dresser des croix de ce genre dans chaque quartier, parfois des groupes d'immeubles de neuf étages. Dans les villages, on demanda l'autorisation de dresser des croix devant les portes d'entrées des maisons. Ainsi, on trouve parfois une énorme croix dressée au milieu de la cour d'un pâté de maisons, faisant directement face à une autre croix tout aussi énorme, perchée sur le toit d'un immeuble de neuf étages. Les deux croix (comme les autres d'ailleurs) sont illuminées pendant la nuit.

L'aspect physique de la croix est le suivant : deux tubes de métal soudés l'un sur l'autre, ornés de petites ampoules, allumées la nuit, *a giorno*. Sur l'autoroute en direction de l'ouest de la capitale, dont la longueur est 400 kilomètres, tous les 2 ou 3 kilomètres vous pouvez voir d'énormes croix, hautes de 5 à 10 mètres, illuminées en rouge ou en jaune.

Quelle voie de dégradation la croix passe-t-elle en Géorgie ? Au début, elle était érigée sur une montagne et conservait tous les éléments caractéristiques du symbole par ses dimensions physiques car, vue d'en bas (d'où la population la voit), une croix dressée sur un sommet paraît sensiblement de la même taille que si elle était accrochée au mur d'une maison. Grâce à cet effet de perspective, les dimensions du symbole étaient inviolées. Vue de loin, elle restait inaccessible, intouchable, sacrée et, ce qui est important, de petite taille. Mais, lorsque, à la demande de la population, les croix sont descendues des hauteurs vers le bas, leurs dimensions ont été perçues comme de plus en plus énormes. En termes de nombre, elles se sont également multipliées très rapidement jusqu'à nos jours. Enfin, tant qu'elle était dressée au sommet d'une montagne, la croix respectait le canon de l'esthétique religieuse traditionnelle. Son déplacement vers les lieux peuplés a réduit le symbole à l'aspect d'une idole archaïque, et c'est sous cette forme qu'on la voit chaque jour dans la plupart des régions et des quartiers de Géorgie.

Dans ces exemples, le symbole de la croix apparaît comme la condensation de trois niveaux de significations religieuses, chacun étant porteur d'une fonction particulière. Le plus ancien niveau est constitué par la croix proprement dite, connue comme une forme dérivée de l' « arbre cosmique », planté verticalement en un lieu élevé, chemin de communication entre le monde des dieux et celui des hommes (thème largement développé par Mircéa Éliade dans *Le Chamanisme*. S'y ajoute un second niveau, tout aussi archaïque, où la croix est un objet de type apotropaïque, barrant le passage aux forces maléfiques — que l'on retrouve dans le geste de croiser les doigts pour se protéger des mauvaises influences. Les croix présentées par les exorcistes pour faire fuir les démons hors des corps des possédés sont de ce type, tout comme les croix élevées dans les carrefours pour protéger les voyageurs contre les diables. Enfin, un

troisième niveau s'y ajoute, spécifiquement chrétien, constitué par la représentation du corps du crucifié, support de la très riche tradition mystique de la compassion avec la souffrance de Jésus, et mise en scène dans le rite de l'eucharistie. Les croix appartenant aux deux premiers niveaux peuvent être fabriquées avec n'importe quel matériau, deux branches grossièrement croisées faisant l'affaire. En revanche, la représentation du corps de Jésus supplicié sur la croix est soumise à des règles très précises imposées au cours des siècles par les traditions iconographiques des Églises, tant orthodoxe que catholique. Or, c'est précisément ce troisième niveau qui est absent des « nouvelles » croix géorgiennes postsoviétiques, dont les constructeurs affichent leur fascination pour les strates les plus archaïques de la religion.

La souffrance du croyant

Historiquement, en Géorgie comme dans toute la chrétienté, la croix est inséparable de la crucifixion, comme symbole de la souffrance que le Christ a endurée. Elle est pour le croyant un symbole de souffrance. Des expressions telles que « Ma croix », « C'est ta croix, tu dois la supporter » expriment le vécu tragique de chaque chrétien, symbolisé par la croix suspendue autour de son cou. La croix est la symbolisation psychique de la souffrance, et cette représentation symbolique de la souffrance psychique renvoie à l'idéal du Christ et à sa passion. Elle implique une identification avec l'idéal dans sa souffrance. La croix condense ainsi la souffrance, l'idéal et l'identification, et elle symbolise cette souffrance. Elle symbolise l'aspect masochiste de la religion chrétienne.

L'intolérance face à la souffrance psychique et l'impossibilité de la supporter rejettent la souffrance au dehors de la vie psychique et fantasmatique, à l'instar de cette croix descendue du sommet de la montagne vers la plaine, telle qu'elle est apparue dans toutes les régions de Géorgie. Souffrance extériorisée, projetée, placée au dehors et contrôlée de l'extérieur, telle est la fonction des croix géantes.

De quelle souffrance psychique s'agit-il ? Pourquoi son rejet vers l'extérieur est-il devenu une telle nécessité psychique ? Nous pensons qu'il s'agit du traumatisme subi par la société, particulièrement dans certaines de ses couches, lors de la dissolution de l'Union soviétique. Chaque citoyen d'Union soviétique était un sujet dans une position infantile face à l'idéal du père (le parti communiste, Lénine, Staline, Marx…). L'État décidait, et non pas l'individu. La responsabilité était complètement assumée par l'appareil du gouvernement sans la participation des individus en tant que sujets. La destruction de l'Union soviétique a imposé à chaque citoyen l'obligation d'assumer cette responsabilité sans l'aide d'aucun des appuis existant jusque-là et

devenus inopérants (idéologie, illusions, idéaux autoritaires). Les individus se sont trouvés contraints d'affronter la vie tout seuls, sans la toute puissante protection paternelle que représentaient face au réel les idéaux des communistes. La destruction de l'Union soviétique, accompagnée de l'effondrement total des idéaux et des figures protectrices paternelles, a plongé les gens dans une solitude totalement inhabituelle pour eux. Après ce traumatisme massif, une effraction psychique s'est produite, dans laquelle la souffrance impossible à symboliser s'est vue rejetée au dehors.

Rappelons que la Pérestroïka (1991) a été suivie par une certaine période de latence (1991-1998), pendant laquelle la masse a adopté une position mélancolique envers la réalité. C'est à la fin de cette phase douloureuse (en 1998 précisément) que la population a commencé à élever les croix.

Si nous admettons que la croix est un symbole de la souffrance, de la passion de Jésus-Christ et, après identification avec elle, le symbole de la souffrance psychique de chaque chrétien, la crucifixion représente l'unification de la souffrance de l'idéal (Jésus-Christ) et de la croix comme symbole de cette souffrance. Deux questions se posent alors :

- Que devient le Dieu crucifié (si la multiplication des croix sous la forme que nous avons décrite représente la projection de la souffrance psychique vers l'extérieur)? Nous pensons que la croix élevée, comme projection de la souffrance psychique, perd sa fonction de symbole précisément quand elle devient absolument séparée de l'idéal crucifié sur elle. Ces croix sont donc dépourvues de l'idéal, de Dieu.
- Où est le sujet qui souffre (si la croix symbolise la souffrance psychique, et si sa multiplication par la taille et la quantité signifie la projection de cette souffrance) ? La croix, comme le symbole de la souffrance qui suppose aussi le sujet souffrant, n'est pas une simple croix mais une crucifixion. Il y a ainsi projection de la souffrance en l'absence du sujet qui souffre. Dans ce cas, nous parlons de projection, tout en soulignant le clivage entre la souffrance et le sujet souffrant, dont la confirmation est le clivage de la crucifixion comme du symbole, c'est à dire la séparation entre la croix et l'idéal crucifié sur elle, ce qui crée un terrain fécond pour la projection.

L'échec de la subjectivation de la chute de l'URSS a amené les peuples soviétiques à remplacer le symbole central du parti communiste (la faucille et le marteau) par une croix dépourvue de tout aspect esthétique et canonique (deux tubes de métal soudés) d'une taille gigantesque, dressée dans tous les coins du pays. Il faut néanmoins préciser une différence importante entre les versions russe et géorgienne de la nouvelle pratique religieuse postsoviétique. La Russie a

conservé toute la symbolique de l'Union soviétique, notamment toutes les statues de Lénine et des autres pères de l'idéologie. Le pouvoir russe d'aujourd'hui attribue une valeur non seulement historique, mais aussi organisatrice aux symboliques soviétiques. En Géorgie, en revanche, dès avant la Pérestroïka, le peuple avait renversé la statue de Lénine dressée sur la place principale de la capitale (la place Lénine, qui fut ensuite rebaptisée place de la Liberté). Il est strictement interdit de représenter la faucille et le marteau, ainsi que les autres symboles de l'occupation soviétique. Ils sont remplacés par des constructions pseudo-religieuses, telles que les croix géantes.

Image 8. Croix illuminée au bord d'une route de campagne, près de Tbilissi

Chapitre 4 : Le profane et le sacré dans la nouvelle religiosité

L'effacement des limites

Si l'une des fonctions les plus essentielles de la pratique religieuse (au point qu'elle en est presque la définition) est la séparation entre un espace sacré dont l'accès est codé et un espace profane, comment pouvons-nous qualifier la pratique religieuse apparue sur la scène de la vie sociale et politique après la fin de l'URSS ? Les exemples décrits montrent que cette nouvelle religiosité ou rend poreuses les limites entre sacré et profane ; on peut même aller jusqu'à dire qu'elle efface ces limites, ou ne les reconnaît pas.

La présence des icônes dans des bureaux des médecins et des juristes, par exemple, ne peut pas être interprétée comme la désécularisation de la société et du gouvernement. Il ne s'agit pas d'un processus de désécularisation de la vie politique, ni d'un nouveau mariage entre l'Etat et

l'Église, mais plutôt la psychotisation de la vie psychique collective. Nous y voyons la preuve qu'on n'a pas affaire au changement socio-culturel ni aux remaniements des valeurs sociétales liées aux temps modernes, mais bel et bien à une faille profonde, à l'effondrement d'une organisation névrotique de la société. Ce n'est pas seulement la pratique religieuse qui est infiltrée par ces formes délirantes, mais aussi la vie politique du pays, et surtout la position psychique de la masse par rapport aux figures paternelles, aux figures politique.

Mircea Eliade pose que les limites entre sacré et profane ont une fonction fondamentale dans l'orientation et désorientation d'un sujet du désir dans l'espace organisé par un ordre symbolique : « la révélation d'un espace sacré permet d'obtenir un point fixe, de s'orienter dans l'homogénéité chaotique, de "fonder le Monde" et de vivre réellement[64] ».

La vie devient dangereuse, voire impossible en l'absence de cet ancrage symbolique qu'est la dimension du sacré, qui organise l'espace et le rend vivable pour un sujet géré par le symbolique. Le sacré sauve le sujet et la société où il vit de l'homogénéité du profane et de l'effet de l'homogénéisation de l'industriel : « L'expérience profane maintient l'homogénéité et donc la relativité de l'espace. Tout vraie orientation disparait, car le "point fixe" ne jouit plus d'un statut ontologique unique : il apparaît et disparaît selon les nécessités quotidiennes et, à vrai dire, il n'y a plus de Monde, mais seulement des fragments d'un univers brisé, masse amorphe d'une infinité de "lieux" plus ou moins neutres où l'homme se meurt, commandé par les obligations de toute existence intégrée dans une société industrielle[65] ».

La désacralisation de l'espace

La désacralisation totalitaire de l'espace, que la masse soviétique a vécue à l'apogée de l'URSS, se lit également dans l'architecture soviétique et dans la planification de l'espace habitable, devenu espace public du travail à l'usage du prolétaire, défini comme sujet-travailleur. L'homme traditionnel, le père de famille, a été banni de sa maison familiale et installé dans des habitations construites à proximité des usines soviétiques. Le père de famille a été converti par les Soviétiques en un prolétaire dépourvu de sexe et d'ancrage généalogique. La soviétisation et la prolétarisation voulaient créer un nouveau type de filiation, fondé sur l'affiliation du sujet au parti communiste et non plus à l'ancestralité. La camaraderie — et « camarade » en tant que nom — a remplacé la dimension traditionnelle de la fratrie. Plus exactement, la camaraderie a

[64] Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, 1965, p. 26-27.
[65] *Ibid*, p. 27-28.

créé une nouvelle version soviétique de la fratrie et des liens sociaux. Les constructions massives d'habitations identiques dans tous les pays soviétiques, d'immeubles sans aucun trait esthétique ni aucun style, ont produit un espace indifférencié. Le logement d'un prolétaire, c'est-à-dire d'un homme soviétique, résidant à Moscou, ne présentait aucune différence avec celui d'un autre prolétaire résidant à Leningrad ou à Tbilissi : le bâtiment, la cour, l'ascenseur, la cage d'escalier, le schéma de l'intérieur de l'appartement, les meubles et même la vaisselle étaient identiques et produits dans des usines soviétiques qui fabriquaient les objets de la vie quotidienne d'après une matrice générale et standard pour tous les pays communistes. Toutes les constructions soviétiques, surtout destinées aux travailleurs des usines, étaient uniformisées.

Les lieux de la vie familiale

Un exemple très frappant de cette architecture homogénéisant est celle des constructions dites « *khroushovka*[66] ». Leur nom vient de Nikita Khrouchtchev, qui fut premier secrétaire du parti communiste d'Union soviétique de 1953 à 1964. C'est sous son gouvernement que fut lancée la construction massive de ces habitations moins coûteuse, destinées à tous[67]. Ces *khroushovka* s'inscrivent dans la tradition architecturale soviétique « fonctionnaliste ». Une habitation *khroushovka* est dépourvue de toute qualité autre que la fonctionnalité qui la définit. L'espace soviétique n'est pas marqué par des traits symboliques, tels que le style, la tradition architecturale, l'influence de l'histoire, de la religion ou de la mythologie. Il se veut complètement fonctionnel, comme le sont les appartements dans les *khroushovka*. Les façades, ainsi que l'intérieur des *khroushovka*, sont même dépourvus du symbolisme communiste, car fonctionnels à cent pour cent. Les *khroushovka* étaient présentées par les Soviétiques comme des constructions libérées de toute inutilité architecturale. Aucune tradition architecturale ethnologique ni culturelle ne porta sa marque symbolique sur le corps fonctionnel et désacralisant des *khroushovka*.

Un autre phénomène de déplacement est la superposition de deux espaces au sein de l'appartement soviétique — et également postsoviétique — par le surinvestissement de la cuisine au détriment du salon. Dans les habitations construites par les communistes, la cuisine prend en charge toutes les fonctions du salon, comme si le « bourgeois » mangeait dans le salon alors que le « prolétaire » (le travailleur) préfèrerait la cuisine en tant qu'espace plus fonctionnel et moins ritualisé, ou plutôt libéré de toutes les traditions possibles liées à la salle de séjour. Ce

[66] Ц. Голодный. Квартал экспериментов // Наука и жизнь : журнал, 1958, № 1, С. 62—65. [T. Golodni, « Quartiers expérimentaux ? », in *Les Sciences et la vie,* n°1, 1958, Moscou, p. 62-65].

[67] Les *khroushova* étaient l'équivalent des HLM français.

type de confusion entre deux espaces différents peut être considéré comme une sorte d' « inceste » spatial, et l'absence de limites comme un défaut de la fonction paternelle interdictrice. De fait, la vie familiale et sociale dans les *Kroushovka* (espaces homogènes et dépourvus de toutes traces et limites symboliques possibles) a provoqué une démoralisation considérable de la vie conjugale et sexuelle, tout comme des relations entre les générations.

La re-sacralisation de l'espace familial

Un phénomène très particulier est apparu dans la vie familiale géorgienne en partie soviétique, en partie traditionnelle. Ce phénomène, qui s'observe surtout dans les villages et les régions les plus reculées du pays, avait une fonction de défense contre le processus massif de désacralisation soviétique. Il s'agit d'une nouvelle tradition, née pendant l'occupation soviétique, consistant à découper l'espace habitable, généralement la maison familiale, en deux parties bien distinctes. Les familles traditionnelles divisent leur maison en deux parties, l'une entièrement consacrée à la vie quotidienne au sens le plus large du terme (en quelque sorte l'espace profane) l'autre partie étant le salon, situé souvent au premier étage et transformé en un espace sacré au sein duquel il est interdit d'effectuer les activités de la vie quotidienne. Ce salon, généralement fermé, devient un espace où l'on n'habite pas. C'est généralement la pièce la plus grande de la maison, dont l'accès est interdit aux enfants. Tous les objets sacrés ou revêtus d'une importance symbolique, tels que les objets d'arts, les reliques familiales, les photos ou les portraits des ancêtres, se trouvent dans ce salon, bien distinct du reste de la maison. Avant l'invasion bolchevique, les salons étaient les espaces les plus investis par la famille traditionnelle. Quelle fonction acquirent-ils avec l'occupation soviétique ? Pour répondre à cette question il faut penser aux événements à l'occasion desquels ces salles de séjour, transformées en un espace fermés, s'ouvrent. En Géorgie, dans les campagnes, le salon est presque systématiquement associé à la mort et au corps du mort. Fermé la plupart du temps, il s'ouvre quand un membre de la famille meurt. Dans la Géorgie traditionnelle, le corps du mort était placé dans l'église, alors qu'en Géorgie soviétique, c'est le salon qui a pris la fonction d'une église de substitution, comme lieu sacré où la société mobilisée par la mort pouvait accomplir les rites du deuil. Ainsi, le salon à l'époque de l'URSS, mais encore après son effondrement, s'est transformé en un lieu des morts et de l'accomplissement des rites et des actes symboliques. Cependant, la mort n'est pas le seul événement de la vie familiale géorgienne qui occasionne son ouverture : la naissance d'un enfant, un baptême, un mariage — souvent le départ d'une fille de la famille chez son mari — se célèbrent dans le salon. Avant

l'industrialisation et la désacralisation soviétiques, cette partie de la maison était la plus investie par la famille et par ses invités.

On peut dire qu'après la désacralisation soviétique liée à l'homogénéisation architecturale et à l'industrialisation massive, aussi qu'à la prolétarisation de l'homme traditionnel, la famille géorgienne a instauré, presque de manière artificielle, la limite entre le salon et le reste de la maison en sacralisant la salle de séjour. Cette stratégie d'installation d'un espace d'habitation structure et organise l'intérieur de la maison familiale sur le fond de désacralisation et de désorganisation de l'extérieur (industrialisation ; l'architecture soviétique homogénéisant). Le salon acquiert la fonction de réalisation des actes symbolique et de célébration des événements d'une importance structurante dans la vie familiale. Cette opération d'instauration des limites a sauvé la famille et la maison géorgiennes du désordre que les *khrouchovka* ont bien subi.

L'industrialisation et l'homogénéisation de l'espace, sa désacralisation et l'effacement de ses limites ont été précédées par la destruction des églises, la confiscation de ses richesses, la persécution et le massacre de ses représentants, prêtres et patriarches. Le corps de l'Église en tant qu'institution ne fut pas seulement attaqué idéologiquement, mais aussi physiquement par les Bolcheviks. Dans son livre *Le sacré et le profane*, Mircea Eliade donne une importance particulière à l'église, comme pivot qui structure et organise l'espace profane. C'est cette église qui fut détruite par les Bolcheviks : « Une église dans une ville moderne. Pour le croyant, cette église participe à un autre espace que la rue où elle se trouve. La porte qui s'ouvre vers l'intérieur de l'église marque une solution de continuité. Le seuil qui sépare les deux espaces indique en même temps la distance entre les deux mondes d'être profane et religieux. Le seuil est à la fois la borne, la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal hors ces mondes communiquant, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré[68]» Cette discussion autour des dimensions sacrée et profane dans l'espace soviétique et postsoviétique, et surtout l'analyse de Mircea Eliade nous évoquent directement la destruction des églises par les Bolcheviks et les formes délirantes de leur reconstruction par les peuples postsoviétiques[69].

Un homme géorgien plus ou moins prolétarisé après la destruction de l'église garde au sein de sa maison familiale une espace (la grande salle des invités/Salon/salle de séjour) bien délimité du reste de la maison, la sacralise presque artificiellement et par cette opération compliquée et

[68] Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 28.
[69] Voire plus haut notre chapitre « Construction des églises », p. XX-XX.

inconsciente[70], il protège la fonction symbolique et la place du père, du père mort (n'oublions pas que cette salle était destinée essentiellement aux morts, et aux rites du deuil qui s'organisent d'après les traditions géorgiennes autour du corps du mort), au sein de sa maison en transformant l'espace autrefois profane (le salon) en un espace séparé et sacré, séparé du reste soviétique homogène.

Notre expérience clinique quotidienne en Géorgie avec des patients adultes, tant en cabinet privé qu'en institution, a attiré notre attention sur une augmentation spectaculaire des cas cliniques où les attaques de panique, les phobies sociales et d'angoisse liées à l'espace sont le symptôme central du tableau clinique. Un patient sur deux souffre d'angoisses qui sortent du cadre de l'angoisse de castration et sont plutôt liées à la fragilité narcissique, au travail destructif du moi-idéal et à la prédominance des relations imaginaires à l'autre. L'augmentation de la fréquence des attaques de panique et des angoisses souvent envahissantes chez les patients âgés d'environ 20 à 35 ans est un signe indéniable du symptôme social et nous fait penser aux changements socio-politiques et aux diverses expériences traumatiques que la société postsoviétique a vécues pendant et après l'effondrement de l'URSS. Tout d'abord, l'invasion des Bolcheviks a bouleversé l'espace social, culturel et politique de la Géorgie et des autres pays du Caucase. Ils ont introduit dans le corps traditionnel de la société structurée sur les mythes et les rites, ainsi que sur la religion, des éléments hétérogènes et très destructifs pour cet ordre symbolique déjà établi par la tradition et par la religion. Après 70 ans de totalitarisme, c'est-à-dire après une longue période d'adaptation à cette nouvelle réalité communiste, adaptation parfois pathologique comme réaction autoplastique à la réalité insupportable et tyrannique, c'est l'effondrement même de ce système totalitaire dans les années 1990 qui a provoqué la désorientation anxiogène d'un sujet du désir et d'un sujet de la politique en tant que porteur de l'interdit paternel, en tant que le sujet névrosé.

La question qui se profile en arrière-plan de cette observation est celle de l'organisation psychique de la masse postsoviétique qui transgresse les limites. Il est très important de déterminer dans quel cadre structural s'accomplit cette nouvelle pratique transgressive. S'agit-il d'une transgression perverse quand les limites existent comme quelque chose qui doit être sans cesse attaqué ? Ou bien s'agit-il de l'effacement des limites, de leur inexistence, plutôt qu'une opération perverse pour leur échapper. Peut-être s'agit-il d'une pratique religieuse excessivement investie par des tendances destructives plus ou moins archaïques, ou très

[70] Avant l'invasion bolchevique de la Géorgie, il n'existait aucune tradition d'après laquelle une grande pièce devait être exclue de la vie quotidienne pour être transformée en un lieu sacré d'accomplissement des actes symboliques.

infiltrées par la pulsion de mort, d'où la manière très jouissive d'accomplissement des cérémonies religieuses orthodoxes. Quoi qu'il en soit, on est en droit de qualifier cette nouvelle religiosité postsoviétique de quasi délirante — tout en étant également sectaire — qui pose encore une fois le problème de la fonction du père et du destin de cette fonction comme opérateur symbolique dans la vie psychique de la masse postsoviétique.

Le rite et la pulsion de mort : de l'acte symbolique à la jouissance mortifère

Le fameux rite de la couvade qui a suscité l'intérêt particulier de Théodore Reik[71] sert à condenser et représenter les pulsions contradictoires qu'un homme et un futur père peut éprouver vis-à-vis de sa femme en couches. Le rite lui sert à supporter son ambivalence, à la rendre possible et à défendre le montage pulsionnel de cet homme contre les effets destructifs de la désintrication pulsionnelle. On peut dire que le rite de la couvade soutient le sujet dans une élaboration psychique de sa paternité. Dans la pratique religieuse postsoviétique en Géorgie, on observe la désintrication des pulsions *et l'échec de la fonction du rite*. La foi qu'une tradition, un rite contient en soi un sens sacré, qu'il a une certaine signification que la religion lui impute, est perdue chez les croyants. Le rite a deux significations, l'une du refoulé, dont il représente la réalisation au niveau d'un acte symbolique et l'autre qui est celle que la religion lui attribue. En observant la vie religieuse dans des pays orthodoxes postsoviétiques nous avons l'impression que la paroisse a perdu la croyance justement par rapport au contenu manifeste du rite, par rapport à la signification religieuse et pour cette raison la signification religieuse n'accomplit plus sa fonction de filtre du refoulé. Le rite devient une sorte de corps hétérogène, un acte dépourvu du sens plutôt qu'un acte symbolique collectif prononcé dans la parole. Un rite est un ensemble de croyances, des actes se rapportant à la même notion et qui s'imposent aux membres d'une collectivité. Il porte un sens profond, distinct de son sens apparent. La société postsoviétique a perdu la croyance justement par rapport à ce contenu manifeste du rite. A cause de cette non-croyance dans le sens religieux du rite il s'est retrouvé menacée par le refoulé sans aucune défense collective et traditionnelle. Par exemple, quand une villageoise géorgienne fait un rêve étrange, elle essaie toujours lui attribuer une signification, une interprétation traditionnelle et c'est la raison pour laquelle le matin même, elle le raconte tout de suite à sa voisine. Justement la perte de la foi en l'interprétation traditionnelle du rêve,

[71] Theodore Reik, *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974 p. 104.

justement la perte de la foi de l'importance du rite que la religion lui attribue, est la raison de la dégradation du rite et si nous suivons l'exemple de la villageoise, la raison du trouble de son sommeil tranquille. Pour une femme traditionnelle habitant au village, le rêve devient un cauchemar et pour la paroisse le rite – un acte dégradé, désorganisé, qui n'arrive plus à se protéger du refoulé. *« Le rite moderne » par rapport à sa version sacrée est comme le cauchemar par rapport au rêve*.

Ainsi, on peut dire que l'attitude actuelle des fidèles à l'égard de la religion n'est pas de croyance mais au contraire d'incroyance profonde. Plus on doute de l'efficacité du rite, et plus l'intensité de son accomplissement augmente. On voit ainsi s'accroître démesurément le rôle du prêtre comme personne concrète, la quantité d'huile consommée, les dimensions des croix, la fréquentation de la messe, le nombre des communions et des pains bénis dévorés.

L'absorption du rite et sa consommation ont commencée quelques années après la fin d'URSS, lorsque le rite n'a pas pu réaliser dans un acte symbolique l'attitude ambivalente à l'égard du personnage du père. La tentative d'obsessionalisassion du rite, sa névrotisation a échoué dans la société postsoviétique. Le rite n'arrivait plus à assurer l'équilibre entre Eros et Thanatos, il ne parvenait pas à gérer l'ambivalence pulsionnelle. C'est pour cela que le rite collectif est devenu l'objet d'attaques. Il a été sacrifié à l'inefficacité de sa fonction. Suite aux bouleversements qui ont eu lieu dans la vie psychique de la masse lors d'effondrement de l'Union soviétique, le rite, ainsi que le symbole n'ont plus réussi à accomplir leur fonction de compromis. Cependant, comme on voit dans nos exemples, son accomplissement se déroule tout de même dans un cadre collectif et non pas privé, personnel de manière obsessionnelle. Le rite devient omniprésent, se réalise mais meurt lors de sa réalisation. *Il devient victime de sa propre fonction*. *Le rite est consommé par ce qu'il n'arrive plus à digérer* (le refoulé). *Pendant l'accomplissement du rite, ce dernier ne permet plus la réalisation d'un désir refoulé mais il se mélange avec ce refoulé et se digère. Il devient victime d'un excès, non pas de refoulement mais de son manque structural.* Il est victime de la projection du refoulé. L'un des résultats de cette projection est l'abolition de distance suffisante et nécessaire entre le sujet et les rites, entre le sujet qui accomplit le rite et son symbole, entre le croyant et les objets sacrés. Nous observons une équation symbolique où le sujet ne distingue pas le symbole du symbolisé, quand il s'agit de cette non-différenciation entre la chose symbolisée et le symbole, qui caractérise la pensée psychotique[72]. C'est le moment d'un effacement des limites entre eux. En raison de ces

[72] Hanna Segal, « Notes sur la formation du symbole », trad. Florence Guignar, http://www.dundivanlautre.fr/bibliotheque/hannah-segal-notes-sur-la-formation-du-symbole/2

circonstances, la pulsion de mort intervient dans l'accomplissement du rite, ce qui pousse le croyant à aller jusqu'au bout de ses actes, ce qui provoque sa destruction. L'insatiabilité dans la pratique religieuse montre l'impossibilité psychique de s'arrêter au bon moment, de maintenir la distance entre le sujet et le rite. En quelque sorte, c'est l'addiction avec le rite pour travailler sa pulsion de mort, pour la canaliser dans des actions cérémonielles. Pour la masse en question, la pratique religieuse est une pratique de vidage du rite. Le but inconscient est de vider l'objet, de détruire le mécanisme de son fonctionnement interne. Si la question obsédante chez le névrosé est "toucher ou de ne pas toucher", dans notre cas la décision est déjà prise : on touche le rite jusqu'à sa destruction.

La violence et la destructivité ne sont pourtant pas étrangères aux rites. Dans son ouvrage *La violence et le sacré,* René Girard[73] évoque le noyau de violence que chaque rite contient en soi, en accordant toute son importance à la fonction du rite d'endiguer cette violence, de faire le travail de sa prévention : « Un peu de violence réelle persiste dans le rite ; il faut, certes, que le sacrifice fascine un peu pour qu'il conserve son efficacité, mais il est essentiellement orienté vers l'ordre et la paix. Même les rites les plus violents visent réellement à chasser la violence [...]. Le rite est violent, certes, mais il est toujours violence moindre qui fait rempart contre une violence pire[74] ».

La différence entre le rite traditionnel qui, selon René Girard, est structuré sur la violence fondamentale, et celui qui s'accomplit au sein de l'Église postsoviétique, est que ce dernier, au lieu de contenir la quantité symbolique de la violence (« un peu de violence »), porte en soi un excès de destructivité. Comme si le rite religieux postsoviétique était dépourvu de son secret et de la méconnaissance qui constitue la dimension fondamentale du religieux. Comme s'il ne servait pas à l'accomplissement symbolique de ce secret des temps immémoriaux, mais qu'il était au service d'une simple canalisation des excitations brutes que la masse postsoviétique a du mal à gérer et à élaborer psychiquement. Nous pensons que les nouvelles formes de la pratique religieuse dans les pays postsoviétique ont une fonction plutôt économique que symbolique dans la vie psychique de la masse très touchée par la fin de l'URSS. Nous ne parlons pas d'un déclin du rite dans la société moderne, car ce n'est apparemment pas le cas de ces pays, mais de son utilisation sous une toute autre forme. Il ne s'agit pas d'une exclusion du rite et du symbole de la vie psychique collective, mais de l'hypertrophie de leur importance économique au détriment de leur efficacité symbolique.

---

[73] René Girard, *La violence et le sacré,* Paris, Hachette, 1972.
[74] *Ibid.* p. 155.

*

L'irruption de la pratique religieuse sur la scène politique et culturelle dans des pays orthodoxes de l'ex-Union Soviétique pose des questions auxquelles il est difficile de répondre :

- Est-ce que la religiosité postsoviétique est un retour vers les formes élémentaire et archaïque de la religion[75] — qui sont pour E. Durkheim les entités de bases sur lesquelles se construisent les grandes religions du monde ?
- Ou bien nous présente-t-elle des formes de pratique collective étranges et inédites par rapport à l'orthodoxie traditionnelle ?
- Est-ce une régression qui suppose toujours les processus destructifs au sein de l'Église en tant qu'institution sociale hautement organisé ?
- Est-ce qu'il s'agit du retour du refoulé ou de l'échec de sa symbolisation ?
- Observons-nous la régression suite au trauma, ou bien la tentative de la reconstruction psychique du corps de l'Église détruite par les soviétiques ?
- Quelle et la cause, le facteur déterminant de la forte stabilité de cette nouvelle masse religieuse en Géorgie ? La masse fonctionnant sur le versant psychotique fait preuve de la cohérence inébranlable. Alors sur quelle base pulsionnelle ou moique est édifiée cette forte stabilité du groupe religieuse élargie en Géorgie ? Pourquoi cette masse ne se désintègre pas si leur support principal et un moi idéal narcissique de nature archaïque ce qui déborde le cadre œdipien (construit sur l'amour de l'idéal du moi) de leur union ?

En nous fondant sur les exemples décrits dans la première partie de cette recherche, nous pensons que la communauté orthodoxe postsoviétique essaie, à travers le cadre de l'Église, de ressusciter le père soviétique soudainement disparu suite à la fin de l'URSS.

Les exemples présentés plus haut de l'attitude collective envers les symboles religieux, tels que la croix, l'eau bénite et l'huile sainte, nous font penser que la société géorgienne est en train de recréer un système symbolique. Le collectif religieux impose au symbole une sorte de mutation qui le rend plus proche du réel que du symbolique.

Une dernière question se pose : Quel est le niveau psychique des rites pratiqués aujourd'hui dans la communauté orthodoxe ? Autrement dit, dans le cadre de quelle organisation psychique de la masse se réalisent-t-il ?

[75] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Quadrige/PUF, 2008, p. 32-64.

Etant donné l'interdit que les communistes mettaient sur la pratique religieuse nous achevons cette première partie par la citation d'Elias Canetti presque prophétique pour la situation actuelle postsoviétique :

> *Toutes les religions brutalement interdites se vengent par une sorte de sécularisation : le caractère de leur foi change complétement dans un éclatement d'une grande sauvagerie inattendue, sans qu'elles-mêmes comprennent la nature de ce changement. Elles croient qu'il s'agit toujours de l'ancienne foi et qu'elles ne font que s'en tenir à leur conviction les plus profondes. Mais en réalité elles sont devenues toutes différentes, avec le sentiment aigu et singulier de la masse ouverte qu'elles constituent et dont elles ne veulent sortir à aucun prix*[76].

[76] Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. Robert Rovini, Paris, Gallimard, 1966. p. 23.

Deuxième partie : Une brève histoire de la religion orthodoxe avant et après l'époque soviétique

L'apparition des nouvelles pratiques religieuses sur la scène de la vie sociale et psychique de la masse postsoviétique doit être envisagée dans son contexte historique. L'histoire de l'Union soviétique et de sa fin, tout comme celle de l'Église orthodoxe avant et après la révolution bolchevique, sont des domaines d'investigations historiques inépuisables. Nous nous limiterons à quelques remarques importantes sur le destin tragique de l'Église orthodoxe en Géorgie et dans les autres pays (notamment en Russie), suite à la prise de pouvoir par les bolcheviks.

INTRODUCTION : La tradition théologique

L '« identité » orthodoxe s'est principalement constituée lors du schisme de 1054 qui a entériné la séparation définitive des deux Églises d'Orient et d'Occident. Outre la question de la prééminence de l'évêque de Rome (le pape) sur l'ensemble de la chrétienté, la doctrine contestée par les « orthodoxes » fut celle dite du « *Filioque* ». Cette formule avait été ajoutée par les catholiques au *Credo*, déclaration résumant les principes du dogme chrétien, que tous les fidèles doivent proclamer publiquement lors de chaque messe. La définition de la Trinité (un seul Dieu en trois personnes) rédigée lors du concile de Nicée et traditionnellement formulée dans le *Credo*, stipulait que le Fils, tout comme le Saint-Esprit, procède du Père. Avec le *Filioque*, les catholiques précisent que le Saint-Esprit procède du Père ET DU FILS. Les chrétiens orthodoxes n'acceptèrent jamais cette formule, arguant du fait que Jésus, ayant été conçu miraculeusement par les œuvres du Saint-Esprit, ce dernier ne pouvait pas « procéder » de lui.

Ce point est resté tellement sensible pour les orthodoxes que, lors du concile de Florence qui décida de la réunification des Églises d'Orient et d'Occident (1439), les délégués grecs qui avaient signé l'accord furent hués par les fidèles à leur retour à Constantinople. La réunification tourna court.

Dans la conception orthodoxe, la primauté du père est évidente. Cette particularité christologique de la primauté paternelle acquiert une importance spécifique dans des formes délirantes de la pratique religieuse du monde orthodoxe postsoviétique, où la position psychique par rapport aux figures des pères souligne bien la structure et l'organisation psychique de la masse postsoviétique. La primauté existe aussi au niveau institutionnel. P*our les catholiques, le Pape est vicaire du Christ et préside la charité de toutes les Églises. Il est l'autorité supérieure. Les orthodoxes ne reconnaissent pas cette juridiction supérieure mais une primauté d'honneur et n'acceptent pas le dogme de l'infaillibilité pontificale. Dans le monde orthodoxe, le Saint Synode (l'assemblée des évêques) a une autorité supérieure au patriarche qui le préside*, c'est-à-dire les pères sur le père, sur l'un. Actuellement, dans l'Église orthodoxe géorgienne, l'importance et l'influence du patriarche Ilia II sont beaucoup plus fortes qu'autrefois. Malgré la tradition voulant que *le Saint Synode ait une autorité supérieure au patriarche qui le préside*, il jouit d'une toute puissance inédite et d'une autorité absolue, non

seulement sur le Saint Synode et sur la vie religieuse du pays, mais même sur la vie politique et les décisions des hommes politiques.

Chapitre 1 : L'époque communiste

L'un des projets les plus fous que les dirigeants communistes menèrent avec un zèle fanatique fut le déracinement et la destruction de la conception divine et de l'image de Dieu chez l'être humain soviétique. L'Église comme grande institution sociale fut remplacée par le parti communiste, les prophètes par Marx et Engels, les saints par les héros communistes, tandis que l'image de Dieu lui-même était remplacée par des représentations idéalisées de Lénine puis, après la Seconde Guerre mondiale, de Staline. Les autres pensées et philosophies occidentales furent qualifiées de « philosophie bourgeoise » et remplacées par le marxisme-léninisme, qui occupa une place centrale dans l'enseignement universitaire. Marxisme-léninisme, histoire des partis communistes et athéisme « scientifique » furent les trois grands axes des cursus des universités soviétiques. L'homme chrétien ou traditionnellement religieux fut remplacé par l'image idéalisée d'un « homme soviétique » supposé répondre aux idéaux communistes, à la nouvelle éthique et aux règles morales soviétiques. La folie de ce projet fut que les bolcheviks attaquèrent non seulement le Tsar et l'ordre traditionnel du pays, en massacrant la famille impériale des Romanov, mais voulurent tuer Dieu lui-même. Cette passion folle s'avéra fatale pour ses représentants sur terre, c'est-à-dire pour les prêtres, les évêques et les patriarches autant que pour l'Église qui institutionnalisait leur pratique.

La professeur Adriano Roccucci, titulaire de la chaire d'histoire contemporaine au département de philosophie de l'université Roma Tre, et spécialiste du monde postsoviétique, expose en chiffres la terreur que l'Église russe orthodoxe a subie dans les premiers temps de l'époque soviétique :

> *De 1917 à 1939 une impitoyable offensive contre l'Église russe orthodoxe a été perpétrée en Union soviétique. Son coût humain fut particulièrement élevé. Une évaluation vraisemblable du nombre de victimes des persécutions contre l'Église orthodoxe estime que de cinq cent mille à un million de chrétiens orthodoxes furent tués en raison de leur foi. Les structures ecclésiastiques furent presque totalement anéanties, les séminaires, les écoles théologiques et les monastères, liquidés. Dans l'ensemble de l'Union soviétique, il ne restait en 1939 qu'à peine mille églises consacrées : 97,6 % de celles qui étaient actives en 1916 avaient été fermées*[77]*. L'ensemble du corps de l'Église patriarcale ne*

[77] 1. Cf. Nikolaj E. Emel´janov, « Ocenka statistiki gonenij na russkuju pravoslavnuju cerkov´ v XX veke [Une évaluation de la statistique des persécutions contre l'Église orthodoxe russe au XXe siècle] », in *Ežegodnaja Bogoslovskaja Konferencija Pravoslavnogo Sviato-* Tihonovskogo Bogoslovskogo Instituta. Materialy, 1997 g. [Conférence théologique annuelle de l'Institut théologique orthodoxe Saint-Tihon. Matériaux de 1997], M. : Izdatel´stvo Pravoslvanogo Sviato-Tihonovskogo Bogoslovskogo Instituta, 1997, p. 166-168. 2. Cf. Anna Dickinson, « Quantifying Religious Oppression: Russian Orthodox Church Closures and Repression of Priests 1917-1941 », Religion, State & Society , 28 (4), 2000, p. 327-335. Cité par Adriano Roccucci

comptait plus que quatre évêques libres d'exercer leur ministère. Les persécutions sanglantes, la liquidation systématique des règles qui avaient régi la vie de la société russe depuis des siècles, la destruction massive des édifices et objets du culte, un discours public monopolisé par la propagande, le plus souvent agressive, de l'athéisme furent autant de faits qui bouleversèrent la vie religieuse des citoyens soviétiques. Le projet bolchevique de liquidation totale des institutions ecclésiastiques, mais aussi de la dimension religieuse comme composante fondamentale de la société et de la personne, demeura, même après 1939, l'objectif ultime auquel continuait de tendre le pouvoir soviétique en matière religieuse[78].

L'Église orthodoxe de Géorgie fut également attaquée détruite impitoyablement du fait de la terreur bolchevique qui s'est abattue sur le pays après l'invasion de 1921. Les travaux de Jean Meyendorff[79] nous aident à parcourir en quelques mots son histoire avant et pendant l'époque soviétique. Ses recherches sont aussi précieuses et fiables, eu égard au degré de politisation des recherche russes ou géorgiennes sur le sujet. Il écrit :

L'Église de Géorgie, qui était le bastion éloigné de l'orthodoxie chalcédonienne, fut fondée au IVe siècle par la femme apôtre sainte Nino qui convertit au christianisme le roi Mirian[80]*. Elle est donc l'une des plus anciennes chrétientés de l'Orient. Elle adopta, comme celle d'Antioche, la liturgie byzantine. C'est d'Antioche que les Géorgiens reçurent longtemps leurs évêques, avant d'entrer dans la dépendance de Constantinople. Dès le Moyen Âge, l'Église géorgienne devint « autocéphale » et fut gouvernée par son propre « Catholicos » jusqu'en 1801, où le roi de Géorgie Ereklé II demanda l'appui des Russes contre les Perses. La Géorgie orthodoxe fut bientôt annexée à l'empire russe d'Alexandre Ier. L'ancienne autocéphalie fut supprimée et, à partir de 1817, l'Église fut gouvernée par un exarque russe. Lors de la révolution russe (1918), elle recouvra son autocéphalie, laquelle ne fut formellement reconnue par le Patriarcat de Moscou qu'en 1943. L'Église orthodoxe géorgienne a connu un destin tragique au cours de la période révolutionnaire : Kirion, le premier catholicos rétabli sur le trône, fut assassiné par les communistes, son successeur, Ambroise fut jugé et condamné à dix ans de détention en 1923*[81].

---

[78] Adriano Roccucci, « Le tournant de la politique religieuse de Stalin », in *Cahiers du monde russe*, 50/4, 2009, https://journals.openedition.org/monderusse/9913

[79] Jean Meyendorff, de son nom complet russe Ivan Feofilovitch baron von Meyendorff (Иоанн Феофилович Мейендорф), né le 17 février 1926 à Neuilly-sur-Seine et mort le 22 juillet 1992 à Montréal, est un théologien orthodoxe de langues française et anglaise, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge de Paris, puis doyen du séminaire Saint-Vladimir (État de New York).

[80] « L'évangélisation de la Géorgie occidentale s'achève au Ve siècle. L'Église géorgienne dépend un temps du patriarcat d'Antioche avant de devenir une Église autocéphale, selon certaines sources au XIe siècle, au VIIIe siècle selon d'autres » in Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes 2007, p. 251-276.

[81] Meyendorff Jean, " l'Église Orthodoxe hier et Aujourd'hui" Paris, Seuil, 1995, p. 142- 143.

Selon la position radicale des communistes, les doctrines religieuses ont pour unique fonction de masquer les intérêts des classes exploiteuses. Le fameux Rapport Ilichev de 1963[82] affirme par exemple que « la religion propose une morale directement opposée aux principes du code moral du bâtisseur du communisme[83] ».

Le poète et théologien orthodoxe Olivier Clément décrit la violence exercée par les communistes sur le corps de l'Église russe dans les premiers temps de l'Union soviétique. Il évoque aussi leur matérialisme qui, au nom d'un scientisme délirant et de la « dictature de la raison[84] » attaquait la vie spirituelle et traditionnelle des citoyens rebaptisés « soviétiques » :

> *Au XXe siècle, toute la violence du matérialisme moderne s'est déchargée d'abord sur l'Église russe. De 1918 à 1941 celle-ci a subi l'une des persécutions les plus terribles qu'ait connues le monde chrétien avec des martyrs par dizaines de milliers (procès et exécutions de 1922-1923, destruction du christianisme rural et déportation des prêtres des villages en 1928-1934, grandes purges staliniennes de 1937-1938). La séparation radicale de l'Église, de l'État et de l'École a été conçue dans la perspective du « dépérissement de la religion » tenu pour inéluctable par l'idéologie officielle. Les monastères et les séminaires furent donc fermés à toute « association religieuse », activité intellectuelle, culturelle, sociale ou caritative. Après la mort du patriarche Tikhon (1925), aucun autre patriarche ne put être élu[85].*

Pendant la Second Guerre mondiale, la position de Staline changea considérablement, sa politique par rapport à l'Église s'assouplit, suivant sa stratégie de rassemblement des peuples soviétiques en une force commune. Après la mort de Staline, l'Église orthodoxe connut un bref printemps, rapidement liquidé par la nouvelle politique antireligieuse de Khrouchtchev :

> *Tout change avec la Seconde Guerre mondiale. La loyauté, le patriotisme, le prestige populaire de l'Église traditionnelle, la nécessité de rassembler toutes les forces du pays, celle aussi de répondre à la réouverture de beaucoup d'église dans certaines zones occupées, amènent la « normalisation » du 4 septembre 1943. Le Patriarcat est rétabli, de nombreux évêques et prêtres rentrent de déportation, un enseignement ecclésiastique restreint peut s'organiser pour la formation du clergé, le schisme de gauche est résorbé. Après la mort de Staline, de 1953 à 1959 l'Église russe connait un bref printemps De 1960 à 1964 durant la dernière période du gouvernement de Khrouchtchev une persécution non sanglante, mais asphyxiante s'abat sur l'Église pour briser ce renouveau. En 1961, le prêtre perd la direction effective de sa paroisse, qui revient à un « organe exécutif » laïc dont les membres sont*

[82] ИЛЬИЧЕВ Леонид Федорович (Ilichev Léonid Feodorovitch), secrétaire de ЦК КПСС (Commission centrale de parti communiste d'URSS) dans les années 1961-1965.

[83] Cité par Meyendorff Jean, in *l'Église Orthodoxe hier et Aujourd'hui*, Paris, Seuil, 1995, p. 142-143.

[84] Sigmund.Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, 1933, p. 229.

[85] Clément Olivier, « l'Église Orthodoxe », in *Que sais-je*, PUF, 2010, p. 23.

souvent imposés par les autorités civiles. Le « Conseil aux affaires religieuse auprès du conseil des ministres de l'URSS » contrôle le patriarche et son synode, et ses délégués locaux régentent le clergé[86].

Le défi lancé par l'État communiste à l'Église orthodoxe en Russie et en Géorgie a eu des conséquences destructrices sur la vie spirituelle et ecclésiastique de ces pays. Il s'agit en fait d'une double coupure, historique autant que culturelle et sociale. La première est survenue avec la révolution, lorsque les bolcheviks ont détruit les Églises et massacré leurs représentants en proposant au peuple soviétique une « nouvelle religion », celle du parti communiste. La deuxième coupure se produisit pendant et après l'effondrement de ce système qui avait plus ou moins remplacé l'Église orthodoxe dans sa fonction structurante et organisatrice. C'est dans le contexte de ce double coupure, effraction historique redoublée en 1991 (date de l'effondrement de l'URSS) que les nouvelles formes de la pratique religieuse décrits dans notre recherche ont surgi sur la scène de la vie psychique et sociale du peuple postsoviétique.

[86] *Ibid. P 23-24*

Chapitre 2 : Après l'Union soviétique

Après la fin de l'époque soviétique, les pays membres de ce système gigantesque ont retrouvés leur indépendance perdue, mais ils ont payé ce gain politique par la perte de tout ce qu'ils possédaient auparavant au sein de l'URSS. Cette perte a été particulièrement lourde pour la Géorgie. En 1988, la Russie célébra le millénaire de sa christianisation, mais à cette époque où l'Union soviétique vivait ses derniers jours, l'Église orthodoxe était loin d'avoir l'influence qu'elle aurait quelques années plus tard, entre 1991 et 2000. En 1988, d'après les données que Jean Meyendorff mention dans son livre[87], 55 % seulement des Russes étaient baptisés et la pratique ne dépassait pas 1,5 % de la population. La situation était presque identique en Géorgie, même après son indépendance en 1991. La société était profondément bouleversée par des problèmes économiques graves, par les guerres civiles et les guerres d'Ossétie de Sud puis d'Abkhazie. Mais autour des années 1997-1998, les Églises orthodoxes géorgienne et russe surent occuper le terrain déserté et vide sur laquelle elles édifièrent leurs églises. Toutes les formes nouvelles de la pratique religieuse que nous avons décrites dans la première partie de cette thèse sont apparues pendant ce court laps du temps.

La Géorgie a choisi une orientation politique radicalement pro-occidentale en posant comme but politique et culturel une intégration à l'Union européenne et à ses structures. Cette orientation politique bien définie s'est accompagnée d'un travail difficile et coûteux de séparation politique et économique avec la Russie. Dans la région du Caucase, la Géorgie est le seul pays qui se soit ouvertement opposé à la politique russe et ait demandé le soutien de l'Europe et des États-Unis dans ses démarches. Malgré cette opposition politique entre la Russie et la Géorgie, malgré les guerres d'Ossétie et d'Abkhazie puis en 2008 l'affrontement militaire ouvert entre les deux pays, malgré la perte par la Géorgie de 20 % de son territoire, il s'est produit, à côté du conflit politique et militaire, un phénomène similaire dans la vie sociale et culturelle des deux pays : la monté inouïe de l'influence de l'Église orthodoxe sur la vie psychique des populations.

Silvia Serrano[88] remarquable chercheuse de l'espace postsoviétique et de l'Église orthodoxe postsoviétique en Géorgie, a étudié les enjeux politiques et religieux dans ce pays après la fin de l'URSS, tels que la séparation de l'Église et de l'État et les batailles politiques autour de la

[87] Meyendorff Jean, *l'Église Orthodoxe hier et aujourd'hui*, Seuil, 1995, p. 117.

[88] Maître de Conférences de Science Politique, HDR, Ecole de Droit, Université d'Auvergne, chercheur au Centre d'étude des mondes russe, centre européen et caucasien (CERCEC, EHESS/CNRS)

sécularisation du pays. Dans son article[89] sur la construction de la laïcité en Géorgie elle souligne aussi l'influence de l'Église orthodoxe sur la société géorgienne. Elle écrit :

> *Le pays est assurément l'un des États postsoviétiques où la visibilité de la religion dans l'espace public est la plus importante. L'Église orthodoxe ainsi que ses représentants, y compris les plus radicaux, jouissent d'une forte autorité qu'ils tirent d'un large consensus sur la place qu'elle occupe dans l'identité collective[90].*

À propos de la position défensive de l'Église géorgienne postsoviétique par rapport à l'Occident et à l'ouverture des frontières tant politiques que culturelles, elle souligne les efforts de l'Église afin de bien consolider sa place et son autorité :

> *Le patriarcat s'est également livré à un intense travail symbolique d'écriture de l'histoire et de réinvention des traditions. Il a été construit plus d'Églises au cours des dix dernières années que durant toute l'histoire du christianisme géorgien [!!!][91] ; Les héros nationaux sont canonisés ; de nouveaux rites voient le jour et s'institutionnalisent, telle la « Procession des 100 000 martyrs » célébrant des chrétiens anonymes qui ont refusé de renier leur foi lors de la prise de Tbilissi par le Shah de Khorezm au XIIIe siècle. Participer à des processions ou des pèlerinages, s'associer aux prières collectives avant la classe du matin ou avant la pratique de la lutte traditionnelle, observer le jeûne du carême constituent autant de manières d'être un « vrai » Géorgien, de rendre performante, dans tous les sens du terme, une identité mise à mal en ces temps d'incertitude et de profonds bouleversements sociaux[92].*

Les chercheurs du monde postsoviétique parlent d'un fort nationalisme alimenté et renforcé par l'Église orthodoxe, en Géorgie comme en Russie. Étant donné la différence entre ces deux pays, allant jusqu'à l'affrontement politique ou militaire, on observe combien la position des croyants et de l'Église géorgienne est paradoxale. La Russie tsariste puis soviétique n'a jamais été favorable à l'indépendance ni à l'autocéphalie de l'Église orthodoxe géorgienne. Le traité de Georgievsk, signé le 24 juillet 1783 entre l'Empire russe et Éréklé II (Héraclius) de Géorgie, roi de Kartli-Kakhétie, prévoyait entre autres la protection de la Géorgie contre l'invasion de Perses et des Ottomans, ainsi que la protection de l'Église orthodoxe.

---

[89] Silvia Serrano, « La construction d'une laïcité postsoviétique en Géorgie Mise En Œuvre, Mise En Cause et Résistance », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 44, 2013/1, p. 77-112.

[90] L'auteur remarque que tous les sondages réalisés depuis des années montrent que la personnalité la plus populaire du pays est le catholicos patriarche.

[91] Souligné par nous

[92] Silvia Serano, « l'Église géorgienne au cœur du populisme anti-occidental », in *L'enjeu mondiale*, SciencePo, 2017/12, https://www.sciencespo.fr/enjeumondial/fr/odr/l-eglise-georgienne-au-coeur-du-populisme-anti-occidental

Mais les « protecteurs » chrétiens ne furent pas plus respectueux que les ennemis musulmans. En effet, l'une des premières mesures qui suivirent l'incorporation des royaumes de Kartli et Kakhétie à l'empire tsariste fut, en 1811, l'abrogation de l'autocéphalie. Le Catholicos-Patriarche Anton II fut destitué puis déporté en Russie. L'Église fut soumise au Synode russe et c'est un exarque qui prit la tête du clergé géorgien. Le nombre de diocèses fut ramené de trente à cinq. La décision fut prise de transférer les biens mobiliers et immobiliers de l'Église au Trésor de l'État russe. Les fresques géorgiennes furent recouvertes à la chaux, les icônes médiévales remplacées par des icônes russes contemporaines, le slavon imposé comme langue liturgique[93] ».

Après la reconquête de l'indépendance, les forces nationalistes géorgiennes menées par Zviad Gamsakhurdia, le premier président de la Géorgie après la fin de l'URSS, adoptèrent une position quasi paranoïaque par rapport à la Russie. Le peuple géorgien participa activement aux mouvements nationalistes et définit rapidement son identité comme orthodoxe géorgienne avec des slogans qu'on entendait à chaque manifestation en Géorgie dans les années 1990 : « Dieu est avec nous », « Dieu protège la Géorgie[94] ». Dans les années 1996-1998, être géorgien ou la « géorgianité » signifiait être orthodoxe. Cependant, malgré cette tendance nationaliste et anti-russe, l'Église orthodoxe géorgienne reste, jusqu'à nos jours l'institution la plus pro-russe du pays avec les fidèles souvent pro-européens[95]. En dépit de l'alliance entre le nationalisme politique et religieux, le principe de la séparation de l'Église et de l'État fut quand même affirmé dans la Constitution de 1995. La liberté de culte y est proclamée et le « rôle historique » de l'Église orthodoxe géorgienne souligné[96]. Silvia Serrano insiste beaucoup sur cette « remarque » en apparence anodine sur le « rôle historique » de l'Église orthodoxe géorgienne, inscrite dans la constitution du pays. Un autre paradoxe réside dans le fait que la Géorgie est le pays historiquement le plus multiethnique et multiconfessionnel du Caucase, alors que l'Église orthodoxe y montre une forte tendance isolationniste et nationaliste, pas seulement par rapports aux autre confessions ou nationalités du pays, mais aussi par rapport au monde chrétien en

[93] Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes, 2007, p. 251-276.

[94] *Ibid*. p. 255

[95] Pour illustrer l'adhésion idéologique et morale de l'Église orthodoxe géorgienne à l'Église orthodoxe russe, il suffit de rappeler que l'Église géorgienne garde à ce jour (février 2019) le silence et s'abstient de féliciter l'Église orthodoxe ukrainienne pour la réception du *Tomos* (acte officiel émanant du Patriarcat œcuménique de Constantinople) qui garantit son autocéphalie, donc sa séparation d'avec l'église orthodoxe russe. Ni le patriarche, ni les évêques ni aucun autre représentant de l'Église orthodoxe géorgienne n'ont encore prononcé un mot sur cet événement remarquable.

[96] Silvia Serrano, « La construction d'une laïcité postsoviétique en Géorgie Mise En Œuvre, Mise En Cause et Résistance », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, N° 44, 2013/1, p. 77-112.

général, ce qu'elle confirma par sa décision de quitter, le 20 mai 1997, le Conseil œcuménique des Églises[97].

Après 1991, l'abolition des restrictions soviétiques et la récupération de l'indépendance provoquent dans la société un intérêt psychique et culturel passionné pour tout ce qui provient de l'Occident. Les anciennes élites soviétiques et leurs familles deviennent proaméricaines. Mais cette invasion culturelle de l'Occident et l'ouverture des frontières ont un effet révélateur sur les frontières identitaire floues de la société géorgienne. Ce vacillement identitaire mobilise des angoisses persécutives et des réactions défensives contre cette nouvelle réalité postsoviétique. L'Église orthodoxe géorgienne devient un refuge et un abri contre ces angoisses, tout en étant l'institution qui les suscite le plus ouvertement.

> *Après 1991, si l'Église a des opportunités de consolider son influence et d'institutionnaliser ses positions, elle paraît toutefois fragilisée par la modernisation de la société, les transformations politiques et les défis de l'ouverture. Ces évolutions contradictoires invitent à s'interroger sur les nouvelles relations entre le politique, le social et le religieux dans la période post-soviétique[98].*

Cette Église, elle-même fragilisée, offre au peuple géorgien d'être le pivot de son identité nationale et culturelle. Cette offre est acceptée et la collectivité géorgienne « revient à ses racines ». La majorité devient orthodoxe pratiquante :

> *La mobilisation par le nationalisme de la religion va de pair avec une sacralisation du national par l'Église, comme outil de légitimation. Si les relations entre l'Église et la mouvance nationaliste ont été complexes, l'Église elle-même a été un acteur ambigu du mouvement national, se présentant comme l'élément fédérateur de la Nation et adhérant bien souvent au discours nationaliste[99], écrit Silvia Serrano.*

Des idées et des conceptions d'allure mégalomaniaque apparaissent dans les discours religieux. L'isolement du reste du monde orthodoxe, la « nationalisation » et l'idéalisation de l'histoire et de l'*ethnos* géorgiens radicalisent les discours des prêtres et des représentants de l'Église jusqu'à les rendre presque monomaniaques ; d'après ces discours, les orthodoxes géorgiens ont leur place garantie dans le Paradis ; la langue géorgienne est la langue du Jugement Dernier ; les Géorgiens sont le peuple élu, chargé de la mission de protéger la vraie foi, à laquelle aucun

[97] *Ibid.*, p. 260.

[98] Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes, 2007, p. 251-276.

[99] *Ibid.*, p. 265

catholique ni représentant d'une autre confession chrétienne, ni même les autres orthodoxes n'ont aucun accès.

La sortie du Conseil œcuménique des Églises s'inscrit dans un contexte géopolitique dans lequel « le monde orthodoxe » s'opposerait au « monde occidental », incarné par les catholiques et les protestants[100]. La visite du Pape à Tbilissi en 1999 a bien montré cette position parfois phobique, parfois paranoïaque par rapport au catholicisme et au monde occidental que l'Église orthodoxe a déclenchée suite à l'effondrement de l'Union soviétique. Lors de cette visite, sous la pression du Patriarcat le lieu (la Koura) de la grande messe œcuménique fut déplacée, parce qu'il considérait que ce lieu saint pourrait être souillé par la présence papale. Enfin la rencontre du Pape avec la communauté catholique eut lieu au Palais des sports. Le parterre de ce palais destiné en principe aux représentants de l'Église orthodoxe s'est avéré vide[101]. La cause de cette absence d'accueil — contrevenant à toutes les traditions géorgiennes d'accueil d'un hôte — fut l'interdiction par les évêques d'y assister.

En maintenant les liens idéologiques anti-occidentaux avec l'Église orthodoxe russe, les angoisses paranoïaques se sont focalisées sur l'image des États-Unis et de l'Occident en général. Des théories délirantes de nature paranoïaque se sont propagées dans toutes les régions du pays et les paroisses, inspirées par leurs prêtres, travaillaient comme des usines de fabrication de théories apocalyptiques[102]. Silvia Serrano fait une description fidèle de ces constructions qui ont exercé une forte influence sur les esprits et sur la vision du monde des croyants à cette époque :

> *Des brochures qui décrivent des miracles précisent qu'ils ne peuvent se réaliser que dans deux pays, la Russie et la Géorgie, ou présentent la Russie comme le dernier rempart contre le mal mondial. Outre l'antienne d'une décadence morale en cours, certains thèmes de prédilection, repris par des prêtres dans leurs prêches, sont ceux d'un complot maçonnique, voire judéo-maçonnique ou américano-maçonnique[103]. L'entrée au Conseil de l'Europe et l'adhésion à « l'ONU maçonnique » est présentée comme une annonce de l'Apocalypse, le signe de l'arrivée de l'Antéchrist[104]. Le journal Khareba (La*

[100] Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes, 2007, p. 251-276.

[101] En 1999, j'eus la possibilité d'assister à cette rencontre et de constater cette absence totale des représentants de l'Église orthodoxe dans le Palais des sports.

[102] A l'analyse de ces conceptions sera consacré un chapitre de cette thèse qui traitera l'imaginaire postsoviétique organisé autour de figures paternelles

[103] Sur le complot maçonnique, voir par exemple les brochures électorales distribuées lors de la campagne de l'automne 2003, contre Z. Jvania et M. Matchavariani, par l'organisation Mdzleveli (*Le vainqueur*), qui enjoignaient les électeurs de ne pas « donner leur voix à des agents maçonniques et talmudiques », voir *Mdzleveli*, 9 octobre 2003, Cité par S. Serrano

[104] Il s'agit d'une publication de l'archevêché de Chemokmedi, Cité par S. Serrano.

Bonne nouvelle)[105] *du 1er février 2004 publia, par exemple, la traduction d'un article d'Oleg Platonov intitulé « Le christianisme et la globalisation », dans lequel on peut lire que « la globalisation antichrétienne prépare le monde au pouvoir des élus qui partagent la conception du monde des Pharisiens et des Talmudistes, et tous les autres seront les victimes d'une exploitation terrible, sans aucune possibilité de vivre selon les valeurs de l'Évangile ».*

[105] N. LADARIA, « La "piste" russe dans l'Église géorgienne », 20 juillet 2004, voir le http://www.pankisi.info/analitic/, Cité par S. Serrano.

Chapitre 3 : Différence avec la Géorgie

Les différences culturelles, historiques ou sociales, autant que politiques entre la Russie et la Géorgie sont énormes. La position de ces deux pays par rapport au monde occidental est diamétralement opposée. La Russie appartient au monde slave alors que la Géorgie est un pays du Caucase, mais pour ces deux pays il existe un événement commun historique et traumatique en même temps — l'effondrement de l'Union soviétique, comme facteur déclencheur de la nouvelle religiosité dite postsoviétique[106]. La vie et l'orientation politique de la Russie après la fin de l'Union soviétique furent bien différentes de celles de la Géorgie. Ce qui est commun pour ces pays, c'est la disparition des idéaux communistes, ainsi que l'effondrement de toutes les institutions politiques ou économiques. Ce fut une expérience de vide politique, économique et idéologique. C'est précisément dans cette période de grande perte que l'Église orthodoxe — ou plutôt un fort investissement psychique de la religion par les masses postsoviétiques — est apparu sur la scène politique et socio-culturelle de ces pays.

Le fond de l'émergence de l'autorité religieuse en Russie est presque le même qu'en Géorgie. Ce furent d'abord les forces nationalistes qui ont trouvé un accueil au sein de l'Église. Ensuite, ce fut l'alliance entre l'Église et l'État, ainsi qu'entre les tendances mégalomaniaques inhérentes aux nouvelles formes de pratique religieuse postsoviétique et les fantasmes collectifs partagés d'une restauration de la gloire que la Russie avait perdu à cause de la décomposition de l'Union soviétique, ce qui était partiellement incarné dans le réel par la politique poutinienne.

Il faut souligner que les formes de pratique religieuse décrites dans la première partie de ce travail, même si elles s'observent aussi en Russie, sont bien différentes. Par exemple, en Russie on ne trouve pas la tendance collective à dresser des croix, à installer des icônes dans des endroits inhabituels, etc. En revanche, la place de l'Église orthodoxe en Russie et son alliance avec l'État sont beaucoup plus fortes qu'en Géorgie. La fonction politique de l'Église russe est soumise à l'autorité politique du pays. Elle est parfois l'un des instruments politiques le plus puissant pour l'État, alors qu'en Géorgie c'est parfois l'État qui se trouve pris en otage par l'Église, en raison du grand nombre des croyants et des paroisses, qui sont en même temps la majorité des électeurs du pays.

[106] La partie suivante de cette recherche sera entièrement consacrée à l'effondrement de l'Union soviétique et aux facteurs traumatiques qu'elle a déclenchés dans la vie psychique de la collectivité postsoviétique.

En Géorgie ce sont les élections qui décident du destin des forces politiques, depuis l'opposition jusqu'au parti au pouvoir, d'où cette tendance, parfois caricaturale, des hommes politiques géorgiens à côtoyer et à flatter les représentants de l'Église et surtout à être très prudents vis-à-vis du Patriarche Ilia II. On peut dire qu'en Géorgie, l'Église orthodoxe jouit de liberté et d'autonomie par rapport à l'État, ce qui est souvent une source d'inquiétude et de malaise pour les partis politiques autant que pour le gouvernement. Lors des élections présidentielles ou législatives, tous les représentants des forces politiques s'efforcent d'être en bons termes avec l'Église et le Patriarche, ce qui provoque souvent de longues queues aux portes d'entrée de sa résidence à Tbilissi. Une visite au Patriarche Ilia II pendant la campagne électorale donne un avantage sur ses rivaux politiques. Il faut dire que les forces politiques les plus libérales ou les moins conservatrices ne manquent jamais d'être en première ligne de ceux qui félicitent chaque année le Patriarche pour son anniversaire en lui offrant des cadeaux souvent très coûteux.

En Russie, malgré l'énorme influence de l'Église orthodoxe sur la vie psychique et sociale du peuple, l'État et son président gardent la primauté sur toutes les institutions, y compris l'Église. Le discours du politique et le celui de l'Église sont souvent identiques. Il arrive que l'Église fasse entendre au peuple la position et l'orientation politique de l'État, qu'elle renforce et bénisse le discours politique et le transmette au peuple. Les deux institutions marchent côte à côte, tandis qu'en Géorgie les décisions politiques de l'État sont souvent contestées et violemment critiquées par l'Église si bien que ces deux grandes institutions entrent souvent en conflit, soit caché, soit ouvert. Depuis la fin de l'URSS, tous les gouvernements géorgiens ont tenté de diminuer l'influence de l'Église ou tout au moins de la maintenir à sa place, ce qui leur a fait courir de grands risques (surtout à l'approche des élections), alors que l'Église est sortie de ces conflits sans aucune perte politique. L'alliance idéologique entre l'Église et l'État russe est plus forte et moins conflictuelle qu'en Géorgie, où ils s'unissent et se désunissent sans cesse[107]. En Russie, l'image de l'ennemi reste l'Occident et cette position politique ou idéologique et l'une des plus partagées entre l'Église et les force politiques au pouvoir, tandis qu'en Géorgie, l'orientation politique entièrement pro-européenne s'inscrit contre le « système des valeurs » de l'Église, laquelle mobilise souvent sa pastorale contre les dangers imaginaires de provenance occidentale, surtout des États-Unis.

[107] Pour démontrer cette différence il suffit de mentionne quelque exemple : La loi antidiscriminatoire qui garantit les droits des autres confessions, des identités sexuels, différences ethniques ou autres étaient vivement protesté par l'église. D'après leur position cette loi discréditait la valeur historique de l'église orthodoxe ainsi que supposait la possibilité juridique d'un mariage homosexuel. Cette loi en réalité punit toutes les formes possibles de discrimination et n'a rien à voir avec le mariage entre les personnes du même sexe. La loi de décriminalisation de la consommation du cannabis était aussi la cause de grande controverse entre l'église et l'État. Malgré une opposition de l'église le parlement de la Géorgie a voté en faveur de cette loi.

La vie psychique et sociale de la société russe est organisée à la fois par l'État et par l'Église orthodoxe. Les deux institutions partagent bien cette fonction et exercent leurs actions politiques ou de propagande en créant une atmosphère de concordance idéologique entre elles. En Géorgie, c'est l'Église et non pas l'État ni le gouvernement, qui a absorbé les effets du trauma social dû à l'effondrement de l'URSS, alors que l'État s'est avéré défaillant dans cette fonction. Le premier président (*Gamsakhourdia)* s'est suicidé, selon les données officielles de l'enquête, même si une partie de la population a pensé qu'il avait été assassiné. Le deuxième président, Édouard Chevardnazé, fut l'objet d'attaques et de critiques sévères, souvent haï par la majorité de la population et renversé en 2003 par la Révolution des roses. Mikchail Saakachvili a été élu dans une unanimité collective en 2003 et son parti politique a perdu les élections en 2012. Après la fin de son mandat présidentiel, Saakachvili a quitté la Géorgie et il vit jusqu'à aujourd'hui en exil sans possibilité du retour, en raison de l'enquête ouverte contre lui[108]. Entre les années 1991 et 2012, le gouvernement a changé trois fois en Géorgie, les deux premiers, ceux de Zviad Gamsakhurdia et de Chevardnazé ont été renversés par des actions politiques, militaires (dans le cas du premier président) et révolutionnaires, alors que le dernier l'a été par les élections démocratiques.

Aujourd'hui, la présidente de la Géorgie est une femme, Salomé Zurabichvili, cinquième présidente de la Géorgie depuis la fin de l'Union soviétique. Depuis 1991, l'institution qui n'a jamais perdu sa position d'autorité n'a pas été le gouvernement et ses présidents, mais l'Église orthodoxe qui a gardé sa position de leader dans des sondages d'opinions, en tant qu'institution envers qui la société a une profonde confiance. En Géorgie, à la différence de la Russie, les pouvoirs politiques après avoir été idéalisés par la majorité ont subi une chute spectaculaire à mi-chemin de leur mandat, tandis qu'en Russie depuis 1999, le gouvernement poutinien ainsi que la figure politique de Vladimir Poutine jouissent d'un grand amour et de la confiance de la majorité de la société russe (voir Image #8). Autrement dit, en Géorgie, la place des hommes politiques est toujours incertaine et dépourvue de la solidité et de la stabilité dont jouit l'Église orthodoxe, alors qu'en Russie, le parti politique au pouvoir, dirigé par Poutine, a une influence et une autorité plus grandes que l'Église, cette dernière se présentant comme une institution plutôt soumise au discours politique.

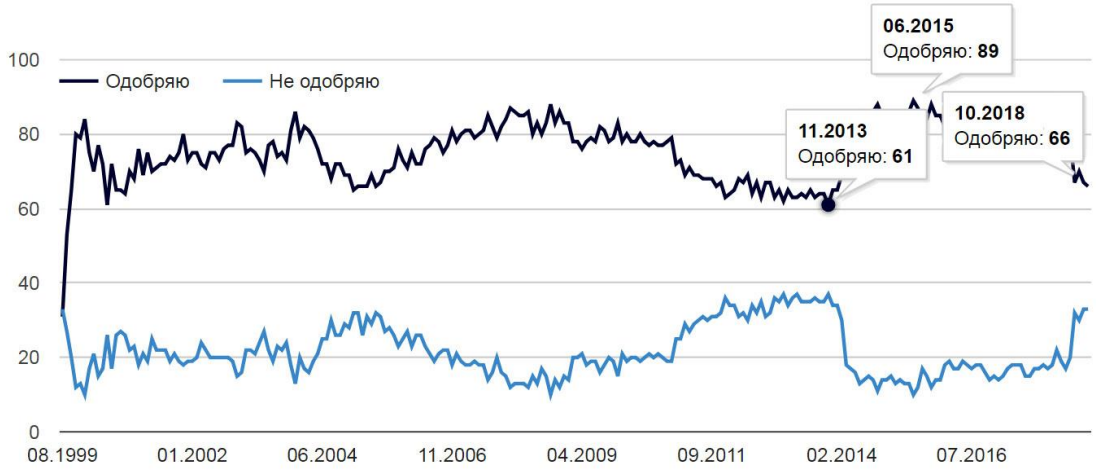
Cette différence explique le surinvestissement, ainsi que les formes quasi délirantes de la pratique religieuse en Géorgie. Le mouvement pulsionnel de la masse est pris en charge par

[108] Dans une dernière partie consacrée au père, les présidents de la Géorgie après la fin de l'URSS seront l'objet d'une recherche et d'une analyse dans le contexte des figures paternelles possibles.

l'Église, mais non pas par l'État qui change et se transforme sans cesse, à la différence du gouvernement poutinien. L'Église orthodoxe de Géorgie exerce depuis la fin de l'URSS une fonction régulatrice de la vie et de l'économie pulsionnelle de la masse, mais en même temps cette fonction est sans cesse tenue en échec, ce qui provoque l'émergence des formes bizarres, non traditionnelles de la pratique religieuse décrites dans la première partie de cette thèse. En Russie, l'Église a plutôt une fonction de régulation socio-politique, c'est-à-dire plutôt sociale que psychique, alors qu'en Géorgie, l'Église héberge les tendances libidinales autant que destructrices par rapport aux figures paternelles imaginaires. Le père politique ne se constitue pas (à la différence de la Russie), il s'effondre tout le temps, tandis que l'Église orthodoxe offre une version du père autre, différent du père d'un névrosé.

Évaluation de Vladimir Poutine entre 1999 et 2016

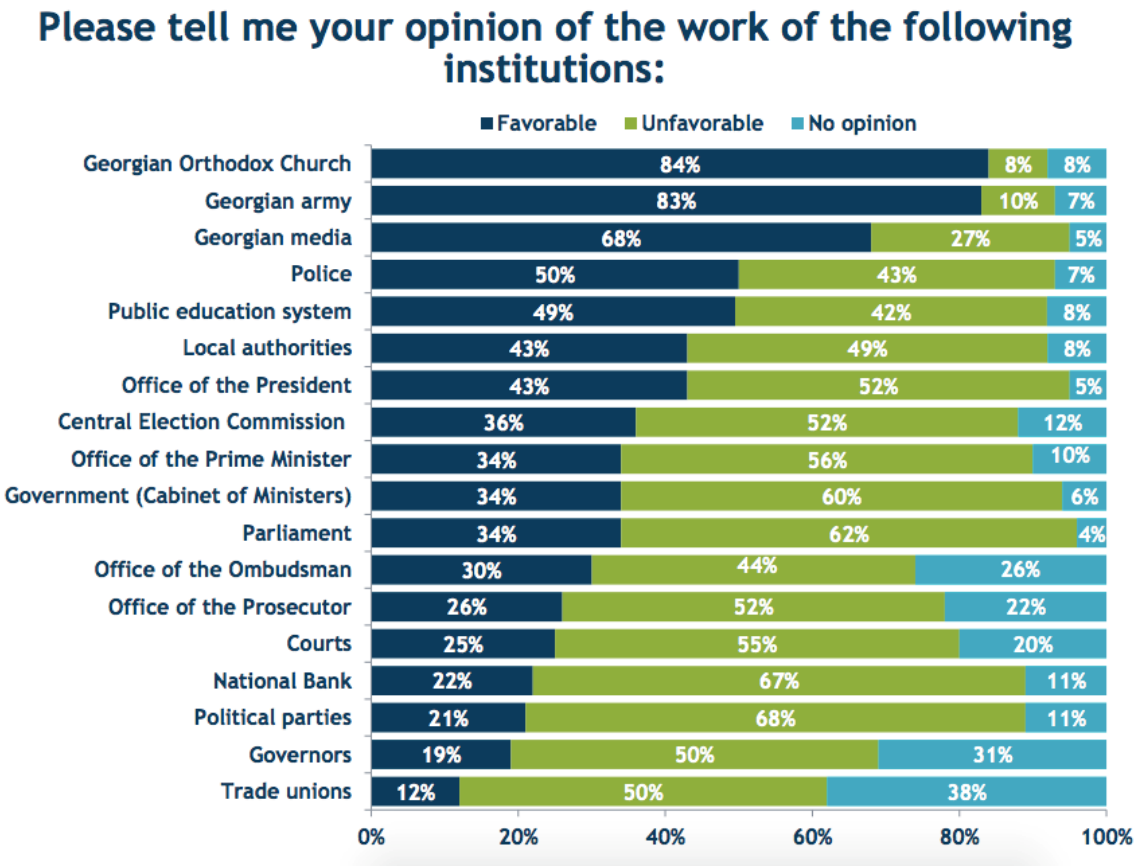
Image 9. Sondage d'opinion russe sur Vladimir Poutine[109] : en noir, les opinions favorables ; en bleu, les opinions défavorables



[109] http://novosti-online.info/4192-reyting-putina-na-segodnyashniy-den-2018-realnyy.html

Évaluation de l'Église orthodoxe géorgienne par rapport aux autres institutions en 2017[110]

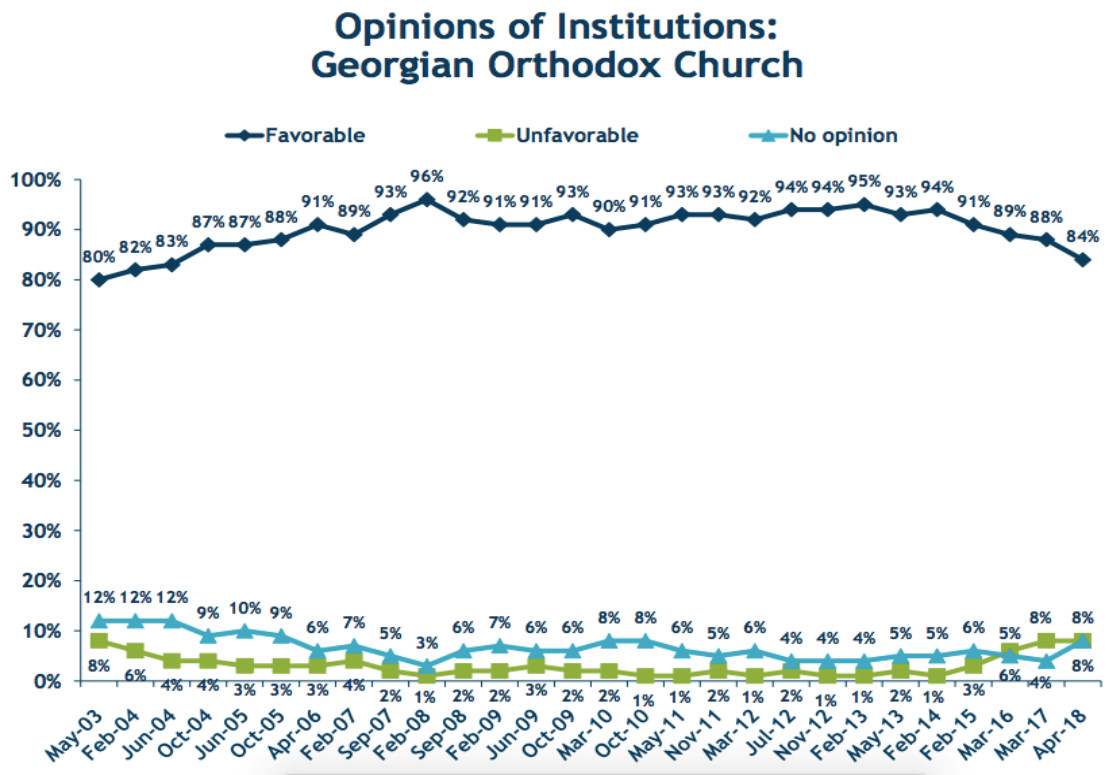
Image 10. Sondage géorgien : en violet, opinions favorables, en vert, défavorables, en bleu, sans opinion



[110] IRI Georgia-International Republican institute (USA); 1 Leonidze Street, 0105 Tbilisi, Georgia. Tel : 0322 98 64 99.

Évaluation de l'Église orthodoxe géorgienne entre 2003 et 2018[111]

Image 11. Sondage géorgien : en violet, opinions favorables, en vert, défavorables, en bleu, sans opinion



Après avoir présenté les différences entre les places relatives des Églises orthodoxes en Géorgie et en Russie, nous allons présenter brièvement le développement de cette institution en Russie après la fin de l'Union soviétique en nous appuyant sur travaux des chercheurs Olivier Clément, Agnieszka Moniak-Azzopardi et Kathy Rousselet. Notre intérêt pour le cas russe est conditionné par la grande ressemblance, non pas historique ni confessionnelle, mais fondamentalement postsoviétique entre les Églises russe et géorgienne. Ce qui se ressemble — voire se présente comme identique — ce sont des phénomènes postsoviétiques déterminés par la chute de l'URSS, et non par les traditions culturelles ou historiques des deux Églises.

Olivier Clément parle de l'évolution, nous pouvons même dire de l'irruption du religieux postsoviétique et de l'Église orthodoxe en Russie, marquée par un fort nationalisme ainsi que par le renforcement juridique de son alliance avec l'État :

[111] IRI Georgia-International Republican institute (USA); 1 Leonidze Street, 0105 Tbilisi, Georgia. Phone: 0322 98 64 99

Les arrière-plans politiques de cette évolution sont complexes mais indiscutables. D'une part le patriarche cherche de plus en plus l'appui de l'État et a fortement encouragé le vote final à l'automne 1997 d'une loi sur les associations religieuses qui, parmi les confessions chrétiennes du pays, privilégie l'orthodoxie. D'autre part, l'extrême droite nationaliste anti-occidentale et antisémite voudrait faire glisser dans son camp le patriarcat pour se donner une certain assise populaire[112].

Il insiste, comme les autres chercheurs, sur l'accroissement du nationalisme au sein de l'Église russe, ce qui est le cas de la Géorgie aussi, en soulignant le passage du marxisme soviétique au nationalisme postsoviétique[113]. C'est-à-dire qu'après le trauma de l'effondrement de l'Union soviétique l'Église a été investie par les tendances destructrices et narcissiques qui visaient l'autre comme menaçant et dangereux, surtout l'Autre de l'Occident.

Agnieszka Moniak-Azzopardi[114], avant de parler des effets du nationalisme de l'Église remarque, comme les autres, une croissance de l'autorité religieuse en Russie postsoviétique :

Depuis le début des années 1990, on assiste au développement des Églises et des organisations religieuses sur le territoire russe, au point que certains observateurs ont qualifié le phénomène de « renaissance ». Si cette thèse semble aujourd'hui excessive, la référence à la religion demeure l'un des points de rencontre entre le monde politique et une partie de la société russe. La place du religieux continue de susciter de nombreux débats tant au sein des Églises que de l'État et des partis politiques[115].

Précisons que la religiosité postsoviétique, qu'elle soit géorgienne ou russe, se caractérise par ses tendances destructrices par rapports aux autres confessions ou aux autres organisations religieuses. Par exemple en Géorgie, pendant la première période de « renaissance » religieuse, l'expression « lutter contre le danger du sectarisme » était une formule sacrée qui imposait à chaque orthodoxe de participer à cette lutte contre les « sectes ». Plus tard, nous allons essayer de montrer quelques traits communs à l'orthodoxie postsoviétique qui sont eux-mêmes de nature profondément sectaire. D'après les données que Moniak-Azzopardi (2004) mentionne, plusieurs représentants des autres organisations religieuses furent victimes de cette projection de l'agressivité ecclésiastique :

À la fin de 2003, au moins 84 personnes ont été expulsées de Russie pour des raisons religieuses : 54 étaient protestantes, 15 musulmanes, 7 catholiques, 3 bouddhistes, 3 mormones, 2 témoins de Jéhovah

---

[112] Clément Olivier, « l'Église Orthodoxe », in *Que sais-je*, PUF, 2010, p. 26-27.

[113] Clément Olivier, « Les privilégiés de l'ancien régime ont réussi à se maintenir en passant du marxisme au nationalisme », p. 28.

[114] Docteur en sciences sociales à l'EHESS, à Paris. Spécialiste de la Russie contemporaine.

[115] Agnieszka Moniak-Azzopardi, « Les religions et l'État en Russie. Une relation équivoque », in *Le Courrier des pays de l'Est*, n° 1045, 2004/5, p. 28-38.

[…]. Les représentants des religions menacées reprochent aux hiérarchies des religions traditionnelles de ne jamais intervenir quand leurs fidèles s'en prennent ouvertement aux autres mouvements religieux, y compris les protestants et les catholiques, ce silence légitimant, somme toute, les agressions au nom de la «tradition».

En décembre 2003, à Nijni-Novgorod, les autorités locales et les orthodoxes fervents ont réagi violemment à l'annonce par les catholiques de leur intention d'ouvrir un couvent féminin, le maire de la ville étant allé jusqu'à menacer de faire détruire le bâtiment. La hiérarchie de l'Église orthodoxe les accusa par ailleurs de mener une politique d'expansion sur le territoire canonique de l'Église orthodoxe. Le métropolite Kirill déclara à plusieurs reprises « Nous devons complètement oublier les termes de pays pluriculturel. La Russie, c'est un pays orthodoxe avec des minorités nationales et religieuses[116] » «*Rossia-pravoslavnaia, a ne mnogokonfessionalnaia strana* » (La Russie est un pays orthodoxe et non pluriconfessionnel)[117] ».

En Géorgie, autant qu'en Russie, on entend souvent une expression telle que « blessure des sentiments des orthodoxes » ou « blessure des sentiment religieux ». Il est évident qu'il s'agit d'une blessure narcissique (très antérieure à l'événement culturel ou politique dans le contexte duquel on utilise ces expressions), mais pour les religieux, cette expression est souvent utilisée afin de légitimer une agression et des persécutions réelles que les fidèles exercent sur les autres confessions, ou sur les représentants du monde artistique ou des forces libérales qui peuvent avoir des expressions ou des actions « non respectueuses » par rapport à l'Église orthodoxe. Un exemple donné par Moniak-Azzopardi (2004) montre bien les effets ravageurs que la « blessure des sentiments religieux » produit sur n'importe quelle forme d'expression d'opinion différente :

En janvier 2003, le Centre Sakharov a organisé à Moscou une exposition intitulée « Attention, religion »(22), qui rassemblait différentes œuvres utilisant la symbolique religieuse (icône, croix, etc.) comme objet d'expression artistique. Quatre jours après son ouverture, elle fut saccagée par des « croyants orthodoxes ». Le tribunal a innocenté les vandales et l'Église orthodoxe les a qualifiés de héros. Or, les organisateurs et certains artistes, dont le procès a commencé le 15 juin 2004, sont menacés de cinq ans d'emprisonnement pour « propagation de haine religieuse ». Il s'agit sans aucun doute d'un règlement de comptes politique. Le Centre Sakharov affiche en effet clairement, comme peu

[116] Radonej, n° 8, 2002, cité par A. Verkhovskii, «Bespokoinoe sosedstvo : RPC i putinskoe gosudarstvo» (Un voisinage troublant : l'Église orthodoxe et la Russie de Poutine), Rossia Poutina : Pristratnyi Vzgliad, Panorama, Moscou, 2003, p. 85, cité par Moniak-Azzopardi

[117] Agnieszka Moniak-Azzopardi, « Les religions et l'État en Russie. Une relation équivoque », in *Le Courrier des pays de l'Est*, n° 1045, 2004/5, p. 28-38.

d'organismes en Russie, son opposition à la guerre contre les Tchétchènes, aux nouvelles lois restrictives concernant les médias, bref au système poutinien et à ses règles. Une telle exposition « blessant les sentiments des orthodoxes », et exclusivement des orthodoxes, est un bon prétexte pour s'en prendre à un symbole de la lutte pour la liberté et la défense des droits de l'homme[118] ».

De tels exemples sont assez nombreux en Géorgie aussi. Il existe jusqu'à aujourd'hui des associations radicalement nationalistes qui sont toutes liée à l'Église orthodoxe. Des association tel que l'« Union des parents orthodoxes » ou « La marche géorgienne » se définissent comme défenseurs des valeurs nationales et religieuses du pays en attaquant les différents groupes minoritaires en Géorgie. Mais elles ne trouvent aucun appui ni soutien de la part de l'État ni des autres forces politiques.

Kathy Rousselet[119], chercheuse sur le monde russe postsoviétique, dans son article sur l'autorité religieuse en contexte postsoviétique, accorde une importance particulière à la notion de « logique postsoviétique » afin de bien montrer la nature mutationnelle des enjeux sociaux et politiques pour les distinguer de la tradition historique et culturelle russe. Dans cet article, elle étudie les changements que l'Église orthodoxe russe a subis dans un court laps du temps dans son organisation et sa structuration hiérarchique et autoritaire, ainsi que dans les relations entre les différents hiérarques du Patriarcat. Elle écrit :

Même si la tradition est présentée comme centrale, l'organisation de la paroisse, à la fois dans l'évolution de ses statuts et dans son fonctionnement au quotidien, s'inscrit pleinement dans des logiques post-soviétiques. Et certains membres du clergé s'insurgent contre les évolutions actuelles qu'ils jugent peu compatibles avec les relations d'autorité propres à l'Église. Ces tensions s'observent à la fois dans les formes actuelles de gouvernement du religieux et dans les relations des paroissiens avec leurs prêtres[120].

Si la religiosité postsoviétique en Géorgie a subi des changements, des déformations et une désacralisation de sa pratique et de ses rites, l'Église orthodoxe russe a introduit pour sa part des changements dans le canon du Patriarcat et du Saint-Synode, en renforçant par ces nouveautés leur autorité hiérarchique :

---

[118] *Ibid*., p. 28-38.

[119] Chercheur associé au Centre d'études des mondes russe, caucasien et centre-européen (EHESS). Elle est, par ailleurs, membre du comité de rédaction de la *Revue d'études comparatives Est-Ouest* et des *Archives de sciences sociales des religions*.

[120] Rousselet Kathy, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique », in *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], 162 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 janvier 2017, http:// assr.revues.org/25025.

La tradition religieuse, redécouverte par un clergé en cours de constitution, est largement réinventée au gré des enjeux de reconstruction de cette Église. Celle-ci est ainsi traversée par des débats sur la fidélité à la tradition, qui entre en tension avec des modes de fonctionnement fort éloignés de celle-ci. Les évolutions du Saint-Synode et des statuts paroissiaux depuis l'arrivée de Kirill à la tête du patriarcat de Moscou, le 27 janvier 2009, tout comme les observations sur le fonctionnement des paroisses témoignent en effet nettement de l'existence de logiques post-soviétiques dans le gouvernement du religieux[121].

Comme nous avons déjà mentionné plus haut, Kathy Rousselet remarque aussi une congruence entre le gouvernement, le président du pays et l'Église. Cette caractéristique de la religiosité postsoviétique différencie la situation en Russie de ce qui s'observe en Géorgie où les relations entre l'Église et l'État sont beaucoup plus compliquées et conflictuelles. Sur ce sujet, elle écrit :

C'est bien en des termes inventés par le pouvoir politique que le patriarche Kirill a défini les évolutions de l'Église, parlant, en écho à Vladimir Poutine, d'une « verticale du pouvoir » ecclésiastique. On observe aujourd'hui clairement une congruence entre l'organisation du gouvernement politique et celle du gouvernement de l'Église, relation ouvertement déclarée par les membres de l'Église eux-mêmes[122] *»*

Le Patriarche Kirill réactualise et réaffirme la décision qui avait été prise en 1917-1918 par le Concile en faveur de l'État et à l'encontre de la reforme séculière introduite par Pierre le Grand qui garantissait l'indépendance de l'Église et la sécularisation. Après cette nouvelle régulation, qui desécularisait le pays, l'Église est devenue complètement autoritaire et centralisé, c'est-à-dire que tout le pouvoir s'est retrouvé à la main des évêques au détriment de l'indépendance et de l'autonomie paroissiale ou pastorale. Suite à cette centralisation du pouvoir, l'affiliation à l'État et aux élites politiques de l'Église s'est bien renforcée.

Après ces réformes postsoviétiques du règlement intérieur du Patriarcat de Russie, les prêtres ont perdu leur indépendance et se sont retrouvés soumis à l'autorité, souvent tyrannique, de leurs évêques (métropolites). Cette dictature hiérarchique fut aussi établie au sein de l'Église orthodoxe géorgienne. Les évêques, comme les autres hiérarchies et les prêtres qui leur étaient proches se sont armés de tous les signes de la puissance et de l'autorité, d'où cette particularité de la religiosité postsoviétique selon laquelle chaque hiérarchie et même le prêtre d'une Église locale possède (sauf exception très rare) des automobiles particulièrement puissantes, des énormes 4×4 de couleur noire.

[121] *Ibid*., p. 17.
[122] Rousselet Kathy, 2013, p.17.

L'égalité relative qui existait entre les prêtres et les évêques, même à l'époque soviétique, a disparu au temps postsoviétique. Il faut en outre remarquer que non seulement le Patriarcat s'est transformé en un collectif autoritaire et vertical, mais les relations des prêtres avec leurs paroisses et leurs fidèles se sont aussi organisées selon une logique de la domination intellectuelle ou morale. Toute action ou décision personnelle d'un fidèle doit être bénie et négociée avec le prêtre. La demande de bénédiction équivaut pour les fidèles à une demande d'autorisation. Le fidèle demande au prêtre son autorisation et celui-ci décide de lui donner la grâce et de bénir telle ou telle action ou de l'interdire. Ce qui est particulier et caractérise à la relation prêtre-fidèle et ce qui est un phénomène postsoviétique, c'est qu'un fidèle demande sans cesse, chroniquement et parfois plusieurs fois par semaine une bénédiction sur des actions ou décisions absolument anodines.

Divers exemples montrent une véritable addiction à la bénédiction : une cardiologue prescrivit des médicaments à son patient, mais ce dernier refusa de les prendre sans la permission (bénédiction) de son prêtre. En Géorgie, le fidèle s'adresse à son prêtre en le nommant « *Mamao* » terme dérivé du mot *Mama* (père). Le patient en question, sous les yeux du médecin, appela par téléphone son *Mamao* et lui demanda s'il avait le droit de prendre les médicaments pendent le carême, période de jeûne, et s'il avait besoin d'une bénédiction.

Il est clair qu'au-delà de cette demande de bénédiction il y a un appel à l'Autre car, après avoir reçu sa bénédiction, le fidèle en demande une autre et ainsi de suite. Cette bénédiction à une valeur psychique inconsciente pour les fidèles, mais pour les prêtres, elle devient un instrument de domination et souvent de manipulation assez sadique en lien avec la paroisse, car les prêtres refusent souvent d'accorder leur bénédiction. Ils jouissent de leur autorité de refuser ou d'autoriser, de bénir ou de culpabiliser le fidèle. La soumission aux paroles et aux exigences de prêtre est généralement absolue et ne provoque aucune critique de la part du fidèle. On pourrait penser que ce type d'organisation du rapport entre le prêtre et sa paroisse s'inscrit seulement dans la pratique religieuse traditionnelle, car les fidèles demandent souvent une autorisation à leur prêtre, mais dans notre cas, il s'agit d'une chronicisation de cette demande qui ne connait plus aucune limite. La bénédiction est demandée pour des choses absolument quotidiennes, sans aucun rapport avec l'idée du péché ou d'une éventuelle transgression. Dans ce cas comme dans les autres, il s'agit d'une augmentation « quantitative » d'un acte religieux. Les prêtres, avec lesquels nous avons réalisé des entretiens non directifs expriment leur inquiétude vis-à-vis de ces demande irraisonnables de bénédiction.

Il existe une autre version de la bénédiction postsoviétique. Les fidèles, ou même des personnes qui ne pratiquent pas l'orthodoxie au sens strict du mot, demandent au prêtre de bénir leur automobile ou leur moto. En Géorgie comme en Russie, la bénédiction des automobiles est une pratique très répandue. On peut dire que plus que 50 % des véhicules enregistrés en Géorgie sont bénis par un prêtre. Un cas assez comique s'est produit en 2016 quand une boutique vendant des IPhones a demandé à un prêtre de bénir son magasin et ses smartphones, opération de marketing destinée mieux vendre leurs produits préalablement bénis. Kathy Rousselet donne également un exemple frappant :

> *Elle [la bénédiction] se banalise également en ce qu'elle est demandée par le croyant pour les choses les plus anodines de la vie courante, pour une action qu'il n'a encore jamais entreprise ; telle paroissienne cultivée se demande, par exemple, si elle devrait passer son permis de conduire et demande la bénédiction du prêtre de sa paroisse*[123].

Nous pensons que dans ces exemples qui ont un caractère massif, il y a plus qu'une simple banalisation. La valeur psychique de ces bénédictions est très importante pour les croyants en Géorgie ou en Russie, même si la raison pour laquelle elle est demandée peut-être absolument superficielle, fortuite et sans aucun rapport avec la vie spirituelle ou religieuse. Pour Kathy Rousselet, cette pratique de bénédiction s'inscrit dans la logique postsoviétique comme une forme du contrôle idéologique :

> *Mais les pratiques de l'obéissance et de la bénédiction peuvent aussi être interprétées comme le prolongement de pratiques de socialisation soviétiques. Lorsqu'il s'agit pour le prêtre d'autoriser telle ou telle lecture, la bénédiction devient une sorte de contrôle idéologique. Il y a les mauvais livres que l'on doit laisser de côté, et les bons livres que l'on peut lire. Enfin, ces pratiques doivent être comprises dans le contexte post-soviétique où d'une part la religion se redécouvre et d'autre part la plupart des règles sociales se réinventent*[124].

Ce qui attire notre attention, ce n'est pas ce que les prêtres répondent à cette demande de bénédiction, mais ce que les fidèles exigent de la recevoir d'eux. Aux dires des prêtres, cette pratique a été inventée par les croyants. Ce sont eux qui leur demandent la bénédiction d'une automobile, ou d'acquisition d'un permis de conduire. On peut en dire autant de la communion de tout-petits, qui ne s'inscrit pas dans la tradition orthodoxe. Voici ce qu'a dit un prêtre de

[123] Rousselet Kathy, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique », in *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 162 | 2013, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 05 janvier 2017, http://assr.revues.org/25025, p. 20.
[124] Rousselet Kathy, 2013.

l'Église de St. Panteleimon à Tbilissi : « …oui, c'est quelque chose d'assez nouveau. À l'époque soviétique et même avant, les parents ne demandaient pas de donner la communion aux bébés et aux touts petits enfants. Mais aujourd'hui, comme vous l'avez vu aujourd'hui au premier rang de l'église, ce sont les mères avec leurs bébés dans le bras pour qu'ils reçoivent leur communion. Aujourd'hui, après la liturgie j'ai donné la communion à 6 ou 7 bébés. Même si ce n'est pas une tradition orthodoxe, nous sommes obligés de répondre à leur demande. Nous ne pouvons pas leur dire que c'est interdit de faire communier un bébé, parce que dans le canon de l'orthodoxie, une telle interdiction n'existe pas. Mais le nombre des enfants et des mères désirant que leur enfant reçoivent la communion augmente d'une année à l'autre ».

Ce rapport de domination du clergé sur les fidèles se surajoute à la tradition millénaire suivant laquelle seuls les prêtres ont accès à la lecture et à l'interprétation des textes sacrés.

Un exemple parmi d'autres du rapport domination-soumission est le privilège dont le prêtre jouit par rapport aux fidèles pour l'interprétation des textes bibliques. Il faut noter ici que la plupart des fidèles n'ont jamais lu le Nouveau Testament, et qu'ils sont complètement ou presque complétement ignorants de la tradition, ainsi que de l'histoire de leur religion. En Géorgie on entend souvent les prêtres dire que leurs fidèles ne sont pas encore prêts pour lire le Nouveau testament, car cette lecture les expose à des risques de mauvaise compréhension ce qui est la grande pêche. C'est donc le maître seul qui possède le savoir sacré, ce qui renforce son pouvoir sur les fidèles. « Dans la paroisse, où le charisme se routinise, le pasteur fera preuve d'autorité grâce à ses qualités humaines, mais aussi grâce à son savoir intellectuel. Le savoir est d'autant plus admiré que le néophyte se sent incompétent, qu'il n'a reçu aucune éducation religieuse et qu'il ne connaît pas les règles du jeu [125]».

Les Églises orthodoxes géorgienne et russe postsoviétiques s'enrichissent et possèdent une très importante richesse matérielle, mobilière autant qu'immobilière. Pour sa part, l'État géorgien subventionne l'Église à hauteur de 25 millions de Lari (10 million Dollar) annuels ce qui est très contesté par la société. Cette somme est versée sur le compte du Patriarcat. Kathy Rousselet écrit, à propos de la Russie :

> *La centralisation du pouvoir ecclésiastique et les changements de cadres ecclésiastiques vont de pair avec l'accumulation du capital. Elle continue : Il n'y a alors rien d'étonnant à ce que les relations de pouvoir soient modelées à l'intérieur des paroisses par les importants flux financiers qui, avant l'adoption des nouveaux statuts paroissiaux, échappaient souvent à la fois à l'évêché et à l'inspection fiscale. Le*

[125] Rousselet Kathy, 2013.

contrôle des finances est assuré la plupart du temps par le recteur lui-même ou par une personne de confiance. La caisse aux cierges est souvent tenue par l'épouse du prêtre et l'assemblée paroissiale n'a généralement guère de poids dans les affaires économiques[126].

*

A la fin de cette partie de notre recherche, il nous parait très important de redéfinir une fois encore son sujet principal et de souligner que nous ne traitons pas du problème de l'Église orthodoxe postsoviétique en tant qu'institution. Le retour de l'Église sur la scène sociale et psychique a une importance indéniable pour ce travail, mais le développement et l'évolution de l'Église orthodoxe s'inscrivent pour nous dans le contexte de la vie psychique de masse postsoviétique. Ce qui nous importe, c'est la position psychique collective par rapport à la religion, et aux figures paternelles dans les domaines politique ou religieux. Ce qui nous intéresse, ce sont les nouvelles formations psychiques, les nouveaux symptômes sociaux, que nous appelons « la psychopathologie » postsoviétique, qui s'observe avec une netteté particulière au sein de l'Église orthodoxe. La rencontre entre cette Église postsoviétique et la masse, qui a subi le trauma de l'effondrement d'URSS, a provoqué ce retour du religieux, déterminé psychiquement et pas seulement par les changements et des réformes renforçant l'autorité de l'Église. Rappelons que l'érection des croix gigantesques, la diffusion des icônes dans les endroits inhabituels pour elles, ainsi que les constructions d'églises furent d'abord initiées par le peuple. C'est seulement plus tard que l'Église en tant qu'une grande institution sociale s'est emparée de ce fort désir et nostalgie du père. On peut dire que l'Église a abusé de cette fragilité du peuple postsoviétique afin de renforcer son influence sur la vie psychique et sociale des masses.

[126] *Ibid*., p. 22.

Troisième partie :
L’effondrement de l’URSS

Chapitre 1 : Le trauma : ses solutions psychiques et sociales

> L'inconscient n'est une affaire privée que pour une partie de ses manifestations, ou plus exactement chaque inconscient individuel s'appuie pour son refoulement sur une représentation projetée, socialisée de ses invariants. Elle se projette sur un écran actuel des religions et des croyances pour faire son cinéma et elle se choisit le représentant politique qui s'en prévaut. Elle se modifie selon les idéaux d'époque. Ces « projection » sociales partagées cimentent un lien fraternel, et proposent une forme de traitement politique de la névrose individuelle[127].
>
> Gérard Pommier, 2015

Les liens sociaux assurés par l'ordre symbolique et fondés sur la loi commune subissent la désymbolisation et la déliaison à la suite de l'effondrement de l'Union soviétique, événement traumatique pour la vie psychique des peuples soviétiques et déclencheur d'une panique généralisée, ainsi que d'une position mélancolique par rapport à la nouvelle réalité postsoviétique. Dans ce chapitre, nous allons traiter des facteurs politiques, économiques et sociaux qui ont doté la fin de l'URSS d'une force traumatique vécue par les masses comme une effraction déchirant la trame socio-culturelle (soviétique) et ainsi suscitant des nouvelles formations défensives et mutationnelles sous un habillage religieux, souvent représentées sur le versant paranoïaque. Il sera question de comment l'inconscient est mis en acte par le bouleversement socio-politique, quelles formations inconscientes, quels symptômes sont produits et quels types de défenses collectives se sont mobilisés suite à cette décomposition, dissociation explosive d'un système totalitaire. Il s'agit de la question cruciale du trauma, mais nous n'insistons pas sur la notion du trauma collectif, car chacun de ses membres a vécu ce dérèglement sociétal que la fin de l'URSS a fait naître, à sa manière d'après ses potentialités psychiques d'élaboration et de symbolisation, même si au sein de l'Église ce traumatisme a trouvé une solution psychique et institutionnelle plutôt homogène. Après la fin de l'URSS, la

[127] Gérard Pommier, « La "Chute du père" est-elle le moteur de l'histoire ? », *in Figures de la psychanalyse*, Erès, n° 30, 2015.

loi juridique a cessé d'être une référence essentielle de la vie en commun. Cet effondrement du système juridique a provoqué une désorganisation collective. La société a cessé d'encadrer la vie psychique et pulsionnelle de ses membres qui se sont retrouvés dépourvus de tous les appuis collectifs que l'URSS leur proposait malgré tout. Cette disparition du cadre symbolique et juridique, ainsi que l'effondrement économique et institutionnel réel ont suscité l'angoisse immense d'être abandonné par le père soviétique.

Effondrement de l'Union soviétique et détresse psychique

Les exemples cités dans la première partie de cette recherche, qui décrivent la pratique religieuse de la société postsoviétique, son attitude à l'égard du rite et du symbole, appellent à une réflexion sur les causes possibles de ces changements de la psychologie de masse.

On peut ouvrir cette discussion par la question suivante : quel évènement avait précédé le changement radical d'attitude d'une certaine partie de la société à l'égard du rite et du symbolique ? Quelle est la préhistoire de ce retour du religieux au sein de la société postsoviétique ? *Nous pensons que l'événement en question est la destruction de l'Union soviétique en tant que système idéologique gigantesque*. Les psychologues de l'espace postsoviétique expliquent cette modification par une mutation des liens entre la masse et la religion au cours des 70 années de la domination du gouvernement soviétique. Cependant, dans cette recherche nous essaieront de prouver une hypothèse différente selon laquelle ce n'est pas seulement la période de 70 ans de l'Union soviétique qui est la cause de l'apparition de nouvelles formes de la pratique religieuse, mais la fin de cette époque. La destruction de l'Union soviétique comme système idéologique et socioculturel a acquis une force traumatique, particulièrement pour une certaine partie de la société. La théorie psychanalytique du traumatisme ne sous-entend que l'évènement. C'est dans la rencontre entre un événement réel et une certaine potentialité psychique, une disposition psychique chez le sujet, que cet évènement acquiert une signification traumatique. Le fantasme offre une terre fertile à cet événement potentiellement traumatique. C'est pour cette raison que la destruction de l'Union soviétique ne donne pas le même résultat psychique pour tous les membres de la société, n'a pas la même solution psychique. Pour une partie de la société, la fin de l'Union soviétique a été un vécu particulièrement douloureux, surtout pour les ouvriers qui se trouvaient dans une position extrêmement infantile vis-à-vis des idéaux et du gouvernement soviétiques. Au temps

de l'Union soviétique, on entendait souvent, notamment dans cette partie de la société, des expressions telles que : « On a décidé en haut ; Je ne suis pas responsable, J'ai fait ce qu'on m'a dit » etc. La partie de la société qui était la plus soumise à la loi soviétique a subi la *Pérestroïka* avec une gravité particulière.

Parmi l'ensemble des évènements liés à la destruction de l'Union soviétique, chaque facteur a eu un poids psychique distinct et a été ressenti avec une gravité différente par les différentes couches de la société.

D'une part, ce fut la mort des idéaux, de l'autre, celle de l'idéologie en tant que système de convictions et de doctrines. La désillusion fut brutale et traumatisante, sans étape intermédiaire de passage entre les deux temps, entre les deux époques différentes. Les changements radicaux sont allés au rebours de toutes les croyances de peuple soviétique. Ils ont bouleversé l'ordre socioculturel, économique, politique et idéologique, et empêché leur inscription psychique, car ils n'étaient pas psychiquement inscrits dans l'historicité des nations.

Les liens psychiques entre le présent et le passé ont été violements coupés par la nouveauté incompréhensible pour les repères et les savoir-faire hérités du système éducatif soviétique — contrairement à ce qui arrive lors d'une vraie « Révolution » quand, au nom des nouveaux idéaux, on surmonte les anciens, lorsque le peuple est plus ou moins préparé psychiquement à subir le bouleversement de l'ordre ancien. Lors de la destruction de l'Union soviétique, les peuples ont tenu un rôle tout à fait passif. La cause des changements n'avait rien à voir avec leur désir, mais au contraire ils ont subi passivement tous les événements qui ont eu lieu sans aucune participation de leur part A cause de cette position psychique passive, les changements radicaux ont eu un effet traumatisant sur les membres de cette société dépourvue de toutes règles, de tous idéaux. La loi a perdu sa fonction régulatrice. Elle n'était plus légale à l'égard de la nouvelle réalité postsoviétique. L'effondrement de l'Union soviétique n'a pas trouvé sa place dans le désir de la majorité.

Après la révolution bolchévique dans les pays socialistes, la pratique religieuse fut interdite, les communistes détruisirent les églises, persécutèrent les ecclésiastiques, mais en même temps créèrent activement un nouveau système idéologique composé d'idéaux, de dogmes et d'interdictions. Pendant 70 ans, les idéaux ont souvent changé, mais l'idéologie est restée à peu près intacte, comme système de prescription des priorités et des interdictions. L'homme religieux a été remplacé par l'idée de l'homme soviétique (*homo sovieticus*). La qualité de « chrétien » a été remplacée par celle de « soviétique », elle-même très complexe et conservant tous les traits caractéristiques des grandes institutions sociales au sens freudien de ce terme.

Nous voulons dire par là que la masse formée par les communistes, possède tous les éléments structurels qu'avait la masse religieuse avant les communistes. Cependant, l'image de Dieu comme idéal, a subi un changement considérable, devenant à la fois plus pervertie et plus imaginaire. Le principal idéal pour les communistes est Lénine, qui n'est pas enterré, mais conservé dans un mausolée pour que le peuple puisse voir son idéal physiquement. Lénine est un idéal non enterré, gardant son aspect physique et matériel, sans travail de sépulture. Staline est mort et a été enterré, mais les communistes ont essayé de conserver le corps de Lénine comme celui d'un vivant, comme une sorte de Dieu primitif, sauvage, image du père sauvage, ou une sorte de totem-cadavre bien protégé par les dirigeants communistes et postcommunistes dans le mausolée de la place Rouge à Moscou. Cette absence de sépulture du corps momifié de Lénine évoque bien sûr la question du deuil collectif et de son impossibilité. Impossibilité d'élaborer la perte, ou de lâcher le corps d'un idéal imaginaire. Ce déni de sa mort nous oblige à dire qu'il y a un noyau psychotique dans ce refus d'enterrer le corps de Lénine[128].

Le terme de « *Pérestroïka* » englobe un ensemble de bouleversements socioculturels, économiques et politiques. La *Pérestroïka* n'a pas été comme la Révolution bolchévique qui tua réellement le père (le tsar et sa famille) pour prendre sa place. En tant que changement radical de l'ordre politique, elle s'est distinguée par le fait qu'elle ne proposait rien au peuple, ni système idéologique, ni objectif, ni idéaux, alors que les bolcheviks, avaient dressé le plus vite possible de nouveaux idéaux supposés remplacer l'idéal religieux et le Dieu monothéiste. Les victimes de la *Pérestroïka* ont été des peuples qui avaient vécu pendant les décennies sous la dépendance complète des idéaux et de l'idéologie et qui se sont retrouvés devant un vide absolu. Idéal démocratique et l'occident comme idéal ce sont écrasés sous le poids de la pauvreté et désorganisation massive tant psychique aussi que juridique. Nous attribuons une importance particulière au mot vide, car la *Pérestroïka* fut une destruction de type cataclysmique, ne prévoyant ni un objectif, ni une catégorie du futur. Nous associons la *Pérestroïka* au traumatisme, parce que ce fut une destruction accidentelle. Sa nature accidentelle a fait de la *Pérestroïka* un évènement inattendu et brutal, donc traumatisant. Les pays postsoviétiques ont commencé à vivre dans un vide traumatisant et insupportable. Les fictions et les illusions du « pays communiste idéal » ont été tout d'un coup révélées, mais cette

[128] Dans le chapitre consacré à la place du père dans la société postsoviétique nous allons aborder la question du corps enterré et non enterré en s'appuyant sur un exemple spectaculaire de l'exhumation du corps de père Gabriel en 2013 par décision du patriarcat de l'Église orthodoxe géorgienne. Le corps du père Gabriel a été placé dans une cathédrale de Sameba (Trinité) afin de glorifier son corps par les fidèles ce qui a mobilisé toutes les paroisses du pays et a déclenché un vrai état maniaque collectif.

révélation ne promettait rien pour l'avenir. La réalité mensongère des communistes était brisée sur le réel de l'effondrement de l'URSS.

Nous nous permettons la comparaison suivante : les bolcheviks ont enlevé la religion et Dieu comme idéal aux peuples, comme on peut arracher un enfant du sein de sa mère, tuer sa mère et lui proposer à la place un biberon et une nounou qui le protègera de l'angoisse d'anéantissement. Tandis qu'après la *Pérestroïka*, les peuples ont perdu ces supports artificiels mais n'ont rien reçu à leur place, ce qui a donné à l'évènement sa force traumatisante. Contrairement à la révolution, la *Pérestroïka* n'a pas impliqué la destruction par la masse de ses idéaux propres. Elle n'a pas été l'expérience d'une attaque contre l'idéal, ni contre le personnage du père. Elle fut l'expérience de la perte des idéaux plutôt que de leur destruction forcée par le peuple révolté. *On peut dire que cette masse (après la Pérestroïka) n'était pas l'assassin du père mais son orphelin. C'est une masse qui n'a pas tué le père mais l'a perdu. Cette expérience de la perte subite du personnage du père (et non pas de son assassinat) fut un évènement pénible et difficilement élaborable. Si nous trouvons dans la masse, au lieu d'un sentiment de culpabilité, des tendances à se protéger contre les dangers venant de l'extérieur, c'est parce que cette masse n'a pas tué son père mais l'a perdu subitement, contre sa volonté.*

Nous nous attardons sur la destruction de l'URSS parce que les attitudes à l'égard du rite, de la pratique religieuse et des symboles, décrites dans cette recherche, se sont manifestée précisément après la *Pérestroïka*, et parce qu'elles ont été observées dans les pays qui ont vécu la *Pérestroïka*.

Pendant et après la *Pérestroïka*, la masse connut d'abord un certain état maniaque. La majorité de la population ressentait un sentiment de triomphe et une désinhibition affective majeure qui entraînèrent le chaos et la désorganisation sociale. Il y eut un débordement affectif et une effervescence face à la réalité détruite. Pendant la deuxième phase, le silence est tombé. C'est la phase la plus longue, qui, à notre avis, a duré jusqu'aux années 1997-1998 et pendant laquelle la population s'est distinguée par sa position mélancolique envers la réalité. Le nombre des suicides a augmenté et l'avenir est devenu impensable. Cet état a duré jusqu'à la naissance de certaines défenses, de certaines anomalies incarnées sur la scène de la vie sociale et psychique. Pendant la deuxième étape, la pratique religieuse et les rites n'étaient pas du tout investis par la masse. A part la position dépressive, la vie affective collective se caractérisait par une certaine uniformité. La population était entièrement occupée par ses problèmes financiers insupportables, par la lourdeur de sa vie quotidienne. Pendant cette période où la réalité était la plus lourde, la population ne montra pas l'attitude décrite dans cette recherche à l'égard de la

religion, du rite et du symbolique. L'accroissement de la religiosité est apparu juste après cette deuxième phase, lorsque la réalité est devenue moins dure. Dans les années 1997-1998, une certaine amélioration des conditions extérieures extrêmement difficiles a ouvert le chemin à différentes productions psychique collectives.

Chapitre 2 : La chute de l'idéologie et des idéaux communistes

Le 29 août 1990 à une heure du matin, la statue de Lénine a été démontée sur la place principale de Tbilissi, (la capitale de Géorgie) nommé « place Lénine ». Les travaux du démontage, ou plutôt du renversement de cette figure fondatrice du système soviétique, se sont déroulés dans une ambiance festive et joyeuse. La foule, désirant voir une idole du passé soviétique en chute spectaculaire de son piédestal, a afflué sur la place Lénine afin d'être le témoin de cet événement historique qui marquait la rupture entre deux temps, le temps soviétique et celui de l'avenir indépendant et libre du totalitarisme.

Les rues ont vu leurs noms changer dans la capitale, mais aussi dans les autres villes de Géorgie. Les noms des bâtisseurs du communisme ont été remplacés par les ceux des héros géorgiens, des écrivains géorgiens ou des grands hommes de la nation. Il faut préciser qu'à l'époque soviétique, un certain nombre de capitales régionales et de villes de province avaient été rebaptisées. Par exemple la ville d'Ozurgueti a reçu le nom d'un dirigeant communiste né dans cette ville, Philipe Makharadzé. Dans la région de Mingrélie, Sénaki fut rebaptisée du nom du communiste géorgien Tskhakaia. C'est la même histoire qu'avec Saint-Pétersbourg, devenue Léningrad et de tant d'autres villes russes à l'époque soviétique. En 1990, ce furent les héros communistes géorgiens qui furent déclarés traîtres à la nation. Il est vrai que la plupart d'entre eux le méritaient, mais ce qui nous intéresse, c'est ce changement, ce renversement radical des héros en traîtres, la transformation des idoles et de leurs statues sur les places principales en déchets et ordures. Les années 90 virent l'effondrement, y compris physique, des idéaux communistes, mais dans un temps beaucoup trop court pour permettre que ces changements soient bien élaborés psychiquement.

La *Pérestroïka* représenta le temps du crépuscule, ou de *l'effondrement de l'idéologie communiste*, dont la structure et le contenu avaient été clairement définis par les « pères » de cette idéologie. Elle englobait les valeurs morales, le code social, le système d'interdits et de

conduites sociales déterminés dans le cadre fermé de l'Union soviétique. Elle englobait les tabous et les buts, ainsi que le système des illusions socio-psychiques qui faisaient tenir debout l'ensemble de la construction soviétique. D'ailleurs, ces idéologies soviétiques portaient les noms de leurs auteurs, de leurs « pères » comme par exemple le « marxisme-léninisme », le « stalinisme », le « stakhanovisme » etc… Cette idéologie soviétique était présentée comme le discours de « classe » des ouvriers, discours au sein duquel il fallait trouver une place afin d'éviter non seulement une exclusion violente du discours fondateur de l'URSS, mais parfois une punition beaucoup plus sévère, allant jusqu'à la torture, l'emprisonnement, la relégation et la mort.

Cette idéologie fonctionnait comme la tyrannie absolue d'un système bien établi et enraciné dans un passé historique sanglant. Sa fonction était de souder la collectivité en un système de représentations défensives. Les citoyens soviétiques croyaient-ils en la vérité des énoncés des « père » de cette idéologie ? Ce système de valeurs soviétiques avait-il la moindre crédibilité aux yeux de ses dépositaires ? Peut-être pas, parce que l'enseignement du marxisme-léninisme était toujours l'objet de rire, de moquerie, presque anecdotique. Mais le plus important, c'est la force structurante de l'idéologie soviétique, qui proposait aux peuples une batterie de signifiants et un langage spécifique, ainsi que des symboles qui remplissaient l'espace, avec ce symbole emblématique de la faucille et du marteau — qui symbolisent, comme on sait, l'union entre les paysans et les ouvriers.

Image 12. L'union entre le marteau du prolétariat ouvrier et la faucille du paysan

La plupart des citoyens soviétique n'avait aucune connaissance réelle des textes de Marx, ni de Lénine, mais leur espace vital était surchargé des slogans qui condensaient en un mot ou une phrase le sens idéaliste de l'idéologie communiste. À part les slogans qui marquaient les murs des écoles et des établissements publics sans exception, c'étaient les images des « pères » de l'Union soviétique qui couvraient les façades des grands bâtiments ainsi que des intérieurs des immeubles, sans parler des statues de Lénine qui abondaient chaque ville, ni de ses bustes présents dans les écoles et les établissements d'enseignement public. Notons qu'à la différence de la Géorgie, la Russie actuelle garde intouchables non seulement les statues de Lénine dans

des grandes places des villes, mais aussi tous les emblèmes soviétiques, à commencer par la faucille et le marteau.

La société soviétique ne vivait pas seulement sous l'emprise d'un enfermement idéologique, mais elle également nourrie par les grandes illusions communistes. Si pour Freud[129] la religion est une illusion dont l'avenir incertain par rapport à la science, cette illusion religieuse a trouvé l'une des versions de son avenir, ou de sa future réalisation dans la conception soviétique du communisme. Le « communisme », en tant que but le plus sublime de l'Union soviétique, constituait l'illusion fondatrice de ce système totalitaire. Il supposait la construction utopiste de la société sans classe, « aconflictuelle » et harmonieuse, au sein de laquelle les biens matériels seraient partagés et collectivisés par l'abolition de la propriété privée. Ce partage et cette collectivisation absolue garantiraient la disparition de l'envie, de la jalousie et des luttes mortelles entre les classes sociales. Une sorte de fraternité idéale. Cette nouvelle religion, avec ses propres illusions propagées par le parti communiste, contenait une promesse : le « communisme » comme aboutissement du paradis socialiste. L'effondrement de ces illusions, qui garantissaient l'intégrité de la société, a provoqué l'émergence de formations délirantes et particulièrement du délire religieux. Autrement dit, ce qui au sein d'un système politique et idéologique fonctionnait comme une illusion (avec ses dimensions de doute, d'attente et d'espoir, c.à.d. de l'organisation œdipienne), a basculé après l'effondrement de ce système et s'est transformé en une métaphore délirante à contenu religieux.

L'effondrement de l'Union soviétique fut-il un processus de désidéalisation progressive et dynamique ou bien une destruction traumatique des idéaux ? Il provoqua la disparition soudaine de ces idéaux, ne laissant à leur place qu'un vide idéologique et moral, entraînant la paralysie du processus de pensée et d'élaboration de la nouvelle réalité postsoviétique, que les masses ressentaient comme une étrangeté radicale.

Le père de la sociologie, Emile Durkheim, dans son ouvrage consacré aux formes élémentaires de la vie religieuse[130], souligne l'importance des conceptions idéales qui ont une fonction d'intégration de la société en recréation ou en devenir. Il écrit : « Pour que la société puisse prendre conscience de soi et entretenir, au degré d'intensité nécessaire, le sentiment qu'elle a d'elle-même, il faut qu'elle s'assemble et se concentre. Or cette concentration détermine une exaltation de la vie morale qui se traduit par un ensemble de conceptions idéales où vient se

[129] Sigmund Freud, *L'avenir d'une illusion* (1926), PUF, 2007.
[130] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Quadrige/PUF, 2008, p. 603.

peindre la vie nouvelle qui s'est ainsi éveillée. Une société ne peut ni se créer ni se recréer sans, du même coup, créer de l'idéal »

Pour Durkheim, c'est l'acte par lequel une société se reconstitue périodiquement[131]. Mais, dans le cas des pays postsoviétiques, ce fut un effondrement, qui n'a pas fonctionné comme ayant un effet structurant, mais au contraire, comme facteur de désorganisation et de désintégration. La recréation de la nouvelle société postsoviétique fut un échec total. Le communisme promettait à ses citoyens une société idéale, sans aucune lutte de classes, ni inégalité. Pour Durkheim, « la société idéale n'est pas en dehors de la société réelle ; elle en fait partie ». Il pense que le conflit n'éclate pas entre l'idéal sociétal et la réalité actuelle, mais entre les idéaux de l'ancienne et de la nouvelle génération. Notons qu'au lieu de ce conflit dialectique entre les idéaux de différentes générations nous observons après la fin de l'Union soviétique un conflit entre l'idéal communiste bien intériorisé par l'homme soviétique et la nouvelle réalité postsoviétique. C'est un conflit d'une autre nature, non pas entre les différents signifiants et les différents discours, mais entre l'idéal soviétique et la réalité postsoviétique dépourvue d'idéaux et de signifiant structurants. Cette rencontre entre l'idéal communiste et le vide idéologique et politique postsoviétique a paralysé le conflit nécessaire qui aurait pu se transformer en une crise débouchant sur des solutions plus ou moins heureuses.

Pendant la première période suivant la fin de l'URSS (les années 1991-1996) le moi collectif s'est identifié avec l'idéal postsoviétique d'indépendance et de grandeur de la nation. Cette identification a bien provoqué un état maniaque d'effervescence d'où se sont nés des idéaux mégalomaniaques et narcissiques selon lesquels, par exemple, la Géorgie était un pays si fort et si riche qu'elle pourrait vivre sans aucune aide d'autrui et sans aucun soutien politique. Cet idéalisme postsoviétique, ou « illusion groupale[132] » réclamée par les forces nationalistes du pays s'acheva très vite et fut remplacé par une mélancolie généralisée qui a « ouvert les yeux à la nation » pour bien voir la réalité postsoviétique détruite. La fin très rapide de cet idéalisme a infligé une blessure narcissique à la majorité des citoyens. Les défenses se sont mobilisées contre cette blessure douloureuse, surtout sous forme de projection, de clivage et d'idéalisation des figures paternelles, principalement du patriarche Ilia II.

Le moi idéal est occupé la place de l'idéal du moi. Ce dernier suppose la potentialité psychique de sublimation et de symbolisation. Il rend possible la position réparatrice après la destruction afin de restaurer l'ordre socio-politique et juridique dans des pays postsoviétiques. Après la

[131] *Ibid.* p. 604.
[132] Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient-l'imaginaire groupal*, préface de René Kaes, Dunod.

blessure narcissique, le moi idéal collective avec ses investissements narcissiques a produit les fantasme mégalomaniaques et archaïques liées plutôt aux figures maternelles géorgiennes qu'aux représentations paternelles ou idéologiques. Au lendemain de la *Pérestroïka*, la fonction de création de projets pour l'avenir, c'est-à-dire la fonction de l'idéal du moi fut paralysée au profit d'actions narcissisantes et paranoïsante du moi-idéal, d'où les projets nationalistes irréalistes et profondément infantiles, plutôt régressifs. Les fantasmes et les angoisses sous-jacentes de la masse postsoviétique ne se sont pas élaborés ni élevés au niveau d'une idéologie qui aurait pu avoir une fonction pacificatrice ou organisatrice pour la vie affective de la société. Avec la chute de l'idéal communiste et la disparition des pères de son idéologie, le fantasme collectif œdipien s'est effondré, laissant la voie ouverte à divers processus psychotiques au sein des différents groupes sociaux, provoquant la régression et l'apparition des fantasmes archaïques autour des nouvelles figures paternelles.

L'effondrement de l'idéologie communiste et de ses idéaux entraîna ses discours avec lui. Piera Aulagnier nomme ces supports discursifs « les énoncés du fondements ». Elle écrit : « Nous présentons métonymiquement le groupe social — entendant par ce terme un ensemble de sujets parlant la même langue, régis par les mêmes institutions et, quand c'est le cas, ayant une même religion, comme l'ensemble des voix présentes. Cet ensemble peut prononcer un nombre indéterminé d'énoncés ; parmi ceux-ci, une place particulière va être prise par la série définissant la réalité du monde, la raison d'être du groupe, l'origine de ses modèle[133] ».

Conséquence de la déchirure idéologique et de l'effacement du système des énoncés soviétiques après la fin de l'URSS, des néo-discours postsoviétiques ont émergé spontanément, dépourvus de racines socio-culturelles et historiques, autant que de supports symboliques. Ces nouveaux discours et énoncés nationalistes ou pseudo-religieux ont comme fonction de suppléer au vide politico-idéologique. Leur fonction n'est pas de fonder la nouvelle société postsoviétique, mais de faire barrage, de capitonner le processus de déchirure identitaire qui avait provoqué une panique et un sentiment d'impuissance généralisée dans l'ensemble de la société. On peut alors dire que l'Église et ces nouveaux discours ont pris une fonction d'hébergement de la masse « prépsychotique ». La source principale de ces nouveaux énoncés est le patriarche Ilia II.

[133] Aulagnier Piera, *La Violence de l'interprétation-Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 2014, p. 184.

Chapitre 3 : Le Grand Autre soviétique comme instance, son destin postsoviétique

La machine bureaucratique de l'Union soviétique est connue par ses effets desubjectivant et aliénant massifs. Cette machine fonctionnait comme un automate et personne ne la représentait, ou plus exactement un sujet, qui était supposé représenter cet Autre bureaucratique soviétique, se référait toujours à quelqu'un d'autre qui fonctionnait et œuvrait indépendamment de ce sujet supposé représenter la bureaucratie étatique. Pour éclairer ce système des références bureaucratiques, il faut imaginer une verticale allant du bas vers le haut. Ce qui était spécifique au système soviétique c'est que cette verticale ne trouvait aucun point d'arrêt en haut, c'est-à-dire qu'il y avait toujours quelqu'un d'autre supposé responsable d'un acte juridique accompli (ou d'une décision prise) par un fonctionnaire concret. Chaque instance se référait à une autre qui se trouvait toujours au-dessus d'elle, et ainsi de suite. La responsabilité sociale, ainsi que la culpabilité du sujet se projetaient chroniquement sur cet autre supposé responsable et jamais nommé comme une figure concrète ou une image généralisée. Cela se traduisait par des formules telles que « C'est décidé en haut, je ne peux rien faire ! », ou « Ça vient d'en haut, nous ne pouvons pas vous aider ! » ou « Il y a eu un appel téléphonique d'en haut, vous êtes au courant ? » Cette instance « d'en haut » n'avait pas de nom, ni de visage, ni d'adresse. C'était une instance sans figure et irreprésentable, qui échappait au langage et à la nomination. Le sujet soviétique s'adressait sans cesse à cet Autre comme à une instance hyperpuissante qui punissait, castrait et parfois privait un être soviétique de sa jouissance minimale. Il vivait au quotidien la société décrite par Kafka dans son fameux roman *Le Procès*. D'après une expression de Jacques Sédat, tout était imputé à l'Autre. Dans son article[134], il met l'accent sur les effets sociaux de cette imputation désubjectivante. Il précise que cet autre n'appartient pas à une dimension intrapsychique découlant de la relation mère-enfant :

> *L'élément essentiel au cœur de la rencontre avec l'Autre peut-être aussi à la source de la plus grande désubjectivation, de la grande aliénation, individuelle ou sociale, quand ce qui nous arrive est mis au compte de cet Autre et que nous restons dans une logique d'imputation. Imputer tout à l'autre, c'est ce*

[134] Jacques Sédat, « Le déclin de l'image du père », in. *Figures de la psychanalyse*, La psychanalyse et les nouvelles directions de la psychiatrie, Erès, n° 31, 2016, p. 188.

que nous retrouvons également dans certaines conduites en société, dans les discours totalitaires et au cœur dans tous les fondamentalismes.

Une autre citation de Jacques Sédat concerne le difficile travail de sortie de cette logique d'imputation, de la séparation et de la subjectivation pour que le sujet du désir advienne et rompe avec cet assujettissement à un Autre tout-puissant. La société soviétique s'est retrouvée face à la nécessité psychique d'accomplir ce travail dur qui aurait dû lui permettre de vivre sans cet Autre irreprésentable, mais omniprésent dans la vie sociale, familiale ou culturelle. Il écrit :

> *Sortir d'une logique d'imputation pour entrer dans une logique d'implication permet de créer et d'aménager ses propres places (Stelle) de sujet. L'arrachement à la dimension de cet autre toujours présent dans le psychisme est essentiel pour que puisse se construire une identité dont Freud ne cessera de dire qu'elle s'acquiert à travers des séparations successives. Séparation d'avec le corps de la mère, élaboration du corps à travers les théories sexuelles infantiles qui scandent la construction de l'image du corps, déclin de la figure du père et du grand autre qui doivent s'effacer pour permettre à chacun de se construire comme sujet*[135].

Le passage de l'Union soviétique à l'ordre capitaliste et libéral dans les pays postsoviétiques qui ont retrouvé leur indépendance après la fin de l'URSS est un processus fort complexe avec des issues différentes et des solutions socio-cliniques différents parce qu'il s'agit d'un choc frontal ressenti suite à l'effondrement de l'Union soviétique, comme une impuissance face à un rejet d'amour catastrophique, ressenti comme une sorte d'abandon par le père soviétique, provoquant un sentiment de solitude et d'isolement.

Freud parle d'une désillusion provoquée par la guerre[136], alors que dans notre cas il s'agit d'une désillusion provoquée par l'effondrement d'un système soviétique avec une éthique, esthétique et des règles intérieures qu'ils régularisaient la vie sociétale à l'intérieur de l'URSS. Il faut qu'on admette aussi que le système soviétique était un espace politique et culturel complètement enfermée en soi comme au niveau psychique, mais aussi morale et idéologique. Cet enfermement initial a rendu particulièrement insupportable la désillusion et l'ouverture des frontières particulièrement traumatisantes. Le cadre psychique et idéologique a été anéanties d'où le sentiment de désarroi et du chaos généralisé envahissant les masses.

Slavoj Žižek, dans son ouvrage *L'intraitable - Psychanalyse, Politique et Culture de Masse*[137], essaye de définir le statut et la fonction de l'Autre au sein du système soviétique, c'est-à-dire

---

[135] *Ibid*.

[136] Sigmund Freud, *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), Paris, PUF, 2012 p. 7.

[137] Slavoj Žižek, *L'intraitable-Psychanalyse, Politique et Culture de Masse*, Economika, 2013.

dans le monde fermé et totalitaire. La *Pérestroïka* et la fin de l'URSS sont pour Žižek une irruption de la jouissance sous forme de la désintégration du socialisme « réellement existant » en Europe de l'Est. Il est vrai que, pour les masses soviétiques, l'ouverture des frontières ainsi que l'ouverture culturelle, sociale ou politique étaient vraiment interprétées comme une irruption de quelque chose inconnu et jamais vu auparavant. Notons la différence entre le fantasme, ou la construction purement imaginaire, que l'homme soviétique avait de l'Occident et le réel de ce qui a envahi cet espace postsoviétique clos depuis 70 ans, la différence entre l'Occident idéalisé et le capitalisme sauvage qui s'est établi d'emblée dans ces pays.

Pour Žižek, le statut de l'Autre soviétique représente l'instance non pas « supposée savoir », mais « supposée ne pas savoir », c'est-à-dire l'instance qui est déjà effondrée, tandis que la masse essaye de cacher l'inconsistance fondamentale de cet Autre par les parades et les défilés soviétiques. Comme si cet Autre ne devait rien savoir sur sa désintégration catastrophique. Pour ce philosophe inspiré par Lacan, le socialisme soviétique est une apparence de la croyance en cet Autre dont tout le monde sait qu'il ne fonctionne pas, qu'il n'existe même pas — mais il faut faire tous ses efforts pour se persuader de son existence. Il interprète l'effondrement de l'Union soviétique par la destruction de cette apparence, de cette simulation que la masse soviétique feignait pour donner vie à cet Autre déjà inconsistant. L'Union soviétique et son idéologie, surtout vers la fin de son existence, n'avaient aucune crédibilité chez les peuples, mais elles continuaient quand même leur existence grâce à ce semblant, grâce à ces actions de masse, telles que les parades, les fêtes soviétiques et les grandes célébrations qui avaient pour fonction de maquiller l'impuissance de cet Autre. Slavoj Žižek écrit : « Il est clair que les sujets n'ont jamais vraiment cru ni dans le parti ni dans le communisme. Dès le départ, la loi du parti a été vécue comme une dictature imposée. Cependant, si le parti n'a jamais eu la moindre légitimité aux yeux du peuple, comment rendre compte du fait que le moment où le charme a été rompu ait pu être vécu comme une perte de légitimité catastrophique ? La clé de ce paradoxe réside dans le statut de l'Autre en tant qu'ordre de l'apparence essentielle. Bien que le sujet n'y ait jamais vraiment cru, ils agissaient comme s'ils y croyaient, comme si le parti régnait en toute légitimité. Ils participaient aux rituels "pour la galerie", ils lançaient les acclamations qu'il fallait quand il le fallait. Autrement dit, ce qui est perdu dans la perte de ce qu'on n'a jamais possédé…[138] » Entre autres, Žižek établit un lien entre la culpabilité de la masse postsoviétique et son échec dans cette tache sacrée de tromper l'Autre, de lui cacher la vérité de son impuissance et de sa mort.

[138] Slavoj Žižek, *Op. cit.*, p. 28-29.

La liberté qu'on a obtenu après la chute de l'URSS, et le démontage de la statue de Lénine comme acte libérateur, ont eu un effet paradoxal. En se soumettant à cette liberté, le sujet a pris tout le poids de la charge sur ses épaules, car il a renoncé à tout support dans l'Autre, ce qui a paralysé et désorganisé la vie psychique et culturelle de la société postsoviétique. Jacques Sédat, dans son article sur le déclin de l'image du père, écrit : « cette servitude volontaire réside dans le désir d'assujettissement au grand Autre, par horreur de la séparation, par besoin de se réfugier dans une "masse compacte" afin d'éviter tout le travail de la subjectivation qui permettrait de devenir soi[139] »

Il est important pour notre recherche de savoir que l'émergence de la vie religieuse dans les pays postsoviétiques orthodoxes, et l'apparition de sa pratique « bizarre » et fort éloignée de la tradition orthodoxe, se sont passées dans cette ambiance d'échec total, non seulement du système soviétique, mais aussi du passage entre deux temps différents : le soviétique et le postsoviétique. Cette transition a échoué, en tout cas pendant la première phase. Le communisme fonctionnait comme une religion de substitution, surtout si on observe que, dans le marxisme-léninisme, le prolétariat était porteur d'un rôle messianique. On peut dire que la masse postsoviétique s'est retrouvée sans religion, sans ce support imaginaire et symbolique. D'où ce désir ardent de restauration de la gloire de l'Église orthodoxe, qu'elle avait perdue suite à l'invasion des bolcheviks. Olivier Roy[140], évoquant la crise politique en Occident, admet qu'on observe toujours un accroissement de l'importance du religieux et de l'Église suite à l'échec total de la politique. La fin de l'URSS a représenté un échec politique par excellence, mais aussi économique et culturel.

Marcel Gauchet, pour sa part[141], parle de la fin du « christianisme sociologique » en Occident, mais il admet le rôle subjectif de la religion, ou plutôt de la religiosité psychique : « Nous avons vu et nous achevons de vivre la fin du christianisme sociologique en Europe. Le rôle de structuration communautaire que continuait de jouer la religion n'est plus qu'un souvenir. Son emprise rituelle et calendaire sur l'existence individuelle et collective s'est évanouie. La transmission familiale, ce lien vital par lequel l'esprit de la tradition s'entretenait, est en voie de dissolution[142] ». Remarquons que dans le cas qui nous occupe, il ne s'agit pas de la clinique

[139] Jacques Sédat; « le déclin de l'image du père », in. *Figure de la psychanalyse*, La psychanalyse et les nouvelles directions de la psychiatrie, Erès, nº 31, 2016, p. 192.

[140] Olivier Roy, « l'engagement religieux entre millénarisme, séparatisme et coalition morale ».

[141] Marce Gauchet, Paul Thibaud, Olivier Roy, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, Huziaux Alain (dir.), L'Atelier, 2008, p. 25.

[142] Marcel Gauchet, « La redéfinition de l'exil et de l'engagement dans la conscience religieuse d'aujourd'hui », *in*. Marcel Gauchet, Paul Thibaud, Olivier Roy, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?* Alain Huziaux (dir.), l'Atelier, 2008, p. 84.

de la modernité qui suppose un abandon de la religion en faveur de la laïcité. Si en Occident, la religion ne fait plus figure de grand organisateur social et de garantie symbolique de l'ordre, dans les pays postsoviétiques et surtout en Géorgie, elle occupe cette place désertée par les communistes comme véritable organisateur de la vie sociale et psychique de la collectivité, mais sur un versant tout à fait autre.

Quelque image, slogans et symboles soviétiques

Image 13. Sous le portrait de Lénine : « Toujours prêt ! ». Sur la banderole : « Sois prêt pour la cause du peuple des travailleurs ! ». Les deux enfants sont des « pionniers » en uniforme

Image 14. « La Mère-Patrie nous appelle ! »

Image 15. « Ne bavarde pas ! ». En haut de l'image : « Sois vigilant ! De nos jours, même les murs ont des oreilles ! »

Chapitre 4 : Les expériences de perte massive et de privation

Dans la première partie de cette thèse, nous nous sommes attachés à décrire les formes postsoviétiques de la pratique religieuse dans des pays orthodoxes. Nous allons maintenant poursuivre la discussion sur le trauma de l'effondrement de l'Union soviétique, en essayant de donner une image précise de ses effets désastreux sur les plans économique, social et culturel. Il s'agit d'une expérience de perte massive, de pertes réelles en termes d'argent, de place dans la société et de travail, accompagnée par une désinstitutionalisation massive, ressentie comme perte des repères socio-psychiques et identitaires. D'après la problématique de notre recherche, le déclenchement de la religiosité postsoviétique est directement lié à la fin de l'URSS, d'où l'importance de décrire ses effets destructifs sur la vie économique et sociale, les difficultés de la société postsoviétique pour la représenter et la symboliser, et son échec dans l'élaboration de cette perte. Pour bien se représenter l'étendue de la catastrophe économique et sociale que la Géorgie a vécue avec la fin de l'URSS, nous proposons un extrait de l'article de Silvia Serrano consacré à la Géorgie postsoviétique et de son état économique et social dans les années 1990 :

« Dès 1991-1992, l'économie et les structures politiques géorgiennes s'effondrent littéralement, sous le double poids des conflits inter-ethniques et de la rupture des liens avec la Russie. Le PIB tombe en-deçà du niveau des années 1960, et un processus de dé-modernisation de l'économie s'engage : les infrastructures sont laissées à l'abandon, les usines, les rails et jusqu'aux câbles électriques sont vendus comme débris métalliques. Les pénuries d'essence entraînent un retour de l'agriculture à la traction animale, etc. Avec la rupture des approvisionnements énergétiques de Russie, le pays est plongé dans l'obscurité et le froid durant plus de dix ans […]. Le traumatisme des premières années de l'indépendance est toujours perceptible en dépit de la stabilisation de la vie politique. Le contrôle des régions séparatistes n'est pas rétabli. Le coût social de cet effondrement est très lourd. Toutes les institutions héritées de l'URSS ont été détruites : à la différence de la Russie et de la quasi-totalité des nouveaux États indépendants (NEI), les systèmes sanitaires et éducatifs ont été engloutis, de même que toute la protection sociale. Alors que les salaires n'étaient plus versés, on a assisté à une privatisation sauvage : les médecins ont ouvert leurs cliniques fonctionnant sans aucun financement public, généralement dans les locaux et services des anciens hôpitaux soviétiques, tandis qu'une multitude d'« universités » concurrentielles voyaient le jour, quand ce n'était pas

des écoles municipales qui étaient vendues à des particuliers par leur ancien directeur (observations de terrain). La Géorgie n'a toujours pas retrouvé son niveau de production de 1989. Tous les bons résultats de l'économie géorgienne, qui connaît depuis 2003 une forte croissance, sont à relativiser à l'aune de ce traumatisme initial[143] ».

Le trauma de la disparition des institutions en Géorgie et en Russie : perte des repères.

La fin de l'Union soviétique a signifié l'annulation de la vie institutionnelle, ainsi que la suppression des institutions au sens symbolique et conceptuel, mais aussi administratif et juridique. Un beau jour, en Géorgie nouvellement indépendante, les institutions sociales, politiques et économiques ont cessé de fonctionner. Ce fut un arrêt massif de l'ensemble de l'appareil institutionnel à tous les niveaux de la vie sociale et culturelle. Les institutions, en tant que structures sociales proposant à la collectivité un cadre au sein duquel les liens sociaux se tissent, se sont effondrées pour une raison très simple : il n'existait auparavant aucun support politique, idéologique, économique, ni juridique de nature à assurer la continuité de leur fonctionnement. Leur absence de cadre juridique et symbolique, ainsi que de base économique et politique, a provoqué leur disparition soudaine, provoquant un dérèglement massif de la vie sociétale. L'effondrement des institutions scolaires et éducationnelles, accompagné de celui du système judiciaire, des institutions financières et du système monétaire a fait plonger la Géorgie dans les ténèbres. Il faut aussi rappeler que la Géorgie a abordé la période postsoviétique par deux guerres civiles et par les deux guerres d'Ossétie du sud et d'Abkhazie. L'intervention militaire russe a entraîné la perte de ces deux régions géorgiennes, qui représentent 20 % du territoire du pays. La désinstitutionalisation massive fut ainsi accompagnée par des guerres intérieures autant qu'extérieures.

Irène Sokologorsky[144], spécialiste de la langue et de la culture russe, propose dans son article « Les lettres, les sciences et les arts dans la Russie d'aujourd'hui (2002)[145] » une analyse chiffrée de l'effondrement des institutions culturelles en Russie postsoviétique. Pour donner la mesure de l'importance de ce crépuscule de la vie artistique, littéraire et scientifique postsoviétique,

[143] Serrano Silvia, « La Géorgie post-soviétique : lost in transition ? », in *Revue Tiers Monde*, n° 193, 2008/1, p. 69-70.

[144] Irène Sokologorsky est professeur et l'ancien présidente de l'Université Paris-VIII (Vincennes à Saint-Denis), spécialiste de la langue russe et traductrice.

[145] Sokologorsky Irène, « Les lettres, les sciences et les arts dans la Russie d'aujourd'hui », in *Hérodote*, N°104, 2002/1, p. 192-222.

rapportons quelques chiffres qu'elle mentionne. Elle pointe tout d'abord la chute spectaculaire du nombre des éditions :

« Les conséquences de ce changement radical de politique sont immédiates et énormes. En l'espace de quelques mois, les maisons d'édition sont amenées à interrompre les collections et les séries, et la plupart des ouvrages en fabrication restent au stade de maquette. Les journaux et les revues connaissent, eux, une chute très brutale de leurs abonnés, qui passent en gros de 100 à 1. *Novy Mir* par exemple, qui, après un tirage régulier à 200 000 exemplaires, avait atteint les 2 millions en 1988, redescend brutalement à 20 000[146] ».

La situation est encore plus grave dans le domaine scientifique, en raison de l'arrêt de financement des recherches : « la part du budget consacrée à la recherche va régresser rapidement. Si elle était en 1989-1990 en URSS de 14 %, en 1992 elle n'est plus en Russie que de 2,6 %. En 1990, c'est 1 %du PIB qui était consacré à la recherche civile; en 1995, ce n'est plus que 0,32 %[147] ».

La littérature et les écrivains aussi ont vécu le temps difficile de la dévalorisation massive de la production littéraire chez une population complètement envahie par les soucis de la vie quotidienne, c'est-à-dire par les problèmes financiers et économiques ravageant chaque famille. Irène Sokologorsky souligne la confrontation du monde des écrivains et des artistes avec la nouvelle réalité dans laquelle ils éprouvaient le sentiment blessant que le pays (dans ce cas la Russie, mais la situation était la même, voire plus grave en Géorgie) n'avait pas besoin d'eux. On entendait fréquemment des phrases telles que : « Notre pays n'a pas besoin de nous », « Mon métier n'existe plus, personne ne s'intéresse à ce que je fais », « Notre service n'existe plus, on est fermé, je suis sans boulot » etc…

Irène Sokologorsky écrit, à propos de l'absence désubjectivante de la demande : « Il se confirme par ailleurs avec une évidence absolue que le grand public n'est nullement désireux de se saisir des œuvres libérées par la disparition de la censure, tout comme il n'a nulle envie de s'intéresser aux avancées de la science. Créateurs et chercheurs scientifiques se trouvent brusquement confrontés à une idée à laquelle rien ne les avait préparés : l'idée que le pays n'a plus besoin d'eux. "La population a craché une fois pour toutes sur la littérature, et l'écrivain s'est retrouvé dans la position d'un artisan qui produit des objets archaïques pour lesquels la demande n'existe pas", constate avec amertume l'écrivain Pietsukh, tandis qu'un critique note : "Il est temps de s'habituer enfin à l'idée qu'une société de masse a moins besoin d'œuvres littéraires que de

[146] Sokologorsky Irène, *op. cit.*, p. 201.
[147] *Ibid.*

brosses à dents.” En ce qui concerne les sciences, la situation est encore aggravée par le fait qu’aucune structure n’est plus en état économiquement de relayer une découverte, d’en assurer les applications, et par là même de la faire vivre. C’est donc au sens le plus littéral que le travail des scientifiques ne fait plus l’objet d’aucune demande[148] ».

L’un des phénomènes les plus nocifs pour la vie sociale et culturelle des pays postsoviétiques fut l’émigration massive, l’abandon du pays surtout par les jeunes gens, ainsi que par les artistes, les scientifiques et les médecins. Cette émigration, impossible à arrêter pour des raisons économiques et politiques, a profondément modifié et appauvri l’ambiance culturelle de ces pays, mais aussi la structure de la famille qui voyait ses membres partir à l’étranger, essentiellement en Europe et aux États-Unis. La dépression généralisée causée par cette double séparation ou abandon a infligé une blessure narcissique aux jeunes gens qui attendaient de leur pays et de son gouvernement un soutien et une aide. Ils se sentaient abandonnés par leur patrie et ils se séparaient réellement d’elle en émigrant. Ces départs — souvent une vraie fuite vers un autre pays à la recherche d’un avenir meilleur, ont ébranlé la structure sociale et symbolique de la société postsoviétique.

Ceux qui sont restaient dans le pays, les scientifiques, les artistes ou autres représentants de la culture, ont été obligés de s’adapter à la nouvelle réalité postsoviétique, chaotique et amorphe. Cette adaptation (terme souvent utilisé par les sociologues et des psychologues) signifiait souvent un processus de déformation et de destruction du sujet relativement bien intégré dans la culture soviétique. Ainsi, le coût de cette « adaptation » était très élevé parce qu’elle mettait les sujets face à la nécessité de la désidentification et de la « dépersonnalisation » — la réalité postsoviétique demandait à ces sujets d’avoir des facultés morales ou physiques différentes. Les scientifiques et les artistes étaient obligés de changer de domaine d’activité et de s’occuper de n’importe quoi pour survivre. La plupart d’entre eux ont entrepris des activités commerciales. Ce renoncement à son métier, contraint par l’exigence de la réalité, a défiguré l’identité de ceux qui étaient, à cette époque considérée comme des sujets bien adaptés à ses exigences. Irène Sokologorsky écrit à ce propos : « Tous cependant ne quittent pas le pays, et l’on voit d’autres cadres scientifiques se convertir à des activités nouvelles tournant autour du commerce, de la gestion ou de la création de petites entreprises de service ou d’artisanat […]. En 1992, il suffit de quelques mois pour que de très nombreux instituts se trouvent privés de près de 30 %, parfois de 50 % de leur personnel, la fuite des cerveaux s’accompagnant de ce fait d’une dispersion des équipes et d’une dislocation des structures qui perturbent le travail des

[148] Irène Sokologorsky, *op. cit.*, p.202.

laboratoires bien au-delà des absences et mettent tout simplement fin à bon nombre de recherches[149] ».

L'effondrement de l'économie et du système financier a eu un impact presque mortel sur la vie scientifique et culturelle. En Géorgie par exemple, la plupart des travailleurs intellectuels dans des instituts de recherche liées à l'Académie des science à cette époque ne recevaient plus leur salaire, alors qu'en Russie « Un chercheur de l'Académie des sciences perçoit aujourd'hui une rémunération 100 fois inférieure à celle de ses homologues américains (2002)[150] » la plupart des librairies ont été privatisées, mais très vite déclarés non rentables et transformées en boutiques de vêtement ou de produits de luxe, alors que la majorité des théâtres ont arrêté de donner des spectacles en raison d'absence de salaire ou d'absence de chauffage et d'électricité :

« Pour tenter non plus seulement de survivre, mais de reprendre ou de poursuivre travaux et activités artistiques, le premier soin a été d'apprendre à se contenter d'allocations misérables, voire à se passer de tout soutien de l'État. Subventionnés jusqu'à l'époque actuelle d'une manière tout à fait confortable, les théâtres s'échinent aujourd'hui à fonctionner dans leur immense majorité sans aucune dotation et, dans les coins les plus reculés du pays, des acteurs indigents et faméliques, mal payés quand ils ne sont pas tout simplement sans salaire et recevant seulement de temps à autre un petit soutien sous forme d'un sac de pommes de terre ou de riz, continuent à accueillir dans des salles de spectacle mal entretenues et à peine chauffées des spectateurs tout aussi démunis qu'eux[151] ».

* * *

L'institution remplit une fonction d'encadrement et d'humanisation du chaos et de l'anarchie pulsionnels. L'effondrement institutionnel entraîne la désorganisation généralisée du collectif et la fragilisation des liens sociaux. Les institutions sociales sont les alliées du refoulement, ce qui fonde les liens symboliques et maintient la structure de la société. L'amour, la haine, l'angoisse, ainsi que l'envie et l'avidité inhérente à l'être humain sont transformées en produits culturels et se socialisent sous l'influence structurante des institutions humaines. La fin de l'URSS a signifié la fin de la vie institutionnelle dans des pays soviétiques. L'Église postsoviétique a réintégré et réapproprié le corps social désinstitutionnalisé dans ses bras, ce qui a provoqué son surinvestissement en tant que nouvelle institution porte-parole de l'unification de la nation.

[149] Sokologorsky Irène, *op. cit.*, p.203.
[150] *Ibid*.
[151] Sokologorsky Irène, *op. cit.*, p. 206.

La tâche le plus importante de l'institution est une éducation fournie tant bien que mal par le système éducationnel du pays, notamment par l'école. Suite à l'effondrement de l'Union soviétique, ce qui s'est effondré en premier en Géorgie, ce fut l'école ainsi que les traditions familiales qui remplissaient une énorme fonction pédagogique et de travail de culture (*Kulturarbeiten*). En un sens, ce fut la destruction des traditions pédagogiques qui a provoqué le changement profond de l'image du professeur d'école ou d'Université, ainsi que la déformation des représentations parentales pour la nouvelle génération perdue dans une ambiance chaotique.

L'institution fonctionne dans le cadre d'une régulation juridique. C'est la loi juridique, support institutionnel de la loi symbolique, qui règle des relations sociales entre les sexes et les générations. Avec le système éducationnel, les institutions judiciaires ont également cessé de remplir leur fonction dans les pays postsoviétiques et surtout en Géorgie. La fonction de la justice et du système judiciaire a été remplacée par la fameuse « loi du voleur » connue par tous les habitants des pays de l'ex-Union soviétique — mais assez étrange pour le reste du monde : La « loi du voleur » est une construction datant de l'époque de la terreur soviétique dans des Goulags pour gérer et contrôler la vie en prison. Le « voleur » en question n'a rien à voir avec le vol du bien d'autrui, c'est le nom d'une figure, d'un criminel qui s'est soumis à plusieurs rites et qui a répondu aux nombreuses conditions requises pour être élu « voleur dans la loi ». Il obéit lui-même à cette loi perverse représentant l'envers de la loi symbolique. Par exemple, pour être nommé « voleur » (après plusieurs réunions des « voleurs dans la loi ») le candidat doit avoir passé par la prison. S'il a signé au cours de sa vie un document ou un acte juridique quelconque, il n'aura pas le droit de devenir un « voleur dans la loi ». Il n'a pas le droit de travailler ni d'être membre d'aucune organisation ou association susceptible d'être enregistrée par l'État ou la Préfecture. A l'époque soviétique, les « voleurs dans la loi » n'avaient pas le droit de posséder ni de jouir d'aucun bien matériel enregistré sous leur nom comme étant leur propriété privée. Un « voleur dans la loi » n'est pas quelqu'un qui doit obligatoirement la transgresser, mais une figure qui, fondamentalement, ne reconnaît pas la loi de l'Etat, la loi juridique. Le système complexe de la « loi du voleur » crée une autre version de celle-ci. À l'époque soviétique et surtout après la *Pérestroïka*, ce système organisait la vie sociale et collective des autres, pas seulement dans la prison, mais aussi au-dehors de ses murs. C'était quelqu'un qui décidait qui avait raison et qui ne l'avait pas. La fonction de la justice et la figure de juge étaient remplacées par un « voleur dans la loi ». Ils ont créé un langage et un discours autre, différant de la langue commune. C'est un métalangage qui renverse le langage commun porteur de la marque de la loi symbolique.

Pour René Kaës,

> *« L'institution mobilise des fonctions et des processus psychiques chez ses sujets, elle les canalise, les maîtrise et les dompte […]. L'institution offre aux sujets les objets partiellement désexualisés ainsi que la possibilité de réalisation des fantasmes sur sa scène socio-culturelle. Elle offre la possibilité de réalisation d'affiliation symbolique, ainsi que les idéaux communs et de cette manière garantit la stabilité et la solidité narcissique de ses membres*[152] *».*

Il souligne que, dans les moments de bouleversements sociaux, l'effondrement institutionnel provoque la paralysie et la sidération, ou au contraire le « réactionnisme », comme des formes de passage à l'acte collectifs. Les mécanismes de projections massives et de paganisation de l'espace collectif en sont les résultats. Nous pouvons ajouter qu'en Géorgie, ces deux réactions ont eu lieu suite à la fin de l'URSS — la paralysie ainsi que le réactionnisme politique ou national, ce qui a provoqué l'affrontement entre les divers groupes politiques et entraîné le peuple dans des guerres civiles dévastatrices.

Pour Jean-Pierre Pinel, la désorganisation institutionnelle commence par une souffrance narcissique ou par des troubles narcissiques et se développe par la recherche d'un bouc émissaire ou d'une image de l'ennemi qui doit être exclu du groupe, soit directement et brutalement, soit par des manœuvres perverses[153]. Il s'agit aussi d'effacement des différences, ce qui s'est traduit en Géorgie par une lutte à mort entre les sexes en guise de féminisme postsoviétique. La violence entre les sexes fut aussi l'un de symptômes de cette désinstitutionalisation, tout comme l'abîme creusé entre les générations ou, si l'on peut dire, la perte du langage commun entre les pères et les fils. L'institution n'arrive plus à protéger ses membres des angoisses primitives en raison de cette déliaison des liens. L'angoisse primitive met à mal le processus de la pensée et d'élaboration psychique de la perte et des changements brutaux dans la société. L'un des effets de cet effondrement institutionnel postsoviétique fut l'effacement des limites entre le sujet et le collectif, entre individuel et sociétal, entre espace privé et espace public. Cet effacement des limites structurantes de la société a provoqué la haine entre les différents groupes politique, religieux ou autres. Otto Kernberg nomme ces groupes organisation paranogènes[154]. Un exemple frappant d'organisation paranogène est le Patriarcat

---

[152] René Kaës (dir.), *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*, in *coll. Inconscient et Culture*, Dunod, 2012, p. 20.

[153] Jean-Pierre Pinel, « La déliaison pathologique des liens institutionnels », in *Souffrance et psychopathologie*…, *op. cit.*, p. 123-152.

[154] Otto Kernberg, « L'évolution paranoïaque dans les organisations », in *Souffrance et psychopathologie*…, *op. cit.*, p. 169.

de Géorgie. L' « Affaire du cyanure », appelée « Affaire du siècle » en Géorgie, montre clairement comment cette institution postsoviétique est imprégnée de tendances paranoïaques et destructives, se traduisant par la manipulation des fidèles et la lutte pour le prestige et l'autorité. Le 12 février 2017, la police géorgienne a arrêté à l'aéroport international de Tbilissi un archiprêtre nommé Guiorgui Mamaladzé qui partait en Allemagne pour rendre visite au patriarche de la Géorgie Ilia II, qui se trouvait dans ce pays pour des raisons médicales. Dans la valise de l'archiprêtre, personne très proche du patriarche Ilia II, la police a trouvé du cyanure. D'après l'enquête et les matériels audiovisuels présentés au grand public, Guiorgui Mamaldazé (le Père Guiorgui) préparait l'empoisonnement du patriarche. Mais plus tard, l'enquête a modifié sa première version en déclarant que le but de l'archiprêtre était la mise à mort par cyanure d'une secrétaire générale du Patriarcat de Géorgie, Madame Chorena Thétrouachvili (qui accompagnait le patriarche à Berlin), femme qui avait une grande influence sur la communauté du Patriarcat et sur la « mafia religieuse » en Géorgie. L'archiprêtre Guiorgui Mamaladzé occupait un poste très élevé au sein de cette organisation, en tant que trésorier du Patriarcat, l'une des organisations les plus riches du pays. Le 5 septembre de 2018 Guiorgui Mamaladzé fut condamné de 9 ans de prison par un juge de Tbilissi.

Cet événement hallucinant, qui a fait penser aux temps du Moyen-Âge, a profondément altéré l'image du Patriarcat dans la population géorgienne. Il a aussi provoqué un processus désintégratif et une déchirure à l'intérieur de l'Église, faisant éclater des conflits et des affrontements très violents entre les membres du Saint Synode, en paranoïsant leur fonctionnement, leur conduite et leurs déclarations publiques.

Un exemple de tradition institutionnalisant : le Tamada et la table géorgienne

La table géorgienne est un exemple de la structure et de l'ordre symbolique qui se sont cristallisés pendant des siècles en Géorgie. Elle est un lieu quasi religieux où se réalisent presque toutes les traditions et où se mobilisent les discours et la parole qui structurent la société à une époque donnée. Cette grande institution sociale, entité anthropologique de ce pays, s'est effondrée. Qu'elle soit religieuse ou laïque et familiale, la fête suppose un ensemble de participants. L'accueil des invités et des hôtes mobilise un montage traditionnel très complexe. La table géorgienne, c'est l'art traditionnel d'accueillir l'autre dans la famille. Cette tradition nécessite quelques éléments de base pour que les conditions obligatoires soit remplies : ce sont

la cuisine géorgienne (riche en plats et spécialités), la table qui rassemble tous les participants, les toasts, le vin (liquide sacré en Géorgie), et enfin la figure du *Tamada*. Le *Tamada* est choisi d'après plusieurs critères. Il dirige la fête, l'encadre et la soumet à la tradition et à ses rites. Il doit être capable de prendre la parole, être un bon connaisseur de la tradition et être quelqu'un à qui la société porte un respect particulier. Sa fonction première est de prononcer des toasts bien déterminés par leur scansion ainsi que par leur contenu. Si on est le témoin de ces toasts, on comprend qu'il s'agit d'éléments symboliques et structurants de la société. Les grands thèmes que le *Tamada* évoque dans ses toasts et dans ses paroles sont les ancêtres, la mort, la naissance, les parents et leurs descendants, c'est-à-dire la différence entre les générations, l'homme et la femme, c'est-à-dire la différence des sexes, ainsi que la patrie. Le premier toast est consacré à la paix, la deuxième à la cause principale de la fête, le troisième aux parents, puis aux grands-parents. Ensuite, on porte un toast aux ancêtres, puis aux morts de la guerre, aux morts de la famille chez qui la fête se déroule, ensuite aux héros morts pour la patrie. Les toasts suivants sont consacrés aux enfants et aux nouvelles générations, enfin viennent les toasts aux femmes et surtout aux femmes de la famille où l'on se trouve. On achève la table géorgienne par le toast à la famille d'accueil.

La fonction symbolique du *Tamada* consiste à limiter la jouissance orale par la parole et à encadrer la fête comme événement où l'on a la liberté de transgresser en respectant des limites, ou en symbolisant cette transgression. Une autre fonction du *Tamada* est la métaphorisation par la parole et par ces énonciations de la mort, de la naissance, de différences des sexes et des générations. La table géorgienne a une structure œdipienne au sens structural du terme. Il faut que le *Tamada* parle et porte les toasts, tandis que les autres n'ont pas le droit de boire sans qu'un toast soit porté. Le toast porté par le *Tamada* doit être repris et enrichi par chaque membre de la table. La fonction de cette tradition consiste de créer le récit, et le discours autour et sur des questions fondamentales et cruciales.

Après l'effondrement de l'URSS et l'invasion de la religiosité postsoviétique, la tradition et la pratique religieuse ont été considérablement modifiées, pour ne pas dire dégradées, tout comme la table géorgienne et son *Tamada*. L'important est que cette tradition n'a pas du tout disparu sous l'influence de la modernité, mais au contraire qu'elle est devenue omniprésente — comme la religion d'ailleurs. Elle s'est développée en termes quantitatifs. On boit plus de vin que traditionnellement, on mange plus et on observe un débordement affectif ainsi que de tout le cadre symbolique. La figure du *Tamada* est désacralisée, caricaturée, tandis que sa fonction est abaissée jusqu'à porter des toasts sans aucune parole particulière.

Un autre changement considérable que cette belle tradition géorgienne a vécu c'est que le premier toast[155] porté par le *Tamada* qui ouvre la fête est un toast à Dieu (« *Gmerts Gaoumarjos !* »), ce qui est un non-sens absolu et ne s'inscrit dans aucune tradition géorgienne. Le deuxième toast (autre phénomène postsoviétique) est un toast au patriarche de toute la Géorgie Ilia II. C'est la nouvelle génération qui a introduit ces deux nouveaux toasts, à Dieu et au patriarche, et c'est elle qui est le plus attachée à cette tradition. Or, dans la tradition géorgienne, Dieu était supposé, mais pas nommé. On portait des toasts aux ancêtres, ainsi qu'aux sanctuaires qui protègent le pays, mais jamais à Dieu. Dieu comme signifiant premier ne se prononçait pas, mais rendait possible la structuration de cette tradition, alors qu'en lui portant un toast, cette fonction du Nom du père s'écroule. Comme s'il n'était plus supposé, mais présent, non pas dans le symbolique, mais dans le réel : « Nous ouvrons notre fête et nous buvons à Dieu ». Cette phrase inhabituelle et inconnue de la tradition géorgienne est née sur la table géorgienne postsoviétique. Nous fermerons ce chapitre par un extrait de l'entretien enregistré par Jacques Brel en 1966, après son voyage en URSS, qui fait une belle description de la fonction mytho-poétique de la table géorgienne[156] :

> *Moi ce qui m'a absolument enchanté, c'est Tbilissi, les Géorgiens sont des gens merveilleux […]. En Géorgie il y a un monsieur dont j'ai oublié le nom, enfin à chaque table… je croix il s'appelle Tamada, et ce gars fait le discours toutes les dix minutes, il se lève et on ne boit qu'avec lui, on peut boire qu'avec lui, on ne boit pas isolément. Et il fait un discours, et alors il parle du rapport qu'il y a entre le corps d'une femme et la couleur d'une montagne quand le soleil se couche n'est-ce pas… ? Et il en parle d'une façon absolument incompréhensible à première vue et on s'aperçoit que ce monsieur improvise et présente une espèce de poésie en fonction du jour, de la lumière, des gens qui sont là et en fonction des conversations. Et c'est absolument fantastique, d'assister à une espèce de roman poétique qui se développe pendant le repas qui dure trois ou quatre heures autour du vin géorgien, des fruits, des tas des choses et ce monsieur se lève toute les dix minutes et tout le monde écoute et c'est beau, c'est très beau. Il y a une espèce de cure de poésie. Ils font des rapprochements extraordinaires, ça tourne beaucoup autour de la femme en Géorgie et ils collent à cette femme des éléments comme, Voilà c'est l'eau de leur fleuve et ce fleuve qui était méchant en telle année c'était comme la femme lorsqu'on la quitte. Et ce n'est pas un mythe ils vivent un peu comme ça, c'est-à-dire qu'il arrive à faire un point*

[155] Nous avons dit que ces toasts ont une succession et un contenu bien déterminé. Ce que la succession de toasts ne change pas presque garantit la stabilité structurale de cette tradition.

[156] *Jacques Brel sur sa tournée en URSS*, par Denise Glaser, Discorama. Réalisation de Raoul Sangla, 18 mars 1966, dont l'enregistrement est archivé à INA et dans laquelle le chanteur évoque sa tournée en Union soviétique et particulièrement sa visite en Géorgie, à Tbilissi. Cet entretien est traduit en géorgien par Bachana Chabradze et publié dans son livre « Chanson française-Georges Brassens, Léo Ferré, Jacques Brel, Serge Gainsbourg, Boris Vian » Textes sélectionnés, traduits du français, préfacés et annotés par B. Chabradzé, ინტელექტი, 2015, https://www.ina.fr/video/I00008474?fbclid=IwAR1LBEhTaPwBmX6QyPyH5-jEfgaef526ZiYDUdWbqPG_of7kgXYtp0ERTUs

d'équilibre entre la poésie et la réalité de système soviétique ce qui est tout de même une chose enfin bien réelle, bien vraie. Ils ne travaillent pas beaucoup par exemple, ils travaillent beaucoup moins qu'ici, ils ont beaucoup plus de temps, ils voient passer leur vie par exemple, ils sont d'admirables spectateurs, ils sont d'admirables spectateurs au spectacle aussi. Il y a une disponibilité que je n'ai jamais rencontrée en tout cas sur la place publique du spectacle, je parle de mon métier là. Et dans la vie, l'un colle toujours avec l'autre, c'est quand les gens sont disponibles dans une salle, ça veut dire qu'ils sont disponibles dans la vie. C'était assez charmé, assez séduit, c'était bien.

Perte du travail et chômage

Dans la série de l'expérience de la perte massive que la société et ses membres ont vécu après la fin de l'URSS, la perte du travail et le chômage total occupent l'une des places les plus centrales, provoquant une sidération et un sentiment d'impuissance généralisés. La perte du travail, composante importante de la série de la perte réelle, symbolique ou imaginaire, est un phénomène particulier et assez spécifique dans le contexte postsoviétique. En effet, le chômage postsoviétique ne représentait pas un phénomène répandu ni banal, comme dans le reste du monde où il s'explique généralement par les difficultés économiques que traverse le pays. Le chômage après la fin de l'URSS ne signifiait pas d'abord la difficulté de trouver un travail, mais la difficulté d'élaborer psychiquement la perte du travail, perte non pas due à la démission ou à la restriction des places, mais à l'annulation de l'institution-même dans laquelle le sujet s'inscrivait comme travailleur professionnel. Il ne s'agissait donc pas d'un chômage « classique », mais d'un chômage dû à l'effondrement institutionnel et à celui du système économique et du système d'échange et de circulation des biens entre les pays postsoviétiques. Cette expérience de perte du travail, ou d'absence du marché de travail fut vécue dans un court laps de temps. Ce fut une nouvelle réalité apparue dans ces pays. C'était une expérience de disqualification massive et complexe du sujet qui, avant la *Pérestroïka*, s'inscrivait dans un échange structurant où il donnait quelque chose et recevait de l'autre aussi. Rappelons qu'à l'époque soviétique, la propriété privée n'existait pas, ni l'entreprise privée. Tout le monde travaillait également dans des organisations et institutions gouvernementales. L'employeur était toujours l'Etat communiste. L'effondrement de l'URSS a signifié non seulement la perte du travail, mais la disparition de l'employeur, c'est-à-dire du système soviétique. Autrement dit celui qui donnait le travail n'existait plus.

La perte de travail et le chômage dans sa version postsoviétique supposent le dommage que la société a subi, sur les plans symbolique, imaginaire, ainsi que réel. Le préjudice sur le plan

symbolique est que, après la fin de l'URSS, la perte du travail et de l'insertion professionnelle a provoqué une exclusion du sujet, sa mise à l'écart du discours politique et socio-économique, et sa réinscription dans la vie sociale comme chômeur. La perte du travail signifiait non seulement la perte du « boulot », mais la dévalorisation professionnelle, autrement dit les sujets ne trouvaient aucune place dans la société postsoviétique en tant que médecin, pédagogue, ingénieur, etc… Ces signifiants-professions, qui inscrivaient le sujet dans l'ordre culturel comme quelqu'un qui assure quelque chose pour quelqu'un d'autre (par exemple un pédagogue assurant l'éducation pour un élève), ont cessé d'assurer cette fonction symbolique, d'où la gravité du « chômage » postsoviétique dépassant le simple cadre économique. Le sujet postsoviétique s'est retrouvé à son insu et sans aucune participation personnelle hors du système d'échange économique qui avait aussi une valeur symbolique. Un chômeur postsoviétique ne recevait rien de l'Etat (alors qu'à l'époque soviétique la dépendance à la machine étatique était presque absolue) et n'avait pas la possibilité de lui offrir quoi que ce soit.

Le chômage comme résultat de cette perte institutionnelle a aussi eu des effets sur le plan imaginaire. Il signifiait en effet la perte du statut social pour un sujet né et grandi dans le cadre de l'Union soviétique, surtout pour ceux qui occupaient des postes relativement élevées (par exemple les directeurs d'usines) ou qui avaient un statut socio-culturel (par exemple les artistes, les professeurs rouges et les autres représentants des élites soviétiques corrompues). Pour cette couche sociale, la fin de l'URSS signifia une chute traumatisante et blessante provoquant une souffrance narcissique et ouvrant le chemin aux différentes solutions cliniques liées au fonctionnement pathogène du moi-idéal.

Sur le plan de la réalité effective, le chômage postsoviétique signifiait tout simplement la perte, souvent totale des moyens financiers, ce qui provoquait une frustration quotidienne et une insatisfaction au niveau des besoins les plus élémentaires que la vie sociale ou physique exige de l'individu. La responsabilité que ces travailleurs assuraient auprès des membres de leur famille et de leurs enfants, après la perte de travail, s'est transformée en culpabilité écrasante ou en agression. La projection de cette culpabilité a modifié l'économie pulsionnelle de la famille postsoviétique.

La perte de l'argent : l'expérience d'une castration sortant du cadre symbolique

La révolution bolchevique fut marquée par l'expropriation des biens matériels et par le phénomène des *Koulaks*[157]. Selon l'analyse des Bolcheviks, les *Koulaks* représentaient une sorte d'élite rurale qui possédait des ressources matérielles plus élevées que les autres habitants d'un même village par exemple. La collectivisation violente entraîna la confiscation de la propriété privée, surtout de la terre et des moyens techniques de production privée (les moulins mécaniques par exemple). Les koulaks, c'est-à-dire les paysans un peu plus riches que les autres (ou un peu moins pauvres, selon le point de vue où l'on se place), ont perdu par confiscation plus de 50 millions d'hectares (c'est-à- dire environ la surface de la France), devenus le bien des « kolkhozes » *(kollektivnoïé khoziaïstvo - exploitation agricole collective).* La fin de l'URSS et la *Pérestroïka* ont constitué un événement radicalement différent de cette Révolution. Si la Révolution avait entraîné la confiscation et l'arrachement violent de la propriété privée, l'effondrement de l'URSS a provoqué en revanche la perte totale des épargnes que les citoyens soviétiques gardaient dans la seule et unique banque gouvernementale soviétique, la Sberbank. C'était la caisse d'épargne de 40 millions de dépositaires. La somme totale de leurs épargnes se montait en 1991 à 315 milliards de roubles, correspondant à cette époque à 380 milliards de dollars. En raison de l'hyperinflation et de la perte totale du pouvoir d'achat du rouble, les épargnes bancaires des citoyens soviétiques ont disparu. Autrement dit, au moins 40 millions de personnes, au lendemain de la fin de l'URSS, ont perdu (sans aucun espoir de récupération ni de compensation) leur épargne, souvent acquise au prix d'un travail pénible et douloureux dans des usines et kolkhozes soviétiques.

L'expérience de la perte d'argent a renforcé le sentiment du préjudice que les masses ont subi après la *Pérestroïka*. C'étaient essentiellement les chefs de famille, les hommes et les pères de famille qui avaient des comptes d'épargne ouverts à la Sberbank. Ce sont eux qu'ils ont subi cette expérience de la perte d'argent, ou de la dévalorisation complète de leur épargne. La génération postsoviétique a reçu en héritage une monnaie sans aucune valeur financière, des papiers sans aucune efficacité ni valeur, ni pouvoir d'achat.

[157] кулачество (*Koulachestvo*).

La crise énergétique, l'obscurité et le froid : perte d'énergie

La fin de l'URSS a provoqué de graves problèmes d'ordre énergétique en Géorgie, mais aussi dans les autres pays plus dépendants du centre (Moscou). Il s'agissait de l'absence ou d'un déficit grave en gaz et en électricité, ainsi qu'en eau. Surtout, la Géorgie s'est retrouvée victime d'une crise énergétique majeure qui a duré de 1992 à 2003. Pendant près de 11 ans, le pays a connu l'obscurité et le froid à cause de l'absence d'énergie naturelle et d'électricité. La population s'est trouvée coupée du reste du monde et enfermée dans un espace où aucune information ne circulait plus, en raison de l'absence de communications. Ce déficit énergétique a profondément modifié la structure économique et sociale des familles et de la société toute entière. L'ambiance affective est devenue pessimiste et dépressive en raison de cette privation, si on peut dire, sensorielle. Les lampes à pétrole et les bougies ont remplacé les ampoules électriques, les cheminées à bois ont remplacé le chauffage central. La fourniture d'électricité s'effectuait d'après des horaires précis, par exemple entre 7 h et 10 h du matin, alors que, dans les villages et régions éloignés de la capitale, la situation était encore plus grave. Pendant la première phase de cette obscurité et de cette privation, la religion ne jouait presque aucun rôle dans la vie collective. C'est immédiatement après l'amélioration de la situation économique que la masse a commencé la construction des églises et s'est en quelque sorte reconvertie en orthodoxie postsoviétique.

Perte de la place dans la société : Perte des repères identitaires et rupture catastrophique

> Perte d'appartenance menace de dissoudre, presque du jour au lendemain, l'identité autrefois partagée[158].
>
> Jean-Claude Métraux

Dans les pays occidentaux, la mise en œuvre de la *Pérestroïka* a été globalement considérée comme une mesure politique très positive. Elle a été en revanche très mal vécue par les millions d'habitants concernés de l'ex-empire soviétique. Pour comprendre ce phénomène, il est utile de rappeler quelques données concernant la révolution bolchévique.

1. Outre sa violence armée, la prise de pouvoir par les Bolcheviks lors de la révolution russe d'octobre 1917 a été accompagnée par un intense travail de propagande (y compris dans les partis et syndicats ouvriers d'Occident). Cette propagande proclamait que cette « Révolution » (avec un R majuscule) était différente de toutes celles qui avaient eu lieu au cours de l'histoire. Les « anciennes » révolutions n'avaient en effet consisté qu'à remplacer les anciens groupes dirigeants par des nouveaux, ce qui ne modifiait pas fondamentalement la situation sociale. En revanche, la « nouvelle » Révolution en cours (celle des Bolcheviks) était de nature totalement différente car elle n'annonçait pas moins que la fin de l'histoire. L'histoire étant, selon les propres mots de Marx et Engels, l'histoire de la lutte des classes, la Révolution bolchévique devait amener la fin de l'exploitation des classes, donc la fin de l'histoire et instaurer une sorte de paradis sur terre, qualifié de « société sans classe ». Les divers partis communistes ont adopté cette rhétorique qui se calquait totalement sur la rhétorique religieuse de la « Fin des temps » utilisée par le Christ lorsqu'il annonçait la venue prochaine de son « Royaume ». Cette rhétorique d'arrivée de la fin des temps lors de la lutte finale entre les forces du Bien et du Mal (surtout connue par l'*Apocalypse* de saint Jean) a connu un succès considérable dans diverses sectes antiques, et notamment chez les Manichéens. Elle a été reprise par de nombreux mouvements de révoltes populaires de type « millénariste » telles que la guerre des paysans d'Allemagne au XVIe siècle et elle a encore constitué le fondement fantasmatique du mythe syndical, très prégnant aux XIXe et XXe siècles, de la « Grève générale » (le « Grand Soir »), censée provoquer la paralysie finale et l'extinction du pouvoir capitaliste.

[158] Jean-Claude Métraux, *Deuils collectifs et création sociale*, préface de René Kaës, Paris, Dispute/SNEDIT, 2004, p. 22.

2. Le système institutionnel mis en place par les Bolcheviks au lendemain de leur victoire, à partir de 1920 environ, se fondait d'une part sur un contrôle total de la population par le parti communiste (encadré par le KGB), encouragé par la pratique de la délation généralisée, et d'autre part sur une déresponsabilisation tout aussi totale des citoyens : l'État « socialiste » était censé pourvoir à tous les besoins de la population, tant économiques que culturels. De sa conception jusqu'à sa mort, l'*homo sovieticus* était dépendant de l'État qui lui fournissait l'école, le travail, la santé, les loisirs et la retraite. C'était le modèle de l'« État-Providence », même si chacun pouvait constater dans sa vie quotidienne qu'il n'en était rien. L'individu y restait un éternel « mineur » et toute résistance à cette organisation (tout libre-arbitre) était considérée comme une trahison envers le parti et la nation, donc sévèrement punie. De plus, tous les autres modèles de société possibles (à commencer par la démocratie dite « bourgeoise ») étaient officiellement présentés à la population comme des systèmes malfaisants à la solde du « capital international ». D'où une diabolisation très paranoïaque de tout ce qui venait de l'étranger. Ces trois éléments combinés (délation, déresponsabilisation et diabolisation de l'extérieur) n'ont pas manqué de démoraliser profondément l'ensemble des sociétés soviétiques.

3. La morale et le mérite (ou la culpabilité) individuels étaient entièrement encadrés par les critères de reconnaissance du parti communiste. Seul le parti — dans la pratique, ses milliers de cadres de tous niveaux — décidait qui était un « traître » ou un « héros » et administrait récompenses et châtiments. La propagande mettait en scène les gigantesques fêtes et célébrations de tous les héros du parti, à commencer par Staline, qualifié de « Petit Père des peuples » — demi-dieu protecteur et vengeur à la fois, à qui personne n'échappe et à qui on doit tout. Il mettait en scène de façon tout aussi grandiose les châtiments des « traîtres », injuriés et humiliés publiquement lors des séances d'auto-accusation.

Même si cet énorme appareil idéologique n'était plus qu'une coquille vide, il est resté le cadre de vie officiel de toutes les populations soviétiques jusqu'en 1985, maintenu de gré ou de force depuis trois générations. Ce phénomène a été observé dans l'ensemble des « démocraties populaires » (occupées par l'Union soviétique seulement à partir des années 1948), mais il a logiquement marqué beaucoup plus profondément les populations des pays qui avaient été occupés dès 1921 (après une courte expérience démocratique de 5 années, dans le cas de la Géorgie), soit une génération plus tôt. De fait, en 1985, seules quelques personnes très âgées y gardaient un souvenir lointain d'un autre régime de vie. C'est l'ensemble de cet appareil idéologico-social qui a brutalement disparu avec la *Pérestroïka*.

L'effondrement de l'Union soviétique a indéniablement impliqué le processus de déchirure de la vie socio-psychique que René Kaës appelle la « rupture catastrophique », dû à la destruction des supports métapsychiques qui sont, pour cet auteur, le garant de l'identité du sujet dans une formation socio-politique donnée. Dans le cas des pays postsoviétiques, il s'agit de la rupture entre deux temps, le passé soviétique et le présent dépourvu de références symboliques, un présent chaotique qui a rendu difficile la construction d'une conception du futur. Dans l'espace postsoviétique, l'avenir est devenu impensable, ce qui a provoqué un état de sidération et a fortement influencé la pensée et la position par rapport à la réalité de la nouvelle génération, c'est-à-dire des enfants des parents « soviétiques ». La désorientation désubjectivante, provoquée par l'arrachement du sujet à son milieu social, par l'effondrement de la structure socio-politique soviétique, ainsi que par l'expérience de la perte de tous les éléments qui servaient de supports identitaires, a complètement modifié la place du sujet au sein de la société, ou plutôt provoqué la perte de la place qu'il occupait autrefois dans sa famille, ainsi qu'au sein de la collectivité dans le cadre de laquelle il était nommé et reconnu.

La perte d'appartenance sociale, professionnelle ou discursive dans la société postsoviétique a déclenché des processus de réaménagement, de réhabilitation ou de restauration des liens sociaux ainsi ébranlés. L'une des premières réactions à cette perte de la place dans la société et à cette déchirure des liens sociaux fut la constitution des subcultures postsoviétiques fondées sur la nostalgie de l'Union soviétique, représentée dans les discours et les échanges sociaux quotidiens comme de beaux souvenirs du paradis soviétique perdu. L'idéalisation de l'Union soviétique de jadis a rendu possible le maintien des liens sociaux bien endommagés ou en ruptures. La nouvelle génération, les enfants des parents nostalgiques, a élaboré une position presque haineuse par rapport au deuil de l'Union soviétique que leurs parents étaient en train de vivre, parce que ces parents n'avaient rien à leur offrir, sauf les beaux souvenirs de l'époque où ils avaient leur place et leur fonction. La nostalgie et l'idéalisation de l'Union soviétique ont exercé une fonction compensatrice par rapport à la perte et à l'humiliation blessante que les parents avaient vécues. Les liens sociaux ont été remaniés et reconstitués par le biais de cette idéalisation de l'URSS, ce qui a provoqué en même temps le désinvestissement de la réalité actuelle, voire le déni de cette réalité en tant qu'insupportable, en créant une sorte de communauté soviétique imaginaire.

Pour René Kaës, l'effondrement, désintégration des supports métapsychiques, suppose la dégradation des éléments structurants de la vie du sujet dans la société, ce qu'il appelle une catastrophe sociale :

Catastrophe sociale : entendons par là l'annihilation (ou la perversion) des systèmes imaginaires et symboliques prédisposés dans les institutions sociales et transgénérationnelles : énoncés fondamentaux qui régissent les représentations partagées, les interdit, les contrats structurants, les places et les fonctions intersubjectives, l'économie des rapports narcissiques, des renoncements pulsionnels, des pactes dénégatifs et défensifs ; rites régulateurs des passages vitaux, de la vie à la vie, de la vie à la mort, de l'amour et du deuil, lieux de mémoire, représentations imaginaires et symboliques de l'origine et des figures fondatrices.[159]

D'après René Kaës, lorsque les garants métapsychiques sont détruits, ils cessent de remplir leur fonction d'objets de projection ou d'objets qui encadrent les éléments non métabolisés de la vie psychique de la collectivité. Les fonctions psychiques de ces formations métapsychiques ont été dramatiquement mises en défaut par les bouleversements sociaux qui ont suivi la fin de l'Union soviétique. Les nouvelles formes de la pratique religieuse dans les pays postsoviétiques orthodoxes, et surtout en Géorgie, posent la question de la métaphorisation des changements radicaux dans la vie socio-culturelle et politique du pays. L'échec de cette métaphorisation a fait naître la version délirante des représentations, des mythes et des rites religieux. René Kaës nomme ce processus « activité interprétative du Je », qui se paralyse suite à la destruction de ses supports socio-culturels. Il écrit : « L'attaque sociale sur les formations transsubjectives provoque une incertitude foncière sur la réalité interne et externe, la paralysie de l'activité interprétative du Je[160] ». Ce qui est inhérent à la nouvelle formation sociale postsoviétique, c'est justement, surtout pendant la première phase, le défaut de représentation et de mentalisation de tout ce qui se passait dans le champ social et politique à cette époque. Cette mise à mal du travail psychique a déclenché les interprétations de d'allure paranoïaques, surtout des théories complotistes et la création de l'image de l'ennemi.

La disparition et la destruction des institutions ont été ressenties comme une perte des étayages identitaires, qui a causé l'apparition des angoisses et des défenses narcissiques provoquant la dissociation du corps social et la déliaison libidinale entre ses membres, d'où la destructivité et la violence des affrontements entre les différents groupes et subcultures postsoviétiques. Le résultat de cette désintégration a été la désarticulation du processus de la pensée. On ne pense pas, on réagit, ce qui provoque la répétition mortifère et la difficulté d'élaboration du vécu, c'est dire de l'effondrement de l'URSS avec tous ses effets symboliques ou réels. La scène sociale postsoviétique est devenue le lieu des passages à l'acte meurtrier et destructif. A cette époque

[159] René Kaës, « Rupture catastrophiques et travail de la mémoire » *in Violence d'Etat et la psychanalyse,* J. Puguet et R. Kaës ed. Bordas (dir.), Paris, 1989, p. 179.
[160] *Ibid*, p. 179.

(1991-2000), le surmoi postsoviétique n'a retenu que son idéal et a perdu sa fonction interdictrice, ainsi que symbolique et œdipienne, ce qui a contribué à la création d'une communauté imaginaire, qui, en encloisonnant la réalité, a essayé de la soumettre non pas à l'ordre symbolique, à la loi, à l'interdit et à la logique du désir, mais à l'idéal narcissique qui s'étaye sur les concepts comme ceux de libéralisme, d'Occident et d'occidentalisation sous le signe « pseudo ». On peut dire que la catastrophe sociale, que fut la destruction soudaine du système totalitaire, a arraché le sujet, auparavant membre de ce système, à ses racines sociales et en même temps, sous l'influence de nature sociale du moi-idéal, a détruit les supports narcissiques de la société et de ses membres. René Kaës écrit à propos de l'importance du narcissisme et de son démontage dans la vie collective : « La catastrophe psychique est un vécu de désintrication narcissique et libidinale du lien qui ne laisse subsister que les composantes létales de la pulsion de mort[161] ».

La disparition des repères identitaires de l'espace postcommuniste a exposé la masse à la nécessité psychique et sociale de sa reconstruction identitaire. Ce processus signifiait, pour un homme né et formé dans le cadre du système communiste, une vraie destruction ou déformation de sa propre identité afin de répondre aux nouveaux défis de la nouvelle réalité postsoviétique. Certains auteurs, comme Wanda Dressler, parlent de la recomposition identitaire dans les pays postsoviétiques : « L'idée de re-construction identitaire suppose donc à la fois une déconstruction identitaire préalable des référents en usage dans l'espace communiste, construits à l'intérieur du paradigme national/paradigme de classe, et la tentation de lui substituer une préconstruction échappant à la temporalité historique (l'ethnie) au lieu d'une matrice qui ouvre sur un nouvel avenir politique[162] ». Le déracinement lié à l'effondrement de l'URSS a déclenché le processus de ré-enracinement sur le versant nationaliste et religieux. Ainsi, la masse qui se retrouvait libre et indépendante du système totalitaire et soviétique s'est complètement plongée dans des discours nationalistes et isolationnistes. Ce processus de reconstruction identitaire ou ré-enracinement a été accompagné par l'Église orthodoxe qui a fourni à ce travail un appui idéologique largement élaboré par ses « Pères ».

[161] *Ibid*, p. 183.
[162] Dressler Wanda, « Penser les recompositions identitaires dans les pays postcommunistes », in *Diogène*, n° 194, 2001/2, p. 6.

Chapitre 5 : Les effets de la perte et de la privation

Les exemples décrits ici concernant l'attitude des fidèles à l'égard du rite indiquent que la symbolisation, comme mécanisme psychique interne, subit un changement dans une partie de la société. L'une des raisons peut en être l'expérience pénible de la privation et de la perte que les masses ont subies après la *Pérestroïka*. « La symbolisation est un mécanisme permettant de lutter contre la dépression liée à la perte de l'objet et de limiter la circulation des affects non liées[163] ». L'expérience pénible de la privation a compliqué le processus du dépassement de la position dépressive, elle a mis en péril le travail de la symbolisation. Ce fut une expérience de perte massive à tous les niveaux de la vie psychique, sociale et économique. Les gens ont perdu leur travail, l'argent accumulé dans leur banque, leur statut social… Les institutions auxquelles ils appartenaient ont tout simplement disparu. Ce fut une situation d'insatisfaction massive. La place symbolique avec laquelle les individus s'identifiaient et qu'ils occupaient dans le cadre d'un certain ordre socioculturel, n'existait plus (travail, poste, profession et lieu où cette profession était considérée comme utile pour les autres). La privation, ne concernant pas seulement des objets de satisfaction mais également les objets représentant les supports identificatoires des individus (travail, statut social, place dans la société), pose non seulement le problème du désir mais également le problème de l'être, de l'existence. Il devient essentiel non seulement à la satisfaction pulsionnelle mais également au maintien de l'identité.

On peut penser que la pauvreté ou les autres problèmes socio-économiques ont été les causes du traumatisme, pourtant nous considérons que ce n'est pas la pauvreté ni l'inaccessibilité des objets de satisfaction mais leur perte subite, leur privation rapide qui sont devenues traumatisantes. Rappelons que la perte s'est aussi matérialisée par les importantes pertes territoriales et les déplacements de populations dus aux guerres d'Abkasie et d'Ossétie perdues contre la Russie — sans grand espoir de retour jusqu'à nos jours.

L'expérience traumatisante de la privation liée à la *Pérestroïka* a déclenché dans la société les tendances régressives et narcissiques. Une telle régression narcissique supprime la distance nécessaire entre le rite, le symbolique religieux et les fidèles, ce qui n'indique pas un travail du

[163] Mijolla -Mellor Sophie de, *Paranoïa,* PUF, 2007 p. 30.

désir mais une manière narcissique d'utiliser et d'instrumentaliser le symbolique, le personnage symbolique du prêtre et le rite comme supports identificatoires.

L'expérience de la perte de l'objet implique différents destins de la symbolisation. Après la *Pérestroïka*, il est devenu difficile d'articuler le temps de l'être avec celui de l'avoir. Cet écart a pu se trouver annulé dans le vœu illusoire de faire rejoindre dans un même temps le sujet et l'objet. Ce mouvement ne vise pas à inclure l'objet, mais plutôt à l'exclure.

La symbolisation est une médiation réflexive entre le sujet et l'objet, entre la réalité psychique et la réalité extérieure, entre le passé et le présent. Ce mécanisme de symbolisation s'est précisément figé à cause de l'énorme différence entre le passé et le présent, entre le temps d'avant la fin de l'URSS et celui de la *Pérestroïka,* à cause de la coupure brutale entre deux époques totalement différentes dans tous les domaines de la vie des hommes. La rapidité des changements *c'est-à-dire la question de la temporalité,* la différence entre deux époques *c'est-à-dire l'étrangéité, l'altérité* de la nouvelle réalité et l'expérience de *la perte massive* ont rendu le mécanisme de la symbolisation inopérant. L'expérience de la privation passait dans le réel mais pas dans le symbolique. Ce n'était pas une castration mais une véritable privation des objets et de la place symbolique et identificatoire. La massivité de la perte a fait que tous les groupes sociaux se sont trouvés confrontés à l'impossibilité de sa métaphorisation.

Après cette expérience pénible est arrivée la phase dépressive qu'une partie de la population n'a pas réussi à surmonter. Elle avait subi un échec à ce moment-là et, pour cette raison, elle a commencé à dresser d'énormes croix sur une grande partie du territoire géorgien, elle a transformé l'huile bénie pratiquement en produit alimentaire, etc… Comme la *Pérestroïka* n'était pas une simple frustration, les aspects pulsionnels et identificatoires ont été endommagés dans la vie de la masse. En outre, la partie « privilégiée » de la masse du temps de l'Union soviétique a subi une blessure narcissique majeure après la *Pérestroïka* ce qui a disposé cette masse à ressentir de la haine envers la réalité et a ouvert le chemin au travail du mécanisme de défense tels que la projection.

L'expérience de la perte et de la privation que nous avons décrite dans les chapitres précédents indique une clinique sociale du préjudice inséparablement liée à l'idéalisation de cette perte. Paul-Laurent Assoun accorde une grande importance à la relation entre cette perte et l'idéalisation du préjudice, ainsi qu'à la place de l'Autre dans l'expérience préjudicielle. Il écrit : « le préjudice dit le manque, l'endommagement, le « dol », soit le vif sentiment chez le sujet, d'une « privation », par suite d'un tort qui lui a était fait ; l'idéal pointe vers un objet des

plus précieux, véritable « générateur » narcissique qui dynamise l'existence du sujet. Tension radicale de la dé-complétude et de la re-complétude[164] ».

A la fin de ces chapitres qui traitent la question de la perte, du préjudice et du vacillement identitaire de l'homme postsoviétique, nous allons prêter attention à une expression maintes fois entendue dans la vie quotidienne ainsi qu'au cours de nos recherches sociologiques (plus de 200 focus-groupes effectués sur le sujet politique dans le cadre des recherches qualitatives par une méthode d'entretiens non directifs dans différentes régions de la Géorgie entre 2007 et 2015), phrase ou demande jugée énigmatique, ou sans fondement réel, par les différents partis politiques. Il s'agit des expressions « Rendre notre honneur », « Restituez notre honneur perdu » ou « On nous a enlevé l'honneur, rendez-le nous ! ». Cette phrase, formulée comme une demande ultime, a été répétée pendant des années (comme le montrent nos recherches qualitatives) et adressée aux candidats aux élections présidentielles ou aux représentants de l'opposition. Avant chaque changement de gouvernement ou de président, pendant des manifestations ou dans les discours quotidiens, la population demandait cette restauration de l'honneur perdu et adressait cette demande aux différents représentants paternels. « Rendre l'honneur à la nation géorgienne », cette phrase était reprise et répétée par les hommes politiques eux-mêmes. Ils ne comprenaient pas la vraie signification d'une demande de ce genre, mais prenaient bien conscience qu'il s'agissait à quelque chose de très important pour leurs électeurs. De quelle perte de l'honneur s'agissait-t-il ? Les communistes ont véritablement fait perdre à la nation géorgienne son indépendance, ses traditions et sa liberté, mais la génération postsoviétique ne pensait pas que ce fussent les communistes qui avaient déshonoré la nation. Bien au contraire, elle rendait les gouvernements postsoviétiques coupables de cette perte, et elle leur demandait cette restauration et cette réhabilitation. Cette phrase et cette demande, qui ont perduré longtemps après la fin de l'Union soviétique, soulignent que la fin de l'URSS et l'expérience de la perte et de la privation furent ressentie comme une grave humiliation, comme une blessure narcissique et comme un vécu de destitution de la place, de l'exclusion de l'ordre politique et culturel dus à l'effondrement de cet ordre. Le trauma de la fin de l'URSS a provoqué une extrême infantilisation de la collectivité, d'où cet appel au père de qui on attend la restitution de l'honneur une fois perdu.

[164] Paul-Laurent Assoun, *Préjudice et l'idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Economica, 2012, p. 15.

Instauration de la nouvelle réalité sociale

Si le trauma et la perte des repères, ainsi que la sidération généralisée, sont liés à l'effondrement du système soviétique, le désarroi et le sentiment d'étrangeté radicale ont été provoqués par l'instauration de la nouvelle réalité sociale, politique ou culturelle, réalité qui ne s'inscrivait ni dans une continuité historique, ni dans un dynamisme naturel du développement sociétal. Ce nouvel ordre capitaliste n'avait aucune histoire en Géorgie ni dans les autres pays ex-soviétiques. Ces pays avaient vécu pendant 70 ans dans l'espace clos de l'URSS, alors que le nouvel ordre — ou au début plutôt le désordre — venait de l'extérieur envahir l'espace social et psychique. Il n'était pas né à l'intérieur de ces pays, qui n'avaient produit pendant 70 que des idéaux communistes. L'Occident, avec tous ses éléments culturels, son capitalisme, sa loi du marché et ses propriétés privées, occupa la place vide de l'espace d'ex-Union soviétique, sans aucune préparation préalable, sans aucun savoir-faire, ni connaissance sur ces nouveautés, longtemps imaginées comme un paradis dans la vie fantasmatique des citoyens de l'Union soviétique. Cette rencontre avec l'Occident, cette ouverture des frontières hermétiquement fermées depuis longtemps, représenta une autre face du trauma de l'effondrement de l'URSS.

Il fallut répondre à cette nouveauté, si différente par sa nature de tout ce qui existait auparavant, et il fallut y répondre par les moyens « soviétiques », par un savoir-faire acquis au sein d'un système fermé. Cela provoqua le désarroi et le sentiment d'être perdu dans le temps et dans l'espace. Cette désorientation, ainsi que le décalage, le fossé entre l'expérience du passé et celle du présent, la rupture traumatique de la temporalité psychique et du dynamisme social ont provoqué une paralysie générale de la société qui a marginalisé beaucoup de ses membres.

Instauration de la nouvelle réalité politique

La Géorgie, qui avait commencé la lutte pour son indépendance longtemps avant la fin de l'URSS, a rencontré la nouvelle réalité postsoviétique au milieu des bouleversements sociaux, des guerres civiles et des deux guerres d'Ossétie du sud et d'Abkhazie, qui se terminèrent par la perte de ces deux régions historiques de la Géorgie. Dans les années 1991-1994, la Géorgie a plongé dans le chaos des affrontement militaires entre diverses forces nationales et étrangères, certaines étant soutenues par la Russie qui faisait tout possible pour maintenir son influence sur la Géorgie et par là sur la région du Caucase.

Le 9 avril 1991 fut signé l'acte de restauration de l'indépendance de la Géorgie, perdue en 1921 suite à l'invasion et à l'occupation bolcheviques. Après les élections législatives, puis

présidentielles, le président fut Zviad Gamsakhourdia, fils du grand écrivain géorgien Konstantiné Gamsakhourdia. Zviad Gamsakhourdia, ancien dissident politique, intellectuel et l'un des grands leaders du mouvement national (avec Merab Kostava), devint un vrai idéal pour la nation qui venait de quitter l'Union soviétique. Toutes les promesses d'un bel avenir indépendant, toutes les illusions de la vie imaginaire se sont projetées sur la figure charismatique du nouveau président. Par sa parole, ses déclarations et son amour fanatique de la patrie, il conquit les cœurs de ses compatriotes. L'amour fou pour cette figure se transforma en un vrai mouvement que l'on a appelé le « Zviadizme ». 96 % des électeurs avaient soutenu sa candidature aux élections présidentielles, ce qui montre bien le niveau d'idéalisation de cette personnalité et sa force de suggestion phénoménale. Mais une opposition armée et influencée par des forces intérieures et extérieures a entraîné le nouveau gouvernement dans des affrontements militaire allant jusqu'à déclencher une guerre civile. La Géorgie indépendante était isolée de la politique internationale. Zviad Gamsakhourdia quitta le pays pour se réfugier d'abord en Arménie, puis en Tchétchénie. Il revint en Géorgie en 1993 afin de restaurer son autorité perdue et de rétablir le gouvernement légitimement élu. Mais il rencontra une résistance militaire forte, soutenue par la Russie. A la tête de cette résistance se trouvait Edouard Chevardnadzé, ancien ministre des Affaires étrangères de l'Union soviétique (au temps de la *Pérestroïka*), un homme politique mondialement connu à cette époque. Zviad Gamsakhourdia et ses forces militaires furent vaincus dans les affrontements à l'ouest du pays. Le premier président de Géorgie se réfugia alors dans des forêts du Samegrelo, sa région natale. Le 31 décembre 1993, il fut tué par balle dans le village de Khiboula, dans une famille de paysans. L'enquête n'est pas close à ce jour. Selon une version assez vraisemblable, il se serait suicidé, alors que d'autres parlent plutôt d'assassinat. Edouard Chevarnadzé avait également été premier secrétaire du parti communiste géorgien à partir de 1972. Il conserva cette fonction jusqu'à sa nomination comme ministre soviétique des Affaires étrangères de Mikhaïl Gorbatchev en 1985, en pleine période de Pérestroïka. En 1995, beaucoup de ses compatriotes saluèrent son élection à la présidence de la République de Géorgie, comme "Babua tchamodis" (le retour du Grand-Père).

Chapitre 6 : Dynamique affective de la collectivité postsoviétique : Triomphe et deuil difficile

La phase d'entrée : euphorie et exaltation

Après la fin de l'URSS, la population géorgienne a vécu une première période dans un état affectif quasi maniaque, célébrant le triomphe collectif sur la dictature soviétique. L'euphorie était générale. Tous les membres de cette société — soviétique par sa culture mais déjà postsoviétique et nouvelle dans sa réalité actuelle — étaient contaminés par ces affects partagés en s'identifiaient les uns aux autres dans la joie d'être libres et indépendants de la tyrannie.

Au début de cette période, la masse vécut une sorte de régression et de narcissisation considérables, qui généraient des idées et des fantasmes mégalomaniaques et persécutifs. Elle ressemblait à des enfants que les parents laissent seuls quand ils s'en vont, et qui se livrent à un débordement affectif à l'arrière-plan duquel se lisent l'impuissance et l'angoisse d'être abandonnés. Le père et ses représentations politiques avaient quitté la scène, créant d'un côté la joie et l'euphorie, et de l'autre le vague sentiment d'être abandonné, tout en étant dépourvu des capacités psychiques pour se débrouiller tout seul, sans ce soutien paternel.

Nous avons dit plus haut que la société géorgienne avait vécu les soixante-dix ans du totalitarisme dans une dépendance presque absolue vis-à-vis des idéaux communistes ainsi que du discours de l'Etat communiste. Après son effondrement, le triomphe de la société sur ces idéaux entraîna un sentiment d'impuissance et de solitude qui laissa le champ libre à des processus très destructifs entre les différents groupes sociaux. Le premier président Zviade Gamsakhourdia apparut comme un sauveur, comme une figure contenant tout ce débordement affectif, d'où le surinvestissement de sa personnalité et de son rôle, ainsi que son idéalisation au point de devenir une véritable idole pour la nation. L'identification du peuple à son discours idéaliste était nourrie par les angoisses de persécution de la part de la Russie. La réalité s'est alors clivée entre l'idéal de la nation et du premier président comme figure du père imaginaire, et la Russie comme le lieu de ce grand Autre tout-puissant et persécuteur.

Ce triomphe postsoviétique fut marqué par le déni de la réalité qui s'établissait dans l'espace postsoviétique, de la réalité économique lourde, et même de l'économie qui n'existait pas encore. La disparition des institutions, de la place de l'homme dans la société, des idéaux et idéologies, ainsi que l'absence réelle de travail et d'activités sociales ou autres, en un mot l'effondrement de l'ordre totalitaire et le vide qu'il laissait à sa place furent une expérience tellement insupportable qu'il fallut dans un premier temps se réfugier dans l'idéalisation accompagnée par le déni de la réalité. Ce processus s'appuyait sur la figure du premier président. Ce terme de déni de la réalité n'est pas inapproprié parce que, pendant cette phase euphorique, la société produisit des formations profondément délirantes qu'elle partageait avec le gouvernement et avec le discours du premier président. Ce déni a donc eu des effets psychotisants sur la vie psychique collective.

Olivier Douville, dans l'article qu'il consacre à la clinique de l'exil et des mélancolisassions des liens sociaux, ainsi qu'à la question de la catastrophe de l'exclusion du sujet de l'ordre symbolique et culturel, souligne la différence fondamentale entre l'expérience de la perte et celle de la disparition. Il écrit :

> *Nous ne sommes pas dans une clinique classiquement freudienne du deuil et en tout point admirable ; c'est une clinique de la mélancolie qui nous aide à comprendre ces mouvements psychiques à la fois timides et décisifs, ce qui est différent. La clinique du deuil, c'est une clinique de la perte, mais la clinique de la mélancolie, c'est la clinique de la disparition*[165]*, l'impossibilité de trouver un abri mémoriel identificatoire à l'objet perdu*[166]*.*

Les Géorgiens demandaient l'indépendance de l'Etat soviétique au nom des idéaux nationaux, au nom des pères de la nation. Après l'effondrement de l'URSS, ils découvrirent qu'ils étaient eux-mêmes des communistes et des soviétiques, et que le refus radical de ce passé soviétique les menaçait de dissoudre leur propre identité. Toutes les phases successives de la *Pérestroïka* furent consacrées à ce travail de reconfiguration et de recréation identitaire. C'est précisément à ce moment crucial que l'Église est devenue surinvestie et envahie par la foule en pleine crise identitaire.

[165] Souligné par nous.
[166] Olivier Douville, « corps et paroles des réfugiés », in *Revue connexion*, Erès n° 110, 2018/02, p. 165.

La phase de latence : mélancolisations et ruine

Entre les années 1993 et 1998-99, les mouvements socio-politiques pro-Zviadistes[167], pro-occidentaux ou pro-russes cessèrent. Les affrontements entre groupes politiques ou sociaux cédèrent la place aux graves problèmes de l'économie et du droit. Le silence tomba sur la Géorgie. Les fracas des émotions, les exclamations, les slogans, l'idéalisation de la nation et du premier président subirent une diminution spectaculaire. Avec cette déception, la réalité actuelle et effective devint quelque chose de très clair, trop présente et traumatisante en tant que révélatrice de toutes les illusions postsoviétiques. Plus de gaz, ni d'électricité, ni de travail, ni d'institutions, aucun soutien de la part de la Russie, ni de l'Occident… le premier président est déjà mort (31 décembre 1993) — d'après la version officielle de l'époque il est déclaré que l'idole de la nation s'est suicidée. Ce suicide créé encore le vide et l'expérience de la solitude et de l'abandon – le père soviétique disparu, sa version géorgienne Zviade Gamsakhourdia se suicide ou est assassiné par ses ennemis politiques. La Russie, qui représentait pour la Géorgie ce grand Autre tout-puissant se transforme en persécuteur réel et imaginaire en même temps. Une longue phase de deuil commence. Nous la nommerons phase de latence, ou période d'incubation de toutes les formes de pratiques religieuses décrites plus haut dans cette recherche.

Freud, dans son ouvrage fondamental sur le deuil et la mélancolie, élargit les causes possibles de la mélancolie qui dépassent la notion d'une simple perte et englobe aussi les états d'humiliation et de blessure narcissique : « Les occasions de la mélancolie vont bien au-delà du clair cas de la perte par la mort et comprennent toutes les situations de vexation, d'humiliation et de déception… »[168]

L'effondrement de l'URSS a eu vraiment ces effets d'humiliation et de déception profonde, ce qui a changé toute l'économie psychique, libidinale et narcissique de la société postsoviétique. Ce fut l'expérience d'un préjudice porté non seulement à la réalité quotidienne et économique de la vie du collective, mais au système d'idéaux de la société : « On notera que la brèche par où s'ouvre la mélancolie n'est pas nécessairement la perte d'objet, mais la blessure d'idéal éhontée. C'est la "plaie" mélancolique qui est à chercher au cœur du sujet préjudicié[169] » écrit Paul-Laurent Assoun dans *Le préjudice et l'idéal. Pour une clinique sociale du trauma*.

[167] Mouvement politico-nationaliste liée au nom du premier président Zviad Gamsakhourdia.
[168] Sigmund Freud, *Deuil et mélancolie.*
[169] Assoun Paul-Laurent, *Le préjudice et l'idéal. Pour une clinique sociale du trauma*, Economica, 2012, p. 160.

Dans le cas de la clinique postsoviétique, il s'agit de ce que Fethi Benslama appelle, en diverses occurrences, la « déconstruction de la substance communautaire des subjectivités » qui, dans le contexte de la nouvelle réalité socio-politique, a imposé à la société la nécessité psychique de la reconstruction, ou de la recomposition d'une nouvelle société sur les débris de l'URSS décomposée. Le travail socio-psychique de cette reconstruction passa par une phase mélancolique pendant laquelle s'élabora le rapport du peuple à l'Église et à la religion. C'est cette phase latente, ou d'incubation qui a donné la « tableau clinique » que nous avons décrit plus haut. Cette phase a précédé la manifestation des formes délirantes de la religiosité postsoviétique orthodoxe. Il s'agit bien sûr d'un trauma, non pas collectif, mais des « collectivités traumatisées », terme qu'Olivier Douville utilise pour décrire la clinique des réfugiés en France. Il écrit :

> *Ce qu'on met en commun, ce n'est pas le trauma. Il n'y a pas de traumas collectifs mais il y a des collectivités traumatisées. Ce n'est pas pareil. Mais nul n'a le même trauma que l'autre. C'est pour cela qu'on ne peut pas s'identifier à un trauma. Autrement, on fait de la victimologie*[170].

Cette deuxième phase s'est caractérisée par quelques traits cliniques, quelques « symptômes » qui ont dominé la vie psychique et affective de la population. Ce tableau clinique peut être englobé par les troubles dit narcissiques-identitaires, ou par les troubles liées à la fonction pathologique du moi-idéal, ou encore aux pathologies imaginaires et aux processus régressifs au sein du collectif. Cette mélancolisation généralisée a trouvé sa solution clinique dans des passages à l'acte, dans l'agir, par l'autodestruction ou la destruction de l'autre. Quatre figures cliniques ont occupé la scène de la vie psychique de la masse :

1. Le suicide

La fin de l'URSS fut particulièrement douloureuse pour la population entre 35 et 50 ans, c'est-à-dire pour la partie de la société qui avait trouvé sa place au sein de l'URSS. Ceux qui avaient entre 25 et 50 ans et cherchait leur place dans la société en s'affirmant en tant que professionnels, ou qui avaient déjà trouvé leur place et pensaient vivre tranquillement le reste de leur vie, se sont retrouvés dépourvus de tout ce qu'ils possédaient auparavant. En revanche, les plus jeunes, qui étaient en train de s'affirmer dans la vie, ont continué tant bien que mal la lutte pour survivre et s'adapter à la nouvelle réalité. La population plus jeune s'est trouvée

[170] Olivier Douville, « Corps et paroles des réfugiés », in *Connexion*, Eres n° 110, 2018/02, p. 8.

coincée dans des universités et un système éducationnel en pleine crise morale et financière, sans aucune promesse d'activité professionnelle.

Ceux qui étaient à cette époque à l'âge mûr se sont lancés dans des activités assez spécifiques afin de supporter la douleur de la perte et de la privation. Nous pouvons évoquer quelques-unes : d'abord ils se sont occupés de leur corps, surtout grâce aux systèmes orientaux quasi religieux ou sectaire tels que yoga, karaté, kung-fu... Les autres ont fait du sport alors qu'ils n'avaient jamais pratiqué aucune activité sportive. Différents systèmes diététiques, ainsi que du traitement du corps par les « techniques de nettoyage du corps » (une expression très aux courants dans les années 90) sont devenus très populaires, ainsi que des livres sur la santé, le mode de vie sain. Une partie de cette population, surtout des hommes entre 35 et 50 ans, est devenue accrochée, parfois de façon quasi addictive, à des activités d'auto-purification, telles que l'urinothérapie ou la thérapie des jus de légumes et des fruits. Une autre partie, peut-être assez différente par sa constitution ou son organisation psychique, disons plus simplement les personnes les plus fragiles s'est effondrée narcissiquement, ce qui a provoqué une augmentation spectaculaire du nombre des suicides, surtout dans la population rurale. Dans les années 1994-95, le nombre des suicides s'accrut catastrophiquement en Géorgie et en Russie.

2. La criminalité et la subculture criminelle : clinique de la perversion, psychopathie et comportements violents

Les tendances antisociales sont apparues sur la scène de l'espace postsoviétique suite à l'effondrement du système juridique et de droit, mais pas seulement… la disparition des institutions qui encadraient la société, canalisaient la pulsion de mort, liaient la vie pulsionnelle collective ou rendaient possible leur élaboration psychique a provoqué la désintrication pulsionnelle si bien que la société postsoviétique a bien montré l'autre face de toute société : la violence et la haine toujours refoulées, ou travaillant de façon souterraine à l'époque soviétique.

La violence de l'Etat soviétique et devenue un atout pour ces enfants après qu'elle ait cessé de s'exercer contre eux. Vol, cambriolage, assassinat, enlèvement, chantage… sont devenus partie intégrante de la vie quotidienne dans les pays postsoviétiques. La police, souvent complice des groupes criminels ou de la mafia postsoviétique, ravagea une population appauvrie. La limite entre ceux qui transgressaient la loi, c'est-à-dire le monde criminel et ceux qui devaient la défendre, c'est-à-dire la police, s'est effacée, ce qui a provoqué un sentiment d'insécurité profonde et d'abandon par le « père » soviétique qui assurait l'ordre totalitaire. La population est devenue nostalgique de cet ordre en raison du désordre et des ravages que le monde criminel

exerçait. Dans la population plus âgée, l'image de Staline a connu un réinvestissement psychique et une idéalisation très forte, parce que la figure de Staline représentait la « main de fer » assurant et garantissant l'ordre et l'encadrement : « Il nous faudrait un bon Staline » disaient-ils.

Nous avons dit que le policier, le juge et le système juridique ont cessé de représenter la loi. Ils ont perdu leur fonction interdictrice ou autorisant, donnant le champ libre à une destructivité qui n'était plus encadrée par l'ordre symbolique, ni par l'Etat. Mais l'exemple de la société postsoviétique des années 90 montre que le chaos et le désordre ne durent pas longtemps, ou plutôt que l'ordre effondré est bientôt remplacé par un autre souvent plus destructif, plus pervers et plus ravageur. L'important est que cette opération de remplacement a toujours lieu. Si ce n'est pas l'Etat ni les institutions démocratiques qui rétablissent l'ordre, c'est la logique perverse et criminelle qui vient « au secours » de la nation et de la société en pleine crise. Dans les années 1990, la loi de l'Etat fut remplacée par celle « du voleur », que nous avons évoquée dans le chapitre précédent.

Cette « loi du voleur » créa un langage et un discours autres, différant de la langue commune, métalangage qui renversait le langage commun porteur de la marque de la loi symbolique. Après la « Révolution des roses » en Géorgie (2003), le nouveau gouvernement a lutté pendant presque trois ans afin de supprimer l'influence de cette mafia postsoviétique. Aujourd'hui, on peut dire que cette version de la loi du père pervers n'existe plus en Géorgie, bien qu'elle poursuive ses actions criminelles dans les autres pays de l'ex-Union soviétique.

3. La toxicomanie

L'accroissement de la consommation de drogue commence dès la fin de la *Pérestroïka* et se poursuit jusqu'aux années 2005. Aujourd'hui, elle a considérablement baissé, mais la toxicomanie reste un des fléaux nationaux. La subculture criminelle était directement liée à la consommation et à la distribution de drogue dans toutes les régions du pays, alors qu'en Russie, c'était l'alcoolisation du deuil postsoviétique qui ravageait la population.

La consommation massive de drogue pendant la première phase postsoviétique fait écho aux élaborations cliniques et théoriques de Freud dans *Le malaise dans la culture*, ou il parle de la douleur, du déplaisir et du bonheur, ainsi que des techniques de prévention du déplaisir et du malheur. Dans ce livre, Freud parle de la religion et de la drogue presque dans les mêmes pages, ce qui est très significatif pour la situation de malaise postsoviétique dont nous parlons.

Après cette phase mélancolique où la drogue a occupé une place considérable dans l'économie libidinale collective, nous avons vu la sortie de cette phase vers la religion comme solution clinique plus structurante, plus stabilisante et moins destructrice que la drogue. Si pour Karl Marx la religion est l'opium du peuple, le peuple postsoviétique a passé de la drogue à la religion dans les années 1998-2000. De plus, sans nous arrêter au sens métaphorique de cette fameuse expression, on peut aussi noter que la drogue la plus consommée à cette époque était la morphine (morphinomanie) qui est produite à partir de l'opium (opiacé). Suite à cette phase toxicomaniaque c'est le « retour du religieux » qui apparaît sur la scène postsoviétique comme institution tenant la place du malaise postcommuniste. Il s'agit d'une trajectoire affective de la toxicomanie vers la religion, ou de l'addiction aux rites et aux attributs religieux. Freud, quand il parle de la drogue (les stupéfiants d'après la terminologie freudienne), insiste sur ce qui est dur dans la vie, mal supportable provoquant le malaise généralisé. Il écrit :

> *La vie telle qu'elle nous est imposée est trop dure pour nous, elle nous apporte trop de douleurs, de déceptions, de tâches insolubles. Pour la supporter, nous ne pouvons pas nous passer de remède sédatif […]. Ces remèdes, il en est peut-être de trois sortes : de puissantes diversions qui nous permettent de faire peu de cas de notre misère, des satisfactions substitutives qui la diminuent, des stupéfiants qui nous y rendent insensible. Quelque chose de cette espèce, quoi que ce soit, est indispensable*[171].

Il s'agit de la fonction anesthésique, analgésique même, de la douleur morale et de la souffrance psychique.

Toute souffrance se fonde sur des sensations corporelles, ce que la souffrance passe par le corps et le traverse, mais elle y s'origine même d'où toute une efficacité fatidique de la drogue pour Freud qui agit directement sur le corps. Notons que toutes les techniques corporelles postsoviétiques que nous avons décrites plus haut fonctionnaient dans les années 1990 comme la drogue, qui lui fait l'écho, en prenant en considération le malaise du temps moderne. Freud écrit : « La méthode la plus grossière, mais aussi la plus efficace pour exercer une telle influence [prévention de la souffrance] est la méthode chimique, l'intoxication. »[172] Il ajoute que l'effet miraculeux de la drogue sur la souffrance humaine s'exerce non seulement dans le cas des individus singuliers, mais sur les peuples aussi, ce que reflète bien la situation postsoviétique d'enivrement massif par les drogues : « L'action des stupéfiants dans le combat pour le bonheur et le maintien à distance de la misère est à ce point appréciée comme un bienfait que les

[171] Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, (1930 *a* [1929]), trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute Cadiot, J. André, Paris, PUF, 1995, p.17

[172] Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, (1930 a [1929]), trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute Cadiot, J. André, Paris, PUF, 1995, p. 20.

individus, *comme les peuples*[173], leur ont accordé une solide position dans leur économie libidinale[174] ».

4. La violence, souvent meurtrière, entre adolescents

Quand le monde adulte s'effondre, quand les représentations parentales sont disqualifiées, castrées ou humiliées, les représentations des éducateurs et des professeurs d'école caricaturées, quand les idéaux et les autres supports surmoïques ont disparu, un adolescent en tant que sujet en pleine crise se retrouve dans un espace appauvri, dépourvu de tous les supports imaginaires ou symboliques possibles. Un adolescent se retrouvant dans un tel effondrement de la culture et de la vie collective passe à l'acte par la violence pour sortir de cette aporie ou il est abandonné à la merci du destin. L'augmentation de la violence entre les adolescents qui, à cette époque, adhéraient à la subculture de la mafia du « voleur dans la loi », montre qu'après la fin de l'URSS, la société a vécu le démontage des structures symboliques qui, d'un côté, permettent au sujet de traverser les passages difficiles de sa subjectivation, de passer d'une place à autre, d'un monde infantile à celui des adultes, et de l'autre côté lui offrent les éléments ayant valeur d'initiation et de rites. L'absence de ce cadre symbolique a déclenché une rage narcissique et un vacillement identitaire chez les adolescents, en mobilisant les relations agressives et mortifères dans le miroir sans ce tiers et sans cet Autre ayant une fonction stabilisante.

Ajoutons que ce ne sont pas seulement les adolescents qui ont traversé une crise identitaire, mais toute la société postsoviétique. Cette société ressemblait à un adolescent à l'âge transitoire entre deux mondes différents, le monde soviétique et celui qui l'a suivi. Enfin, la violence des rapports entre les générations et entre les sexes, qui a marqué la vie culturelle et sociale de l'espace postsoviétique, n'avait rien à voir avec les conflits œdipiens et symboliques entre les parents et leurs enfants, ni entre les hommes et les femmes. Elle montrait au contraire une absence catastrophique de cette conflictualité symbolique et structurante.

[173] Souligné par nous
[174] *Ibid*. p. 21.

CHAPITRE 7 : Une pré-rentrée dans la religion : aux sources de la « résurrection » postsoviétique de l'Église orthodoxe

Les soucoupes volantes

Dans la phase mélancolique de l'époque postsoviétique les soucoupes volantes apparaissent sur le ciel de l'espace postsoviétique. George Heuger[175] a décrit le phénomène de l'apparition des soucoupes volantes en Occident, qu'il date de 1953. Il écrit :

> *La psychose collective des soucoupes volantes venues on ne sait d'où, vers 1953, d'une illusion ou d'une interprétation fausse, s'est développée par les moyens immenses de diffusion que fournissent la presse et le TSF. Elle se développa dans le monde entier, suscitant des témoignages burlesques et abracadabrants, entraînant chez les simples d'esprit la conviction d'un espionnage et peut-être bientôt de l'agression de martiens. Elle fut la cause de peurs irraisonnées[176].*

Les soucoupes volantes ont fait leur retour dans le ciel quarante ans plus tard (dans les années 1990-1994) en préférant l'espace géopolitique bouleversé des pays ex-soviétiques. C'était pendant la phase mélancolique de l'époque postsoviétique. Les médias commencèrent à diffuser dans les actualités des informations sur les nouveaux témoignages de la présence d'extraterrestres ou de soucoupes volantes en Géorgie, en Russie, en Ukraine et dans d'autres pays de l'ex-Union soviétique. Cette épidémie d'extraterrestres est devenue l'un des principaux sujets de discussions collectives. Même les plus âgés se demandaient si les extraterrestres et les soucoupes volantes existaient vraiment. Ces rumeurs ont provoqué des illusions optiques, des pseudo-hallucinations et parfois des discours assez délirants. À cette époque, ni la religion ni l'Église orthodoxe n'avaient repris d'influence sur la vie psychique et affective de la population. En revanche, la crise morale et symbolique était déjà bien déclenchée lorsque les apparitions soudaines d'extraterrestres dans des lieux très divers sont devenues les objets d'une vraie croyance.

---

[175] George Heuyer, *Psychose collective et suicides collectifs*, PUF, 1973, p. 45.
[176] *Ibid*.

Jean-Claude Malevali et Nathalie Charaud, en parlant du délire d'enlèvement par les extra-terrestres, se demandent : « s'agit-il d'une vacillation névrotique du fantasme ? S'agit-il de remédier à la forclusion de Nom-du-père ? Ou bien encore s'agit-il de ce délire dont relève tout discours, du fait de la forclusion généralisé[177] ? » Et ils continuent en constatant que « le syndrome d'enlèvement extraterrestre est une forme moderne de delirium hystérique qui permet de saisir certaines de ses spécificités[178] ».

Nous pouvons nous poser la question de la fonction et de la place de ces formations imaginaires ou délirantes de la société. Étaient-elles liées à l'ouverture à l'Occident, ressentie comme une intrusion et traduite dans le psychisme de la masse comme une invasion d'extraterrestres provenant des USA et de l'Europe ? Ou bien ces extraterrestres représentaient-ils une invasion de précurseurs, de « missionnaires » si on peut dire, « proto-orthodoxes » qui annoncèrent l'explosion de la religiosité postsoviétique ? Quoi qu'il en soit, l'invasion des extraterrestres a précédé l'entrée dans la religion durant le court laps du temps où l'Église orthodoxe s'est frayé son chemin. On est en effet directement passé des extraterrestres à la religion orthodoxe et à la construction des églises.

La « parapsychologie »

Diverses autres croyances primitives et mystifications constituèrent aussi le prologue à l'entrée en religion postsoviétique. Outre les soucoupes volantes et les extraterrestres, ce furent des systèmes ésotériques qui envahirent l'espace postsoviétique avec des effets massifs : l'astrologie, mais surtout les « extrassens » (terme qui désignait une personne possédant des capacités « extrasensorielles ») ont occupé une place considérable dans les pensées et la dynamique psychique de la masse postsoviétique. Une des pratiques très répandues dans les années 1991-1995 — aujourd'hui l'objet des souvenir cocasses — était l'installation d'un verre d'eau près d'un écran de télévision quand un « extrassens » animait une séance collective à buts curatifs. Au cours de la séance, l'eau se chargeait soi-disant d'une « bioénergie positive », après quoi on pouvait la boire. De tels exemples n'étaient en rien exceptionnels et ces pratiques avaient un impact massif. La majorité partageait les idées et les pratiques de la « parapsychologie postsoviétique ».

[177] Jean-Claude Maleval, Nathalie Charaud, « Modernité du démoniaque », in *Psychologie clinique*, n° 4, 1998.
[178] *Ibid.*

L'« orthodoxisation » postsoviétique fut aussi précédée par la propagation de diverses sectes. C'était surtout la population rurale, anciens membres des Kolkhoz, qui adhérait à ces discours sectaires, notamment à ceux des Témoins de Jéhovah. Les fidèles de l'Église postsoviétique sont passés par une courte période sectaire et ésotérique avant d'entrer dans la religion orthodoxe. Pour paraphraser Durkheim, ce furent les formes élémentaires de la religiosité postsoviétique orthodoxe ou la phase primitive d'entrée dans la religion.

CHAPITRE 8 : Coupure de la transmission culturelle et surmoi

Avant la révolution bolchévique, la Géorgie était une société traditionnelle où la religion jouait un rôle d'organisateur de la vie socioculturelle. Après cette révolution, elle devint communiste. Les traditions, et particulièrement la pratique religieuse, perdirent en partie leur influence sur la vie de la société. Les nouvelles générations grandirent sur les principes de la subculture Soviétique.

Après la *Pérestroïka*, la société eut l'illusion d'un retour à ses origines historiques comme si elle voulait ranimer le rôle de la religion perdue à l'époque communiste. Mais ce retour à la religion et au rite n'était pas conditionné par une transmission culturelle, dont le véritable agent aurait été le surmoi. Le surmoi des parents et de la génération de leurs enfants s'était formé dans les familles de type plutôt traditionnel mais pas religieuses.

Le retour massif à la religion fut une réaction défensive contre le vide auquel la société se retrouvait confrontée après la *Pérestroïka*. La réalité était devenue tellement étrange que le retour à la religion et l'accomplissement des rites acquirent une fonction d'attribution du sens à cette réalité incompréhensible. Cependant, à cause justement de la coupure de la transmission culturelle, *le rite perdit sa fonction de langage collectif commun*. Le rite, le symbolique religieux ne trouva pas de support interne psychique au niveau de la structure du surmoi car, pour lui, le rite religieux était un corps absolument hétérogène, d'un certain point de vue un élément inassimilable qui ne portait aucune signification symbolique. En raison de la coupure de la transmission culturelle, le rite ne représentait plus rien pour un individu concret, dont le surmoi avait été formé au sein de la société soviétique. Il lui manquait la fonction de représentation du refoulé, car il n'avait pas participé à l'ordre symbolique de la vie sociale pendant une longue période, en tant que langage commun de la culture. Il ne remplissait qu'une fonction de défense contre la réalité traumatisante.

C'est pourquoi nous observons une sorte d'accrochage aux rites, au personnage du prêtre et au symbolique en général. La fonction du rite et de la pratique religieuse n'était plus la représentation du conflit entre le moi et le ça au service du refoulement de la sexualité ou de la répression culturelle. Sa nouvelle fonction était l'allègement du conflit entre le moi, le surmoi et la nouvelle réalité postsoviétique.

À cette époque, la nouvelle réalité socioculturelle ne se reconnaît plus dans le surmoi formé pendant l'Union soviétique au niveau des valeurs, idéaux et interdictions. Il y a très peu de points communs entre le surmoi et la réalité, si bien que la réalité devient étrange et menaçante. Elle devient un agent dépersonnalisant, désubjectivant pour l'individu socialisé avec une formation culturelle radicalement différente par rapport à la réalité postsoviétique. Pour cette raison, le surmoi n'est plus sadique envers le moi, comme il pouvait l'être chez une personne religieuse au sens freudien, mais il est sadique envers l'autre, envers la réalité, envers l'extérieur. C'est pour cela que, chez le croyant moderne, la haine envers l'autre remplace le sentiment de culpabilité. Après la *Pérestroïka*, chez les sujets occupés de pratique religieuse, le conflit n'est plus entre moi et le ça, mais entre le surmoi et la réalité.

Génération sans héritage

Hannah Arendt introduit la préface de la *Crise de la culture* par les mots du poète René Char « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament[179] ». Elle donne toute son importance à l'existence du testament, c'est-à-dire de la tradition, de la parole et des actes symboliques qui rendent possible une acquisition de ce qui peut être nommé l'héritage culturel, trésor symbolique qui serait une condition nécessaire de la transmission d'une génération à l'autre. Elle écrit :

> *Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de nom du trésor perdu que le poète fait allusion quand il dit que notre héritage n'a été précédé d'aucun testament. Ce testament qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur, il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants. Ainsi le trésor n'a pas été perdu à cause des circonstances historique et de la malchance, mais parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir[180].*

Les héritiers des valeurs soviétiques sont la génération des parents, alors que leurs enfants représentent une génération sans héritage, ou plutôt ils sont les héritiers de quelque chose qui n'a plus de valeur, ni culturelle ni économique. Le temps postsoviétique, surtout les années

[179] René Char, *Fureur et mystère, Feuillets d'hypnos*, feuillets 62, p. 190.
[180] Hannah Arendt, *La crise de la culture ; Huit exercices de pensée politique*, trad. Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p. 14-15.

1990, est une expérience du vide d'héritage et de la tentative de la société postsoviétique de remplir ce vide culturel et symbolique par des constructions délirantes. C'est une génération sans héritage, sans soutien paternel. L'héritage lourd de l'URSS était bien transmis, mais non pas inscrit et subjectivé.

Génération abandonnée qui justifie son échec socio-politique par le passé soviétique. La négation de l'héritage soviétique, un rejet de l'héritage est devenu presque la nécessité, la condition psychique afin de trouver la place dans la réalité socio-politique postsoviétique. La génération des pères, des parents et des grands-parents est l'héritière des valeurs totalitaires et des règles perverses qui ont régulé la vie sociale des citoyens soviétiques, alors que la génération de leurs enfants est l'héritière de la réalité postsoviétique déréglée, désorganisée, sans repères ni supports symboliques ou idéologique, c'est-à-dire imaginaires. *La génération des pères soviétiques est celle qui a perdu, qui a vécu une expérience douloureuse de perte massive et qui fait son deuil de cette perte, alors que la génération de leurs fils est celle qui n'a rien reçu, d'où cette particularité importante de cette nouvelle religiosité que justement c'est la nouvelle génération, génération des fils sans héritage qui est fanatiquement religieuse.* Cette défaillance de l'héritage paternel explique l'activation de la figure maternelle au sein de l'Église, car l'Église est très investie par les mères géorgiennes. Le lien entre le père et l'Église est plus ou moins perdu face au renforcement de ces liens entre la mère de famille et l'Église. La religiosité orthodoxe postsoviétique instaure ainsi un lien avec la mère en excluant le père endeuillé.

La génération postsoviétique des jeunes gens fait des efforts psychiques non pas pour récupérer l'héritage soviétique perdu (à la différence de leurs parents, ils n'éprouvent aucune nostalgie pour l'URSS), mais pour créer une nouvelle réalité, un nouvel ordre artificiel qui n'est pas fondé sur la continuité historique de la transmission culturelle, mais qui utilise l'Église, également postsoviétique, comme support artificiel, comme suppléance. Ce que l'effondrement de l'Union soviétique a détruit, c'est le rapport entre les générations qui était plus ou moins encadré dans l'espace soviétique. La perturbation de ce rapport générationnel a créé un malentendu profond entre les pères et les fils, qui a rendu inopérant le travail culturel de la transmission psychique. René Kaës écrit :

> *La transmission psychique, sur l'axe des rapports de génération, implique la précession du sujet par plus d'un autre. La perspective ouverte dans Pour introduire le narcissisme (1914) fait du sujet singulier le maillon, le serviteur, le bénéficiaire et l'héritier de la chaîne intersubjective dont il procède. Sur cette chaîne viennent s'étayer plus d'une formation de sa psyché. Dans son réseau circule, se transmet et se noue de la matière psychique, des formations communes au sujet singulier et aux ensembles dont il est*

partie constituant et partie constitué. Ce point de vue conduit à considérer le sujet de l'inconscient comme sujet de l'héritage et, plus généralement comme sujet du groupe[181].

Pour cet auteur il est important le travail de la subjectivation et de la métabolisation de l'héritage. Il considère qu'il faut les éléments intermédiaires (institutionnels et culturels) afin de filtrer, afin de faire le barrage ou accomplir la fonction de par-excitation de ce que la nouvelle génération reçoit de ses parents. Ces intermédiaires ont une fonction économique :

La fonction d'intermédiaire dans la transmission transgénérationnel-intermédiaire fonctionne comme une barrière de filtrage, comme un par-excitation contre le pouvoir contagieux du désir qui détruirait tout s'il était satisfait sans autre traitement économique. Intermédiaire comme une instance de métabolisation (symptôme, le rêve, le moi lui-même)[182].

Le décalage entre le surmoi soviétique et la réalité postsoviétique

Suite à l'effondrement de l'URSS, au sein de la société géorgienne, mais aussi dans les autres pays postsoviétiques, on entendait souvent les expressions comme « Les systèmes de valeurs », « Il faut changer les valeurs », « Il faut se débarrasser de ce passé soviétique, qui nous empêche de vivre », « Mon père est communiste, il ne comprend rien de ce qui se passe actuellement » etc. Le décalage entre la structure et le contenu du surmoi soviétique et de la nouvelle réalité postsoviétique était si patent et radical que cette nouvelle situation a provoqué une crise morale profonde, ainsi qu'un malentendu fondamental entre la nouvelle et l'ancienne génération, malentendu qui ne s'est pas traduit en conflit œdipien, mais en processus de déchirure identitaire, autrement dit en impossibilité de ce conflit. Puisqu'il s'agit de la culture, des traditions, des savoir-faire au sein de l'URSS et de son effondrement, nous sommes obligés de parler du destin postsoviétique des structures surmoïques, en tant qu'instances intrapsychiques inséparablement liées à l'extériorité socio-culturelle, ainsi qu'aux couches les plus archaïques de la psyché.

Dans *Le malaise dans la culture*, Freud écrit :

[181] René Kaës, « Le sujet de l'héritage », in *Transmission de la vie psychique entre générations,* R. Kaës, H. Faimberd, M. Enriquez, J. Baranes (dir.), Dunod, 2003 p. 3-4.

[182] René Kaës, « Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud », in *Transmission de la vie psychique entre générations,* R. Kaës, H. Faimberd, M. Enriquez, J. Baranes (dir.), Dunod, 2003, p. 44.

On est en droit d'affirmer en effet que la communauté, elle aussi, produit un surmoi, sous l'influence duquel s'effectue le développement de la culture[183].

Il s'agit donc d'un surmoi communautaire, d'une formation socio-psychique qui est à l'œuvre dans le cadre d'une formation socio-culturelle donnée. Mais l'Union soviétique, en tant qu'espace du totalitarisme et de l'autoritarisme par excellence, représente un exemple de société surmoïque bien investi par le sadisme et la destructivité, par des règles strictes, ainsi que par des mesures de punitions. Nous pouvons dire que la société soviétique était une société de prescriptions surmoïques, fonctionnant souvent sur le versant pervers ou paranoïaque. La communauté soviétique a produit l'une des versions, peut-être l'une des plus cruelles, du surmoi communautaire, qui possédait un système de valeurs établi par les « pères » de l'idéologie et un code social strictement défini comme cadre de la vie communautaire. Là où Freud parle du surmoi communautaire, nous proposons de modifier un peu ce terme en parlant du surmoi communiste — ce « iste » changeant le contenu ainsi que le fonctionnement de ce surmoi spécifiquement soviétique.

Vers les années 1991, les parents soviétiques se retrouvent dans une réalité postsoviétique, alors qu'ils sont les héritiers du surmoi soviétique formé au cours de leur socialisation dans des familles soviétiques. Les valeurs, les règles et toute la construction culturelle soviétique s'effondre d'un seul coup. La nouvelle génération se retrouve face à une réalité indéchiffrable, ou difficilement reconnaissable par leur structure surmoïque, ce qui n'annule bien évidemment pas la fonction de cette instance, mais la change et la déforme profondément. Cela entraîne des anomies sociales[184] quand la loi et les règles ne peuvent plus garantir la régulation sociale, quand il existe un écart important entre les théories idéologiques et les valeurs communément enseignées, d'un côté, et la pratique dans la vie quotidienne, de l'autre. Le surmoi, produit de l'expérience historico-culturelle, mais surtout héritier du complexe d'Œdipe et des relations préœdipiennes, n'est pas une instance capable de s'adapter aux innombrables changements et bouleversements en cours dans le temps actuel. Alors il se désorganise, se déchaîne, se désoriente et, suite aux processus régressifs, commence à fonctionner contre la culture en fonction du niveau de désintrication pulsionnelle.

Dans *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Freud définit la voie de la formation et de la structuration du surmoi. Il montre que le surmoi a à voir avec la notion de « générationnel », que c'est une instance qui se construit dans l'appareil psychique d'un sujet sur le fondement

[183] Sigmund Freud, , *Le malaise dans la culture*, (1930 à [1929]), trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute Cadiot, J. André, Paris, PUF, 1995, p. 84.
[184] Emile Durkheim, *Le suicide* (1897).

d'une longue expérience historique et culturelle. Les traditions et les prescriptions sociales d'un côté, la vie pulsionnelle de l'autre, représentent la matière première sur laquelle il est bâti. Il écrit :

> *Comme il remonte lui-même à l'influence des parents, des éducateurs etc., nous en apprendrons plus sur sa signification si nous nous tournons vers ses sources. En règle générale, les parents et les autorités qui leur sont analogues suivent, dans l'éducation des enfants, les prescriptions de leur propre surmoi : quelle que soit la façon dont leur moi a pu s'arranger de leur propre surmoi, ils sont sévères et exigeants dans l'éducation de l'enfant. Ils ont oublié les difficultés de leur propre enfance, ils sont satisfaits de pouvoir à présent s'identifier pleinement à leurs propres parents qui, en leur temps, leur ont imposé ces lourdes restrictions. C'est ainsi que le surmoi de l'enfant ne s'édifie pas, en effet, d'après les modèles des parents, mais d'après le surmoi parental. Il se remplit du même contenu, il devient porteur de la tradition, de toutes les valeurs à l'épreuve du temps qui se sont perpétuées de cette manière de génération en génération*[185].

Freud parle de la tradition et de toutes valeurs du temps qui sont perpétuées de génération en génération. Or, après la fin de l'URSS, nous observons la coupure de cette perpétuation, qui s'arrête, se fige à un moment donné. Ce qu'il transmet ne trouve aucun fondement ni répondant dans la nouvelle réalité postsoviétique.

Une autre citation de Freud éclaire encore plus la situation particulière créée au sein de l'espace postsoviétique qui, pendant les premières années de la dissolution du communisme, ressemblait à un monde abandonné de Dieu et des hommes.

> *Ce n'est évidemment pas la seule personnalité des parents qui agit sur l'enfant, mais transmise par eux, l'influence des traditions familiales, raciales, nationales, ainsi que les exigences du milieu social immédiat qu'ils représentent*[186].

Il ne s'agit donc pas seulement du passé historique et culturel, mais aussi du milieu social immédiat. Si la fonction du surmoi est notamment la régulation de l'action humaine dans un contexte socio-culturel donné, nous observons qu'après la dissolution de l'URSS, ce contexte social immédiat avait tellement changé que le sujet descendant des parents soviétiques, le sujet porteur lui-même du surmoi formé à l'image et à la ressemblance du surmoi de ses parents soviétiques, s'est retrouvé en conflit avec cette nouvelle réalité, qui n'était pas le produit d'un processus historique long de remaniement de la tradition, mais celui d'un effondrement soudain.

---

[185] Sigmund Freud, *Nouvelle conférence sur la psychanalyse*, trad. Anne Berman, Gallimard, p. 90-91.
[186] Sigmund Freud, *Abrégé de la psychanalyse* (1938), trad. Anne berman, PUF, 1985, p.5.

Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la genèse du surmoi chez l'homme soviétique, mais la question de l'extérieur, de l'extériorité du surmoi, parce que la fin de l'URSS signifiait non pas le simple remaniement de l'extérieur, mais la transformation radicale de la réalité sociale, politique et économique. Dans l'*Abrégé de la psychanalyse*, Freud souligne l'importance de l'extériorité, ainsi que de son intériorisation par le biais de l'identification. Il écrit :

> *A cette époque (œdipienne), un important changement s'est effectué : une fraction du monde extérieur a été abandonnée, tout au moins partiellement, en tant qu'objet, et au moyen de l'identification, s'est trouvée intégrée dans le moi, ce qui signifie qu'elle fait partie désormais du monde intérieur […]. C'est ainsi que le surmoi, devenu fraction du monde extérieur, continue cependant à assumer le rôle d'un monde extérieur*[187].

Dans ce raisonnement de Freud, l'accent est mis sur l'extérieur. Si le surmoi est un agent du monde extérieur, d'un extérieur bien déformé et travaillé par le fantasme et l'inconscient après son intériorisation, quelle pourrait être la rencontre possible entre le surmoi formé par identification aux parents soviétiques et la réalité postsoviétique radicalement différente de ce que les porteurs de ce surmoi pourraient connaître ? Cette rencontre se produisit dans les années 1991-1998 (première phase du temps qui précédé l'apparition des nouvelles formes de la pratique religieuse) et fut marquée par le désarroi et la désorientation dans la réalité, entraînant une démoralisation collective et l'accroissement des tendances antisociales et des passages à l'acte criminels. C'est ainsi que le surmoi soviétique a réagi à cette rencontre avec la nouvelle réalité postsoviétique, avec cette réalité étrange et non déchiffrable pour lui.

Dans l'*Abrégé de la psychanalyse*, Freud continue de penser le surmoi non seulement comme héritier du passé, mais aussi comme instance rendant possible la rencontre entre le passé et le présent, ou leur croisement :

> *C'est ainsi que le surmoi s'assure une place intermédiaire entre le ça et le monde extérieur. Il réunit en lui les influences du présent et du passé. Dans l'instauration du surmoi, on peut voir, semble-t-il, un exemple de la façon dont le présent se mue en passé*[188].

Cette dernière constatation de Freud est très importante pour le sujet que nous traitons : le surmoi porteur du passé soviétique qui se heurte au présent inconnu, autre par sa structure et son contenu. Le décalage qui se crée dans cette situation psycho-sociale particulière trouve différentes solutions cliniques dans la vie psychique collective. Il y a un travail à faire pour le sujet porteur de cet héritage soviétique dans une situation où le passé ne soutient pas le sujet

[187] *Ibid*. p. 82-83.
[188] *Ibid*, p. 84.

dans la compréhension du présent. La batterie des signifiants soviétiques ne fonctionne plus dans le cadre de cette nouvelle réalité postsoviétique, inconnue dans tous les sens du mot. Ils perdent leur efficacité dans la nomination et la reconnaissance de cette nouveauté.

Dans son ouvrage consacré au concept de surmoi chez Freud, Jean-Luc Donnet accorde une importance particulière à la tension qui se crée entre le moi et le surmoi et qui se traduit en tension dialectique entre le présent et le passé. Il écrit :

> *Le moi se démarquerai du surmoi en s'arrimant à une épreuve de réalité plus « objective », proche de la perception, tout en prenant en compte les prescriptions du surmoi, porteuses de la réalité interhumaine symbolique. Ce développement virtuel aboutirait, dans le meilleur des cas, au déploiement d'une tension élaboratrice entre vérité matérielle et vérité historico-symbolique, entre le passé et le présent*[189].

Ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la « tension élaboratrice » entre passé et présent, entre vérité historico-symbolique et vérité matérielle. Nous pouvons dire que cette tension entre ces instances après la fin de l'URSS s'est avérée non élaboratrice. Nous irons même plus loin : la rencontre entre le surmoi soviétique et la nouvelle réalité postsoviétique a paralysé, figé le travail d'élaboration psychique de ce qui se passait à cette époque de transition. Le problème crucial de ces pays se révèle donc l'absence de réflexion philosophique, sociologique ou historique sur les 70 ans de l'Union soviétique. Cet arrêt du travail psychique suite à la fin de l'URSS a transformé les éléments culturels ou sociaux hérités de l'Union soviétique en éléments toxiques, qui au lieu de soutenir le sujet dans un nouveau temps politique et social, ont provoqué son esclavage. Il est devenu un esclave du passé soviétique, comme un fardeau lourd ou un sac à dos rempli par les objets inutiles, mais lourds à porter, comme quelque chose dont il faut se débarrasser. Mais en s'en débarrassant, le sujet s'automutilait parce qu'il s'agissait d'une partie de son identité, de ce qu'il avait reçu de ses parents soviétiques et de leur surmoi.

Dans un autre passage, Freud pose encore plus clairement les liens du surmoi avec la réalité socio-culturelle, ce qui pose encore une fois le problème de la relation d'un sujet socialisé au sein d'un système totalitaire qui se retrouve dans un monde nouveau, le monde postsoviétique du capitalisme sauvage. En parlant de la genèse du surmoi et du sentiment de culpabilité, Freud souligne l'importance de la réalité inscrite dans la structure du surmoi, ainsi que l'importance de l'extérieur, du milieu culturel ou familial :

[189] Jean-Luc Donnet, *Surmoi-le concept freudien et la règle fondamentale*, t. I, in *Monographies de Revue Française de psychanalyse*, PUF, 1995, p. 47.

> *Mais ces mêmes personnes [les parents] qui continuent à agir dans le surmoi sous la forme l'instance morale après avoir cessé d'être des objets des motions libidinales du ça, appartiennent cependant aussi au monde extérieur. C'est de lui qu'elles ont été tirées. Leur pouvoir, derrière lequel se cachent toutes les influences du passé et de la tradition, était une des manifestations les plus tangibles de la réalité. Grâce à cette convergence, le surmoi, substitut du complexe d'Œdipe, devient aussi la représentation du monde extérieur réel et ainsi le modèle proposé aux efforts du moi*[190].

Si, d'après les mots de Freud, le surmoi devient la représentation du monde extérieur réel, ce monde extérieur est aussi le monde des échanges symboliques, des liens symboliques et langagiers. Or, les changements profonds que ce monde « réel » a vécus après la fin de l'URSS ont profondément modifié, voire détruit les liens sociaux et les échanges symboliques et structurants entre ses membres et entre les institutions déjà anéanties à cette époque. La question qui se pose est alors : quel monde représentait le surmoi soviétique après la dissolution de l'URSS si ce monde socio-politique et culturel n'existait déjà plus ? C'est le surmoi qui perd sa part du monde extérieur fondamentale pour sa genèse. C'est le surmoi qui a perdu son allié — le monde culturel traditionnel ou, dans notre cas, soviétique. Ce que le surmoi soviétique représentait ne trouvait aucun appui dans le monde réel postsoviétique, ce qui a provoqué le renforcement de ses éléments archaïque et destructeurs ainsi que le décalage entre le contenu du surmoi et la réalité actuelle, entre le passé et le présent.

Dans *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), Freud parle de la fragilité du monde de la culture face à des évènements comme la guerre. Nous pouvons y ajouter les bouleversements sociaux tels que l'effondrement d'un système, fût-il totalitaire. Il indique que, pour un citoyen de la culture, le monde devient étrange. Il ne le reconnaît pas et ne se reconnaît pas dans ce monde profondément et soudainement transformé en un monde différent de ce qu'il connaissait auparavant :

> *C'est ainsi que le citoyen du monde de la culture que j'ai introduit plus haut peut se trouver désemparé dans un monde qui lui est devenu étrange, en grande partie ruiné, les biens communs dévastés les concitoyens divisés et rabaissés*[191].

En tant qu'hypothèse, nous pouvons penser que, face à la réalité radicalement modifiée et transformée, surtout face à une réalité politique et idéologique autre, ou détruite, le surmoi porte une attaque massive au moi et renforce ses fondements narcissiques et imaginaires. Mais nous pensons aussi qu'il renforce et radicalise la culpabilité chez un sujet né et socialisé à l'époque

[190] Sigmund Freud, « Le problème économique du masochisme » (1924), in *Névrose, psychose, perversion*, PUF, 1973, p. 295.
[191] Sigmund Freud, *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), PUF, Paris 2012, p. 9.

soviétique. D'où cette mélancolisassions de la société postsoviétique, qui a échoué dans sa fonction d'orientation socio-politique et culturelle. Le sujet ainsi désorienté se culpabilise et parfois s'effondre lui-même narcissiquement. Il y a quelque chose d'insupportable dans ce décalage entre le surmoi structuré à l'image des parents soviétiques et ce réel de l'effondrement de l'URSS.

Le sujet dans une telle situation est appelé à accomplir une tâche difficile qui consistera à réconcilier les exigences du surmoi à l'égard du moi, mais aussi à réguler la tension entre le surmoi et la réalité actuelle indéchiffrable et étrange pour lui. D'une certaine façon, la tension intrapsychique entre le moi et le surmoi, génératrice de la culpabilité, qui est le conflit à la base de la mélancolie pour Freud, se déplace vers l'extérieur. Le conflit éclate entre le surmoi soviétique et la nouvelle réalité occidentale, capitaliste etc… Cet affrontement avec la réalité a un effet psychotisant, du fait que la réalité ne se refoule pas mais elle peut devenir objet de déni provoquant le clivage du moi. Ainsi, soit les citoyens d'ex-Union soviétique idéalisaient la nouvelle réalité postsoviétique (ce qui s'est traduit en idéalisation de l'Occident) soit ils la haïssaient (ce qui s'est traduit en idéalisation et en nostalgie du passé soviétique).

Ce conflit entre le surmoi et la nouvelle réalité postsoviétique a eu deux solutions possibles :

La première fut de s'identifier avec le surmoi dépourvu des références métapsychiques ou collectives, mais aussi politiques et morales, autrement dit l'unification du moi et du surmoi dans une alliance investie par la haine contre la réalité. Cette alliance entre le surmoi et le moi contre la réalité s'exprimait à cette époque, et même parfois encore aujourd'hui, par l'idéalisation des traditions et de l'Église orthodoxe géorgiennes. Cette idéalisation a provoqué la haine contre tout ce qui venait de l'Occident, contre la nouveauté politique ou culturelle qui occupait la place dans l'espace postsoviétique, ce qui a provoqué la paranoïsation d'une partie de la société et donné naissance aux différentes constructions délirantes de contenu politique et même géopolitique.

La deuxième solution de cette crise morale, de ce conflit entre le surmoi et la nouvelle réalité postsoviétique fut de s'identifier (moi) à la réalité postsoviétique qui ne s'inscrivait pas dans un héritage culturel, ni politique. Cette identification à l'homme européen, ou pro-occidental a provoqué une falsification du moi, s'exprimant dans l'imitation et la caricature au nom des idéaux occidentaux : un faux self culturel. Mais cette identification hypocrite n'a pas plus échappé à la haine que la première solution. Dans ce deuxième cas, la tâche première du moi

est de se libérer, parfois au prix de l'automutilation, des éléments du surmoi parental soviétique, ce qui s'exprimait souvent en termes de haine dirigée contre les figures parentales, ou par la haine pour les valeurs nationales ou pour les traditions géorgiennes, ou dans une position cynique par rapport aux signifiants traditionnels. Les deux solutions ont coûté à la société postsoviétique une partie de son identité, ce qui a déclenché la crise identitaire.

Ce qui est très important c'est que la nouvelle génération postsoviétique avait honte de ses parents. Au lieu de s'autonomiser et de se séparer de ses parents, elle s'est acharnée à s'extraire de leur part surmoïque. Le résultat de cet acte autoplastique a été la soumission à la néoréalité postsoviétique pseudo-occidentale ou la transposition des aspects sauvages du capitalisme occidental dans l'espace postsoviétique.

Fethi Benslama décrit ces processus identificatoires dans le monde islamique après les bouleversements socio-politiques survenus dans ces pays. Ce qu'il décrit et analyse présente une ressemblance frappante avec ce qui s'est passé dans l'espace postsoviétique. Il parle du processus de « désidentification [192] », phénomène qui s'observe nettement jusqu'aujourd'hui dans les pays postsoviétiques.

Mais il y a aussi ce processus que Fethi Benslama appelle la « réidentification ». « Comment rester géorgien dans ce nouveau temps ? Comment sauvegarder son identité géorgienne traditionnelle ? Comment récupérer l'honneur perdu ? » Phrases qu'on a mille fois entendues en Géorgie. Ce sont des questions adressées à cet Autre, occidental ou postsoviétique, qui déshonore et qui est en même temps supposé réhabilitateur, parce que cette nouvelle société postsoviétique attendait de lui la restauration de la réalité économique et politique détruite :

Ils passent [les réformateurs] donc de la désidentification au sujet de la tradition à ce que je proposerai d'appeler la réidentification[193].

Fethi Benslama parle aussi de la réaction auto-immunitaire qui se mobilise aux moments des ruptures traumatiques qui blessent l'idéal du moi de la communauté et mobilisent le surmoi dans sa fonction antinomique de protéger et de détruire en même temps, travaillant d'après cette logique défensive auto-immunitaire :

S'il y a une folie dans cette idéologie, comme dans toute idéologie auto-immunitaire, c'est qu'elle constitue le symptôme social d'une grave pathologie de l'idéal du moi, où, du fait de la

[192] Fethi Benslama, *La guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, 2014, p. 25.
[193] *Ibid.*, p. 26.

défaillance d'un grand nombre de médiations à une époque de rupture axiale, la fonction surmoïque semble atteindre sa plénitude antinomique. Elle protège et détruit en même temps.

Il poursuit :

> *La conclusion psychanalytique fondamentale que l'on peut tirer de ces considérations est que le surmoi est une fonction interne-externe auto-immunitaire entre le moi et le non-moi, qui peut faire basculer l'un dans l'autre lors de crises majeurs de la civilisation.*

Cette situation est assez identique à celle que nous avons décrite pour l'espace postsoviétique, suite à cette « rupture axiale » que la société a vécue après l'effondrement de l'URSS. L'une des formes de cette réaction auto-immunitaire, dont Fethi Benslama parle dans le contexte des cultures islamiques, était une sorte d'exhibitionnisme surmoïque sur le versant national et traditionnel, qui s'exprimait par une façon exhibitionniste d'accomplissement de la tradition, ou par la fétichisation des rites et des cérémonies. C'est précisément cette crise du surmoi et de l'idéal qui a précédé l'orthodoxisation massive dans la logique postsoviétique.

Nous pouvons dire qu'il s'agit dans ce cas du travail d'un surmoi collectif féroce, surmoi sans fondement culturel, imprégné de sadisme et de haine d'autrui et qui l'anéantit au nom du père réel en chair et en os. Ce surmoi est collectif, mais pas culturel, parce qu'il ne représente pas l'ordre social, ni traditionnel, et qu'il ne se fonde pas sur la transmission culturelle, mais sur la transmission d'une blessure narcissique infligée aux agents de ce surmoi par l'effondrement de l'URSS, c'est-à-dire aux parents soviétiques. Le changement radical de la réalité externe, les nouvelles valeurs et le mode de vie radicalement nouveau par rapport à l'ordre soviétique ont créé un conflit non pas entre le ça et le moi, mais entre le surmoi et la réalité ressentie par la société comme quelque chose d'étrange après la *Pérestroïka*. La loi que le père a transmise à son fils s'est révélée illégale, sans aucune efficacité sur le réel postsoviétique. Ce qui a été mis à mal, c'est la « transmission des ancrages juridiques de la paternité » selon l'expression de Françoise Hurstel[194], tout comme « la représentation du père au cœur des montages légalistes d'une société » selon l'expression de Pierre Legendre[195].

Ce décalage entre le surmoi et la réalité nous intéresse pour comprendre les causes psychiques et sociales de l'apparition des nouvelles formes de pratiques religieuses dans le monde orthodoxe postsoviétique. Claude Smadja parle de formes monstrueuses de la religiosité suite à la désintégration du surmoi dans des périodes de crise. La citation suivante montre combien

---

[194] Françoise Hurstel, « Des pères « carents » aux nouveaux pères. Contribution à l'histoire d'une transmission généalogique collective », in *Place du père, violence et paternité,* Joël et Marie-Pierre Clerget (dir.), Champs, Presse universitaire de Lyon. 1992.

[195] Pierre Legendre, *Leçon VIII. Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père,* Flammarion, 1989, p. 17.

la situation d'apparition de la religiosité postsoviétique fut fondamentalement différente des formes classiques et traditionnelles, ainsi que le changement profond des figures paternelles et de leurs fonctions :

> *Le surmoi dans sa forme post-œdipienne d'achèvement de la trajectoire pulsionnelle représente ainsi le point évolutif du développement psychique humain à l'intérieur de ses limites et à condition que le surmoi conserve son rôle organisateur de la vie psychique. Les différentes figures de Dieu peuvent trouver leur place dans le réseau des représentations symboliques du père. Au contraire, dans des périodes des crises, le surmoi peut être amené à se dégrader. Cette dégradation a entre autres effets de désintégrer le phénomène religieux et de le faire basculer dans des formes qui peuvent devenir monstrueuses. A l'intérieur de ces structures surmoïques dégradées qui enfantent les formes monstrueuses du religieux, les différentes figures de Dieu perdent leurs qualités de représentation symbolique du père. Elles assument désormais pour les individus qu'elles gouvernent le rôle d'un impératif idéal de nature narcissique*[196].

Chapitre 8 : Pères et fils : la parole perdue entre deux générations

> Le phallus, ça se transmet de père en fils, et ça comporte même quelque chose qui annule le phallus du père, avant que le fils ait le droit de le porter. C'est essentiellement à cette transmission symbolique que Freud se réfère dans l'idée de la castration[197].
>
> Jacques Lacan, 1976

Si l'opération symbolique de la castration et de la fonction paternelle dans sa réalisation métaphorique rendent possible la transmission du phallus comme signifiant du désir de père au fils, ce qui garantirait pour ce dernier une bonne inscription dans l'ordre symbolique, comment pouvons-nous concevoir la clinique postsoviétique des relations entre père et fils, ou entre deux générations, quand ce père, suite à l'effondrement du système communiste, a vécu une expérience de perte, de castration, ou d'humiliation narcissique grave ? Après la fin de l'Union soviétique, le père réel, ayant perdu sa place dans la société, ou plus exactement ayant été

[196] Claude Smadja, « Construction et déconstruction de l'image de père » in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.
[197] Jacques Lacan, Livre XXIII, 1975-1976 : *Le Sinthome*, Paris, Seuil, 2005, p. 11.

expulsé des liens sociaux soviétiques, s'est retrouvé dépourvu de tous les supports symboliques qui garantissaient également sa place et sa fonction au sein de la famille géorgienne traditionnelle. Pendant des années, après la Pérestroïka, ce qui sautait aux yeux de l'observateur, ce n'était pas le conflit entre deux générations, par exemple entre un père de famille et son fils ou sa fille adolescents, mais l'absence de ce conflit. Cette absence du conflit classique et œdipien entre les pères et les fils fut remplacé par la non-reconnaissance radicale, le désaveu voire le rejet du père par le fils. Comme si les enfants de ce père considéraient qu'il ne méritait pas, ou qui n'était pas digne d'un tel honneur — d'un tel luxe —d'entretenir le conflit avec lui.

Il s'agissait à cette époque d'une sorte d'inversion du rapport père-fils : le père soviétique attendait la reconnaissance de la part de ses enfants « bien avancés » et plus ou moins adaptés dans le chaos postsoviétique, qu'on appelait la génération « pro-occidentale ». Il ne s'agit pas de l'effondrement de l'ordre patriarcal ni de la perte de la place de chef de famille, mais de quelque chose de très concret, à savoir la perte même de la communication minimale entre les deux générations se retrouvant dans des niveaux discursifs différents. Il s'est créé une situation particulière quand la parole adressée par le père à son enfant est devenue incompréhensible pour le fils — et à l'inverse, ce que le fils disait au père, celui-ci n'y comprenait rien, comme si, étrangers l'un pour l'autre, ils parlaient deux langues différentes. Le discours que les enfants de cette génération tenaient paraissait indéchiffrable pour leurs parents. Cette situation psychologique spécifique a profondément modifié, déformé et défiguré l'image du père dans la société postsoviétique. Du coup, celui-ci s'est retrouvé à son insu, et malgré ses efforts, dans une position débile, ou dans la position de quelqu'un à qui on parle alors qu'il ne comprend rien. « Parler à mon père n'a aucune sens, il est ailleurs, sur une autre planète » disait un patient géorgien qui considérait son père comme un homme honnête mais perdu dans l'air du temps.

Le père postsoviétique n'est pas devenu un participant au conflit symbolique et œdipien ni l'objet d'attaques imaginaires de la part de la nouvelle génération, mais une figure de moquerie et souvent même de détestation. Le fils reprochait au père la défaite postsoviétique qu'il avait vécue. Il se mettait dans une position surmoïque par rapport à ses parents. C'est le père qui avait raté quelque chose et ce ratage le mettait dans une position inversée par rapport à ses enfants. Ces derniers se comportaient envers lui comme envers un enfant qui a déçu ses parents. Les enfants de la nouvelle génération postsoviétique se sont ainsi retrouvés dans une position presque parentale par rapport à leurs parents. C'étaient eux qui orientaient et enseignaient au père la réalité postsoviétique. Le savoir-faire et les compétences sociales furent un avantage pour ces enfants, alors que la « sagesse » dont le père avait hérité de ses aïeux devenait un objet

de moquerie, comme quelque chose d'inutile, même d'embarrassant pour la nouvelle génération.

Dans un article de Fethi Benslama[198] qui résume les résultats de la recherche menée dans la société tunisienne après les changements culturels et politiques du « printemps arabe », nous découvrons des constatations qui font écho à ce que nous décrivons dans le cadre de la société postsoviétique. Malgré la différence culturelle entre le monde arabe et les pays d'ex-union soviétiques, la ressemblance et les parallèles sont énormes. Il écrit :

> *La scolarisation a créé une situation ou les enfants en savent plus que leur parents et ou ces derniers ne peuvent plus transmettre leurs expériences (transmission des métiers de père en fils ou des travaux domestiques ainsi que de certains travaux réservés aux femmes tels que le tissage, du côté de la mère) au contraire les enfants sont souvent en position d'enseigner à leurs parents (quelques fois ils le font réellement) lesquelles ne semblent plus en mesure dans certains cas de déchiffrer le monde qui les entoure.*

Ce fait que les enfants sont en positions d'enseigner à leurs parents, pour lesquels le monde changé est devenu indéchiffrable, est très important pour notre recherche. Cette situation est identique à celle dont nous traitons dans le contexte postsoviétique. La nouvelle réalité d'après à la fin de l'URSS est devenue vraiment indéchiffrable pour la génération des parents. Fethi Benslama parle de la déstabilisation du rôle paternel, un mot très juste pour décrire la situation socio-politique et culturelle où les changements concernent la réalité, mais pas la fonction du père au sens structural. Cette fonction reste ce qu'elle était auparavant, mais tout ce par quoi elle était entourée est profondément modifié, ce qui déstabilise le père de famille réel, ainsi que les liens symboliques qu'il peut avoir avec l'ancestralité et à la paternité en général. Une autre remarque de Fethi Benslama également très éclairante pour la situation en Géorgie est l'exhibition de la castration du père ou plus exactement, pour reprendre les mots de l'auteur, l'exhibition de la part des pères de leur castration :

> *L'un des aspects manifestes de la déstabilisation du rôle paternel est le sentiment dominant que le père ne médiatise plus la loi, mais la subit et montre même qu'il la subit davantage que ses enfants face à une réalité de plus en plus complexe sur laquelle il a de moins en moins de prise. Il y a à ce niveau une sorte d'exhibition de la part des pères de leur castration.*[199]

Le père qui subit la loi mais ne la médiatise pas se trouve dans une position psychique passive car s'agit de sa castration, mais aussi du réel sur lequel il perd prise. Cette expression

[198] Fethi Benslama, « Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission », In *Espace Analytique*, Denoël, 1989, p. 345.
[199] Fethi Benslama, *op. cit.*, p. 347-348.

« exhibition de la castration » nous évoque ces pères de l'époque postsoviétique qui, pour se justifier auprès de leurs enfants, exhibaient leur castration et leur blessure narcissique, en exagérant parfois le dommage subi du fait du bouleversement socio-économique. Ils criaient leur position humiliée sans en ressentir de honte. Cette absence de honte montre une nouvelle fois la mélancolisation de la collectivité postsoviétique. En revanche, la honte affecta largement la nouvelle génération (les chapitre qui vont suivre traiter de cette question).

Fethi Benslama dans son article « Islam fini et infini (1997) » parle d'indisponibilité du langage qui traduirait une expérience du démantèlement des modèles d'identification traditionnelle. Il écrit :

> *En effet, le démantèlement des modèles d'identification traditionnels, selon un processus qui est en grande partie insu, a entraîné la déformation des repères et l'indisponibilité du langage pour traduire cette expérience ; d'où la formation insidieuse d'un sentiment de dépropriation intense, la hantise de l'origine disparaissant*[200].

L'indisponibilité du langage pour la traduction de l'expérience de l'effondrement de l'Union soviétique a entériné aussi la non compréhension entre le père et ses enfants, ou le malentendu fondamental, c'est-à-dire la sorte d'impossibilité de rencontre langagière entre deux générations, ce qui a provoqué, comme nous l'avons déjà noté, non pas le conflit père-fils, mais le silence entre ces deux protagonistes, une sorte d'aliénation ou de détachement entre eux.

Piera Aulagnier, dans son livre *Violence de l'interprétation*, éclaire les effets que le conflit entre le couple parental et le milieu social peut produire sur les processus de subjectivation de l'enfant. Elle écrit :

> *Le conflit qui peut exister entre le couple et son milieu risque de confirmer pour la psyché infantile l'identité entre ce qui se déroule sur la scène extérieure et sa représentation fantasmatique d'une situation de rejet, d'exclusion, d'agression de tout pouvoir. La réalité de l'oppression sociale sur le couple, ou de la position dominante que le couple y exerce, va jouer le rôle dans la manière dont l'enfant élaborera ses futurs énoncés identificatoires*[201].

Précisons que cet affrontement des parents avec la réalité postsoviétique s'est aussi traduit en crise identitaire chez leurs descendants. Ce qui a provoqué le problème, c'est que le père n'était pas reconnu par son fils, alors qu'il attendait la reconnaissance de son descendant après avoir vécu un échec grave dans le champ social à cause de l'effondrement du système soviétique au sein duquel il avait sa place et sa fonction socio-économique et culturelle. C'est au un fils qu'est

[200] Fethi Benslama, « Islam fini et infini », *Lignes*, n° 30, 1997, p. 145-167.
[201] Piera Aulagnier, *La Violence de l'interprétation-Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 2014, p. 183.

échue la fonction de reconnaître et de réhabiliter son père humilié qui avait perdu, presque automatiquement, sa place dans la société et donc dans sa famille aussi. Eugène Enriquez écrit sur l'importance de cette reconnaissance du père par son enfant :

> *Si sans père, il ne peut y avoir d'enfant (au sens social du terme), sans enfant, c'est-à-dire sans individus capables de reconnaître la loi du père*[202] *et de s'identifier aux idéaux qu'elle véhicule, il ne peut y avoir de père non plus*[203]*.*

La transmission se fonde sur le négatif, sur quelque chose non advenu, non accompli, mais bien inconscient chez la génération précédente. Ce qui se transmet c'est ce qui n'a pas trouvé d'inscription psychique dans l'histoire de la famille ou de la société, ce sont des éléments ensevelis dans l'inconscient et qui font symptôme chez la nouvelle génération en écho. Dans le cas de la génération postsoviétique, ce qui a été transmis c'est la blessure narcissique et l'échec de la symbolisation de l'effondrement de l'URSS. Cet héritage de ce qui a été raté par les parents a bien mobilisé chez leurs enfants le désir désespéré de réparation et de restauration, comme actions socio-psychique à fonction compensatrice. Le père est devenu inattaquable, non pas parce que sa position dominante provoquait l'angoisse chez ces enfants, mais bien au contraire, parce qu'il se présentait à leurs yeux comme déjà vaincu, humilié et castré. Ce qui a provoqué un sentiment de honte dans la nouvelle génération plutôt que de culpabilité, ainsi qu'un état d'inhibition généralisé.

Chapitre 9 : Les élites postsoviétiques comme formations sociales mutationnelles

Après l'effondrement de l'URSS, l'exclusion du sujet du groupe auquel il appartenait a provoqué la rupture des liens sociaux, ce qui a profondément modifié l'économie libidinale collective. Cette déliaison a provoqué la panique et un excès d'énergie psychique non liée, c'est-à-dire non organisée ni structurée par des relations symboliques. Ces séries de ruptures ont provoqué une désintrication pulsionnelle qui s'est traduite sur la scène sociale et culturelle par la prédominance des projections et des angoisses persécutives, ainsi que des processus psychotiques ou au moins narcissiques dus à ce vacillement identitaire. L'environnement

[202] Souligné par nous.
[203] Enriquez Eugène, *De la horde à l'Etat. Essai de psychanalyse du lien social,* Paris, Gallimard, 1983. p. 243.

culturel et social perdant sa fonction de tenir le sujet et de l'encadrer, l'environnement défaillant est devenu source d'insécurité généralisée dans les diverses couches sociales, ce qui a eu comme effet un défaut de sublimation et de créativité provoquant l'appauvrissement culturel de l'espace postsoviétique.

Le chaos et la désorganisation postsoviétiques, après une courte période d'arrangement socio-psychique, ont laissé place à des organisations ou à des structurations sociales particulières. Le désordre du premier temps de la Pérestroïka s'est changé en un ordre différent. Nous pouvons définir ce nouvel ordre ou cette nouvelle économie psychique collective comme la subculture postsoviétique émergée et organisée sur la base du trauma de l'effondrement ainsi que sur l'expérience de la perte et de la privation. La dissolution de l'écosystème soviétique, ainsi que l'isolement de la Géorgie par rapport aux autre pays postsoviétiques ont donné lieu à des processus de structuration de la vie sociale assez particuliers.

Pendant les premières décennies de l'existence de l'Union soviétique, les autorités bolchéviques ont ravagé toute la génération des intellectuels, écrivains, artistes, politiques ou universitaires. Surtout dans les années 1937-38, Staline et Béria ont « nettoyé » l'espace soviétique des « ennemis du peuple », nom donné à tous ce qui était suspect par la Tchéka[204] (Commission extraordinaire de toute la Russie pour la lutte contre les forces contrerévolutionnaires). Ce « nettoyage » idéologique s'est poursuivi au moins jusqu'à la mort de Staline en 1953[205]. Selon le ministère de l'Intérieur de l'URSS, pendant la période allant de 1921 à 1954, 3 777 380 personnes ont été réprimées, dont 647 980 tuées par le Comité de la sécurité nationale, 2 369 220 détenues dans des camps et des prisons et 765 180 envoyées en exil et déportées. La période de répression la plus massive, dite la « grande terreur, ou terreur rouge », a commencé avec la nomination de N. I. Yezhov à la tête du NKVD[206] et elle a pris fin en septembre-novembre 1938 avec des arrestations à grande échelle. Le remplacement d'Ezhov par L. P. Beria[207] à la tête du NKVD a entraîné encore un autre vague de répressions. En cours de cette période, 681 692 personnes furent abattues. Au total, 1 372 382 personnes ont été arrêtées pour des raisons politiques.

---

[204] ВЧК-Всероссийская чрезвычайная комиссия, créée en 1917 par Lénine, afin de détecter et de supprimer tous les « éléments suspects » contredisant les valeurs et le progrès du socialisme soviétique.

[205] Массовые репрессии 1920-х – начала 1950-х гг. в СССР / В. Н. Хаустов // Большая российская энциклопедия : [в 35 т.] / гл. ред. Ю. С. Осипов. — М. : Большая российская энциклопедия, 2004—2017. [V.N. Khaoustove, « répressions de masse entre 1920 et 1950 en URSS », Grand encyclopédie de la Russie].

[206] Abréviation de Народный комиссариат внутренних дел, Narodniï Komissariat Vnoutrennikh Diel ou Commissariat du peuple aux Affaires intérieures.

[207] Lavrénti Beria, un Géorgien, bras droit de Staline qui a assassiné de sa propre main de nombreux grands intellectuels du pays.

Après ces atroces répressions qui ont coûté la vie aux représentants les plus brillants des nations enfermées dans le totalitarisme et la terreur soviétique, la nouvelle « élite » soviétique a occupé la scène de la vie culturelle et intellectuelle dans le monde artistique (cinéma, théâtre, beaux-arts, etc.) et universitaire, comme dans les domaines des sciences humaines ou des sciences exactes. A la différence de leurs prédécesseurs ravagés, tués et exterminés par Staline, les élites soviétiques ont reçu tous les privilèges possibles des gouvernements soviétiques locaux ou centraux : postes dans les différentes organisations, les laboratoires de recherches, l'Académie des Sciences, au sein de l'Université comme professeurs, dans les théâtres ainsi que dans le monde du cinéma — on a nommé cette élite la « Nomenklatura ».

Il faut aussi souligner l'encadrement si l'on peut dire géographique de cette élite « rouge » qui bénéficiait du logement gratuit dans un quartier très riche et prestigieux de Tbilissi, quartier neuf, construit en grand partie par le gouvernement soviétique. Cet isolement géographique a bien sûr renforcé le narcissisme de cette élite, sa mégalomanie et son goût de dominer le reste de la société géorgienne. Rappelons que cette élite postsoviétique ne s'était pas constituée selon son travail ou son mérite, mais selon sa fidélité à l'égard du gouvernement soviétique. Elle formait une sorte de clan, et sa position privilégiée dans la société se transmettait d'une génération à l'autre. Un phénomène très fréquent à l'époque était par exemple de voir un père artiste de théâtre reconnu dont le fils devenait lui aussi artiste de théâtre. Si le père était un psychiatre reconnu par le gouvernement soviétique, alors presque à coup sûr son fils accédait à la même profession et devenait psychiatre, ce qui renforçait la position des élites soviétiques.

Ainsi, l'élite soviétique, en tant que formation sociale bien « inventée » et construite par les dirigeants communistes a usurpé presque tous les domaines de la culture et de la science, en s'isolant dans le quartier de Vaké. Être Vakéli (habitant de Vaké) est devenu un signifiant représentant de manière emblématique un sujet qui s'inscrivait dans cet ordre soviétique narcissique. Pendant la première période qui a suivi l'effondrement de l'URSS, cette élite fut complètement dépossédée de sa place et privée de tous les privilèges dont elle bénéficiait. Cette dépossession lui a infligé une profonde blessure narcissique et provoqué sa rage et sa colère contre tous les changements culturels ou économiques que la *Pérestroïka* mettait en œuvre dans cette partie du monde.

Cependant, l'effondrement de l'URSS n'a pas supprimé l'influence ni le corps de ces anciennes élites soviétiques, mais les a obligés à se réorganiser et à se transformer en « élite d'après

l'URSS ». Cette couche de la société du quartier Vaké a subi une mutation sur le plan culturel, social et politique. Nous allons faire une brève description de ce processus mutationnel[208].

Nous considérons les élites postsoviétiques, en Géorgie autant qu'en Russie, comme des néoformations sociales, répondant à cette crise identitaire consécutive aux ruptures symboliques et culturelles. Ces nouvelles formations sociales ont pour caractère commun d'être en adéquation avec la réalité, mais seulement dans le cadre de leurs propres liens sociaux. Au sein de ces néoformations, elles fonctionnent bien, sans aucune signe de folie ni de déni. En revanche, par rapport au reste de la société, par rapport à la réalité disons « non-Vaké », leur position, ainsi que leur valeur et leur intellectualisation sont radicalement déracinées et éloignées de tous les processus sociaux ou politiques en cours dans le pays. Il y a une rupture non pas avec la réalité en général, mais avec la réalité autre, la réalité non élitiste, qui sort du cadre de ce « clan ». Il s'agit de la construction en quelque sorte d'un faux self collectif, car ce faux self ne fonctionne qu'au sein de cet espace élitiste postsoviétique clos. En raison du défaut de la transmission culturelle, les anciennes élites se construisent et s'organisent comme formation mutationnelle tout en pratiquant énergiquement le déni du passé et de l'héritage soviétiques. Les héritiers du régime soviétique, autrement dit les élites privilégiées ont radicalement dénié leurs racines, ainsi que leur héritage soviétique, comme honteux et sont tous devenus pro-occidentaux (surtout proaméricains) sur une base culturelle et politique vide.

Lia Ricon, en analysant la société de l'Argentine après les bouleversements sociaux qui ont suivi la fin de la dictature militaire, qualifie ces nouvelles élites de « psychotiques de la culture » en raison de leur isolation et de leur déni de la réalité actuelle :

> *Ce qui différencie la structure états-limites de celle des « psychotiques de la culture » c'est que, généralement, la vie de ceux-ci ne dévoile pas de décompensations. Leur structure apparaît plus rigide. Du point de vue d'une perspective individuelle, ils présentent une certaine cohérence interne et leur vie psychique est organisée par rapport à des objectifs futurs fixés par les jugements de valeur. La pathologie fait ressortir justement que ces dits jugements englobent seulement une élite qui rejette tous ceux qui ne les intègrent pas*[209].

En Géorgie, les élites réorganisées et mutées après l'effondrement du système totalitaire, se caractérisent par quelques qualités particulières qui sont spécifiquement postsoviétiques :

- **Pseudo-libéralisme et pro-occidentalisme**. Les élites, qui ont hérité de tous leurs biens matériels ou culturels de Moscou, parlaient la langue russe comme une langue presque

[208] Nous nous fondons largement sur analyses de Pierre Bourdieu dans *La Distinction*, Éditions de Minuit, 1979.
[209] lia Ricon, « L'autoritarisme dans la société argentine et son rôle dans l'apparition de pathologies graves, *in Violence d'Etat et psychanalyse*, J. Puguet, R. Kaes ed. Bordas (dir.), Paris, 1989, p.82-83.

maternelle. Ceux qui parlaient géorgien avec un accent russe, sont aujourd'hui radicalement pro-occidentaux. Outre leur géorgien maternel et officiel, ils s'expriment aussi en anglais. Jadis russophiles, ils deviennent aujourd'hui russophobes, et leur langue sacrée est l'anglais. On entend parfois un habitant du quartier Vaké parler géorgien avec un accent anglais qui ne s'inscrit en aucune manière dans son expérience historico-culturelle récente. Cette « pseudo européanisation » est accompagné par le déni du passé soviétique, ainsi que de tous les privilèges dont ils ont bénéficié à cette époque. Les enfants de ces anciennes élites sont généralement anglophones, voire plus, et sont scolarisés dans des écoles privées anglaises, américaines ou françaises. Leurs parents, venant en consultation psychanalytique, disent souvent : « dans l'école ou mon fils est scolarisé l'enseignement est exceptionnellement en anglais ». Le géorgien étant la langue officielle de ce pays depuis des siècles, pour quelle raison (dans quel but ?) un enfant de Vaké est-il scolarisé dans une école anglaise où l'enseignement est donné essentiellement en langue étrangère ? Dès l'adolescence, ces enfants sont envoyés dans des universités européennes ou américaines.

- **Idéal social de performance et de réussite**. Très souvent en consultation dans le cadre de La Maison Verte, institution qui accueille les enfants et leurs parents en difficulté psychique et affective, nous recevons des enfants fatigués ou tyrannisés par un idéal parental centré sur l'éducation et la réussite. Ces enfants, outre leurs activités scolaires, sont engagés dans les activités sportives, souvent dans plusieurs disciplines en même temps : ils apprennent plusieurs langues étrangères, pratiquent les échecs, les mathématiques, le tennis, participent à toute sorte de compétitions et, en fin de compte, déclenchent des symptômes d'inhibition massive ou de culpabilité écrasante qui obsessionnalisent leur vie psychique pour se sauver de cette tyrannie de performance et d'idéalité. La note 10 est l'évaluation le plus élevée dans le système scolaire en Géorgie. Nous avons reçu maintes fois en consultation des parents qui avaient amené leur enfant chez un psychologue parce qu'il avait eu 9 sur 10 à l'école, ce qui avait complétement affolé la mère et la famille. Ces enfants sont complètement protégés et isolé de tout risque possible de ratage et d'échec, ou plutôt de frustration. Pour leur mère, ils sont tous brillants, magnifiques, géniaux, et il n'y a pas de possibilité de vraie compétition dans cet enfermement narcissique. Ces enfants sont protégés au maximum par leurs parents de la rencontre avec la réalité. Aucun obstacle, ni barrage… ils sont protégés de la castration sociale, par exemple de la perte dans une compétition sportive, parce que

les gymnases ou les salles où ils font du sport sont fréquenté exceptionnellement par les enfants de cette élite postsoviétique : Par exemple la piscine de Vaké, un endroit ou le narcissisme sociale règne, est un endroit le plus aconflictuel et snob.

- **Tendance très exprimée à l'imitation**. Le modèle qu'on imite est l'homme occidental. Dans la langue géorgienne, il y a un mot emprunté à l'hébreu. Il s'agit du mot *Goïmi*, qui provient du mot *goï*, c'est-à-dire « non juif ». En géorgien courant, *Goïmi* est un terme argotique utilisé depuis longtemps désignant quelqu'un qui est hors du discours élitiste, ou qui vient d'une région où l'on ne « comprend » pas bien ce que c'est d'être un homme bien avisé et cultivé dans la modernité occidentale — en français : un « plouc ». Les élites postsoviétiques, dépensent une énergie et un argent considérables pour éviter d'être *Goïmi*, ce qui signifierait une catastrophe narcissique. Pour ne pas être *Goïmi* il faut se livrer à toutes sortes d'exercices sur le plan social et culturel : donner la priorité à la langue anglaise, envoyer ses enfants en Europe ou aux État-Unis, avoir un *Iphone*, etc… C'est très primitif, mais en même temps très discriminatoire par rapport au reste de la société géorgienne qui, de son côté, essaye de ressembler aux élites postsoviétiques, en arborant des voitures énormes de couleur noire, notamment des 4 × 4 gigantesques.
- **Position narcissique et très fermée** par rapport à tous ceux qui sont considérés comme *Goïmi* ou « sales », au sens de la pureté de l'idéal narcissique. Ils sont assez insensibles à tout ce qui se passe dans le pays tant que cela ne les concerne pas. En revanche, ils entrent en rage si le gouvernement essaye de « désélitariser » la société, ce qui fut le cas du président Saakashvili qui a perdu les élections à cause de ses actions anti-élite. Comme ils sont ravis l'un par l'autre, c'est-à-dire fascinés dans le miroir, ils perdent le sens de la réalité et tout ce qu'ils font dans le domaine de la culture ou de la politique est jugé par eux comme parfait, ce qui a provoqué une grave crise culturelle et politique. C'est comme s'il n'y avait pas de tiers capable de valoriser leurs productions culturelles — raison pour laquelle ils se valorisent eux-mêmes. On entend souvent dans ce quartier : « Oh, tu es génial, ton intelligence est choquante ! », « Mon fils est quelqu'un de très particulier, son entraîneur m'a dit qu'il est extrêmement doué ». Rappelons que ces enfants fréquentent les salles du sport très luxueuses, et coûteuses, d'où ces appréciations généreuses des entraîneurs pour flatter le narcissisme des parents.
- Alternance permanente des **sentiments de honte et d'arrogance** qui montre encore une fois l'étiologie du lien de cette clinique postsoviétique avec les blessures narcissiques.

- **Haine de l'étranger et de l'autre** qui ne leur ressemble pas. Ils évitent, ou n'utilisent presque jamais les transports publics, parce qu'ils pensent que les gens ne se soucient pas d'être propres et, pour cette raison, ils considèrent que les voyageurs dans le bus ou le métro sentent mauvais. Les élites postsoviétiques cultivent la haine d'autrui, d'où cette insupportabilité narcissique de l'odeur de l'autre dans les transports publics. Sans cette position haineuse, il n'y a aucune odeur insupportable dans les transports publics. Nous pouvons presque dire qu'il s'agit d'hallucinations olfactives des élites. L'idéal hygiénique ainsi que l'amour pour le corps propre et purifié est un trait particulier de ces élites héritières du Kremlin qui parlent aujourd'hui avec l'accent anglais, non pas en refoulant leur passé soviétique, mais en effaçant ses traces dans un déni radical.
- **Emploi d'un jargon spécifique** et d'une batterie de signifiants différents du reste de la société. Cette langue se distingue des autres discours et du style langagier des autres régions. Le géorgien parlé par les habitants de Vaké sert à se distinguer du reste du monde culturel ou discursif du pays. Il est parasité par des mots anglais ou russes. Cette langue élitiste est riche en néologismes, souvent produits par des importations de termes russes ou anglais. Cette partie de la société s'exprime dans une langue quasi « managériale », la langue du *management* et du *business*. Il est frappant d'entendre en consultation que si un jeune homme ou une jeune femme habite à Vaké, il étudie presque toujours à la Faculté de *Business* et de *Management*.
- **Jeu presque pervers avec les noms propres**, avec les patronymes. Bien sûr dans chaque culture il existe les prénoms locaux ou internationaux, très répandus, les noms bibliques etc… Mais, suite à l'effondrement de l'URSS, il est né dans les quartiers élitistes le nouvel usage de donner aux enfants des noms sans aucune référence culturelle ni historique. Il s'agit souvent de prénoms inventés ou, comme on dit en Géorgie, des prénoms snobs de Vaké, tels que Nita, Kitci, Taia, Tamusia, Ruska, Sani, Chika… et bien d'autres. Ces prénoms étaient inconnus avant la fin de l'URSS et *a fortiori* avant la révolution bolchevique. Nous pensons qu'il s'agit de jouer avec les mots et les noms propres, de les déformer, ou de les traiter comme les choses. Ainsi, l'élite postsoviétique s'isole encore au niveau des patronymes, ce qui indique la coupure de la transmission culturelle, d'où cette tendance de donner aux enfants des prénoms qui ne représentent rien, des noms propres vides, sans aucune inscription historique, culturelle, ancestrale ni généalogique.

- **Défaut de sublimation,** de symbolisation et de rêverie qui s'observe dans leur production artistique très médiocre ou dépourvue de valeur culturelle. Il s'agit d'une crise de la culture et d'un arrêt de la métaphorisation.
- **Formes caricaturales ou exhibitionnistes de la position phallique** toute-puissante, accompagnées par un sentiment de honte par rapport à l'identité nationale. Ils essayent de ne pas ressembler à l'homme géorgien traditionnel et sont dans une imitation perpétuelle de l'homme occidental. Par exemple, à Vaké, les enfants et leurs parents célèbrent la fête très anglo-saxonne de Halloween qui n'a rien à voir avec la culture géorgienne du Caucase.

*

Pour résumer ce chapitre on peut dire que cette nouvelle formation sociale est composée par les descendants des élites soviétiques corrompues, qui étaient représentées par les universitaires et le monde artistique soviétiques. Après la fin de l'URSS ces élites ont subi une mutation sous l'influence de la nouvelle réalité postsoviétique, « pro-occidentale » comme on dit en Géorgie actuelle. Sous l'influence de leur blessure narcissique, ces anciennes élites et leurs descendants se radicalisent dans leur discours et essayent de dominer la société par l'argent et par le discours qu'ils propagent partout. Cette blessure narcissique les a conduits à se renfermer sur eux-mêmes en créant une subculture élitiste qui n'assimile rien de l'extérieur mais accomplit un travail énorme d'exportation des productions de leur moi-idéal dilaté. Ces subcultures sont appauvries de l'intérieur et deviennent de plus en plus imaginaires en gardant le pouvoir réel sur la politique du pays par l'imposition de leurs formations idéalistes et en alimentant de cette manière leur faux-self. Dans ces familles de l'ancienne élite, les enfants parlent géorgien avec l'accent anglais, tandis que les parent et grands-parents le parlent avec l'accent russe.

Lia Ricon décrit les « psychotiques de la culture » dans l'Argentine d'après la dictature militaire, dans des termes que nous pouvons appliquer aux élites géorgiennes :

> *Ils se sentent autorisés, en eux-mêmes, à juger les autres en fonction de leurs règles. En générale, ils ne sont pas les acteurs directs de l'anéantissement et de la torture*[210].

[210] lia Ricon, *op. cit.*, p. 82-83.

Chapitre 10 : La place du père dans la famille et le rôle de la mère auprès du père réel défaillant

La figure réelle du père au sein de la famille traditionnellement organisée a reçu le premier coup pendant la révolution socialiste en Russie et la soviétisation des pays conquis par les Bolcheviks, tels que la Géorgie. Coup redoublé après l'effondrement de l'URSS dans les années 1990.

Le père a été arraché de son foyer familial par la révolution industrielle et idéologique bolchevique. Le père travailleur, le père prolétaire a non seulement perdu sa fonction d'être un agent du père symbolique, mais il a aussi été dépossédé de son habillage culturel traditionnel (ethnique). Il est devenu un être asexué, un attribut de la machine, non seulement totalitaire mais aussi industrielle de la promotion soviétique, dans les grands complexes industriels. Il habite rarement sa maison familiale, mais il est logé par les dirigeants communistes dans des logements collectifs (*komounalka*) construits à proximité de ces usines. C'est un père fondamentalement délocalisé, comme une abeille travailleuse, un homme fatigué, dépourvu de toute autorité, de tous droits et initiatives. Il est déraciné de sa généalogie. Il n'est ni russe, ni géorgien, mais un travailleur soviétique. Toutes les figures symboliques comme la police (*Militscia*) ou l'armée soviétiques étaient soumises à la logique surmoïque perverse et collective de la morale soviétique. Le vol, la corruption et le mensonge généralisé (pour faire croire que tout allait bien) sont devenus les principes de la vie collective, qui ont finalement provoqué l'effondrement de ce système profondément perverti. Françoise Hurstel souligne l'importance du temps nécessaire à la transmission des nouveaux signifiant des énoncés des lois pour que cette transmission soit possible entre les générations. Elle écrit :

> *Il faut bien trois générations pour que se transmettent au sein des familles, et de sujets à sujets les signifiants nouveaux des énoncés des lois, avec ce qu'ils recèlent de transformations sociales et familiales, modifiant en cent ans environ les ancrages symboliques sociaux de la paternité. Et par ce biais constituant chaque sujet comme sujet de l'histoire*[211].

[211] Françoise Hurstel, « Des pères "carents " aux Nouveau pères. Contribution à l'histoire d'une transmission généalogique collective », in *Place du père, violence et paternité*, Joël et Marie-Pierre Clerget (dir.) Champs, Presse universitaire de Lyon, 1992, p. 26.

Cent ans, c'est-à-dire trois générations pour que les ancrages symboliques de la paternité puissent s'inscrire, alors que la révolution bolchevique, puis l'effondrement du système totalitaire qu'elle a édifié, révèlent des ruptures et des déracinements socioculturels et politiques plutôt qu'une inscription de nouveaux ancrages symboliques. Autrement dit, le père postsoviétique est ce qui ne s'inscrit pas, un être sans ancrage suffisant, sans fondement culturel ni politique, un père en quête de son identité, un père dérouté. La reconstruction identitaire a été d'autant plus difficile qu'une première déconstruction avait été imposée dans les années 1920-1930 pour créer l'*homo sovieticus* par la force et la terreur. Soit deux déconstructions en l'espace de trois générations.

Retournons à la question du père réel de la famille géorgien postsoviétique. Ce père, comme nous l'avons déjà expliqué, s'est retrouvé dépossédé et humilié suite à la chute de l'URSS, mais aussi face aux défis de la nouvelle réalité économique et sociale à laquelle il devait faire face. La plupart d'entre eux se sont retrouvés déprimés, blessés, immobilisés et tristes, en plein deuil de leur statut social et économique, ainsi que de leur place dans la société. Il fallait sauver la famille et son intégrité et répondre en même temps aux besoins urgents de ses enfants. Il est intéressant du point de vue psychanalytique de se demander pourquoi les épouses de ces hommes ravagés, ou les mères de ces enfants demandeurs d'aide et de soutien en pleine crise économique, n'ont pas déclenché les symptômes et les maladies dont ces hommes souffraient énormément. Ces femmes, en même temps mères de familles, au lieu de se déprimer ou de s'endeuiller, se sont mises dans une position active, parfois hyperpuissante et ce sont elles qui ont sauvé ces enfants et ces hommes du ravage économique, social ou politique, comme si la destruction de l'ordre politico-idéologique ne les concernait pas trop, comme si leur politique de la castration (expression empruntée au professeur Paul-Laurent Assoun) était différente de celle de ces hommes. Plus concrètement, ce sont les mères géorgiennes qui se sont occupées des questions économiques et sociales de la famille et de leurs enfants. A cette époque, et beaucoup plus tard encore, on entendait souvent : « Les femmes elles se débrouillent bien, alors que les hommes sont perdus ». Le surmoi féminin ou maternel s'est montré plus « adaptatif » par rapport à la nouvelle réalité économique et sociale que la position des hommes figés par le sentiment de honte et d'humiliation. Les mères géorgiennes se sont lancées dans le commerce, les petits business, beaucoup d'entre elles sont parties à l'étranger pour gagner de l'argent et de cette manière répondre aux besoins financiers de leur famille. Cet activisme des mères sur la scène socio-économique du pays, surtout leur départ à l'étranger, a encore une fois ébranlé la position des hommes et des pères au sein de la famille, ce qui a provoqué chez eux un

accroissement sensible de l'alcoolisme et la toxicomanie dont nous avons parlé aux chapitres précédents.

La société postsoviétique envahit l'Église orthodoxe, mais son rapport à l'Église et à son corps est fusionnel, régressif, souvent dans des formes assez archaïques de la pratique religieuse. Entre les orthodoxes géorgiens et russes, on nomme souvent cette Église notre « Eglise-Mère », comme si l'Église était devenue le lieu de la mère toute-puissante dans une fusion régressive. Janine Chasseguet-Smirgel parle de l'*imago* de la mère toute-puissante au sein du groupe narcissiquement blessé et au travail du moi-idéal. Elle écrit :

> *Le groupe est auto-engendré. Il est lui-même une mère toute-puissante. Il s'agit non de s'organiser autour d'un personnage central, mais autour du groupe lui-même. L'illusion groupale serait donc la réalisation du désir de « guérir ses blessures narcissiques » et de s'identifier au bon sein (ou à la mère toute-puissante)*[212].

Elle poursuit sa réflexion sur le destin du père au sein du groupe organisé autour de la mère archaïque toute-puissante, alors que la place de l'homme pour elle n'est pas celle du père, mais d'un chef. Sa description de ce chef nous fait penser à ces nombreuses figures de prêtres au sein de l'Église orthodoxe postsoviétique, qui occupent plus une place de chef plutôt que celle qui est symboliquement assignée aux prêtres à l'église :

> *La figure paternelle est en fait chassée, exclue du groupe ainsi que du surmoi. Tous se passent, comme si la formation collective en soi constituait la réalisation hallucinatoire d'une prise de possession de la mère par la fratrie, sur un mode très régressif, celui de la fusion primaire. Le chef peut exister cependant, mais il ne saurait à mon avis, se confondre avec le père : le chef est alors celui qui active l'ancien désir d'union du moi et de l'idéal. Il est le promoteur de l'illusion, celui qui l'a fait miroiter devant les yeux éblouis des hommes, celui par qui elle s'accomplira*[213].

Dans ce cas-là, la fonction du chef n'a rien à voir avec celle du père, c'est une fonction régressive, renforçant une illusion narcissique et ainsi contribuant au processus de fusion avec le moi-idéal. Parallèlement et en même temps de la quête du père protecteur, la société postsoviétique cherche la mère toute-puissante au sein de l'Église. On peut dire que la clinique sociale postsoviétique n'est pas la clinique du père au sens œdipien du terme, mais la clinique de son effondrement.

L'une des différences entre le père réel soviétique et le père postsoviétique peut se formuler de la manière suivante : le père soviétique, c'est le père qui le matin quitte la famille et la rejoint

---

[212] Smirgel Janine-Chasseguet, *La maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*, Emergences, p. 75.

[213] Smirgel Janine-Chasseguet, p. 76

le soir (le père travailleur), alors que le père postsoviétique, c'est le père qui ne sort pas de chez lui, qui reste à la maison (le père au chômage). Dans le premier cas, il est attendu par ses enfants le soir, dans le deuxième, non. Dans la psychanalyse on prête une attention particulière au va-et-vient de la mère pour que l'enfant puisse symboliser son absence, mais le « va-et-vient » du père est aussi important dans le contexte non pas, bien sûr des premières relations d'objet, mais de son inscription à lui dans l'ordre socio-économique et politique, ainsi que familial, comme père désirant et désiré.

Chapitre 11 : La question de l'identification et de l'identité dans la génération postsoviétique

Qu'est-il arrivé à ces enfants des pères postsoviétiques ? A ces enfants du temps de la défaite, qui sont devenus vers les années 1997-2000 plus religieux que leurs parents et grands-parents eux-mêmes ? Il leur fallait bien sûr trouver la solution psychique et ensuite sociale afin de commencer la vie dans une société en pleine crise et en pleine construction. Ces adolescents et jeunes adultes ont traversé leur crise subjective parallèlement et en croisement avec la crise sociale et culturelle, cette dernière redoublant et compliquant encore leur malaise subjectif.

À cette époque, et aujourd'hui encore plus, ils ont trouvé deux solutions. Ces solutions, si on peut dire psychoculturelles, supposaient deux stratégies différentes, que Fethi Benslama a appelées la « désidentification » et la « suridentification[214] ».

Suite à la fin de l'URSS, la nouvelle génération postsoviétique s'est tournée vers l'Europe et l'Occident. C'était son choix politique et culturel, mais ce retournement vers l'Occident s'est accompagné d'un processus presque violent et autoplastique[215], au sens de la réaction autoplastique sur la nouvelle réalité postsoviétique. Il fallait s'en sortir et continuer le chemin, mais cette première génération postsoviétique ne pouvait sortir d'un totalitarisme qui avait duré 70 ans sans cette réaction presque d'automutilation. Il fallait non seulement se désidentifier du père soviétique, de son apport et de son héritage politico-culturel, mais il fallait arracher une part de soi et de son identité. D'après cette première solution, une grande partie de la nouvelle

[214] Fethi Benslama, « L'idéal blessé et le surmusulman », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation,* BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015.
[215] Sándor Ferenzi, *Le traumatisme*, tr. L'équipe du Coq Héron, Paris, Payot, 2006, p. 149-150.

génération postsoviétique a essayé d'accomplir le travail psychique suivant : s'identifier avec tout ce qu'on appelait « occidental » au sens politique ou culturel et nier, jusqu'à arracher de soi-même les éléments soviétiques ou même géorgiens de leur structure identitaire, c'est-à-dire se libérer des éléments traditionnels, surtout paternels.

La deuxième solution se réalisa plutôt sur le versant paranoïaque et persécutif. Il s'agissait de faire le déni de tout ce qui provenait de l'Occident, cette deuxième solution s'accompagnant d'une suridentification à tout ce qui semblait géorgien et national.

La différence entre ces deux solutions a provoqué un vrai clivage au sein de la nouvelle génération qui était née et avait grandi dans des familles soviétiques, mais qui vivait dans une néoréalité postsoviétique. Ce clivage s'est maintenu jusqu'à nos jours et il provoque des affrontements entre les groupes dits pro-occidentaux et les groupes « surgéorgiens-surorthodoxes » (Féthi Benslama parle de « surmusulmans »), ces derniers ayant souvent une orientation politique nettement pro-russe. Cette deuxième solution a fait naître des formes caricaturales d'hommes « traditionnels » géorgiens, imitant le père géorgien et se montrant radicalement conservateurs et paternalistes, alors que l'autre partie de ces jeunes gens, suridentifiée à l'Occident, est tombée dans une imitation de l'homme « libéral » occidental.

Pour le moi, deux solutions sont possibles :

A. S'identifier avec le surmoi parental dépourvu de références métapsychiques ou collectives, par une unification du moi et du surmoi comme alliance investie par la haine contre la réalité postsoviétique, c'est-à-dire occidentalisée — autrement dit, devenir « surgéorgien » et « surorthodoxe ». Cette solution supposait une idéalisation du « père géorgien » et de tous ses attributs nationaux, culturels ou ethniques. Cette partie de la société, très haineuse et très religieuse en même temps, porte souvent le vêtement traditionnel géorgien *chokha*[216] ou couvre sa tête d'un bonnet géorgien marqué d'une croix. Ils ont même créé la société des *Chokhossani*, signifiant que le porteur de *chokha* égale un vrai géorgien.

B. S'identifier (moi) à la réalité postsoviétique qui ne s'inscrit pas dans l'héritage culturel ni collectif, mais qui s'est établie brutalement après la fin de l'URSS. Cela a provoqué la falsification du moi, une sorte de faux self culturel, une imitation au nom des idéaux occidentaux, néolibéraux, etc. Mais cette identification « hypocrite » n'échappa elle non plus à la haine comme dans le premier cas. L'image de l'ennemi pour eux, c'est la Russie,

[216] Le *chokha* est le costume caucasien traditionnel des hommes, arborant notamment les cartouchières et le poignard.

renforcée par l'occupation russe en Géorgie contemporaine. Cette sur-occidentalisation a provoqué une acceptation presque aveugle de tous les éléments toxiques du capitalisme sauvage, de la loi du marché et des formes de jouissances auparavant inconnues ou parfois même punies.

Dans ce deuxième cas, aussi radical que la première solution socio-psychique, le travail principal du moi est de se libérer le plus vite possible de l'héritage des parents, de se libérer du surmoi paternel en sous-estimant par des formes presque humiliantes tout ce qui provenait des parents. Cette dynamique psychique collective s'exprimait dans une position extrêmement haineuse par rapport aux vraies figures parentales. Précisons que cette haine s'adressait essentiellement au père, tandis que la mère fut objet d'idéalisation dans les deux cas. Le plus important est peut-être que cette partie suroccidentalisée, contrairement à ses frères « surgéorgiens », exprimait la honte d'avoir les parents qu'ils avaient. Ils essayaient de cacher leurs parents, de ne pas les montrer aux autres. Cette version de solution postsoviétique nous a donné en fin du compte des formes de servitude et de soumission absolue à la néoréalité postsoviétique et malheureusement pseudo-occidentale. Ils sont devenus « plus royalistes que le roi », ou plus exactement plus américains que les Américains eux-mêmes. Les élites postsoviétiques appartiennent plutôt à cette partie de la société : « L'enseignement dans une école "académie britannique-géorgienne" se fait exclusivement en anglais » dit la mère d'un patient géorgien âgé de 11 ans.

Fethi Benslama dans son article « Islam fini et infini » décrit le phénomène de polarisation de la société dans le monde islamique qui a beaucoup en commun avec ce que nous avons déjà dit sur la société postsoviétique en pleine crise politique, culturelle et identitaire. Il écrit :

> *Lorsque cette entreprise de liquidation de la parole et de dé-signification massive eut été menée pendant une décennie ou deux, elle produisit un état d'hébétude généralisée. Tous les mensonges devenaient possibles. Le terrain était donc prêt pour les islamistes qui sont venus avec un langage de prédication proche du corps et des soucis de l'existence, dresser un islam phallo-monolithique qui ne souffre pas la contradiction interne, polariser l'opposition entre islam et Occident, et proclamer le projet d'une restitution du propre (au double sens de l'exclusif et de l'immaculé) à travers un autre genre d'immédiateté, celle de l'accès à la plénitude originaire du politique*[217].

[217] Fethi Benslama, *Islam fini et infini*, *Lignes* n° 30, 1997, p. 145-167.

Chapitre 12 : La honte de l'homme postsoviétique-ou le sujet du politique éhonté

La blessure narcissique, l'effondrement des idéaux communistes, autant que des illusions postcommunistes qui ont alimenté la vie psychique collective après la fin de l'URSS, ont profondément modifié l'économie psychique de la société. Nous avons déjà souligné que la Pérestroïka n'avait rien à voir avec une révolution ni avec le renversement de l'ordre totalitaire. Il s'agissait plutôt d'une destruction accidentelle, d'un accident politique et économique quand le système profondément corrompu et dictatorial s'est écroulé tout seul. Plus exactement c'était un auto-épuisement du système, la fin naturelle de son existence. L'important est que la population n'a pas participé activement au démontage de ce système, mais qu'elle a plutôt subi ses effets passivement. Les recherches sociologiques (recherches qualitatives, focus-groupe et entretiens non directifs) que nous avons menées entre 2007-2015, ainsi que notre expérience clinique privée ou institutionnelle nous ont bien montré que la clinique postsoviétique n'est pas celle de la culpabilité, mais de la honte, provoquée par l'activité pathogène du moi-idéal plutôt que du surmoi au sens freudien du terme, c'est-à-dire du surmoi œdipien, comme héritier du complexe d'Œdipe. Pour la nouvelle génération, pour la grande majorité des jeunes gens, l'Occident occupe la place d'un idéal, et ils se placent dans une position de soumission par rapport à cet idéal en ayant le vague sentiment de ne pas être à la hauteur de cet idéal. On voit très nettement cette honte quand on observe la rencontre entre des Géorgiens et des Européens. Ces rencontres, qu'elles soient amicales, professionnelles ou autres, sont marquées par la honte. L'Union soviétique et les 70 ans du totalitarisme deviennent presque une carte d'identité qui fonctionne comme un « bouclier » (une défense) dans les relations du Géorgien avec l'Occidental. Le Géorgien dit sans cesse : « … c'est parce que nous avons vécu 70 ans d'enfermement totalitaire… », « Ne vous étonnez pas, tous ce qui ne va pas chez nous, c'est à cause de l'URSS… ». « Oui, je comprends que ça ne vous plaise pas, mais sachez que nous avons vécu 70 ans de communisme », etc. C'est-à-dire que ces jeunes gens essayent de se justifier comme coupables, comme des héritiers honteux d'un idéal blessé. Leur idéalisation de l'Occident va de pair avec la sous-estimation de leur propre identité et de leur généalogie culturelle autant que politique, et elle fonctionne comme une réaction défensive due au clivage

lié au trauma de l'effondrement de l'URSS, clivage entre le « mauvais » monde et le « paradis » occidental.

Si cette honte apparaît dans la vie psychique de la société postsoviétique après le trauma de la fin de URSS, il faut dire aussi que cette situation psychologique a provoqué la désintrication pulsionnelle, et cette honte est souvent accompagnée par la haine, par des discours haineux entre différents groupes sociaux, souvent entre les différents partis politiques, pro-occidentaux ou pro-russes. Paul-Laurent Assoun dans son ouvrage sur le préjudice et l'idéal souligne que le trauma de la perte et du préjudice ajoute à la répétition d'échec liée à la culpabilité un autre trait clinique : la destructivité due à la déliaison pulsionnelle. Il écrit :

> *Dans la spirale de déliaison ouverte par le préjudice, la haine et ses stratégies (auto) destructive prennent leur place à côté des automatismes d'échec et autres mécanismes destinaux. […] Honte et haine constituent de destin contrasté da la blessure narcissique*[218].

En Géorgie, l'expérience clinique avec les patients âgés entre 20 et 35 ans, c'est-à-dire la génération postsoviétique (les enfants des parents qui ont subi la fin de l'URSS), met en évidence la prédominance de l'activité pathogène du moi-idéal, ainsi que des troubles dit narcissiques, qui se révèlent surtout par les attaques de panique plutôt que par de simples troubles anxieux. Cette « pandémie » des attaques de panique a été remarquée par des collègues psychiatres ou psychothérapeutes de différents courants. La demande d'analyse est souvent constituée par ce « symptôme » de panique. Dans ce cas-là s'agit-t-il de la clinique de la modernité ou de la clinique postsoviétique de l'idéal blessé, de la honte et d'un échange de la culpabilité sur la honte, de la névrose sur la déstabilisation structurale dans la société bien ébranlé à cause des bouleversement politique et des rupture culturel, aussi que sociale ? Nous pensons qu'il s'agit de la clinique du social et des liens sociaux, mais dans sa version postsoviétique (complexifiée et bien différente). La nouvelle génération, en tant qu'héritière honteuse de l'Union soviétique et du surmoi soviétique, répond à la nouvelle réalité par la panique, qui signale une catastrophe socio-politique et imaginaire en même temps.

Comme nous avons déjà noté, pendant plusieurs années après la fin de l'URSS la société géorgienne a demandé aux élites politiques de restaurer son honneur perdu, demande qui paraissait énigmatique pour la plupart des acteurs politiques. Après des affrontements socio-politiques, nous pouvons dire aujourd'hui qu'il s'agit d'un mouvement narcissique dont le

[218] Paul-Laurent Assoun, *Le préjudice et l'idéal*, p. 112.

développement clinique a été le suivant : d'abord c'est le trauma et la blessure narcissique, accompagnés par le deuil plus ou moins réussi pour la partie de la société, et plus ou moins raté pour une autre partie. Cette blessure et le malaise collectif généralisé ont mobilisé un sentiment envahissant de honte, d'où cette demande répétitive de restauration de l'honneur perdu, qui a déclenché de sa part la clinique de la haine, de la persécution et de l'acte sur un fond de paranoïsation de la société.

Aujourd'hui nous observons dans la société géorgienne, mais aussi dans l'espace postsoviétique en général, des sortes des formations réactionnelles qui ont comme fonction de surmonter cette honte généralisée et de maquiller la blessure narcissique. Elles se traduisent par une exhibition sur la scène sociale : les achats des grosses voitures 4 × 4 (d'ailleurs une habitude assez répandue chez les prêtres), les vêtements de haute classe, un surinvestissement de la notion de « Brand » ainsi que le développement du Marketing, qui est l'un des domaines les plus demandés en Géorgie. L'idéal de la société de consommation et de marketing a remplacé l'idéal blessé de la société soviétique. La sortie de la phase mélancolique, vers les années 2000, a laissé à sa place la honte comme résidu du trauma et de la dépression que la société postsoviétique a traversés entre 1991 et 2000. On a repris la vie mais avec une honte inhibitrice.

Dans un autre contexte culturel ou politique, Fethi Benslama parle aussi de cette blessure narcissique liée dans ce cas-là à l'abolition de califat et à la perte de la place que le sujet occupait dans une société autrefois encadrée par le discours religieux :

> *On peut dire que ces théories sont les recueils des effets traumatiques de l'abolition de califat et de son inscription comme blessure infligée à l'idéal islamique dans les consciences de beaucoup de musulmans ; blessure d'autant plus cruelle que dans la plupart des contrées colonisées de l'époque, les musulmans sont passés de la position de maître à celle de subalterne chez eux [...]. Cette blessure de l'idéal islamique reste toujours ouverte et sans cesse actualisée dans les discours, de sorte qu'elle est devenue un trait de ce que Freud appelle le surmoi-de-la-culture…* [219]

Dans notre cas la blessure a été infligée au sujet soviétique, mais pas religieux au sens strict, même si l'Union soviétique contenait en soi les traits d'une religion.

D'après Daniel Koren « C'est par la voie de l'idéal que s'effectue la "socialisation" de l'inconscient[220] » d'où la désocialisation et déliaison des liens sociaux à l'époque postsoviétique en raison de la chute de l'idéal soviétique, ainsi que de cette place de l'Autre

[219] Fethi Benslama, « L'idéal blessé et le surmusulman », p. 13.
[220] Daniel Koren, « Lien Social : Idéalisation et discours », p. 34.

soviétique. Il écrit aussi : « C'est par l'idéalisation que le sujet, en établissant son rapport à l'Autre fait lien social. C'est le rapport idéalisant à l'Autre qui fait lien social[221] ».

Pour Freud c'est l'idéal, l'identification et la culpabilité qui font les liens sociaux[222]. Lacan y ajoute le discours comme fondement structural de ces liens[223]. Le discours soviétique, politique et totalitaire — l'une des versions du discours du maître — s'est effondré. On peut dire que le discours des maîtres soviétique, qui s'est constitué après la révolution d'octobre et a institué un régime de fer, représentait le discours du maître. Il était prévu que quelque chose de la liberté se produise, or c'est exactement l'inverse qui est arrivé : le retour dans le réel d'un ordre de fer, d'un ordre féroce. C'est Marx qui a servi d'appui à ce discours de maître dont on a fait le deuil lors de sa disparition. Ce discours du maître dans sa version soviétique fondée sur le marxisme (interprété par Lénine) s'est effondré de lui-même par ce qu'il n'avait pas les moyens de sa subsistance[224]. Qu'en est-t-il alors de ce retour du religieux dans l'espace postsoviétique ? Est-ce le remplacement du discours soviétique par celui du religieux ? Le discours du maître dans sa version soviétique a vraiment été changé par le retour du religieux, mais est-ce-que c'est un discours qui revient ou qui remplace l'ancien régime ? Les figures des maîtres sont incarnées par les prêtres, avec à leur tête Ilia II, Patriarche de Géorgie et chef de l'Église orthodoxe géorgienne. Ce changement n'a pas fait basculer le discours soviétique dans un autre discours, mais il a eu plus exactement un effet structural en transformant le discours soviétique en une construction délirante. Ce que l'Église orthodoxe produit au temps postsoviétique, ce n'est pas un discours, mais un délire, par l'échec de la constitution du discours. D'où la fabrication des constructions ou des interprétations délirantes dont l'Église orthodoxe est devenue une vraie « usine de production ». La partie suivant de cette recherche traite de la question de ces constructions, dont la plupart se sont concentrées autour des figures paternelles réelles ou imaginaires.

[221] *Ibid*, p. 35.
[222] Sigmund FREUD, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Payot 1981.
[223] Jacques Lacan, le séminaire, livre XVII, « l'envers de la psychanalyse », Seuil, 1991.
[224] Guy Clastres, « conférence sur les discours », p.65-85.

Chapitre 13 : Névrose et religion orthodoxe aujourd'hui

L'objectif de notre travail n'est pas de répondre, et encore moins de résoudre le problème posé par ce retour du religieux dans le monde orthodoxe postsoviétique. Il est de montrer la nature inédite de la pratique religieuse dans cette partie du monde, nouvelle pratique revenant dans un espace politiquement et idéologiquement vide. Sa bizarrerie et son « excessivité » sautent aux yeux de n'importe quel observateur neutre. Elle est produite par le psychisme de la société postsoviétique. Ces pratiques, traduisant la position psychique du nouveau croyant par rapport aux rites, aux prêtres, aux icônes…, sont en quelque sorte des formations de l'inconscient d'une société bouleversée au niveau de ses racines et supports symboliques. Mais s'agit-t-il de formations de symptômes en tant que compromis psychiques et en même temps solutions du conflit intérieur et symbolique ? Quel est le statut métapsychologique de ces formations et dans quelle organisation psychique de la société s'inscrivent-t-elles ? Quel est leur statut structural ? Sont-elles une pratique religieuse d'un névrosé alourdi par la culpabilité et coincé dans ses impasses imaginaires ou une pratique qui a un fondement diffèrent ?

Freud, en discutant la culture et la répression comme facteurs psychogénétiques des névroses de la société, remarque d'emblée les difficultés et les limites d'un tel socio-diagnostic :

> *De plus le diagnostic des névroses de communauté se heurte à une difficulté particulière. Ce qui dans la névrose individuelle nous sert de premier point d'appui, c'est le contraste par lequel le malade tranche sur son entourage supposé « normal ». Un tel arrière-plan manque dans une masse atteinte d'une affection similaire, il faudrait aller le chercher ailleurs*[225].

Si, dans la psychologie de masse, nous pouvons parler de névrose au sens structural du terme, au sens œdipien, il est très difficile de dire que dans la société postsoviétique, une partie de la communauté a une structure psychotique. La psychose exclut la possibilité pour le sujet d'être inscrit dans un discours ou dans un autre. La violence de la psychose consiste justement dans cette impossibilité de trouver la place assignée par l'Autre dans la société. Si un névrosé est un dissident de la culture, le psychotique crée sa propre culture à lui, qui peut être organisée autrement, qui peut fonctionner sur un autre versant que le reste de la société actuelle. Malgré ces difficultés théoriques qui sont loin d'être l'objet de notre recherche, les exemples de la

[225] Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, (1930 *a* [1929]), trad. P. Cotet, R. Lainé, J. Stute Cadiot, J. André, Paris, PUF, 1995, p. 88.

pratique religieuse postsoviétique que nous avons décrits nous obligent à soulever la question du mode défensif de la société postsoviétique, dans la nouvelle économie psychique de la masse religieuse orthodoxe. Dans la vie psychique de la société, la prédominance des vacillements identitaires et narcissiques, des projections, des angoisse persécutives, de la mégalomanie du nouveau croyant, de sa destructivité et de sa haine nous donnent des raisons cliniques de dire que ce mode de fonctionnement sort du cadre de la névrose, même de la névrose universelle suivant la comparaison faite par Freud entre la religion et la névrose obsessionnelle[226]. Nos observations de la vie religieuse dans le monde orthodoxe d'aujourd'hui montrent nettement la prédominance de la projection sur le refoulement.

Nous pensons qu'il s'agit d'un nouveau sujet religieux soumis à une nouvelle économie psychique réglée non par la castration et le désir, mais par le déni et le clivage. Une autre question se pose encore : Bien qu'elle s'accomplisse au sein du groupe et par le groupe, la pratique religieuse postsoviétique est-elle véritablement collective ? *Nous pouvons dire qu'elle est la pratique d'une expérience plutôt groupale que collective* parce que les facteurs réunissant la masse ne sont pas intérieurs, mais extérieurs, déterminés et liés par le trauma de l'effondrement de l'Union Soviétique en tant qu'événement bien réel, et non par un fantasme structurant organisateur de la masse autour du père et par le père. Un passage de Fethi Benslama souligne la différence entre cette nouvelle religiosité (de l'islam en l'occurrence) et celle de la pratique traditionnelle. L'auteur souligne la décomposition de la religion musulmane et la nécessité structurale et psychique de la construction d'un *nouveau mythe composite* de l'islam :

> *Théologie, scientisme, populisme, quelles que soient les proportions de ces éléments dans le chaudron de l' « islamisme», nous ne sommes pas face à un simple discours de retour ou de restauration d'une doctrine, comme le prétendent les islamistes, mais à une invention, un nouveau mythe moderne inouï dans l'histoire de l'islam. L'aveuglement sur ce fait est un curieux phénomène du savoir politique contemporain. Comment se fait-il que, dans l' « islamisme », la religion islamique n'est plus le seul référent ? Il me semble que l' « islamisme» n'a été possible comme nouveau mythe composite, que dans des sociétés où, non seulement la souveraineté de la religion a été sérieusement écornée, dans un monde partiellement désenchanté selon la formule consacrée, mais plus radicalement où l'on assiste à un processus de décomposition de la religion ; au point qu'il ne soit plus possible de la restaurer telle qu'elle fut, et qu'il soit devenu nécessaire de lui adjoindre des adjuvants et d'autres garants*[227].

[226] Sigmund Freud, « Actions compulsionnelles et exercices religieux » (1907), Trad. D. Guérineau et F. Oppenot. In. *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1978.
[227] Fethi Benslama, Islam fini et infini, *Lignes*. n° 30, 1997, p. 145-167.

Freud considère la religion avec son cérémonial et ses rites minutieux comme une névrose universelle où les scrupules vont se transformer en actes obsessionnels et où la pratique religieuse a la fonction régulatrice de la vie pulsionnelle. Au lieu du refoulement, le principal mécanisme de défense de la communauté orthodoxe d'aujourd'hui est la projection. Au lieu du sentiment de culpabilité, nous observons des tendances agressives et destructrices dirigée vers l'extérieur, vers l'autre. Au lieu de la compulsion à l'accomplissement du rite, ou à la contrainte interne, nous avons une certaine insatiabilité et un excès de la jouissance dans l'accomplissement des rites de la pratique religieuse. La contrainte névrotique est remplacée par l'insatiabilité et par la jouissance. L'objet de l'amour n'est pas fantasmé et ne trouve pas sa place dans le désir et dans l'idéalisation, mais il est déjà obtenu, accédé et basculé, jeté en bas de sa place sacré et symbolique. La communauté religieuse ainsi organisée ne connaît pas d'enrichissement de sa vie fantasmatique et imaginaire grâce à la pratique religieuse. On assiste au contraire à un appauvrissement extrême de la réalité psychique et de la vie culturelle de l'Église postsoviétique.

„Il est de la nature de la société qu'elle s'exprime symboliquement dans ses coutumes et dans ses institutions[228]". Entre le rite et le croyant se forme une relation duelle sans la fonction de tiers. En perdant leur aspect collectif, le rite et le symbole provoquent de la jalousie entre les représentants de la paroisse. L'unité est à arracher, à partager, à disputer. Le rite et le symbole sont partagés entre les membres de la paroisse comme une nourriture.

Dans *L'Avenir d'une illusion*, Freud insiste sur l'amour du père. Dans notre cas, c'est la haine qui prédomine, comme position affective, dans la pratique religieuse. Pour Freud, la religion constitue un trésor d'idées nées du besoin de rendre supportable la détresse humaine[229], surmonter la peur de la mort et adorer son idéal. Tandis que dans les communautés orthodoxes de Géorgie et des pays post soviétiques, on voit d'un côté un appauvrissement total du système idéologique de la religion et de l'autre une tendance à détruire cet idéal — destruction des éléments fondamentaux de la vie collective, des éléments sur lesquels ce collectif se fonde lui-même. Des supports, comme la possibilité de maintenir l'intégrité de la masse, sont sans cesse attaqués par leurs membres. Ce qui, d'une certaine manière, signifie non seulement destruction mais également autodestruction au niveau des idéaux culturel ou religieux en faveur de l'idéalisation primitive et archaïque.

---

[228] Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige /PUF, 1997.

[229] Sigmund FREUD, *L'avenir d'une illusion,* PUF, 2007.

Si pour Freud la religion est la névrose de l'humanité, qu'est-elle actuellement en Géorgie, au regard de tout ce qui a été déjà dit ? Pour Freud, civilisation et religion sont inséparablement liées. Osons poser la question : l'homme pratiquant de nos jours la religion monothéiste (orthodoxe dans le cas étudié) est-il un homme civilisé au sens freudien, ou tout simplement un homme moderne déraciné de sa civilisation (de sa culture et de son ordre symbolique) ? Dans sa vie psychique, développée du point de vue intellectuel et technique, à quoi peut-il lier l'existence des éléments extrêmement primitifs et régressifs de sa pratique religieuse ? Le sujet de la culture et du langage crée un symbole, comme par exemple la communion, qui pour lui est un acte sacré. Le « primitif » accomplit souvent directement les tendances orales, cannibales, telles que mange la chair du mort pour se l'incorporer. Pour le croyant actuel auquel nous nous intéressons, la communion est marquée par l'insatiabilité. Pour lui, l'huile bénite est pratiquement devenue un produit de consommation, et la croix un Dieu païen. Dans quelle catégorie peut-on ranger ce troisième type de croyant moderne ? Si la religion est au service du refoulement de la vie pulsionnelle, si sa fonction est de renoncer à la satisfaction pulsionnelle, comment peut-on comprendre, chez le croyant postsoviétique, l'absence d'état affectif tel que le sentiment de culpabilité ? Le sentiment du péché ? La tendance à l'autopunition ? Le christianisme n'est pas concevable sans le sentiment de culpabilité et pourtant nous observons une autre forme de travail du surmoi dans la masse décrite dans la présente recherche. Au lieu du sentiment de culpabilité et des éléments masochistes dans la pratique religieuse, nous observons la tendance d'inculpation de l'autre. Au lieu du refoulement – la projection, et souvent l'identification projective accompagnée par une régression.

Ces derniers temps, on observe souvent des agressions ouvertes de la part de paroissiens contre d'autres, pour des raisons insignifiantes. La raison principale en est un supposé irrespect des règles de l'Église (discussion à haute voix dans l'église, gestes incorrects, par exemple les mains dans la poche, etc.). Celui qui n'a pas « respecté » les règles, même involontairement, se voit aussitôt agressé par des critiques acerbes venant d'un autre fidèle.

On observe le phénomène suivant : comme le rite est accompli avec une exactitude scrupuleuse, c'est toujours « l'autre » qui le viol. C'est toujours un fidèle qui remarque dans la conduite d'un autre une violation, un péché, l'irrespect de l'icône, du rite ou du prêtre. Cet autre devient alors objet de l'agression du surmoi sadique. L'observation répétée de ce phénomène montre que tous les fidèles violent le rite mais que chacun fait la projection de son acte sur un autre. A*insi nous n'avons pas affaire à l'identification entre des frères spirituels devant un idéal commun, mais à une chaîne, à un circuit projectif incessant*. L'accomplissement du rite n'installe plus

l'ordre dans la masse grâce à des liens identificatoires et libidinaux solides, mais la désorganisation et le désordre. Chaque membre considère comme sa responsabilité personnelle de protéger la pureté, l'inviolabilité du rite avec une exactitude paranoïaque, avec la vigilance d'un gardien, non pas de ses propres tendances pulsionnelles, mais de celles de l'autre.

Ces nouvelles formes de la pratique religieuse éclairent assez bien les modifications, mutations, voire les dégradations touchant la pratique des rites. Elles éclairent aussi les changements profonds du rapport du sujet religieux avec les symboles tels que la croix ou les icônes… En effet, l'usage du rite suppose un sens, non seulement inconscient et refoulé, mais aussi conscient, notamment dans les rites complexes tels que le baptême ou la communion. C'est pourquoi nous nous interrogeons sur les phénomènes de profanation et de dégradation du rite et de la pratique religieuse en général. Ce qui nous amène à aborder la question du destin du mythe religieux dans la communauté orthodoxe postsoviétique. Lorsque le rite subit une telle déformation, voire une destruction de son noyau symbolique, qu'arrive-t-il au mythe qui lui est sous-jacent et qui garantit son intégrité ? Au mythe qui le fonde et s'incarne sur la scène de l'église pendant la messe et les autres cérémonies religieuses ? Dans son article « Topique freudiennes du mythe[230] » Paul-Laurent Assoun souligne l'inséparabilité du rite et de son mythe, ainsi que l'importance du rite dans la mise en scène de la construction mythique au sein du groupe :

> *Ce récit crédible et cru donne lieu à une pratique : issu du groupe, il en soutient la praxis par le rituel : la mythologie est l'idéologie du rite ; le rite, la mise en acte du mythe. Enfin, le mythe a une ambition explicative : fonction étiologique inhérente à sa narrativité – le mythe est en ce sens une théorie sociale auto-générée.*

Nous avons souvent utilisé le terme « effondrement » dans le contexte de la fin de l'époque totalitaire de l'URSS. Nous avons décrit les phases du deuil et des diverses solutions psychiques de la société suite à cet effondrement. Ce qui s'est effondré, parallèlement à la construction socio-politique et idéologique, c'est aussi le mythe soviétique comme construction imaginaire alimentant les illusions des peuples. Mais après le retour du religieux dans l'espace postsoviétique, la pratique et l'usage du rite se sont révélés tout aussi dépourvus du support mythique. On avait l'impression que le mythe ne soutenait pas la vie religieuse nouvellement apparue chez les ex-Soviétiques. La construction mythique s'est également avérée détruite. C'est pour cette raison que la pratique religieuse postsoviétique fut, dès son apparition,

[230] Paul-Laurent Assoun, « Topiques freudiennes du mythe. Thèses sur la *Mythenforschung* analytique », in *Topique*, n° 84, 2003/3, p. 173-184.

déracinée de son fondement historico-culturel, mais mythique aussi, imaginairement appauvri. Olivier Douville, parlant de la fonction du mythe chez Lévi-Strauss[231], soulève la question peut-être la plus fondamentale concernant le mythe. Il souligne que le réel de la mort et de la vie n'est supportable que par le biais du mythe, qui rend le monde habitable. Cela signifie dans notre cas que l'effondrement de la construction mythique doit provoquer la mélancolisation de la société, ce qui est bien le cas de la société postsoviétique :

> *La fonction principale d'un mythe n'est pas d'enchanter le monde. Bien sûr c'est une fonction. Mais ce n'est pas là-dessus que Lévi Strauss va appuyer le fer de sa démonstration. La fonction d'un mythe est de rendre le monde que l'on puisse rêver et habiter. Et si le mythe nous permet d'habiter le monde c'est parce que l'empan qu'il met en place nous évite d'être confronté tout de suite aux situations les plus violentes, la vie, la mort. Le mythe, est une construction d'opposés tendus en un effort considérable pour que les pôles de la vie et de la mort ne soient pas confondus. Bref, pour que personne ne se sente dans la situation de mort vivant. Il faut donc rendre le monde habitable de sorte que personne ne soit réduit à la situation de mort vivant.*

A la place du mythe effondré, il n'y a pas le vide, mais sa place est occupée par la construction délirante. L'effondrement du mythe comme support idéologique du rite a entraîné la dégradation profonde du rite que nous avons décrite. Dans la communauté orthodoxe postsoviétique, nous avons observé deux types d'interprétation du rite par le croyant. Dans le premier cas, les fidèles comprennent le rite et son sens de manière littérale. Cette interprétation est dépourvue de toute abstraction possible. Aucun sens symbolique n'est aperçu derrière le rite. Dans l'autre cas, le croyant ignore le sens du rite, autant que du mythe sous-jacent et donne aux cérémonies religieuses un sens individuel, ou bien le sens et l'interprétation que le prêtre de la paroisse peut lui attribuer.

Si le mythe est la force organisatrice de l'inconscient au sein de la société, pouvant fonctionner comme un fantasme collectif, la distorsion entre le mythe et le rite instrumentalise, déshumanise la pratique religieuse, c'est-à-dire l'accomplissement du rite. Le rite ne conserve que la fonction économique de canaliser l'excitation non liée dans le psychisme du groupe et il perd sa fonction structurante. D'après nos observations, le rite est accompli en excès au sein de l'Église. Il y a une sorte d'excessivité dans son accomplissement et nous pensons que l'effondrement du mythe derrière le rite a endommagé sa fonction de filtre de l'excitation, sa fonction de « par-excitation » qui le protégeait de sa dégradation sous l'effet de cet excès. Ce rite dépourvu du mythe mobilise une immense jouissance chez les croyants postsoviétiques.

[231] Douville Olivier, « Ancêtre et ancestralité » texte lu au colloque de Chengdu, Avril 2014 : « Ancêtre et transmission ».

Quatrième partie : Le père postsoviétique, sa place et sa fonction

Chapitre 1 : Pourquoi le père ?

« Le père n'est pas un objet réel, alors qu'est-ce qu'il est ? Le père est une métaphore. Une métaphore, qu'est-ce que c'est ? […] c'est un signifiant qui vient à la place d'un autre signifiant et là est le ressort essentiel du père en tant qu'il intervient dans le complexe d'Œdipe[232] »

Jacques Lacan

Pourquoi le père ? Pourquoi parler du père dans cette quatrième et dernière partie de cette recherche consacrée aux nouvelles formes de la pratique religieuse postsoviétique ?

En premier lieu, parce que tout ce qui a été décrit comme nouvelles pratiques religieuses postsoviétiques s'organise autour des figures paternelles. Le retour massif du religieux dans l'espace postsoviétique n'est pas un phénomène isolé, mais une partie intégrante de la logique de la vie psychique des masses. L'effondrement de l'Union Soviétique fut tout d'abord celui du père soviétique, qui personnifiait en quelque sorte cette idéologie. C'était le père assassin, qui non seulement punissait ou châtrait ses enfants, mais aussi les tuait, les persécutait voire les exterminait ; c'était le père au nom duquel on se radicalisait après sa disparition, le père qui désubjectivisait ses enfants dans la société totalitaire. Suite à la disparition de ces figures paternelles, réelles autant qu'imaginaires, qui incarnaient l'idéologie totalitaire, nous observons l'apparition de figures religieuses (telles que les prêtres ou le patriarche de toute la Géorgie Ilia II), mais aussi politiques (telles que Gamsakhourdia ou Chevarnadzé). Pour bien comprendre la place et la fonction de ce père, nous allons nous attacher aux représentations qui se sont construites autour de ces figures.

Ensuite, parce qu'il s'agit de la religion, et que l'Église est fondamentalement la place du père. Lacan dit dans son séminaire sur la relation d'objet : « Si le père doit trouver quelque part sa synthèse, son sens plein, c'est dans une tradition qui s'appelle la tradition religieuse (judéo-chrétienne)[233] ». Nous pensons que l'effondrement de la fonction du père s'observe particulièrement bien au sein de l'Église orthodoxe postsoviétique. Elle constitue un vrai laboratoire, un lieu où on observe la décomposition, quasi chimique, du père et de sa fonction, ainsi que des différentes solutions psychiques qu'elle a provoquées. Malgré ces processus destructifs, la place du père soviétique, qui avait été vidée après la fin de l'URSS, a été occupée

[232] J. Lacan, « Les formations de l'inconscient » (1957-1958), séminaire du 18 janvier 1958. Cité par Joel Dor, in *Le père : de la fonction à la consistance, Esquisses psychanalytique*, printemps, n° 19, 1993, p. 6.
[233] J. Lacan, Livre IV, 1956-1957, La relation d'objet et les structures freudiennes, XXII, 19 juin 1957, p.5.

très rapidement par les autres versions des pères postsoviétiques. La panique, puis la mélancolisation profonde de la société dans les années 1991-1994, ont poussé le psychisme collectif à produire en urgence des figures politiques et religieuses, pour réorganiser et structurer différemment (souvent sur le versant délirant) le mouvement pulsionnel de la masse : « Disons plutôt que l'effondrement d'une certaine modalité de la fonction paternelle ouvre à la possibilité pour de nouvelles modalités de cette même fonction[234] ».

Pour brosser l'image de ce père postsoviétique, nous ne nous référerons pas à la description de sa personnalité réelle, mais aux discours, fantasmes, constructions délirantes et projections massives concernant les figures religieuses ou politiques.

Enfin, une dernière raison d'aborder la notion si complexe du père dans le cadre de cette recherche, est le symptôme, ou même la clinique du social, qui se révèle dans ces nouvelles formes de la pratique religieuse. La nature même de ces formes soulève le problème de la fonction paternelle et de son destin dans le contexte socio-politique donné.

L'une des questions les plus difficiles pour notre recherche est la polysémie du terme « père » en psychanalyse. Son champ sémantique et conceptuel rappelle à nouveau que cette notion pourra être saisie le mieux possible par sa fonction. Mais la clinique psychanalytique, ainsi que nos observations au sein de la société postsoviétique, c'est-à-dire la clinique du social, rendent la question encore plus complexe, ce qui s'ajoute à ces difficultés théoriques. Alain Vanier, dans son article traitant la question problématique du père en psychanalyse aujourd'hui, mention presque tous les termes possibles, ou tous les « prénoms » possibles du père que la psychanalyse utilise afin de désigner le père, la fonction du père ou la paternité:

> *Or, la psychanalyse n'a pas cessé de qualifier le père. Père séducteur, père œdipien, père menaçant, père de la horde, père mort, père fondateur des religions, père symbolique, père réel, père imaginaire, père privateur, père idéal, père humilié, père carent, etc. D'un autre côté, il y aurait le Père, absolu, originaire, inqualifiable, à la limite de la nomination, signifiant imprononçable, mais aussi un père peu à peu réduit par Lacan, au cours de son enseignement, à sa fonction[235].*

Nous verrons que le père imaginaire et le père idéal[236] correspondent mieux à ces figures religieuses ou politiques qui concentrent autour d'eux les discours et l'imaginaire collectif de la société postsoviétique. Mais il n'est pas si simple ni cliniquement juste d'appliquer des clichés (père imaginaire, père castrateur, père sauvage, primordial etc…) à ces figures créées et

[234] Richard François, « Peut-on vraiment parler d'un déclin de la fonction paternelle ? » p. 72-73 in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.
[235] Alain Vanier; « Homme/père », in *Figures de la psychanalyse*, Eres, 2010. Page 128.
[236] Alain Vanier, Séminaire de l'univ. Paris VII Denis Diderot.

idéalisées dans l'imaginaire collectif. Ces imagos paternelles, toujours dynamiques et changeantes, tantôt secourables et tantôt destructives et menaçantes, ont des caractères bien différents entre elles, plus complexes et riches qu'on ne peut l'imaginer, plus puissants et organisateurs que le père réel dans la famille géorgienne. Leur champ clinique et conceptuel est très vaste : père comme agent de la castration ; père comme métaphore ou métaphore paternelle ; père symbolique ; place du père dans le désir de la mère ; père mort ou père tué ; sentiment de culpabilité et père ; surmoi œdipien et identification au père ; figure du père et de l'hypnotiseur dans la psychologie des masses de Freud ; ambivalence et père ; père d'un névrosé et surtout d'un obsessionnel ; rivalité entre père et fils, etc… Étant donné l'envahissement de l'Église et le retour du religieux dans cette partie du monde, de quel père s'agit-t-il ? C'est la question que nous examinons dans cette partie de cette recherche. Il ne s'agit pas d'un problème théorique, mais de la réalité socio-psychique dans un milieu culturel et politique donné. Il nous importe de comprendre ces figures paternelles postsoviétiques et leur place dans l'économie psychique du collectif plutôt que de les couvrir par un concept théorique ou un autre. Pour reformuler la question cruciale de la psychanalyse « Qu'est-ce qu'un père ? » Nous pouvons demander « Qui est le père » ou « Quel père » dans l'espace orthodoxe postsoviétique ?

Nous pouvons dire que les bouleversements socio-politique change la place et la fonction du père, aussi que sa représentation dans l'imaginaire collective. Fehti Benslama constate les mêmes changements de la place et de la représentation du père dans le contexte islamique de Tunisie. Les phénomènes de la nouvelle religiosité dans le monde orthodoxe postsoviétique ne sont pas seulement un événement culturel ou historique, mais bien inconscient et déterminé par des facteurs plutôt universels hors de la culture local (Géorgie, Tunisie). Autrement dit les changements sociaux radicaux (comme un événement local dans l'espace politique concrète-URSS) fonctionnent comme facteur déclenchant des processus inconscients au sein du collectif donné dans des contextes culturels extrêmement différèrents : « les éléments que nous venons de communiquer convergent vers cette constatation que les changements sociaux que connait un pays comme la Tunisie transforme la figure du père et déstabilise la fonction qui lui est attachée[237] » Mais ce qui est difficile c'est de saisir le père en tant que tel dans cette clinique postsoviétique et de répondre à cette question : Quel père ? Alain Vanier parle de l'affaiblissement de la figure paternelle et au retour *terrifiant* et en même temps *caricaturale*

[237] Fethi Benslama, Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, in *Espace Analytique*, Denoël, 1989, p. 348.

du père idéal comme l'effet de cette déstabilisation du père dans la modernité : « Quelqu'un me faisait remarquer à quel point, dans sa pratique de la psychanalyse avec les enfants, apparaissait avec une extrême fréquence, aujourd'hui plus qu'il y a peu, un appel au père. Ainsi, le petit Hans était d'avant-garde. Comment l'analyste traitera-t-il la question du père idéal ? Car le corollaire de cet affaiblissement de la figure du père est la montée parfois terrifiante ou caricaturale de figures de pères idéaux ».

Un appel au père d'un sujet sans le soutien symbolique pour passer par exemple de la position d'adolescence à celle de l'adulte, d'un fils à l'homme ou encore plus d'un homme au père, pour cet auteur crée le risque sur le champ social de confondre la fonction paternelle avec le maître ce qui suppose le danger socio-politique d'instauration du régime totalitaire et violent. Voilà ce qu'il dit :

« Il y a donc une disqualification historique du père, d'une certaine figure du père, radicalisée par l'histoire récente. Là où il est appelé, le sujet peut alors se défiler pour rester le fils préféré de la mère, ou encore s'identifier à elle dans le rapport à l'enfant. Quelle éthique du désir transmettre ? L'homme d'aujourd'hui, en proie à un désir intraitable, est le lieu d'un conflit entre la figure qu'il est appelé à incarner dans un malaise que le lien social n'apaise plus, et le fils qu'il fut, la rébellion qui fait la position – au moins un temps – du fils aujourd'hui – dont il n'a souvent pas fait le deuil dans ce monde de « l'enfance généralisée ». Il faut en effet des outils sociaux pour passer à la position d'adulte, celle-ci n'étant d'ailleurs organisée qu'à partir du discours, la psychanalyse étant toujours en peine d'en donner une définition interne. Le sujet moderne est déchiré entre ces positions. Cette rébellion sans issue n'est souvent qu'appel à un maître qui, névrotiquement, se confond avec la fonction paternelle en le figurant, avec le risque de nous renvoyer à un ordre de fer. L'appel moderne au maître se retrouve dans toutes les configurations modernes de groupes y compris analytiques »

Chapitre 2 : Le portrait métapsychologique du père postsoviétique

Figures paternelles religieuses

Père Bassili Mkalavishvili-père paranoïaque

Nous avons déjà parlé au pré-rentrée à la religiosité postsoviétique qui, suite à l'effondrement de l'URSS, a précédé par l'apparition sur le ciel de ces 14 pays des soucoupes volantes, mais aussi la propagation des sectes, comme les témoins de Jéhovah et les différents systèmes doctrinaux, religieux ou sectaires, comme le yoga, les technique du soin du corps, l' hygiène particulier etc…(*Voir Chapitre 7 de la Partie III « Une pré-rentrée dans la religion : aux sources de la « résurrection » postsoviétique de l'Église orthodoxe*). Cette phase d'auto purification coïncide avec la mélancolisation d'une grande partie de la société, mais la sortie de cette mélancolie généralisée est marquée par la rentrée à l'église ou par le retour du religieux sous les formes que nous avons décrit dans les premières pages de ce travail.

Il est important de revenir, encore une fois et déjà dans le contexte du père postsoviétique, aux sources de ce retour du religieux qui est marqué par l'apparition sur la scène sociale du prêtre Bassili Mkalavichvili. En 1996 il est défroqué par le patriarcat de la Géorgie, mais il faut dire que ce père de l'église a réalisé en acte toutes ces constructions délirantes et paranoïaques que l'Église géorgienne portait en soi juste après la fin de l'URSS. C'est-à-dire qu'il s'agit de la personnalité qui représentait en quintessence tous ce que l'Église profondément persécutrice et haineuse accumulait en soi dès sa première apparition dans la vie psychique et sociale du collectif (1998-2000 ans). Le père Bassili Mkalavishvili était quelqu'un qui agissait en acte ce que l'Église tenait officiellement comme discours : si l'Église géorgienne postsoviétique avait la position destructive et persécutive par rapport aux autres confessions à cette époque, père Bassili Mkalavichvili détruisait en réalité leur bien et les attaquait sans cesse et à la manière très violente. En 1996 il est exclu de l'Église géorgienne, parce qu'il est déclaré fou, quelqu'un qui s'attaque non seulement aux sectes, mais aussi à l'Église et à son patriarche. L'Église postsoviétique en Géorgie et en Russie à cette époque et même aujourd'hui garde la position

haineuse par rapport aux autres confessions, aux autres groupes politiques ou idéologiques et surtout par rapport à l'Occident et aux États-Unis. L'idéologie du père Bassil Mkalavishvili était identique à cette position de l'Église postsoviétique, sauf qu'il s'est passé en acte beaucoup plus souvent que les autres représentants officiels de l'Église qui le font de temps en temps. C'est-à-dire que l'entrée de l'Église orthodoxe postsoviétique suite à la fin de l'URSS est marquée par la haine et par la position profondément paranoïaque envers la nouvelle réalité postsoviétique. L'Église géorgienne s'auto isole, se coupe du monde orthodoxe et prend le pouvoir inédit sur la vie socio-politique du pays. Le père Bassili Mkalavishvili est une figure emblématique de ce retour non pas du religieux en tant que tel, mais d'une institution postsoviétique nommé Eglise. Il faut dire que les adeptes et les fidèles du père Bassili fut très nombreux et représentaient l'esprit et l'idéologie de toute l'Église orthodoxe postsoviétique. Les mêmes phénomènes sont observés en Russie (voir les travaux de Rousselet Kathy 2000-2004).

Père Bassili Mkalavishvili fut trois fois emprisonné par les soviétiques en raison de plusieurs essais de construction d'églises dans sa région dans les années 1979-1980. En 1980 il devint prêtre et membre de l'Église orthodoxe géorgienne. En 1991 il a réussi de construire une énorme église dans la banlieue de Tbilissi où il continue à diriger ses fidèles jusqu'à aujourd'hui. En 1995, il a vivement condamné l'Église orthodoxe géorgienne pour sa coopération avec le Conseil œcuménique des Églises et a accusé le catholicos-patriarche Ilia II d'« hérésie de l'œcuménisme » et d' « aide aux sectaires ». Le 14 mai 1995, il entra dans le schisme, rejoignant la juridiction grecque non canonique « Synode d'opposition ». Dans le schisme, le diocèse de Gldan (banlieue à Tbilissi) s'est formé. Les paroissiens ont commencé à collecter des fonds pour la construction d'un nouveau temple. À partir d'octobre 1999, père Bassili a organisé une série d'actes de violence contre les minorités religieuses en Géorgie - les baptistes et les témoins de Jéhovah. Mkalavichvili et ses partisans ont organisé une série de pogroms, accompagnés d'incendies de bibles protestantes et d'autres publications non orthodoxes. Les livres des Témoins de Jéhovah ont été brûlés; en règle générale, la police appelée par les Témoins de Jéhovah ou les Baptistes regardait indifféremment le pogrom. Selon les Témoins de Jéhovah, entre octobre 1999 et août 2001, 80 cas d'attaques contre les Témoins de Jéhovah ont été enregistrés, faisant plusieurs blessés. Les victimes ont à plusieurs reprises fait appel au parquet pour porter plainte contre Mkalavishvili, qui n'a été arrêté qu'en mars 2004 après la révolution des roses en Géorgie. Le 23 septembre 2001, les partisans de Bassili Mkalavichvili ont organisé une procession le long de l'avenue Rustaveli avec une sonnerie. Ils ont transporté des affiches et des photographies de « traîtres à la nation », dont les noms ont ensuite été annoncés devant

le bâtiment du Parlement. Sur les affiches, il était écrit : « A bas la secte de Jéhovah, profanateurs du Saint-Esprit! L'orthodoxie ou la mort! Mikhail Saakashvili [président de la Géorgie à cette époque] est une progéniture maçonnique! ».

Selon un rapport publié en 2001 et août par Human Rights Watch[238] :

> *Les fidèles chrétiens non orthodoxes de toute la Géorgie ont été la cible d'au moins quatre-vingt attaques violentes de groupes civils au cours des deux dernières années. Le gouvernement n'a fait aucun effort sérieux pour enquêter pénalement - et encore moins pour poursuivre- les auteurs, et dans certains cas, la police elle-même a violemment dispersé les réunions de prière. Les attaques se sont multipliées avec l'atmosphère d'impunité qui a suivi. Les assaillants traquent les fidèles sur le chemin de ou vers les réunions de prière, ou interrompent les réunions de prière dans des maisons privées. Ils ont battu des fidèles, infligeant parfois des blessures graves, saccageant des maisons privées, détruisant des biens et brûlant de la littérature religieuse. Les assaillants ciblent les victimes en raison de leur foi et cherchent à intimider les fidèles afin qu'ils abandonnent leurs pratiques religieuses*.

En 2001, le rapport annuel du Département d'État sur la liberté de religion indiquait que la liberté de religion en Géorgie se détériorait. Le rapport décrit des attaques contre des Témoins de Jéhovah, des Baptistes, des membres de l'Assemblée de Dieu et des membres de la secte Hare Krishna[239].

Selon le New York Times, Dans de ***nombreuses anciennes républiques de l'Union soviétique***, ***y compris la Russie***[240], la naissance de la liberté a entraîné des tensions religieuses, en particulier entre les églises orthodoxes prédominantes et les religions et sectes émergentes. Le New York Times rapporte que

> « *L'Église orthodoxe est devenue de plus en plus liée à des causes nationalistes, et certains de ses fidèles, et même certains de ses prêtres, ont été impliqués dans les attaques contre d'autres confessions. D'autres ont été ouvertement critiques. En juin [2002], Zurab Tskhovrebadzé, porte-parole du patriarche géorgien Ilya II, a qualifié les Témoins de Jéhovah de « cinquième colonne dont les activités sont dirigées contre la Géorgie* » [241]".

---

[238] Memorandum to the U.S. Government on Religious Violence in the Republic of Georgia," 2001-AUG-29, at: http://www.hrw.org/backgrounder/eca/

[239] Steven Lee Myers, *Attacks on Minority Faiths Rise in Post-Soviet Georgia*, New York Times, 2002-AUG-17, at: http://www.nytimes.com/2002/08/17/

[240] Souligné par nous

[241] Steven Lee Myers, *Attacks on Minority Faiths Rise in Post-Soviet Georgia*, New York Times, 2002-AUG-17, at: http://www.nytimes.com/2002/08/17/

En 2005, le père défroqué Bassili Mkalavichvili a été condamné de 7 ans de la prison ? En 2012, il revient dans son église construite par lui-même et ses fidèles où il continue ces activités, dans le cadre que de sa paroisse.

Un lecteur critique peut nous objecter que père Bassili en 1996 fut exclu de l'église orthodoxe et qu'il ne pouvait donc pas représenter cette institution. En réalité ce n'est pas vrai, parce que le 17 mai 2013, l'organisation qui défend les droits des minorités sexuelles a décidé d'organiser une action d'information en passant sur l'avenue de Roustaveli afin de sensibiliser la population par rapport aux problèmes qu'ils peuvent avoir en Géorgie. L'Église orthodoxe décida d'empêcher ce défilé et mobilisa à peu près *20 000 fidèles* dirigés et organisés par le patriarcat et leurs prêtres. Toutes ces paroisses, 20 000 personnes se dirigent vers la place principale de la réunion de cette organisation qui a réuni entre *20-25 activistes*, pour les anéantir physiquement. La police et l'armé a fonctionné et a réagi à bon moment et avec le professionnalisme qui a sauvé la vie de ces quelques personnes supposées homosexuelles de 20000 fidèles enragés. Même le père Bassili Mkalavishvili n'a jamais organisé dans les années 2000 la destruction et de pareilles attaques.

Image 16. Les fidèles mobilisés par les prêtres des différentes paroisses contre les manifestants LGBT (17 mai 2013)

Image 17. La police tente d'endiguer la foule qui se précipite sur la vingtaine de personnes supposées homosexuelles pour les anéantir (17 mai 2013)

Image 18. Les manifestants LGBT sont dans le minibus attaqué par les fidèles attaquent (17 mai 2013)

Image 19. Les activistes LGBT (17 mai 2013) ; sur cette image on voit bien que le nombre des manifestants est infiniment plus bas que celui des fidèles qui les ont attaqués

Image 20. Père Bassili Mkalavichvili avec ses fidèles

Dans cette citation de Silvia Serrano, il est souligné que juste l'Église orthodoxe et sa position officielle par rapport aux autres confessions ne contredisait pas aux actes barbares du père Bassili Mkalavichvili, même s'il fut défroqué en 1996, ces actions destructives dans les années 2000 n'était pas critiquées par l'église et ses représentants officiels : « Le prêtre défroqué Bassil Mkalavichvili, notamment, à la tête d'une « éparchie de Gdlan » auto-proclamée, s'est fait connaître par des pogroms contre les fidèles des nouvelles religions et des autodafés, souvent sous les yeux de la police, avant d'être finalement arrêté, puis condamné à sept ans de réclusion en janvier 2005. *Cherchant à consolider sa mainmise sur les autres religions, l'Église a longtemps fermé les yeux sur les exactions commises en son nom, voire les a encouragées, notamment contre les Témoins de Jéhovah et les Baptistes*[242]. Ainsi, le métropolite Atanase de Roustavi pouvait déclarer, le 10 février 2002, lors d'une émission de télévision que « les membres des sectes comme les Témoins de Jéhovah, les Baptistes, Anglicans et Pentecôtistes devraient être exécutés[243] ».

« L'émergence » du père Bassil, figure du père qui persécute, qui délire au sein de sa paroisse et qui détruit l'autre, coïncide dans le temps avec le retour du religieux et avec la folie religieuse postsoviétique. On dit souvent que la religiosité postsoviétique est dûe par ce désir d'être accueillit par le père, d'être hébergé dans sa maison à l'église suite à l'expérience de la solitude de Pérestroïka. Mais l'église postsoviétique non seulement héberge l'angoisse du collective, mais crée d'emblée une image de l'ennemi, d'autrui qu'il fallait détruire et anéantir. *La persécution et la terreur des autres confessions et des sectes démontre bien que ce qui revient, c'est le père extrêmement destructif, persécuteur, qui rassemble la masse non pas dans l'amour, mais dans la haine, non pas dans la culpabilité, mais dans la persécution, non pas dans l'identification et idéalisation, mais sur le fond de l'effondrement identitaire et de la chute spectaculaire des idéaux (la fin de l'URSS)*.

[242] Souligné par nous

[243] Silvia Serano, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, Bayram Balci et Raoul Motika (dir.), Institut français d'études anatoliennes 2007, p. 251-276.

Père Gabriel : le corps du père ou le père exhumé

« Le meurtre du père veut justement dire qu'on ne peut pas le tuer, il est déjà mort depuis toujours »[244]

Jacques Lacan

Le Père Gabriel est peut-être l'exemple le plus complexe et le plus riche de la religiosité postsoviétique en raison de la pratique qui s'est structurée autour de sa figure. Vers les années 2003-2004, ce moine assez peu connu, qui était mort en 1995, est devenu plus populaire et plus important que le patriarche Ilia II, ou que n'importe quelle autre figure religieuse vivante ou morte, réelle ou légendaire du monde orthodoxe géorgien. Sa personnalité réelle, avec toutes les projections massives, en fait la représentation le plus frappante du père postsoviétique, mais aussi de l'organisation psychique de la masse postsoviétique. Après un court exposé de sa biographie, nous allons analyser cinq phénomènes liés au Père Gabriel et à la foule qui a développé cette figure dans son imaginaire : 1. son tombeau ; 2. ses miracles ; 3. sa canonisation ; 4. l'histoire de la Mère Paraskeva ; 5. enfin l'exhumation de son corps.

Données biographiques

Gabriel (Goderdzi Urgebadze) est né à Tbilissi en 1929 dans la famille d'un fonctionnaire du parti communiste qui fut assassiné lors des purges de 1931. Après son service obligatoire dans l'armée soviétique, il décida de rejoindre la vie monastique et il fut tonsuré sous le nom de Gabriel en 1955. Il se rendit célèbre en mettant le feu à un énorme portrait de Lénine lors du défilé du 1er mai (la Journée internationale des travailleurs) dans le centre de Tbilissi en 1965. Il fut arrêté, jugé, puis considéré comme psychotique et confiné pendant sept mois dans un hôpital psychiatrique. Un compte rendu de cet incident a également été publié en Occident, dans West, *in the Orthodox zine Death to the World In 1994*[245].

Gabriel a passé une grande partie de sa vie ultérieure au couvent de Sainte-Nino, rattaché au monastère de Samtavro à Mtskheta, l'ancienne capitale au nord de Tbilissi. Il y est décédé en 1995 et fut enterré dans son cimetière.

---

[244] Jacques Lacan, *Séminaire*, livre XVI, 1968-1969 : D'un Autre à l'autre (IX, p. 14, 29 janvier 1969).

[245] *"The Burning Beast". Death to the World. 1. 25* January 2013 [1994]. Retrieved 2 March 2014.

Ses disciples attribuent à Gabriel des pouvoirs thaumaturgiques et prophétiques, et ils considèrent ses restes comme incorruptibles. Sa tombe est devenue un lieu de pèlerinage de plus en plus populaire. L'huile de la lampe qui brûlait sur sa tombe fut considérée comme miraculeuse. En 2012, l'Église orthodoxe géorgienne l'a canonisé. En janvier 2014, des rumeurs de miracles sur sa tombe à l'occasion de Noël provoquèrent un pèlerinage massif sans précédent dans l'histoire du pays.

Ses reliques furent exhumées le mois suivant puis exposées dans quatre grandes cathédrales de Géorgie, attirant des milliers de pèlerins de tout le pays[246], avant d'être rapportées et déposées dans un sarcophage dans une crypte spéciale du monastère.

Il est important de nous attarder sur sa personnalité et aussi sur les descriptions que ses fidèles donnent de lui sur site Internet officiel qui lui est dédié. On y trouve aussi les récits que le Père Gabriel racontait à ses fidèles[247] :

> *Dans sa jeunesse, Vassiko se comportait bizarrement. [Son prénom laïc Goderdzi fut changé en Vassiko, le prénom de son père, après l'assassinat de ce dernier]. Il cessait souvent de jouer avec ses amis et préférait rester seul et silencieux. Cependant, il avait encore un divertissement inhabituel : il avait l'habitude de prendre un petit bâton dans ses mains et de s'enfuir.*

Le Père Gabriel évoque un souvenir de son enfance, un épisode de vision :

> *J'étais assis sur le balcon, au deuxième étage, plongé dans mes pensées, quand une voix à l'intérieur de moi m'enjoignit de regarder le ciel. Je me suis levé, je suis venu au bord du balcon, j'ai levé les yeux et j'ai vu une grande croix érigée dans le ciel. Je ne savais pas alors, mais je sais maintenant que c'était ma croix à porter pour l'amour de Dieu et de mon peuple[248].*

Un autre souvenir se réfère à la même période de son enfance :

> *Alors que je dormais la nuit, je me suis soudain réveillé et j'ai vu un démon avec une figure terrible en face de moi. Il me regardait plein de rage. Grâce à la miséricorde de Dieu, je n'ai pas eu peur, mais j'ai été tendu. Cependant, je n'ai rien fait pour le chasser. Je l'ai simplement regardé avec surprise. Il rugissait vers moi — Tu te bats contre moi, n'est-ce pas?! Et il m'a frappé avec le poing.*

Dans sa biographie, les histoires liées à la psychiatrie tiennent aussi une place importante. Rappelons que la psychiatrie soviétique était organisée au service de la violence d'Etat, de ses répressions et de ses persécutions. C'était une institution terrifiante qui excluait l'être humain de tous les discours possibles et l'anéantissait en tant que citoyen. La psychiatrie soviétique

[246] Tako Svanidze, (22 February 2014), Pilgrims seek miracles at opening of saint's tomb, Agenda.ge. Retrieved 2 March 2014

[247] https://www.monkgabriel.ge/fr/index.htm

[248] https://www.monkgabriel.ge/fr/index.htm

déclarait fous tous ceux qui s'opposaient au pouvoir ou qui n'obéissaient pas à son ordre de fer. Les dissidents politiques qui avaient les idées un peu « étranges » était étiquetés comme fous. Cependant, on trouve dans la biographie du Père Gabriel beaucoup d'épisodes réellement psychotiques, de même que son comportement avec sa paroisse (les vidéos enregistrées ainsi que les récits de ses fidèles) montrait sa structure psychotique — nous dirions plutôt sa psychose décompensée. Il fut même canonisé sous le titre de « fol pour le Christ » — formule empruntée à Saint Paul. Rappelons qu'en 1965, quand il brûla publiquement le portrait géant de Lénine pendant le défilé du Premier mai, il fut violement battu par la foule (17 fractures) qui célébrait en pleine idolâtrie la fête de Lénine. Après que le KGB ait « travaillé » avec le Père Gabriel, le jeune prêtre fut envoyé à l'hôpital psychiatrique.

Il faut bien sûr prendre en considération ces facteurs tragiques dans la vie de cette personnalité extraordinaire et martyrisée par les Soviétiques, quand on parle de sa psychose ou de son comportement nettement psychotique avec sa paroisse. Voici le récit officiel concernant cet aspect de sa biographie :

> *1949, Vassiko fut appelé au service militaire dans l'armée soviétique. Il servit dans l'unité de garde-frontières de Batoumi. Malgré le régime strict, il réussit à jeûner et alla même secrètement à l'église Saint-Nicolas et y reçut les saints sacrements. Après avoir fini le service militaire obligatoire, Vassiko retourna à son domicile. Bientôt, il fut appelé à l'hôpital psychiatrique et fut interrogé au sujet de ses visions d'enfance, quand à l'âge de 12 ans, il avait vu l'Esprit du Mal. Après quelques jours, il reçut un certificat médical le reconnaissant mentalement malade et il lui fut interdit de travailler à un poste quelconque. Il reçut une pension de personne handicapée de catégorie 2. A partir de ce moment-là, Vassiko continua sa vie spirituelle avec encore plus de dévotion. Il construisit dans la cour de sa maison un petit logement pour lui-même qui lui servait de chapelle, où il vécut et mena ses activités spirituelles dans la paix et le calme. Il allait à la cathédrale de Sion pour les prières et les sermons.*
>
> *Le Père Gabriel, ennemi du régime communiste, a brûlé un immense portrait de Lénine devant le Conseil des Ministres lors de la manifestation du 1er mai 1965. Il a prêché avec audace au peuple épouvanté : « La gloire n'est pas nécessaire à ce mort [Lénine], mais gloire au Christ, qui a vaincu la mort et nous a bénis par la vie éternelle. » La foule furieuse lui a jeté des pierres sans pitié. L'alarme de première catégorie (la plus élevée en Union soviétique) a été déclarée dans la ville [à cause de l'incendie du portrait de Lénine]. A moitié mort et gravement touché, le moine Gabriel, ayant plusieurs fractures, fut transporté en isolement à l'hôpital du Département de la Sécurité. Il fut condamné à mort et l'enquête n'examina le cas que de manière formelle. Mais les autorités communistes avaient un intérêt particulier pour ce cas : ils exigèrent du moine Gabriel qu'il avoue une prétendue conspiration dans l'Église orthodoxe géorgienne, en échange de quoi ils lui promirent de lui épargner la peine de mort. Malgré de longues tortures, le moine Gabriel resta ferme. Au contraire, durant l'interrogatoire, il traita une fois de*

plus Lénine de bête, et en conséquence il fut roué de coups une fois de plus. Ces nouvelles incroyables et sensationnelles furent répandues dans les médias de masse de l'Union européenne et des États-Unis. Cela eut des conséquences dans la politique du Kremlin, et au lieu d'être condamné à mort, le moine Gabriel fut amené à l'asile comme malade mental. Le gouvernement soviétique prévoyait de le garder à vie à l'hôpital psycho-neurologique. Mais Dieu préserva la vie de son élu d'un tel sort.

Il est intéressant de lire un extrait de son diagnostic psychiatrique :

Hôpital Psycho-neurologique la ville de Tbilissi en République Socialiste Soviétique de Géorgie 19/1-1966, Tbilissi, 1 rue Electroni.

N ° 666

Patient: Vassili Ourguebadzé, né en 1929, éducation de 6è classe. Adresse: 11 rue Tetritskaro.

Le patient est gardé dans l'Hôpital Psycho-neurologique de la ville le 18.VIII.1965, et il est amené de la prison pour un traitement forcé. Diagnostic : personne psychopathe, enclin à des atteintes de psychose schizophrénique. Il a été libéré de l'hôpital le 19/XI-65. Selon l'anamnèse, il eut une vision hallucinatoire de l'Esprit du Mal avec des cornes sur la tête à l'âge de 12 ans... Le patient prouve que tout le mal qui se déroule dans le monde est dû au Diable. Dès l'âge de 12 ans, il a commencé à aller dans les églises, à prier, à acheter des icônes, et il a étudié la littérature religieuse... Il ne mangeait rien les mercredis ni les vendredis [jours du jeûne orthodoxe]. Les adultes et les soldats riaient de cette absurdité : « Le mercredi Judas vendit le Christ pour 30 pièces d'argent, et le vendredi les prêtres juifs l'ont crucifié » : il était dans un état hallucinatoire profond. Cela explique le fait que lors la manifestation du 1er mai 1965, il ait brûlé un grand portrait de Lénine, accroché sur le bâtiment du Conseil des Ministres. Après interrogatoire, il a dit qu'il avait fait cela parce que c'est l'image de la Crucifixion du Christ qui devrait être accrochée là, et qu'il n'était pas possible d'idolâtrer un homme terrestre — le doute est apparu en ce qui concerne son état de santé psychique, en raison de quoi il a été envoyé à l'expertise psychiatrique. L'examen a montré que le patient est désorienté dans l'espace, dans le temps, et dans l'environnement. Il se parle à lui-même à voix basse. Il s'isole des autres malades mentaux dans le département. Quand quelqu'un lui parle, il parle sûrement de Dieu, des anges, et des icônes, etc. Il est incapable de critiquer son état. Il a été traité par la thérapie de l'aminazinophrazia, le traitement symptomatique, après quoi il est passé devant la commission.

Décret N ° 42 / 1965

Président de la commission : le candidat en médecine[249], médecin-chef T. Abramishvili,

Membres: J. Shalamberidzé et le médecin Kropov.

Il a été libéré de l'hôpital le 19 janvier 1965 et a été amené à domicile par sa mère.

[249] Titre à peu près équivalent à doctorant en France.

Médecin: Lezhava 19 Jan. 1966[250]

Après la persécution réelle de la part de l'Etat soviétique, surtout en raison des convocations répétées dans les bureaux du KGB, l'état psychique du père Gabriel s'aggrave :

> *Il était convoqué au Département de la Sécurité assez souvent, et rentrait chez lui après avoir été battu sans pitié. Un jour, il fut battu si violemment qu'il ne pouvait plus marcher sans aide. Les agents de la Sécurité appelèrent alors des membres de sa famille et les informèrent de l'adresse où ils avaient laissé le moine. Depuis lors, le Père Gabriel changea complètement son mode de vie. Dorénavant, il décida de faire semblant d'être comme les malades mentaux et de cesser son mode de vie habituel en public. Au lieu de rester silencieux, il prêchait bruyamment dans les rues. S'il avait jusqu'alors complètement refusé de boire du vin, il buvait maintenant parmi les gens et faisait semblant d'être alcoolique. Se montrer insensé est un exploit inhabituel qui exige une force spirituelle et un esprit divin. « Car la folie de Dieu est plus sage que les hommes, et la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes (Paul, I Cor 1, 25). »*

1. La tombe du Père Gabriel

Le Père Gabriel, figure inconnue pour la plupart des citoyens soviétiques, non seulement à l'époque communiste, mais encore bien après la fin de l'URSS, émerge dans la vie psychique et dans des discours des orthodoxes géorgiens une dizaine d'années après sa mort, vers 2004-2005. Ce retour du Père Gabriel débute dans le lieu représentant même cette mort, c'est-à-dire sa tombe. Le surinvestissement de ce lieu nous donnera peut-être la clé de l'interprétation de ce mouvement religieux, bien au-delà du Père Gabriel lui-même.

Subitement, sans qu'aucun évènement ne le laisse prévoir, en 2004-2005 sa tombe est déclarée (fort probablement par les sœurs du monastère de Samtavro où il avait passé ses derniers jours) le lieu de guérisons miraculeuses. Durant les dix premières années, cette tombe n'avait pas suscité d'intérêt particulier chez les croyants. En revanche, après cette période de latence, qui correspond au début de la période postsoviétique (phase que nous considérons comme mélancolique), sa tombe (située à l'extérieur des bâtiments) fut véritablement prise d'assaut par les pèlerins. Elle était éclairée en permanence par une lampe dont l'huile possédait, selon la croyance populaire, des vertus guérisseuses miraculeuses : elle protègerait contre les maladies, le mal, etc. Les pèlerins se pressent pour mélanger *une goutte d'huile* provenant de cette lampe à celle qu'ils ont apportée eux-mêmes *en petite quantité* et qui recevra ainsi les mêmes vertus

[250] https://www.monkgabriel.ge/fr/la_vie.htm

guérisseuses que l'huile de la lampe. Cette pratique a pris la forme d'un véritable rituel ou cérémonial.

2. Ses miracles

Il est déjà surprenant que la tombe du Père Gabriel soit devenue en si peu de temps si populaire, fréquentée et entourée par une foule en état de débordement affectif. Un autre aspect appelle réflexion : la quantité d'huile apportée par les croyants, comparativement à celle qu'ils apportaient auparavant. Au regard de la fonction qu'elle doit remplir (protection, guérison), la disproportion quantitative n'est que plus frappante. On voyait couramment autour de ce tombeau une foule de gens munis de récipients contenant jusqu'à 5 ou 10 litres d'huile. Un troisième aspect est d'ordre esthétique, s'affirmant totalement à l'encontre des rites traditionnels concernant l'huile sainte. Par aspect esthétique, nous entendons surtout les récipients que les croyants apportent sur le tombeau du Père Gabriel. Ce sont des bouteilles en plastique et de bidons d'huile commune, en vente dans les supermarchés (huile de tournesol, huile d'olive etc.). On sait que, traditionnellement, les pèlerins recueillaient précieusement les liquides sacrés dans des petits flacons richement ornées, tout comme on déposait les reliques dans des écrins luxueux.

Image 21. Pierre tombale du Père Gabriel avec l'épitaphe « La vérité est dans l'immortalité de l'âme »

Image 22. Un enfant malade allongé sur la tombe du Père Gabriel pour obtenir sa guérison

3. Sa canonisation

Pendant les années suivantes, des milliers des croyants se mettent alors à visiter la tombe du Père Gabriel. L'intérêt si puissant d'une si grande partie de la population pour ce lieu d'un culte presque inventé par des discours des prêtres et sœurs fait réfléchir le Saint-Synode et le Patriarcat de Géorgie (les deux instances dirigeantes de l'Église). En 2012, le Père Gabriel en vient à occuper une telle place dans l'imaginaire des croyants qu'ils construisent autour de lui des discours profondément délirants, mais en puissance, car renforcés par la certitude paranoïaque des pouvoirs miraculeux du Père Gabriel. Le Saint-Synode se réunit alors plusieurs fois et décide de le canoniser, sous le nom de *Saint Gabriel fol-en-Christ*. Le mot fol fut inévitable à cause de la détérioration de la vie psychique du Père Gabriel quelques années avant sa mort — ceux qui connaissent bien la religion orthodoxe considèrent d'ailleurs que les règles de la canonisation ont été violées car les membres du Saint-Synode qui ont voté pour la canonisation connaissaient personnellement le Père Gabriel, et n'avaient jamais manifesté de respect particulier pour lui. De plus, d'après les règles de la canonisation, on doit consacrer au nouveau saint une icône et le texte d'une prière. Dans le chapitre que nous avons consacré à la

désacralisation des icônes, nous avons déjà parlé de l'icône du Père Gabriel qui est un bon exemple de l' « iconographie » postsoviétique, quand l'icône reproduit l'image photographique bien réelle du personnage qui est canonisé au lieu de procéder à sa transfiguration en un être spirituel.

Immédiatement après la canonisation, dans les familles religieuses et dans les églises de tout le pays, les icônes du Père Gabriel ont commencé à pleurer de l'huile sainte. Les miracles se sont multipliés, accompagnés d'histoires inventées et propagées parmi les fidèles, traitant le Père Gabriel presque à l'égal du Christ. Il occupa la place d'un idéal religieux, avec des constructions nettement paranoïaques et délirantes. Les icônes pleurent, le tombeau devient encore plus investi et, pourrait-on dire, soumis aux attaques des croyants.

Image 23. La photo du Père Gabriel canonisé à côté de ses icônes pleurants de l'huile. Le coton sur le plateau vert sert à recueillir l'huile sainte qui coule des icônes

4. Le rêve de Mère Paraskéva

Le 5 janvier 2014, deux jours avant Noël (le 7 janvier selon le calendrier julien) des rumeurs selon lesquelles Gabriel a fait une promesse à une religieuse locale, déclenchent un pèlerinage de masse vers le tombeau du saint récemment canonisé. La religieuse, sœur Paraskéva, était auxiliaire de Gabriel avant sa mort dans le monastère féminin de Samtavro. Elle déclare qu'elle a fait un rêve dans lequel le Père Gabriel lui a dit que les premiers fidèles qui viendraient visiter sa tombe avant la nuit de Noël verraient exaucer deux de leurs vœux. Cette déclaration diffusée par quelque chaîne de télévision ainsi qu'à la radio déclenche un mouvement du peuple inouï vers le tombeau du Père Gabriel. La foule se précipite vers Mtskheta depuis toutes les régions de Géorgie, de l'Ouest autant que de l'Est, ce qui pose problème pour la sécurité publique. Des unités de police et de l'armée doivent être déployées pour contrôler le trafic. Pendant trois jours, une foule ininterrompue se presse vers la tombe, y compris les très jeunes gens. Les dignitaires de l'Église, choqués par les effets de leur mensonge, et la gentille rêveuse Mère Paraskeva elle-même finissent par démentir ces rumeurs. Cet événement qui ne trouve sa place dans la politique, ni dans la culture actuelle de la Géorgie, nous pose à nouveau et avec plus d'acuité, la question de la causalité inconsciente de ce phénomène, exemple spectaculaire de la religiosité postsoviétique. La Géorgie est en effet l'un des pays les plus avancés dans la démocratie et dans la liberté par rapport à ses voisins — liberté de parole autant que d'expression. Ce pays qui cultive une tradition séculaire d'amour de la liberté devient en même temps un espace de folie religieuse.

Image 24

Image 25

Image 26

Image 24, 25, 26 Les jours suivant la déclaration de Mère Paraskéva, la foule se précipite vers le tombeau de Père Gabriel

5. L'exhumation de son corps : la religiosité postsoviétique en acte

Un mois plus tard, en février 2014, l'Église se penche à nouveau sur la question du Père Gabriel et sur la potentialité inépuisable de sa tombe et de sa personnalité réinventée dans les années 2000-2005. Le Saint-Synode se réunit cette fois pour discuter une question délicate — mais il prendra finalement une décision absolument inadéquate par rapport à la réalité actuelle, ainsi que par rapport à la demande des fidèles. La question est l'exhumation du corps de Père Gabriel, et de sa nouvelle inhumation auprès de ses fidèles partisans à l'intérieur du monastère de Samtavro où il est décédé. Mais il faudra d'abord que le corps décomposé du Père Gabriel (enterré depuis 1995) circule dans des grands monastères et cathédrales de la Géorgie. Cela provoque l'un des déplacements de foule les plus gigantesques de l'histoire de l'orthodoxie géorgienne. L'Église a parfaitement compris le surinvestissement psychique de ce lieu par les masses et elle décide de prendre tout sa potentialité en ouvrant la tombe pour en extraire la partie réelle et la plus précieuse, le corps-même du moine canonisé un an plus tôt.

Le Saint-Synode organise un pèlerinage vers trois différentes églises de Géorgie, parmi lesquelles la cathédrale de la Trinité (*Sameba*) de Tbilissi, qui a été construite après la fin de l'Union Soviétique et qui est la plus vaste église du monde orthodoxe. L'exposition du corps décomposé du Père Gabriel y provoque l'effervescence de dizaines de milliers de fidèles qui viennent visiter le corps pendant une semaine, mouvement de masse encore plus important que celui qui avait eu lieu le mois précédent après le rêve de Mère Paraskeva.

L'exhumation se déroule dans une ambiance festive avec les chants religieux traditionnels, accompagnés de prières et d'exclamations devant la foule difficilement contrôlée par la police et par l'armée. Cette exhumation est un acte extrêmement primitif et régressif, archaïque même, d'ailleurs contesté à plusieurs reprises par la propre sœur du Père Gabriel, Ema Urgebadzé. Elle dit qu'elle n'arrive plus à dormir tranquille depuis l'ouverture de la tombe de son frère parce que ce n'était pas le désir du Père Gabriel. Bien sûr, dit-elle[251], il n'a jamais voulu qu'on « traîne son corps dans des rues de Tbilissi d'une église à l'autre ».

Pendant cette semaine de pèlerinage, l'Église gagne beaucoup d'argent en vendant des objets religieux tels que des icônes et des bougies, mais aussi en recevant les offrandes d'argent des fidèles (qui sont de rigueur dans tous les pèlerinages). Le corps du Père Gabriel, enveloppé dans des tissus précieux, est ensuite installé dans un endroit visible à l'intérieur de l'église de

[251] http://kvira.ge/226717 interview du Journal *Asaval-Dasavali*, 20.12.2015

Samtavro, dans un sarcophage couvert de verre permettant aux fidèles de le voir. L'Église créé ainsi une sorte de mausolée où l'on peut voir et visiter le corps du Père Gabriel exhumé, extrait de la terre[252], attaqué contre son désir et celui de ses proches.

Dès l'ouverture de sa tombe, puis pendant la durée de son exhumation (plusieurs heures), et enfin pendant la semaine des visites, la foule des croyants (et des non-croyants) n'a cessé d'affirmer avec une belle unanimité que le corps du Père Gabriel n'était pas décomposé, qu'il gardait une apparence de vie, qu'il avait échappé à la décomposition et à la loi de la nature. Des milliers des gens voyaient à l'évidence sur les photos, sur les vidéos, aux actualités et dans les journaux, un corps bien décomposé et ils continuaient pourtant à dire que le corps n'était pas décomposé. Il se produisait une sorte de l'hallucination négative, un déni collectif de la réalité du corps décomposé que l'on présentait aux yeux des fidèles. Ce déni se transformait en une certitude paranoïaque, en une constatation délirante : « Le corps n'est pas décomposé, nous l'avons vu de nos yeux ! » disaient-t-ils.

Les autorités religieuses avaient bien compris que la figure du Père Gabriel, sa popularité, l'investissement de sa tombe et tous les rites qui s'y déroulaient depuis des années, dépassaient le cadre de leur propre pouvoir. C'est pourquoi leur décision d'extraction de son corps visait à annuler le pouvoir de cette tombe en remettant son corps au sein de l'Église. L'ouverture de cette tombe signifiait sa fermeture en tant que lieu de culte. L'exhumation du corps du Père Gabriel annulait sa gloire-même, fondée sur sa tombe. Les autorités ont transformé la tombe, qui enflammait l'imaginaire de la foule des croyants, en un trou. En le vidant, elles ont détruit son pouvoir, qui résidait dans le corps enterré. Une fois canonisé, le Père Gabriel est devenu intouchable. L'Église orthodoxe a effacé la popularité de ce Père en se l'appropriant, en le privatisant par le biais de la canonisation. De fait, depuis son exhumation, la vénération de son tombeau a considérablement diminué.

[252] Paul-Laurant Assoun met l'accent sur le mot « extraction » dans son livre *Tuer le mort – le désir révolutionnaire,* PUF, 2015.

Image 27. L'exhumation du corps de Père Gabriel. Les religieux et les fidèles examinent le corps afin de constater s'il est décomposé ou non

Image 28. Le corps du Père Gabriel dans son sarcophage au monastère de Samtavro

Image 29. Le corps du Père Gabriel exposé pendant une semaine dans la cathédrale de Sameba

Image 30. La foule concentrée autour de la cathédrale de Sameba pour voir le corps exhumé du Père Gabriel

* * *

Le cas du Père Gabriel est très complexe et nous pose plusieurs questions : d'où viennent cet intérêt psychique et cette précipitation collective vers la tombe du Père Gabriel ? Pourquoi la religiosité postsoviétique s'exprime-t-elle, depuis 1997, non seulement dans la construction maniaque des églises, dans l'abondance des icônes, dans toute cette clinique que nous avons décrite dans ce travail, mais aussi dans la tombe du Père Gabriel ? On pourrait dire que la pierre tombale symbolise la mort du père ou peut-être représente le père mort, la pierre tombale sur laquelle cette mort est inscrite. Mais peut-être faut-il voir ces phénomènes sous un autre angle, non seulement dans le registre symbolique, mais aussi dans un autre registre, qui lui échappe.

L'attaque lancée par la foule contre cette tombe, les discours construits autour d'elle, ainsi que la multiplication des miracles avec leurs contenus délirants, nous obligent à nous demander d'où vient ce surinvestissement de la figure du Père Gabriel, et pourquoi cette excitation maniaque généralisée de la foule autour de cette tombe.

Il se pose d'abord la question du père mort et son statut dans la vie psychique de la collectivité et des croyants postsoviétiques. Nous avons dit que la tombe du Père Gabriel émerge sur une place vide, sans aucune histoire ni discours préalable : juste de nulle part, si on peut dire : un beau jour, une sœur d'un monastère déclare que le Père Gabriel est une personnalité remarquable et que sa tombe a des effets miraculeux sur les malades. La foule se précipite alors vers cette tombe avec des enfants malades, etc. À partir de ce moment, on commence à idéaliser la biographie de ce Père, qui présentait des caractères nettement psychotiques. Une figure religieuse inconnue devient soudain extrêmement populaire.

La question du *père mort* appelle celle de *la mort du père*. Est-ce que ce père est mort, est ce qu'il est vraiment enterré ? Est-ce que le travail du deuil et de la sépulture fut accompli ? Est-ce qu'on a fait le deuil de ce père ? Est-ce que ce deuil a abouti à une inscription psychique dans l'âme collective de la fin de l'URSS, c'est-à-dire de l'effondrement de ses pères imaginaires et sauvages ? Est-ce que le corps du père disparu est bien symbolisé ?

Toutes ces questions se posent parce que la masse religieuse postsoviétique (menée par ses patriarches) décide un jour d'exhumer le corps du Père Gabriel. On pose la question du deuil du père perdu, car la tombe est le lieu essentiel du deuil. Nous pensons que la tombe du Père Gabriel ne stabilise pas, n'organise pas la foule, mais provoque au contraire chez elle une excitation particulière. Au lieu d'être un stabilisateur affectif et structural, cette tombe fonctionne comme un lieu excitateur de quelque chose qui échappe à l'inscription et à la symbolisation, ce qui nous fait penser encore une fois au trauma de l'effondrement de l'Union

Soviétique. Il s'agit d'une excitation de nature orale et dévoratrice, d'où ce désir de prendre l'huile du tombeau dans des quantités qui sortent nettement du cadre du symbole.

On pense d'abord que l'investissement de cette tombe est lié à la sacralisation de ce lieu par le peuple, par la foule postsoviétique. Mais, tout ce qui s'est passé autour de cette tombe nous montre au contraire que la foule, avec des idées et des constructions délirantes, a attaqué ce lieu, jusqu'à creuser la terre, jusqu'à exhumer le corps du père récemment décédé. Rappelons que, dans l'histoire d'Église orthodoxe géorgienne, après le retour du religieux dans l'espace postsoviétique, c'est la figure la plus excentrique, la plus radicale, présentant des traits psychotiques, qui occupe l'une des places les plus élevées dans l'imaginaire collectif.

Pourquoi le Père Gabriel ? On peut penser que c'est parce qu'il a brûlé le portrait de Lénine, l'idole soviétique. On peut penser qu'il fut un martyr de l'Union soviétique, de l'État soviétique et du KGB, donc martyrisé par l'État. Mais dans l'histoire de l'orthodoxie, y compris pendant l'invasion des bolcheviks et pendant les grandes répressions des personnalités religieuses, la Géorgie a eu des martyrs beaucoup plus grands, beaucoup plus connus en termes de dévouement à l'Église orthodoxe et à leur patrie. Alors pourquoi ce Père Gabriel qui est tombé dans la psychose et dans l'alcoolisme et qui délirait chroniquement pendant les dernières années de sa vie ?

Pour commencer cet essai d'analyse nous pouvons dire au moins ceci : la personnalité du Père Gabriel tout au début était signifiée par cet événement scandaleux et vraiment inimaginable de brûler le portrait géant de Lénine pendant le défilé du Premier mai 1965. Alors que l'URSS est au faîte de son pouvoir, un jeune prêtre de 35 ans brûle l'image du père soviétique, d'une idole, d'un Autre sous les yeux duquel les communistes de Tbilissi organisent la fête du Premier mai, consacrée aux prolétaires et aux travailleurs. C'est un acte absolument transgressif par rapport aux valeurs soviétiques, à la fois profanatoire (détruire un objet sacré) et blasphématoire (contester la sacralité de la divinité) parce que Lénine tenait la place d'un dieu primitif, comme un idéal non enterré. En même temps c'était un acte encore plus grave qu'un meurtre. Et le Père Gabriel brûle l'image de Lénine en criant qu'il faut la remplacer par celle de notre Seigneur Jésus-Christ. Le corps du Lénine n'est pas enterré, il est placé dans un mausolée au Kremlin, ouvert pour que les visiteurs, le peuple puisse voir son idole. *C'est le cadavre non enterré de Lénine qui faisait la loi pour le collectif soviétique* et nous observons que, même après l'effondrement de l'URSS, le gouvernement russe a décidé de garder son corps dans le mausolée, de ne pas enterrer Lénine, bien que le système totalitaire et monstrueux qu'il a créé ait été détruit depuis 27 ans.

Staline était géorgien, mais son nom est banni de Géorgie et ses statues ont été démontées, tout comme celles de Lénine. Même dans la ville natale de Staline, à Gori, il est strictement interdit d'ériger sa statue. Il n'existe aucune rue portant son nom à Gori, ni nulle part en Géorgie. Lénine a connu le même destin en Géorgie. Nous voyons aujourd'hui en Russie de grandes statues de Lénine ornées de fleurs sur les places principales, alors qu'en Géorgie, il est impossible de trouver la moindre trace publique, imagée ou écrite, de Lénine ni de Staline. Or, vers les années 2004-2005, suite au retour massif de la religiosité, les Géorgiens découvrent, si l'on peut dire, le tombeau perdu de Lénine, en l'occurrence le tombeau de pauvre Père Gabriel. Un culte idolâtrique se développe autour de ce tombeau, la foule l'envahit pendant des années, mais il ne s'agit pas d'un simple pèlerinage au sens traditionnel, mais de quelque chose de très brutal, car les pèlerins ne sont pas satisfaits de la visite de la tombe. Ils ne voient rien car ils ne voient pas de corps. Le cadavre est sous la terre, il est supposé, imaginaire, mais pas réel « en chair et en os ». Et voilà qu'un jour, ils prennent la décision d'ouvrir le tombeau, poussés par la pulsion perverse et voyeuriste de voir le corps décomposé du Père Gabriel pour déclarer que le corps est inchangé. Le corps est exposé à Sameba, dans un vrai temple de la folie postsoviétique. Après une semaine le corps se trouve une place stable au sein de monastère de Samtavro dans un sarcophage en pierre recouvert de verre pour que les visiteurs jettent un coup d'œil sur le corps enveloppé dans des tissus.

Celui qui a attaqué Lénine et brûlé son portrait est devenu, par cet acte même, par ce passage à l'acte suicidaire, lui-même un Lénine, après sa mort. Le Père Gabriel, arraché de la terre, prend la place de Lénine disparu du champ social et psychique du collectif postsoviétique. Il est associé à Lénine par son acte même. Comme Lénine, il n'est pas enterré et il a son propre mausolée au monastère de Samtavro et les croyants lui rendent visite comme en Russie à Lénine. L'histoire du Père Gabriel a débuté sur sa tombe, comme si sa tombe était l'un des lieux les plus sacrés pour les croyants. Mais la passion religieuse postsoviétique ne connaît pas de limites. Elle ne s'arrête pas là où la limite symbolique et le cadre traditionnel stabilisent habituellement l'acte et l'action. C'est une religiosité qui va jusqu'au bout, qui ouvre le tombeau, qui arrache le corps et traîne le cadavre d'une église à l'autre. C'est la jouissance non encadrée par le rite, de la nouvelle croyance postsoviétique qui pousse ses fidèles à voir le réel du corps enterré plutôt que de s'arrêter face à son symbole (la pierre tombale). L'histoire du Père Gabriel s'est achevée lorsque la foule religieuse postsoviétique a fait de lui un autre Lénine, l'a transformé en Lénine en ouvrant son tombeau et en plaçant son corps dans un mausolée religieux.

L'histoire du Père Gabriel, son commencement et sa fin par l'ouverture de sa tombe et la nouvelle inhumation du corps nous permet de formuler quelques hypothèses, et d'ouvrir la discussion sur ce phénomène qui s'est produit dans l'espace postsoviétique, entre 2005 et 2014 dans une Géorgie démocratique et nettement pro-occidentale dans son orientation politique.

Nous pouvons penser que l'ouverture de la tombe du Père Gabriel est un acte psychotique, un moment psychotique (un moment de la folie, de la passion folle ?), mais en quelque sorte pervers lui aussi, parce qu'il s'agit de la passion de regarder, de voir ce qui est à l'intérieur de la tombe ; c'est la passion folle d'enlever le voile, c'est-à-dire de profaner la tombe. Il s'agissait d'une attaque maniaque collective (pendant l'exhumation et ensuite durant la semaine de pèlerinage) sur un fond mélancolique sans doute. La foule arrache de la terre le cadavre et le traîne d'une église à l'autre, comme si elle essayait de contrôler à l'extérieur ou de toucher de ses propres mains le cadavre soviétique intériorisé. Quel moment de folie quand ce qui est supposé devient visible, se matérialise, ce qui peut être nommé comme père, dans ce cas le Père Gabriel, se présente aux yeux de tous comme cadavre décomposé.

Le père Vassili Mkalavishvili (dont nous avons parlé au chapitre précédent), le Père Gabriel et le patriarche de la Géorgie Ilia II forment la triade des figures paternelles sectaires. Ils fondent même en quelque sorte la secte orthodoxe postsoviétique. Ajoutons qu'un disciple du Père Gabriel a vraiment créé une secte. Il s'agit du père Nikoloz, qui vit au centre de Tbilissi dans une maison louée par ses fidèles. Dans cette rue, on voit toujours une foule rassemblée, immobile et le regard fixé dans la même direction, vers les fenêtres du père Nikoloz, réputé élève de Gabriel. Nikoloz apparait très rarement aux fenêtres et c'est ce moment qu'il faut attraper. C'est pour cette raison que les fidèles ne bougent pas la tête et restent pendant des heures sous les fenêtres de ce moine qui les manipule par cette version du « *fort da* » de son va-et-vient. Il est très rare que Nikoloz ouvre sa porte et dans ce cas ses fidèles le rencontrent sur le seuil de la porte de son appartement. Il leur donne alors des pièces de monnaie, des allumettes ou des bougies. Il verse aussi de ses fenêtres de l'huile ou du vin, que les fidèles ramassent avidement par terre. Les voisins ont plusieurs fois demandé l'intervention de la police pour expulser le père Nikoloz de cet appartement, mais chaque tentative a provoqué la mobilisation de la foule qui le défendait. Malgré leur résistance acharnée, la police a réussi à expulser le moine. Il a changé de résidence et aujourd'hui, c'est dans la rue W. Barnove à Tbilissi qu'il poursuit cette folie sectaire, liée aussi au Père Gabriel. Nikoloz était en effet son disciple, mais il fut officiellement défroqué de l'Église depuis 20 ans à cause de bizarreries dont le détail n'est pas précisé par le Patriarcat.

Ici encore, nous observons une sorte de folie, de position psychotique par rapport à ces figures (Père Gabriel, Père Nikoloz, Père Vassili Mkalavishvili). Nous avons eu la chance de parler une fois avec les organisateurs et les adeptes de ce groupe sectaire. Ils nous ont expliqué la raison de leur présence permanente auprès de la maison du père Nikoloz et ils nous ont offerts quelques images du Père Gabriel et du Père Nikoloz. Sur une affiche était représenté le Père Gabriel et en-dessous on pouvait lire trois propositions : « Il te regarde, Il est branché, Il est vivant… » Ces trois phrases montrent l'essence même de la nouvelle religiosité postsoviétique dont la nature et la structure sont profondément psychotiques. « Il te regarde » est une phrase supposant la persécution, mais aussi un œil qui n'est pas intérieur, mais regarde depuis l'image même, de l'extérieur. Ce n'est pas un œil religieux avec la vision intérieure, mais c'est l'œil qui observe et persécute comme réel. Ce n'est pas la conscience morale, ni le surmoi d'un religieux, mais un regard non subjectivé, persécuteur et envahissant.

La seconde phrase est encore plus intéressante : « Il est branché » c'est-à-dire que le Père Gabriel représenté sur cette affiche est branché. Que peut vouloir dire branché ? Dans la langue géorgienne, le mot branché est souvent utilisé au sens technique, quand par exemple la télévision est branchée à la prise électrique, ou au sens de l'attention focalisée sur quelque chose, ou quand quelqu'un est complètement dépendant des forces d'une source extérieure, ou passionné par quelque chose qui se passe devant ses yeux, comme quand on regarde un film, ou quand on investit une activité passionnante. Nous pensons que la formule « Il est branché», inscrite sur une image du Père Gabriel, signifie une sorte de jouissance qui ne connaît pas le débranchement, qui est tout le temps active et ne connait pas la coupure, ni l'arrêt, et qui fait le déni de la mort. L'appareil qui est tout le temps branché… quelque chose qui ne s'arrête pas, qui obéit à la répétition perpétuelle et au mouvement sans faille, qui ignore le manque.

La troisième phrase n'est pas moins intéressante : « Il est vivant » nous indique que cette image de père, du Père Gabriel n'est pas morte. Il revient en chair et en os, il sort de sa tombe, ses icônes pleurent du sang biologique (d'après les miracles que le Patriarcat annonce plusieurs fois par an), son regard est un regard réel, non pas celui qui nous observe du ciel, mais quelque chose de très concret, trop réel et justement vivant. Cette troisième phrase inscrite sur cette affiche (qui est la reproduction imprimée de l'icône), nous indique que quelque chose échappe à la symbolisation et à la mort symbolique, justement au niveau de la paternité et de la figure paternelle.

L'exemple du Père Gabriel nous montre que la religiosité postsoviétique n'est pas idéaliste, ni animiste[253], mais matérialiste. Les matières (le sang, le corps du Père Gabriel, la quantité de l'huile) sont nécessaires pour que ce nouveau collectif religieux se porte, se tienne et évite la dissolution. Il a besoin du corps réel pour ne pas s'effondrer. C'est la matière physique mesurable, empiriquement existante, qui est investie contre l'invisible, l'indiscernable, immatériel… Marcel Gauchet écrit que l'essence même du sacré et du religieux se fonde sur la présence de l'absence, alors que les exemples de la religiosité postsoviétique que nous décrivons montrent l'absence de cette absence, le manque du manque :

> Le sacré, c'est spécifiquement la présence de l'absence, pourrait-on dire, la manifestation sensible et tangible de ce qui normalement est dérobé aux sens et soustrait à l'humaine saisie[254].

Pour le collectif postsoviétique l'absence est insupportable, elle crée le vide, le trou. L'insupportable de l'absence et la difficulté de sa symbolisation rendent psychiquement indispensable la présence physique de la personne réelle du prêtre, même de son cadavre exhumé.

Dans ces exemples, et surtout dans celui du tombeau du Père Gabriel et de ses aventures postsoviétiques, il est clair que nous avons affaire à des formes nouvelles et inédites de la pratique religieuse, avec les formes très radicales et même dangereuses. Le fondement même de la religion, qui dans le christianisme est le dualisme de la séparation du corps et de l'âme, y est détruit parce que les religieux postsoviétiques essayent de fonder leur vie religieuse et leur pratique non pas sur le corps spirituel de Jésus-Christ, le corps comme symbole, mais sur le corps réel et, dans le cas du Père Gabriel, sur le cadavre à demi décomposé.

Pourquoi les religieux disaient-ils partout que le corps du Père Gabriel n'était pas décomposé ? D'où vient ce désir de voir le corps exhumé dans son intégrité ? La religiosité postsoviétique est fondamentalement une pratique paranoïaque, une pratique de la certitude ou de la croyance qui exclut le doute. Nous pouvons dire que cette masse ne croit à rien et qu'elle a besoin de la conformation bien réelle et matérielle de l'existence de l'objet religieux. A la place de la supposition du corps sous la terre elle a besoin du cadavre sur la surface de la terre, à la place de la pierre tombale elle préfère le cadavre lui-même.

On peut aussi penser qu'il s'agit d'une confusion entre l'animé et l'inanimé, entre corps mort, corps vivant et mort-vivant en même temps, indiquant un deuil non achevé et une confusion, une non-séparation symbolique entre le corps vivant et le corps mort. Cela nous indique

[253] Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Quadrige/PUF 2008, p. 32-64.
[254] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, 1985, p. 330.

l'existence du noyau mélancolique de la société postsoviétique. Cela soulève aussi la question du deuil, à savoir du deuil impossible du père soviétique disparu.

Si le deuil est à la fois un travail et un rituel consistant à tuer le mort pour que le mort rejoigne le monde des ancêtres, dans le cas du Père Gabriel nous observons le retour régressif du culte des ancêtres au culte d'une chose, au culte d'un cadavre surgi dans le réel de sa tombe. Olivier Douville parle de ce processus psychique et collectif en même temps que de la transformation du défunt en ancêtre :

> *La mort ne saurait à elle seule transformer le défunt en ancêtre. Cette transformation dépend d'un passage ritualisé qui inscrit le défunt, de façon progressive, dans le monde des morts. Pour certaines sociétés, des anthropologues comme Robert Hertz parlent de doubles obsèques, les premières étant consacrées au traitement du cadavre, et lors de cette période l'esprit des morts parce qu'il est ambivalent peut être dangereux, les secondes guérissent cet esprit du mort de son appétit de destruction et de la manie qu'il a de perturber le cours ordinaire de l'existence des vivants. C'est ainsi qu'elles peuvent transformer le disparu en ancêtre qui est alors un être nommé auquel on s'adresse de façon ritualisée pour célébrer ainsi les lignées et les filiations. Ce monde ancestral est classiquement composé de deux fractions : les ancêtres directs qui sont souvent de faible profondeur généalogique (4°, 5° ou 6° génération d'avant l'adulte vivant qui se réfère à eux) et les ancêtres mythiques, ces figures transcendantes situées à la jonction du mythe et de l'histoire, ou encore ces entités totémiques dont Freud a tenté de situer la place qu'elle prenait dans le fonctionnement inconscient*[255].

L'exhumation du Père Gabriel et l'ouverture de sa tombe sont un travail qui va à l'inverse du travail du deuil, de ce travail de transformation du défunt en ancêtre. On peut dire que son exhumation est la transformation de l'ancêtre en défunt, en cadavre même. C'est le retour de l'ancêtre en cadavre, du père mort en père comme cadavre, une sorte de cauchemar de catastrophe de la filiation et de l'ancestralité. Le père soviétique ne se transforme pas en ancêtre. Il résiste à ce travail d'une valeur hautement symbolique et reste dans un état « léninien », c'est-à-dire dans une phase de cadavre, de cadavre que la société postsoviétique porte sur son dos, entre la Russie qui refuse d'enterrer Lénine, et la Géorgie qui demande et réalise l'exhumation de son idole (le Père Gabriel). Dans un cas il y a un non-enterrement, dans l'autre, une exhumation de celui qui est déjà enterré. Le Père Gabriel est devenu un « ersatz » géorgien de Lénine. Nous pensons qu'il s'agit de l'échec du travail du deuil et de l'échec de saisir dans la filiation ancestrale et symbolique le réel de la mort et de la disparition des pères soviétiques.

[255] Olivier Douville, « Ancêtre et ancestralité », texte lu au colloque de Chengdu, Avril 2014 : *Ancêtre et transmission*.

De l'échec de se passer d'un Père, ou d'un idéal, d'un père sans limite, qui dit non à la castration. Olivier Douville fait une description de cette catastrophe :

> *Seules des sociétés traditionnelles très rudement ébranlées dans leurs fondements symboliques et réduites à des survies lancinantes oublient leur rapport à l'ancestralité. Elles se vivent parfois comme les témoins survivants d'une modalité très mélancolique et cruelle du lien à l'ancêtre, elles attestent que, s'il y a une existence de l'Autre, elle leur devient inaccessible, pour autant que l'Autre a délaissé sans recours ce qu'il a créé*[256].

Le Patriarche de toute la Géorgie-ou le père chef

Déjà depuis très longtemps et bien avant de la fin de l'URSS, les Géorgiens luttent pour le rétablissement de leur indépendance perdue (1921), pour la liberté et la sortie de l'Union Soviétique, pour les élections démocratiques… Dès les premiers jours de la fin de l'URSS, le pays reprend une vie politique autonome, organise des élections, fonde le corps du gouvernement et en même temps s'oppose la Russie politiquement, puis militairement, et à nouveau pendant la guerre russo-géorgienne de 2008. La Géorgie est le premier pays, parmi les 14 du camp soviétique, à choisir une orientation politique résolument pro-occidentale. De ce fait, elle accentue le conflit et les confrontations avec la Russie. Pendant et après la Révolution des Roses (2003) le président Saakashvili réalise des réformes, la corruption disparaît presque totalement, l'économie du pays progresse etc… En 2012, le gouvernement de Saakachvili perd les élections et les partis politiques d'opposition se retrouvent au pourvoir. Pendant ces 28 ans depuis la fin de l'URSS, la Géorgie a profondément remanié sa constitution pour la rendre plus démocratique, et aussi l'une de plus sécularisées, par la séparation entre l'Église et l'État. La Géorgie, comme l'Ukraine, a fait une demande d'adhésion à l'Union européenne il y a déjà 6 ans. Elle est aussi candidate à l'entrée dans l'OTAN.

Curieusement, parallèlement à ces processus irréversibles de démocratisation du pays, l'Église orthodoxe géorgienne fonctionne comme une institution quasi totalitaire pour une grande partie de la population. Son influence et son autorité ne cessent de croître, alors même que les réformes rendent le pays plus démocratique et plus libre. On a l'impression d'un dédoublement de la réalité socio-politique, avec un clivage entre un État pro-occidental et une Église politiquement pro-russe. Celle-ci se montre également très sectaire dans sa pratique religieuse et très radicale

[256] Olivier Douville, « Ancêtre et ancestralité », 2014.

dans ses déclarations et ses prises de position, par exemple par rapport aux minorités, surtout aux minorités sexuelles.

Depuis la fin de l'Union Soviétique, chaque élection d'un nouveau président a été accompagnée par une forte idéalisation de ces personnalités, surtout le premier président après l'indépendance (Gamsakhourdia) qui devint presque l'objet d'un culte. Mais au bout de quelques temps, selon le schéma bien connu, chaque dirigeant politique, autrefois idéalisé est devenu un objet de haine pour la masse. C'est-à-dire que dans le champ politique de la Géorgie, aucune figure paternelle occupant cette place bien vide après la fin de l'URSS, n'est parvenue à s'y maintenir plus de 4 ou 5 années. Au cours de ces 27 ans, la Géorgie a eu 5 présidents. En revanche, le patriarche Ilia II n'a jamais eu le même destin que ces figures politiques qui, après une phase d'idéalisation, s'effondraient dans l'imaginaire du peuple. Aucune figure politique n'a jamais eu autant de pouvoir, d'influence ni de poids par sa parole qu'Ilia II. D'après un sondage d'NDI[257], en 2014 96 % des personnes interrogées pensaient qu'Ilia II était une figure très importante pour le pays et jugeaient favorablement sa personnalité. Ainsi, les données sociologiques rapportées par les différents instituts de recherches posent la question : d'où viennent ce pouvoir illimité et cette influence presque hypnotique que le chef de l'Église a acquis après la fin de l'URSS, alors qu'auparavant il n'avait aucun pouvoir sur le collectif (Ilia II est Patriarche depuis 1977).

Ilia II (Irakli Chiolachvili-Goudouchauri) est né en 1933 dans une famille appartenant à un clan montagnard des hauts-plateaux de Khevi (dans le Caucase). Son titre religieux officiel est *Catholicos-Patriarche de toute la Géorgie, archevêque de Mtskhéta-Tbilissi et métropolite de Bichvinta et Tskhum - Abkhasie, Sa Sainteté et Béatitude Ilia II*. Le futur patriarche a fait ses études au séminaire de Théologie de Moscou et fut ordonné sous le nom d'Ilia, hiéro-diacre en 1957 puis hiéro-moine en 1959. Il est diplômé de l'Académie de Théologie de Moscou en 1960 puis revient en Géorgie, où il est nommé prêtre à l'église cathédrale de Batoumi. En 1961, il est élevé au rang d'higoumène et plus tard d'archimandrite. En 1963, il est choisi pour être évêque de Batoumi et Shemokmedi et nommé vicaire patriarcal. De 1963 à 1972, il est également le premier recteur du Séminaire Théologique de Mtskheta, seule école cléricale en Géorgie à l'époque. En 1967, il est consacré évêque de Tskumi et Abkhazeti et élevé au rang de métropolite en 1969. Après la mort du patriarche controversé David V, il est élu nouveau Catholicos-Patriarche de Géorgie le 25 Décembre 1977. Le nouveau patriarche entreprend une série de réformes, permettant à l'Eglise orthodoxe géorgienne, fortement réprimée sous le

[257] NDI-National Democratic Institute https://www.ndi.org/eurasia/georgia

régime communiste, de retrouver à la fin des années 1980 une grande partie de son ancienne influence et de son prestige. En tant que patriarche, il reçoit les plus grands honneurs des Églises et des patriarches des autres Églises orthodoxes d'Antioche, de Jérusalem, d'Alexandrie, de Russie, de Grèce, de Bulgarie, de Roumanie et de presque toutes les autres Églises orthodoxes. En tant que théologien productif et historien de l'Église, il a reçu un doctorat *honoris causa* en théologie du Séminaire théologique orthodoxe Saint-Vladimir de New York (1986), de l'Académie des Sciences de Crète (1997) et du Séminaire de Théologie orthodoxe Saint-Tikhon en Pennsylvanie (1998). Ilia II est également Académicien honoraire de l'Académie des Sciences de Géorgie (2003).

Pendant la guerre russo-géorgienne de 2008, Ilia II lance un appel aux dirigeants politiques russes et à leur Église, exprimant la crainte que « les Russes orthodoxes bombardent les Géorgiens orthodoxes ».

Le nom du patriarche Ilia II est lié à la restauration de l'Église orthodoxe géorgienne. Le nombre des églises nouvellement construites ainsi que des paroisses et des prêtres a triplé sous son patriarcat. L'Église est devenue une institution puissante et riche, surtout en patrimoine foncier. L'influence du patriarche était telle que le Parlement a décidé de subventionner l'Église de 25 million Lari par ans (environ 8 million d'euro) sur le budget du gouvernement, provoquant les protestations d'une partie de la population qui a considéré qu'un pouvoir excessif de l'Église et de son chef était dangereux pour la démocratisation du pays.

À la fin 2007, préoccupé par la baisse du taux de natalité du pays, Ilia II décide de baptiser personnellement tout enfant né dans une famille qui a déjà au moins deux enfants, c'est-à-dire de baptiser le troisième enfant de la famille. Pendant des années, il organise des baptêmes de masse quatre fois par an pour ces troisièmes dans la famille, le parrain étant le patriarche lui-même. Cette initiative a provoqué un baby-boom national, parce qu'être baptisé par le patriarche est un très grand honneur pour les fidèles. Ilia II a ainsi plus de 25.000 filleuls !

Il est très difficile de saisir et de conceptualiser le phénomène du patriarche Ilia II, de faire une description fidèle de son influence et de sa place dans la société géorgienne postsoviétique. Cette figure devient d'un seul coup un père idéal, un chef qui occupe une place intouchable, hors de toute réflexion et critique. En tant que chef de l'Église, il est la figure autour laquelle s'organise la nouvelle pratique religieuse postsoviétique que nous avons décrite dans les chapitres précédents. Il faut préciser que le patriarche ne participe pas lui-même à la folie religieuse que nous avons décrite, mais en même temps il ne s'oppose pas à ce qui se passe, par exemple aux manifestations violentes contre les homosexuels, aux constructions des églises et

des croix géantes, à l'exhumation du père Gabriel, etc… Il ne s'oppose jamais à ces genres de radicalités, mais en même temps il reste toujours à part, il ne participe pas, il n'insiste pas, mais ne s'oppose pas non plus et il accepte souvent les actions destructives des diverses paroisses.

La parole du patriarche fait loi. Il est tellement soutenu par la population que, par exemple, quand l'État a décidé de légaliser la consommation de cannabis, le gouvernement fut obligé d'arrêter ce projet, même si beaucoup plus tard il a été accepté par le Parlement. Ses propositions, ou les discours qu'il peut tenir sur des questions éthiques, sociales ou politiques ne sont pas discutés par la partie de la société qui l'idéalise. De fait, le patriarche Ilia II ne parle pas, au sens ordinaire, il ne discute pas, mais il, si on peut dire, il tient des discours comme des séries d'énonciations. Sa biographie avant la fin de l'Union Soviétique est celle d'un homme ordinaire, mais aujourd'hui elle ne compte pas, comme s'il n'avait pas de passé. La dévotion et la confiance dans sa personnalité sont absolues, ce qui n'est pas le cas en Russie où le patriarche est soumis au diktat de l'État. En Géorgie la situation est inverse. Les personnalités politiques sont obligées de ne jamais entrer en conflit avec le patriarche, ni avec ce qu'il dit ou demande.

On entend souvent dans la bouche des fidèles une phrase bien connue en Géorgie : « Je crois à mon patriarche ». Sa mort est inimaginable, bien qu'il soit âgé et malade. La mort d'une telle figure est irreprésentable, c'est une catastrophe qu'il faut dénier. Sur un fond de changement des personnalités politiques, le patriarche reste et tient sa place. Les croyants postsoviétiques n'imaginent pas le remplacement de cette figure par une autre dans le futur. Il est irremplaçable, par ce qu'il ne représente pas l'Autre, mais occupe lui-même la place de cet Autre. C'est une sorte de Dieu vivant, réel et imaginaire en même temps. Ainsi, autour de la table géorgienne, la tradition festive exige des toasts bien déterminés. Mais depuis ces dernières décennies, la fête s'ouvre par le toast à Dieu et ensuite par celui au patriarche, ce qui est un phénomène inédit dans la tradition géorgienne. Le patriarche occupe la place d'un père imaginaire et idéal, c'est pour cette raison que sa personnalité réelle, ainsi que ses actions, sa biographie et sa responsabilité par rapport aux brutalités de la religiosité postsoviétique, ne touchent pas à cette image impeccable.

La particularité de cette figure paternelle est sa constance. Après la fin de l'Union Soviétique, plusieurs figures politique, plusieurs figures paternelles ont été idéalisées, puis ont vu leur image détruite à cause de l'ambivalence collective et de la difficulté de supporter cette ambivalence. En revanche, le patriarche Ilia II n'a jamais déchu de la place qu'il a occupée dans l'imaginaire collectif depuis la fin de l'URSS.

Le prêtre postsoviétique

La religiosité postsoviétique se développe beaucoup dans l'ordre de la jouissance et cette jouissance s'observe notamment dans la relation entre les prêtres et leurs paroissiens. Ces relations sont très complexes et encore différentes de ce que nous avons décrit dans chapitres précédents à propos du Père Gabriel ou du Patriarche Ilia II. Après avoir observé ces rapports pendant de nombreuses années, nous pensons pouvoir en dégager quelques aspects significatifs.

Identification ou agression ?

Très souvent, les paroissiens se mettent à ressembler aux prêtres dans leur apparence physique. On voit fréquemment dans les églises des hommes avec une longue barbe, un chapeau orthodoxe sur la tête, arborant une grande croix, etc. Il ne leur manque qu'une soutane pour avoir l'apparence complète d'un prêtre. Outre cet exemple qui saute aux yeux, les paroissiens ont une tendance marquée à transgresser les limites et à abolir la distance qui devrait traditionnellement les séparer du prêtre. Ils donnent l'impression de s'en prendre au corps même et à la personnalité du prêtre.

La ressemblance physique n'est qu'une tentative d'identification superficielle avec le personnage du père. Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'une identification avec le père, mais plutôt d'une attaque perpétrée contre l'identification au père, voire contre son identité. La preuve en est que les actes des fidèles gênent souvent les prêtres, qui sont envahis par des questions dépourvues de sens… par exemple quand un paroissien demande sans cesse une bénédiction ou l'autorisation de faire une activité qui n'est en aucune façon interdite. Nous pensons que ce travestissement en prêtre est une attaque contre son identité consistant à lui arracher son rôle de prêtre, sa fonction symbolique. En essayant d'accomplir les fonctions du prêtre à sa place, ces paroissiens suppriment la place du père, pour se l'approprier.

Traditionnellement, le paroissien « se signait » en faisant le signe de croix sur lui-même tandis que la fonction du prêtre était de faire le signe de croix (la bénédiction) sur les autres, sur les fidèles, sur leurs représentants, sur un objet sacré, sur la Bible etc. Or, depuis quelques temps, c'est souvent un membre de la paroisse, un fidèle et non pas le prêtre, qui fait le signe de croix sur les objets, sur la maison, etc… accomplissant donc les fonctions du prêtre de la paroisse. De même, ces derniers temps, le croyant fait fréquemment le signe de croix sur les objets qui peuvent être porteurs d'un danger — geste apotropaïque traditionnel. Nous estimons qu'il se

produit là une appropriation, une usurpation des fonctions du père, sous une forme paranoïaque (au lieu de se signer eux-mêmes, ils font signe de croix sur les objets, comme le ferait un prêtre).

Transgression des limites et confusion entre la fonction et la personnalité réelle qui l'accomplit

Outre l'attaque contre le rôle et la fonction du prêtre, la société orthodoxe postsoviétique essaie de créer une familiarité avec le prêtre, comme le prouvent les visites fréquentes chez le prêtre, les tentatives de pénétrer dans son espace personnel, particulièrement pour le voir à des moments et dans des lieux où il n'accomplit pas ses fonctions de prêtre, hors de sa place symbolique, hors de son cadre, par exemple chez lui à la maison, au sein de sa famille. C'est une tentative de s'emparer de lui hors de son cadre.

La forme complémentaire de cette tendance s'observe dans les visites fréquentes du prêtre dans les familles des paroissiens, non justifiées par un événement familial (décès, maladie, bénédiction de la maison etc.). Le prêtre s'implique entièrement dans la vie quotidienne de la paroisse, non pas à partir de sa place de prêtre mais de celle de ses paroissiens. *Ainsi, le rapport spatial entre la figure paternelle du prêtre et sa paroisse est effacé. La distance entre ces deux antagonistes est réduite, la place symbolique du prêtre et celle de son paroissien se confondent*. Nous voyons ici comment le personnage paternel du prêtre est réduit au niveau d'un père réel. Puisque son personnage se rapproche de l'image du vrai père dans sa fonction et son rôle, puisque sa fonction symbolique a été entièrement remplacée par sa vraie personnalité, la jalousie et le doute concernant l'amour du père s'installent entre les paroissiens. Ce qui devient important, ce n'est plus la fonction symbolique du prêtre, qui par sa nature est impersonnelle, c'est sa personnalité, sa vie intime hors des limites de son rôle de prêtre. De ce fait, les paroissiens vont se trouver en rivalité pour savoir lequel d'entre eux est le plus aimé par cette personne concrète, qui a été arrachée à son rôle et à sa fonction, et réduit au niveau d'un vrai père de la famille.

Soumission au prêtre

Un autre aspect significatif de la relation entre le prêtre et la paroisse est que les fidèles sont soumis à sa volonté, non seulement pour les questions religieuses et spirituelles, mais aussi pour la vie quotidienne. Un exemple bien connu est que les paroissiens travaillent pour le prêtre, généralement pour exécuter des travaux de force pour ses besoins personnels (déguisés en

besoins de l'Église). Les fidèles viennent faire ces travaux après leur journée de travail dans leur entreprise ou à la faculté. Cela se passe souvent dans la cour de l'église, ou sur les terres que le prêtre utilise. La plupart des églises construites à la hâte après la fin de l'URSS, à partir de 1991, ont été construites par les paroissiens, financièrement et physiquement. En Géorgie on évoque même d'une sorte d' « esclavagisme » pratiqué par les prêtres sur leurs paroissiens qui travaillent gratuitement pour eux — ou même plus, en leur fournissant de l'argent.

Entre les évangiles et l'Apocalypse de Jean – le père destructeur

On sait que toutes les Église chrétiennes, tant orthodoxes que catholiques ou protestantes, accordent une importance primordiale aux Evangiles, qui constituent le noyau de leur doctrine à l'intérieur du Nouveau Testament, puisqu'ils racontent la vie de Jésus[258]. Or, en Géorgie, depuis les deux dernières décennies, avec le changement significatif de la position psychique envers le rite et la pratique religieuse, les Evangiles ont perdu une grande partie de leur importance pour les croyants. Ils sont de moins en moins cités et sont de plus en plus rarement les objets d'intérêt psychique pour la masse, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des églises. De plus, la grande majorité des croyants ne les a jamais lus.

Nous ne nous attarderions pas sur cette particularité si elle ne s'accompagnait pas d'une autre : l'accroissement très frappant de l'intérêt des croyants pour l'*Apocalypse* de Jean, dont chacun des 22 chapitres fait l'objet d'un examen détaillé. Dans la communauté orthodoxe, on commente aujourd'hui plus souvent la révélation de Saint Jean que les récits des Evangiles. Les sujets de discussion les plus fréquents dans les paroisses géorgiennes portent sur la catastrophe à venir ou celle qui a déjà eu lieu, sur la peur de la tentation (dont la source est à l'extérieur et non pas dans la vie pulsionnelle), sur l'interprétation de l'*Apocalypse* comme métaphore du quotidien moderne, sur la société occidentale comme image de l'ennemi (particulièrement les États-Unis, patrie de l'Antéchrist), sur les projets secrets des organisations sataniques, sur les loges maçonniques et les complots dirigés contre les chrétiens orthodoxes.

[258] Le « Nouveau Testament » est un ensemble de textes comprenant, outre les quatre *Évangiles* (récits de la vie de Jésus), les *Actes des apôtres* (relatant les premières années de la communauté chrétienne de Jérusalem), 21 *Épîtres* (lettres adressées par plusieurs disciples de Jésus à diverses communautés chrétiennes des premiers temps) et enfin l'*Apocalypse*, traditionnellement attribuée à l'apôtre Jean. Ce dernier texte se présente comme le récit d'une vision que Jean aurait reçue à Patmos au temps de l'empereur Néron.

La fixation paranoïaque sur le chiffre 666 de l'*Apocalypse*[259] est particulièrement répandue. On la retrouve dans les aspects les plus divers de la vie quotidienne[260]. Nous en citerons un exemple : beaucoup de croyants pensent que le code barre qui figure sur tous les produits mis en vente est une combinaison numérique dont le résultat donne le chiffre 666. Ils s'efforcent alors de repérer ces soi-disant tentatives de marquage et de se protéger de cette menace bien planifiée et réfléchie par laquelle des organisations secrètes visent *exclusivement les chrétiens orthodoxes*. De même, chaque renouvellement de carte d'identité ou de passeport biométrique fait l'objet des discussions à l'église. On entend souvent des paroissiens demander très sérieusement : Est-ce une tentative pour me marquer des chiffres 666 ou bien le vrai numéro de série de mon passeport ?

Notons d'abord que Jésus, personnage principal des Évangiles est presque absent de l'*Apocalypse*. Il n'est mentionné que de façon marginale, dans l'invocation initiale du livre. Le personnage central de l'*Apocalypse* est Satan, sous ses diverses formes monstrueuses et terrifiantes, de nature bestiale et quasiment innommable.

De la même façon, l'un des thèmes principaux des Évangiles est l'amour (dans le « sermon sur la montagne » par exemple), alors que l'*Apocalypse* de Saint Jean ne parle que de destructions, de haine, de danger, de vengeance des anges et de Dieu contre les hommes. L'idée principale des Evangiles est que les adeptes de Jésus sont protégés par leur idéal, alors que dans l'*Apocalypse*, le destin des hommes est fixé. L'aspect positif du père est remplacé par son aspect destructeur, l'idéal de Jésus par l'image effrayante de l'Antéchrist. L'ambivalence envers la figure paternelle s'effondre, elle devient impossible, au contraire de ce qui se passe dans la névrose ou dans les sociétés construites sur l'organisation œdipienne. Ce qui reste de cette ambivalence ce n'est pas l'amour, avec sa part d'idéalisation et de soumission, ni la haine envers le père, mais c'est une figure paternelle destructrice, une sorte du « *mauvais père* », non pas celui qui critique et punit, mais celui qui détruit, qui est féroce et sans amour pour ses enfants. La férocité de l'*Apocalypse* de Jean et l'investissement de ce texte par la société orthodoxe

[259] Le verset 18 du chapitre 13 dit : « Que celui qui a de l'intelligence calcule le nombre de la bête… et son nombre est 666. »

[260] Les théories apocalyptiques nées au sein de l'Église postsoviétique sont plus influentes sur la société en Russie qu'en Géorgie. Les théories du complot y ont plus en vigueur qu'ailleurs dans l'espace postsoviétique. Les médias paranoïsent toute la société par une propagande envahissante. Mais la différence est qu'en Russie, les constructions délirantes qui se déploient au sein de l'Église trouvent leur origine dans la politique du pays. Notamment la théorie considérant l'Occident comme la source du mal et du péché, les États-Unis étant le pays d'où provient tout le mal du monde. Il faut dire qu'il existe une forte alliance idéologique entre les Églises orthodoxes géorgienne et russe, allant jusqu'au niveau de ces théories délirantes sur la fin du monde, l'Occident, les États-Unis, etc. C'est pour cette raison que, malgré les affrontements politiques ou militaires entre la Géorgie et la Russie, les deux Églises sont très amies et partagent des positions quasiment identiques sur la fin du monde, l'abolition des différences des sexes, etc. Ces constructions délirantes créent un territoire, une zone commune pour les deux Églises de ces deux pays politiquement très opposés.

postsoviétique montrent comment l'Église orthodoxe élabore la haine et se représente dans ces théories apocalyptiques sur la fin du monde. L'image du père y est renversée en une figure de « mauvais père », de père imaginaire menaçant et destructeur. Jésus des Evangiles est oublié et il devient un père diabolique, l'Antéchrist — alors même que ce terme ne figure pas dans l'*Apocalypse* mais dans les épîtres de Jean. Le père persécuteur est tout-puissant, non pas dans l'amour, mais dans la haine. C'est le clivage d'un idéal en deux parties contradictoires, où la partie négative est plus investie par la masse que la partie positive. C'est un effet de l'idéalisation (par exemple du Patriarche Ilia II) et du clivage en un père bon devenu mauvais.

Lorsque les fidèles investissaient les Evangiles comme objet principal, ils se faisaient gloire de leur idéal d'amour. Avec l'*Apocalypse*, ils se défendent contre cet idéal par la haine, en référence à une divinité diabolique et bestiale.

Didier Anzieu décrit un phénomène groupal qu'il appelle le « retournement imagoique dans le dynamique du groupe » :

> *Une imago peut assurer de façon durable l'unité d'un groupe, mais la bivalence des imagos, que Freud a été le premier à signaler, favorise des retournements imagoiques, souvent brusques (en générale l'imago bonne devenant mauvaise), ce qui entraîne des remous, des désordres ou des transformations dans l'organisation interne et le fonctionnement du groupe*[261].

Ce retournement imagoïque d'une imago positive en sa version négative provoque donc des désordres ou des transformations. Nous pouvons constater que le collectif après l'effondrement de l'Union Soviétique, la société a vécu diverses transformations qui ont abouti à une image du père sauvage et destructeur.

Bernard Penot, dans son article consacré à la conception lacanienne du surmoi parle de la régression et de l'émergence d'une image archaïque de la mère toute-puissante due à un effondrement du système qui rend possible la fonction symbolique. Il évoque aussi le pacte avec le diable comme résultat d'une défaillance de cet idéal du moi paternel et du retour de la mère non castrée :

> *Il s'agit de régression vers des images archaïques de Mère toute-puissante, en raison du lâchage de l'arrimage par lequel le représentant paternel interne assure la fonction de support symbolique (l'idéal du moi pour Lacan). Le cas de possession diabolique illustre bien comment une défaillance de cet idéal du moi paternel peut précipiter le sujet dans de vaines tentatives pour étayer son accès à la jouissance sur une figure tutélaire qu'on pourrait dire orthopédique. Mais il va, ce faisant, se sacrifier lui-même à la jouissance de cet Autre. C'est bien là ce qui caractérise, en effet, le pacte avec le diable : le sujet voudrait*

[261] Didier Anzieu, *Le groupe et l'inconscient-l'imaginaire groupal*, préface de René Kaës, Dunod, p. 207.

obtenir un accès à des jouissances terrestres, mais c'est à la condition expresse de s'engager à se consacrer ensuite corps et âme à la seule jouissance de cet Autre diabolique (Mère incastrée)[262].

Le surinvestissement des théories apocalyptiques, et particulièrement de l'*Apocalypse* de Jean liée au fantasme de la fin du monde, dans la société postsoviétique qui a vécu le trauma d'un effondrement très complexe, est en quelque sorte la manière de projeter dans l'avenir, sur le versant paranoïaque, la fin qui a eu lieu dans le passé soviétique. Micheline Enriquez, dans *La souffrance et la haine,* aborde la question de l'apocalypse et fait un lien entre la paranoïa, les constructions apocalyptiques et la crise d'identité, morale ou religieuse suite aux bouleversements sociétaux. Elle y parle exactement de la même catastrophe que nous avions décrite dans cette recherche :

> *En effet, comme tout psychotique, le paranoïaque s'éprouve menacé par la fin, le fantasme de fin du monde qu'il met en scène se confondant avec la fin de lui-même et de son existence au monde […] et elle continue… La construction apocalyptique toujours liée à un état de crise (crise d'identité, crise morale ou religieuse…) et de grave insécurité, l'anticipation de l'apocalypse va de pair avec l'effondrement des valeurs passées, la perte d'une représentation pensable de l'origine, des perspectives d'avenir désespérant et une notion du temps qui se perd*[263].

Nous pouvons dire que, quand l'avenir ne se construit pas, ou plus exactement quand l'illusion de l'avenir idéal s'écroule, c'est le fantasme paranoïaque et destructeur de la fin du monde qui compense en négatif l'absence de cette construction. Pour passer de la construction d'un avenir idéal (construction soviétique du communisme, société sans classe, sans inégalités, sans pauvreté ni exploitation) à la construction apocalyptique il faut passer par le biais du déni de la réalité, acte psychique radical.

Micheline Enriquez écrit :

> *Le Dieu de l'apocalypse n'est pas un Dieu d'amour mais un Dieu persécuteur auquel il faut se soumettre corps et âme afin d'être épargné. Sa colère et le mal qu'il distille ne doivent éveiller ni haine ni révolte, mais au contraire la reconnaissance du bien-fondé du châtiment*[264].

Dans le cas de l'Église orthodoxe au sein de la société postsoviétique, la culpabilité du chrétien est échangée contre les angoisses persécutrices, la notion de punition contre celle de châtiment, ce qui est une version plutôt délirante de la construction fantasmatique d'un névrosé

---

[262] Bernard Penot, « l'Instance du Surmoi dans les Ecrits de Jacques Lacan », in *Monographie de la Revue française de psychanalyse*, PUF, 1995, p. 74.

[263] Micheline Enriquez, *La souffrance et la haine ; Paranoïa, masochisme et apathie*, Dunod, 2001, p. 23-36 et 65-92.

[264] *Ibid.*, p. 23.

obsessionnel. C'est la différence entre le châtiment (apocalypse, persécution, paranoïa) et la punition (culpabilité, structure obsessionnelle).

Paul-Laurent Assoun parle du destin satanique de la figure paternelle en se fondant sur le texte de Freud[265] consacré au peintre Christophe Haitzmann et à l'idée que le diable est une version, un substitut imaginaire du père :

> *L'idéalisation de la figure du père, sa version sublimée comme fondement de l'image de Dieu et de sa genèse psychique, pourtant, c'est le destin proprement satanique qui pourrait bien éclairer le devenir pervers du père*[266].

En critiquant Gustave Le Bon, Freud dit que la force principale unificatrice de la masse n'est pas la suggestion, mais l'amour qui est à la base de cette suggestion dans l'économie psychique du collectif. Dans notre cas, les forces psychiques destructrices sont d'une importance primordiale. Cependant, l'essentiel est que la communauté orthodoxe postsoviétique garde son unité, qu'elle ne se dissout pas, comme cela se passe par exemple pendant une panique où les liens libidinaux sont faibles, ou lorsque des conflits internes dissocient la société. Pour Freud, la cause de la panique pour la masse n'est pas l'éventualité du danger, mais l'existence de liens libidinaux faibles. Il est intéressant que la haine puisse être la force motrice d'une masse religieuse, tout en gardant son unité ainsi qu'une extrême cohérence.

Chapitre 3 : Figures paternelles politiques

Dans la crise de l'effondrement du système totalitaire soviétique, la société orthodoxe, qu'elle fût géorgienne, russe ou des autres pays du bloc, s'est aussi organisée autour de figures paternelles politiques, qui se présentèrent comme sauveurs des peuples. Ce furent les premiers politiciens des pays indépendants.

Il faut noter que tous ces politiciens (à l'exception de Chevarnadzé) étaient complètement néophytes en politique et qu'ils n'avaient aucune expérience des responsabilités publiques. En effet, depuis trois générations, au sein de l'espace soviétique, toute vie politique avait été

[265] Sigmund Freud, *Une névrose démoniaque au XVIIe siècle* (1923), trad. Marie Bonaparte, Gallimard, 1973.

[266] Assoun Paul-Laurent, « Fonctions freudienne du père », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Denoël, 1989, p. 35-36.

éliminée au sens classique du débat entre les citoyens. De plus, la dénomination propre du régime (« soviétique ») impliquait un déni complet de la réalité puisque les « soviets » avaient été précisément, dans les premiers temps de la Révolution, des assemblées populaires de débat politique, rapidement contrôlées par les bolcheviks puis éliminées une fois que ceux-ci furent assurés de monopoliser le pouvoir. Le régime de parti unique instauré par Lénine, Staline et les bolcheviks avait interdit toute discussion idéologique politique ou sociale. De plus, les « responsables » du parti ou des syndicats n'avaient aucune responsabilité vis-à-vis de la population, ni même de leur « base » (cellules, sections, fédérations) mais uniquement vis-à-vis de leurs propres dirigeants. Cette relation était totalement paranoïaque car toute divergence (réelle, soupçonnée ou dénoncée) avec la ligne du parti était automatiquement sanctionnée. Les sanctions contre les « ennemis du peuple et de la classe ouvrière » allaient jusqu'à la déportation au goulag ou l'exécution sans procès — parfois à l'issue de procès truqués, organisés à grands renfort de publicité pour terroriser la population (les fameux « procès de Moscou » de 1936-37). Les peuples n'avaient donc pas la moindre influence sur le parti, ni sur l'État. L'URSS avait certes une politique extérieure par rapport au reste du monde et à l'Occident particulièrement, mais, à l'intérieur de ses frontières, la population était soumise au pouvoir et aux énoncés de l'État. La fin de l'Union soviétique, comme nous l'avons plusieurs fois noté, signifia donc le début d'une expérience de solitude et d'abandon par l'Autre soviétique qui s'effondrait avec ses illusions, promesses et mensonges.

1. Zviad Gamsakhourdia

Quelques années avant la fin officielle de l'URSS, Zviad Gamsakhourdia (1939 –1993) arrive sur la scène politique. Il était le fils de l'un de plus célèbres écrivains géorgiens (Konstantin Gamsakhourdia), l'un des grands hommes du pays, l'un des pères de la nation. Zviad Gamsakhourdia fut un dissident, un opposant à l'Union Soviétique et on peut même dire l'un des martyrs de ce régime, avec un autre militant et patriote Merab Kostava. Personnalité plus excentrique que son père lui-même, il s'engage dans la lutte politique dès 1973, longtemps avant l'indépendance, comme militant des droits de l'homme. Il est emprisonné, puis relâché après s'être fait extorquer une rétractation publique.

Le 31 mars 1991, la Géorgie organise un référendum au cours duquel plus de 90 % des votants se prononcent pour le rétablissement de l'indépendance du pays. Son Parlement proclame l'indépendance le 9 avril, rétablissant ainsi l'État géorgien qui avait été indépendant entre 1918 et 1921. Cependant l'Union soviétique ne reconnaît pas cette indépendance et,

contrairement aux nombreuses puissances étrangères qui l'ont fait rapidement, elle ne l'acceptera que l'année suivante.

Zviad Gamsakhourdia est élu président de la République le 26 mai 1991 plus de 86 % des voix (pour une participation de plus de 83 %). Il est le premier président démocratiquement élu d'une ex-république soviétique. Il se maintiendra au pouvoir pendant sept mois (de mai 1991 à janvier 1992). Certains de ses compatriotes le considèrent comme le père de la Géorgie indépendante. Notons que les deux dates choisies pour la déclaration d'indépendance (9 avril) et l'élection présidentielle (26 mai) étaient respectivement les dates anniversaires de la répression des grandes manifestations anti-soviétique de 1989 et de la déclaration d'indépendance de la première République en 1918.

La période de Gamsakhourdia correspond à cette phase maniaque d'agitation et de joie provoquée par le renversement de l'ordre totalitaire, symbolisé par le déboulonnage des statues de Lénine et l'acquisition de l'indépendance de la Géorgie. Les fantasmes, l'énergie collective et le mouvement qu'il a déclenchés sont aussi à l'origine de ce que nous avons appelé la religiosité postsoviétique, parce qu'après l'effondrement de cette figure du père, nous avons vu la population envahir l'Église. Une sorte de religiosité politique est apparue, portée par une masse sectaire qui idéalisait son leader avec un fanatisme et un dévouement radicaux. Gamsakhourdia occupa la place de cet idéal qui rendit le peuple maniaque — ce que l'on a appelé par la suite le « zviadisme », alors que ce terme n'avait initialement qu'un sens strictement politique. Ces premiers accès de religiosité idéalisaient Gamsakhourdia comme sauveur. Il était considéré comme le Messie, revenant pour restaurer l'honneur perdu de la nation. D'emblée est apparue l'image de l'ennemi : la Russie, mais parfois aussi l'Occident. Ce fut à la fois une idéalisation du personnage très charismatique de Gamsakhourdia, et une position profondément paranoïaque par rapport à la réalité politique et économique mondiale. Pour Gamsakhourdia et ses fidèles, tout le monde était l'ennemi, et en premier lieu les Russes et la Russie. Bien sûr, la Russie n'était pas contente de l'indépendance de la Géorgie. Elle commença ses premières manœuvres politiques et militaires pour bloquer l'indépendance de la Géorgie et mettre en échec la vie politique du pays. Gamsakhourdia considérait que la Russie constituait une menace permanente. Il voyait des espions russes partout, et il qualifiait tous ses adversaires politiques d'espions de la Russie. Il fallait donc les repérer et se défendre contre eux. Ces positions politiques profondément paranoïaques se sont généralisées dans des couches sociales très différentes (les intellectuels, qu'on appelait l'intelligentsia soviétique, mais aussi les groupes marginaux). Elles se sont réunies autour de Gamsakhourdia pour restaurer la liberté,

la gloire et la justice en Géorgie. Mais il fallait d'abord se débarrasser des ennemis. Or, à cette époque (les années 1990-1992), c'étaient encore des ennemis imaginaires. Pendant la première phase de la fin de l'URSS, l'idéalisation du premier président fut suivie par une paranoïa et des angoisses de persécution qui occupèrent une place essentielle dans la vie affective de la collectivité.

Gamsakhourdia qualifiait la Géorgie de « chrétienne », mais il ne soutenait pas l'Église orthodoxe en tant qu'institution. Cette position à la fois messianique et « chrétienne » provoqua l'explosion, très nocive, venimeuse et destructrice d'un nationalisme géorgien religieux, dont les éléments les plus radicaux ignoraient totalement la situation politique de l'espace postsoviétique. En raison de ce déni, le pays s'est vu complétement abandonné par la Russie et par les autres puissances, mais aussi privé de toute protection sociale, politique et économique, provoquant en quelques mois un appauvrissement catastrophique de la population. Pendant l'époque « zviadizte », pendant cette acmé de jouissance par son idéal, ce furent la pauvreté, la crise financière, l'effondrement de tout système politique possible, de toute institution possible qui occupèrent la scène désertée. Après l'élection de Gamsakhourdia, la société se cliva très vite parce qu'une position aussi délirante conduisait non seulement à détruire l'indépendance nouvellement acquise du pays, mais aussi à déclencher des conflits internes qui allaient dégénérer en guerre civile. Une opposition politique se déclara, soutenue par des bandes criminelles, et la guerre civile éclata dans la capitale. Le président Gamsakhourdia se cacha pendant plusieurs jours avec ses partisans dans un bunker au sous-sol du Parlement puis, l'Arménie lui refusant l'asile, il s'enfuit en Tchéchénie, où il fut accueilli par le président Djokhar Doudaev. Il quitta le pays, espérant y revenir pour rétablir le gouvernement élu démocratiquement.

Après son exil, c'est Edouard Chevarnadzé qui vint en Géorgie et occupa la scène politique. Il jouissait déjà d'une reconnaissance mondiale à l'époque de l'Union Soviétique. Gamsakhourdia séjourna quelque temps en Tchéchénie, puis il revint mais il se heurta aux forces de Chevarnadzé et il n'arriva pas à les vaincre. Il fut contraint de se réfugier en Mingrélie, la région d'où sa famille est originaire. Il partit accompagné de deux de ses plus fidèles compagnons, l'un d'entre eux étant son garde à corps. Il se cacha chez un paysan pour y passer la nuit et se suicida dans sa maison, selon la version officielle qui fut acceptée par de nombreux pays, y compris la Géorgie officielle. Cependant, certains groupes politiques, ainsi que la majorité de la population (y compris sa famille), ne crurent pas à son suicide. Avant se suicider il laissa ces derniers mots :

Ayant la conscience tranquille, je commets cet acte afin de protester contre le régime qui gouverne la Géorgie et parce que je suis privé de la possibilité d'agir en tant que président, de normaliser la situation et de restaurer la loi et l'ordre.

Après son suicide, le « Zviadisme » débuta en Géorgie. Une grande partie de la population ne crut pas à sa mort, ce qui est très significatif. Son corps fut enterré dans la cour de la maison de ce paysan, puis exhumé et enterré en Tchétchénie. Pendant la guerre entre la Russie et la Tchétchénie (1996-2000), sa tombe disparut et la capitale de Tchétchénie Grozny fut détruite. Beaucoup plus tard, en 2007, Ramzan Kadirov, à la tête de la république tchétchène, déclara qu'on avait découvert le tombeau de Gamsakhourdia. Une expertise internationale établit l'identité de son corps et il trouva une place honorable au panthéon des grands hommes à Tbilissi en 2007.

La première réponse de la société postsoviétique à la mort de Gamsakhourdia fut le déni. Non seulement le déni de son suicide, mais même de sa mort, ce qui a empêché cette partie de la population de faire le deuil de son idéal. Beaucoup disaient qu'il se cachait dans un autre pays et qu'il attendait le bon moment pour son retour.

Il y eut aussi une autre solution psychique : la solution mélancolique. L'acceptation de sa mort sans l'élaboration de cette mort ne donne rien sauf une mélancolisation de la vie affective du collectif. Le Père Gabriel aussi — nous avons beaucoup parlé de sa vie, de sa psychose, de son exhumation, de sa canonisation et de tous les actes profondément pervers qu'on a accomplis sur son tombeau — pensait que Zviad Gamsakhourdia n'était pas mort. Le Père Vassili Mkalavlichvili disait la même chose. Ces deux Pères furent les premières hirondelles de la religiosité postsoviétique en Géorgie. Tous les deux étaient de la secte zviadiste, l'un comme l'autre dans le déni de sa mort. Ainsi, dès le début, la religiosité postsoviétique fut une forme délirante ne ressemblant qu'en apparence à la religion traditionnelle.

L'élément intéressant pour notre analyse est l'idéalisation de Gamsakhourdia qui avait littéralement détruit le pays tant à l'extérieur qu'à l'intérieur. Son discours nationaliste extrémiste a provoqué rivalités et haines entre les nombreuses ethnies qui cohabitent en Géorgie (par exemple entre Géorgiens et Abkhazes) et finalement deux guerres civiles sanglantes entre factions politiques.

2. Édouard Chevarnadzé

Son successeur Chevarnadzé fut d'emblée l'objet de haine. Les dix années de son mandat correspondent à une longue phase mélancolique[267]. Si le premier et le troisième président (Gamsakhourdia et Saakachvili) avaient quelque chose de fou, paranoïaque ou maniaque, Chevarnadzé était une personnalité normale, un bon névrosé, bien équilibré dans sa structure ainsi que dans son action politique. On le surnommait « Renard blanc ». Mais, s'il supporta la pression politique et militaire de la Russie, ce fut au détriment de la politique et de l'économie intérieure du pays. C'est pendant son mandat que le pays tomba dans la corruption et dans le chaos, entraînant toxicomanie, accroissement catastrophique du nombre de suicides, alcoolisation, criminalité, pauvreté et ténèbres, non seulement culturels, mais aussi énergétiques, car la Géorgie était coupée de toutes les sources d'énergie, de gaz, d'électricité et même d'eau.

Chevarnadzé avait passé sa vie dans le parti communiste et il était une figure importante de la politique internationale de l'Union Soviétique en tant que ministre des Affaires étrangères. Il a participé activement à l'arrêt de l'intervention en Afghanistan, mais aussi à la destruction du mur de Berlin. C'était un homme politique jouissant d'une reconnaissance mondiale.

Chevarnadzé, c'est la personne qui parle tranquillement, qui dirige la politique, qui a le sens de l'humour, qui plaisante souvent. Il a les cheveux blancs et ressemble à un grand-père protecteur. Il est très stable et affectivement bien équilibré. Par contre, sur ce fond de mélancolisation, autour de Chevarnadzé ne se cristallisent que des constructions paranoïaques. On dit de lui : « C'est l'homme de la Russie », alors que c'est évidemment faux, parce que c'est lui qui a choisi définitivement une orientation politique pro-occidentale, incontournable jusqu'aujourd'hui. Il a signé les accords très importants avec l'Union européenne et avec les États-Unis, mais les Géorgiens ne lui font pas confiance. Ils ont une position ambivalente très névrotique à son égard, entre idéalisation et mépris. Tantôt ils le voient fort et intelligent, sage et efficace, tantôt bête, vieux, stupide ou malin. Tantôt il est autoritaire et influence les acteurs politiques de la région, tantôt il est le valet de la Russie. Tantôt il est le « Renard blanc », tantôt l'assassin qui a tué Gamsakhourdia.

[267] Voir notre chapitre 6, *Dynamique affective du collectivité postsoviétique-triomphe et deuil difficile*.

3. Mikhail Saakachvili

En 2003 arrive à la tête de la Géorgie le troisième président depuis l'indépendance, Mikhail Saakashvili. Il est l'instigateur de la Révolution des Roses qui a accompagné une série de révoltes politiques dans les autres pays postsoviétiques, surtout en Ukraine (la Révolution orange). Le peuple est frustré par la politique de Chevarnadzé, par son échec dans la lutte contre la corruption, la criminalité et les difficultés économiques. Pendant plusieurs jours, Mikhail Saakashvili, déjà dans l'opposition, organise des manifestations de masse financées par l'Occident. Du coup, l'amour que le peuple portait à Gamsakhourdia se réveille et se projette sur Saakashvili. C'est un jeune homme de 36 ans qui renverse un homme de 75 ans et devient président de la République. Chevarnadzé a dit avant de quitter son cabinet : « Je rentre chez moi. Je quitte mon poste et je transmets le pouvoir aux jeunes. » C'est la révolution sans victimes.

Avec Saakachvili se produit paradoxalement la montée de la religiosité et du pouvoir de l'Église. Sa politique est en effet complètement laïque, pro-occidentale et officiellement séparée de l'Église, mais son arrivée au pouvoir coïncide avec la phase de sortie de la mélancolisation, qui entraîne encore à la fois une idéalisation de sa personnalité, et en même temps la plus forte montée de la religiosité (entre 2003 et 2006). Saakashvili modernise le pays, s'attaque la criminalité et à la corruption, rapproche encore plus le pays de l'Occident, mais en même temps, comme Gamsakhourdia, il ne se comporte pas comme un père (Chevarnadzé-Renard Blanc), mais comme un fils et déclenche une angoisse de persécution aussi intense que Gamsakhourdia par rapport à la Russie.

Malgré sa position démocrate et réformiste de politicien pro-occidental formé aux État-Unis, en quelques années Saakashvili a renforcé son pouvoir, surtout après la guerre russo-géorgienne en 2008. Il commence à persécuter ses adversaires politiques. Il y a des arrestations, plusieurs enquêtes sont ouvertes contre les « suspects », ou des « agents de Moscou », etc. Rappelons qu'il a renversé la figure paternelle d'Édouard Chevarnadzé, tout en manisfestant de la reconnaissance pour lui. Durant plusieurs années après la Révolution des roses, Saakachvili parle chaque jour de Chevarnadzé, citant inlassablement son nom dans ses discours au peuple. Il finit par devenir complétement obsédé par cette figure de père, parce qu'il l'a renversée et il se justifie sans cesse en essayant de prouver la corruption morale de Chevarnadzé. Précisons que Saakashvili était du même parti politique que Chevarnadzé. Il était son élève. Un jour, dans une interview, Chevarnadzé a même dit que Saakashvili était comme son fils. Et voilà que le

fils le renverse, mais devient obsédé par l'appréhension du retour de ce père qui viendrait se venger, non pas sous la forme de Chevarnadzé, mais de Poutine. C'est pour cette raison que, tout comme Gamsakhourdia, Saakashvili était complétement persécuté par la figure de Poutine et de la Russie. Il pensait — non sans raison — que la Russie pouvait arrêter le progrès de la Géorgie, et que la vengeance du père viendrait de Russie. L'affrontement militaire entre les deux pays en 2008 fut une catastrophe pour la Géorgie (une semaine de bombardements, arrêtée grâce à l'intervention dès l'Union européenne et de Nicolas Sarkozy, et perte de 20 % du territoire). Cinq présidents des pays de l'Union européenne durent se rendre en Géorgie, à Tbilissi pour faire cesser l'invasion militaire russe.

Si la structure psychique de Chevarnadzé a supporté les guerres civiles et les deux guerres en Abkhazie et en Ossétie du Sud, en revanche Saakashvili a décompensé après l'invasion russe de 2008. Il tomba dans une dépression dont il sortit dans un état d'agitation absolue. Il déclara avoir gagné la guerre contre la Russie. Cette guerre signifiait pour lui le retour du père qui se vengeait d'avoir été renversé par son fils. Après cette décompensation, il transforma l'ordre politique en une forme de dictature masquée. La population, surtout sa partie engagée dans la nouvelle religiosité, développa alors un vrai délire de persécution. Ces gens pensaient que le gouvernement de Saakashvili les enregistrait et, par exemple, ils coupaient leur téléphone portable quand ils critiquaient le président, parce qu'ils pensaient qu'ils risquaient d'être écoutés. Ils avaient peur d'être enregistrés. Souvent, ils enlevaient même la batterie de leur portable — crainte qui n'avait aucun fondement réel.

La position psychique collective par rapport à Saakashvili se traduisait par quelques traits importants : d'abord, comme nous venons de le dire, l'angoisse de persécution. Les gens pensaient qu'ils étaient persécutés par son gouvernement, enregistrés et contrôlé par sa police et le système de sécurité de l'État.

Le deuxième trait est un fantasme concernant les pulsions orales — pour une grande part de la population[268], les fantasmes autour du personnage du père concernent la jouissance orale. On se plaisait à penser que le président n'était jamais rassasié. Partout où il allait, il mangeait beaucoup. On racontait qu'il pouvait manger 100 khinkalis (grands raviolis) pendant un dîner.

Le troisième trait était la croyance que le président est fou, ou du moins pas « normal », qu'il souffrait de psychose. Ils en étaient absolument persuadés. Ils pensaient que le président était un ennemi de l'Église, raison pour laquelle il les persécutait.

[268] Il s'agit des recherches sociologiques menées pendant 7 ans à l'Institut sociologique. Essentiellement du matériel recueilli au sein des focus-groupes et des entretiens préliminaires. IPM-Institut For Polling and Marketing.

Le quatrième était la croyance que le président Saakashvili était sexuellement hyperactif et pervers, qu'il souffrait d'insatisfaction sexuelle et qu'il trompait constamment sa femme. On racontait qu'il demandait aux membres du gouvernement de lui ramener de belles filles d'Ukraine pour qu'il jouisse avec elles dans son bureau, et qu'il essayait toujours d'avoir des relations sexuelles avec les femmes politiques des pays voisins. Cela concernait particulièrement des femmes politiques influentes dans le monde.

4. Bidzina Ivanichvili

Il nous reste à dire quelques mots du dernier président, Bidzina Ivanichvili, qui est revenu en Géorgie pendant le gouvernement de Saakachvili. On disait de lui qu'il avait gagné beaucoup d'argent en Russie — près de 8 milliards de dollars selon sa déclaration fiscale officielle, mais personne ne le connaissait autrement. Personne ne savait même qu'il était revenu dans son pays. Tout le monde avait entendu dire qu'il y avait en Géorgie un mécène qui finançait beaucoup de projets dans le pays, mais personne ne savait qui c'était, d'où il venait, où ni comment il avait gagné de cet argent, etc. La seule chose qu'on savait de lui, c'est qu'il était très riche, qu'il achetait des biens immobiliers, que c'était un oligarque enrichi en Russie et qu'il finançait des projets culturels ou autres en Géorgie. Il ne s'était jamais exprimé dans les médias, on n'avait jamais enregistré une seule interview de lui, et personne ne connaissait son aspect physique. Il était entouré d'une sorte d'ombre, derrière la scène, tout en finançant les élites géorgiennes postsoviétiques, des artistes, des sportifs et des scientifiques. Il donnait de l'argent à des gens qui auraient manqué de moyens sans son aide.

Et voilà qu'un jour de 2011, il crée le parti politique, « Rêve géorgien ». Il annonce qu'il s'oppose au gouvernement Saakachvili, qu'il a le projet de gagner les élections parlementaires et de renverser ce gouvernement. Comme personne ne le connaît, la plupart des partis d'opposition font alliance avec son nouveau parti. Il est très bizarre qu'une grande partie de la population géorgienne ait soutenu cette personnalité inconnue. Ils ont d'emblée idéalisé cette figure et lui ont accordé leur confiance. Après avoir gagné les élections, Ivanichvili a dit qu'il bénéficiait d'une confiance excessive, ajoutant : « Il faut que la confiance excessive en ma personne diminue. » Il a bien dit « confiance excessive ». Après cette étonnante déclaration, l'expression « confiance excessive » est devenue un thème de plaisanterie politique.

Ivanichvili, pour le peuple, c'est d'abord l'argent, car il est très riche. Ensuite, c'est la confiance en son honnêteté, *bien qu'on ne le connaisse pas*. C'est la figure paternelle et généreuse du mécène. Mais cette figure se présente également comme très proche des animaux, y compris

féroces. Il se passionne en effet pour les animaux et les plantes. Il a un parc d'animaux exotiques (des pingouins), et beaucoup de politiciens ont fait des gorges chaudes lorsque l'un des pingouins qu'il gardait dans son village (où il fait très chaud en été) a avalé un oiseau (une hirondelle d'après Ivanishvili lui-même) et qu'il en est mort. Il possède des girafes, des zèbres, des requins, tout un jardin zoologique, et surtout il aime beaucoup les requins. L'aspect totémique de cette figure de « père zoologique » saute aux yeux. Après son arrivée au pouvoir, Ivanishvili a commencé à construire à l'ouest du pays (à Ureki, au bord de la mer Noire) un Jardin des plantes, parc dendrologique. Il a fait chercher des arbres âgés de plus de 100 ans qu'il a fait arracher avec leurs racines, pour les transporter dans son arboretum. Cela provoqua la critique, voire l'affolement des défenseurs de la nature, mais aussi d'une grande partie de la population. Les gens se demandaient comment il arrivait à transporter un arbre d'une dizaine de mètres, avec ses branches énormes, d'une région à l'autre.

Enfin, il faut mentionner sa passion pour la psychanalyse. Pour sa première apparition dans les médias, lors de sa première interview de campagne électorale avec le journaliste Eka Beridzé, il a consacré la moitié de son discours à la psychanalyse. Il a expliqué qu'il s'intéressait à la psychanalyse et qu'il voulait gouverner d'après la théorie psychanalytique. Il souhaitait aussi que les mères élèvent leurs enfants en fondant leurs actes pédagogiques sur le savoir psychanalytique. Beaucoup de gens furent stupéfaits par ce discours, mais ils votèrent quand même pour lui en 2012.

*

Nous avons parcouru les différentes figures religieuses et politiques du père postsoviétique. Si sa fonction s'effondre, que reste-t-il de lui ? Est-ce qu'il disparaît ? Et si non, quel est son nouveau visage ? Nous allons donc tenter de brosser l'image de ce père postsoviétique, en rassemblant ses différentes facettes dans un portrait composite.

En premier lieu, il est la figure du Père Vassili Mkalavishvili, père paranoïaque qui attaque les sectes et se montre très agressif et violent par rapport aux différents groupes et minorités. Il construit lui-même une église et crée une paroisse radicalisée dans ses déclarations et dans ses actes. C'est un père persécuteur et vengeur. Il initie la version folle de la religiosité postsoviétique. C'est une figure nettement paranoïaque et haineuse.

Vient ensuite la figure du Père Gabriel, qui brûle un énorme portrait de Lénine, déclenche une psychose et devient après sa mort un saint du monde orthodoxe. Sa tombe est vénérée pendant des années, on l'idéalise jusqu'à faire de lui une vraie idole, une sorte de dieu païen. Il est

exhumé de sa tombe et son cadavre provoque un mouvement de masse dans le monde orthodoxe. Son corps est exposé dans le monastère de Samtavro sans être jamais enterré.

La troisième figure est Ilia II, le patriarche de la Géorgie. Un homme qui exerce une influence et un pouvoir énormes sur le peuple. C'est un père idéal qui organise la communauté orthodoxe en Géorgie et qui détient le pouvoir. Il demande la soumission et maintient ses fidèles dans une position très infantile par rapport à son autorité. Le trait principal de ce père est l'idéalisation du pouvoir.

Un autre aspect de la figure paternelle postsoviétique est le prêtre, en tant que père intervenant dans la vie réelle de sa paroisse. L'obéissance que lui vouent les fidèles, ainsi que leur jouissance à pénétrer sa vie personnelle et à transgresser les limites sont les traits les plus caractéristiques de cette figure.

Nous considérons enfin la figure double de Dieu et du Diable de l'*Apocalypse* de Jean comme l'une des versions du père qui organisent la vie religieuse dans le monde orthodoxe. Ses traits sont la menace, la destructivité, la férocité, la persécution, et enfin la vengeance. Ce père qui menace, détruit, punit et anéantit est la version le plus violente du père imaginaire.

Parmi les figures paternelles politiques, nous avons donné une importance particulière au premier président Zviad Gamsakhourdia, père de la Géorgie indépendante, menacé en permanence par la Russie. Il vient occuper la place des idéaux soviétique dans les années 1988-1994. C'est un père qui se sent constamment persécuté par l'ennemi de la nation. Il radicalise son discours par rapport aux minorités. C'est un père nationaliste avec des traits paranoïaques et mégalomaniaques. Il fonde une sorte de secte, le Zviadisme. C'est une figure idéalisée, puis persécutée et ensuite suicidée. C'est l'effondrement de cette figure qui a ouvert le chemin à la religiosité postsoviétique.

Édouard Chevarnadzé est différent de toutes les autres versions des pères postsoviétiques. Avec son sobriquet de « Renard Blanc », il n'a rien avoir avec ces version folles et radicale des pères, mais il se voit objet de haine et destitué par un jeune homme, Saakashvili, qu'il considérait comme son fils.

Mikhail Saakashvili représente la version maniaque du père. Son trait le plus caractéristique est son idéalisation de l'Occident, sa haine contre la Russie et son état d'agitation maniaque. Tout comme Gamsakhourdia, il attend — non sans raison — la vengeance de la Russie. Suite à la guerre russo-géorgienne, il renforce son pouvoir et devient lui-même un persécuteur qui se venge et punit ses adversaires. Son second mandat s'achève par la victoire électorale du parti d'opposition « Rêve géorgien » mené par Ivanishvili.

Arrive enfin la figure particulière de Bidzina Ivanichvili, figure paternelle qui arrache les arbres de ses racines. C'est un père passionné par les animaux prédateurs, toujours caché derrière la scène, symbole de la puissance financière et du mystère. On lui a attribué savoir et pouvoir parce qu'il était une figure inconnue.

* * *

> *« ...la nécessité de la réflexion de Freud l'a mené à lier l'apparition du signifiant du père en tant qu'auteur de la loi, à la mort voire au meurtre du père, montrant ainsi que ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à la vie, à la loi, le père symbolique en tant qu'il signifie cette loi est bien le père mort [269]».*

J. Lacan, 1966

Le père symbolique est le père mort, c'est la fonction pour Lacan et non pas la personnalité d'un figure paternelle concrète. Il est mort et son meurtre fonde l'ordre symbolique, organise la société autour et par la loi du père, du père mort. Quel rapport possible entre ces figures paternelles que nous avons décrites dans cette recherche et cet opérateur symbolique qu'est le Nom du Père ? De nombreux exemples de la pratique religieuse postsoviétique nous ont fait penser que cette pratique, ainsi que la société qui a vécu le trauma de la fin de l'URSS, n'est pas soutenue par cet opérateur symbolique, qu'il y a une sorte de ratage, ou de mauvais fonctionnement, lorsque quelque chose échappe à la symbolisation, ou à l'ordre symbolique à tel point qu'il provoque l'effondrement du système symbolique religieux, avec ses mythes, ses rites et ses cérémonies. Il y a un excès, un trop de jouissance et une faille dans la fonction métaphorisante du père.

Peut-on pour autant parler du vide du père ou de son absence ? La vie sociale et psychique des sociétés orthodoxes postsoviétiques montre bien que le père émerge toujours sur la scène sociale, mais quel père ? Lacan parle de cette question à propos de l'impossibilité d'assumer la réalisation du signifiant père au niveau symbolique :

Supposons que cette situation comporte précisément pour le sujet l'impossibilité d'assumer la réalisation du signifiant père au niveau symbolique. Que lui reste-t-il ? Il lui reste l'image à quoi se réduit la fonction paternelle. C'est une image qui ne s'inscrit dans aucune dialectique

[269] Jacques Lacan, *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, p. 556.

triangulaire, mais dont la fonction de modèle, d'aliénation spéculaire, donne tout de même au sujet un point d'accrochage, et lui permet de s'appréhender sur le plan imaginaire[270].

Voilà un père qui n'est pas dans une triangulation, mais qui fonctionne comme accrochage, c'est une image de père, un modèle à imiter ou à idéaliser. Les figures paternelles que nous avons décrites dans le contexte postsoviétique correspondent bien à ce que Lacan appelle l'image « à quoi se réduit la fonction paternelle ».

Daniel Koren parle de manière hypothétique des effets possible de cette faille de la fonction paternelle, qu'il appelle la déchéance quand la loi œdipienne n'est plus opérante et que le sujet de la modernité devient le sujet pervers ou psychotique ordinaire. Le père ne soutiendrait pas la loi, ne ferait plus barrage à la mère et n'introduirait plus le sujet à la castration et au l'interdit. Il écrit :

Les « nouveaux sujets » seraient confrontés à un rapport inédit et problématique au désir et à la jouissance. Ce rapport serait la résultante donc d'un double mécanisme. Une instance paternelle inopérante, et un rapport particulier aux objets suscités par le capitalisme avancé de nos sociétés post-industrielles qui proposerait des objets des satisfactions « ready-made ». De sorte qu'à la place d'un sujet désirant confronter à l'interdit et au manque, nous serions en présence d'un sujet non-subjectivé qui pourrait idéalement « satisfaire tous ses désirs » dans ce monde du supermarché globalisé[271].

Il souligne, comme nous le faisons dans le contexte postsoviétique, les effets possibles de la perte des repères symboliques liés, comme dans notre cas, aux changements sociaux et culturels :

Prenons pour l'instant acte de ces phénomènes qui sont, dans leurs lignes générales, reconnus par tout un chacun : perte de repères symboliques, tels qu'ils étaient véhiculés par un régime dans lequel une certaine forme de figure du père incarnait la loi, perte concomitante de son autorité, et un bouleversement des repères sociaux et symboliques induits par des changements du régime social et culturel. Quels sont ces changements et que devient la fonction paternelle dans ce nouveau contexte[272]?

---

[270] Jacques Lacan, *Écrits*, Livre III, 1955-1956 : *Les psychoses*, Paris, Seuil, 1981, p. 230.

[271] Koren Daniel, « Destins du père », *in Totem et Tabou*, cent ans après, Carina Basualdo, Nestor Braunstein et Betty Fuks (dir.), Le bord de l'eau, 2013, p. 51.

[272] *Ibid*., p. 52.

Chapitre 4 : Un appel au père et le père qui ne se constitue pas

Est-ce qu'il y a des sociétés sans père ? Même si la clinique des liens sociaux, celles de la famille moderne ou de la société postsoviétique (le cas de notre recherche) démontrent une certaine faille ou un affaiblissement de cette fonction structurante qu'on appelle en psychanalyse le père, nous ne pouvons pas dire qu'il y ait de société sans père. Cependant, sur le fond de sa défaillance, il est clair que ce père change, que son visage, sa structure et sa fonction changent et que ce changement est l'effet d'un appel au père. Nous dirons qu'*une société qui en appelle au père idéal se radicalise. Aujourd'hui, on observe dans l'espace postsoviétique l'une des formes de la radicalisation religieuse du monde orthodoxe sous l'effet de la destruction du système gigantesque qu'était l'Union Soviétique*. En nous fondant sur les exemples que nous avons décrits dans nos premiers chapitres, *nous pensons que, quand on parle de retour du religieux, on doit parler en même temps du retour d'un père sauvage et destructif, d'un père fou, d'un père imaginaire dans sa version le plus destructrice et envahissant*. Il ne s'agit donc pas du retour du religieux, comme système doctrinal ou comme grande institution, mais du retour d'un père autre que le père symbolique qui fonctionne au-dessous de toute structure ou organisation sociale. Il s'agit d'un appel au père idéal dont Alain Vanier parle dans son article sur la radicalisation :

> *Cette bascule moderne du repérage du grand Autre au petit a de nos modes de jouir peut provoquer, en réaction, des tentatives de restauration des repérages symboliques antérieurs, de retour à cette fonction originaire de l'Autre par la voie de l'idéal, au moyen d'un appel au père idéal*[273].

Dans l'espace postsoviétique, la « radicalisation orthodoxe » est un effet de ce retour du père jouisseur à l'appétit insatiable, qui n'a rien à voir avec une quelconque restauration de la spiritualité orthodoxe perdue à l'époque soviétique. L'Église est devenue le refuge de ce père fou, une maison pour cette forme du père postsoviétique. Il est vrai que le père soviétique supposait déjà cette folie accompagnée de sauvagerie, de jouissance et de cruauté, mais, après l'effondrement de ce système totalitaire, cette figure paternelle soviétique s'est dégradée en une figure archaïque et désorganisatrice. Ce père postsoviétique est bien représenté par les figures

[273] Alain Vanier, « La radicalisation, un symptôme contemporain », in. *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, Fethi BENSLAMA (dir.), Lignes, 2015 p. 192.

que nous avons décrites dans les chapitres précédents : Père Vassili, Père Gabriel, patriarche de tout la Géorgie Ilia II, les *imagos* des hommes politiques… Vladimir Poutine ?

Cet appel au père de la société postsoviétique, suite à la perte du statut de Lénine en Géorgie, n'est pas resté sans réponse, mais quelle réponse cet appel a-t-il reçue ? Nous posons l'hypothèse que la réponse est venue des diverses incarnations des figures du père avec les visages des fantasmes que la société postsoviétique projette sur elles. C'est le père nouveau qui vient donner la réponse à cet appel de la masse désorganisée par l'effondrement du système totalitaire. Ce père, cette version du père postsoviétique, organise la vie collective de la masse mais ne la structure pas.

Massimo Recalcati, qui consacre son ouvrage à la fonction et à la place du père dans la modernité et à la déconstruction hypermoderne de la loi du père et de sa fonction de nos jours, parle de la même question qu'Alain Vanier, de l'appel au père et de son retour sous une forme non symbolique, mais destructrice et ravageante. Il écrit :

> *La carence du père symbolique et l'affirmation des fondamentalismes exaltés sont les deux visages d'une même médaille. L'appel des masses au père fou et despotique, au père de la destruction et de la guerre, est un moyen pathologique de compenser la crise sociale de l'imago paternelle. Là où la fonction symbolique du père fait défaut, là où cette fonction décline et inévitablement s'affaiblit, peut émerger, comme c'est le cas en Orient aujourd'hui avec la renaissance de fondamentalismes fanatiques, une sorte de nostalgie d'une loi forte, absolue, inhumaine, capable de remplacer l'impuissance paternelle à travers la réhabilitation d'une imago folle et toute-puissante du père*[274].

Le cas de la société postsoviétique en est un exemple aussi démonstratif que la radicalisation en Orient, mais on notera qu'après l'effondrement du système, ce retour du père fou et cruel se réalise avec un code et un langage culturels complètement différents. C'est le retour du père destructeur au sein de la culture chrétienne, avec des batteries des signifiants différents. C'est pour cette raison qu'il est intéressant de continuer la recherche sur la « radicalisation » dans des pays chrétiens postsoviétiques, où elle prend des formes très particulières. Il faut voir comment ce retour fonctionne et ses effets dans un contexte social, politique, culturel et historique différent (il s'agit des cultures caucasiennes et orthodoxes, des cultures slaves et orthodoxes, avec un passé historique différent mais un passé récent commun dans la révolution bolchevique et le gouvernement soviétique).

[274] Recalcati Massimo, « Ce qui reste du père - la paternité à l'époque hypermoderne », trad. Laura Cecotti Stievenard, Erès, 2014, p. 24.

La position de Massimo Recalcati peut être très pessimiste, mais en même temps cette réorganisation, liée à ce bouleversement de la place du père et à ce retour du père brutal, ne peut éviter la terrible question de la mère archaïque et toute-puissante qui n'a jamais disparu du psychisme ni de la société humaine, mais qui se réactive et émerge suite à cette sortie difficile du père :

> *Mais, en réalité, elles [ces nouvelles versions du père] ne font qu'en exhiber le déclin irréversible et révèlent l'amalgame de cette force avec l'ombre terrible d'un matriarcat archaïque et mortifère*[275].

Certains analystes, telle Simone Sausse-Korff, pensent que le père est une construction à inventer au temps de la modernité, comme si chacun devait en avoir sa version individuelle, ce qui nous parait aussi impossible que n'importe quel remplacement d'un opérateur universel par un outil individuel fait pour un sujet pour son propre usage. L'invention d'un nouveau modèle du père est-elle si simple ? L'invention d'un père, fonction qui est à la base du groupe social depuis le temps immémorial de son meurtre, est-t-elle possible ? On ne peut pas l'inventer mais se servir de ses différentes versions qui sont dans l'inconscient du sujet et de la collectivité. Voilà ce qu'elle écrit :

> *À ne pas vouloir suivre les opinions trop alarmistes affirmant qu'il n'y a plus de père, je dirais plutôt que des pères il y en a, mais si père il y a, il est à inventer. La paternité est une institution en reconstruction. Nous sommes à l'heure actuelle dans une période de crise où le modèle ancien ne fonctionne plus et où un nouveau modèle est à trouver. C'est ce défi que soulèvent les pères contemporains*[276].

Daniel Koren, analysant les liens sociaux fondés par le discours, mais aussi par l'instance tierce, souligne que cette instance peut être représentée par la place que le père occupe, mais pas par le personnage du père. Nous pensons que, dans ces nouvelles pratiques religieuses de l'espace postsoviétique, cette place du père est réduite à des personnages paternels, ce qui passe par l'idéalisation, par l'amour fou et par la haine destructrice comme composantes d'une relation au père réduit à la personnalité qui le représente dans l'imaginaire.

> *Pour fonder un lien il faut toujours une instance tierce. Cette instance tierce est représentée par la place qui occupe la figure du père (place et non personnage), écrit Daniel Koren.*[277]

Fethi Benslama, qui dans les années 1988-1989 a mené une recherche sur la place et la fonction du père de famille dans la société tunisienne, constate que l'introduction d'un autre système de représentations change la place du père dans la société, influence cette place, ce qui est aussi le

---

[275] *Ibid*, p.25

[276] Simone Sausse-Korff, « Au-delà du roc du biologique : le père contemporain » in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 282.

[277] Danier koren. "Lien Social: Idéalisation et discours », in *Meurtre du Père-Sacrifice de la sexualité. Approches Anthropologiques et psychanalytique*, Maurice Godelier et Jaques Hassoun (dir.). Arcanes, 1996.

cas dans la société postsoviétique, qui a réagi à l'introduction du système capitaliste par un certain choc et une paralysie.

> *Les hypothèses de cette recherche portent sur la situation de changement par l'introduction d'un autre système de représentations et d'attitudes à l'égard du pouvoir et de l'autorité à côté du système traditionnel, écrit-t-il.*[278]

Eric Laurent, dans son article sur le père dans la modernité, parle de la crise moderne de la famille, de l'inscription généalogique du sujet de langage dans la lignée familiale, ainsi que de la crise des institutions, qui sont remplacées par des communautés, alors que la nostalgie du père produit des nouvelles autorités :

> *Les sujets s'identifient de plus en plus mal aux histoires familiales « pleines de trous, faites davantage de ruptures que de continuités. Il reste alors les communautés. Des communautés religieuses nouvelles, fondées sur l'adhésion individuelle et brutale dans les moments de rupture, font pâlir les anciennes cérémonies. L'adhésion communautaire a la faveur du moment. L'appel au respect du pacte social justifie tous les jours la naissance de nouvelles « autorités ». Les recours aux nouvelles autorités témoignent d'une nostalgie pathologique du Nom-du-Père dans une nouvelle configuration de la civilisation*[279].

Chapitre 5 : La nostalgie du père comme forme plus élaborée d'un appel au père

Dans l'espace postsoviétique il est très banal de voir la génération des parents et des grands parents nostalgiques de l'Union Soviétique. Ce n'est pas un deuil non achevé, ni le manque d'élaboration de la perte, mais dans ce cas-là une vraie nostalgie d'une grande partie de la population qui a vécu à l'époque soviétique. L'Union Soviétique leur manque. Ils sont nostalgiques comme un enfant peut l'être de son père ou de ses parents qui l'ont abandonné. Cette position nostalgique est due à l'idéalisation de cette époque, qui en privant ses citoyens de la liberté et des droits de l'homme, leur accordait aussi une vie sans souci des besoins quotidiens et financiers. Ils étaient aussi libérés de leur responsabilité personnelle ce qui désubjectivait la société, mais en même temps la rendait plus insouciante. C'était comme

[278] Fethi Benslama, « Transformation de la figure du père et fonction paternelle », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Denoël, 1989 p. 340.
[279] Éric Laurent, « Le Nom-du-Père : psychanalyse et démocratie », in *Cités*, n° 16, 2003/4, p. 55-61.

l'enfance de la société (époque difficile mais insouciante de la position de l'adulte), alors que la destruction de l'URSS à fait d'elle un adolescent en crise avec des solutions cliniques différentes. L'une des solutions est le retour du religieux, ou plus exactement l'entrée dans une religiosité nouvelle, postsoviétique. Mais il en existe une autre, plus névrotique, plus œdipienne et plus élaboratrice, c'est la forte nostalgie par rapport au père soviétique cruel, mais en même temps protecteur. Dans la nostalgie postsoviétique, le père est saisi dans l'amour, parce que cette nostalgie contient les bons souvenirs de la « belle époque ». Cette position nostalgique est différente de ce que nous avons observé chez ceux qui sont devenus très religieux, ou trop déprimés. Avec ceux qui sont plutôt nostalgiques, le récit est possible. Ils racontent sans arrêt des histoires de leur vie et de la vie de la société de l'époque soviétique. En revanche, ceux qui ont trouvé leur abri chez ces nouvelles figures paternelles religieuses sont haineux par rapport à l'URSS, tout en la restaurant à leur insu au sein de l'Église, mais dans la haine et persécution.

L'une des raisons de la haine de la nouvelle génération contre leurs pères c'est que ces pères sont nostalgiques de l'Union Soviétique. Les fils ne supportent pas la position infantile, parfois mélancolique de leurs pères nostalgiques. Dans l'espace postsoviétique, on se moque très souvent des parents nostalgiques de l'URSS.

On formulera l'idée que la disparition de l'Union soviétique est un vécu d'exil, c'est-à-dire qu'on reste géographiquement dans le même pays, mais en même temps chassé, banni de l'ordre socio-politique dans lequel on est né et on a vécu. C'est une sorte d'exil des valeurs politiques et sociales.

Pour Sophie de Mijolla-Mellor, la nostalgie est une sorte d'investissement libidinal du père et des bons souvenirs qui le concernent ou qui concernent, dans notre cas, l'ordre établi[280]. Elle écrit :

> *En ce sens, la nostalgie viserait non pas à récupérer un objet, mais à s'assurer de son absence, processus qui permettrait à la libido de rester dans les limites du narcissisme[281].*

Nous pouvons oser encore l'hypothèse que ceux qui n'ont pas pu accéder psychiquement à cette nostalgie, ou ceux qui en sont sortis, sont entrés en même temps dans la religiosité postsoviétique. La solution qu'ils ont trouvée est l'objet de cette recherche. C'est la génération des parents qui sont nostalgiques. Mais, alors que l'Église orthodoxe est investie par les fils autant que par les pères, souvent les fils sont plus religieux, plus conservateurs dans leurs discours et souvent plus cruels que leurs pères nostalgiques de l'URSS. L'Église restaure

[280] Sophie de Mijolla-Mellor, *Le besoin de croire - Métapsychologie du fait religieux*, Paris, Dunod, p. 19.
[281] *Ibid*, 30.

imaginairement le narcissisme blessé des pères, il leur rend leur honneur perdu tout en masquant l'échec et l'inconsistance du père postsoviétique.

En 1919, lors d'une conférence tenue à l'Association psychanalytique de Vienne, Paul Federn[282] parle de la société sans père, ou des sociétés qui ont vécu des bouleversements politiques avec un effondrement du statut du père. Il pense que le renversement de la place du père, sa destitution provoque le même sentiment d'insécurité profonde et de frustration que celui de l'enfant qui assiste à l'effondrement d'une figure paternelle idéalisée. Il pense que le sujet cherchera tout au long de sa vie les substituts possibles à cette figure du père idéal. Il discute aussi la question du prolétariat et des enfants du prolétariat, comme ceux qui ont perdu le père, comme des orphelins. Cette insécurité profonde liée à ce renversement de la place du père ou à cet effondrement du père idéal et imaginaire se transforme en un appel au père, qui s'exprime par une quête permanente de figures paternelles, ou si on peut dire, par un certain accrochage a de fausses figures paternelles comme c'est le cas de la société orthodoxe après la chute de l'URSS. Voilà ce qu'il écrit sur cette quête du père :

Normalement, l'enfant ne peut faire autrement que — pour le dire de façon banale — chercher continuellement un nouveau père, et comme depuis des millénaires la société et la culture se sont développées sur la base d'une autorité patriarcale, l'enfant qui quitte sa famille pour entrer dans la vie trouve dans les personnes de l'instituteur, du prêtre, du roi, et de l'empereur assez de candidats pour ce poste de père devenu vacant à l'intérieur de lui[283].

Nous voyons, depuis plus de deux décennies, comment les membres de la société postsoviétique ont construit des églises pour y faire renaître le père dont ils ont besoin dans leur insécurité et leur solitude. Ils essayent, au sein de ces nouvelles constructions, de créer et de consolider un père qui, dans cette société, s'effondre sans cesse. Ce nouveau père postsoviétique est une formation mutationnelle, dépourvue de supports culturels et historiques. C'est le père qui a émergé sur le fond de démobilisation et de déculturation des sociétés qui essayent de retrouver et de refonder leurs supports culturels et historiques déjà fortement endommagés par l'URSS elle-même.

Julien Philippe parle de la place et de la fonction du père dans la théorisation de Jacques Lacan en ces termes : « La paternité est une place vide instaurée par la mère pour l'enfant. Moyennant quoi, ensuite, un homme pourra occuper cette place à sa manière à lui[284]. »

---

[282] Paul Federn, « La société sans père », *in Figures de la psychanalyse*, trad. Gabrièle Rein, Erès, n° 7, 2002/2.
[283] *Ibid*, p. 222.
[284] Julien Philipe, « Les trois dimensions de la paternité », in *Place Du père, violence et paternité*, Joël et Marie-Pierre Clerget (dir.), Champs, Presses universitaires de Lyon, 1992, p. 168.

On peut dire qu'aucun père, dans la réalité, n'est détenteur ni fondateur de la fonction symbolique qu'il représente, il en est le vecteur. Dans l'espace postsoviétique, sous l'effet d'abord de la révolution bolchevique, puis des grandes répressions et des attaques contre les liens sociaux traditionnels (notamment la religion), l'effondrement même de ce système en 1991 a fortement endommagé les appuis symboliques du père et de la paternité dans la famille, autant que dans la société.

La question du deuil du père soviétique disparu et de la culpabilité de la société postsoviétique est si vaste qu'elle demanderait des recherches non seulement psychanalytiques, mais aussi historiques, politiques et sociologiques[285]. À l'époque des grandes répressions staliniennes, le régime politique, militaire et idéologique de l'URSS a produit des assassinats, des massacres de masses et même des génocides. Les esprits brillants qui, à cette époque, représentaient les cultures des nations russes, géorgienne et des autres pays de l'Union soviétique, étaient déclarés traîtres puis exterminés. Le système soviétique se fondait sur l'une des violences les plus féroces qu'un État ait jamais exercée sur des peuples. L'effondrement de ce système a fonctionné comme un évènement après coup, comme si la blessure narcissique, mais aussi l'impuissance totale que les citoyens soviétiques et leurs pères ressentaient, avaient été bouchées pendant les 70 ans d'existence du régime. Les brèches et les cassures au niveau de l'identité des sujets ex-soviétiques ont provoqué la rechute de la société dans la mélancolie puis dans la religiosité nouvelle et mutationnelle que nous avons analysées au long de cette étude.

[285] En 2010 au sein de l'Université d'Etat Ilia, des jeunes historiens ont fondé un laboratoire *SOVLAB-laboratoire de recherche du passé soviétique*. Pendant 10 ans ils ont mené des recherches historiques et biographiques non seulement du régime, mais de ses victimes en Géorgie. Le nombre des témoignages et les matériaux historiques et biographiques que ces jeunes chercheurs ont recueilli est impressionnant. En réalisant ce travail colossal pendant 10 ans, ils ont fait ce que leurs pères ont refusé d'accomplir. Il est à noter que, hormis ce laboratoire, jusqu'à 2010 il n'existait aucune initiative de recherche sur le passé soviétique qui a déterminé le présent de ces pays. Le site internet de ce laboratoire est : http://sovlab.ge/en/about

Conclusion

Cette thèse ne traite pas du retour de la société postsoviétique vers la pratique religieuse traditionnelle. La question posée n'est pas l'importance du mythe et du rite sur la vie sociale, mais la dégradation des éléments fondamentaux de la religiosité et de l'Église sur la scène de la vie sociale et culturelle, dégradation qui a entraîné un changement profond de la pratique religieuse. Ce retour de la religiosité est dépourvu des éléments symboliques qui lui donnaient traditionnellement une importance organisatrice et structurante de la vie collective. La religion orthodoxe revient donc sur la scène de la vie socio-politique appauvrie culturellement et symboliquement.

L'église orthodoxe n'est plus le support du père ni de sa fonction dans la société, mais au contraire, elle est paradoxalement une nouvelle création fondée sur l'absence du père, voire sa disparition. Alors qu'on parle beaucoup aujourd'hui du déclin du père dans le monde catholique en raison de l'affaiblissement de l'influence de l'Église, dans le cadre de cette recherche nous avons essayé de montrer que, paradoxalement, *le défaut de la fonction paternelle est en corrélation directe avec la toute-puissance de l'Église orthodoxe et l'accroissement inédit de la religiosité des masses dans l'espace postsoviétique*.

La société moderne n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse » écrit Marcel Gauchet[286] dans *Le désenchantement du monde*. En le paraphrasant, nous pouvons conclure que la société postsoviétique contient des éléments « chimiques » non métabolisés, non élaborés psychiquement. Après l'effondrement de l'URSS, nous ne constatons pas la naissance d'un nouvel ordre socio-culturel, mais plutôt le clivage entre le passé et l'avenir sans aucun passage métabolisant.

Les communistes avaient transformé les églises en magasins, en dépôts de produits agricoles (par exemple de céréales) afin de désacraliser l'espace de l'église en l'utilisant pour des buts pratiques. Après la fin de l'Union soviétique, l'Église continue d'être le magasin des fantasmes et des formations délirantes de la société. Le terme de « retour de la religion » n'est donc pas exact dans le contexte de ces nouvelles pratiques. Il serait plus juste de nommer ce processus la recréation d'un nouveau système de religiosité avec un nouveau père doté d'un visage très

[286] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Galimard, 1985, p. 321.

complexe. On pourrait aussi parler de reconstruction du système soviétique disparu sous des formes empruntées à la religion orthodoxe, comme si ce processus de reconstruction avait parasité son système symbolique (les rites, les icônes, l'Église tout entière). C'est une reconstruction psychotique qui rompt radicalement avec la continuité historique, d'où les formes psychotiques de sa pratique, marquées par le trauma et la coupure.

La société postsoviétique essaye-t-elle de revenir par des processus régressifs vers le passé d'avant la soviétisation du pays ? Les phénomènes que nous avons décrits sont-ils liés au retour de ce passé refoulé ou oublié, ou tout simplement interdit par les bolcheviks ? Sont-ils une tentative de reconstruire le passé, de le subjectiver après une rupture historico-politique ? Posons la question autrement : les nouvelles formes postsoviétiques de la pratique religieuse ont-elles un lien historico-culturel avec le passé ? Les Soviétiques ont interdit la pratique religieuse mais, pendant les trois dernières décennies d'existence de l'URSS, cette interdiction est devenue conditionnelle et non plus impérative. Nos exemples montrent qu'il ne s'agit pas d'un retour du refoulé, qui aurait sans doute rendu la société plus inhibée, plus coupable et plus névrosée. Nous pensons plutôt qu'il s'agit d'une sorte de mutation, ou même de néoformation qui ne ressemble que superficiellement au passé présoviétique. Comme le rêve, elle prend ses matériaux dans la tradition du passé, en les déformant. En effet, elle ne procède pas selon les idéaux culturels traditionnels, mais selon la tyrannie d'un idéal produit par la blessure narcissique (le trauma de l'effondrement du système totalitaire). La fonction de cet idéal féroce est la compensation de la blessure, de l'hémorragie narcissique, une échappatoire à la douleur insupportable de la mélancolie. Il ne s'agit pas du conflit souvent très fructueux entre des tendances modernes, comme entre libéraux et conservateurs, ou entre des idées ou des générations, mais de l'absence de ce type du conflit.

La génération des nouveaux orthodoxes donne l'impression d'un groupe social sans ancêtres, essayant de construire une identité qui lui échappe sans cesse. Ses tentatives ne sont pas soutenues par la fonction du père, ni par la culture. Elle ne trouve aucun étayage dans la situation politique ni idéologique actuelle. Sa religiosité est née de la rupture entre deux temps, deux système politiques et idéologiques, deux formations culturelles — le communisme totalitaire et le capitalisme le plus brutal. Cette rupture a créé un vide identitaire dans lequel l'Église orthodoxe s'est installée, en le remplissant avec diverses formes de pratiques religieuses en transformation perpétuelle, identités bricolées, mal intégrées et très fragiles. L'attitude que nous avons observée à l'égard des symboles religieux et des rites est intimement liée au personnage du père et à la désacralisation de sa fonction. Pour la masse, le père est renversé, ce qui implique

un déficit de la fonction du père en général, provoqué par la destruction de l'Union soviétique comme système idéologique. Le chaos créé par la Pérestroïka impose la nécessité psychique de la recréation d'un personnage de père, si bien que l'Église, qui est la maison du père, se voit extrêmement surinvestie. *La société postsoviétique essaie de ressusciter à travers l'Église le père soviétique disparu.*

Avec la Pérestroïka, les individus ont perdu leur place dans la société, ce qui endommagea fortement les aspects identificatoires de la vie psychique de la masse. Ce fut un traumatisme, car une destruction accidentelle. Le changement si rapide et si profond de la réalité (sociale, politique, économique et culturelle), amenant de nouvelles valeurs et un mode de vie radicalement nouveau, créa un conflit non pas entre le moi et le ça, mais entre le surmoi et la réalité, ressentie comme une altérité étrange.

Les parents et les grands-parents de la majorité des croyants actuels n'ont jamais été religieux. La religion, l'Église et ses rites ne sont devenus d'actualité qu'en 1998, dans une société construite non pas sur le modèle de la masse que nous propose Freud dans *Psychologie des masses*, mais sur une structure tout à fait différente. La masse, qui avait perdu tout lien avec la religion pendant deux générations, s'est retrouvée face à une l'Église qui, durant la même période, n'avait participé en rien à sa vie spirituelle. Les deux se sont réunies en un temps extrêmement bref (1998-2000) pour reconstituer un nouveau corps social, ce qui soulève plusieurs questions pour l'avenir :

Si l'aspect symbolique du rite est détruit alors qu'il est quand même accompli dans un cadre collectif, au service de quelle fonction se trouve-t-il ? Sa fonction et sa place dans la vie psychique collective changent-elles d'une manière importante ?

Si la construction incessante d'églises signifie la décomposition de l'Église comme symbole et la projection de sa destruction interne, si l'accomplissement du rite n'est pas au service de la réalisation de l'ambivalence pulsionnelle, si sa forme viole la sacralité du rite en le sortant à l'extérieur de l'église et en l'abaissant au niveau de la seule consommation, s'il s'agit d'une jouissance qui échappe à la symbolisation et qui ne cesse pas, comment peut-on imaginer l'évolution de la pratique religieuse dans l'avenir ?

Annex

REPÈRES SUR L'HISTOIRE DE LA GÉORGIE

IVe siècle : conversion du roi de Géorgie au christianisme.
1054 : Schisme entre les Églises d'Orient (orthodoxes) et d'Occident (catholique).
1800 : Annexion de la Géorgie par le tsar Alexandre Ier.
1917 : **Révolution en Russie** (février). Prise du pouvoir par les Bolcheviks (octobre).
1918 : 26 mai, déclaration d'**indépendance de la Géorgie** dirigée par les sociaux-démocrates
(Mencheviks).
République démocratique de Géorgie
1921 : L'armée rouge (bolchevique) envahit la Géorgie, qui est **annexée à l'URSS**.
Dictature communiste
1936-37 : Procès de Moscou.
1943 : Pendant la **Seconde Guerre mondiale,** *rétablissement du Patriarcat russe.*
et reconnaissance de l'Église géorgienne.
1953 : **Mort de Staline**.
1965 : *Le Père Gabriel brûle un portrait de Lénine.*
1977 : *Ilia II devient Patriarche de Géorgie.*
1985-1991 : Gorbatchev premier secrétaire du Parti communiste russe.
Pérestroïka
1991 : Effondrement de l'Union soviétique. **Indépendance** de la Géorgie.
26 mai : Gamsakhourdia élu président.
Phase maniaque
Construction de l'église du Père Mkalavichvili. Rébellion de l'Ossétie du sud.
1992 : janvier : Fuite de Gamsakhourdia, remplacé par Chevarnadzé. **1re guerre russo-géorgienne** et défaite géorgienne en Ossétie.
Phase mélancolique
1993 : sept : guerre civile. 31 décembre : **Mort de Gamsakhourdia**.
1995 : **Chevarnadzé**, ancien ministre de Gorbatchev, devient président.
2000 : Chevarnadzé élu président.
Sortie de la phase mélancolique
2003 : novembre : Révolution des Roses et destitution de Chevarnadzé.
2004 : **Saakashvili élu président.**
2004 : *La tombe du Père Gabriel déclarée lieu de guérisons miraculeuses.*
2007 : *Ilia II organise des baptêmes de masse*.
2008 : **2e guerre russo-géorgienne** (2 semaines), défaite géorgienne, perte de l'Ossétie du Sud et de l'Abkhasie.
2012 : **Ivanichvili élu président** - *Canonisation du Père Gabriel.*
2013 : *Manifestation de masse contre les militants LGBT.*
2014 : *Exhumation du corps du Père Gabriel*.

Bibliographie

ABRAHAM Karl, *Rêve et mythe* (1909), trad. française, *Œuvres complètes*, t.1., Paris, Payot, 1965.

AISENSTEIN Marilia, « Pères « Dans la peau » », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 107-112.

ALLOUCH Jean, « Du discours paranoïaque », in *Revue de Psychanalyse*, Littoral 3/4, Erès, 1982.

ALTOUNIAN Janine, *L'intraduisible - Deuil, Mémoire, Transmission*, Paris, Dunod, 2005.

ALTOUNIAN Janine, *La survivance, traduire le trauma collectif*, Paris, Dunod, 2000.

ANZIEU Didier, *Le groupe et l'inconscient : l'imaginaire groupal*, préface de KAES René, Dunod, 1975.

ARENDT Hannah, « La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique », in *Folio essais*, n° 113, LEVY Patrick (dir.), Galimard, 1972.

ASSOUN Paul-Laurent, « Topiques freudiennes du mythe. Thèses sur la Mythenforschunganalytique », in *Topique*, nº 84, 2003/3, p. 173-184.

ASSOUN Paul-Laurent, « L'introuvable identité. Destins freudiens de l'identification », in *Rue Descartes*, nº 66, 2009/4, p. 59-65.

ASSOUN Paul-Laurent, « La réconciliation avec le père », in *Esquisses psychanalytiques*, Paris, 1993.

ASSOUN Paul-Laurent, « Le Deuil et sa complaisance somatique. Le deuil et les coups selon Freud », in *Revue Française de psychosomatique*, nº 30, 2006/2, p. 121-131.

ASSOUN Paul-Laurent, « Le préjudice radical : de l'idéal à la destruction », in *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Paris, Lignes, 2015 p. 47-67.

ASSOUN Paul-Laurent, « Le sujet du destin. Figures freudiennes de destin », in *Revue de psychanalyse et psychopathologie*, Logos et Ananké, nº 2/3, 1999-2000, p. 105-126.

ASSOUN Paul-Laurent, *Le préjudice et l'idéal - pour une clinique sociale du trauma*, Economica Anthropos, 2012.

ASSOUN Paul-Laurent, « De Freud à Lacan : le sujet du politique », in *Cités*, nº 16, 2003/4, p. 15-24.

ASSOUN Paul-Laurent, « Fonctions freudienne du père », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Paris, Denoël, 1989.

ASSOUN Paul-Laurent, *Leçons psychanalytiques sur le fantasme*, Economica Anthropos, 2010.

AULAGNIER Piera, *la Violence de l'interprétation : Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF, 2014.

AZZOPARDI Agnieszka Moniak, « Les religions et l'Etat en Russie. Une relation équivoque », in *Le Courrier des pays de l'Est*, n° 1045, 2004/5, p. 28-38.

BARTHES Roland, « Le Mythe aujourd'hui», in *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil, 1957, p. 181-233.

BAYLE Gérard, « Le père métis » in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

BENSLAMA Fethi et Perstre Elise, « Traduction et traumatisme », in *Recherches en psychanalyse*, 2011/11, p. 18-28.

BENSLAMA Fethi, « D'un renoncement au père », in *Topique*, nº 85, 2003/4, p. 139-148.

BENSLAMA Fethi, « L'idéal blessé et le SurMusulman », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015, p. 11-28.

BENSLAMA Fethi, « Islam fini et infini », in *Lignes*, n° 30, 1997/1, p. 145-167.

BENSLAMA Fethi, *La guerre des subjectivités en Islam*, Lines, 2014.

BENSLAMA Fethi et GRANDGUILLAUME Gilbert, « Transformation de la figure du père et fonction paternelle », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Denoël, 1989, p. 337-351.

BEOSIN Sandra, « Tot : la mort du père, à la lettre. Freud Lecteur de Dostoïevski », in *Psychanalyse*, nº 14, 2009/1, p. 49-55.

BERTRAND Michèle, « Le déni de la mort du père dans l'Homme Moise et monothéisme », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 126-132.

BRUNO Pierre, « Le père et ses Noms », in *Psychanalyse-poche*, Érès, 2012.

CANETTI Elias, *Masse et puissance*, trad. ROVINI Robert, Gallimard, 1966, p. 11-78 ; 135-169.

CHAMBRIER Josiane, « L'image du père dans la culture contemporaine », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

CHARACHIDZE Georges, *le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'Une civilisation*, François Maspero, 1968.

CHEMAMA Roland, s. v. « Paranoia », in *dictionnaire de la psychanalyse*, CHEMAMA Roland et VANDERMERSCH Bernard (dir), Larousse, 2009.

CHRISTOPOULOU Vassiliki-Piyi, « Saints et martyrs dans la spiritualité orthodoxe : la réception de la tradition hagiographique », in *Topique*, n° 113, 2010/4, p. 205-212.

CLASTRES Guy, « Conférence sur les discours », in *Dans Champ lacanien*, nº 11, 2012/1, p. 65-85.

CLAVREUL Jean, « Lacan sans la horde », in *Esquisses psychanalytiques*, nº 15, Paris, 1991.

CLEMENT Olivier, « l'Église Orthodoxe », in *Que sais-je*, PUF, 2010.

CLERGET Joël, *Place du père, violence et paternité*, Joël et Marie-Pierre Clerget (dir.), Champs, Presse universitaire de lyon, 1992.

COTTET Serge, « Freud et le père », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Denoël, 1989.

COURNUT Jean, « Transmission de la honte et de la culpabilité », in *Revue française de la psychanalyse*, t. LXVII, PUF, 2003.

CUPA Dominique, « Le paradoxe du père mort », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

DEPRET Isabelle, « Tradition orthodoxe et symboles religieux en Grèce. La loi sur le patrimoine ecclésiastique », in *Archives de sciences sociales des religions*, nº 149, 2010/1, p. 129-150

DIATKINE Gilbert, « Pulsion de mort et identité de genre », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 341-355.

DIATKINE Gilbert, « Surmoi culturel », in *Bulletin de la Société Psychanalytique de Paris*, n° 55, 1999, p. 79-157.

DIMITRIADIS Yorgos, « Quelques remarques sur la crise en Grèce d'un point de vue psychanalytique » in. *Revue lacanienne*, n° 17, 2016/1, p. 118-125.

DIMITRIADIS Yorgos « Aristote et les concepts psychanalytiques de « l'effet après coup » et de la répétition », in *Recherches en psychanalyse*, n° 9, 2010/1, p. 32-45.

DONNET Jean-Luc, « Surmoi : le concept freudien et la règle fondamentale », in *Revue Française de psychanalyse*, PUF, t. I , 1995.

DONNET Jean-Luc, « Le père et l'impersonnalisation du Surmoi », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 426-442.

DOR Joël, « Le père de la fonction à la consistance », in *Esquisses psychanalytiques*, nº 19, 1993, p. 5-7

DOR Joël, *le Père et sa Fonction en psychanalyse*, Erès, 2012.

DOSTOÏEVSKI Fiodor, *Les Frères Karamazov*, Gallimard, 1994.

DOUVILLE Olivier, « Ancêtre et ancestralité », in *Ancêtre et transmission*, Colloque de Chengdu, 2014/4.

DOUVILLE Olivier, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », in *Clinique méditerranéennes*, nº 63, 2001/1, p. 239-262.

DOUVILLE Olivier. *Les figures de l'Autre-pour une anthropologie clinique*, Dunod, Paris 2014.

DRESSLER Wanda, « Penser les recompositions identitaires dans les pays postcommunistes », in *Diogène*, n° 194, 2001/2, p. 5-18.

DUPARC François, « Du père suffisamment bon », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008, p. 321-329.

DUPUIS Jacques, *Au Nom du père*, La Rocher, 1987.

DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, 2008, p. 32-64 ; 630.

ELIADE Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, 2015, p. 24-49.

ELIADE Mircea, *le sacré et le profane*, Galimard, 1965.

ENDO Paulo, « la résurgence du tyran comme inscription niée de la constitution de la fratrie », in *Totem et Tabou, cent ans après*, Carina Basualdo, Néstor Braunstein et Betty Fuks (dir.), Le bord de leau, 2013.

ENRIQUEZ Eugène, *Clinique du pouvoir. Les figures du Maître*, Erès, 2007, p. 105-122.

ENRIQUEZ Eugène, *De la horde à l'Etat : Essai de psychanalyse du lien social*, Gallimard, 1983. p.11-134 ; 180-195 ; 242-248 ; 327-389.

ENRIQUEZ Micheline, *La souffrance et la haine. Paranoïa, masochisme et apathie*, Paris, Dunod, 2001, p. 23-36 ; 65-92.

ERBIBOU Brigitte Juy, « Chaos dans la transmission et réparation fanatique », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015, p. 11-28.

FEDERN Paul, « La société sans père », in *Figure de la psychanalyse*, trad. REIN Gabrièle, nº 712003, Erès, 2002.

FERECZI Sandor, « Considération sociales dans certaines psychanalyse », in *Psychanalyse III, œuvres complètes* (1919-1926), Payot, 1974.

FERENCZI Sandor, « Psychanalyse et politique sociale », in *Psychanalyse III, œuvres complètes* (1919-1926), Payot, 1974.

FERENCZI Sandor, « Psychologie collective et analyse du Moi de Freud. Progrès de la psychologie individuelle », in *Psychanalyse III, œuvres complètes* (1919-1926), Payot, 1974.

FOUCAULT Michel, « le Savoir d'Œdipe », in *Leçons sur la volonté de savoir*, Seul/Gallimard, 2011, p. 223-255.

FREUD Sigmund, « Actions compulsionnelles et exercices religieux », in *Névrose, psychose et perversion*, PUF 1978.

FREUD Sigmund, « Actions compulsionnelles et exercices religieux (1907) », in *Névrose, psychose et perversion*, trad. GUERINEAU D. et OPPENOT F., PUF, 1978.

FREUD Sigmund, « Analyse d'une phobie chez un petit garçon de cinq ans (le petit Hans) (1909 *b*) », in *Cinq Psychanalyses*, trad. BONAPARTE M., LOEWENSTEIN R. M., Paris, PUF, 1977.

FREUD Sigmund, « Dostoïevski et la mise à mort du père (1928 *b* [1927]) », in *Résultats, idées et problèmes*, II, trad. PONTALIS J.B., Paris, PUF, 1985.

FREUD Sigmund, « La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes (1908 *d*) », in *La vie sexuelle*, trad. BERGER D., Paris, PUF, 1969.

FREUD Sigmund, « la perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924) Traduit par D. Guérineau. In. Névrose, psychose et perversion. Ed. PUF, 1978

FREUD Sigmund, « Le moi et le ça », in *Œuvres Complètes*, vol. XVI, PUF, 1991.

FREUD Sigmund, « Le Moïse de Michel-Ange (1914 *b*) », in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. COTET P., LAINE R., Paris, Gallimard, 1985.

FREUD Sigmund, « Le problème économique du masochisme » (1924), in *Œuvres Complets-psychanalyse*, PUF, vol. XVII, 1923-1928.

FREUD Sigmund, « Névrose et psychose (1924) », in *Névrose, psychose et perversion*, trad. GUERINEAU D., PUF, 1978.

FREUD Sigmund, « Obsessions et phobies(1895c) », in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973.

FREUD Sigmund, « Obsessions et phobies. Leur mécanisme psychique et leur étiologie (1895) », in *Névrose, psychose et perversion*, PUF, 1978.

FREUD Sigmund, « Pourquoi la guerre ? (1933 *b* [1932]) », in *Résultats, Idées, Problèmes*, II, trad. DELARBRE J.G., Paris, PUF, 1985.

FREUD Sigmund, « Sur la prise de possession du feu (1932 *a* [1931]) », in *Résultats, idées, problèmes*, II, trad. BALSEINTE A., DELARBRE J.G., HARTMANN D., Paris, PUF, 1985.

FREUD Sigmund, « Sur quelques mécanismes névrotiques dans la jalousie, la paranoïa et l'homosexualité (1922) » in *Névrose, psychose et perversion*, trad. GUERINEAU D., PUF, 1978.

FREUD Sigmund, « Un enfant est battu. Contribution à la genèse des perversion sexuelles (1919) », in *Névrose, psychose et perversion*, trad. GUERINEAU D., PUF, 1978.

FREUD Sigmund, *Abrégé de la psychanalyse* (1938), trad. BERMAN Anne, PUF, 1985, p. 5.

FREUD Sigmund, *Actuelles sur la guerre et la mort* (1915), Paris, PUF, 2012.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion,* PUF, 2007.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion* (1927 *c*), trad. BONAPARTE M., Paris, PUF, 1971.

FREUD Sigmund, *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939 *a*), trad. HEIM C., Paris, Gallimard, 1986.

FREUD Sigmund, *Le malaise dans la culture* (1930 *a* [1929]), trad. COTET P., LAINE R., CADIOT Stute J., ANDRE J., Paris, PUF, 1995.

FREUD Sigmund, *Nouvelle conférence sur la psychanalyse*, trad. BERMAN Anne, Galimard, P. 90-91.

FREUD Sigmund, *Psychologie des foules et analyse du moi*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981.

FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, Petite Bibliothèque Payot, 2001.

FREUD Sigmund, *Une névrose démoniaque au XVII siècle* (1923), trad. BONAPART Marie. Galimard, 1973.

FUGA Artan, *L'imaginaire collectif sur l'Occident dans les pays postcommunistes. Et le processus d'élargissement de l'espace communautaire*, Diogène, n° 194, 2001/2, p. 73-82.

GANOUSHKIN P.G., « la volupté, la cruauté et la religion », in *Annales médico-psychologiques*, t. 14, 1901/11, p. 353-375.

GAUCHET Marcel, *le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Galimard, 1985, p. 317-407.

GIRARD René, *La violence et le sacré*, Hachette, 1972, p. 9-63 ; 135-179.

GODELIER Maurice, « Meurtre du Père ou Sacrifice de la sexualité ? Conjectures sur les fondements du liens social », in *Meurtre du Père-Sacrifice de la sexualité. Approches Anthropologiques et psychanalytique*, GODELIER Maurice et HASSOUN Jaques (dir.), Arcanes, 1996.

GREEN André, « Enigmes de la culpabilité. Mystère de la honte », in *La clinique psychanalytique contemporaine*, ITHQUE, 2012, p. 158-193.

GREEN André, « La construction du père perdu », Conférence présentée au symposium de New-York sur « le père mort » le 29 avril 2006, in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

GRUNBERGER B. et DESSUANT P., *Narcissisme christianisme antisémitisme*, Actes Sud, 1997, p. 182-189 ; 272-280.

HAAKENSTAD Bianquis Arielle, « De la recherche à l'enseignement : réorientations professionnelles dans un contexte socioéconomique bouleversé », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 42, 2011/3, p. 65-87.

HASSOUN Jaques, « Du père de la théorie Psychanalytique (de Freud à Lacan) », in *Meurtre du Père-Sacrifice de la sexualité. Approches Anthropologiques et psychanalytique*, GODELIER Maurice et HASSOUN Jaques (dir.), Arcanes, 1996.

HEUGER George, *psychose collective et Suicides collectifs*, PUF, 1973.

HOFFMANN Christian, « Pourquoi la loi freudienne du père mort ? De la métaphore paternelle à la version du père dans l'enseignement de J. Lacan », in. *Figures de la psychanalyse*, n°11, 2005, p. 83-92.

HUMPHREY Caroline, *Staline et l'éléphant bleu. Paranoïa et complicité dans les métahistoires postcommunistes*, Diogène, n° 194, 2001/2, p. 31-42.

HURSTEL Françoise, « Des pères « carents » aux Nouveau pères. Contribution à l'histoire d'une transmission généalogique collective », in *Place Du père, violence et paternité*, CLERGET Joël et Marie-Pierre (dir.), Champs, Presse universitaire de Lyon, 1992.

JONES E., « *La théorie de la symbolisme* », in *Théorie et parthique de la psychanalyse*, Payot, 1997.

JOUCOUX Géragrd, « Rôle et parole de père », in *Enfances du père. Actes du colloque*, GREC, 1989.

JULIEN Philippe, « La Fonction paternelle », in *Enfances du père. Actes du colloque*, G.R.E.C., 1989.

JULIEN Philippe, « Lacan freudien désespérément », in *Esquisses psychanalytiques*, Paris, 1990.

JULIEN Philippe, « les trois diamantions de la paternité », in *Place Du père, violence et paternité*, CLERGET Joël et Marie-Pierre (dir.), Champs, Presse universitaire de Lyon, 1992.

JULIEN Philippe, *Pour lire Jacques Lacan*, Paris, E. P. E. L., 1990.

KAES René, « Crise, rupture et dépassement », in *Inconscient et culture*, Dunod, 2013, p. 23-45.

KAES René, « Introduction au concept de transmission psychique dans la pensée de Freud », in *Transmission de la vie psychique entre générations*, KAES René, FAIMBERD Haydée, ENRIQUEZ M., BARANES J. (dir), Dunod, 2003.

KAES René, « le sujet de l'héritage », in *Transmission de la vie psychique entre générations*, KAES René, FAIMBERD Haydée, ENRIQUEZ M., BARANES J. (dir), Dunod, 2003.

KAES René, « Rupture catastrophiques et travail de la mémoire », in *Violence d'Etat et la psychanalyse*, PUGUET J., KAES R. (dir), Paris, Bordas,1989.

KAES René, « Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels », in *Inconscient et culture*, Dunod, 2012, p. 11-20.

KAFKA Franz, *Lettre au père* », Galimard, 2002.

KAUFMANN Pierre, *l'inconscient du politique*, PUF, 1979, p. 5-21 ; 35-91.

KERNBERG Otto, « l'évolution paranoïaque dans les organisations », in *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*, KAES René (dir.), Inconscient et culture, Dunod, 2012, p. 166-171.

KLEIN Melanie, *Deuil et dépression*, Paris, Payot, 2004.

KOREN Daniel, « Destins du père », in *Totem et Tabou, sent ans après,* BASUALDO Carina, BRAUNSTEIN Néstor et FUKS Betty (dir.), Le bord de leau, 2013.

KOREN Daniel, « Lien Social: Idéalisation et discours », in *Meurtre du Père-Sacrifice de la sexualité. Approches Anthropologiques et psychanalytique* ; GODELIER Maurice et HASSOUN Jaques, Arcanes, 1996.

KORFF Simone Sausse, « Au-delà du roc du biologique. Le père contemporain », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

KRISTEVA Julia, « le père de la préhistoire individuelle, ou encore de sublimation », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

LACAN Jacques, « D'Une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », in *Ecrits II*, Seuil, 1999.

LACAN Jacques, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1999.

LACAN Jacques, « L'envers de la psychanalyse », in *le séminaire, livre XVII*, Seuil, 1991.

LACAN Jacques, « La signification du phallus. A la mémoire d'Ernest Jones : Sur la théorie du symbolisme », in *Ecrits II*, Seuil, 1999.

LACAN Jacques, « Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse » in *Le séminaire, Livre 2* (1954-1955), Texte établi par MILLER Jacques-Alain, Paris, Seuil, 1978.

LACAN Jacques, « Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie », Paru en 1938 dans L'«encyclopédie Française », in *Autres écris*, Paris, Seuil, 2010.

LACAN Jacques, « Les psychoses », in *Le séminaire, Livre III*, Paris, Seuil, 1981.

LACAN Jacques, *Des-Noms-Du-Père*, Paris, Seuil, 2005.

LACAN Jacques, *Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose*, Paris, Seuil, 2007.

LAURENT Éric, « Le Nom-du-Père : psychanalyse et démocratie », in *Cités*, n°16, 2003/4, p. 55-61.

LAVALLEE Guy, « Aimer, détruire, survivre : Père et fils », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

LEGENDRE Pierre, *Leçon VIII. Le crime de caporal Lortie. Traité sur le Père*, Flammarion, 1989.

MALEVALI Jean-Claude et CHARAUD Nathalie, « Modernité du démoniaque », in *Psychologie clinique*, nº4, 1998.

MANSON Irina, « La psychanalyse en URSS. La « Pérestroïka» de la conscience », in *Esquisses de la psychanalyse*, 1998.

MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige, PUF, 1997, "Rapports réels et parthique de la psychologie et de la sociologie", "la personne chrétienne", "la personne, être psychologique".

MELLOR Sophie de Mijolla, « Le besoin de croire- Métapsychologie du fait religieux. Paris, Dunod, 2004.

MELLOR Sophie de Mijolla, *Paranoïa*, PUF, 2007.

MELLOR Sophie de Mijolla, *Le besoin de croire. Métapsychologie du fait de religieux*, Paris, Dunod, 2004.

METRAUX Jean-Claude, *Deuils collectifs et création sociale*, Paris, Dispute/SNEDIT, 2004. p. 41-274.

MEYENDORFF Jean, *l'Église Orthodoxe hier et Aujourd'hui*, Seuil, 1995.

MOZZON Claude, « D'un bon usage du Nom-Du-Père : le perdre », in *L'en-je lacanien*, nº6, 2006, p. 79-88.

NAVEAU Pierre, « Marx et le symptôme », in *Analytica, vol. 33, Perspectives psychanalytique sur la politique*, Navarin, diffusion Seuil, 1983.

NEUTER Patrick De, « l'hostilité paternelle : étrange destin d'un concept », in *Revue de psychanalyse et psychopathologie*, Logos et Ananké, nº 2/3, 1999-2000.

პაპუაშვილი ნუგზარი, « რამოდენიმე სიტყვა რელიგიის სახელით ძალადობის თაობაზე ». [PAPOUACHVILI Nugzar, « Quelques mots sur la violence au nom de la religion en Géorgie »], in TDI-Tolerance and Diversity institut, 2008, http://tdi.ge/ge/page/ramdenime-sitqva-religiis-saxelit-zaladobis-taobaze

პაპუაშვილი ნუგზარი, « საბჭოეთი და რელიგიურობა », [PAPOUACHVILI Nugzar, « L'Union soviétique et la religion orthodoxe »], in TDI-Tolerance and Diversity institut, 2018, http://tdi.ge/ge/page/sabchoeti-da-religia

PARAT Hélène, « Le père est celui qui possède sexuellement la mère », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

PENOT Bernard, « L'Instance du Surmoi dans les Ecrits de Jacques Lacan », in *Monographie de la revue Française de psychanalyse*, PUF. 1995.

PINEL Jean-Pierre, « La déliaison pathologique des liens institutionnels », in *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*, KAES René (dir.), Inconscient et Culture, Dunod, 2012, p. 123-152.

PIRLOT Gérard, Le « pérophile » Le père, d'objet fétiche à objet transformationnel œdipien, agent, « avant-coup », de l'hallucination négative?, in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

POMMIER Gérard, « La chute du père est-elle le moteur de l'histoire ? », in *Figures de la psychanalyse*, nº 30, Errés, 2015.

PORGE Erik, « Aborde l'hallucination », in *Revue de Psychanalyse*, Littoral 3/4, Erès, 1982.

PUGET Janin, « Etat de menace et psychanalyse de l'héritage structurant à l'étrange aliénant », in *Violence d'Etat et la psychanalyse*, PUGUET J., KAES R. (dir.), Paris, Bordas,1989, p. 3-15.

RASSIAL Jean-Jacques, « le surmoi collectif ne promet que des idéaux de néant », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015.

RECALCATI Massimo; *Ce qui reste du père-la paternité à l'époque hypermoderne*, trad. STIEVENARD Laura Cecotti, Erès, 2014.

RECHTMAN Richard, « Remarque sur la démobilisation des « retournants» du Djihad », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015

REIK Theodore, *Le rituel, psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974, p. 10-104.

RICON Lia, « L'autoritarisme dans la société argentin et son rôle dans l'apparition de pathologies graves », in *Violence d'Etat et la psychanalyse*, PUGUET J., KAES R. (dir.), Paris, Bordas,1989, p. 3-15.

ROCCUCCI Adriano, « Le tournant de la politique religieuse de Stalin », in *Cahiers du monde russe*, vol. 50, 2009/4, p. 671-698

ROUSSELET Kathy, « La nébuleuse évangélique en Russie : de la mission étrangère à la surenchère nationale », in *Critique internationale*, nº 22, 2004/1, p. 125-138.

ROUSSELET Kathy, « L'autorité religieuse en contexte post-soviétique », in *Archives de sciences sociales des religions*, 2013, p. 15-36.

ROUSSELET Kathy, « L'église orthodoxe russe entre patriotisme et individualisme », in *Vingtième siècle*. *Revue d'histoire*, 2000, p. 13-24.

ROUSSILLON René, « le père et la transitionnalisation du Surmoi » in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

ROY Olivier, THIBAUD Paul et GAUCHET Marcel, *La religion est-elle encore l'opium du peuple ?*, Houziaux Alain (dir.), Atelier, 2008

RUSSELL Bertrand, « Histoire de la philosophie occidentale », trad. KERN Elène, Les belles lettres, 2011.

SAFOUAN Moustafa et HOFFMANN Christiant, *Question psychanalytiques*, Hermann, 2015, p. 55-79.

SCHERRER Jutta, « L'Église orthodoxe russe vue de l'Occident », in *Archives de sciences sociales des religions*, nº 138, 2017, p. 87-96.

SCHNEIDER Monique, « la paternité comme lieu de carrefour », in *Le père : Métaphore paternelle et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*, Espace Analytique, Denoël, 1989.

SEDAT Jacques, « Le déclin de l'image du père », in *Figure de la psychanalyse*, Errés, nº 31, 2016, p 185-200.

SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Nathan, Paris, 1998.

SELIM Monique, « Chercheurs d'Ouzbékistan », in *Chimères*, n° 66-67, 2008/1-2, p. 373-399.

SELIM Monique et BATISS Cécile, « Du socialisme (de marché) au post-communisme-Singularités et unicité dans la globalisation du capitalisme », in *Autrepart*, n° 48, 2008/4, p. 3-12.

SELIM Monique, « Éclats de mémoire et enjeux politiques », in *Chimères*, n° 63, 2007/1, p. 7-10.

SELIM Monique, « Terreur globale : répétitions, singularités » in *Journal des anthropologues*, n° 150-151, 2017/3-4, p. 9-12.

SELIM Monique, BAZIN Laurent, HOURS Bernard, « L'ouzbékistan à l'ère de l'identité nationale », Tvarail, Séance, ONG, Paris, le Harmattan, coll. : « Anthropologie critique », Gérard Althabe et Monique Sélime (dir.), 2009, p. 368.

SERRANO Silvia, « La construction d'une laïcité postsoviétique en Géorgie Mise En Œuvre, Mise En Cause et Résistance », in *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, n° 44, 2013/1, p. 77-112.

SERRANO Silvia, « La Géorgie post-soviétique : lost in transition ? », in *Revue Tiers Monde*, n° 193, 2008/1, p. 67-90.

SERRANO Silvia, « l'Église géorgienne au cœur du populisme anti-occidental », in. *L'enjeu mondiale*, Science Po, 2017, https://www.sciencespo.fr/ceri/en/oir/l-eglise-georgienne-au-coeur-du-populisme-anti-occidental

SERRANO Silvia, « l'Église orthodoxe géorgienne, un référent identitaire ambigu », in *Religion et Politique dans le Caucase post soviétique*, BALCI Bayram et MOTIKA Raoul (dir.), Institut français d'études anatoliennes 2007, p. 251-276.

SMADJA Claude, « Construction et déconstruction de l'image de père », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

SMIRGEL Janine-Chasseguet, « La maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi », in *Emergences*, Editions L'Harmattan, 2004.

SOKOLOGORSKY Irène, « Les lettres, les sciences et les arts dans la Russie d'aujourd'hui », in *Hérodote*, n°104, 2002/1, p. 192-222.

STRAUSS Claude Lévi, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige /PUF, 1997.

STRAUSS Claude Lévi, « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Plon, 1974, p. 213-235.

STRAUSS Claude Lévi, « La structure des mythes », in. *Anthropologie structurale*, Plon, 1974, p. 235-266.

STRAUSS Claude Lévi, *Anthropologie structurale*, Plon, 1974, p. 191-266.

SWIDERSKI Edward M., « La culture de la « Crise » et l'imaginaire post-soviétique », *Hermès, La Revue*, n° 19, 1996/1, p. 81-101.

SWIDERSKI Edward, « La culture de la « crise » et l'imaginaire post-Soviétique », in *Hermès, La Revue*, N19, 1976/1, p. 81-101.

SZWEC Gérard, « Je vais en parler à ton père », in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

TELLENBACH Hubertus, *L'image du père dans le mythe et l'Histoire : Egypte, Grèce Ancien et Nouveau testament*, trad. AMSLER Jean et MACHER Daniel, PUF, 1983.

TRONO Cosimo, « Etre père aujourd'hui : de l'illusion à la réalité », in *Esquisses psychanalytiques*, Paris, 1993.

URRIBARRI Fernando, « Après Lacan : père, pacte fraternel et filiation analytique chez André Green » in *Image de Père dans la culture contemporaine : Hommages à André Green*, CUPA Dominique (dir.), PUF, 2008.

VANIER Alain, « Aujourd'hui, la névrose obsessionnelle », in *L'évolution de psychiatrique,* nº 70, 2005, p. 87-91.

VANIER Alain, « Ce qui ne cesse pas de ne pas commencer. D'un commencement sans origine », in *Cliniques méditerranéennes*, Erès, nº 66, 2002.

VANIER Alain, « Homme/père », in *Figures de la psychanalyse*, Eres, 2010, p. 127-137.

VANIER Alain, « L'hystérique, l'analyste et la question du père », in *Figures de la psychanalyse*, Erès, nº 27, 2014.

VANIER Alain, « L'objet de la dépression », in *La clinique lacanienne*, nº 17, 2010, p. 23-38.

VANIER Alain, « La radicalisation, un symptôme contemporain », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015.

VANIER Alain, « Névrose obsessionnelle, névrose idéale », in *Figures de la psychanalyse*, nº 12, 2005, p. 85-92.

VANIER Alain, « Passion de l'ignorance », in *Cliniques méditerranéennes*, nº 70, 2004, p. 59-66.

VANIER Alain, « Principes du détournement », in *Clinique Méditerranéennes,* Errés, no 68, 2003, p. 23-35.

VANIER Alain, « Quelques remarques sur le «je » et le sujet », in *Topique*, nº 71, 2000.

VANIER Alain, « Totem et Tabou, un mythe clinique », in *Research in Psychoanalysis*, nº 21, 2016/1, p. 54-61.

VANIER Alain, *Lacan*, Les belles lettres, 2006.

VANIER Alain, *Une introduction à la psychanalyse*, Armand Colin, 2010.

VERMOREL Henri, « Transissionalité du surmoi et l'idéal du moi », in *Revue française de la psychanalyse*. « L'idéal transmis » 5. Special congrès, t. LXIV. Soixantième congrès des psychanalystes de la langue française, Monreal, PUF, 2000.

YANKELEVICH Hector, « La Todestrieb, l'Autre jouissance de la Fonction paternelle », in *Figures de la psychanalyse*, nº 5, 2001/2, p. 21-40.

ZAFIRIOPOULOS Markos, *Du père Mort ou déclin du père de la famille. Où va la psychanalyse* ?, PUF, 2014.

ZAGURY Daniel, « Du Deuil de soi à l'idéal en apothéose », in *L'idéal de la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*, BENSLAMA Fethi (dir.), Lignes, 2015.

ZIMRA George, « le lien », in *Enfances du père ; Actes du colloque*, G.R.E.C., 1989.

ZIMRA Georges, « Le mystère du sang », in *Topique*, n° 113, 2010/4, p. 43-56.

ZIZEK Slavoj, « le stalinisme-un savoir dépitonné », in *Analytica*, vol. 33, Perspectives psychanalytique sur la politique, Navarin édition, diffusion Seuil, 1983.

ZIZEK Slavoj, *L'intraitable-Psychanalyse, Politique et Culture de Masse*, Economika, 2013

ZOJA Luigi, *le Père ; Histoire culturelle et psychologique de la paternité. Disparition de la figure de père*, trad. LESAGE Marc, Les belles lettres, 2015, p. 9-121 ; 199-253.

Dictionnaires

Dictionnaire international de la psychanalyse, MIJOLA Alain De (dir.), Calmann-Lévy, 2002.

LAPLANCHE Jean et PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 2002.

Encyclopédie des symboles, CAZENAVE Michel (dir.), Paris, Librairie Générale Française, 2009.

Dictionnaire de la psychanalyse, CHEMAMA Roland, VANDERMERSCH Bernard (dir.), Larousse, 2009.

Table des matières

INTRODUCTION **9**

METHODOLOGIE **20**

PREMIERE PARTIE : DESCRIPTION DE LA CLINIQUE DU SOCIAL DANS LE MONDE ORTHODOXE POSTSOVIETIQUE **22**

CHAPITRE 1 : EXEMPLES DE LA NOUVELLE PRATIQUE RELIGIEUSE EN GEORGIE **24**
LA CONSTRUCTION DES EGLISES 25
LES ICONES ORTHODOXES ET LEUR DESTIN POSTSOVIETIQUE 34
CHAPITRE 2 : LES RITES DE CONSOMMATION **51**
L'AVIDITE BENIE 52
LE CAREME 52
COMMUNION OU PAIN BENI ? 54
CHAPITRE 3 : LES RITES DE VENERATION **56**
LA MERE, SON ENFANT ET L'ÉGLISE 56
LA CROIX ET SA VERSION POSTSOVIETIQUE 61
CHAPITRE 4 : LE PROFANE ET LE SACRE DANS LA NOUVELLE RELIGIOSITE **65**
L'EFFACEMENT DES LIMITES 65
LA DESACRALISATION DE L'ESPACE 66

DEUXIEME PARTIE : UNE BREVE HISTOIRE DE LA RELIGION ORTHODOXE AVANT ET APRES L'EPOQUE SOVIETIQUE **76**

INTRODUCTION : LA TRADITION THEOLOGIQUE **77**
CHAPITRE 1 : L'EPOQUE COMMUNISTE **79**
CHAPITRE 2 : APRES L'UNION SOVIETIQUE **83**
CHAPITRE 3 : DIFFERENCE AVEC LA GEORGIE **89**
ÉVALUATION DE VLADIMIR POUTINE ENTRE 1999 ET 2016 92
ÉVALUATION DE L'ÉGLISE ORTHODOXE GEORGIENNE PAR RAPPORT AUX AUTRES INSTITUTIONS EN 2017 93

TROISIEME PARTIE : L'EFFONDREMENT DE L'URSS **103**

CHAPITRE 1 : LE TRAUMA : SES SOLUTIONS PSYCHIQUES ET SOCIALES **104**
EFFONDREMENT DE L'UNION SOVIETIQUE ET DETRESSE PSYCHIQUE 105
CHAPITRE 2 : LA CHUTE DE L'IDEOLOGIE ET DES IDEAUX COMMUNISTES **109**
CHAPITRE 3 : LE GRAND AUTRE SOVIETIQUE COMME INSTANCE, SON DESTIN POSTSOVIETIQUE **114**
QUELQUE IMAGE, SLOGANS ET SYMBOLES SOVIETIQUES 118
CHAPITRE 4 : LES EXPERIENCES DE PERTE MASSIVE ET DE PRIVATION **120**
LE TRAUMA DE LA DISPARITION DES INSTITUTIONS EN GEORGIE ET EN RUSSIE : PERTE DES REPERES 121
UN EXEMPLE DE TRADITION INSTITUTIONNALISANT : LE TAMADA ET LA TABLE GEORGIENNE 127

PERTE DU TRAVAIL ET CHOMAGE....130
LA PERTE DE L'ARGENT : L'EXPERIENCE D'UNE CASTRATION SORTANT DU CADRE SYMBOLIQUE....132
LA CRISE ENERGETIQUE, L'OBSCURITE ET LE FROID : PERTE D'ENERGIE....133
PERTE DE LA PLACE DANS LA SOCIETE : PERTE DES REPERES IDENTITAIRES ET RUPTURE CATASTROPHIQUE....134
CHAPITRE 5 : LES EFFETS DE LA PERTE ET DE LA PRIVATION....139
INSTAURATION DE LA NOUVELLE REALITE SOCIALE....142
INSTAURATION DE LA NOUVELLE REALITE POLITIQUE....142
CHAPITRE 6 : DYNAMIQUE AFFECTIVE DE LA COLLECTIVITE POSTSOVIETIQUE :....144
TRIOMPHE ET DEUIL DIFFICILE....144
LA PHASE D'ENTREE : EUPHORIE ET EXALTATION....144
LA PHASE DE LATENCE : MELANCOLISATIONS ET RUINE....146
CHAPITRE 7 : UNE PRE-RENTREE DANS LA RELIGION : AUX SOURCES DE LA « RESURRECTION » POSTSOVIETIQUE DE L'ÉGLISE ORTHODOXE....152
LES SOUCOUPES VOLANTES....152
LA « PARAPSYCHOLOGIE »....153
CHAPITRE 8 : COUPURE DE LA TRANSMISSION CULTURELLE ET SURMOI....155
GENERATION SANS HERITAGE....156
LE DECALAGE ENTRE LE SURMOI SOVIETIQUE ET LA REALITE POSTSOVIETIQUE....158
CHAPITRE 8 : PERES ET FILS : LA PAROLE PERDUE ENTRE DEUX GENERATIONS....167
CHAPITRE 9 : LES ELITES POSTSOVIETIQUES COMME FORMATIONS SOCIALES MUTATIONNELLES....171
CHAPITRE 10 : LA PLACE DU PERE DANS LA FAMILLE ET LE ROLE DE LA MERE AUPRES DU PERE REEL DEFAILLANT....179
CHAPITRE 11 : LA QUESTION DE L'IDENTIFICATION ET DE L'IDENTITE DANS LA GENERATION POSTSOVIETIQUE....182
CHAPITRE 12 : LA HONTE DE L'HOMME POSTSOVIETIQUE-OU LE SUJET DU POLITIQUE EHONTE....185
CHAPITRE 13 : NEVROSE ET RELIGION ORTHODOXE AUJOURD'HUI....189

QUATRIEME PARTIE : LE PERE POSTSOVIETIQUE, SA PLACE ET SA FONCTION....195

CHAPITRE 1 : POURQUOI LE PERE ?....196
CHAPITRE 2 : LE PORTRAIT METAPSYCHOLOGIQUE DU PERE POSTSOVIETIQUE....200
FIGURES PATERNELLES RELIGIEUSES....200
PERE BASSILI MKALAVISHVILI-PERE PARANOÏAQUE....200
PERE GABRIEL : LE CORPS DU PERE OU LE PERE EXHUME....207
LE PATRIARCHE DE TOUTE LA GEORGIE-OU LE PERE CHEF....228
LE PRETRE POSTSOVIETIQUE....232
ENTRE LES EVANGILES ET L'APOCALYPSE DE JEAN – LE PERE DESTRUCTEUR....234
CHAPITRE 3 : FIGURES PATERNELLES POLITIQUES....238
1. ZVIAD GAMSAKHOURDIA....239
2. ÉDOUARD CHEVARNADZE....243
3. MIKHAIL SAAKACHVILI....244
4. BIDZINA IVANICHVILI....246
CHAPITRE 4 : UN APPEL AU PERE ET LE PERE QUI NE SE CONSTITUE PAS....251
CHAPITRE 5 : LA NOSTALGIE DU PERE COMME FORME PLUS ELABOREE D'UN APPEL AU PERE....254

CONCLUSION....258

ANNEX....261

REPÈRES SUR L'HISTOIRE DE LA GÉORGIE....261

BIBLIOGRAPHIE....262

DICTIONNAIRES 276

TABLE DES MATIERES 277

TABLE DES ILLUSTRATIONS 280

Table des illustrations

Images 1 et 2. L'église de La Trinité, à Sameba, le jour et la nuit 33
Image 4. Le coin d'icônes..... 42
Image 9. Sondage d'opinion russe sur Vladimir Poutine : en noir, les opinions favorables ; en bleu, les opinions défavorables 92
Image 10. Sondage géorgien : en violet, opinions favorables, en vert, défavorables, en bleu, sans opinion..... 93
Image 11. Sondage géorgien : en violet, opinions favorables, en vert, défavorables, en bleu, sans opinion..... 94
Image 15. « Ne bavarde pas ! ». En haut de l'image : « Sois vigilant ! De nos jours, même les murs ont des oreilles ! »..... 119
Image 16. Les fidèles mobilisés par les prêtres des différentes paroisses contre les manifestants LGBT (17 mai 2013) 203
Image 17. La police tente d'endiguer la foule qui se précipite sur la vingtaine de personnes supposées homosexuelles pour les anéantir (17 mai 2013)..... 204
Image 18. Les manifestants LGBT sont dans le minibus attaqué par les fidèles attaquent (17 mai 2013)..... 204
Image 20. Père Bassili Mkalavichvili avec ses fidèles 205
Image 21. Pierre tombale du Père Gabriel avec l'épitaphe « La vérité est dans l'immortalité de l'âme » 212
Image 22. Un enfant malade allongé sur la tombe du Père Gabriel pour obtenir sa guérison 213
Image 23. La photo du Père Gabriel canonisé à côté de ses icônes pleurants de l'huile. Le coton sur le plateau vert sert à recueillir l'huile sainte qui coule des icônes..... 214
Image 24 216
Image 25 216
Image 26 216
Image 27. L'exhumation du corps de Père Gabriel. Les religieux et les fidèles examinent le corps afin de constater s'il est décomposé ou non 219
Image 28. Le corps du Père Gabriel dans son sarcophage au monastère de Samtavro 219
Image 29. Le corps du Père Gabriel exposé pendant une semaine dans la cathédrale de Sameba..... 220
Image 30. La foule concentrée autour de la cathédrale de Sameba pour voir le corps exhumé du Père Gabriel..... 220