

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

philosophe chrétien russe de langues russe et française.

(1946) [1969]

# L'IDÉE RUSSE

Problèmes essentiels de la pensée russe  
au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle.

Traduction du russe et notes  
de H. Arjakovsky

**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**  
CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25<sup>e</sup> anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.](#)

Un document produit en version numérique par un bénévole, ingénieur français qui souhaite conserver l'anonymat sous le pseudonyme de *Antisthène*, Villeneuve sur Cher, France. [Page web](#).

À partir du texte de :

Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]

**L'IDÉE RUSSE. Problèmes essentiels de la pensée russe au XIXe et début du XXe siècle.**

Traduit du russe et notes de H. Arjakovsky. Maison MAME pour l'édition française, 1969, 174 pp. Édition russe, 1946.

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

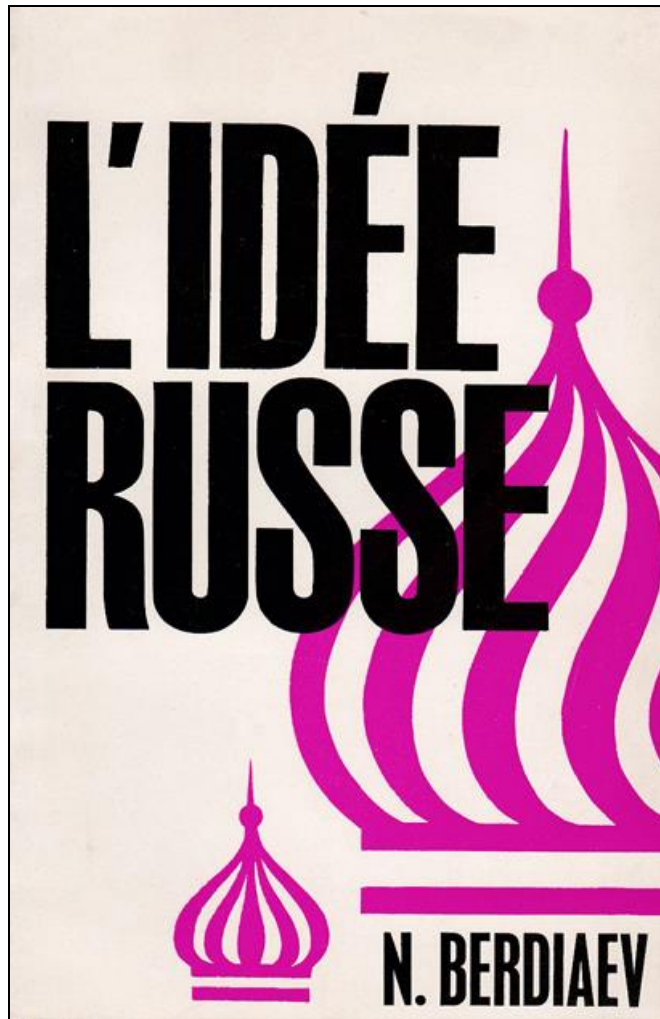
Édition numérique réalisée le 11 mai 2019 à Chicoutimi Québec.



Nicolas Berdiaeff (Berdiaev) [1874-1948]  
philosophe chrétien russe de langues russe et française.

## L'IDÉE RUSSE

Problèmes essentiels de la pensée russe  
au XIXe et début du XXe siècle.



Traduit du russe et notes de H. Arjakovsky. Maison MAME pour  
l'édition française, 1969, 174 pp. Édition russe, 1946.

**Note pour la version numérique :** La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[2]

PRINTED IN FRANCE

*Tous droits de reproduction et d'adaptation en langue française  
réservés pour tous les pays.*

© MAISON MAME, 1969, pour l'édition française.

[3]

NICOLAS BERDIAEV

# L'IDÉE RUSSE

*Problèmes essentiels  
de la pensée russe  
au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle*

Traduction et notes de H. Arjakovsky

MAME



[4]

L'édition originale de cet ouvrage  
a été publiée en langue russe  
sous le titre

РУССКАЯ ИДЕЯ

par YMCA-PRESS, Paris 5<sup>e</sup>.  
© YMCA-PRESS, Paris, 1946.

[5]

Ouvrages de N. BERDIAEV  
parus en langue française (1927-1966).

*Un nouveau Moyen Age*, Paris, 1927 (épuisé).

*L'esprit de Dostoïevski*, Bruxelles, 1929, et Paris, 1932 (épuisé).

*[Esprit et Liberté](#)*, Paris, 1933 (épuisé).

*Le christianisme et la lutte des classes*, Paris, 1933 (épuisé).

*[De la destination de l'homme](#)*, Paris, 1935 (épuisé).

*Cinq méditations sur l'existence*, Paris, 1936 (réédition 1966).

*[Le destin de l'homme dans le monde actuel](#)*, Paris, 1936 (épuisé).

*Constantin Léontieff*, Bruges, 1937 (épuisé).

*Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1938 (réédition 1963).

*Le christianisme et l'antisémitisme*, Paris, 1938.

*[Esprit et réalité](#)*, Paris, 1943.

*[De l'esclavage et de la liberté de l'homme](#)*, Paris, 1946 (réédition 1963).

*Essai de métaphysique eschatologique*, Paris, 1946.

*[Dialectique existentielle du Divin et de l'Humain](#)*, Paris, 1947 (épuisé).

*[Le sens de l'histoire](#)*, Paris, 1949 (épuisé).

*Royaume de l'Esprit et Royaume de César*, Neuchâtel, 1951.

*[Vérité et révélation](#)*, Neuchâtel, 1954.

*Le sens de l'acte créateur*, Paris, 1955.

*Essai d'autobiographie spirituelle*, Paris, 1958.

[6]

[7]

## L'IDÉE RUSSE

# Table des matières

### [Rabats de couverture](#)

#### Chapitre I. [Introduction historique](#) [9]

1. *Recherche d'un type national russe* [9]
2. *La Russie de Pierre le Grand* [22]
3. *L'apparition de l'intelligentsia russe* [33]

#### Chapitre II. [La Russie et l'Europe : Slavophiles et Occidentalistes](#) [41]

1. *Le problème du destin de la Russie* [41]
2. *Les Slavophiles* [48]
3. *Les Occidentalistes* [62]
4. *Évolution du slavophilisme* [71]

#### Chapitre III. [Personne et harmonie du monde](#) [79]

1. *La personne face à la réalité du monde extérieur* [79]
2. *Belinski et le socialisme individualiste* [81]
3. *Dostoïevski et la dialectique de la larme de l'enfant* [84]
4. *Gogol et Belinski* [86]
5. *Le prophétisme des poètes russes* [91]

#### Chapitre IV. [L'Humanisme russe](#) [93]

1. *Humanisme et humanitarisme* [93]
2. *Dostoïevski et la crise de l'humanisme* [95]
3. *Soloviev et l'humanisme du Dieu fait homme* [98]
4. *Boukharev, Tolstoï, Rozanov et Leontiev* [99]
5. *Humanisme et marxisme* [101]
6. *Humanisme chrétien* [103]

#### Chapitre V. [Le thème social](#) [107]

1. *Coloration sociale de la pensée russe* [107]
2. *Évolution du socialisme* [109]

3. *Recherche de la « pravda » sociale* [127]

Chapitre VI. [Justification de la culture : le nihilisme](#) [137]

1. *Le thème de la justification de la culture* [137]
2. *Le nihilisme russe* [140]
3. *L'intelligentsia et sa dette envers le peuple* [146]

Chapitre VII. [L'anarchisme](#) [151]

1. *L'attitude russe envers le pouvoir* [151]
2. *L'anarchisme* [156]
3. *L'anarchisme religieux* [158]

Chapitre VIII. [La philosophie religieuse](#) [165]

1. *Destin de la philosophie en Russie* [165]
2. *Vladimir Soloviev* [174]
3. *Dostoïevski et Tolstoï, penseurs chrétiens* [186]
4. *La philosophie religieuse issue des académies de théologie* [190]

Chapitre IX. [L'attente du Royaume](#) [201]

1. *Caractère prophétique et eschatologique de la pensée russe* [201]
2. *Le sentiment eschatologique au sein de l'intelligentsia* [207]
3. *La part active de l'homme dans l'Apocalypse* [215]
4. *L'idée de la mort chez Soloviev, Fedorov et Rozanov* [221]

Chapitre X. [Le XX<sup>e</sup> siècle : Renaissance culturelle et communisme](#) [227]

1. *Les sources de la renaissance culturelle* [227]
2. *La renaissance philosophico-religieuse* [242]
3. *La rupture entre le mouvement philosophico-religieux et la révolution* [253]
4. *Conclusion* [259]

[NOTES BIOGRAPHIQUES](#) [263]

[8]

## L'IDÉE RUSSE

# Rabats de couverture

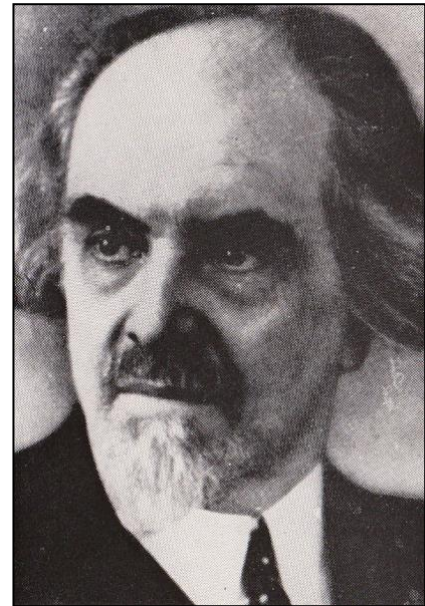
[Retour à la table des matières](#)

NICOLAS BERDIAEV

L'IDÉE RUSSE

*Problèmes essentiels de la pensée  
russe au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle*

*traduction et notes de H. Arjakovsky*



Avec le XIX<sup>e</sup> siècle, le peuple russe, qui est longtemps demeuré à l'écart des grands courants culturels européens, prend conscience qu'il a quelque chose à apporter au monde.

Les penseurs, méditant sur le destin et la vocation de la Russie, découvrent et actualisent ces valeurs longtemps méconnues. Une pensée originale naît qui révèle le dynamisme d'un peuple polarisé à l'extrême et enfermé dans ses contradictions :

— recherche d'un équilibre entre l'Orient et l'Occident, entre l'idée messianique des slavophiles, la perméabilité aux influences allemande et française d'autre part.

— conflit entre le destin de la personne et l'harmonie du monde.

— remise en cause de la culture par ceux-là même qui en ont été les initiateurs et qui érigent le nihilisme en valeur positive et absolue.

— anarchisme et refus du pouvoir conciliés avec la soumission à un état hypertrophique.

— quête de la justice sociale, de la fraternité des hommes et des peuples allant de pair avec un détachement du christianisme qui conduira au communisme.

— naissance d'une philosophie religieuse librement élaborée par des laïcs en marge de l'Église et de l'autorité, et qui marque de son influence jusqu'à l'intelligentsia révolutionnaire.

Dans cette Russie du XIX<sup>e</sup> siècle, les mouvements non religieux, le socialisme, l'anarchisme, le nihilisme, l'athéisme même ont en effet un fondement religieux, sont vécus avec une passion religieuse. En Russie, tout est quête et recherche, perpétuel dépassement ; la pensée revêt un caractère prophétique et eschatologique. Les pages que Berdiaev consacre à des penseurs et écrivains comme Tolstoï, Dostoïevski, Herzen, Léontiev, parmi d'autres, sont sur ce point particulièrement significatives.

L'issue logique de l'Idée russe, c'est le chaos mouvant, la révolution mondiale... jusqu'au jour où, les forces du mal ayant été extirpées, viendra la transfiguration du monde et l'avènement de la Cité céleste.

[9]

## L'IDÉE RUSSE

# Chapitre I

## INTRODUCTION HISTORIQUE

1. RECHERCHE D'UN TYPE NATIONAL RUSSE.  
Orient et Occident. Géographie physique et spirituelle. Dualisme de l'âme russe. Discontinuité de l'histoire russe. Spiritualité orthodoxe. L'idée de « Moscou-Troisième Rome ». Le *Raskol* et ses conséquences.
2. LA RUSSIE DE PIERRE LE GRAND.  
La réforme de Pierre. La franc-maçonnerie. L'éveil de la pensée philosophique. L'époque mystique d'Alexandre I<sup>er</sup>. Les Décembristes. Pouchkine.
3. L'APPARITION DE L'INTELLIGENTSIA RUSSE.  
Radichtchev. L'intelligentsia face à la réalité russe. Destin tragique de la philosophie. Influence de l'idéalisme allemand.

### *1. Recherche d'un type national russe*

[Retour à la table des matières](#)

Il est très difficile de définir un type national, une individualité nationale. Aucune définition rigoureusement scientifique n'est possible. Il n'y a que l'amour qui puisse saisir le mystère de toute individualité mais elle conserve jusqu'au bout, jusqu'au fond d'elle-même, sa part d'insaisissable. Ce qui m'intéressera sera non pas tant de savoir ce qu'empiriquement la Russie a été, que de découvrir ce que le Créateur a voulu qu'elle soit, cerner la part intelligible du type

national russe, de la vocation essentielle de la Russie. Tiouttchev a dit :

*« Il est vain de vouloir comprendre la Russie  
Vain de la mesurer avec l'aune commune,  
Pays aux dimensions toutes particulières,  
La Russie ne peut être qu'un objet de foi. »*

Pour comprendre la Russie il faut, en effet, faire appel aux vertus théologiques : la Foi, l'Espérance et l'Amour. Empiriquement [10] beaucoup de choses rebutent dans l'histoire russe, c'est ce que le slavophile chrétien Khomiakov a si bien exprimé dans son poème sur les péchés de la Russie. Le peuple russe est polarisé à l'extrême, il réunit en lui les contraires <sup>1</sup>. On peut tomber sous son charme comme en être profondément déçu, on peut toujours en attendre des surprises. Il peut susciter l'amour le plus fervent, comme la haine la plus implacable. Il provoque l'inquiétude des peuples de l'Occident. Toute individualité nationale et individuelle est un microcosme et, en tant que tel, renferme des contradictions ; le peuple russe ne peut se comparer qu'au peuple juif. Et ce n'est pas un hasard si ces deux peuples ont une telle conscience messianique.

Le caractère complexe et contradictoire de l'âme russe peut être relié au fait que deux courants mondiaux s'y heurtent et s'y conjuguent : l'Orient et l'Occident ; le Russe n'est ni un pur Européen ni un pur Asiatique. La Russie, c'est tout un continent, un énorme Occident-Orient, elle relie deux mondes. Et dans l'âme russe, depuis toujours, se sont affrontés ces deux éléments : l'occidental et l'oriental.

Il y a également une relation entre l'immensité sans bornes, l'incommensurabilité, l'infini de la terre, et l'infini de l'âme russe, entre sa géographie physique et spirituelle. L'âme russe, c'est la même étendue sans bornes, incommensurable, le même élan vers l'infini que dans la plaine russe, ces immenses territoires qui ont coûté tant de peine à conquérir et à organiser. A une force prodigieuse des

---

<sup>1</sup> J'ai développé ce thème dans une étude ancienne « l'Ame de la Russie » qui a été incorporée à mon livre *le Destin de la Russie*.



éléments correspondait une relative faiblesse de la forme. Le peuple russe n'a pas été, à proprement parler, un bâtisseur de culture, il a été davantage le peuple des révélations et des inspirations, il n'a pas connu la mesure et est souvent tombé dans l'excès. En Occident tout est beaucoup plus déterminé et organisé, tout est divisé en catégories, tout est prévisible. Il en est autrement du peuple russe qui, moins déterminé, plus tourné vers l'infini, ignore volontairement la division en catégories. Il n'y a pas non plus en Russie de frontières sociales nettes, ni de classes bien définies. Ce pays n'a jamais été aristocratique dans le sens occidental, de même qu'il n'est pas devenu bourgeois.

[11]

L'âme russe est née de deux éléments opposés : sa nature élémentaire païenne et dionysiaque et sa religion orthodoxe ascétique et monacale. Les traits de caractère les plus opposés coexistent dans le peuple russe : despotisme, hypertrophie de l'État, et anarchisme, amour de la liberté ; cruauté, propension à la violence, et bonté, humanité, douceur ; ritualisme et recherche de la vérité ; individualisme, conscience aiguë de sa personnalité et collectivisme impersonnel ; nationalisme, chauvinisme et universalisme, foi en l'humanité ; eschatologie, messianisme et ritualisme extérieur ; recherche de Dieu et athéisme militant ; humilité et morgue ; esclavage et rébellion. Mais jamais la Russie n'a été bourgeoise.

Pour définir le caractère du peuple russe et de sa vocation, il est nécessaire de faire un choix, que j'appellerai eschatologique, se rapportant au but final. Il est également indispensable de choisir dans le temps le siècle le plus révélateur de l'idée et de la vocation russe. Je vais considérer comme tel le XIX<sup>e</sup> siècle, siècle de la pensée et du verbe mais aussi de rupture qui témoigne, comme toujours en Russie, des tentatives de libération intérieure et d'intenses recherches sur le plan spirituel et social.

L'histoire russe est caractérisée par l'absence de continuité. Contrairement à l'opinion des Slavophiles, elle est loin de former un tout organique. Cette histoire connaît déjà cinq périodes qui offrent chacune une image différente. Il y a la Russie de Kiev, la Russie sous le joug tartare, la Russie moscovite, la Russie de Pierre le Grand et la Russie soviétique et il est possible qu'il y ait encore une Russie

nouvelle. Le développement de la Russie a été catastrophique. La période moscovite a été la plus sombre de l'histoire russe, la plus étouffante, la plus « asiatico-tartare » par son style et c'est par pur malentendu qu'elle fut idéalisée par les Slavophiles, par ailleurs si épris de liberté. Meilleure fut l'époque de Kiev et celle du joug tartare, surtout pour l'Église. Bien meilleure en tout cas et plus significative fut l'époque petersbourgeoise, époque de rupture et de dualisme qui vit l'éclosion du génie créateur russe. La Russie de Kiev n'était pas fermée à l'Occident, elle était plus réceptive, plus libre que le royaume moscovite avec son atmosphère étouffante dans laquelle mourut la sainteté [12] même (c'est cette époque qui compte le moins de saints<sup>2</sup>). L'intérêt principal du XIX<sup>e</sup> siècle est que, après une longue absence de vie intellectuelle, le peuple russe s'est enfin exprimé en paroles et en pensée et il l'a fait dans un climat pesant de liberté opprimée. Je veux parler de liberté extérieure, car chez nous la liberté intérieure était grande. Comment expliquer cette longue absence d'instruction chez un peuple très doué et réceptif à la haute culture, comment expliquer ce retard culturel, cet analphabétisme, ce manque de liens organiques avec les grandes cultures du passé ? On a avancé l'idée que la traduction en slavon des Saintes Écritures par Cyrille et Méthode a été néfaste au développement de la culture intellectuelle car elle a produit une rupture avec les langues grecque et latine. Le slavon d'Église devenant la seule langue du clergé, unique représentant de l'intelligentsia de l'époque, le grec et le latin n'étaient plus nécessaires. Je ne pense pas qu'on puisse expliquer ainsi le retard de l'instruction, l'absence de pensée et le silence de la Russie d'avant Pierre I<sup>er</sup>. Un des aspects caractéristiques de l'histoire russe est que pendant longtemps les forces du peuple russe sont restées potentielles, non encore actualisées. La nation était écrasée par l'énorme dépense de forces que nécessitaient les proportions de son territoire. « L'état prenait de la force, le peuple en perdait » comme dit Klioutchevski. Il fallait s'approprier des espaces immenses et les protéger. Les penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle, méditant sur le destin et la vocation de la Russie, insistaient sur le fait que cette potentialité, cette non-expression, non-actualisation des forces du peuple russe est précisément le gage de sa grandeur future. On croyait fermement que le peuple russe aurait un jour son mot à dire au monde et qu'il se révélerait alors. Le joug

---

<sup>2</sup> Cf. G. P. FEDOTOV, Les saints de l'Ancienne Russie.

tartare a eu manifestement une influence funeste sur l'histoire de la Russie en refermant le peuple russe sur lui-même et son passé. Quant à l'influence byzantine, elle a étouffé la pensée russe en la rendant traditionnaliste et conservatrice. L'extraordinaire dynamisme du peuple russe ne s'est révélé sur le plan culturel qu'au contact de l'Occident après les réformes de Pierre le Grand.

Herzen disait que la réponse du peuple russe aux réformes [13] de Pierre a été l'apparition de Pouchkine. Nous ajouterons : non seulement Pouchkine, mais les Slavophiles même, et aussi Dostoïevski et L. Tolstoï et les chercheurs de vérité, en un mot l'apparition d'une pensée russe originale. L'histoire russe est l'une des plus tragiques qui soit : lutte contre l'invasion tartare, puis joug tartare, État hypertrophié et régime totalitaire du Royaume de Moscou, l'époque des troubles, le *Raskol*<sup>3</sup>, la violence des réformes de Pierre, le servage qui a littéralement empoisonné la vie russe, les persécutions des intellectuels, le châtement des *Décembristes*<sup>4</sup>, l'effroyable régime de Nicolas I<sup>er</sup>, ce junker prussien, l'analphabétisme des masses populaires, volontairement maintenues

---

<sup>3</sup> Au XVII<sup>e</sup> siècle, la Russie d'Alexis Mikhaïlovitch connaît une réforme des mœurs et de l'Église. Mais un groupe d'orthodoxes, dont l'archiprêtre Avvakum, refuse d'obéir au patriarche Nikon, lui reprochant de trahir la foi russe authentique. Ce sont les vieux-croyants ou *raskolniki*. Nikon décréta, en particulier, qu'on ne se signerait plus avec deux doigts, mais avec trois, comme les Grecs, et qu'au lieu que prêtre, diacre et chœur chantent simultanément leur partie, chaque voix devrait se faire entendre à son tour. (*N.d.T.*)

<sup>4</sup> *Décembristes* ou *Décabristes* : Membres de la conspiration organisée à Saint-Petersbourg contre Nicolas I<sup>er</sup> le 26 décembre 1825. Après son échec, cinq de ses membres furent pendus, les autres envoyés en Sibérie.

Les principaux Décembristes furent :

PESTEL (1793-1826) : Colonel, commandant le régiment Viatski, ancien élève du Corps des Pages, il participa activement à la guerre contre Napoléon. Fondateur de la Société du Sud des Décembristes, il en fut le principal idéologue, prônant en particulier l'abrogation du servage, le renversement de la monarchie, la proclamation de la république, le suffrage universel. Son programme portait le nom de « Pravda russe ».

RYLEEV (1795-1826) : Poète décembriste, ancien élève du Corps des Cadets de la Garde. Membre de la Société du Nord, ses idées se rapprochaient de celles de Pestel. Comme lui il fut pendu, de même que Mouraviev-Apostol, Bestoujev-Rioumin et Kakhovski. (*N.d.T.*)

dans l'ignorance par peur, et, pour résoudre ces conflits et contradictions, une seule issue : la Révolution sanglante et violente et enfin la guerre la plus effroyable que le monde ait connue.

À la Russie de Kiev, à saint Vladimir, se rattachent les *Byliny*<sup>5</sup> et les chevaliers mais on ne peut pas dire que la chevalerie ait surgi sur le terrain spirituel de l'Orthodoxie. Ce n'est pas tant l'héroïsme qui inspira le martyr de saint Boris et saint Gleb, mais plutôt l'idée de sacrifice. La non-violence [14] est un exploit bien russe, de même que l'humilité voulue, la recherche du renoncement total. Autre aspect de la religiosité russe non moins caractéristique : le *Iourodstvo*<sup>6</sup> qui consiste à accepter les injures des hommes pour se rire du monde, lui lancer son défi. Il faut noter aussi la disparition des Saints Princes après le transfert du pouvoir, entaché de péché, aux Grands-Princes de Moscou. Et le déclin général de la sainteté à cette époque n'est pas fortuit. L'auto-immolation par le feu en tant qu'exploit spirituel est un trait national russe, presque inconnu des autres peuples. Ce que nous appelions autrefois la « double-foi », c'est-à-dire la coexistence de la foi orthodoxe avec une mythologie païenne et une poésie populaire explique bien des ambiguïtés du caractère russe. Des forces élémentaires dont il est né, le peuple russe a hérité un élément dionysiaque, extatique encore vivace de nos jours. Un Polonais me disait que lors du déchaînement de la révolution russe « Dionysos avait survolé la Russie ». La puissance formidable du chant choral et des danses russes est à relier à cela. Les Russes ont un penchant pour l'orgie avec danses. Le même phénomène s'étend aux sectes

---

<sup>5</sup> BYLINA : Chanson épique de la littérature orale, mettant en scène des *Bogatyri*, héros, homme brave et hardi, mais non obligatoirement de classe noble. Ainsi, le fameux Mukula Selianinovitch est-il paysan. (N.d.T.)

<sup>6</sup> IOURODSTVO : Terme habituellement traduit par « Folie en Christ ». Forme de sainteté qui s'inspire des paroles de l'Évangile (Lc 6, 26) : « Malheur à vous, quand les hommes diront du bien de vous ! » Le *Iourodivyi* simule la folie et provoque le scandale, obligeant ainsi son auditoire à s'interroger sur la valeur réelle des conventions de la vie morale et sociale. Ainsi le « Fol en Christ » qui dévorait de la viande crue en plein carême, apostrophait ainsi Ivan IV, qui s'en scandalisait : « Mais toi, Tsar, que fais-tu d'autre que moi, qui t'appêtes à massacrer des innocents ? ». (N.d.T.)

mystiques populaires, en particulier aux *Khlysty*<sup>7</sup>. Nul n'ignore la tendance des russes à la débauche et l'anarchie quand la discipline se relâche. Le peuple s'est soumis à un pouvoir consacré et d'autre part a enfanté dans ses bas-fonds un Stenka Razine, si célébré dans les chants folkloriques, et un Pougatchev. Les Russes sont des fuyards et des brigands, ils sont aussi des pèlerins à la recherche de la vérité et de la justice divine. Les pèlerins refusent de se soumettre [15] aux autorités. La vie ici-bas est à leurs yeux une vie de fuite et de vagabondage. La Russie a toujours regorgé de sectes mystico-prophétiques qui cherchaient passionnément à transformer la vie, même cette sinistre secte des *Khlysty*. Les poésies spirituelles mettaient en valeur la mendicité, la pauvreté. Leur thème favori était la souffrance de l'innocent. On y remarque une conscience aiguë de l'injustice sociale. Le bien y lutte avec le mal. Mais un certain pessimisme populaire s'y reflète. Dans la conception populaire du salut, l'aumône a une importance primordiale.

La religion de la Terre est très forte chez le peuple russe, elle prend racine au plus profond de son âme. La Terre est l'ultime protectrice des hommes. La catégorie fondamentale est la maternité. La Mère de Dieu précède la Trinité et s'identifie presque à Elle. Le peuple se sentait plus proche de la Mère de Dieu, la Protectrice, que du Christ, le Roi du ciel, dont la nature terrestre était peu mise en valeur. Seule la « Terre-Mère » est personnifiée. Les poésies spirituelles font souvent mention du Saint-Esprit mais, comme le souligne G. Fedotov, la foi dans un Christ rédempteur y fait défaut. Le Christ reste le Juge, il semble que le peuple ne voit pas la Kénose du Christ.

Le peuple accepte la souffrance pour lui-même, mais semble peu croire en la miséricorde du Christ.

---

<sup>7</sup> *Les sectes en Russie* : les *Khlysty*, la plus ancienne des sectes, surgie au XVII<sup>e</sup> siècle, tire son nom du verbe signifiant « flageller ». Ses membres cherchaient une manière d'extase au moyen d'exercices à caractère sexuel. Au contraire les *Skoptsy* (les castrats) prênaient la continence et l'ascétisme. D'autres sectes surgirent de caractère moins mystique. Tels les *Doukhobory* (litt. Les Combattants de l'esprit) et les *Baptistes*, les *Adventistes*, les *Immortalistes*. (N.d.T.)

G. Fédotov explique cela par l'influence néfaste du joséphisme<sup>8</sup> qui a déformé l'image du Christ aux yeux du peuple et celui-ci, contre le Dieu terrible de Joseph de Volotsk, cherche refuge en la Terre-Mère, en la Mère de Dieu. L'image du Christ-Dieu, était écrasée par celle du pouvoir terrestre et lui était comparée. Malgré cela la religiosité russe a toujours contenu un fort élément eschatologique. Si d'un côté elle reliait le monde divin avec la Nature, de l'autre côté les apocryphes, livres qui eurent un immense retentissement, parlaient de la venue proche du Messie. Ces deux éléments de la religiosité russe vont se refléter dans la pensée du XX<sup>e</sup> siècle.

[16]

Joseph de Volotsk et Nil de Sora sont deux symboles de l'histoire du christianisme russe. Leur conflit a eu pour cause initiale le problème des biens monastiques. Joseph de Volotsk en était partisan, Nil de Sora prônait la pauvreté. Mais la différence est beaucoup plus profonde. Joseph de Volotsk est le représentant d'une orthodoxie qui avait établi et consacré le royaume de Moscou, d'une orthodoxie d'État, qui deviendra la religion officielle de l'empire. Il est le partisan d'un christianisme cruel, presque sadique, épris de puissance, préconisant la poursuite et le châtement des hérétiques, ennemi de toute liberté. Nil de Sora a une conception plus spirituelle, plus mystique du christianisme ; défenseur de la liberté selon les critères du temps, il ne liait pas le christianisme et le pouvoir, était opposé aux persécutions et aux tortures des hérétiques. Nil de Sora est le précurseur de la tendance libertaire de l'intelligentsia russe. Joseph de Volotsk est une figure funeste non seulement dans l'histoire de l'orthodoxie mais dans l'histoire du tsarisme. On a essayé de le canoniser mais dans la mémoire populaire il n'est pas resté comme saint. Avec Ivan le Terrible il faut le considérer comme le fondateur principal de l'autocratie russe.

---

<sup>8</sup> Le *Joséphisme* de JOSEPH DE VOLOTSK (1439-1515) : Moine ayant fondé dans la principauté de Volotsk le riche monastère de Volokolamsk. Partisan d'une Église forte et riche, organisée comme un État. Au concile de 1504, il s'affronta à Nil de Sora.

NIL DE SORA (1433-1508) : Séjourna à Constantinople et au Mont Athos. Fonda le premier *Skit* russe sur la rivière Sora, sorte d'intermédiaire entre l'ermitage et le couvent. Partisan d'une Église pauvre. (*N.d.T.*)

Nous touchons là au dualisme de la conscience messianique russe et aux causes de son échec. Après le peuple juif, c'est le peuple russe qui a le mieux assimilé l'idée messianique ; elle passe à travers toute son histoire jusqu'au communisme. Dans l'histoire de la conscience messianique russe un rôle très important a été joué par l'idée « philosophico-historique » du moine Philothée<sup>9</sup> qui fait de Moscou la « Troisième Rome » : après la chute de Byzance, Moscou était devenue le seul royaume orthodoxe. Le Tsar de Russie, dit le moine Philothée, est « le seul roi chrétien de tout l'univers ». « Le trône de l'Église universelle et apostolique est représenté par le sanctuaire de la [17] Très Sainte Mère de Dieu en la sainte ville de Moscou, auréolée de gloire à la place de Rome et de Constantinople, et qui seule dans l'univers surpasse en éclat le soleil. » Les sujets du Royaume de Moscou croyaient être le peuple élu. Certains historiens, tel Milioukov<sup>10</sup>, indiquent l'origine slavo-bulgare de l'idéologie moscovite de la Troisième Rome, ce qui ne change en rien l'influence qu'elle a exercée sur le destin du peuple russe.

En quoi consistait le dualisme de l'idée de « Moscou-Troisième Rome ? »

La mission de la Russie était de garder et de protéger le christianisme véritable : l'orthodoxie. C'est une vocation religieuse. Les Russes se définissent par leur « orthodoxie ». La Russie est le seul royaume orthodoxe et, dans ce sens, un royaume universel, à l'image de la Première et Deuxième Rome. Mais sur ce terrain s'est produit une forte nationalisation de l'Église orthodoxe. Dans les poésies spirituelles, la Russie c'est l'univers, le tsar de Russie est le roi des rois, Jérusalem c'est encore la Russie, car la Russie est là où est la

---

<sup>9</sup> *Moscou = « Troisième Rome »* : Née à la limite du XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, cette idée a été reprise dans les lettres du moine Philothée d'un des monastères de Pskov, adressées vers 1510 à Basile III (1479-1533). Cette idée contribua au prestige et à l'autorité du Grand-Prince à une époque où il n'était pas encore tsar, mais seulement l'aîné des Princes de Russie. Le fils de Basile III, Ivan IV, le Terrible, aura ainsi le terrain préparé lorsqu'il prendra le titre de tsar. « La première et la deuxième Rome (Constantinople) sont tombées, écrivait Philothée, la Troisième est Moscou, de quatrième il n'y en aura point. » (*N.d.T.*)

<sup>10</sup> Cf. P. MILIOUKOV, *Études sur l'Histoire de la Culture Russe*, t. III : « Nationalisme et Européanisme ».



vraie foi. La vocation spirituelle russe, vocation exclusive, dépend de la force et de la grandeur de l'État, de la valeur exclusive du tsar. La tentation impérialiste s'insinue dans la conscience messianique. C'est ce même dualisme que connut le messianisme hébreu. Les tsars de Moscou se considéraient comme les héritiers des empereurs de Byzance, ils faisaient remonter leur filiation royale à César-Auguste. Riourik devenait le descendant de Prustus, le frère de César, fondateur de la Prusse. Ivan le Terrible, qui affirmait descendre de Prustus, aimait se dire allemand. La couronne de César a été transmise à la Russie. On faisait remonter la filiation encore plus loin, jusqu'à Nabuchodonosor. Il y a une légende sur l'envoi à Vladimir le Monomaque des emblèmes royaux, de la part de l'empereur Monomaque grec. Depuis Babylone les emblèmes royaux sont remis au tsar orthodoxe universel car à Byzance la foi et la royauté se sont écroulées. L'imagination travaillait dans le sens d'une consolidation de la volonté de puissance. L'élément eschatologique et messianique de la doctrine du moine Philothée s'est trouvé affaibli par le souci de la réalisation [18] du pouvoir temporel. L'échec spirituel de l'idée de « Moscou-Troisième Rome » vient principalement du fait que cette Troisième Rome, présentée comme la manifestation de la puissance royale, de la force étatique, s'est incarnée dans le Royaume de Moscou, puis dans l'Empire et enfin dans la Troisième Internationale. Le tsar était représentant de Dieu sur terre. Il lui incombait de veiller non seulement aux intérêts du royaume mais au salut des âmes. Ivan le Terrible s'était fait le champion de cette idée. Les conciles étaient réunis par décret du tsar. On s'étonne du peu de courage et de la servilité du concile de 1572. La volonté du tsar dans les affaires d'Église était un ordre pour les archevêques. On rendait à César ce qui était à Dieu. L'Église fut soumise à l'État bien avant Pierre le Grand, dès le Royaume de Moscou. La conception du christianisme était servile. Il est difficile de se représenter quelque chose de plus abject que le *Domostroï*<sup>11</sup>, cette déformation du christianisme. Ivan Aksakov se refusait même à comprendre comment une morale aussi vile avait pu être engendrée par le caractère national russe. L'idéologie de « Moscou-Troisième Rome » a contribué à la

---

<sup>11</sup> *Domostroï* : Recueil de principes moraux à l'usage des familles, datant vraisemblablement du XV<sup>e</sup> siècle. Une version nouvelle fut établie par un des familiers d'Ivan IV, l'archiprêtre Sylvestre. (*N.d.T.*)



consolidation et à la puissance de l'État moscovite, de l'autocratie russe et non pas à la floraison de l'Église et de la vie spirituelle. La vocation spirituelle des Russes était gâchée. La même chose s'est d'ailleurs produite sous la Première et Deuxième Rome qui se sont peu souciées d'appliquer le christianisme à la vie. La Russie moscovite allait vers le *Raskol* qui devint inévitable, compte tenu du faible niveau de l'instruction. C'était un royaume totalitaire par son principe et son style. C'était une théocratie avec prédominance du tsarisme sur le pouvoir ecclésiastique. Et malgré cela, il n'y avait pas d'unité dans ce pouvoir absolu, il était gros de schismes de tous genres.

Le *Raskol* du XVII<sup>e</sup> siècle a eu pour l'histoire russe une importance bien plus grande qu'il n'est commun de le penser. Nous autres, Russes, sommes des schismatiques — c'est un trait marquant de notre caractère national. Pour les conservateurs, amoureux du passé, le XVII<sup>e</sup> siècle se présente comme [19] un siècle organique de l'histoire russe, siècle qu'ils voudraient imiter. Les Slavophiles, par exemple, s'y sont fourvoyés, mais ce fut de leur part une illusion : dans la réalité le XVII<sup>e</sup> siècle fut un siècle de trouble et de schisme. L'Époque des Troubles qui a ébranlé toute la vie russe, a modifié profondément le psychisme du peuple. Elle a épuisé les forces de la Russie. Elle a révélé une profonde hostilité sociale, une haine des *boyards* dans les masses populaires qui trouva son expression dans la *Volnitsa* populaire.

La *Volnitsa* cosaque est un phénomène très intéressant qui révèle avec beaucoup de netteté la polarité, la contradiction du caractère russe. D'un côté le peuple était l'obéissant fondateur d'un État despotique et autocratique mais, de l'autre, s'insurgeant contre lui, il s'enfuyait dans la *Volnitsa* ; Stenka Razine est le représentant typique des Cosaques « barbares », de la plèbe. À l'époque des Troubles nous nous trouvons donc déjà en face d'un phénomène semblable à celui qui s'est produit au XX<sup>e</sup> siècle au temps de la révolution. La colonisation a été l'œuvre des Cosaques libres. Ermak a offert à la Russie la Sibérie. Mais la *Volnitsa* cosaque, qui comprenait plusieurs couches sociales, représentait dans l'histoire russe l'élément anarchique, contrepoids à l'absolutisme et au despotisme étatique. Elle a montré que les vastes plaines libres restaient un refuge possible au moment où le pouvoir deviendrait insupportable. Au XIX<sup>e</sup> siècle,

l'intelligentsia russe a aussi fui le pouvoir, d'une autre manière et dans d'autres conditions, et elle est allée rejoindre le camp de la liberté. Chtchapov estime que Stenka Razine a été le fruit du *Raskol*. De même, sur le plan religieux, le succès des sectes et des hérésies fut une manière de fuir l'Église officielle aussi autoritaire que le gouvernement et où toute spiritualité s'était flétrie. Il y avait un élément de vérité dans les sectes et les hérésies, opposé au mensonge de l'Église gouvernementale. La même vérité apparaît dans la fuite de L. Tolstoï.

Notre *Raskol* religieux fut un événement capital. C'est le début d'une profonde dichotomie de la vie et de l'histoire, une rupture interne qui subsistera jusqu'à la révolution. Beaucoup de choses trouvent là leur explication. C'est la crise de l'idée messianique russe. C'est une erreur de croire, comme [20] on l'affirmait autrefois, que le schisme religieux du XVII<sup>e</sup> siècle n'a eu pour causes que de ridicules questions de rites — voix unique ou simultanément des voix ; signe de croix à deux doigts <sup>12</sup>, etc. Il est indéniable qu'une lourde responsabilité incombe au bas niveau de l'instruction, à l'obscurantisme russe. Les questions rituelles occupaient une place démesurée dans la vie religieuse. La spiritualité orthodoxe s'était muée historiquement en une sorte de conformisme dans les cérémonies. Vu le faible niveau de culture cela conduisait à la sacralisation de formes rituelles que l'histoire elle-même rend relatives et caduques. Maxime le Grec, qui était proche de Nil de Sora, dénonça ce ritualisme borné et tomba, victime de son zèle. Sa position était tragique au milieu de la société inculte de son temps. À l'époque de la Russie moscovite il y avait une véritable peur de l'instruction. La science était soupçonnée de « latinisme ». Ce n'était pas Moscou qui était le centre de la culture, mais Kiev. Les *raskolniki* étaient plus lettrés que les orthodoxes. Le patriarche Nikon ignorait que l'office religieux russe d'origine byzantine avait déjà été modifié par les Grecs. Le héros principal du *Raskol* — l'archiprêtre Avvakum — malgré quelques connaissances théologiques, était bien sûr obscurantiste ; ce fut néanmoins l'un des plus extraordinaires écrivains de la Russie avant Pierre le Grand. Si donc le ritualisme obscurantiste était l'un des pôles de la vie religieuse, l'autre pôle était

---

<sup>12</sup> Cf. Note sur le *Raskol*, ci-dessus, n. 3, p. 13 (*N.d.T.*)

la recherche de la vérité et de la justice divine, le pèlerinage, l'élan eschatologique. Et le *Raskol* connut ces deux pôles. Le thème du *Raskol* était « historico-philosophique » ; il était lié à la vocation messianique de la Russie, au thème du Royaume. À l'origine du *Raskol* il y a cette question : le Royaume russe, la « Troisième Rome » est-elle un authentique Royaume orthodoxe ? Les *raskolniki* sentirent la trahison de l'Église et de l'État, ils cessèrent de croire au caractère sacré du pouvoir hiérarchique. Le sentiment que ce royaume était abandonné par Dieu fut le principal moteur du *Raskol*. Les *raskolniki* se mirent à vivre dans le passé ou l'avenir mais plus dans le présent. Ils s'inspiraient d'utopies sociales et apocalyptiques. De là, des confins du *Raskol*, vient le phénomène de la *netovchtchina* — la négation — si typiquement russe. Le *Raskol* [21] a été une manière d'échapper à l'histoire parce que celle-ci était dominée par le Prince de ce monde — l'Antéchrist — qui s'était introduit à la tête de l'Église et de l'État.

Le Royaume orthodoxe idéal passe sous terre ; le Royaume véritable devient la ville de Kitège, engloutie sous le lac. L'aile gauche du *Raskol*, la plus intéressante, prend une teinte violemment apocalyptique. De là vient sa recherche passionnée du Royaume de vérité, opposé au royaume actuel. Ainsi en fut-il dans le peuple, ainsi en sera-t-il dans l'intelligentsia révolutionnaire du XIX<sup>e</sup> siècle, tout aussi schismatique, tout aussi persuadée que les forces du mal s'étaient emparées de l'Église et de l'État, tout aussi attirée par une ville de Kitège, mais avec une autre conscience, car à cette époque la *netovchtchina* s'était répandue au point de saper les bases de la vie religieuse. Les *Raskolniki* annonçaient la chute du Royaume de Moscou et le début du règne de l'Antéchrist. Avvakum voyait dans le tsar Alexis Mikhaïlovitch un suppôt de l'Antéchrist. Lorsque Nikon proclama : « Je suis russe, mais ma foi est grecque », il porta un coup terrible à l'idée de « Moscou-Troisième Rome ». La foi grecque n'était plus considérée comme orthodoxe, la foi russe était la seule vraie foi. A une foi authentique doit correspondre un royaume authentique. Tel aurait dû être le Royaume de Moscou, mais désormais on ne le trouve plus nulle part sur cette terre. En 1666 commença en Russie le règne de l'Antéchrist. Où chercher ce royaume authentique dans l'espace et le temps ? Il est sous terre et dans un avenir aux couleurs de l'Apocalypse. Le *Raskol* habitua le

peuple russe à attendre l'Antéchrist et il croira désormais le voir dans Pierre le Grand, dans Napoléon et dans de nombreux autres personnages. Le *Raskol* eut ses ermitages dans les forêts. On fuyait le royaume de l'Antéchrist dans les bois, les montagnes, les déserts. Les *Streltsy*<sup>13</sup> étaient des *Raskolniki*. Ces derniers ont montré une grande capacité d'autogouvernement et d'organisation communautaire. Plus tard, lorsque le peuple réclama la libéralisation du *Zemstvo*<sup>14</sup>, ce dernier se mit à se développer [22] à l'écart de toute action gouvernementale. Cette opposition entre société et gouvernement, si caractéristique pour notre XIX<sup>e</sup> siècle, est peu compréhensible pour des esprits occidentaux.

Autre phénomène caractéristique en Russie : l'apparition de faux tsars issus du peuple et celle de prophètes guérisseurs. Le faux tsar est un phénomène purement russe. Pougatchev ne pouvait réussir qu'en se donnant pour Pierre III. L'archiprêtre Avvakum croyait être l'élu de Dieu, muni d'une bénédiction spéciale du Saint-Esprit, il se considérait comme saint, et il avait un don de guérisseur. Il disait : « Le ciel est à moi et la terre, le monde est à moi et toute créature ; Dieu m'en a fait don ». Les tortures et les souffrances infligées à Avvakum dépassèrent toute résistance humaine. Le *Raskol* laissait l'Église exsangue, diminuait l'autorité hiérarchique et rendait possible et explicable la réforme religieuse de Pierre I<sup>er</sup>. Mais le *Raskol* contenait un élément religieux et un élément révolutionnaire. Le mérite de l'aile gauche du *Raskol* — les chrétiens sans popes — a été de rendre la pensée russe libre, courageuse, sans entraves et toute dirigée vers ses fins dernières. Elle a révélé des dons exceptionnels : don de résistance à la souffrance et d'élan vers le monde de l'au-delà, vers la fin.

## 2. La Russie de Pierre le Grand

<sup>13</sup> *Streltsy* : Corps militaire d'arquebusiers, créé par Ivan IV, garde des tsars et première armée permanente. Une révolte des *Streltsy* éclata au début du règne de Pierre le Grand, mais fut cruellement réprimée. (*N.d.T.*)

<sup>14</sup> *Zemstvo* : Assemblée créée en 1864, élue annuellement dans les districts et composée de représentants de toutes les classes sociales, elle était destinée à veiller au ravitaillement, à l'instruction, à l'état sanitaire des districts. Elle joua un grand rôle sur le plan local et national. (*N.d.T.*)

La réforme de Pierre, si elle était totalement indispensable et préparée de longue main, fut néanmoins violente, ce fut une révolution par le haut. La Russie devait se libérer de la prison où l'avait jetée le joug tartare et le style asiatique du royaume de Moscou, et sortir au grand large mondial. Sans la réforme imposée par Pierre, si pénible sous beaucoup d'aspects pour le peuple, la Russie n'aurait pu accomplir sa mission dans l'histoire mondiale et n'aurait pu y dire son mot. Les historiens, même ceux qui ne se préoccupaient pas de l'aspect spirituel de la question, ont suffisamment expliqué que sans les réformes de Pierre, l'État russe lui-même n'aurait pu se défendre ni se développer. Le point de vue des slavophiles sur la question ne résiste pas à la critique et est complètement [23] dépassé, de même d'ailleurs que celui des occidentalistes qui niaient l'originalité du processus historique russe. Malgré tout son isolement, la Moscovie était entrée, dès le XV<sup>e</sup> siècle, en rapport avec l'Occident qui craignait sans cesse de la voir se développer <sup>15</sup>. À Moscou existaient des faubourgs « allemands ». L'immigration allemande en Russie avait commencé avant Pierre. Le commerce et l'industrie au XVII<sup>e</sup> siècle étaient aux mains d'étrangers, au début surtout Anglais et Hollandais. Déjà avant Pierre il y avait des gens en marge du régime totalitaire de Moscou. Tel fut le prince Khvorostinine le renégat, et V. Kotochikine qui avait renoncé à sa nationalité. Ordyn-Nachtchekine fut un précurseur de Pierre, tandis que le précurseur des slavophiles fut le croate Krizanic <sup>16</sup>.

Pierre le Grand qui détestait le style du Royaume de Moscou et qui se moquait des coutumes moscovites était un vrai Russe. Seule la Russie a pu engendrer un homme aussi extraordinaire. Ses traits russes étaient la simplicité, la grossièreté, l'aversion pour les cérémonies, les conventions, l'étiquette, une certaine forme de démocratie, l'amour pour la vérité et la Russie. Mais quelquefois s'éveillait en lui la bête féroce. Pierre avait des points communs avec les bolcheviques. On peut dire qu'il fut un bolchevique couronné. Il organisait des processions religieuses burlesques et sacrilèges

<sup>15</sup> Cf. le livre de S. F. PLATONOV, *Moscou et l'Occident*.

<sup>16</sup> Pour tous les mots signalés par \*, se reporter aux notes biographiques en fin de volume, pp. 265 à 274.

rappelant beaucoup la propagande antireligieuse bolchevique. Pierre a sécularisé le royaume russe et l'a rapproché du type occidental de l'absolutisme éclairé. Si le Royaume de Moscou ne put réaliser l'idée de « Moscou-Troisième Rome », l'œuvre de Pierre creusa un précipice entre l'absolutisme policier et le royaume sacré. Une rupture se produisit entre les hautes classes dirigeantes de la société et les masses populaires qui gardaient leurs vieilles croyances religieuses et leurs espoirs. L'influence occidentale qui favorisa l'éclosion de notre florissante culture du XIX<sup>e</sup> siècle n'était pas favorable au peuple. L'aristocratie devint puissante mais complètement étrangère au peuple. Le style de vie des nobles propriétaires terriens lui [24] était incompréhensible. C'est justement sous le règne de Pierre I<sup>er</sup> et de Catherine II que le peuple tomba définitivement sous le joug du servage. Pendant toute l'époque de Pierre, dans l'âme russe, luttèrent l'Occident et l'Orient. La Russie impériale de Pierre n'avait ni unité ni originalité de style, mais elle libéra un extraordinaire dynamisme. Les historiens reconnaissent maintenant que le XVII<sup>e</sup> siècle avait déjà été à la fois un siècle de bouleversement et de début de culture occidentale, un embryon d'époque critique. Mais à partir de Pierre, nous entrons définitivement dans la période critique. L'empire n'était pas organique ; il fut un fardeau pour la vie russe. Dès Pierre le Grand commença ce dualisme si caractéristique pour le destin de la Russie et de son peuple et si étranger aux peuples occidentaux. Si l'authenticité religieuse du royaume de Moscou suscitait déjà des doutes, ces doutes se confirmèrent avec l'empire de Pierre. Mais il est faux de croire, suivant l'idée répandue, que Pierre, qui avait fondé un Saint-Synode s'inspirant du luthérianisme allemand, avait asservi et affaibli l'Église. Il est plus juste de dire que la réforme religieuse de Pierre était déjà le résultat d'un affaiblissement de l'Église, de l'inculture de sa hiérarchie et de la perte de son autorité morale. Saint Dimitri de Rostov, qui venait de Kiev, où le niveau de culture était infiniment plus élevé, fut frappé en arrivant à Rostov par la grossièreté, l'ignorance et l'abrutissement qui y régnaient. Pierre dut accomplir sa tâche réformatrice au milieu d'épouvantables ténèbres, dans une atmosphère d'obscurantisme ; il était entouré de voleurs. Il serait injuste d'accuser Pierre de tout, mais le caractère violent de ce tsar blessa l'âme nationale. Une légende se forgea : Pierre devint l'Antéchrist. Mais nous verrons l'intelligentsia, formée grâce à

l'œuvre de Pierre, adopter son universalisme, son élan vers l'Occident et renverser l'Empire.

La culture occidentale dans la Russie du XVIII<sup>e</sup> siècle n'était qu'un emprunt artificiel, un snobisme d'aristocrate. La pensée autonome ne s'était pas encore éveillée. Tout d'abord ce fut l'influence française qui prévalut et la « philosophie des lumières » pénétra chez nous, mais superficiellement. Cette culture occidentale, les seigneurs russes du XVIII<sup>e</sup> siècle l'assimilaient sous la forme d'un voltairianisme mal digéré. Ce [25] vernis voltairien se conserva dans une partie de l'aristocratie russe même au XIX<sup>e</sup> siècle, quand apparurent des courants de pensée plus autonomes et plus profonds. Dans l'ensemble, le niveau scientifique du XVIII<sup>e</sup> siècle était très bas. Le fossé se creusait de plus en plus entre les classes supérieures et le peuple. Ceux qui avaient la charge des esprits au sein de notre absolutisme éclairé ne faisaient presque rien de positif et retardaient seulement l'éveil d'une pensée libre et largement répandue.

Betsky avait entendu des propriétaires terriens dire : « Je ne veux pas de philosophes parmi ceux qui doivent me servir <sup>17</sup>. » L'instruction populaire est considérée comme néfaste et dangereuse. C'était également l'opinion de Pobedonostsev à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Pierre le Grand, au contraire, disait que le peuple russe était aussi apte à l'activité intellectuelle et scientifique que n'importe quel autre peuple. Les Russes n'apprirent véritablement à penser qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Nos voltairiens ne pensaient pas librement. Lomonosov était un savant génial ayant anticipé en physique et en chimie sur de nombreuses découvertes du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle. Il créa la chimie physique, mais sa solitude au milieu de l'obscurantisme général était tragique. Pour l'histoire de la conscience russe qui nous intéresse, il ne joua pas un grand rôle. Quant à la littérature russe, elle commença par la satire mais ne donna rien de remarquable.

Le seul mouvement spirituel dans notre XVIII<sup>e</sup> siècle fut la franc-maçonnerie. Elle eut une portée immense. Les premières loges apparurent dès 1731-1732. Les meilleurs esprits furent franc-maçons. La littérature russe, à ses débuts, avait des liens avec la franc-

---

<sup>17</sup> Cf. A. CHTCHAPOV, Les Conditions sociales et pédagogiques du développement culturel du peuple russe.

maçonnerie. Ce fut la première expérience de libre-organisation de la société en Russie, la seule qui n'ait pas été imposée d'en haut. Le franc-maçon Novikov \* fut le principal instigateur de l'instruction russe au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup>. Sa vaste activité civilisatrice suscita l'inquiétude du gouvernement. Catherine II était voltairienne et hostile au mysticisme de la franc-maçonnerie. Ensuite s'ajoutèrent ses craintes politiques [26] quand elle se mit à pencher de plus en plus vers la réaction et même vers le rationalisme. Les loges maçonniques furent fermées en 1783. Ce n'était vraiment pas à Catherine de vérifier l'orthodoxie de Novikov. À l'enquête de l'impératrice, le métropolite Platon répondit qu'il « priait Dieu qu'il y ait partout au monde des chrétiens comme Novikov ». Novikov s'intéressait surtout à l'aspect moral et social de la maçonnerie. La tendance moraliste de Novikov est caractéristique de l'éveil de la pensée russe. En Russie l'élément moral a toujours prévalu sur l'élément intellectuel. Pour Novikov la maçonnerie était un point de départ « au carrefour entre le voltairianisme et la religion ». Au XVIII<sup>e</sup> siècle les loges connaissaient un certain spiritualisme, refuge contre le pouvoir exclusif du rationalisme éclairé et du matérialisme. La maçonnerie mystique était hostile à la « philosophie des lumières » et aux encyclopédistes. Novikov se méfiait beaucoup de Diderot. Il éditait les œuvres des mystiques occidentaux et des théosophes chrétiens aussi bien que des Pères de l'Église. Ces francs-maçons étaient à la recherche d'un christianisme authentique. Il est touchant de les voir constamment préoccupés de vérifier s'il n'y avait rien dans la maçonnerie d'hostile au christianisme et à l'orthodoxie. Novikov pensait, quant à lui, que maçonnerie et christianisme ne faisaient qu'un. Il était plus proche de la maçonnerie anglaise. L'alchimie, la magie et les sciences occultes ne l'intéressaient pas. L'insatisfaction due à la vie religieuse officielle, responsable de l'affaiblissement de la spiritualité, fut l'une des causes de l'apparition de la franc-maçonnerie mystique en Russie : mécontents du temple visible les maçons voulaient édifier un temple invisible. La maçonnerie fut chez nous une aspiration vers l'Église intérieure, l'Église visible étant considérée comme une étape transitoire. La maçonnerie fut le creuset de la culture spirituelle ; elle habitua l'esprit à une discipline ascétique et forgeait au caractère un idéal moral. L'influence de l'orthodoxie sur

---

<sup>18</sup> Cf. BOGOLIUBOV, N. I. Novikov et son temps.



l'âme russe fut, bien sûr, plus profonde, mais dans la franc-maçonnerie se formèrent les esprits cultivés de l'époque de Pierre le Grand qui purent contrebalancer le despotisme de l'État et l'obscurantisme général.

Cette influence prépara également dans les années 1730 l'éveil de la pensée philosophique, bien qu'il n'y eût pas dans [27] la maçonnerie même de pensée philosophique originale. L'atmosphère créée suffit à éveiller la pensée. Il faut se rappeler les noms de Novikov, Schwartz, I. Lopoukhine, I. Gamaleia. Schwartz fut le plus philosophe parmi les maçons ; il fut peut-être le premier Russe qui se soit mis à philosopher. En marge nous trouvons au XVIII<sup>e</sup> siècle le philosophe-théosophe ukrainien Skovoroda. C'était un homme remarquable, un sage populaire, mais on ne peut pas dire qu'il ait eu une influence directe sur les courants de pensée de notre XIX<sup>e</sup> siècle. Schwartz, lui, avait des bases philosophiques solides ; contrairement à Novikov, il s'intéressait aux sciences occultes et se disait « Rose-croix ». Les franc-maçons russes ont toujours été éloignés de l'illuminisme radical de Weishaupt. Catherine II ne faisait pas la distinction, elle mélangeait, peut-être intentionnellement, les martinistes et les illuministes. Dans la réalité la plupart des maçons russes étaient monarchistes et hostiles à la Révolution française mais ils souffraient de l'injustice sociale et désiraient une plus grande égalité. Ses idées d'égalité, Novikov les tirait de l'Évangile et non du droit naturel. I. Lopoukhine, qui fut au début sous l'influence des encyclopédistes et avait traduit Holbach, brûla sa traduction. Il cherchait un christianisme spirituel purifié et écrivit un livre sur l'Église intérieure. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans l'âme russe, qui avait reçu le greffon de la pensée occidentale, s'affrontèrent Saint-Martin et Voltaire. Saint-Martin eut chez nous à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle une énorme influence et fut traduit et publié très tôt dans les éditions maçonniques. Jacob Böhme jouissait d'une grande autorité et fut également traduit et publié par les maçons. Il est intéressant de noter qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque le mouvement mystique atteignit non seulement les milieux cultivés mais aussi le peuple, qui se passionna pour les recherches mystiques, Jacob Böhme fut connu et vénéré à tel point qu'on l'appelait : « Vénérable parmi nos pères, saint Jacob Böhme ». On traduisait aussi les œuvres du disciple anglais de Böhme, Portage. Parmi les théosophes mystiques occidentaux

mineurs, on traduisait Stilling et Eckartshausen, qui furent très populaires chez nous. Dans l'histoire de la franc-maçonnerie du XVIII<sup>e</sup> siècle le moment tragique fut l'arrestation de Novikov et la fermeture de son imprimerie. Novikov fut condamné à quinze années de forteresse à Schlüsselburg. Il en sortit brisé. [28] Avec les persécutions de Novikov et de Radichtchev, commence le martyrologe de l'intelligentsia russe. De l'époque mystique d'Alexandre I<sup>er</sup> et du rôle de la maçonnerie il nous faut parler séparément.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, le règne d'Alexandre I<sup>er</sup> est la phase la plus intéressante de la période petersbourgeoise ; ce fut l'époque des courants mystiques, des loges maçonniques, du christianisme interconfessionnel, de la Société Biblique, de la Sainte Alliance et des ambitions théocratiques ; l'époque de la guerre patriotique, des Décembristes, de Pouchkine et de l'éclosion de la poésie russe, de l'universalisme russe qui eut une influence décisive sur la culture spirituelle du XIX<sup>e</sup> siècle tout entier <sup>19</sup>. C'est à cette époque que se forma l'âme russe du XIX<sup>e</sup> siècle, sa vie émotionnelle. La personnalité même du souverain est digne d'intérêt : Alexandre I<sup>er</sup> était, si l'on peut dire, un intellectuel couronné. Personnalité complexe, dédoublée, contradictoire, tourmentée par les problèmes spirituels et en quête de vérité, Alexandre I<sup>er</sup> était lié à la franc-maçonnerie et, à l'instar des maçons, cherchait un christianisme authentique et universel. Il subit l'influence de la baronne Krüdner, priait avec les quackers, s'associait à un mysticisme de type interconfessionnel. Il n'avait pas de base orthodoxe solide. Jeune enfant, il avait été élevé selon les principes de « l'éducation négative <sup>20</sup> », il apprit à exéquer l'esclavage, à admirer la Révolution française ; il était partisan de la République. Son précepteur, Laharpe, lui inspira l'amour de la liberté. Le drame intérieur d'Alexandre I<sup>er</sup> fut d'avoir été au courant du projet d'assassinat de son fou de père et de n'avoir rien fait pour l'empêcher. Sur la fin de sa vie la légende dit qu'il devint le pèlerin Théodore

<sup>19</sup> Cf. Le livre de PYPIN, Les Mouvements religieux sous Alexandre I<sup>er</sup> et, du même auteur, La Franc-maçonnerie au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans le premier quart du XIX<sup>e</sup> siècle. — Cf. aussi G. FLOROVSKY, Les Voies de la théologie russe.

<sup>20</sup> L'éducation négative consiste, selon Rousseau, « à garantir le cœur du vice et l'esprit de l'erreur » ; cf. l'*Émile*. (N.d.T.)

Kousmitch, légende très russe et fort vraisemblable. L'amour de la liberté et des ambitions réformatrices marquèrent la première partie du règne d'Alexandre I<sup>er</sup>. Mais un monarque absolu en cette période de l'histoire ne pouvait pas rester fidèle à ses ambitions de jeunesse, [29] c'était psychologiquement impossible. Des instincts despotiques, la peur suscitée par les mouvements libéraux conduisirent Alexandre à remettre la Russie aux mains d'Araktchéev, figure sinistre et effrayante. Alexandre I<sup>er</sup>, souverain romantique, fut l'inspirateur de la Sainte-Alliance qui, à son idée, devait célébrer l'union des peuples sur la base d'un universalisme chrétien. C'était un projet de christianisme social. Mais il ne fut pas réalisé ; dans la pratique ce fut Metternich qui gagna la bataille, en politicien plus réaliste dont on disait qu'il avait transformé l'union des peuples en une union des princes contre les peuples. La Sainte-Alliance devint une force réactionnaire.

Le règne d'Alexandre I<sup>er</sup> amena la révolte des Décembristes.

Il y a quelque chose de tragique dans le fait que cette époque connut de sinistres obscurantistes comme Rounitch et Magnitski de tendance mystico-idéaliste, et l'archimandrite Photée, représentant l'orthodoxie réactionnaire de « l'escadron noir » qui voyait dans le ministre du culte, le prince Golitsine lui même, un révolutionnaire. L'activité d'un Lobzine et son « Messenger de Sion » étaient plus rassurants. Quand des réactionnaires effrayés signalèrent à Alexandre I<sup>er</sup> le danger des loges maçonniques et des aspirations émancipatrices d'une partie de sa garde impériale, il fut obligé d'avouer qu'il en avait été le partisan et l'instigateur. L'époque d'Alexandre I<sup>er</sup> et de son christianisme interconfessionnel, avec sa Société Biblique et son climat mystique nous donnèrent également le métropolitain Philarète, personnage extrêmement brillant mais au rôle ambigu. Tout le mysticisme de cette époque fut ambigu. D'un côté, les loges maçonniques au mysticisme plus ou moins accentué formaient les Décembristes. De l'autre côté, le mouvement mystique prenait une couleur obscurantiste. Cette même ambiguïté régnait au sein de la Société Biblique et se refléta dans la personnalité du prince Golitsine. La Société Biblique avait été imposée par le pouvoir. Il fallait être mystique et chrétien interconfessionnel : c'était un ordre. On interdit même les livres défendant l'Église orthodoxe mais quand vint l'ordre contraire, la Société changea immédiatement son fusil d'épaule et se

mit à prêcher ce que des gens, comme Magnitski, trouvaient utile de lui faire dire.

Seul un groupe réduit adhérait à un authentique mouvement [30] spirituel et libéral. Les Décembristes formaient une minorité insignifiante qui n'avait de soutiens ni parmi la noblesse ou les hauts fonctionnaires ni dans les masses populaires qui croyaient au caractère sacré du pouvoir autocratique du tsar. Ils étaient donc condamnés. Tchatski fut le type même du Décembriste mais il était entouré par des Famossov qui prononçaient avec terreur le mot de « franc-maçon », et des Moltchalin <sup>21</sup>. Et c'est un grand honneur pour la noblesse russe que d'avoir enfanté dans ses plus hautes sphères aristocratiques le mouvement décembriste, premier mouvement d'émancipation russe, qui a ouvert le siècle révolutionnaire. Le XIX<sup>e</sup> siècle va être le siècle de la révolution. Les gens les plus haut placés de la garde impériale, les plus cultivés de l'époque, firent preuve d'un grand désintéressement. De riches propriétaires et des officiers de la garde ne pouvaient rester indifférents à la misère de leurs paysans et soldats. Le séjour des armées russes à l'étranger après la défaite napoléonienne contribua pour une très grande part à l'apparition de ce mouvement. De nombreux Décembristes étaient des gens modérés et même monarchistes bien qu'adversaires d'un monarchisme absolu. Ils représentaient les couches les plus cultivées de la noblesse russe. De grands noms de l'aristocratie prirent part à la révolte des Décembristes. Comme le soulignent certains historiens, les hommes des années 1820, c'est-à-dire précisément les Décembristes, étaient plus aguerris, moins sensibles que ceux des années 1830. Dans la génération des Décembristes il y eut plus d'intégrité, de lucidité, moins d'inquiétude et d'émotion que dans la génération suivante. Cela s'explique en partie par le fait que les Décembristes étaient des militaires, ayant participé à la guerre, ayant à leur actif la victoire de 1812. La génération suivante se vit interdire l'exercice d'une activité sociale pratique et fut dominée par la terreur qu'inspira la répression cruelle de la révolte décembriste par Nicolas I<sup>er</sup>.

À l'époque d'Alexandre I<sup>er</sup>, les esprits s'étaient seulement préparés, la pensée créatrice ne s'éveilla vraiment que sous Nicolas I<sup>er</sup>,

---

<sup>21</sup> Tchatski, Famossov, Moltchalin : personnages de la comédie de Griboedov, *Le Malheur d'avoir trop d'esprit*. (N.d.T.)

elle fut le contrepoids, le pôle opposé de sa politique de persécutions et d'obscurantisme. La pensée russe [31] s'alluma dans les ténèbres. Le premier homme cultivé et pensant en Russie fut franc-maçon et décembriste, mais il n'avait pas encore de pensée originale. Les milieux cultivés de la noblesse russe avaient une âme de qualité, une âme d'élite. Les Décembristes étaient passés par la franc-maçonnerie. Pestel était maçon, N. Tourguenev l'était aussi et était même partisan de l'illuminisme de Weishaupt, qui représente l'aile extrême-gauche de la maçonnerie. Mais la maçonnerie ne satisfaisait pas les Décembristes, elle leur paraissait trop conservatrice, trop soumise aux autorités. Les maçons ne réclamaient pas tant l'abolition du servage que d'avantage d'humanité.

Outre les loges maçonniques, la Russie était couverte de sociétés secrètes qui préparaient un renversement politique. La première société secrète fut « L'Union du Salut ». Il y eut une « Union de la Vertu » une « Union de la Prospérité<sup>22</sup> ». L'influence venait de Radichtchev, des vers de Ryleev. On admirait la Révolution française et l'insurrection grecque.

Or il n'y avait pas chez les Décembristes d'unanimité complète, mais diverses tendances plus ou moins radicales. Pestel et la Société du Sud représentait l'aile gauche radicale du décembrisme. Pestel était partisan d'une république par la dictature alors que la Société du Nord y était opposée. On peut considérer Pestel comme le premier socialiste russe ; son socialisme était encore, bien entendu, de type agraire. Il est le précurseur des mouvements révolutionnaires dans l'intelligentsia russe. On a signalé l'influence qu'a eue sur Pestel « l'idéologue » Destutt de Tracy. Le décembriste Lounine connaissait personnellement Saint-Simon. Ce qui distingue la Russie de l'Occident est qu'elle ne connaît, ni ne connaîtra, d'idéologie bourgeoise déterminante. La pensée russe du XIX<sup>e</sup> siècle aura une coloration sociale. L'échec des Décembristes conduira à l'idéalisme abstrait des années 30 et 40. Les Russes vont beaucoup souffrir de leur impossibilité d'agir et de penser. Le romantisme russe, pour une bonne part, sera le résultat de cette frustration.

Une sensibilité exaltée se développera alors. On se passionnera pour Schiller, et, par la suite, Dostoïevski emploiera le nom de

---

<sup>22</sup> Cf. V. SEMEVSKI, Les Doctrines politiques et sociales des Décembristes.

« Schiller » comme symbole du « beau et du sublime ». [32] L'échec tragique de Pestel permettra l'apparition de ce merveilleux adolescent à l'esprit rêveur que fut Stankevitch. La solitude des jeunes des années 1830 fut plus tragique que celle des Décembristes, et elle conduira à la mélancolie <sup>23</sup>.

Les maçons et les Décembristes préparent l'apparition de l'intelligentsia russe du XIX<sup>e</sup> siècle que l'on comprend mal en Occident, la confondant avec ceux que l'on appelle là-bas « les Intellectuels <sup>24</sup> ». Mais ni les maçons, ni les Décembristes, membres de la noblesse, n'étaient encore de vrais intellectuels ; ils n'avaient que quelques traits annonçant l'apparition d'une intelligentsia. Même Pouchkine, ce phénomène grandiose du génie créateur russe en ce premier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, ce créateur de la langue, de la littérature russe ne fut pas encore un intellectuel. Le trait le plus surprenant de Pouchkine, et qui marqua son siècle, fut son universalisme, sa réceptivité universelle. Sans Pouchkine il n'y aurait eu ni de Dostoïevski ni de Tolstoï. Mais il y avait en lui un élément de dynamisme rappelant la Renaissance, et en cela, il sera différent de toute la grande littérature russe du XIX<sup>e</sup> siècle, étrangère à tout élément « renaissant ». Nous ne connûmes cet élément renaissant qu'à l'époque d'Alexandre I<sup>er</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. La création des grands écrivains russes du XIX<sup>e</sup> siècle ne viendra pas d'un trop plein joyeux de leur génie créateur mais d'un désir ardent de contribuer au salut du peuple, de l'humanité, du monde entier, et d'une pitié, d'une compassion pour l'homme voué à l'injustice et à l'asservissement. Les thèmes de la littérature russe resteront chrétiens même à une époque où les écrivains se seront, dans leur conscience, éloignés du christianisme.

Pouchkine, seul écrivain de type « Renaissant », témoigne du fait que tout peuple au destin important est un cosmos et contient en lui-même potentiellement tout. Un Goethe en témoigne pour l'Allemagne. La poésie pouchkinienne, dont la musique est paradisiaque, pose un problème très profond, et fondamental, celui de la création. Pouchkine affirme l'activité créatrice de l'homme, sa liberté de créer, au moment même où à l'opposé, Gogol, Léon Tolstoï et bien d'autres [33]

---

<sup>23</sup> Cf. M. GUERCHENSON, Histoire de la Jeune Russie.

<sup>24</sup> En français dans le texte.

remettent en question le droit à la création. Le thème fondamental russe sera non pas la création en vue d'une culture totale mais en vue d'une vie meilleure. La littérature russe relativement à toutes les littératures mondiales aura un caractère beaucoup plus moral, et même inconsciemment chrétien. Le motif moral est déjà fort chez Lermontov. On ne trouve plus dans sa poésie la vitalité renaissante. Pouchkine a été le chantre de la liberté, de la libération. Mais son concept de la liberté est plus profond, plus détaché des contingences politiques que la liberté à laquelle va tendre l'intelligentsia russe. Lermontov aussi va tendre à la liberté mais avec plus de tortures morales et d'ambiguïté. Lermontov a été peut-être le plus fervent des poètes russes malgré sa lutte avec Dieu. Pour la problématique chrétienne russe il est curieux de noter que le grand poète russe Pouchkine et le grand saint russe Séraphin de Sarov ont vécu tous deux à l'époque d'Alexandre I<sup>er</sup> sans jamais avoir entendu parler l'un de l'autre. Nous touchons là au problème des rapports entre le génie et la sainteté, entre la création et le salut, problème que l'ancienne conscience chrétienne n'a pas résolu <sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> C'est l'idée centrale de mon livre *Le Sens de la création. Essai de justification de l'homme* où je cite l'exemple de Pouchkine et saint Séraphin.

### *3. L'apparition de l'intelligentsia russe*

L'intelligentsia russe est une formation spirituelle et sociale d'un type tout particulier n'existant qu'en Russie. Elle n'est pas une classe sociale et son existence pose des problèmes aux exégètes marxistes. L'intelligentsia était une classe d'idéalistes tout entiers voués aux idées et prêts, pour les défendre, à affronter prison, bague ou échafaud. Elle ne pouvait pas vivre dans le présent, elle vivait dans l'avenir et quelquefois dans le passé. Privée d'activité politique elle était conduite à professer les doctrines sociales les plus extrêmes sous une monarchie absolue, à l'époque du servage. L'intelligentsia, phénomène russe, avait les traits caractéristiques russes et se sentait, néanmoins, sans racines. Ce manque de racines peut être considéré chez nous comme un trait national. Il est faux de considérer comme caractère national une simple fidélité aux éléments de base traditionnels. L'esprit révolutionnaire [34] peut être aussi un trait national. L'intelligentsia ne sentait pas peser sur elle le poids de l'histoire contre laquelle elle luttait. Il faut se rappeler que l'éveil de la conscience russe, de la pensée russe, coïncide avec la révolte contre la Russie impériale. Et ceci est vrai aussi bien pour les slavophiles que pour les occidentalistes. L'intelligentsia russe révéla l'extraordinaire capacité du Russe à se passionner pour des idées. On se passionna pour Hegel, Schelling, Saint-Simon, Fourier, Feuerbach, Marx, comme personne ne s'était jamais passionné pour eux dans leur pays d'origine. Les Russes ignorent le scepticisme, ils sont dogmatiques, tout pour eux prend un caractère religieux, ils comprennent mal la notion de relativité. Le darwinisme, qui en Europe fut une simple hypothèse biologique, prit en Russie un caractère de dogme comme s'il pouvait assurer le salut et la vie éternelle. Le matérialisme fut un objet de foi religieuse et ses adversaires furent traités à une certaine époque d'ennemis de la liberté du peuple. En Russie tout était jugé selon des critères d'orthodoxie ou d'hérésie. Hegel fut également un objet de foi et on attendait de sa philosophie des réponses au problème du destin même de l'Église orthodoxe. On croyait aux phalanstères de Fourier comme en l'avènement du Royaume de Dieu. Les jeunes gens faisaient leurs déclarations d'amour suivant la terminologie de la « Naturphilosophie » de Schelling. Même passion pour Büchner.



Dostoïevski qui s'est le plus intéressé au destin de l'intellectuel dans la Russie petersbourgeoise, l'avait appelé « le vagabond » et il analysera les causes de ce vagabondage. Schismatique, renégat, vagabond, incapable de se réconcilier avec les réalités présentes, tout entier tourné vers l'avenir, vers une vie meilleure, une vie plus juste, tel est l'intellectuel russe. La solitude d'un *Tchatski*<sup>26</sup>, le déracinement d'un *Onéguine* et d'un *Petchorine* avaient préparé la venue de l'intelligentsia. Celle-ci se recrute parmi différentes classes sociales, au début seulement dans la noblesse, plus tard parmi les roturiers. « L'homme de trop », le noble repentant, [35] puis le révolutionnaire engagé, telles furent les types successifs d'intellectuels. Dans les années 1830, on a voulu échapper au présent haïssable ; ce fut l'éveil de la pensée. Le père Georges Florovski<sup>27</sup> a tort à ce propos de parler d'un désir d'échapper à l'histoire car « la philosophie des lumières », l'utopisme, le nihilisme, l'esprit révolutionnaire font aussi partie de l'histoire. L'histoire, ce n'est pas uniquement la tradition, la conservation des faits. Le déracinement a ses racines, l'esprit révolutionnaire est un mouvement de l'histoire. Lorsque dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle se forma définitivement notre intelligentsia de gauche, elle prit l'allure d'un ordre monastique. C'est là que se révéla le fondement essentiellement orthodoxe de l'âme russe, fuite de ce monde de péché, pratique de l'ascèse, acceptation du sacrifice et du martyre. Son intolérance et la volonté de bien marquer ses frontières avec le reste du monde défendaient l'intégrité de l'intelligentsia. Psychologiquement elle est l'héritière du *Raskol*. C'est ce qui l'aida à survivre aux persécutions. Durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, elle fut en conflit permanent avec l'empire, avec le pouvoir ; dans cette lutte, c'est elle qui avait raison. Ce fut le moment dialectique du destin russe. Il s'agissait de faire triompher l'idée russe que l'empire par sa volonté de puissance, de violence était en train de déformer.

<sup>26</sup> *Les Romantiques des années 20-30* : Eugène Onéguine, du poème homonyme de POUCHKINE, Petchorine, du roman de LERMONTOV, *Un héros de notre temps*, et Tchatski de la comédie de GRIBOEDOV, *Le Malheur d'avoir trop d'esprit*, représentent ces romantiques russes qui, désabusés et cyniques, se sentant plus intelligents que leurs contemporains, ne parviennent pas à trouver d'exutoire à leur ennui. (N.d.T.)

<sup>27</sup> Cf. G. FLOROVSKI, *Les Voies de la théologie russe*.

Le chef de file de l'intelligentsia russe fut Radichtchev \*, c'est lui qui en définit et annonça les principaux traits. Lorsque dans son *Voyage de Saint-Petersbourg à Moscou* il écrivit : « Je jetai mon regard autour de moi — mon âme fut ulcérée par les malheurs humains », l'intelligentsia russe vit le jour. Radichtchev est le personnage le plus marquant du XVIII<sup>e</sup> siècle. On peut, certes, découvrir chez lui l'influence de Rousseau et de la doctrine du droit naturel. Il est intéressant non par l'originalité de sa pensée, mais par celle de sa sensibilité, son désir de vérité, de justice, de liberté. Il souffrait beaucoup de l'injustice du servage ; il en fut le premier détracteur, ce fut le premier populiste russe. Il dominait de plusieurs têtes la société qui l'entourait. Il proclamait la suprématie de la conscience : « si la loi ou ton roi ou toute autre puissance sur cette terre [36] te force à commettre une injustice, à violer ta conscience, sois inébranlable. Ne crains ni l'humiliation, ni la souffrance, ni la torture ni même la mort. » Radichtchev était un fervent admirateur de la Révolution française, ce qui ne l'empêcha pas de protester contre l'absence de liberté de pensée et de presse qui régna au plus fort de cette Révolution. Il voulait que chacun limite soi-même ses besoins et appelait à la consolation des pauvres. On peut considérer Radichtchev comme le chef de file des tendances radicales et révolutionnaires de l'intelligentsia russe. L'important pour lui n'était pas le bien de l'État, mais le bien du peuple. Le sort réservé à Radichtchev prélude au sort de l'intelligentsia : il fut condamné à la peine de mort, commuée en exil de dix ans en Sibérie.

La réceptivité et la sensibilité de l'intelligentsia russe furent peu communes en vérité. La pensée russe fut toujours préoccupée de transformer la réalité. La notion de connaissance sera toujours liée à une transformation. Dans leur élan créateur, les Russes vont chercher une vie parfaite, et non pas seulement des œuvres parfaites. Même le romantisme russe n'aspira pas tant au renoncement qu'à une réalité meilleure. Dans la pensée occidentale, les Russes cherchaient surtout les forces nécessaires au changement, à la transformation de leurs tristes réalités, ils cherchaient avant tout à sortir du présent. Ces forces, ils les trouvaient dans la pensée philosophique allemande et la pensée sociale française. « Dieu que notre Russie est triste ! » s'exclama Pouchkine après avoir lu les *Ames mortes*. Pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle ce fut le cri de l'intelligentsia russe. Et cette tristesse

insurmontable de la réalité quotidienne, elle essaiera de la troquer contre une réalité idéale. Celle-ci sera ou bien la Russie d'avant Pierre le Grand ou l'Occident ou la révolution imminente. L'esprit révolutionnaire devra son aspect émotionnel à cette incapacité de supporter la réalité avec son injustice et sa laideur. Le sens même des institutions politiques fut remis en question. L'intelligentsia s'était placée dans une situation tragique entre le pouvoir et le peuple. Au nom du peuple, elle s'éleva contre l'empire. La Russie au XIX<sup>e</sup> siècle, c'était un immense royaume paysan, enchaîné par le servage, avec à sa tête un monarque absolu, dont le pouvoir s'appuyait non seulement sur la force armée [37] mais sur les croyances religieuses du peuple, avec une forte bureaucratie, qui avait érigé un mur entre le tsar et le peuple, avec une noblesse partisane du servage, dans son ensemble fort inculte et autoritaire, avec une mince couche de gens cultivés si facile à diviser et à écraser.

L'intelligentsia était justement écrasée entre ces deux forces : la force de la puissance tsariste et la puissance cachée du peuple, qui apparaissait comme mystérieuse. L'intelligentsia se définissait par opposition au peuple, se sentait coupable devant lui et voulait le servir. Le thème : « l'intelligentsia et le peuple » est typiquement russe et mal compris en Occident. Dans la seconde moitié du siècle, cette intelligentsia révolutionnaire par son état d'esprit dut mener une existence presque héroïque, ce qui aboutit à fausser sa conscience, à la détourner de beaucoup d'aspects de la vie créatrice de l'homme, à l'appauvrir. Le peuple, de son côté, se taisait et attendait son heure. Quand elle arriva, ce fut pour l'intelligentsia l'heure des persécutions de la part d'une révolution qu'elle avait elle-même préparée presque un siècle durant.

Les Russes aiment philosopher. Tout moujik inculte aime poser des questions de caractère philosophique : sur le sens de la vie, Dieu, la vie éternelle, le mal et l'injustice, la façon de réaliser le Royaume de Dieu. Chtchapov, passionné de sciences naturelles conformément à l'esprit de son temps, veut démontrer que le Russe a la tête plus scientifique qu'humaniste et soutient que seule l'opposition des orthodoxes a freiné le développement des sciences naturelles <sup>28</sup>. Cet esprit scientifique, hérité du passé, aurait contribué à la prédominance

---

<sup>28</sup> Cf. CHTCHAPOV, *Op. cit.*, p. 25.

des sciences mécaniques et appliquées. Il est indéniable que le Russe a une forme d'esprit scientifique, de grandes facilités pour les inventions techniques, ce qui est parfaitement compatible avec ses préoccupations spirituelles et sa propension à philosopher sur la vie. L'opinion de Chtchapov est de toute façon unilatérale. Elle est due en partie au fait qu'en Russie, contrairement à sa situation en Occident, l'éducation classique était devenue un foyer de réaction. Chtchapov lui-même était étranger à toute philosophie. La philosophie en Russie eut un destin pénible, tragique même : elle fut sans cesse en butte aux persécutions, [38] aux soupçons. Elle trouva refuge principalement dans les académies religieuses. Goloubinski, Koudriavtsev, Iourkevitch représentaient dignement la philosophie. Mais dans l'orthodoxie russe il y eut un arrêt de la seule tradition philosophique qui eût été possible. On en arriva même à cette situation cocasse : le philosophe réaliste Wolff fut considéré un moment comme le mieux adapté à la philosophie orthodoxe. Il est frappant de voir que la philosophie fut traquée d'abord par la droite, de la part de l'obscurantisme russe, puis par la gauche lorsqu'on la soupçonna de spiritualisme et d'idéalisme, tendances jugées réactionnaires. Chado, disciple de Schelling, fut chassé de Russie. Sous le règne de Nicolas I<sup>er</sup> on offrit à un général inculte une chaire de philosophie. Les obscurantistes couvraient de critiques l'idéalisme en philosophie et en fin de compte en 1850 le ministre de l'Instruction Publique, le prince Chirinsky-Chakhmatov, interdit purement et simplement l'enseignement de la philosophie dans les facultés. Le plus curieux est qu'il considérait les sciences naturelles comme moins dangereuses. À l'autre extrémité, les nihilistes des années 1860 attaquaient la philosophie car ils y voyaient une métaphysique qui détourne l'homme de l'action positive et de son devoir de servir le peuple. Dans la période soviétique, les communistes persécutent toute philosophie autre que le matérialisme dialectique. Mais nihilisme et communisme russe appartiennent aussi à la philosophie.

Il est très important de souligner que la Russie a un penchant pour les doctrines totalitaires, pour une conception totalitaire du monde, seules des doctrines de ce genre ont eu du succès chez nous. C'est la forme d'esprit religieuse du Russe qui apparaît là. L'intelligentsia a toujours cherché à se forger une *Weltanschauung* cohérente et totalitaire dans laquelle la « *pravda*-justice » rejoindrait la « *pravda*-

vérité ». À travers une forme de pensée totalitaire elle cherchait une vie parfaite et non pas seulement de parfaites réalisations de la philosophie, de la science ou de l'art. Cette forme de pensée totale est même le seul critère d'appartenance à l'intelligentsia. De nombreux et remarquables savants spécialistes comme Lobatchevski ou Mendeleev ne peuvent être, à proprement parler, rattachés à l'intelligentsia alors qu'elle compte dans ses rangs des personnes [39] qui ne se sont distinguées par aucune œuvre intellectuelle.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIX<sup>e</sup> siècle nous n'eûmes pas de véritable philosophie, elle était encore au stade infantile <sup>29</sup>. Et pendant longtemps il n'y eut aucune culture philosophique mais seulement des penseurs solitaires. Nous verrons que notre philosophie sera avant tout une philosophie de l'histoire et c'est ce thème « historico-philosophique » qui va lui donner son caractère totalitaire. Nous ne connaissons de véritable éveil philosophique que sous l'influence de la philosophie allemande.

L'idéalisme allemand, Kant, Fichte, Schelling, Hegel eurent une influence prédominante sur la pensée russe. L'idéalisme et le romantisme allemand créèrent l'atmosphère favorable à l'éclosion d'une pensée créatrice russe. Autant dans les affaires d'État la pénétration des Allemands fut néfaste et fatale, autant l'influence de la culture spirituelle et philosophique allemande fut féconde. Nos premiers philosophes furent des disciples de Schelling, intéressés par sa philosophie de la nature et son esthétique. Ce furent M. G. Pavlov, I. Davydov, Galitch, Vellinski. Le philosophe le plus intéressant et le plus représentatif du romantisme russe fut le prince V. F. Odoevski <sup>30</sup>. Les Russes faisaient le voyage pour aller écouter Schelling. Celui-ci aimait beaucoup les Russes et avait confiance dans le messianisme russe. Il est curieux que ce soit par Odoevski que Schelling ait entendu parler de saint Martin et de Portage. Schelling connaissait bien Tchaadaev \* et l'appréciait hautement. Franz von Baader, très proche de la pensée russe, avait reçu des visites de Chevirev qui répandit ses idées en Russie. En 1823 apparut « la société des amis de la sagesse » qui fut la première expérience de communion

<sup>29</sup> Cf. G. SPETH, Étude du développement de la philosophie russe.

<sup>30</sup> Cf. P. SAKULIN, De l'histoire de l'idéalisme russe : Le Prince Odoevsky et Speth, op. cit.

philosophique. Après la révolte des Décembristes la société fut interdite. Les « Amis de la sagesse » plaçaient la philosophie au-dessus de la religion. Odoevski popularisa leurs idées dans des œuvres romanesques. Un ami de la sagesse ne cherchait pas tant la liberté politique que la liberté intérieure. A. Kochelev et I. Kireevski qui devinrent par la suite slavophiles, furent « amis de la Sagesse ». [40] Mais l'intérêt pour Schelling ne provoqua pas de courant de pensée créateur ; nous n'étions pas encore mûrs pour une philosophie autonome. Ce n'est que plus tard que Schelling eut une influence plus féconde, notamment sur la philosophie religieuse du début du XX<sup>e</sup> siècle. Ce ne furent plus les schellingiens, à proprement parler, qui tirèrent un profit créateur de Schelling ou encore plus de Hegel, mais les slavophiles. Dans les années 1830 nous connûmes une vogue pour le mysticisme social ; elle fut inspirée non plus par les Allemands mais par les Français, par Lamennais, en particulier.

Le XIX<sup>e</sup> siècle, tout entier, fut marqué par l'aspiration vers la liberté et la justice sociale. Ce sont des motifs religieux, moraux et sociaux qui dominèrent dans la pensée russe. Dans la vie des peuples, en général, il y a deux mythes principaux qui peuvent devenir dynamiques, le mythe de l'origine et le mythe de la fin. Chez les Russes, c'est le second qui domine : le mythe eschatologique. Ainsi peut-on cerner le thème général du XIX<sup>e</sup> siècle russe : recherche passionnée du progrès, de la révolution, des derniers résultats de la civilisation mondiale, du socialisme et, en même temps, conscience profonde et aiguë de la vanité, de la laideur, de la mesquinerie, du manque d'âme de tout ce que ce progrès, cette civilisation, cette révolution nous donnent. Je terminerai cette introduction historique en citant ces paroles de saint Alexandre Nevski, paroles que l'on peut considérer comme caractéristiques pour la Russie et son peuple : « Dieu n'est pas dans la force mais dans la vérité. » La tragédie du peuple russe vient de ce que le pouvoir n'a pas été fidèle à cette devise.

[41]

## L'IDÉE RUSSE

**Chapitre II**LA RUSSIE ET L'EUROPE :  
*slavophiles et occidentalistes*

1. LE PROBLÈME DU DESTIN DE LA RUSSIE.  
Les années 40. Tchaadaev. Petcherine.
2. LES SLAVOPHILES.  
Kireevski. Aksakov. Khomiakov. Baader et la mission de la Russie.
3. LES OCCIDENTALISTES.  
Les idéalistes des années 40. Granovski. Belinski. Herzen.
4. ÉVOLUTION DU SLAVOPHILISME.  
Danilevski. Leontiev. Dostoïevski.

***1. Le problème du destin de la Russie***[Retour à la table des matières](#)

Le problème du destin historique de la Russie fut à l'origine de l'éveil d'une pensée russe originale. Quel est le plan divin concernant la Russie ? Qu'est-ce que la Russie et quel est son destin ? Tels furent les thèmes qui suscitèrent une méditation profonde. Les Russes avaient depuis longtemps déjà le sentiment, sentiment plutôt que la conscience, que la Russie avait son propre destin, que le peuple russe était un peuple à part. Le sentiment messianique est aussi caractéristique du peuple russe que du peuple juif. La Russie peut-elle suivre sa propre voie sans passer par les mêmes étapes historiques que

l'Europe ? Pendant le XIX<sup>e</sup> siècle et même au XX<sup>e</sup> siècle on discutera de la voie que doit suivre la Russie : peut-elle être une simple réédition des voies suivies par l'Europe occidentale ? Notre pensée historico-philosophique grandira dans une atmosphère de profond pessimisme envers le passé et surtout le présent de la Russie, tandis que l'avenir sera envisagé avec un optimiste profond.

[42]

Telle fut la philosophie de l'histoire chez Tchaadaev \*. Elle fut exprimée dans sa fameuse lettre philosophique à Catherine Pankova en 1829, publiée dans *Le Télescope*. Elle marque l'éveil d'une pensée russe originale et autonome. On connaît les résultats qu'eut cet éveil : le gouvernement de Nicolas I<sup>er</sup> déclara Tchaadaev fou. Un médecin lui rendit visite une fois par semaine. On lui interdit d'écrire ; il fut réduit au silence. Il écrivit une *Apologie d'un fou*, œuvre remarquable. Il est intéressant de noter que dans l'histoire si originale de la pensée russe le premier philosophe de l'histoire — Tchaadaev — ait été un officier des hussards et que notre premier théologien — Khomiakov \* — un officier de la garde montée. Pouchkine disait de Tchaadaev : « À Rome il eût été Brutus, à Athènes Périclès, chez nous il est officier des hussards » et aussi : « Toujours sage, quelquefois rêveur, de la foule volage, l'égal observateur. » Herzen qualifia la lettre de Tchaadaev de « coup de fusil éclatant dans la nuit noire ». Toute notre philosophie de l'histoire sera une réponse aux questions posées dans la lettre de Tchaadaev. Guerchenson caractérisa Tchaadaev de décembriste devenu mystique. Mais ce qui intéressait Tchaadaev n'était pas la personne, mais la société. Il insistait sur l'historicité du christianisme. Il répétait les paroles de la prière : *Adveniat Regnum tuum*. Il cherchait le Royaume de Dieu sur terre. Il transmettra ce thème à Soloviev qu'il a très manifestement influencé. Il est faux que Tchaadaev se soit converti au catholicisme, comme c'est également inexact en ce qui concerne Soloviev, mais il était frappé et séduit par l'universalisme de cette religion et son rôle actif dans l'histoire. L'orthodoxie lui apparaissait trop passive et peu historique. Il est certain que Tchaadaev a subi l'influence des idées théocratiques de Joseph de Maistre, de Bonald de même que de la philosophie de Schelling. Pour l'Europe occidentale, c'étaient des idées conservatrices ; en Russie elles apparaissaient comme révolutionnaires. Mais Tchaadaev est un penseur original, il ne se



borne pas à répéter les idées occidentales, il leur fait subir un remaniement créateur. Le désenchantement de Tchaadaev au sujet de la Russie et celui de Herzen en ce qui concerne l'Occident sont les deux principaux faits dans l'histoire de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle. Les années 1830 seront chez nous les années des utopies sociales et une certaine exaltation caractérisera cette [43] décennie. Voici en quels termes Tchaadaev exprima sa révolte contre l'histoire russe : « C'est une belle chose que l'amour de la patrie — mais il en est une plus belle encore : l'amour de la vérité. » « Le chemin vers le ciel ne passe par la patrie mais par la vérité. » « Je n'ai pas appris à aimer ma patrie les yeux fermés, la tête baissée et la bouche close. » « Aujourd'hui notre premier devoir envers la patrie est la vérité. » « J'aime ma patrie comme Pierre le Grand m'a appris à l'aimer. » Les pensées de Tchaadaev sur l'histoire russe, sur son passé décèlent une profonde blessure, c'est un cri de désespoir d'un homme qui aime son pays. Voici le passage le plus remarquable de sa lettre. « Nous n'appartenons à aucune des grandes familles du genre humain, nous n'appartenons ni à l'Occident ni à l'Orient, nous n'avons de traditions ni de l'un ni de l'autre. Placés comme hors du temps, nous n'avons pas été touchés par l'éducation universelle du genre humain. » « Nous avançons si curieusement dans le temps qu'à chacun de nos pas en avant, l'instant passé disparaît pour nous à jamais. C'est le résultat naturel d'une culture reposant entièrement sur l'imitation et l'emprunt. Nous ignorons toute évolution intérieure, tout progrès naturel : chaque nouvelle idée efface complètement les anciennes. » « Nous sommes de ces nations qui semblent ne pas faire partie de l'humanité mais qui existent pour donner au monde une grave leçon. » Tchaadaev était bouleversé par « l'absence d'expression des visages russes ». « À l'heure actuelle nous sommes un blanc dans l'ordre moral du monde. » « À nous regarder, on pourrait croire que la loi générale de l'humanité est abolie en ce qui nous concerne. Seuls dans le monde, nous n'avons rien donné au monde, nous ne lui avons rien montré ; nous n'avons contribué en rien au progrès de la raison humaine et le peu que nous ayons reçu de ce progrès, nous l'avons gâché. » La prise de conscience russe devait passer par cette amère auto-négation, ce fut un moment dialectique dans le développement de l'idée russe. Or le même Tchaadaev dans *L'apologie d'un fou* en viendra à l'affirmation que la Russie a une grande mission à accomplir. En effet Tchaadaev pensait que les forces du peuple russe

ne s'étaient pas actualisées dans son histoire, elles étaient restées comme potentielles. Et cela il le pensait même au temps où il était en révolte contre l'histoire russe. À partir [44] de là, il trouve dans sa thèse les éléments d'un nouveau départ.

C'est ce qu'il fit dans son *Apologie d'un fou*. La non-actualisation des forces dans le passé, l'absence de grandeur dans l'histoire russe deviennent pour Tchaadaev, le gage d'une grandeur future. Et il exprime alors quelques-unes des pensées fondamentales du XIX<sup>e</sup> siècle. La Russie est essentiellement composée de terres vierges. Son retard lui donne la possibilité d'un choix. Ses forces cachées et potentielles peuvent se révéler dans l'avenir. « Le passé ne dépend plus de nous, s'exclame Tchaadaev mais c'est nous qui forçons notre avenir. » « Profitons donc de l'énorme avantage que nous avons de n'obéir qu'à la voix de la raison éclairée et de la volonté consciente. » « Il serait peut-être excessif de s'apitoyer, ne serait-ce qu'une minute, sur le destin d'un peuple, des profondeurs duquel ont surgi la nature puissante d'un Pierre le Grand, l'esprit universel d'un Lomonosov et le génie grandiose d'un Pouchkine. » Tchaadaev a une foi profondément ancrée dans la mission mystique de la Russie. La Russie peut encore prendre une position de premier plan dans la vie spirituelle de l'Europe. Dans la seconde moitié de sa vie, Tchaadaev découvre la grandeur de l'Orthodoxie. En Orient, l'intelligence de l'homme s'est développée en profondeur, en se concentrant, en s'enfermant sur elle-même ; en Occident elle a poussé dans tous les sens, elle a rayonné, elle s'est battue contre toutes les difficultés. Et enfin l'idée fondamentale : « J'ai la profonde conviction que nous sommes appelés à résoudre la majeure partie des problèmes sociaux, à mettre un point final à la majorité des idées, nées dans le vieux-monde et à répondre aux questions les plus importantes que se pose l'humanité. » En un mot Tchaadaev s'imprègne de l'idée messianique russe qui se marie chez lui avec l'attente d'une nouvelle ère du Saint-Esprit, attente spécifiquement russe, exprimant le pneumo-centrisme russe. Tchaadaev est une figure des plus remarquables du XIX<sup>e</sup> siècle. Son visage n'a pas la mollesse, le flou des visages russes, il a un profil nettement dessiné. C'était un homme d'une grande intelligence et aux nombreux dons. Mais, pareil au peuple russe, il ne s'est pas suffisamment actualisé, il ne s'est pas pleinement réalisé. Il n'a presque rien écrit. Son occidentalisme, [45] ses sympathies

catholiques sont bien russes. Il avait la nostalgie de la forme, il protestait contre ce qu'il y a d'informe dans la réalité russe. Il est le représentant typique des classes supérieures de la société après Pierre le Grand. Recherche du Royaume de Dieu sur terre, attente de l'ère du Saint-Esprit, certitude que la Russie aura son mot à dire au monde, tout ceci relève de la problématique russe. Il est vrai qu'il cherchait aussi la gloire historique, ce qui n'est pas caractéristique de la pensée russe, mais ce phénomène est compensé par d'autres traits bien russes.

Auprès de Tchaadaev il convient de placer Petcherine \*. Celui-ci se convertit totalement au catholicisme et devint moine catholique. Ce fut l'un des premiers émigrés russes. Il ne put supporter le poids du régime de Nicolas I<sup>er</sup>. Paradoxalement ce fut par libéralisme, par amour de la pensée libre qu'il devint catholique. Par protestation contre les réalités présentes il écrivit un poème où l'on trouve ces vers :

*Comme il est doux de haïr sa patrie !!  
Attendre patiemment sa ruine.*

Seul un Russe pouvait écrire cela, un Russe qui, bien entendu, aimait sa patrie avec passion. La longue épreuve du monachisme catholique n'étouffa pas sa nostalgie pour la Russie, qui ne fera que croître. Il ne reverra pas la Russie mais spirituellement il reviendra vers sa patrie. Herzen chercha à rencontrer Petcherine dans son monastère et relata ce fait dans *Passé et pensées*. La réponse de Petcherine à la lettre de Herzen est extraordinaire, elle est véritablement prophétique. Il dit que la civilisation matérielle de demain exercera sa tyrannie sur l'esprit humain qui n'aura aucune issue pour y échapper. Tchaadaev et Petcherine représentent chez nous l'occidentalisme religieux qui précéda l'éveil des tendances slavophiles et occidentalistes à proprement parler. Mais chez ces Occidentalistes religieux des éléments slavophiles apparaissaient. Petcherine était certain que la Russie avec les États-Unis marqueront le début d'un nouveau cycle de l'histoire. Les discussions entre Slavophiles et Occidentalistes occuperont une grande partie du siècle. Il y a déjà des motifs slavophiles chez Lermontov. Mais il pensait que la Russie est tout entière dans l'avenir. C'est la révolution française

qui fut à [46] l'origine des premiers doutes quant à l'avenir de l'Europe <sup>31</sup>.

La discussion entre les Slavophiles et les Occidentalistes portait sur le destin de la Russie, sur sa vocation mondiale. Dans leur forme historique ces deux tendances ont vieilli et peuvent être considérées comme dépassées, mais le thème en lui-même reste vivant. Sous des formes nouvelles il suscite des passions même au XX<sup>e</sup> siècle. Dans la société des années 1840, Slavophiles et Occidentalistes pouvaient discuter dans les mêmes salons. Khomiakov, disputeur passionné et dialecticien habile, s'y affrontait avec Herzen. Celui-ci disait de Khomiakov : « Il est comme ces chevaliers du Moyen Age qui, veillant la Sainte Vierge, dormaient tout armés. » On discutait des nuits entières. Tourgueniev raconte qu'une fois, au milieu d'une discussion passionnée, quelqu'un proposa de manger, mais Belinski s'écria : « Nous n'avons pas encore décidé de l'existence de Dieu et vous voulez manger ! » Ces années 40 furent une époque d'intense activité intellectuelle. La Russie fut gratifiée de nombreux talents. Herzen disait que Slavophiles et Occidentalistes « aimaient la même chose mais de façon différente », et il les comparait à « Janus aux deux visages ». Les uns comme les autres aimaient la liberté, les uns et les autres aimaient la Russie, les Slavophiles comme on aime une mère, les Occidentalistes comme on aime un enfant ; la deuxième et la troisième génération de Slavophiles et d'Occidentalistes divergeront à tel point qu'ils ne pourront plus discuter dans les mêmes salons. Tchernychevski pouvait encore dire des Slavophiles : « Ils sont au nombre des gens les plus cultivés, les plus généreux et les plus doués de la société russe. » Mais lui, on ne peut déjà plus l'imaginer en discussion avec Khomiakov. Les hommes des années 40 appartenaient tous au même style de culture, à la même société : la noblesse cultivée. Seul Belinski était une exception, c'était un roturier, un *raznotchinets*. Plus tard se produisit une nette différenciation. La Philosophie de l'Histoire devait avant tout résoudre le problème du sens et de la portée des réformes de Pierre qui avaient comme coupé l'histoire russe en deux parties. Ce fut là, la première pierre d'achoppement.

---

<sup>31</sup> Cf. B. ZENKOVSKI, Les Penseurs russes et l'Europe.

[47]

La vocation historique de la Russie est-elle la même que celle de l'Europe occidentale laquelle tend au progrès, à la civilisation de l'humanité ? Dans ce cas la Russie ne se distingue que par son retard. Ou bien, la Russie a-t-elle une vocation spéciale et sa civilisation appartient-elle à un autre type ? Les Occidentalistes approuvaient en bloc les réformes de Pierre et ne voyaient d'avenir pour la Russie qu'à condition qu'elle suive la voie occidentale. Les Slavophiles croyaient à un type spécial de culture mûri sur le terrain spirituel de l'orthodoxie. Introduire des réformes comme Pierre et européaniser la Russie étaient selon eux la trahir. Les Slavophiles adoptèrent l'idée hégélienne de la vocation des peuples et ce que Hegel appliquait au peuple allemand, ils l'appliquèrent au peuple russe. À l'histoire russe ils appliquèrent de même les principes de la philosophie hégélienne. Aksakov allait même jusqu'à dire que le peuple russe était spécialement appelé à comprendre la philosophie de Hegel <sup>32</sup>. À cette époque, l'influence de Hegel était si grande, que Samarine \* faisait dépendre le destin de l'Église orthodoxe de celui de la philosophie hégélienne. Seul Khomiakov sut le dissuader de cette idée, totalement étrangère à l'Orthodoxie et, sous son influence, Samarine modifia sa thèse <sup>33</sup>. Déjà Odoevski avait violemment critiqué l'Occident, l'accusant d'avoir éteint l'esprit en s'embourgeoisant. Chevyrev qui représentait un slavophilisme conservateur et officiel, parlait de la décrépitude, du pourrissement de l'Occident. Pourtant il était proche du penseur occidental von Baader très attiré par l'Orient. Les Slavophiles classiques ne niaient pas totalement l'Occident, ils ne parlaient pas de son pourrissement, ils étaient trop universalistes pour le faire (c'est Khomiakov qui parlait de l'Europe occidentale comme du « pays des saints miracles »). Mais ils avaient bâti leur doctrine de l'originalité de la Russie et voulaient expliquer en quoi ce pays diffère de l'Occident. Ils s'efforçaient de découvrir les principes de l'histoire occidentale. L'histoire russe racontée par les Slavophiles, en particulier par Constantin Aksakov, relève de la plus haute fantaisie et ne résiste pas à la critique. Ils confondaient leur Russie idéale, leur utopie d'un régime parfait avec le passé historique [48] de la Russie.

<sup>32</sup> Sur le rôle joué par la philosophie hégélienne cf. TCHIJEVSKI, *Hegel in Russland*.

<sup>33</sup> Cf. documents dans KALIOUPANOV, *Biographie de A. Kochelev*.

Il est intéressant de noter que ce sont surtout les Occidentalistes, et non les Slavophiles, qui ont le mieux élaboré la science historique russe. Mais les Occidentalistes faisaient une autre sorte d'erreur. Ils confondaient leur idéal d'un meilleur régime pour la Russie avec une Europe occidentale contemporaine qui était loin de correspondre à cet état idéal. Slavophiles comme Occidentalistes étaient des rêveurs et ils opposaient leur rêve à l'insupportable réalité du régime de Nicolas I<sup>er</sup>. Les uns et les autres se sont fourvoyés dans leur jugement sur la réforme de Pierre. Les Slavophiles n'ont pas compris l'urgence de ces réformes pour la mission même de la Russie dans le monde, ils n'ont pas voulu admettre que ce n'est qu'à l'époque de Pierre que furent rendus possibles en Russie la pensée et le verbe, y compris la pensée des Slavophiles eux-mêmes, ainsi que la grande littérature russe. Les Occidentalistes, de leur côté, n'ont pas compris l'originalité de la Russie et n'ont pas voulu reconnaître l'aspect douloureux des réformes. Les Slavophiles furent nos premiers populistes, mais des populistes sur un plan religieux. Les uns comme les autres, aimaient la liberté et ne la voyaient pas dans la société de leur temps.

## *2. Les Slavophiles*

Les Slavophiles aspiraient à l'unité organique et à l'intégrité. L'idée en a été empruntée par eux aux romantiques allemands. Cette unité organique était leur idéal de vie parfaite. Mais ils projetaient cet idéal dans le passé historique, dans la Russie d'avant Pierre, ils ne pouvaient attribuer ce caractère à la Russie de Pierre. Aujourd'hui on ne peut que s'étonner de leur idéalisation de la Moscovie ; elle ne ressemblait pourtant en rien à ce qu'ils aimaient, il n'y avait en elle ni liberté, ni amour, ni culture. Khomiakov aimait par-dessus tout la liberté qu'il reliait à l'unité organique. Mais où trouver cette liberté en Moscovie ? Pour Khomiakov l'Église est le refuge de la liberté. Mais l'Église moscovite fut-elle libre ? Cette intégrité, cette unité organique de la Russie, les Slavophiles l'opposent à la dichotomie, au dualisme de l'Europe. Ils veulent lutter contre le rationalisme occidental qu'ils disent source de tous les maux. L'origine de ce rationalisme ils la voient dans la Scolastique catholique. En Occident tout est mécanisé [49] et rationalisé. Au dualisme rationaliste est opposée la plénitude

de la vie de l'esprit. Cette lutte contre le rationalisme occidental existait déjà chez les romantiques allemands. F. Schlegel disait de la France et de l'Angleterre, considérées comme l'Occident pour l'Allemagne, ce que les Slavophiles disaient de l'Occident, Allemagne comprise.

Ivan Kireevski \*, dans son remarquable article « Du caractère de la culture européenne et de ses rapports avec la culture de la Russie », a tout de même réussi à cerner les traits distinctifs de la Russie et de l'Europe, malgré les erreurs de la conception slavophile de l'histoire russe. La même contradiction existe aussi bien en Europe, par exemple celle d'une culture chrétienne et d'une civilisation athée. Mais le type de la pensée et de la culture russes se distingue beaucoup du type européen. La pensée russe est beaucoup plus totalitaire et plus entière que l'occidentale qui est plus différenciée, plus classifiée. Voici comment Kireevski formule les différences et les contradictions : en Occident tout a résulté du triomphe de la raison formelle. Le dualisme rationaliste a été comme la deuxième chute de l'homme. « Trois éléments occidentaux : L'Église romaine, la culture gréco-romaine et un étatismisme conquis par la violence, ont été totalement étrangers à l'ancienne Russie. » « En Occident la théologie a pris un caractère de spéculation abstraite ; dans l'orthodoxie elle a conservé la plénitude intérieure de l'esprit. Là, développement de la raison, ici, aspiration vers ce qui est intérieur, vers ce qui est vivant. » « Dichotomie et intégrité, spéculation et bon sens, seront les messages derniers de l'Europe occidentale et de la culture de l'Ancienne Russie. » L'idée philosophique centrale de Kireevski est exprimée ainsi : « La certitude intime qu'il existe au fond de l'âme un unique point de convergence dynamique de toutes les forces diverses de la raison, seul digne d'appréhender la vérité suprême ; une telle conscience intérieure élève constamment la pensée de l'homme, en modérant sa présomption spéculative, loin de gêner la libre action de ses lois naturelles elle renforce au contraire son originalité et la soumet de son plein gré à la foi. »

Les Slavophiles cherchaient, dans l'histoire de la société et de la culture, la même unité spirituelle qu'ils trouvaient [50] dans l'âme. Ils voulaient découvrir un type original de culture et d'ordre social fondé sur la spiritualité orthodoxe. « En Occident, écrivait C. Aksakov \*, *on tue l'âme*, en ne se préoccupant que du perfectionnement des formes

étatiques et de l'organisation policière ; la conscience est remplacée par la loi, les motivations intérieures par les règlements, même la charité est transformée en mécanisme ; en Occident on ne se préoccupe que des formes étatiques. » « Les fondements de l'état russe sont : le sens civique, la liberté et la paix. » Cette dernière affirmation d'Aksakov est en désaccord scandaleux avec la réalité et elle révèle le caractère non historique des principales doctrines des Slavophiles sur la Russie et l'Occident. Il s'agit d'une typologie abstraite, d'une description de types spirituels plus que d'un reflet de la réalité temporelle. Comment expliquer, selon le point de vue slavophile, l'apparition d'un énorme empire de type militaire, d'un état qui s'était hypertrophié aux dépens de la liberté du peuple ? La vie russe était subordonnée à la vie de l'État et s'édifiait par voie de contrainte. Il n'y eut d'initiative dans les groupes sociaux qu'avant la période moscovite. Les Slavophiles tendaient à une interprétation organique de l'histoire et ils attachaient du prix aux traditions populaires. Mais cette unité organique n'existait que dans l'avenir qu'ils imaginaient et non dans le passé historique réel. Lorsque les Slavophiles disaient que l'*obchtchina* et la *zemchtchina*<sup>34</sup> étaient les fondements de l'histoire russe, il fallait comprendre que ces deux organisations communautaires représentaient pour eux une forme de vie idéale. Lorsque Kireevski oppose la théologie russe à la théologie occidentale, il faut interpréter cela comme un programme, un plan pour une future théologie russe qui n'existait pas à son époque car elle ne naîtra qu'avec Khomiakov \*. Mais le [51] mérite des Slavophiles a été de poser à la conscience russe le problème du passage de l'abstrait au concret et l'exigence d'une connaissance fondée non seulement sur l'intelligence mais aussi sur la sensibilité, la volonté et la foi. Et cela

---

<sup>34</sup> *Obchtchina* : nom donné à la communauté paysanne de l'ancienne Russie qui organisait et gérait la vie du village « en commun », distribution des terres, impôts, etc. Cette forme de collectivisme représentait un idéal pour les Slavophiles. — *Zemchtchina* : selon les Slavophiles, le pouvoir entaché de péché est assumé par le tsar, mais il reste au peuple un droit sacré et inaliénable : celui de la libre expression et de la libre organisation de la défense de ses intérêts selon un principe appelé *zemchtchina* qui tire son nom de *zemlia*, la terre et que l'on retrouve dans le *zemskij sobor*, « congrès de la terre », où toutes les classes sociales étaient représentées. A ne pas confondre avec le nom donné aux terres rattachées à la couronne lors de la réforme administrative d'Ivan le Terrible. (N.d.T.)



reste valable même si l'on rejette leur conception de l'histoire. Les Slavophiles étaient loin d'être des ennemis, des détracteurs de l'Occident comme le furent certains nationalistes de type obscurantiste. Ils étaient des Européens cultivés, ils avaient confiance en la grande vocation de la Russie et de son peuple, détenteur d'une vérité cachée, et ils s'efforçaient de définir certains traits originaux de cette vocation. Là était leur importance et leur mérite.

Les amis de Khomiakov assuraient qu'il était attelé à une œuvre gigantesque. C'était ses *Notes sur l'histoire universelle* qui composent trois tomes de ses œuvres complètes<sup>35</sup>. Le livre même ne fut jamais écrit, ce ne sont que des notes et des documents préliminaires. Une paresse de grand seigneur que Khomiakov avouait lui-même, l'empêcha d'achever son œuvre. D'après ses notes, il est toutefois possible de reconstituer sa philosophie de l'histoire. Elle vise essentiellement à définir le dualisme et la lutte de deux principes dans l'histoire, et nous revenons avec elle à ce même thème russe fondamental de la Russie et de l'Europe, de l'Occident et de l'Orient. Malgré tout ce que le point de vue de Khomiakov sur l'histoire peut avoir de périmé et quelquefois même de contestable, sa pensée centrale n'est pas moins remarquable et a gardé tout son intérêt.

Deux principes s'affrontent dans l'histoire : la liberté et la nécessité, la spiritualité et la matérialité. Pour Khomiakov la liberté est ce qu'il y a de plus cher et de plus important. L'ennemi qu'il combattit toute sa vie était cette nécessité, ce pouvoir de la matérialité sur la spiritualité, qu'il voyait dans les religions païennes, dans le catholicisme, dans le rationalisme occidental et dans la philosophie de Hegel. Il emploie pour désigner ces principes opposés une terminologie arbitraire et source de malentendus : l'*iranisme* et le *cuchitisme*. L'*iranisme* représente pour lui la liberté et la spiritualité. Le *cuchitisme* la [52] nécessité et la matérialité. Et bien entendu il apparaît que la Russie représente l'*iranisme*, l'Occident, le *cuchitisme*. Seule la religion hébraïque appartient à l'*iranisme*, les religions païennes au *cuchitisme* ainsi que la Grèce. L'*iranisme* est caractérisé par le théisme et le verbe, le *cuchitisme* par la magie. Rome surtout est taxée de *cuchitisme*. Khomiakov rendait un culte au libre esprit créateur, mais existait-il en Moscovie cet esprit libre, cette liberté de

---

<sup>35</sup> Cf. mon livre : *A. Khomiakov*.

l'esprit, ce souffle de liberté ? Et ce royaume étouffant et enchaîné ne rappelait-il pas plutôt le *cuchitisme* ? N'y avait-il pas plus de liberté en Occident, où l'on se battait pour l'obtenir et où pour la première fois fut proclamée la liberté de conscience si chère à Khomiakov ? Sur ce point particulier Khomiakov commet l'erreur que les Slavophiles étendaient à toute leur conception de l'histoire : des idées très valables en soi, reflétant les aspirations des meilleurs esprits du XIX<sup>e</sup> siècle, sont appliquées faussement à l'histoire. Khomiakov développe un véritable pathos de la liberté. Mais sa doctrine de la liberté, fondement de sa philosophie et de sa théologie, ne devint possible qu'après la morale kantienne de l'autonomie, de la liberté de l'esprit, reprise par l'idéalisme allemand. Cette parenté kantienne fut montée en épingle par les représentants de notre courant réactionnaire et obscurantiste qui oubliaient que la liberté de l'esprit prend sa source dans le christianisme et que sans lui il n'y aurait pas eu de Kant ni de défenseurs de la liberté.

Pour revenir à la philosophie de l'histoire chez Khomiakov, il est important de noter qu'il considérait la foi comme l'élément moteur de l'histoire. La foi religieuse est la base de toute civilisation, de toute marche de l'histoire et de toute pensée philosophique. Et c'est là que se fondent les différences entre l'Occident et la Russie. L'histoire russe repose sur la foi orthodoxe, celle de l'Europe occidentale sur la foi catholique. Or le rationalisme, ce péché mortel de l'Occident, est déjà ancré dans le catholicisme. Dans la scolastique catholique on trouve le même rationalisme et le même pouvoir de la nécessité que dans le rationalisme européen des temps modernes, dans la philosophie de Hegel, dans le matérialisme. La Russie, cette Russie succombant sous le despotisme du régime de Nicolas, devrait donc révéler à l'Occident le secret de la liberté, elle ne serait pas entachée du péché de rationalisme qui emprisonne [53] l'homme dans la nécessité. Dans ses vers, sans grande valeur esthétique, mais fidèle reflet de sa pensée, il s'exclame : « Dis-leur le mystère de la liberté », « Fais-leur don de la Sainte liberté », « leur » étant l'Occident. Or à cette même époque de nombreux Russes se réfugiaient en Occident pour respirer librement. Cependant, Khomiakov exprime une vérité qui n'est pas en contradiction avec la réalité empirique ; le peuple russe, dans le plus profond de lui-même, jouit d'une plus grande liberté de l'esprit que certains peuples occidentaux plus instruits et

plus libres. Au cœur de l'orthodoxie il y a plus de liberté que dans le catholicisme. Liberté infinie, tel est l'un des principes de base du peuple russe. L'Idée russe en est indissociable.

Nous trouvons chez Khomiakov les mêmes contradictions qu'en Russie. Moins que nul autre il a cherché à idéaliser la Russie. Il parlait sans détours de ses injustices. Il y a des pages qui rappellent Tchaadaev : « Il n'y a eu en Russie rien de bon, rien qui méritât d'être imité ou estimé. Partout et toujours nous n'avons eu que analphabétisme, injustice, brigandage, sédition, asservissement de l'homme, pauvreté, désordre, inculture et débauche. L'œil ne discerne dans la vie du peuple aucun moment heureux, aucune époque reconfortante. » Même chez les Occidentalistes nous ne trouvons un réquisitoire aussi véhément. De même, dans le camp slavophile Khomiakov était le moins hostile à la culture occidentale. Il était même anglophile. Ivan Aksakov, slavophile plus tardif, adopta, contrairement à N. Danilevski, l'idée d'une culture universelle. Mais tous ensemble étaient persuadés que la Russie ne devait pas marcher dans les pas de l'Occident et que le monde de demain serait un monde slavo-russe. Khomiakov sentait un désir profond d'expiation des péchés de la Russie d'hier. Il appelait à prier Dieu pour qu'il pardonne « les funestes actions de nos pères ». En énumérant les péchés passés, en appelant à la prière et au repentir, il prononce des mots qui nous émeuvent aujourd'hui :

*« Lorsqu'enivrés de haine et de colère  
Nous appelions des légions étrangères  
À la perte de la Russie ».*

Plus connu est le poème qui commence ainsi : « Pays [54] d'injustice infamante, marqué au fer de l'esclavage ». Dénonçant les péchés d'hier et d'aujourd'hui, Khomiakov continue à croire que la Russie, si indigne d'être élue, l'est néanmoins :

*En ton cœur, ô ma Russie  
Il est une source de bonheur  
Elle aussi coule vivante  
Secrète, inconnue et puissante.*

La conception nationale de Khomiakov est contradictoire comme l'est tout messianisme national. La vocation de la Russie est, selon lui, liée au fait que le peuple russe est le peuple le plus humble de la terre mais ce peuple a l'orgueil de l'humilité. Il est le plus doux, le plus pacifique des peuples et pourtant c'est lui qui doit dominer le monde. Khomiakov accuse la Russie de l'orgueil qui vient du succès extérieur et de la gloire.

Chez les enfants et les petits enfants des Slavophiles cette contradiction se renforcera et on les verra devenir nationalistes, ce dont on ne peut accuser les fondateurs du slavophilisme. Cette contradiction touchera également les rapports des Slavophiles avec l'Occident.

I. Kireevski fut d'abord occidentaliste et la revue *L'Européen* dut son interdiction à l'un de ses articles sur le XIX<sup>e</sup> siècle. Mais même devenu slavophile il écrivait : « Je continue à aimer l'Occident, des sympathies indestructibles me lient à lui, je lui appartiens de par mon éducation, ma façon de vivre, mes goûts, ma forme d'esprit critique, même mes liens de cœur. » « Tout ce qui est beau, généreux, chrétien même si cela nous vient d'Europe, nous est indispensable comme une part de nous-mêmes. » « Notre culture, dit-il, n'est pas autre chose que la culture européenne à son échelon le plus élevé. » Ici se révèle, l'universalisme des Slavophiles qui disparaîtra par la suite. I. Kireevski est le plus romantique des Slavophiles. C'est à lui qu'appartiennent les mots : « Le rêve est ce qu'il y a de mieux au monde. » Toute forme d'activité lui était interdite par le régime de Nicolas I<sup>er</sup>. Il fut très proche de l'*Optina Pustyn*, centre de la spiritualité orthodoxe, et à la fin de sa vie s'adonna entièrement à la mystique orientale, à la littérature patristique. Khomiakov était d'une nature plus virile et plus réaliste. I. Kireevski souhaitait non pas le retour de l'Ancienne [55] Russie dans ses formes extérieures mais seulement l'intégrité spirituelle de l'Église orthodoxe. Seul Constantin Aksakov croyait, dans sa naïveté puérile, à la perfection des institutions de l'Ancienne Russie.

Sur quels principes idéaux s'appuyaient donc les Slavophiles ? C'étaient de riches propriétaires terriens, instruits, humains, aimant la liberté mais très enracinés dans le sol national, très liés à la tradition et

limités par elle. Ce caractère traditionnel du slavophilisme n'était pas sans affaiblir la portée eschatologique de leur christianisme. Malgré toute leur hostilité envers l'Empire, ils se sentaient encore en terrain ferme et ne prévoyaient pas les catastrophes futures. Spirituellement ils vivaient encore avant Dostoïevski, avant la crise tolstoïenne, avant la remise en question de l'homme et la révolution spirituelle. En cela ils se distinguent beaucoup non seulement de Dostoïevski, de Vladimir Soloviev, plus proche de l'élément-air que de l'élément-terre, mais même de Leontiev, déjà en proie au sentiment de la catastrophe ultime. À l'époque de Nicolas I<sup>er</sup> on ne se sentait pas encore en terrain volcanique. Ni Khomiakov, ni ses compagnons ne furent, à proprement parler, des prophètes ; l'élément messianique est relativement faible chez eux. Ils reconnaissaient l'existence d'un immense contraste entre la Sainte Russie et l'Empire. Mais cette Sainte Russie n'était pas pour eux prophétique, elle appartenait au passé, au culte des saints chez le peuple russe. Ils semblaient ignorer les vagabonds-pèlerins et l'esprit de révolte du Russe. À les croire, les chrétiens orthodoxes avaient déjà trouvé leur ville-sainte. Ils étaient partisans d'une théorie patriarchalo-organique de la société dont la famille serait le principe de base et qui devrait être bâtie selon le mode familial. Les Slavophiles attachaient beaucoup d'importance à leur groupe familial, à leur lignée. Constantin Léontiev n'est-il pas plus proche de la vérité lorsqu'il nie l'esprit familial du russe et met l'accent sur le rôle plus décisif du pouvoir autocratique ? En Occident, en France en particulier, on a l'esprit beaucoup plus familial qu'en Russie et on rompt plus difficilement avec ses traditions familiales.

Le plus naïf des Slavophiles, Constantin Aksakov, disait : « l'acte moral doit s'accomplir par la seule moralité individuelle [56] sans la participation de contraintes extérieures. La seule voie digne de l'homme et celle de la libre conviction, la voie de la paix, la voie que nous montra notre divin Sauveur et que suivirent ses Saints Apôtres. » Voilà qui fait honneur aux hautes convictions morales d'Aksakov et qui définit son idéal mais qui ne correspond aucunement ni à l'histoire russe, ni à l'orthodoxie historique. Et c'est toujours la même chose avec les Slavophiles. Khomiakov, par exemple, parlera toujours d'une Russie idéale, d'une orthodoxie idéale, qu'il opposera à un catholicisme réel, ce qui le mènera à une mauvaise interprétation de l'histoire. Comme la majorité des Russes, des meilleurs d'entre eux,

Khomiakov n'avait pas la notion romaine de la propriété. Il pensait que le peuple, seul propriétaire de la terre, lui avait prêté cette richesse terrienne et lui en avait délégué la charge <sup>36</sup>. Cela ne l'empêchait pas de vivre en très riche propriétaire et d'en avoir tous les attributs traditionnels. Constantin Aksakov soutenait même que le peuple russe ne désirait pas accéder au pouvoir, qu'il ne voulait pas pour lui-même de liberté politique mais seulement la liberté de l'esprit. Hélas, il ne jouissait pas plus de liberté politique que de liberté spirituelle. Et moins que jamais en Moscovie, les Slavophiles considéraient la communauté paysanne, l'*obchtchina*, comme une base quasi éternelle de la Russie, une garantie de son originalité. Ils l'opposaient à l'individualisme occidental. Il semble pourtant prouvé que le communautarisme n'est pas une exclusivité russe et qu'il est la base de toutes les formes d'économie domestique à un stade donné de leur développement. Les Slavophiles avaient des illusions populistes. La communauté paysanne était pour eux un ordre de grandeur en dehors de l'histoire, « un monde à part » dans ce monde. Il faut reconnaître que le Russe a plus d'aptitude à la vie communautaire que l'occidental et moins de propension à l'individualisme mais il ne s'agit que d'une qualité spirituelle, métaphysique en quelque sorte, qui n'a été fixée par aucune institution économique. Les Slavophiles ont raison de souligner, comme le fait C. Aksakov, l'importance de l'élément choral dans la musique populaire, en contraste avec le « pour soi » et l'isolement de l'individu mais cela aussi appartient à des [57] traits spirituels du Russe. « Dans l'*obchtchina* russe la personnalité n'est pas étouffée, elle est seulement privée de son instinct de violence, d'égoïsme, de son exclusivité... La liberté est en elle comme dans un chœur. » Ce qui, bien sûr, ne veut pas dire que la vocation russe, le messianisme du peuple russe soient liés à une forme dépassée de communauté économique. Les Slavophiles étaient des monarchistes et même des partisans de l'autocratie. Un chapitre spécial sera consacré à leur attitude envers l'État, le pouvoir, et aux éléments anarchiques de leur pensée. Notons ici que Khomiakov n'a pas une conception religieuse du pouvoir absolu, il est démocrate dans sa conception de l'origine du pouvoir et hostile à un état théocratique et au césaropapisme. Toutefois, Khomiakov et tous les Slavophiles voyaient dans une forme de monarchie différente de l'absolutisme occidental, un

---

<sup>36</sup> Cf. mon livre *A. S. Khomiakov*.

élément indispensable de l'originalité et de la vocation russes. Leur devise était : « Orthodoxie, autocratie, peuple » ; mais, à la différence de l'idéologie officielle, l'orthodoxie et le peuple ne devaient pas être soumis à l'autocratie. L'orthodoxie devait occuper la première place. Dostoïevski avait une attitude critique envers les Slavophiles et n'établissait pas de parenté entre eux et lui. En effet la différence était grande. Ce sont les Occidentalistes que Dostoïevski estimait pour leur expérience nouvelle, pour leur exaltation de la volonté, pour une conscience enrichie. Pour lui, les Slavophiles ne comprenaient pas la notion de mouvement. Il défendait un réalisme tragique de la vie contre l'idéalisme figé des Slavophiles. Ceux-ci avaient leur utopie qu'ils croyaient être vraiment russe. Cette utopie leur rendait la vie possible dans un empire qu'ils n'avaient, celui de Nicolas I<sup>er</sup>. C'était l'utopie d'une orthodoxie idéale, d'une autocratie idéale, d'un peuple idéal. Leur conception de la vie populaire était organique comme l'était leur conception des rapports du tsar avec son peuple. Comme tout doit être organique, rien ne doit être formel, juridique, nulle garantie légale n'est nécessaire. Les rapports organiques s'opposent aux rapports contractuels. Tout doit reposer sur la confiance, l'amour et la liberté. Nous voyons ici à quel point les Slavophiles étaient romantiques lorsqu'ils bâtissaient la vie sur des principes plus élevés que les principes juridiques, car nier les principes juridiques abaisse la vie au-dessous du niveau de ces principes. Il est indéniable [58] qu'il n'est pas besoin de garantie des droits de la personne dans les rapports d'amour, mais les rapports dans les sociétés humaines ressemblent fort peu à des rapports d'amour. La sociologie slavophile repose sur l'orthodoxie et le romantisme allemand. Leur doctrine organique de la société s'apparente aux idées de F. von Baader, Schelling, Adam Muller. Mais en terrain russe ce genre d'idées prit une direction violemment antiétatique. Les Slavophiles n'aimaient pas le gouvernement et le pouvoir. Nous verrons que, contrairement au catholicisme occidental, la théologie slavophile nie l'idée d'autorité dans l'Église et, par la bouche de Khomiakov, proclame une liberté sans précédent. L'idée de la *Sobornost* de Khomiakov, dont le sens sera explicité dans un autre chapitre, joue également un rôle dans sa doctrine sociale. L'esprit de conciliarité, c'est ce même esprit communautaire, cette facilité de vie en commun, cet amour du chant choral, cette union de l'amour et de la liberté qui n'a besoin d'aucune garantie extérieure. L'idée est purement russe. Les Slavophiles

l'opposaient à l'esprit de chevalerie occidental dans lequel ils décelaient un individualisme et un orgueil non chrétien. Hostile à l'idéal aristocratique, la pensée slavophile était foncièrement démocratique. Ils reliaient le juridisme, le formalisme, l'aristocratie à l'esprit romain qu'ils combattaient plus que tout. Le christianisme, pensaient-ils, a conservé en Russie sa pureté primitive car c'est dans une terre plus vierge que la vérité chrétienne était tombée. C'était sous-estimer l'élément païen dans l'orthodoxie populaire, de même que l'influence byzantine. Leontiev jugera l'orthodoxie de Khomiakov non conforme à la vérité, trop libérale et moderniste et lui opposera une orthodoxie ascético-monacale, austère, inspirée de Byzance, et du Mont-Athos.

La sociologie, comme la théologie slavophile sont nourries d'humanisme. Khomiakov était résolument opposé à la peine de mort et à la cruauté des châtiments, et il n'a certainement jamais pu se réconcilier avec l'idée des souffrances éternelles de l'enfer. En cela il est très russe. La condamnation de la peine de mort entre dans l'Idée russe. S'il est vrai que l'italien Beccaria eut une influence sur notre juridiction pénale, il reste néanmoins que la peine de mort n'a été honnie par aucun autre peuple, comme par le peuple russe qui n'a jamais [59] été attiré par le spectacle de l'exécution capitale. Tourguenev fut très impressionné par celle de Tropman à Paris. Il écrit : « Personne n'avait l'air d'avoir conscience d'assister à un acte de justice collective ; chacun essayait de se débarrasser de la responsabilité de ce crime. » Voilà une réflexion plus russe qu'occidentale. Le thème de la peine de mort réconcilie toutes les tendances : Slavophiles et Occidentalistes, socialistes et révolutionnaires, L. Tolstoï et Dostoïevski. Les Russes sont peut-être les seuls à douter du bien-fondé des châtiments. Ce qui est certainement dû au fait que le Russe est communautaire et non « socialisé » au sens occidental, dans la mesure où il n'accorde pas à la société la primauté sur l'homme. Ce n'est pas l'attitude envers la propriété, institution sociale, qui détermine les notions russes de propriété et de vol, mais une attitude envers l'homme. C'est également la source, nous le verrons, de la lutte contre l'esprit bourgeois, le refus du monde embourgeoisé.

Autre phénomène bien russe : le noble repentant. Il n'y a en Russie, dans aucun domaine, de sentiment de la hiérarchie tel qu'il



existe en Occident. De là ce contraste entre l'intelligentsia et le peuple, la noblesse et le peuple. En Occident l'intelligentsia est une fonction du corps social comme l'a été la noblesse dans une société hiérarchisée. Chez les Russes, chez les meilleurs d'entre eux, être intellectuel ou noble c'était se sentir coupable et chargé d'une dette envers le peuple. C'est bien la preuve que, contrairement à la théorie organique des Slavophiles, la structure sociale en Occident est bien plus organique qu'en Russie. Mais ce caractère organique lui était nuisible. Les Slavophiles n'ont pas, semble-t-il, compris que toute structure organique suppose une hiérarchie. L. Tolstoï et même Mikhailovski étaient moins éloignés de la vérité lorsqu'ils luttèrent contre cette théorie organique de la société au nom de l'individualité de l'homme. Le mérite des Slavophiles fut d'avoir cherché « la Russie du Christ » et non « la Russie de Xerxès <sup>37</sup> » telle que la voulaient nos nationalistes et impérialistes. « L'Idée » de la Russie, (et il ne peut en être autrement avec une conscience messianique) repose avant [60] tout sur une vision prophétique de l'avenir et non sur le présent.

La lettre de Franz von Baader au ministre de l'Instruction publique, le comte Ouvarov, présente un intérêt de premier ordre. Elle porte le titre de « Mission de l'Église russe dans la décadence du christianisme de l'Occident ». Elle fut publiée pour la première fois dans le livre de E. Susini, *Lettres inédites de Franz von Baader* <sup>38</sup>. Baader est un penseur remarquable, insuffisamment apprécié en son temps et très proche de la pensée russe. C'était un catholique libre et en même temps un théosophe chrétien qui a su ressusciter l'intérêt de ses contemporains pour Jacob Böhme et qui a influencé le Schelling de la dernière période. Il avait une grande sympathie pour l'Église orthodoxe et souhaitait un rapprochement avec elle. Il voyait dans la Russie un intermédiaire entre l'Orient et l'Occident. Certaines idées de Baader se rapprochent beaucoup de celles des Slavophiles et de Soloviev. Il décida de se rendre en Russie sur l'invitation du prince Golitsine mais il fut la victime d'un mauvais tour typiquement russe. Il fut arrêté à la frontière et chassé de Russie. Baader, très vexé, écrivit

<sup>37</sup> D'après les vers de Soloviev : « Quel Orient veux-tu être, Orient de Xerxès ou du Christ ? »

<sup>38</sup> On doit également à Susini deux tomes de *Fr. Baader et le romantisme mystique*. C'est la première étude exhaustive de la conception du monde de Baader.

à Alexandre I<sup>er</sup> et au prince Golitsine mais il ne réussit pas pour autant à pénétrer en Russie ! Dans sa lettre à Ouvarov il expose de remarquables idées sur la mission de l'Église orthodoxe en Russie. Cette lettre nous intéresse spécialement car elle révèle en Occident un courant proche de la pensée russe. Khomiakov eût pu la signer. Les Russes ont souvent et quelquefois injustement décrit la décadence de l'Occident, visant principalement l'Occident antichrétien. Et voici que Baader parle de décadence au sein du monde chrétien et cherche le salut en Russie et dans l'Orthodoxie. Cette lettre écrite en français, est si intéressante que je vais en citer un large extrait <sup>39</sup> :

« S'il est un fait qui caractérise l'époque actuelle, c'est assurément ce mouvement irrésistible de l'Occident vers l'Orient. La Russie qui possède en elle l'élément européen occidental aussi bien que l'élément oriental, doit, dans ce [61] grand rapprochement, nécessairement jouer le rôle de l'intermédiaire qui arrêtera les funestes conséquences du choc. L'Église russe de son côté a maintenant, si je ne me trompe, une tâche semblable à remplir à l'occasion de la décadence alarmante et scandaleuse du christianisme dans l'Occident ; placée en face de la stagnation du christianisme dans l'Église romaine et de sa dissolution dans l'Église protestante, elle reçoit, à mon avis, une mission intermédiaire qui est plus liée qu'on ne le pense à l'ordinaire avec celle du pays auquel elle appartient. Qu'il me soit permis d'indiquer en peu de mots cette décadence du christianisme dans l'Occident et les causes pour lesquelles l'Église russe, s'étant maintenue à l'abri de cette décadence, est en état, par là-même, d'exercer une influence libératrice sur l'Occident. Cette influence ne sera point polémique, elle résultera de son exemple et de sa doctrine solidement fondée sur la science religieuse dont le catholicisme romain est aussi loin par son principe destructif (par sa science hostile à la foi)... Les Français ont choisi et inoculent en eux comme principe constitutif, le principe destructif de la révolution ; de même que les philosophes ont adopté pour principe constituant le principe destructeur du doute cartésien, lequel dans le fond ne vaut pas mieux que le scepticisme... J'ai été le premier et je suis encore presque le seul, qui ait découvert cette erreur fondamentale de la philosophie moderne ; j'ai démontré que tous les philosophes (sans en

---

<sup>39</sup> Cet extrait est cité par Berdiaev en français. (*N.d.T.*)

excepter Leibnitz) depuis Descartes et son successeur Spinoza, sont partis de ce principe destructeur et révolutionnaire en ce qui tient à la vie religieuse, qui dans la sphère de la politique a donné naissance au principe constitutionnel ; j'ai démontré qu'une réforme fondamentale n'est possible qu'en tant qu'elle s'exercera simultanément dans les deux sphères de la philosophie et de la politique. Ils se trompent, à mon avis, d'une manière dangereuse, ces hommes d'État et ces meneurs qui présument que le mode de penser des peuples (c'est-à-dire leur philosophie) est une chose indifférente, et qu'une science sans prière n'entraîne pas après elle un gouvernement sans prière, cette ruine pour gouverneur et gouvernés... La Providence a tenu jusqu'à ce jour l'Église russe en dehors de ce mouvement européen, dont l'effet a été de déchristianiser aussi bien la science que la société civile ; et précisément parce qu'elle a défendu l'ancien [62] catholicisme contre ces deux ennemis, le papisme et le protestantisme, parce qu'elle ne proscriit pas l'usage de la raison, comme l'Église romaine, sans laisser passage, comme le protestantisme, aux abus qui en peuvent résulter, elle seule est capable de se présenter comme médiatrice, ce qui du reste devra se faire par le seul secours de la science en Russie, « par les Russes. »

Baader suggère que quelques Russes viennent à Munich étudier et écouter ses cours afin de « combler une lacune qui existe encore en Russie comme dans l'Occident, tout en servant de modèle à l'Occident et en lui prouvant (ce qui n'a pas encore eu lieu) que la véritable science n'existe pas sans la foi, et que la véritable foi ne peut subsister sans la science ». Certes, quelques erreurs de jugement chez Baader sautent aux yeux : le catholicisme ne nie pas la raison ; le doute cartésien et la Révolution française n'ont pas seulement détruit mais créé. Mais l'énorme intérêt de cette lettre réside dans la confiance que Baader place dans la Russie.

Nous parlerons de la philosophie slavophile dans un autre chapitre, notons seulement que la philosophie en Russie s'est développée en deux directions : chez les Slavophiles vers la religion, la foi, chez les Occidentalistes vers la révolution, le socialisme. Dans l'un comme dans l'autre cas, il y eut une aspiration vers une conception du monde unique et totale, vers un mariage de la philosophie et de la vie, de la théorie et de la pratique.

### 3. *Les Occidentalistes*

L'occidentalisme a eu pour point de départ le même thème de la Russie, de sa voie, de ses rapports avec l'Europe. Les Occidentalistes ont apprécié la réforme de Pierre et l'esprit de la période pétroviennne mais ont marqué une hostilité encore plus grande que les Slavophiles envers l'Empire de Nicolas I<sup>er</sup>. L'occidentalisme est un produit oriental plus qu'occidental. Pour les Européens, l'Occident était une réalité, bien souvent odieuse et exécrée ; pour les Russes c'était un idéal, un rêve. Les Occidentalistes étaient aussi russes que les Slavophiles ; comme eux ils aimaient la Russie et voulaient son bien. Très vite il se forma dans l'occidentalisme deux courants, [63] l'un plus modéré et libéral, attiré principalement par les problèmes de l'art et de la philosophie, ayant subi l'influence de l'idéalisme et du romantisme allemands, l'autre plus révolutionnaire, plus social, parrainé par les courants socialistes français. La philosophie de Hegel joua un rôle dans l'une et l'autre tendance. Stankevitch, qui est le type le plus parfait de l'idéaliste des années 40, fut l'un des premiers adeptes de Hegel. Herzen, éloigné du cercle de Stankevitch et représentant le courant social de l'occidentalisme, passa lui aussi par une période d'engouement pour Hegel dont il qualifia la philosophie « d'algèbre de la révolution ». L'interprétation révolutionnaire de Hegel préparait le marxisme. Cela signifiait un glissement vers Feuerbach. Raillant le succès de la philosophie schellingienne, Herzen disait : « L'homme qui sortait se promener à Sokolniki <sup>40</sup> y allait pour se livrer au sentiment panthéiste de son union avec le cosmos. » Herzen a laissé de très vivants souvenirs sur les idéalistes des années 40, qui étaient ses amis. « Quelle grâce a touché ces hommes, quel souffle les a réengendrés ? Pas une pensée, pas un souci pour leur situation sociale, leur profit personnel, leurs moyens d'existence, toute leur vie, tous leurs efforts tendent au bien commun sans aucun profit égoïste ; d'aucuns oublient leur richesse, d'autres leur pauvreté, ils marchent sans s'arrêter vers la solution de problèmes théoriques. L'intérêt de la vérité, l'intérêt de la vie, de la science, de l'art, l'*humanitas*, domine tout... » « Où, dans quel coin de l'Occident

<sup>40</sup> Parc boisé à Moscou. (*N.d.T.*)

actuel trouverez-vous de tels groupes d'ermite de la pensée, de reclus de la science, de fanatiques des convictions dont les cheveux blanchissent mais dont les pensées restent toujours jeunes ? »

Telle est l'intelligentsia russe. Herzen ajoute : « En Europe de nos jours il n'y a plus de jeunesse. » Des jeunes, il y en avait en Russie. Dostoïevski parlera des « petits garçons russes » qui discutent des « maudits problèmes ». Tourgueniev étudiait la philosophie de Hegel à Berlin et disait à ce propos : « Nous cherchions alors dans la philosophie tout ce qu'on peut imaginer, sauf un acte de pensée pure. » Les Idéalistes des années 40 cherchaient à mettre leur vie en harmonie avec leur sentiment. Dans la pensée russe l'élément moral prévalait sur l'élément [64] métaphysique et elle dissimulait l'envie de transformer le monde. Mais l'intérêt extraordinaire pour les philosophies de Schelling et de Hegel n'aboutit pas en Russie à une pensée philosophique autonome. Il faut faire une exception pour quelques idées des Slavophiles mais qu'ils ne développèrent pas. La philosophie n'était qu'un moyen de transformation de l'âme ou de la société. Tous étaient en désaccord avec le régime et pour tous se posait le douloureux problème de leur attitude envers « la réalité ». Nous verrons le rôle joué ici par Hegel. Ce que l'on appelle « l'idéalisme des années 40 » eut une grande part dans la formation de la personnalité du russe cultivé. Ce ne fut qu'au cours des années 60 que « l'idéaliste » fut remplacé par le « réaliste », mais les traits de l'idéaliste ne disparurent pas complètement, même quand Schelling et Hegel furent remplacés par le matérialisme et le positivisme. Il ne faut pas accorder trop d'importance aux idées exprimées au seul niveau de la conscience.

Granovski \* fut le type même de l'humaniste-idéaliste. C'était un homme admirable, il avait beaucoup de charme et d'influence en tant que professeur, mais on ne peut pas dire que sa pensée ait été originale. Sa querelle avec Herzen est fort significative. En idéaliste convaincu, Granovski ne pouvait supporter que l'on quitte la philosophie de Hegel pour celle de Feuerbach qui avait pris tant de sens pour Herzen. Granovski voulait garder pure sa foi en l'immortalité de l'âme ; opposé à un socialisme qu'il croyait être hostile à la personnalité, il restait donc fidèle à l'idéalisme au moment où Herzen et Belinski étaient en train de se rallier au socialisme et à l'athéisme. Ces deux penseurs ont eu un rôle primordial dans le destin

russe. Ce sont eux qui représentent le mieux cet occidentalisme de gauche si plein de promesses d'avenir.

Belinski \* est une des figures les plus marquantes de l'histoire de la conscience russe du XIX<sup>e</sup> siècle. Par sa seule origine il se distingue déjà des autres écrivains des années 1830-40 : il ne provenait pas d'un milieu noble et n'avait aucun de ces traits de grand seigneur qui ressortaient tellement chez Bakounine, tout anarchiste qu'il fût. Premier *raznotchinets* (roturier), il avait tout d'un intellectuel (au sens étroit du mot) [65] de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle au moment où notre littérature cesse d'être l'apanage de la noblesse. Belinski avait beaucoup de dons, une sensibilité, une réceptivité extraordinaire. Il avait peu de culture. Il ne connaissait presque aucune langue étrangère, presque pas l'allemand. Il fit connaissance avec la pensée hégélienne non pas directement mais par les récits de Bakounine qui avait lu Hegel dans le texte. Mais il était si étonnamment réceptif qu'il devina beaucoup de choses chez Hegel. Successivement il « vécut » Fichte, Schelling et Hegel puis se rallia à Feuerbach et à l'athéisme militant. Comme tous les intellectuels russes, Belinski avait l'ambition d'une *Weltanschauung* totale. Pour une nature passionnée et sensible comme lui, comprendre c'était souffrir. Il ne vivait que par les idées et cherchait la vérité « avec entêtement, hâte et passion ». Il se consuma à sa propre flamme. Il disait que la Russie est la synthèse de tous les éléments, il voulait être lui-même cette synthèse, mais, tombant sans cesse dans des excès contraires, il ne la réalisa que si l'on considère l'ensemble de son cheminement. Il fut notre meilleur critique littéraire, et le seul à être doté d'un authentique sens esthétique et d'une réceptivité à l'art. Mais la critique littéraire n'était pour lui qu'une forme d'expression de sa vision totale du monde, qu'un champ de bataille pour le triomphe de la vérité. L'ampleur que prit chez nous la critique littéraire dans les revues de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle s'explique par la censure qui ne laissait passer les idées philosophiques et politiques que sous la forme de critiques d'œuvres littéraires. Belinski fut le premier à estimer Pouchkine à sa juste valeur et il révéla beaucoup de jeunes talents débutants.

Russe jusqu'à la moelle des os, n'ayant pu exister qu'en Russie, c'était un Occidentaliste acharné, ayant foi en l'Occident. Mais son voyage en Europe le déçut. Le désenchantement est aussi typiquement

russe que l'enchantement : de Schelling on passe à Hegel. On peut fixer trois étapes dans le cheminement intellectuel de Belinski :

- 1) idéalisme moral, héroïsme ;
- 2) acceptation de la thèse hégélienne sur le caractère raisonnable de la réalité ;
- 3) révolte contre cette réalité, désir de la transformer radicalement pour le bien de l'homme.

[66]

La voie suivie par Belinski montre l'influence considérable qu'exerça chez nous Hegel. Des deux crises que connut Belinski il sera question dans le chapitre suivant. A travers toutes ses étapes, Belinski se donnait entièrement à son idée et ne pouvait vivre d'autre chose que d'elle. Il était intolérant et exclusif comme tous les intellectuels russes convaincus d'une vérité, aussi divisait-il le monde en deux camps. Il se brouilla pour une idée avec son ami C. Aksakov qu'il aimait beaucoup. Il fut le premier à perdre le contact avec les Slavophiles. Il se sépara de Herzen dont il avait été très proche et d'autres amis pendant sa période hégélienne où il défendait l'idée de la réalité raisonnable, et connut une période de solitude éprouvante. Bakounine aussi, le futur anarchiste, était convaincu de l'idée hégélienne de la réalité raisonnable et c'est lui qui en convainquit Belinski. Nous verrons que Hegel avait été mal compris, et c'est sur une erreur que se déchaînèrent les passions. Ce n'est qu'à la dernière étape, vers la fin de sa vie que Belinski aboutira à une vision du monde définitive et complète et qu'il deviendra le représentant des tendances socialistes de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est le précurseur direct de Tchernychevski et en fin de compte même du marxisme russe. Il était bien moins populiste que Herzen. Il était même partisan d'une industrialisation poussée. Lorsqu'il se tourna vers les recherches sociales, nous remarquons déjà chez lui ce rétrécissement de la conscience et ce rejet de nombreuses valeurs qu'il est si pénible de constater dans l'intelligentsia révolutionnaire des années 1860-1870. Là où il est bien russe, c'est dans sa critique de l'esprit universel de Hegel au nom de l'homme concret, de l'homme vivant.

Ce même thème nous le trouvons chez Herzen \*. Celui-ci a été profondément marqué par l'exécution des Décembristes. Herzen a eu une importance considérable dans la philosophie de l'histoire en Russie. S'il n'est pas le plus profond, il est certainement le plus brillant de ses contemporains. Il fut le premier émigrant révolutionnaire. Occidentaliste russe, il a été profondément déçu par l'Europe Occidentale. Après son expérience, l'occidentalisme tel qu'il se présentait dans les années 40 devint impossible. Les marxistes russes seront occidentalistes d'une autre manière et dans le marxisme communiste [67] se découvriront des traits du messianisme russe. En Herzen l'occidentaliste rejoint le slavophile, on peut dire la même chose pour Bakounine. En général l'occidentalisme de gauche, de tendance socialiste, sera plus russe, plus original dans sa conception de la voie à suivre pour la Russie que l'occidentalisme plus modéré, plus libéral, qui deviendra de plus en plus terne. Mais l'aile gauche de l'occidentalisme produira le socialisme de tendance populiste qui va insister sur la spécificité de la voie de la Russie qui doit éviter de passer, comme l'Europe occidentale, à travers un développement industriel de type capitaliste. Herzen va être à la source de ce socialisme populiste si russe par son caractère. Il va développer l'idée, déjà exprimée par Tchaadaev, que le peuple russe, moins assujéti à l'histoire universelle, peut créer dans l'avenir un monde nouveau. Herzen fut le premier à exprimer la protestation russe contre l'esprit petit-bourgeois occidental. Il en vit le danger au sein même du socialisme occidental. Mais cette idée n'appartient pas au seul socialisme populiste, il y a en elle une profondeur que n'atteint pas la philosophie, somme toute assez superficielle de Herzen lui-même, c'est une idée pan-russe, née du messianisme russe.

Herzen, comme ses contemporains, passa par Hegel, il fut le premier à découvrir Feuerbach et lui resta fidèle. C'est dire que sa philosophie prenait racine, bien que superficiellement, dans le matérialisme, et qu'il était athée. Disons plutôt qu'il était un humaniste sceptique. Ce n'était pas une nature enthousiaste et exaltée comme Belinski. Pour lui matérialisme et athéisme n'étaient pas une religion. Étant donnée une telle vision philosophique du monde, il lui était difficile de justifier une foi messianique dans le peuple russe, comme d'asseoir solidement sa philosophie de l'histoire et son éthique. Un mysticisme social français du type de celui de Pierre



Leroux l'influença un moment, mais cela ne dura pas longtemps. Herzen motivait son incroyance en un sens suprême de la vie par des arguments que l'on ne rencontrera que beaucoup plus tard et dans des formes de pensées plus raffinées. Il dit que la science objective ne prend pas en considération les illusions et les espoirs de l'homme. Il exige une soumission devant la triste vérité. La vérité est triste à ses yeux ; là est [68] l'originalité de Herzen, il y a un élément de pessimisme dans sa philosophie. Il réclame du courage devant l'absurdité du monde. Il professe un anthropocentrisme : l'homme est au-dessus de tout. Mais cet anthropocentrisme n'a pas de bases métaphysiques. N. Mikhailovski emploiera plus tard l'expression d'anthropocentrisme subjectif opposé à objectif. Le précurseur en est Feuerbach, mais Feuerbach était optimiste et professait une religion de l'humanité. Quant à l'éthique de Herzen, elle est résolument personnaliste. La valeur suprême à laquelle rien ne doit être sacrifié est la personne humaine. Mais là encore il ne peut donner à cette valeur suprême aucun fondement philosophique. C'est ce personnalisme qui détermine sa conception originale de la philosophie de l'histoire. Herzen était moins philosophe qu'artiste et on ne peut exiger de lui qu'il argumente et développe sa thèse historico-philosophique. Il avait beaucoup lu, il avait lu Hegel et même Jacob Böhme, il connaissait le philosophe du messianisme polonais, Ciezkowski, mais il n'avait pas de véritable culture philosophique. Sa thèse de la personne est à rapprocher de sa conception de la liberté. Personne en Russie n'a été comme lui épris de liberté. Il ne voulait rien céder sur le chapitre de la liberté, même au profit du socialisme. Mais un point reste incompréhensible : d'où la personnalité tirera-t-elle ses forces pour défendre sa liberté contre le pouvoir de la nature, de la société et du déterminisme ? C'est également au nom de la personne que Herzen s'élèvera contre l'esprit petit-bourgeois occidental. Il vit en Europe l'affaiblissement et, en fin de compte, la mort de l'individualité. Le chevalier du Moyen Age a été remplacé par le boutiquier. Aussi est-ce dans le moujik russe, dans le *touloupe* gris, qu'il cherchera le salut contre l'embourgeoisement général. Ce moujik russe a beau être esclave, il a plus de personnalité que le bourgeois européen. Il allie en lui l'élément personnel et social. La personnalité est contraire à l'égoïsme clos, elle ne se développe que si elle s'intègre à la communauté sociale. Déçu par l'Europe occidentale, Herzen se tourne vers la communauté paysanne, vers l'*obchtchina*

russe. Son socialisme est de type populiste et individualiste à la fois. Il ne fait pas encore la distinction entre individu et personne. « Les prouesses des chevaliers, le raffinement des mœurs aristocratiques, l'austère dignité des protestants, l'orgueilleuse indépendance des Anglais, la vie luxueuse [69] des artistes italiens, l'esprit brillant des Encyclopédistes et la farouche énergie des terroristes, tout cela a été malaxé, refondu en une masse de nouveaux principes moraux qui s'imposent au monde : les principes petits-bourgeois. » « De même que le chevalier avait été le héros du monde féodal, le boutiquier est devenu celui du monde actuel. Les patrons ont remplacé les maîtres. » « Tout a changé en Europe sous l'influence du petit-bourgeois. L'honneur chevaleresque s'est mué en honnêteté de comptable, les rapports humanitaires en rapports de classes, la politesse en préciosité, l'orgueil en susceptibilité, les parcs en potagers, les palais en hôtelleries ouvertes à tous (à tous ceux qui en ont les moyens). » Tous veulent « paraître au lieu d'être ». À l'avarice du bourgeois nanti, s'oppose la jalousie du bourgeois démuné. Plus tard le « réactionnaire » Leontiev aura les mêmes expressions que le « révolutionnaire » Herzen. Tous deux vont se dresser contre le monde bourgeois et voudront lui opposer le monde russe.

Les idées de Herzen en matière de philosophie de l'histoire ne ressemblent pas aux habituelles théories optimistes de l'aile gauche progressiste. Il oppose la personnalité au cours fatal de l'histoire. Nous verrons avec quelle passion Belinski a vécu ce thème et avec quel génie Dostoïevski l'a exprimé. Herzen proclame « la lutte de l'homme libre contre les libérateurs de l'humanité ». Il est contre la démocratie et penche vers l'anarchisme. Dans son remarquable livre *De l'autre rive*, il nous prévient de la venue prochaine « du barbare de l'intérieur » et prévoit avec une lucidité étonnante que la minorité cultivée va connaître des jours difficiles. Il écrit : « Expliquez-moi, s'il vous plaît, pourquoi il est ridicule de croire en Dieu, mais pas ridicule de croire en l'homme, pourquoi il n'est pas ridicule de croire en l'humanité, pourquoi il est stupide de croire au Royaume céleste, mais intelligent de croire aux utopies terrestres ? » Des sociologues occidentaux, c'est Proudhon qui lui est le plus proche. Il n'a rien de commun avec Marx. Herzen ne partageait pas la doctrine optimiste du progrès qui devint la religion du XIX<sup>e</sup> siècle. Il ne croyait pas à un progrès déterminé de l'humanité, à un mouvement irréversible vers le

haut, d'une société toujours meilleure, plus parfaite, plus heureuse. Il n'excluait pas la possibilité d'un [70] retour en arrière, d'un déclin. Fait important : il pensait que la nature est totalement indifférente à l'homme et à son bien-être et que la connaissance de la vérité n'apporte à l'homme aucune consolation. Seule antinomie dans cette vision pessimiste de l'histoire : il avait confiance dans l'avenir du peuple russe. Dans une lettre à Michelet où Herzen défend le peuple russe, il écrit que le passé de ce peuple est sombre, son présent horrible, il ne lui reste que la foi en l'avenir. Ce thème va se répéter tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. À cette même époque, Herzen, déçu par la révolution de 48, écrivait que l'Europe avait amorcé son déclin. Il n'existe pas de garantie d'un avenir meilleur pour le peuple russe, pas plus que pour les autres peuples, étant donné l'absence de toute loi de progrès. Mais cet avenir conserve une part de liberté et il nous reste la possibilité d'espérer en lui.

Dans sa critique de la théorie du progrès, ce qui est le plus intéressant et le plus surprenant chez Herzen, quand on songe au camp auquel il appartenait, est son personnalisme. Il se refuse à sacrifier la personne humaine à l'histoire et à sa prétendue mission, il ne veut pas en faire un instrument à des fins non humaines. Il s'oppose au sacrifice des générations actuelles aux générations futures. Il comprenait que la religion du progrès ne considère rien, ni personne, à aucun moment, comme une valeur en soi. Le bagage philosophique de Herzen ne lui permettait pas d'argumenter et d'exprimer clairement ces pensées sur les rapports du présent et de l'avenir. Il n'avait pas de notion bien définie du temps. Mais il savait d'instinct que l'on ne peut considérer le présent uniquement en tant que facteur de l'avenir, car il voyait dans le présent une fin en soi. Ses idées étaient dirigées contre la vision de l'histoire de Hegel, contre l'asservissement de la personne à l'esprit universel de l'histoire et au progrès. C'est le thème bien russe de la défense de la personne si brillamment exprimé dans la lettre de Belinski à Botkine, dont il sera question au chapitre suivant. Le socialisme de Herzen était de type individualiste — aujourd'hui j'aurais dit personnaliste — et il pensait que c'était là le socialisme russe. Sorti du camp occidentaliste, il a défendu la théorie de la voie originale de la Russie.

[71]

#### 4. *Évolution du slavophilisme*

Le slavophilisme toujours préoccupé par le même thème de la Russie et de l'Europe va en partie changer de caractère, et en partie dégénérer en nationalisme du plus bas type tandis que ses éléments libéraux et humanitaires vont commencer à s'estomper. Les idéalistes-occidentalistes, de leur côté, vont se transformer en « hommes de trop <sup>41</sup> » en attendant l'apparition des réalistes des années 60. On assiste à un durcissement général. Les idéalistes slavophiles dégénèrent aussi en un type plus dur de conservateurs nationalistes. Ce phénomène est dû au contact avec la réalité. Seul un petit nombre, comme Ivan Aksakov, restera fidèle à l'idéal des anciens Slavophiles.

N. Danilevski \*, auteur du livre *La Russie et l'Europe* est un homme d'une toute autre formation. Les vieux Slavophiles avaient bu aux sources de l'idéalisme allemand de Hegel, de Schelling, ils justifiaient leurs idées en termes de philosophie. N. Danilevski est un naturaliste, un réaliste et un empiriste. Ses idées sur la Russie, il les exprime en termes de naturalisme. Chez lui disparaît l'universalisme des Slavophiles. Il divise l'humanité en groupes culturo-historiques fermés, et l'humanité chez lui n'a pas un seul et unique destin. Il n'est donc pas tant question d'assigner à la Russie une mission au sein du monde que de faire coïncider ce pays avec un type culturo-historique donné. Danilevski est le précurseur de Spengler ; ses idées sont à rapprocher de celles du philosophe allemand, en particulier lorsque celui-ci retire à l'humanité son unité, ce qui lui convient d'ailleurs mieux qu'au chrétien Danilevski. Les Slavophiles en effet plongeaient leurs racines dans l'universalisme, non seulement philosophique, mais aussi chrétien ; leur conception de l'orthodoxie est à la base de leur vision du monde ; aussi cherchaient-ils à l'intégrer de façon indissociable à leur conception de la Russie. La mission de la Russie est pour eux avant tout chrétienne. Tandis que chez Danilevski il y a un complet hiatus entre son orthodoxie personnelle et sa doctrine naturaliste de l'histoire. Il définit une série de types culturo-

---

<sup>41</sup> Cf. note [45], p. 80.

historiques, comme on classerait les types du monde animal. Il n'y a pas de civilisation ni d'histoire [72] universelle. Seuls sont possibles tel ou tel type culturo-historique plus riche et plus complet ; tel serait, selon Danilevski, le type slavo-russe. Celui-ci réunit le mieux les quatre éléments suivants : religieux, culturel (au sens étroit), politique et socio-économique. Cette classification des types est très arbitraire. Le type n° 10 s'appelle germano-romain ou européen. Les Russes ont toujours aimé apparenter le type germanique au type romain. Mais c'est une erreur et une mauvaise compréhension de l'Europe. Dans la réalité entre la France et l'Allemagne il n'y a pas moins de différence, sinon plus, qu'entre l'Allemagne et la Russie. Pour un Français classique, tout ce qui est au-delà du Rhin, c'est l'Orient, presque l'Asie. Il n'existe pas de culture européenne unique ; c'est une invention des Slavophiles. Danilevski a parfaitement raison de souligner que ce qu'il est convenu d'appeler la culture européenne n'est pas la seule culture possible. Mais il a une conception erronée des rapports du générique et du spécifique. En effet il est aussi juste d'affirmer que la culture appartient toujours en propre à une nation et qu'il existe une culture universelle. L'universel, l'inter-humain est contenu dans l'individuel, le national, lequel devient important justement par sa façon originale d'accéder à cet universel inter-humain. Ainsi Dostoïevski et L. Tolstoï sont très russes, et auraient été impensables en Occident, mais ils ont une signification universelle. L'idéalisme allemand qui est très germanique, et impossible en France ou en Angleterre, a par ses réalisations et sa forme d'expression une dimension universelle. Vladimir Soloviev dans son remarquable ouvrage sur *Le problème national en Russie* a sévèrement critiqué les idées de Danilevski et ses compagnons. Il a montré que ces idées sont en fait empruntées à un historien allemand de second ordre, Rückert. Soloviev étend sa critique aux Slavophiles disant que c'est une erreur de chercher à imiter une foi populaire. Il faut croire non pas à la foi populaire mais aux objets divins auxquels elle se rapporte. Mais là où Soloviev est injuste c'est lorsqu'il oppose cette idée irréfutable en soi à la philosophie de Khomiakov dont la foi s'attachait avant tout au divin et aspirait à l'universel. Il est certain que les idées de Danilevski constituent un arrêt dans le mouvement de prise de conscience de l'Idée russe et ne peuvent s'y intégrer. Le panslavisme, tel qu'il le [73] définit, ne tient pas debout et fausse est son idée de la Constantinople russe. Mais il faut noter que Danilevski croyait que le

peuple russe et les Slaves, en général, sauraient résoudre le problème social mieux et plus tôt que l'Europe occidentale.

Constantin Leontiev \* se disait modestement le continuateur philosophique de Danilevski. En fait il le dépasse de beaucoup ; c'est l'un des plus brillants esprits russes. Si Danilevski annonçait Spengler, Leontiev peut être considéré comme le précurseur de Nietzsche. Constante méditation sur l'essor et le déclin des sociétés et des civilisations, nette prédominance de l'esthétique sur l'éthique, fondement biologique de la philosophie de l'histoire et de la sociologie, aristocratie, haine du progrès libéro-égalitaire et de la démocratie, *amor fati*, tous ces traits apparentent Leontiev à Nietzsche. On le range dans le camp slavophile mais c'est absolument erroné ; il n'a presque rien en commun avec les Slavophiles et leur est même opposé sous beaucoup d'aspects. Sa conception du christianisme est tout autre : byzantine, monacale, ascétique, n'admettant aucun élément humanitaire ; sa morale est différente, une morale aristocratique de la force, ne s'arrêtant pas devant la violence ; sa conception du processus historique est naturaliste. Il n'avait aucune foi dans le peuple russe. Il pensait que la Russie doit son existence et sa puissance uniquement à l'orthodoxie byzantine et l'autocratie qui ont été imposées de force au peuple. Il repoussait tout nationalisme, tout principe tribal qui selon lui conduit à la révolution et au nivellement démocratique. Il n'était pas du tout populiste, alors que les Slavophiles l'étaient. Il aimait Pierre le Grand et la Grande Catherine et voyait à leur époque une florissante complexité de la vie de l'État et de la culture. Il aimait beaucoup la vieille Europe catholique, monarchique, aristocratique, complexe et variée. L'époque qu'il goûtait le plus était non pas le Moyen Age, mais la Renaissance. Suivant la théorie originale de Leontiev, la société humaine passe obligatoirement par les périodes : *a*) de simplicité primitive ; — *b*) de complexité florissante ; — *c*) de seconde simplification et de confusion générale. Ce processus est selon lui fatal. Contrairement aux Slavophiles, il niait la liberté de l'esprit. La liberté de l'homme ne joue aucun rôle dans l'histoire. Le point culminant du développement [74] humain est « la complexité à son plus haut degré, alliée à une certaine unité interne et despotique ». Leontiev n'est pas un métaphysicien, il s'en faut ; il est naturaliste et il est le premier Russe à s'être intéressé à l'esthétique. C'est pour des raisons esthétiques

qu'il répugne aux résultats d'un progrès libéral et démocratique car il voit en eux la destruction de la beauté. Sa sociologie est tout à fait amoral ; il n'admet pas de jugement moral quand il s'agit de la vie de la société. En politique, il prône la cruauté. Voici le passage le plus caractéristique de Leontiev : « Ne serait-il pas horrible et douloureux de penser que Moïse monta sur le Sinaï, que les Hellènes bâtirent de merveilleux Acropoles, que les Romains entreprirent les guerres Puniqes, que le beau et génial Alexandre, coiffé d'un casque empenné franchit le Granique et combattit sous Arbèles, que les apôtres prêchèrent, que les martyrs souffrirent, que les poètes chantèrent et les peintres créèrent, que les chevaliers enfin brillèrent dans les tournois, uniquement pour que le bourgeois français, russe ou allemand vêtu de son costume grotesque pût se laisser aller à son petit bonheur quiet « individuel » ou « collectif » sur les ruines de la splendeur d'antan ? Honte à toi, Humanité, si cet idéal infect d'intérêt commun, de travail mesquin et de prose infamante devait triompher pour toujours <sup>42</sup> ! »

Leontiev pensait que l'Europe avait dépassé le stade de la complexité florissante et qu'elle allait fatalement vers le stade de la confusion simplificatrice. On ne peut donc plus compter sur elle, si elle se décompose c'est qu'elle suit le destin de toutes les sociétés. Pendant un certain temps Leontiev croyait qu'en Orient, qu'en Russie existaient encore des civilisations au stade de la complexité florissante, mais il ne s'agissait pas d'une foi dans la grande mission du peuple russe. Dans la dernière période de sa vie il perdit définitivement toute foi en l'avenir de la Russie et de son peuple et prophétisa une révolution imminente et l'avènement du règne de l'Antéchrist. Nous reparlerons de cela. Il est en tout cas indéniable que dans l'histoire de la conscience nationale russe Leontiev occupe une place à part, à l'écart de tous. Dans sa forme d'esprit il y [75] a quelque chose de non-russe. Mais le thème de la Russie et de l'Europe est pour lui fondamental. C'est un réactionnaire et un romantique qui nie la possibilité d'arrêter le processus de décomposition, de destruction de la beauté. C'est un pessimiste. Il avait un instinct très sûr et il a prédit beaucoup de choses. Après Léontiev il devint

---

<sup>42</sup> Cf. mon livre : Constantin Leontiev. Extrait de l'histoire de la pensée religieuse russe (note de l'Auteur).

impossible de revenir au slavophilisme généreux d'antan. À l'instar de Herzen qu'il aimait, Leontiev proteste contre la mesquinerie petite-bourgeoise de l'Occident. C'est son thème favori et en cela il est bien russe. Il exècre le monde bourgeois et désire sa ruine. Et s'il déteste le progrès, le libéralisme, la démocratie, le socialisme c'est uniquement parce qu'ils conduisent au triomphe du petit-bourgeois, à la grisaille du paradis sur terre.

La conscience nationale de Dostoïevski est des plus contradictoires comme l'est son attitude envers l'Occident. D'un côté il est résolument universaliste, pour lui le Russe est un citoyen du monde ; la vocation de la Russie est mondiale, elle n'est pas un monde fermé, un vase clos. Dostoïevski a le mieux exprimé le sentiment messianique russe. Le peuple russe est « porteur de Dieu », il est réceptif à tout. Mais d'un autre côté Dostoïevski fait montre d'une véritable xénophobie ; il ne pouvait pas souffrir les Juifs, les Polonais, les Français et il a quelques tendances au nationalisme. Il reflète le dualisme, les contradictions de son peuple. C'est à Dostoïevski qu'appartiennent les plus étonnantes paroles sur l'Europe occidentale, qu'aucun Occidentaliste n'a dites et qui révèlent le véritable universalisme russe. Versilov<sup>43</sup>, par la bouche duquel Dostoïevski exprime bon nombre de ses pensées, dit : « Ils [les Européens] ne sont pas libres, mais nous le sommes. J'étais seul alors en Europe avec ma nostalgie russe à être libre... Tout Français est prêt à servir non seulement sa patrie mais même l'humanité, à la seule condition de rester le plus français possible, même chose pour l'Anglais ou l'Allemand. Seul le Russe, même de nos jours, c'est-à-dire bien avant que l'on fasse le bilan général de l'humanité, a reçu le don de devenir le plus russe au moment même où il est le plus européen. Là est la différence la plus radicale entre eux et nous... En [76] France, je suis français, mais, avec les Allemands, je suis allemand, avec les Grecs antiques, je suis grec et par cela même, je suis le plus russe possible, et je sers le mieux la Russie car je proclame son idée maîtresse » ... « Pour un Russe, l'Europe est aussi chère que la Russie ; chaque pierre lui en est douce et précieuse. L'Europe autant que la Russie a été une patrie pour nous. Oh ! même davantage ! On ne peut aimer la Russie plus que je ne le fais, mais je ne me suis jamais reproché le fait

---

<sup>43</sup> Cf. *L'Adolescent*.



que Venise, Rome, Paris, les trésors de leur science et de leur art et toute leur histoire me soient plus chers que la Russie. Oh qu'elles nous sont chères, à nous Russes, ces vieilles pierres étrangères, ces merveilles du vieux monde divin, ces restes des saints miracles, elles nous sont même plus chères qu'à eux. La Russie est seule à ne pas vivre pour elle-même mais pour la pensée, et n'est-il pas remarquable qu'il y a bientôt un siècle que la Russie ne vit résolument pas pour elle-même mais pour la seule Europe ». Ivan Karamasov dit à peu près la même chose : « Je veux faire un tour en Europe et pourtant je sais que je n'irai voir qu'un cimetière, mais c'est le cimetière le plus précieux, car précieux sont les défunts qui y reposent, chaque pierre témoigne d'une vie si ardente, d'une foi si passionnée en sa propre force, en sa vérité, en sa lutte et en sa science que, je le sais d'avance, je tomberai à terre et je baiserais ces pierres et les arroserai de mes larmes, tout en sachant dans le fond de mon cœur que tout ceci n'est qu'un cimetière, rien de plus. » Dans son *Journal d'un écrivain*, Dostoïevski écrit : « L'Europe, mais c'est une chose terrible et sacrée, l'Europe ; si vous saviez, messieurs, comme elle nous est chère, à nous autres Slavophiles que vous accusez de la haïr, cette Europe, ce pays des « Saints miracles ». Savez-vous comme nous chérissons ces « miracles », comme nous aimons et vénérons d'amour plus que fraternel ces grands peuples qui l'habitent et tout ce qu'ils ont accompli de grand et de beau ? Savez-vous avec quelles larmes, quels serremments de cœur nous nous interrogeons, nous nous inquiétons du destin de ce pays si cher, si familier, comme nous tremblons de voir ces nuages noirs s'amonceler sur son ciel. Jamais, messieurs, vous qui êtes nos européens et nos occidentalistes, n'avez aimé l'Europe comme nous, les rêveurs slavophiles, que vous appelez ses ennemis jurés. » Dostoïevski ici se dit slavophile. Il pense [77] comme la majorité de ceux que préoccupe le problème de la Russie et de l'Europe, que l'Europe a amorcé son déclin mais qu'elle garde un passé glorieux et qu'elle a apporté à l'humanité des valeurs inestimables. Dostoïevski est un écrivain de la Russie pétroviennne, il appartient à Saint-Petersbourg plus qu'à Moscou, il a éprouvé au plus vif de ses sens l'atmosphère si particulière de la ville de Pierre, ville la plus fantastique qui soit au monde. Saint-Petersbourg, c'est la face cachée de la Russie, mais elle n'en est pas moins russe. Dostoïevski est le vivant témoignage du fait que slavophilisme et occidentalisme sont pareillement voués à un dépassement mais que ces deux

tendances ont leur place dans l'Idée russe, car il s'agit d'un dépassement créateur (*Aufhebung*, chez Hegel).

Des penseurs russes du XIX<sup>e</sup> siècle, le plus universel fut Vladimir Soloviev. Sa pensée a des racines slavophiles, mais il s'en détacha progressivement et lorsque vers les années 80, se déchaîna le nationalisme il critiqua résolument le slavophilisme. Il verra la vocation de la Russie dans la réunion des Églises, dans l'accomplissement de l'universalisme chrétien. Nous reparlerons de Soloviev à un autre propos.

Les réflexions des Russes sur l'histoire les menèrent à la conclusion que la vocation de la Russie est spéciale. La Russie est un immense Occident-Orient, c'est tout un monde grandiose. Le peuple russe détient de grandes forces. C'est le peuple de l'avenir, il résoudra les problèmes que l'Occident n'est plus en mesure de résoudre, qu'il ne sait plus poser dans toute leur profondeur. Mais cette conscience se double toujours d'une lucidité pessimiste quant aux péchés de la Russie et à ses ténèbres et quelquefois du sentiment qu'elle court à sa ruine. Et l'on pose toujours le problème de la fin, pas du milieu. La conscience russe est eschatologique. Quels problèmes s'est-elle posés ?

[78]

[79]

## L'IDÉE RUSSE

## Chapitre III

PERSONNE ET HARMONIE  
DU MONDE

1. LA PERSONNE FACE À LA RÉALITÉ DU MONDE EXTÉRIEUR.  
L'influence déterminante de Hegel.
2. BELINSKI ET LE SOCIALISME INDIVIDUALISTE.
3. DOSTOÏEVSKI ET LA DIALECTIQUE DE LA LARME DE  
L'ENFANT.
4. GOGOL ET BELINSKI.  
Polémique à propos des « Morceaux choisis dans la correspondance avec  
ses amis ». Lettres de Belinski à Gogol.
5. LE PROPHÉTISME DES POÈTES RUSSES.  
Tiouttchev. Lermontov.

***1. La personne face à la réalité du monde extérieur***[Retour à la table des matières](#)

Hegel a eu en Russie une carrière sans précédent <sup>44</sup>. Sa philosophie a eu une immense portée qu'elle a conservée même dans le communisme russe. Les Soviétiques publient les œuvres complètes de Hegel bien qu'il ait défini la philosophie comme une science ayant Dieu pour objet. Les Russes situaient Hegel au sommet de la pensée humaine et cherchaient chez lui la réponse à tous les problèmes du monde. Il a influencé la pensée philosophique, religieuse et sociale russe. Il a été pour elle ce que Platon fut pour la patristique et Aristote

---

<sup>44</sup> Cf. TCHIJEVSKI, *Hegel in Russland*.

pour la scolastique. Iouri Samarine alla jusqu'à subordonner l'avenir de l'Église orthodoxe au destin de la philosophie hégélienne et seul Khomiakov lui démontra l'impossibilité d'admettre un tel parallèle. Hegel ne fut jamais l'objet de recherche philosophique, mais les Russes s'éprirent de sa pensée avec tout l'enthousiasme qu'ils mettent d'ordinaire dans les passions idéologiques. On aimait chez un Schelling sa philosophie de [80] la nature, son esthétique, mais chez Hegel il s'agissait de résoudre le problème même du sens de la vie. Stankevitch s'écrie : « Je ne veux plus vivre si je ne trouve le bonheur chez Hegel. » Bakounine fait de Hegel un objet de culte.

Les intellectuels idéalistes russes, privés de la possibilité d'une vie active, sont tourmentés par le problème de leurs rapports avec une réalité du monde extérieur. Ce problème de « la réalité » a pris une importance immense, sans doute peu compréhensible pour un Occidental. La réalité russe qui s'offrait aux yeux des idéalistes des années 1830-1840 était effroyable : c'était l'Empire de Nicolas I<sup>er</sup>, le servage, l'absence de liberté, l'ignorance.

Nikitenko, conservateur de tendance modérée, témoignait dans son « Journal » : « C'est un bien triste spectacle que nous offre notre société contemporaine. On n'y voit ni aspirations généreuses, ni justice, ni simplicité, ni mœurs honnêtes, en un mot — rien qui puisse témoigner d'un développement sain, naturel et énergique des forces morales. Dans la société la débauche est si grande que toute notion d'honneur, d'équité, est taxée de veulerie ou d'exaltation romantique. Notre culture ? Ni plus ni moins qu'une hypocrisie. Pourquoi se soucier d'acquérir des connaissances lorsque notre vie et la société sont en contradiction avec toutes les grandes idées, toutes les vérités, lorsque toute tentative pour réaliser quelque idée de justice, de charité, d'utilité publique est dénoncée et poursuivie comme un crime ? Ce ne sont partout que violences et violences, contraintes et restrictions, plus de vaste horizon pour le pauvre esprit russe. Et quand verrons-nous la fin de cela ? Les générations futures comprendront-elles, apprécieront-elles toute l'horreur, tout le tragique de notre existence ? » Dans la dernière note du « Journal » on lit : « Époque terrible pour la Russie que la nôtre et nous n'en voyons pas l'issue. »

Ce fut écrit à l'époque des « idéalistes » des années 40, époque brillante par ses talents, mais les hommes remarquables de ces années-là ne formaient qu'un groupe réduit entouré de ténèbres. C'est ce qui

nous mena, enfin, aux « *Hommes de trop*<sup>45</sup> », [81] à Roudine ce perpétuel errant sans feu ni lieu, à Oblomov. Les plus forts devaient soit accepter cette réalité, lui ayant trouvé un sens et une justification, soit entrer en lutte avec elle.

## ***2. Belinski et le socialisme individualiste***

Belinski, figure centrale de cette époque, ne pouvait, de par son tempérament combatif, tourner le dos à la réalité pour se réfugier dans la contemplation philosophique ou esthétique. Pour lui, le problème s'est posé de façon particulièrement douloureuse. C'est Bakounine qui lui fit connaître Hegel. Hegel lui inspira l'idée de soumission à la réalité. Hegel a dit : « Tout ce qui est réel est raisonnable ». Cette pensée avait chez Hegel sa réciproque, il ne reconnaissait comme réel que le raisonnable. Comprendre d'après Hegel le caractère raisonnable de la réalité n'était possible qu'à la lumière de son panlogisme. Pour lui n'importe quelle réalité empirique n'est pas nécessairement une réalité. A cette époque les Russes avaient insuffisamment compris Hegel et ce fut la source du malentendu. Tout ne peut d'ailleurs être mis sur le compte de l'incompréhension et du malentendu. Hegel a tout de même résolument affirmé la supériorité du général sur le particulier, de l'universel sur l'individuel, de la société sur la personne. La philosophie hégélienne était anti-personnaliste. Hegel a donné naissance à l'hégélianisme de droite et de gauche ; de sa doctrine se réclament aussi bien le conservateur que le marxiste révolutionnaire. Le propre de cette philosophie était un extraordinaire dynamisme. Belinski subit une violente crise. S'inspirant de Hegel, il se soumet à la « réalité », rompt avec ses amis, avec Herzen et d'autres et part pour Saint-Petersbourg. Révolutionnaire par nature, enclin à la protestation, à la révolte, il devient pour une courte période conservateur, écrit à la surprise et à la consternation générale un article sur l'anniversaire de la bataille de

---

<sup>45</sup> « *Hommes de trop* » : Ce terme forgé par Tourgueniev désigne les idéalistes des années 40 et 50 ; désabusés, incapables d'agir par manque de volonté, ils vivent en parasites dans une société où ils se sentent « de trop ». Tels furent Roudine, du roman homonyme de TOURGUENIEV et Oblomov, du roman également homonyme de GONTCHAROV. (*N.d.T.*)

Borodino, exige la soumission à la réalité. Il a une conception totalitaire de la philosophie hégélienne. Il s'exclame : « Le mot « réalité » a pour moi le même sens que le mot Dieu ». Entre l'individu et la société, [82] c'est la société qui a toujours raison et qui prime, écrit-il dans sa critique injuste de la pièce *Le malheur d'avoir trop d'esprit*<sup>46</sup>. Cette pensée peut conduire à des conclusions aussi bien conservatrices que révolutionnaires. Belinski tire la conclusion conservatrice et fait l'apologie de la puissance. Il se pénètre soudain de l'idée que le droit et la force sont indissociables. Il prêche la soumission de l'esprit aux forces historiques, justifie les envahisseurs auxquels il reconnaît une moralité spéciale ainsi qu'aux grands artistes, etc. La réalité est une merveille, la souffrance, une forme de béatitude... Il fut un temps où la poésie était présentée comme la quintessence de la vie. Belinski est un pur idéaliste, pour lui l'idée dépasse tout, elle dépasse l'homme vivant. La personne doit s'incliner devant la vérité, la réalité de l'idée universelle agissant dans l'histoire du monde.

La thèse était posée avec acuité et vécue avec passion. Belinski ne pouvait s'y tenir longtemps, et, toujours à Saint-Petersbourg, rompt cette fois avec « la réalité » et revient vers ses amis. Après cette rupture commence la révolte résolue contre l'histoire, la marche de l'histoire, l'esprit universel, au nom de l'homme vivant, de la personne. Nous eûmes en Russie deux crises hégéliennes : religieuse chez Khomiakov, politico-morale et sociale chez Belinski.

La révolte de Belinski contre Hegel trouva son expression dans sa remarquable « Lettre à Botkine<sup>47</sup> ». Belinski dit de lui-même qu'il devient comme possédé, quand des absurdités mystiques lui passent par la tête. Beaucoup de Russes pourraient dire la même chose.

Sa révolte contre Hegel est une révolte au nom de la personne, au nom de l'homme vivant. Il passe du panthéisme à l'anthropologisme, processus philosophique analogue à celui que vécut Feuerbach, mais avec moins de passion. Puissance de l'idée universelle, de l'esprit universel, voilà le principal ennemi. « Au diable toutes les aspirations

---

<sup>46</sup> Cette pièce de Griboedov, montée à Moscou en 1861, suscita bien des polémiques par son caractère de satire sociale. (N.d.T.)

<sup>47</sup> Cf. le livre de P. SAKOULINE, *Le Socialisme de Belinski*, où est publiée cette lettre.

et tous les buts élevés, écrit Belinski. J'ai des raisons particulièrement graves d'en vouloir à Hegel, car je sens que je lui ai été fidèle en restant [83] passif devant la réalité russe... *Le destin du sujet, de l'individu, de la personne est plus important que tous les destins du monde...* On me dit : Exploite tous les trésors de ton esprit afin qu'il devienne l'objet de ta seule et libre jouissance. Pleure afin d'être consolé, afflige-toi afin de te réjouir, aspire à la perfection, hisse-toi au dernier degré du développement intellectuel, mais si tu trébuches, si tu tombes... tant pis pour toi ! — Merci beaucoup, cher Iégor Fédorovitch <sup>48</sup>, je m'incline devant votre bonnet de philosophe, mais malgré tout le respect que je dois à votre philistinisme philosophique, j'ai l'honneur de vous informer que si même je parvenais à ce dernier degré du développement, de là aussi je vous demanderai des comptes pour toutes les victimes du hasard, de la superstition, de l'Inquisition, de Philippe II et des autres... sinon, du haut de ce dernier degré, je me jette en bas la tête la première. Je ne veux pas du bonheur, même à vil prix, si je ne suis pas rassuré sur le compte de chacun de mes frères de sang... C'est là, je crois, ma dernière vision du monde et je mourrai avec elle. » « Pour moi, penser et sentir, comprendre et souffrir, ne sont qu'une seule et même chose. » « Le destin du sujet, de l'individu, de la personne est plus important que le destin du monde entier et la santé de l'Empereur de Chine » (allusion à l'*Allgemeinheit* de Hegel).

Ces pensées frappent par leur analogie avec celles d'Ivan Karamasov, sa dialectique de la larme de l'enfant face à l'harmonie mondiale. C'est exactement le même problème du conflit entre le particulier, le personnel et le général, l'universel, la même façon de rendre son billet à Dieu. « Pour lui (Hegel), le sujet n'est pas une fin en soi, mais un moyen pour l'expression immédiate du tout, lequel est un Moloch à l'égard du sujet. »

Le fait que, chez Belinski, la révolte de la personne, contre l'histoire et l'ordre du monde, l'ait conduit au culte du social est d'une importance fondamentale pour l'histoire future de la conscience russe. La réalité n'est pas raisonnable et doit être radicalement transformée au nom de l'homme. Le socialisme russe avait à ses débuts des racines individualistes. « J'éprouve un amour violent, passionné et fanatique

---

<sup>48</sup> Hegel se prénomme Georg Wilhelm Friedrich. Nous voyons ici une russification amusante de son nom. (*N.d.T.*)

pour la [84] liberté, la souveraineté de la personne humaine qui n'est possible que dans une société reposant sur la vaillance, la justice et la vérité. J'ai compris la Révolution française, compris aussi la haine meurtrière pour tout ce qui refusait de participer à la fraternisation universelle. Je suis maintenant à l'autre extrême : c'est l'idée du socialisme qui est devenue pour moi l'idée neuve, originelle, le problème par excellence, l'alfa et l'oméga de la foi et de la connaissance. Tout vient d'elle, tout tend vers elle, tout est pour elle... Je me sens devenir citoyen de l'univers. Une soif inextinguible d'amour me dévore, l'angoisse m'étreint de plus en plus. En me penchant sur la personne humaine, je crains de perdre la raison. » « Je commence à aimer l'humanité à la Marat : pour en rendre heureuse une infime partie, je suis prêt, je crois, à exterminer le reste par le fer et par le feu. » Il s'écrie : « Le social, le social ou la mort ».

Belinski est un précurseur du communisme russe beaucoup plus que Herzen et tous les populistes ; il préfigure déjà la morale du bolchevisme.

### ***3. Dostoïevski et la dialectique de la larme de l'enfant***

Ce thème du conflit entre personne humaine et harmonie du monde atteint au génie chez Dostoïevski. Il est hanté par le problème de la théodicée : Comment concilier Dieu et un monde créé, reposant sur le mal et la souffrance ? Peut-on admettre la création d'un monde connaissant la souffrance de l'innocent, ne serait-ce que celle d'un seul enfant innocent ? Ivan Karamasov dans son entretien avec Aliocha, développe sa dialectique géniale de la larme de l'enfant, qui n'est pas sans rappeler le problème posé par Belinski. Ce problème, Dostoïevski l'exprime pour la première fois et avec une grande intensité dans ses *Écrits du souterrain*. Là, le sentiment de l'homme qui refuse d'être un rouage du mécanisme, une partie du tout, un simple moyen pour réaliser l'harmonie du monde est poussé au paroxysme. Dostoïevski exprime l'idée géniale que l'homme est loin d'être une créature de raison, n'aspirant qu'au bonheur ; qu'il est au contraire un être parfaitement irrationnel, ayant besoin de souffrance, car la souffrance est le seul révélateur de la conscience. *L'homme du*



*souterrain* rejette l'harmonie [85] du monde, car, dans l'édification de ce palais de cristal, il n'aurait été qu'un moyen.

« Mon propre bon vouloir libre et inasservi, mon propre caprice, fût-il le plus insensé, ma lubie, fût-elle la plus folle, voilà le plus avantageux des avantages qui ne se soumet à aucune classification et qui réduit en poussière tous ces damnés systèmes et théories. » *L'homme du souterrain* n'admet ni les résultats du progrès, ni l'harmonie du monde lorsqu'elle est imposée, ni la fourmilière heureuse si des millions d'hommes doivent renoncer à leur personnalité et à leur liberté pour être heureux <sup>49</sup>. C'est ce qui va être développé avec la plus grande vigueur dans la *Légende du Grand Inquisiteur*. L'homme du souterrain s'exclame : « Moi, par exemple, je ne serai nullement étonné qu'un jour au milieu de cette future idylle collective surgisse, sans crier gare, un monsieur à la mine peu recommandable ou même rétrograde et hargneuse et qui, se plantant devant nous, poings aux hanches, nous tienne ce langage : "Que diriez-vous, messieurs, de jeter par-dessus bord toute cette idylle et tous les logarithmes ; qu'ils aillent au diable ! Et nous pourrions alors recommencer à vivre tout bêtement comme bon nous semble". »

La position de Dostoïevski reste pourtant ambiguë. D'un côté, il ne pouvait admettre un monde reposant sur la souffrance de l'innocent, de l'autre, il ne voulait pas non plus d'un monde issu de l'« esprit d'Euclide », c'est-à-dire sans souffrance, mais aussi sans lutte. La liberté est source de souffrance. Dostoïevski rejette un monde sans liberté au même titre qu'un paradis sans liberté, mais avant tout il proteste contre tout bonheur imposé à l'homme. Karamasov et « la larme de l'enfant » expriment les propres pensées de Dostoïevski bien qu'il s'agisse d'une dialectique sans Dieu, ou plutôt de lutte avec Dieu que Dostoïevski ne parvient à surmonter que grâce à sa foi en Christ. Ivan Karamasov dit : « Tout compte fait, je n'admets pas le monde de Dieu, j'ai beau savoir qu'il existe, mais je me refuse à l'admettre. » Le monde peut parfaitement parvenir à la suprême harmonie, à la réconciliation universelle, mais cela ne rachètera pas les [86] souffrances injustes du passé. Si j'ai souffert, ce n'est pas pour que ma personne, mes souffrances, mes méfaits servent d'engrais à quelque future harmonie »... « Cette suprême harmonie, je n'en veux à aucun

---

<sup>49</sup> Cf. mon livre : La Vision du monde de Dostoïevski.

prix, elle ne vaut pas une seule larme d'un seul enfant supplicié. » Ce billet d'entrée à l'harmonie du monde, Karamasov le rend à Dieu. Le problème de la souffrance occupe une place centrale dans l'œuvre de Dostoïevski et en cela il est très russe. Plus que l'Occidental, le Russe est capable de supporter la souffrance, mais il y est extrêmement sensible, il y compatit davantage. L'athéisme russe est né de motifs moraux, de l'impossibilité de résoudre le problème de la théodicée. Le créateur de ce monde ne peut être bon puisque son univers abonde en souffrances injustes. Chez Dostoïevski le problème est résolu grâce à la liberté, fondement du monde et grâce au Christ, c'est-à-dire, Dieu lui-même prenant en charge les souffrances du monde.

#### **4. Gogol et Belinski**

Chez Belinski, beaucoup plus prosaïque par nature, ce thème conduit au socialisme individualiste. Voici comment il exprime sa nouvelle utopie, sa nouvelle foi. « Le temps viendra — j'y crois de tout cœur — où l'on ne brûlera plus personne, où l'on ne coupera plus de tête, où le criminel implorera sa mort comme une grâce suprême et ne l'obtiendra pas, car son châtement sera la vie, comme aujourd'hui c'est la mort ; où il n'y aura pas d'uniformes ni de rites grotesques, et où les sentiments ne seront soumis à aucun contrat ni convention, où il n'y aura ni devoir ni obligation, où la volonté de l'un n'aura point à se soumettre à la volonté de l'autre, mais au seul amour. Alors il n'y aura ni époux ni épouses mais des amants et amantes ; et quand l'amante viendra dire à l'amant qu'elle en aime un autre, celui-ci répondra : « Je ne saurai être heureux sans toi, je souffrirai toute ma vie, mais va retrouver celui que tu aimes », et il n'acceptera pas son sacrifice si, par générosité, elle décidait de rester auprès de lui ; comme Dieu il lui dira : « Ce n'est pas le sacrifice que je désire mais l'amour. » Il n'y aura ni riches ni pauvres, ni rois ni sujets, mais des frères, des hommes... et, selon les paroles de saint Paul, le Christ transmettra sa puissance au Père et le Père, Raison suprême, [87] redeviendra roi mais cette fois d'un monde nouveau dans un ciel nouveau <sup>50</sup> ».

---

<sup>50</sup> Cf. I. LESNER, *Belinski*.

On rencontre cette forme de socialisme individualiste également chez Herzen qui attachait le plus grand prix à la personne et, dans les années 70, chez Mikhailovski et P. Lavrov. La pensée russe mit alors en doute le bien-fondé de l'histoire mondiale et de la civilisation.

Les progressistes révolutionnaires russes doutèrent que le progrès puisse se justifier, estimant peu probable que les résultats futurs du progrès puissent racheter les souffrances et les injustices du passé.

Mais seul Dostoïevski comprenait que ce problème n'est résolu que dans le Christianisme. Belinski ne se rendait pas compte, qu'une fois dépassée sa révolte contre cette idée de puissance du général, de l'universel, inspirée par Hegel, il soumettait à nouveau la personne humaine à ce même général et universel du socialisme, puissance non moins tyrannique. Le personnalisme, de même que le communautarisme, sont propres aux penseurs russes. Chez Dostoïevski ces deux pôles se rejoignent. Sa révolte même, quelquefois fort injuste, contre les révolutionnaires se faisait au nom de la personne et de la liberté. Il écrit : « Belinski croyait de tout son être que le socialisme non seulement ne détruit pas la liberté de la personne, mais au contraire la rétablit dans toute sa splendeur. » Dostoïevski, lui, n'y croyait pas. Sa thèse, source de toutes ces antinomies, a ceci de génial qu'elle considère l'homme comme détaché de l'ordre du monde. Ce fut la découverte du monde « souterrain » ou, en langage scientifique, des sphères du subconscient.

Au cours des années 40 apparurent les premiers écrits des grands maîtres de la littérature russe. De Dostoïevski et Tolstoï il sera parlé plus loin, car ils appartiennent à l'époque suivante ; mais l'œuvre de Gogol appartient bien à l'époque de Belinski et de ces hommes des années 40. Gogol fait partie non seulement de l'histoire littéraire mais de l'histoire des recherches religieuses et sociales. Le problème religieux a hanté la littérature russe. Le sens de la vie, le moyen pour [88] l'homme, le peuple et toute l'humanité de s'affranchir du mal et de la souffrance, ces problèmes ont prévalu sur ceux de la création littéraire et de la culture. Les écrivains russes ne pouvaient se limiter à la littérature pure, ils en dépassaient les limites, ils cherchaient à transformer la vie et ils en vinrent à douter du bien-fondé de la culture et de leur propre activité créatrice. La littérature russe du XIX<sup>e</sup> siècle

se voulait didactique, les écrivains cherchaient à en faire une école de vie, de vie meilleure.

Gogol est le plus énigmatique des écrivains russes <sup>51</sup>. Il vécut une douloureuse crise religieuse et en arriva à brûler la seconde partie des *Ames mortes* en des circonstances restées obscures. La dramatique remise en question de son œuvre rappelle, en Occident, le drame de Botticelli lorsqu'il suivit Savonarole et le drame du janséniste Racine. Comme de nombreux Russes, Gogol cherchait le Royaume de Dieu sur terre, mais ses recherches prirent une forme dénaturée. Gogol est un des artistes russes les plus grands et les plus complets, ce n'est ni un réaliste, ni un auteur satirique comme on l'a cru ; c'est un esprit fantastique qui a représenté non pas des êtres réels mais des démons élémentaires et surtout le démon du mensonge qui s'était emparé de la Russie. Le sens du réel lui échappait complètement ; il était incapable de distinguer le réel du fictif. Sa tragédie vient de ce qu'il n'a jamais réussi à décrire un être humain, ni à voir dans l'homme l'image de Dieu. Et c'est ce qui le faisait tant souffrir. Il avait un sens très aigu de la présence des forces démoniaques et magiques. Gogol est le plus romantique des écrivains russes et celui qui se rapproche le plus d'Hoffman. Toute psychologie est absente de son œuvre de même que tout être vivant. On a dit qu'il voyait le monde *sub specie mortis*. Il avouait ne pas éprouver d'amour envers les humains. C'était un chrétien qui vivait son christianisme avec une passion tragique, mais il confessait une religion de la peur et de la vengeance. Il y a quelque chose de non russe dans son portrait spirituel. Il est curieux que le chrétien Gogol ait été le moins humain des écrivains russes, au sein de la plus humaine des littératures <sup>52</sup>. Un Tourgenev, un [89] Tchekhov, bien que non chrétiens, étaient beaucoup plus humains que le chrétien Gogol. Il était écrasé par le sentiment du péché, c'était presque un chrétien du Moyen Age ; c'est son salut qu'il cherchait avant tout. Au début, son romantisme le portait à croire que l'art pourrait transformer

---

<sup>51</sup> Cf. le livre de MOTCHOULSKI, *Le Cheminement spirituel de Gogol*.

<sup>52</sup> Rosanov haïssait chez Gogol son absence d'humanité et fit de lui une critique sévère.

la vie, puis il cessa d'y croire et exprima sa désillusion à propos du *Revisor* <sup>53</sup>.

Dès lors son ascétisme spirituel se renforce et le pousse à douter de la valeur de son activité créatrice. Gogol avait le sens aigu du mal qui n'était pas exclusivement lié au mal social, au régime politique en Russie ; c'était plus profond que cela. Il aimait se confesser publiquement ; quelquefois il laissait échapper l'aveu qu'il avait perdu la foi. Il voulut mettre en pratique son idée de service religieux et moral et y soumettre son art. C'est alors qu'il publia ses *Morceaux choisis dans la correspondance avec mes amis*, livre qui déclencha une tempête d'indignation dans le camp progressiste. On le déclara traître au mouvement de libération.

Le fait que Gogol ait préconisé un perfectionnement moral individuel sans lequel il ne voyait pas le moyen d'accéder à une vie sociale meilleure peut susciter une mauvaise compréhension de son point de vue. Cette idée est juste en soi et nullement choquante ; en réalité, comme de nombreux Russes, Gogol prêchait un christianisme social qui, lui, était détestable. En effet, mû par son désir de didactisme religieux et moral, Gogol propose son utopie théocratique, son idylle patriarcale : il veut transformer la Russie avec l'aide de vertueux préfets militaires et vertueuses préfètes. Du haut en bas de l'échelle, il maintient un système autoritaire ainsi que le principe du servage. La seule différence est que les supérieurs hiérarchiques sont vertueux et leurs subordonnés, obéissants et dociles. L'utopie de Gogol est méprisante et servile ; tout esprit de liberté, toute aspiration à s'élever en sont absents. Tout est empreint du plus insupportable moralisme petit bourgeois.

Belinski ne pouvait pénétrer au fond du problème religieux de Gogol, qui se situait au-delà des limites de sa conscience, [90] mais ce n'est pas sans raison qu'il fut pris d'un accès de terrible colère comme lui seul en était capable. C'est alors qu'il écrivit sa célèbre lettre à Gogol. Il vénérât Gogol en tant qu'écrivain et voilà que soudain ce grand écrivain reniait tout ce qui pour Belinski était cher et sacré :

---

<sup>53</sup> *Le Revisor* : Comédie de Gogol représentée à Moscou en 1836 et qui eut un franc succès ; mais son auteur avait rêvé que ses spectateurs se reconnaîtraient dans les héros de la pièce qui aurait ainsi un rôle moral. (N.d.T.)

« Défenseur du knout, apôtre de l'ignorance, militant de l'obscurantisme, panégyriste des mœurs tartares, qu'est-ce qui vous prend ? » La suite révèle l'attitude de Belinski envers le christianisme et le Christ : « Que vous fondiez une telle doctrine sur l'Église orthodoxe, passe encore : elle a toujours été le soutien du knout et la courtisane du despotisme, mais pourquoi avoir mêlé le Christ à tout cela ? N'est-ce pas lui qui, le premier, a enseigné aux hommes la liberté, l'égalité et la fraternité et par son martyre a authentifié, a validé la vérité de son enseignement ? » « Si vous étiez vraiment pénétré de la vérité du Christ et non de l'enseignement du démon, c'est tout autre chose que vous auriez écrit dans votre livre. Vous auriez dit au propriétaire terrien que, puisque ses paysans sont ses frères en Christ, et que le frère ne peut être l'esclave de son frère, il doit, soit leur rendre la liberté, soit du moins se servir de leur labour de la façon la plus avantageuse pour eux-mêmes, sachant au fond de sa conscience, combien est fausse sa position vis-à-vis d'eux. »

Gogol fut écrasé par l'accueil réservé à ses *Morceaux choisis*. Il est l'une des figures les plus tragiques de l'histoire de la littérature et de la pensée russe. Tolstoï va à son tour prêcher un perfectionnement moral individuel, mais il ne bâtit pas de doctrine servile concernant la société ; au contraire, il en dénoncera le mensonge. Bien que beaucoup de choses rebutent le lecteur, on trouve dans ce livre de Gogol l'idée que la Russie est destinée à apporter aux hommes la fraternité. La recherche même du Royaume de Dieu sur terre qu'il reflète est bien russe. Avec Gogol commence la phase religieuse et morale de la littérature russe, son messianisme. En cela il a eu une grande signification, sans parler de sa valeur en tant qu'artiste.

Les artistes russes brûleront de dépasser un art visant uniquement le beau, pour se consacrer à un art concerné par la vie tout entière. Le problème religieux, aussi bien métaphysique [91] que social, va tourmenter tous les écrivains de valeur.

### **5. Le prophétisme des poètes russes**

Tiouttchev \*, l'un des poètes russes les plus profonds, aborde dans ses vers des thèmes métaphysiques et cosmiques et prévoit la

révolution mondiale. Derrière le voile extérieur du cosmos, il voit le chaos mouvant. C'est le poète de l'âme nocturne de la nature.

*À nous l'abîme est dévoilé  
Ses peurs aux ténèbres mêlées  
Point de mur entre nous et lui,  
De là notre peur de la nuit.*

Ce monde est...

*Un manteau jeté sur l'abîme  
Et nous voguons, par cet abîme  
De tous côtés environnés.*

Son poème le plus remarquable « Vent de nuit, que souffles-tu ? » s'achève par ces vers :

*Oh, n'éveille point les tempêtes qui dorment  
Leur couche est un mouvant chaos.*

Ce même chaos, Tiouttchev le sent sous le voile extérieur de l'histoire et il pressent la catastrophe. Cette révolution, il ne l'aime, ni la désire, mais la considère comme inévitable. Ce prophétisme est caractéristique de la littérature russe et n'a pas la même intensité dans les autres littératures. Tiouttchev sentait l'approche des « minutes fatales » de l'histoire. Dans une poésie écrite à un tout autre propos il y a des strophes extraordinaires :

*Heureux qui visite ce monde  
Quand son heure fatale a sonné.  
Il est convive à la fête  
Les bienheureux l'ont invité.*

C'est nous qui sommes aujourd'hui « les heureux convives » et Tiouttchev le pressentit il y a cent ans. Il pressentit les catastrophes qui menaceraient la Russie :

*Resteras-tu longtemps cachée dans les nuages  
Ou bien as-tu choisi de n'être qu'un mirage,  
Étoile de Russie, sans cesse déguisée,*

[92]

*Nos regards passionnés dans la nuit t'ont cherchée  
En vain... car tes rayons se sont désagrégés,  
Devenus météores illusoires et trompeurs.  
Ténèbres plus épaisses, désespoir plus intense,  
La catastrophe est là, on ne peut l'éviter.*

Tioutchev avait élaboré toute une doctrine théocratique qui, par son caractère grandiose, rappelle celle de Soloviev. De nombreux poètes russes avaient le sentiment que la Russie allait à la catastrophe.

Lermontov, qui avait pourtant une foi de slavophile en la destinée de la Russie, avait déjà le pressentiment de la fin de la Russie. Il a un poème effrayant :

*Alors viendra l'année, fatale à la Russie  
Quand de sang et de mort beaucoup seront nourris,  
Quand la couronne des Rois sera jetée à terre,  
La plèbe les oubliera, elle qui les aimait hier,  
Quand la loi abolie ne pourra plus défendre  
Nos malheureux enfants, nos femmes innocentes,  
Quand surgira la Peste des cadavres puants  
Dans nos tristes hameaux elle ira en rôdant  
Faire signe à ses victimes et vider leur chaumière.  
Puis viendra la Famine apportant la misère,  
Les cours d'eau se teindront du rouge de l'incendie...  
Un homme tout puissant viendra ce jour précis  
Tu le reconnaîtras et comprendras pourquoi,  
C'est un couteau tranchant qu'il serre entre les doigts.*

Lermontov connaissait aussi le drame bien russe : l'art est-il conciliable avec la religion ? :

*O, fais, Seigneur, que je sois délivré*



*De ma terrible soif de célébrer.  
Alors sur le sentier étroit de mon salut  
C'est Toi qui de nouveau deviendras mon seul but.*

Ces mots préfigurent le drame chrétien vécu par Gogol. Lermontov n'était pas un homme de la Renaissance, comme l'était Pouchkine, qui fut sans doute seul à l'être, et encore pas entièrement. La littérature russe a connu l'influence du romantisme issu d'Europe occidentale. Mais en réalité nous n'eûmes ni romantisme, ni classicisme. Il y eut chez nous un tournant de plus en plus net vers un réalisme chrétien.

[93]

## L'IDÉE RUSSE

# Chapitre IV

## L'HUMANISME RUSSE

1. HUMANISME ET HUMANITARISME.
2. DOSTOÏEVSKI ET LA CRISE DE L'HUMANISME.  
Divino-humanité et humano-divinité.
3. SOLOVIEV ET L'HUMANISME DU DIEU FAIT HOMME.
4. BOUKHAREV, TOLSTOÏ, ROZANOV ET LEONTIEV.
5. HUMANISME ET MARXISME.
6. HUMANISME CHRÉTIEN.

### *1. Humanisme et humanitarisme*

[Retour à la table des matières](#)

Quand la pensée philosophique apparut en Russie au XIX<sup>e</sup> siècle, elle devint essentiellement religieuse, morale et sociale. C'est dire que son thème central était l'homme, son destin dans la société et l'histoire. Nous n'eûmes pas d'humanisme au sens occidental du mot, car il n'y a pas eu en Russie de Renaissance. Mais nous connûmes, avec une intensité toute particulière, une crise de l'humanisme qui révéla sa dialectique profonde. Le mot humanisme a été employé chez nous incorrectement, ce qui peut étonner les Français qui se disent humanistes par excellence. Les Russes ont toujours confondu humanisme et humanitarisme et ont rattaché cette notion, non pas tant à l'antiquité, à la culture gréco-romaine, qu'à la religion de l'homme

du XIX<sup>e</sup> siècle, pas tant à Érasme qu'à Feuerbach. Mais le mot même d'humanisme se rapporte à l'homme et signifie que l'on assigne à l'homme un rôle spécial. L'humanisme européen à ses débuts était loin d'attribuer à l'homme une valeur absolue et exclusive, faisant de lui l'égal de Dieu ; il prenait sa source non seulement dans la culture gréco-romaine mais aussi dans le christianisme. J'ai déjà dit que la Russie [94] n'a presque pas connu cette joie de l'abondance créatrice de la Renaissance. L'humanisme chrétien était plus accessible aux Russes. Or c'est justement à la conscience russe qu'appartient la remise en question religieuse, morale et sociale du bien-fondé de la création, du bien-fondé de la culture. Ce fut un doute à la fois ascétique et eschatologique. Spengler a fort bien défini la Russie en disant qu'elle est « *une révolution apocalyptique contre l'esprit antique* <sup>54</sup> ». Voilà qui marque bien la différence entre la Russie et l'Europe. Mais si le Russe n'est pas humaniste comme on l'était pendant la Renaissance, il est par contre très humain, ou, comme on le dit parfois, « humanitaire » et la pensée russe va découvrir la dialectique de l'affirmation exclusive de soi. Certes le dualisme inhérent au peuple russe fait que ce caractère humanitaire s'est parfois doublé de cruauté, mais il reste néanmoins un trait bien russe, qui se rapporte à l'Idée russe dans ses manifestations les plus élevées. Les meilleurs esprits dans la société cultivée ou dans le peuple ne supportaient pas l'idée de la peine de mort et de la cruauté des châtiments, et avaient toujours pitié du criminel. Ils ignoraient le culte occidental de la justice impassible. Ils plaçaient l'homme au-dessus du principe de la propriété et la morale sociale russe en a découlé. La compassion, la pitié envers les déçus, les humiliés et les offensés, sont bien russes. Radichtchev, le père de l'intelligentsia russe, était très prompt à la compassion. La protestation contre le servage déterminait la plupart des jugements d'ordre moral. Et la littérature russe en a été le reflet. Belinski repousse le bonheur pour soi, pour un homme sur mille, si ses frères souffrent. Mikhailovski ne veut pas de libertés politiques pour lui-même si les paysans en sont privés.

Le populisme russe est sorti tout entier de l'esprit de pitié et de compassion. Les nobles repentants des années 70 abandonnaient leurs privilèges et « allaient » au peuple pour le servir et se confondre avec

---

<sup>54</sup> Cf. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Zweiter Band.

lui. Écrivain génial, riche aristocrate, Léon Tolstoï va souffrir toute sa vie de sa position privilégiée ; il se sentira coupable, voudra renoncer à tout, devenir petit, se faire moujik. Dostoïevski, cet autre génie russe, est comme possédé par le problème de la souffrance et [95] de la compassion, de l'impossibilité de supporter le mal de ce monde, le mal de l'histoire et de la civilisation. C'est une forme originale de marcionisme revue par la conscience du XIX<sup>e</sup> siècle : Dieu, Créateur de ce monde, est nié au nom de la justice et de l'amour. La puissance en ce monde est mauvaise, le monde est mal gouverné. Il faut trouver une nouvelle forme de gouvernement du monde et de l'homme, grâce à laquelle il n'y aura plus de souffrances, et l'homme ne sera plus un loup pour l'homme mais un frère. Tel est le motif émotionnel initial de la religiosité russe, et la base de la pensée sociale. La vie russe se place d'emblée sous le signe du dualisme. Le manque d'humanité, la cruauté, l'injustice, l'asservissement de l'homme étaient incarnés dans l'État russe, dans l'Empire, lesquels se trouvèrent objectivés, détachés du peuple et devinrent une force extérieure. Dans un pays de monarchie absolue, on proclama un idéal anarchique ; dans un pays de servage, un idéal socialiste. Blessés par les souffrances humaines, émus de compassion, imprégnés du pathos de l'humanitarisme, les Russes refusaient l'Empire, abandonnaient puissance, suprématie et force. La troisième Rome ne devait pas être le siège de la puissance. Mais nous verrons quel processus dialectique va conduire cette forme d'humanisme russe à un antihumanisme. L'humanisme russe a déterminé tous nos courants sociaux du XIX<sup>e</sup> siècle, lesquels aboutirent à la révolution communiste qui refusa de faire de l'humanisme son moteur essentiel.

## *2. Dostoïevski et la crise de l'humanisme*

La dialectique métaphysique de l'humanisme (je garde à dessein ce terme au sens ambigu) a été révélée par Dostoïevski. Elle concerne non seulement l'humanisme russe, mais la crise de l'humanisme mondial, comme l'a montré Nietzsche. Dostoïevski rejette l'humanisme idéaliste des années 40, rejette Schiller et son culte « du Beau et du Sublime », et passe de considérations optimistes sur la nature humaine, à un « réalisme de la vie réelle », qui loin d'être

superficiel, met à jour la profondeur cachée de la nature de l'homme dans toutes ses contradictions. Son attitude envers l'humanisme (humanitarisme) est ambiguë. D'un côté, il est imprégné, jusqu'au plus profond de lui-même, d'amour pour l'homme, de compassion [96] infinie et il justifie la révolte contre Dieu par l'impossibilité de supporter les souffrances du monde. Dans l'être le plus déchu il reconnaît l'image de l'homme, c'est-à-dire l'image de Dieu. Le dernier des hommes a une valeur absolue.

Mais d'un autre côté, Dostoïevski montre que l'humanisme conduit l'homme à une affirmation exclusive de soi et nous met en garde contre ses conséquences extrêmes qui aboutissent à ce qu'il nomme « l'Humano-divinité ». La dialectique de l'humanisme se révèle semblable au destin de l'homme qui se retrouve libre, mais exclu d'un ordre du monde qui apparaissait éternel. Dostoïevski a une haute idée de l'homme, il intercède en faveur de la personne humaine ; même devant Dieu il défendrait l'homme. Son étude de l'homme apporte une pierre nouvelle au christianisme. Il est le défenseur le plus acharné, le plus absolu de la liberté de l'homme que l'histoire de la pensée humaine ait jamais connu. Et pourtant c'est lui qui entrevoit les conséquences fatales d'une affirmation trop exclusive de soi, d'une liberté vide de sens, d'une liberté sans Dieu. « Compassion et humanité se transforment — dit Dostoïevski — en cruauté et inhumanité lorsque l'homme est tenté par l'humano-divinité, par l'auto-déification. » Ce n'est pas pour rien qu'on parle à son propos de « talent cruel ». Mais Dostoïevski peut être considéré comme humaniste chrétien si on le compare à l'antihumanisme chrétien ou pseudo-chrétien de Léontiev. Et, en même temps, il prédit la fin du règne humaniste. L'humanisme européen était un royaume du milieu que ne préoccupait pas le problème de la fin, de la limite extrême. Le problème eschatologique ne le tourmentait pas. Ce royaume du milieu prétendait à l'éternité. C'était le royaume de la culture par excellence.

C'est Nietzsche qui marque en Occident la fin du règne humaniste. Nietzsche avait un peu lu Dostoïevski et subi son influence. Nietzsche eut une importance énorme sur le destin de l'homme. Il voulut goûter à l'état divin tout en proclamant que Dieu n'est plus, que Dieu est mort ; à l'extase alors que le monde est si bas ; à l'ascension spirituelle alors que l'univers est si plat, si dépourvu de sublimité. Il

exprime son idée, somme toute religieuse, dans le thème du surhomme qui marque la fin de l'homme. L'homme n'était qu'un stade intermédiaire, [97] il n'a fait que préparer le terrain pour que naisse le surhomme. Il se produisit alors une rupture entre la morale chrétienne et la morale humaniste. L'humanisme devient antihumanisme.

C'est ce problème que Dostoïevski a exprimé avec une rare profondeur religieuse. Kirillov <sup>55</sup>, esprit profond, d'une grande pureté et d'un grand désintéressement, montre les conséquences extrêmes atteintes par l'homme qui veut se passer de Dieu et affirme sa valeur suprême. Kirillov dit dans un semi-délire : « Il y aura un homme nouveau, heureux et fier..., celui qui triomphera de la souffrance et de la peur, deviendra un dieu. Dieu, c'est la souffrance de la peur et de la mort. Qui triomphera de la souffrance et de la peur, celui-là sera Dieu. Alors ce sera une vie nouvelle, un homme nouveau..., tout sera nouveau... » « L'homme sera un Dieu et il changera physiquement. Et le monde changera, et nos actions aussi, nos pensées et tous nos sentiments. » « Celui qui a pour nom « L'Homme-dieu » fera la fin du monde. » Stavroguine l'interrompt : « Dieu fait homme ? » « Non, l'homme fait Dieu », répond Kirillov, « toute la différence est là ».

La voie de l'humano-divinité conduit l'homme, selon Dostoïevski, au système de Chigalev et du Grand Inquisiteur, c'est-à-dire à la négation de l'homme qui est fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, à la négation de la liberté. Seule la voie de la Divino-humanité, celle du « Dieu fait-homme » mène à l'affirmation de l'homme, de sa personne et de sa liberté. Telle est la dialectique existentielle de Dostoïevski. L'humanisme qui rompt avec Dieu, avec Dieu fait homme, dégénère en antihumanisme. Cette transformation, Dostoïevski la montre dans l'exemple du révolutionnaire athée Netchaïev qui rompt complètement avec la morale humaniste, avec l'humanitarisme et se fait l'apologiste de la violence. Il faut dire d'ailleurs que Netchaïev, dont l'auteur des *Possédés* a fait un portrait inexact, était en réalité un véritable ascète, un militant de l'idée révolutionnaire qui dans son *Catéchisme du révolutionnaire* donne des instructions spirituelles, exigeant de ses disciples de renoncer au monde d'ici-bas. Mais le problème posé par Dostoïevski [98] est très

---

<sup>55</sup> Cf. Les Possédés. (N.d.T.)

profond. Le terme de *tchelovekobojestvo* <sup>56</sup>, que l'on a employé à tort chez nous au XX<sup>e</sup> siècle, peut susciter des malentendus et est difficilement traduisible dans d'autres langues. C'est dans le fond une idée chrétienne que l'homme doit atteindre à l'état divin mais ne doit pas y parvenir par l'orgueil et l'affirmation exclusive de soi.

Il doit y avoir un dépassement de l'humanisme (*Aufhebung*). Si l'humanisme est porteur d'une vérité profonde, surtout comparativement au mensonge du christianisme historique, s'il oppose sa vérité puissante à la bestialité <sup>57</sup>, un humanisme qui se borne à n'être qu'un royaume du milieu est, comme l'a si bien révélé la pensée russe, voué à la mort. On ne peut pas s'arrêter, comme le voulaient les humanistes occidentaux, à ce stade intermédiaire de la culture, il est voué à la décadence et laisse voir ses limites extrêmes.

### **3. Soloviev et l'humanisme du Dieu fait homme**

Vladimir Soloviev peut être également considéré comme un humaniste chrétien. Mais son humanisme est très particulier. Polémisant avec l'aile conservatrice de l'orthodoxie, Soloviev aimait souligner que si l'histoire progresse dans un sens humaniste, ce n'est pas uniquement l'œuvre des chrétiens. Les humanistes non chrétiens ont souvent mieux réalisé le christianisme que les croyants qui n'ont rien fait pour améliorer les conditions de vie de la société. Les humanistes incroyants de la nouvelle histoire s'efforçaient de créer une société plus humaine et plus libre alors que les chrétiens croyants allaient à l'encontre de leurs efforts en défendant à tout prix une société reposant sur la violence et le servage. Soloviev a très bien rendu cela dans son article « Du déclin de la conscience moyenâgeuse » qui provoqua une violente protestation de la part de Leontiev. À cette époque, Soloviev avait déjà renoncé à son utopie théocratique. Au centre du christianisme il plaçait l'idée de la Divino-humanité, dont nous reparlerons à propos de la pensée religieuse en Russie. Cette idée est à la base de [99] sa philosophie. L'humanisme

<sup>56</sup> Que l'on a traduit par « humano-divinité ». (*N.d.T.*)

<sup>57</sup> Max Scheller a tort d'opposer christianisme et humanisme (humanitarisme) qu'il attache au ressentiment. Cf. son livre, *L'Homme du ressentiment*.

(ou humanitarisme) entre comme partie constitutive dans la religion de la Divino-humanité. En la personne de Jésus-Christ, la nature divine s'est unie à la nature humaine et ainsi apparut le Dieu fait homme. La même union doit se réaliser dans l'humanité, dans la société humaine, dans l'histoire. La réalisation de cette Divino-humanité implique la participation de l'homme. Dans le christianisme, et surtout dans l'Orthodoxie, l'homme n'a pas été assez actif et il a souvent été opprimé. La libération de l'activité de l'homme dans l'ère nouvelle de l'histoire a été indispensable pour que se réalise la Divino-humanité. Nous voyons que l'humanisme qui en conscience peut être achrétien et même antichrétien acquiert néanmoins un sens religieux car sans lui la fin suprême du christianisme ne pourrait se réaliser. Soloviev a essayé de donner un sens religieux à l'expérience humaniste. C'est l'un de ses principaux mérites, mais il était trop conciliant, trop synthétique, il n'y a pas chez lui de ces conflits tragiques, de ces précipices béants comme chez Dostoïevski. Ce n'est que vers la fin de sa vie qu'il sentit une inquiétude apocalyptique et pessimiste et un pressentiment de la venue prochaine de l'Antéchrist. La pensée de Soloviev est indissociablement liée à la dialectique russe de l'homme, à l'humanisme russe. Imprégnée d'humanité, sa pensée philosophique est malheureusement exprimée sans chaleur et la mystique personnelle qu'elle renferme est trop rationalisée.

#### ***4. Boukharev, Tolstoï, Rozanov et Leontiev***

Boukharev \* est l'un des théologiens russes les plus intéressants ; il entra dans les ordres, mais, parvenu au rang d'Archimandrite, se défroqua. Il place l'humanisme au centre d'un christianisme intégral. Il exige que l'on reconnaisse au Christ sa participation totale à la nature humaine. Tout humanisme véritable est pour lui christique. Il est hostile à toute dépréciation de la nature humaine du Christ, à toute tendance monophysite.

Léon Tolstoï ne peut être qualifié d'humaniste au sens occidental. Sa philosophie religieuse est, par certains côtés, plus proche du bouddhisme que du christianisme. Mais il peut être considéré comme humaniste au sens russe du terme. Son [100] humanisme trouva son expression dans la révolte contre l'histoire et contre toute forme de



violence, ainsi que dans l'amour envers le petit peuple humble et travailleur. La doctrine tolstoïenne de la non-violence, son refus de la violence dans l'histoire ne put surgir qu'en terrain spirituel russe. Tolstoï est à l'antipode de Nietzsche, c'est la riposte russe à Nietzsche et Hegel.

Beaucoup plus tard, Rozanov \*, alors qu'il appartenait encore à l'aile conservatrice du slavophilisme, s'indignera de ce que l'homme est transformé en simple instrument de la machine historique et se demandera quand viendra le temps où l'homme apparaîtra comme une fin en soi <sup>58</sup>. Le sens de la personne humaine ne se découvre pour lui que dans la religion. Rozanov pense que le peuple russe ne met pas l'accent sur la grandeur historique, ce qui fait sa supériorité vis-à-vis des nations occidentales qui sont hantées par elle.

Seul Leontiev se distinguera de ses contemporains en condamnant l'humanisme au nom de la beauté. Mais tout peuple qui se veut riche de tendances spirituelles diverses doit avoir ses contre-courants. Constantin Leontiev, en homme de la Renaissance, aimait la culture florissante. La beauté lui était plus précieuse que l'homme et en son nom il acceptait qu'on inflige aux hommes n'importe quelles souffrances et tortures. Il prônait une morale des valeurs, des valeurs de beauté, culture florissante, puissance étatique contrairement à une morale reposant sur la suprématie de la personne humaine, et sur la compassion à l'égard de l'homme. Sans être cruel, il prêchait la cruauté au nom de ses principes sacrés, exactement comme Nietzsche. Esthéticien, il pensait plus « à l'humanité poétique qu'à l'humanité souffrante ». Contrairement à la majorité des Russes, il trouvait une jouissance dans la puissance étatique. Il n'existe pas, selon lui, de gouvernements humanitaires, ce qui est sans doute vrai mais ne change rien à notre échelle de valeurs. Un gouvernement humanitaire est un gouvernement en décomposition. L'« arbre de vie » est malade. Accepter la vie, c'est accepter la souffrance. Non seulement Leontiev ne croit pas à la possibilité du règne de la justice et [101] de la vérité sur terre mais il ne le désire pas, car il pense que cela amènerait la disparition de la beauté, qu'il rattache toujours à l'inégalité foncière, à l'injustice, la violence et la cruauté. L'audace et la violence des pensées de Leontiev viennent de ce qu'il osait dire tout haut ce que les

---

<sup>58</sup> Cf. ROZANOV, La Légende du Grand Inquisiteur.

autres pensaient tout bas. Le bien tout seul n'est pas beau, la beauté en ce monde a besoin du mal, un contraste est indispensable entre les ténèbres et la lumière. Plus que tout, Leontiev déteste l'eudémonisme. Il proteste contre l'idée du futur bonheur général et professe un pessimisme motivé par des considérations esthétiques. Le progrès libéral et égalitaire est laid bien que fatal. Il ne croit pas à la réalisation de son propre idéal et se distingue en ceci de la plupart des réactionnaires et conservateurs. Le monde est entraîné vers une abatardisation dégradante et repoussante. Nous verrons toutefois sa sociologie naturaliste se transformer en sentiment apocalyptique et ses jugements esthétiques se rapprocher de jugements religieux. Il n'attribue de valeur à la fraternité ou à l'humanisme que pour assurer un salut personnel. Dans la première moitié de sa vie il cherchait le bonheur dans la beauté, dans la seconde, le moyen d'échapper à la catastrophe. Mais il n'y a pas chez lui de recherche du Royaume de Dieu sur terre et l'idée russe de la fraternité humaine, du salut collectif, de l'humanitarisme lui est étrangère. Il dénonce le christianisme « à l'eau de rose » de Dostoïevski et de Tolstoï ce qui, pour Dostoïevski dont le christianisme est tragique, est pour le moins surprenant. Leontiev est un penseur solitaire, à l'écart des autres tendances et il représente le pôle opposé de celui sur lequel se formait l'Idée russe. Mais lui aussi croyait à une vocation spéciale de la Russie. Il était d'une grande clairvoyance et il a pressenti et prédit beaucoup d'événements. Il a magistralement posé le problème du destin de la culture et en a pressenti le déclin possible. Il a dit beaucoup de choses avant Nietzsche, Gobineau, Spengler. Son orientation était eschatologique. Mais on ne peut suivre Leontiev dans cette voie et ses adeptes sont devenus détestables.

### ***5. Humanisme et marxisme***

Comme je l'ai déjà dit, il existe une dialectique existentielle interne en vertu de laquelle l'humanisme se transforme [102] en antihumanisme, l'auto-affirmation de l'homme en négation de l'homme. En Russie le point final de cette dialectique de l'humanisme a été le communisme. Lui aussi découlait de principes humanitaires et voulait se battre pour libérer l'homme de l'esclavage. Mais pour tout

résultat, la collectivité sociale au sein de laquelle l'homme devait se trouver libéré de l'exploitation et de la contrainte, est devenue un facteur d'oppression de la personne humaine. On affirme la primauté de la société sur l'homme, du prolétariat — ou plutôt de l'idée de prolétariat — sur l'ouvrier, l'homme concret. À cet homme, qui se libère du culte de ses anciennes idoles, s'imposent des idoles nouvelles. Nous verrons cela déjà chez Belinski. Libérée de la puissance du « général », la personne se soumet à la puissance d'un nouveau « général », le social. Pour faire triompher ce social on a le droit de faire subir à la personne n'importe quelle violence ; tous les moyens sont bons pour atteindre le but fixé. Dans notre courant socialiste, c'est Herzen qui était le plus éloigné du culte des idoles.

Qu'en était-il chez Marx lui-même ? À cet égard les plus instructives sont les œuvres de jeunesse de Marx, éditées relativement tard <sup>59</sup>. Ses sources étaient humanistes, c'est l'homme qu'il voulait libérer. Sa lutte contre le capitalisme était motivée par le fait que dans la société capitaliste, la nature humaine de l'ouvrier est aliénée, rabaissée au niveau de la chose, déshumanisée. Tout le pathos moral du marxisme est dû à sa lutte contre cette aliénation, cette déshumanisation. Le marxisme exigeait que soit rendue à l'homme-ouvrier la plénitude de sa nature humaine. Dans les œuvres de jeunesse de Marx s'esquissait la possibilité d'une philosophie sociale de type existentialiste. Marx renverse les principes figés de l'économie politique bourgeoise. Il nie le caractère immuable des lois économiques, retire à l'économie son statut de réalité objective, qui l'identifie à l'objet. L'économie, affirme-t-il, est exclusivement le produit de l'activité des hommes, des rapports des hommes entre eux. Le capitalisme ne s'attache qu'aux rapports d'êtres vivants au sein d'une industrie. Mais l'activité de l'homme peut modifier les rapports humains, modifier l'économie [103] qui n'est qu'une organisation historique, donc dynamique. Le marxisme à ses débuts, n'était donc pas ce déterminisme sociologique élaboré plus tard par ses amis, comme par ses ennemis. Marx était encore proche de l'idéalisme allemand d'où il était sorti. Mais dès le début il avait posé le principe de la suprématie absolue de l'homme, l'homme se posait en valeur

---

<sup>59</sup> Son article « Philosophie und Nationalökonomie » est particulièrement intéressant.

absolue, non soumise à aucune autorité supérieure. Voilà pourquoi son humanitarisme fut entraîné vers le processus dialectique et existentiel de dégénération. Certes sa condamnation du « fétichisme des produits de consommation » est remarquable et appartient à la sociologie existentialiste qui voit dans l'activité productrice de l'homme une réalité supérieure aux réalités, ou quasi-réalités objectives et « réifiées » : On voit l'homme prendre pour une réalité extérieure qui l'asservit ce qui est en fait le produit de ses propres mains, l'objet de sa propre objectivation, de sa propre auto-aliénation. Mais compte tenu des fondements philosophiques et religieux de sa conception du monde, Marx ne pouvait, à partir de là continuer sur le droit chemin. Il en arrive à voir dans l'homme un produit exclusif de la société, de la classe, et le soumet entièrement à la société nouvellement créée, au collectif social idéal, au lieu de soumettre la société à l'homme et le libérer définitivement du joug de la classe sociale. Le communisme russe en tirera les conclusions extrêmes et la rupture avec l'humanisme russe aura pour cause non l'objectif premier, mais les moyens employés.

Et il en sera toujours ainsi si l'on pose l'homme en valeur absolue en dehors de la Divino-humanité. C'est Dostoïevski qui l'a le mieux compris, s'il ne l'a pas toujours bien formulé. C'est une vérité éternelle que l'homme ne garde sa valeur suprême, sa liberté, son autonomie à l'égard des lois contraignantes de la nature et de la société que s'il y a un Dieu et une Divino-humanité. C'est le thème essentiel de la pensée russe.

## ***6. Humanisme chrétien***

Dans l'Orthodoxie historique où prédominait un esprit ascétique et monacal le problème de l'homme ne fut et ne pouvait pas être suffisamment mis en valeur. Il y avait une tendance au monophysitisme. La patristique mettait peu l'homme en relief. L'anthropologie des Pères n'était pas suffisamment [104] coordonnée à la vérité christologique, à ce que j'ai appelé la christologie de l'homme dans mon livre sur *Le sens de la création*. Le christianisme enseigne que l'homme a été fait à l'image et à la ressemblance de Dieu et que Dieu s'est fait homme. Mais l'anthropologie du

christianisme historique considère l'homme presque exclusivement en tant que pécheur auquel il faut enseigner la voie du salut. Il n'y a que saint Grégoire de Nysse qui attribue à l'homme une plus haute valeur mais il ne parvient pas encore à l'idée de l'expérience créatrice de l'homme <sup>60</sup>. La vérité sur l'homme, sur son rôle unique dans l'univers, a une origine chrétienne et ne peut se comprendre en dehors du christianisme, même si elle a été souvent révélée par des non-chrétiens. Avec la pensée chrétienne du XIX<sup>e</sup> siècle, la doctrine de Khomiakov sur la liberté, celle de Soloviev sur la Divino-humanité, toute l'œuvre de Dostoïevski, sa dialectique géniale de la liberté, la remarquable anthropologie de Nesmelov, la foi de N. Fedorov en l'activité renaissante de l'homme, s'esquisse une vérité nouvelle sur l'homme. Mais hélas, l'Orthodoxie officielle, l'Église officielle, n'en voulut rien entendre. Dans l'Orthodoxie la doctrine chrétienne sur l'homme restait inexprimée. C'est le même genre de potentialité, d'inactualisation que connaissait le peuple russe dans le passé. L'Occident chrétien a épuisé ses forces dans des activités humaines variées. En Russie les forces créatrices de l'homme n'éclateront que dans le futur. Ce thème, inauguré par Tchaadaev, se répète constamment au cours de notre histoire spirituelle et intellectuelle. Sur le terrain d'une Orthodoxie russe, différente de l'Orthodoxie officielle, naîtra peut-être une nouvelle conception de l'homme, donc de la société, donc de l'histoire.

Il est faux d'opposer christianisme et humanisme. L'humanisme est d'origine chrétienne. L'humanisme gréco-romain de l'antiquité, que le catholicisme a intégré depuis longtemps au christianisme, ignorait la dignité suprême de l'homme et sa liberté. En effet dans la conscience hellénique, l'homme était soumis aux forces cosmiques, aux lois du cosmocentrisme ; dans la conscience romaine l'homme dépendait entièrement de [105] l'État. Seul le christianisme est anthropocentrique et s'efforce de délivrer l'homme du pouvoir du cosmos et de la société. La différence fondamentale établie par Dostoïevski entre la Divino-humanité et l'humano-divinité a un sens profond. Mais la terminologie qu'il emploie est déroutante et devrait subir un remaniement critique. L'homme a le devoir de se faire dieu,

---

<sup>60</sup> Cf. le fort intéressant livre du jésuite HANS URS VON BALTHAZAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse.*

se déifier, mais il ne doit le faire que par l'entremise du Dieu fait homme et dans la Divino-humanité. Celle-ci implique la participation créatrice de l'homme. Le mouvement doit se faire non seulement de Dieu à l'homme mais aussi de l'homme à Dieu. Et ce mouvement de l'homme vers Dieu ne doit pas du tout être interprété, à l'instar du catholicisme traditionnel, comme un choix, laissé à la libre action de l'homme. Ce doit être un mouvement créateur qui continue la création du monde ; malheureusement, cette haute idée de l'homme passe chez nous par une dichotomie, par ce que Hegel a appelé une « conscience malheureuse ». Gogol est l'exemple le plus frappant de cette « conscience malheureuse » mais on la sent aussi chez L. Tolstoï et Dostoïevski. La philosophie russe, hors des cadres académiques, par ses thèmes et son attitude, a toujours été existentielle. Le thème social n'a été chez nous que la concrétisation du thème de l'homme.

[106]

[107]

## L'IDÉE RUSSE

## Chapitre V

## LE THÈME SOCIAL

1. COLORATION SOCIALE DE LA PENSÉE RUSSE.  
Les trois périodes de la pensée socialiste.  
L'influence initiale de Saint-Simon et de Fourier.
2. ÉVOLUTION DU SOCIALISME.  
Le socialisme populiste. Le socialisme de Belinski. Le socialisme individualiste de Herzen. Tchernychevski et « Que faire ? » Pissarev. Mikhailovski et la défense de l'individu. Netchaev et « le catéchisme du révolutionnaire ». Tkatchev, précurseur de Lénine.
3. RECHERCHE DE LA « PRAVDA » SOCIALE.  
Tolstoï. Dostoïevski. Soloviev. Leontiev.  
La préparation du marxisme russe : Jeliabov. Plekhanov.

*1. Coloration sociale de la pensée russe*[Retour à la table des matières](#)

Le thème social occupe une place prépondérante dans la conscience russe du XIX<sup>e</sup> siècle. On peut même dire que la pensée russe dans sa quasi-totalité aura, au XIX<sup>e</sup> siècle, une coloration sociale. Si l'on ne prend pas le socialisme dans son sens doctrinal, on peut dire qu'il est solidement ancré dans la nature russe, ne serait-ce que parce la Russie ignore la notion romaine de la propriété. On disait de la Russie moscovite qu'elle n'a pas connu le péché de la propriété

terrienne, le seul propriétaire étant le tsar, et s'il n'y avait pas de liberté, il y avait du moins plus de justice. Voilà qui est intéressant et peut expliquer l'apparition du communisme. Les Slavophiles rejoignaient les socialistes révolutionnaires dans leur refus de la conception bourgeoise de la propriété privée. Presque tous pensaient que le peuple russe était appelé à réaliser la justice sociale et la fraternité des hommes. Ils espéraient [108] tous que la Russie échapperait à l'injustice et au mal du capitalisme et qu'elle atteindrait directement une forme de vie meilleure, sans passer par la phase capitaliste. Et tous estimaient que le retard de la Russie était un avantage. Les Russes trouvaient le moyen d'être socialistes en pleine monarchie absolue, en plein servage.

En outre, le peuple russe est le peuple le plus communautaire du monde. Ses mœurs, ses habitudes en témoignent : l'hospitalité russe relève du sens communautaire.

Les précurseurs du socialisme furent Radichtchev et Pestel bien que le socialisme de ce dernier ait été de type agraire. Initialement nous eûmes un socialisme mystique, par exemple chez Petcherine sous l'influence de Lamennais. Mais c'est Saint-Simon et Fourier qui eurent une influence décisive. Les Russes furent des saint-simoniens et des fouriéristes passionnés. Au début, cette forme de socialisme était étrangère à la politique. Petrachevski, propriétaire terrien, était un fouriériste convaincu : il avait fondé sur ses terres un phalanstère que ses paysans incendièrent comme une innovation contraire à leur tradition. Son socialisme était pacifique, apolitique, idyllique. Il reposait sur la foi en une vie plus juste et plus heureuse. Le cercle de Petrachevski se réunissait pour des causeries pacifiques où l'on échafaudait des rêves sur l'organisation de l'humanité selon « un statut nouveau » comme disait Dostoïevski. Petrachevski pensait qu'un socialisme à la Fourier pouvait être réalisé en Russie même sous la monarchie absolue. Touchantes sont ses paroles : « N'ayant trouvé rien qui soit digne de mon attachement, ni chez les femmes, ni chez les hommes, je me suis voué au service de l'humanité. » Tout cela finit bien tristement, comme il fallait s'y attendre avec un pouvoir temporel. En 1849 les *petrachevtsy* comme on les appelait, furent arrêtés, vingt et une personnes, dont Dostoïevski, furent condamnées à la peine de mort, commuée en travaux forcés. Parmi les membres du cercle, Spechnev avait l'orientation la plus révolutionnaire et peut être



considéré comme un précurseur du communisme. Il était le plus ouvert aux idées marxistes et était un athée militant. Riche propriétaire, aristocrate, bel homme, il servit de modèle à Dostoïevski pour le personnage de Stavroguine.

[109]

Les premiers marxistes ont été des Russes. Le tout premier adepte de Marx aurait été un propriétaire terrien originaire des steppes, Sazonov, qui habitait Paris. Marx n'aimait pas beaucoup les Russes et s'étonnait de ce qu'il ait des adeptes en Russie avant d'en avoir en Occident. Il ne pressentit pas le rôle qu'il allait y jouer.

Le socialisme russe, même athée, avait un caractère religieux. On distingue trois périodes dans l'évolution de la pensée socialiste. Socialisme utopique inspiré de Saint-Simon et Fourier. Socialisme populiste, plus russe et qu'il faut rapprocher des idées de Proudhon ; Socialisme scientifique ou marxiste <sup>61</sup>. J'ajouterais pour ma part une quatrième période : socialisme communiste, que l'on pourrait définir comme un socialisme volontariste, exaltant la volonté révolutionnaire.

Initialement le socialisme russe connut une prédominance de l'élément social sur le politique, aussi bien dans le socialisme utopique que dans le socialisme politique populiste des années 70. Ce n'est qu'un peu avant 1880, lorsque se fonda le parti *Narodnaya Volia* que le mouvement socialiste devint politique et se consacra à la lutte terroriste. On a dit parfois que le problème social russe était posé de façon conservatrice et non révolutionnaire. Cela vient en grande partie du fait que l'*obchtchina* agraire et l'*artel* ouvrier étaient des formes traditionnelles de communautés russes. Elles étaient l'idéal pour un petit producteur. Les socialistes populistes craignaient le libéralisme politique qui aurait conduit au triomphe de la bourgeoisie. Herzen était hostile à la démocratie en politique. Pendant une période il reconnaît même l'utilité du tsar et se déclare prêt à soutenir la monarchie si elle promet de défendre le peuple. Mais les socialistes veulent surtout que la Russie ne suive pas les étapes occidentales du développement et qu'elle évite à tout prix le stade du capitalisme.

---

<sup>61</sup> Cf. PAJITOV, *Les Idées socialistes en Russie* et SAKULIN, *La littérature russe et le socialisme*.

## 2. *Évolution du socialisme*

Le *narodnitchestvo* (le populisme) est un phénomène original russe comme le sont le nihilisme et l'anarchisme russes. Il s'est manifesté de façon variée. Il y a un populisme de type [110] conservateur, révolutionnaire, matérialiste et religieux. Furent populistes aussi bien les Slavophiles que Herzen, Dostoïevski et les révolutionnaires des années 70. Et toujours, à la base, reposait la foi dans un peuple gardien de la vérité. On distinguait peuple et nation jusqu'à opposer quelquefois ces deux concepts. Le populisme n'est pas un nationalisme bien qu'il ait pu prendre une teinte nationaliste. Pour le populisme de type religieux, le peuple est comme un corps mystique qui plonge ses racines dans la terre et dans l'esprit, plus profondément que la nation, institution historique rationaliste, liée à l'idée d'État. Le peuple est une communauté concrète d'êtres vivants, la nation, une idée plus abstraite. Si pour le populisme religieux, pour les Slavophiles, pour Dostoïevski, pour Tolstoï, le peuple c'était avant tout les paysans, les classes laborieuses de la société, pour le populisme non religieux, révolutionnaire, le peuple c'était la catégorie sociale de la classe ouvrière et les intérêts du peuple s'identifiaient aux intérêts du travailleur. Le populisme se confondait avec l'esprit démocratique, dans son sens social. Les Slavophiles pensaient que, mieux que les classes cultivées et dirigeantes, le bas-peuple, la paysannerie, avaient su garder purs le caractère national, la spécificité russe et la foi orthodoxe qui est sa marque propre. Ce qui caractérise le populisme russe et le distingue du nationalisme est son attitude négative envers l'État, sa tendance à l'anarchie que l'on trouve aussi bien dans le slavophilisme que dans le populisme d'extrême gauche. L'État était dépeint comme un vampire buvant le sang du peuple, comme un parasite sur son corps.

Mais la conscience populiste est synonyme de rupture, d'antinomie, d'absence d'unité. Le peuple n'est pas l'entité unique d'une nationalité historique donnée. Le peuple a tantôt été opposé à l'intelligentsia et aux classes cultivées, tantôt à la noblesse et aux classes dirigeantes. Il arrivait souvent que le populiste, issu de l'intelligentsia, ne se sentait pas partie organique de l'unité-peuple,

remplissant une fonction dans la vie populaire. Sa position lui apparaissait comme quelque chose d'anormal, comme une faute, un péché même. Le peuple cache non seulement une vérité, mais aussi un mystère qu'il faut deviner. Le populisme a été motivé par le caractère inorganique [111] de la vie russe après Pierre le Grand, par le parasitisme de la noblesse, dans son ensemble. Et cela honore d'autant plus la meilleure partie de cette noblesse, si peu nombreuse fût-elle, d'avoir senti le besoin d'une conscience populiste. Ce besoin était un écho à la voix de sa conscience, la reconnaissance d'un péché, un repentir. C'est Tolstoï qui incarne à son point culminant cette conscience d'un péché à expier.

Chez les Slavophiles il en sera autrement ; leur populisme se rattache plutôt à leur idéalisation abusive de la Russie pré-pétroviennne jugée par eux comme un ensemble organique. C'est pourquoi leur thème social n'est pas clairement exprimé. On peut dire que la philosophie sociale des Slavophiles se ramène à remplacer l'Église par la communauté rurale et vice versa. Mais elle avait tout de même un caractère populiste et anti-capitaliste. Par leur façon de vivre, les Slavophiles restaient pourtant des *barines* russes typiques. Ils avaient décelé une vérité chez le peuple, chez le moujik, et essayaient d'imiter sa façon de vivre. Cela se traduisait souvent de façon naïve. Telle leur manie de porter un costume prétendu national. Tchaadaev ironisait à propos de C. Aksakov qui s'était vêtu tellement à la russe que tout le monde dans la rue le prenait pour un persan ! Plus tard, chez les nobles repentants des années 70, qui « allaient au peuple » pour le servir, la conscience d'une dette, d'une faute à expier redonnait au problème toute sa profondeur. Toujours est-il que les Slavophiles dans leur ensemble adhéraient à l'idée que la Russie suivrait une voie originale, qu'elle éviterait le capitalisme et l'établissement d'une bourgeoisie puissante, et qu'ainsi le sens communautaire, inhérent à la vie du peuple et opposé à l'individualisme occidental, serait sauvegardé. Ils repoussaient, quoique avec moins d'intensité que Herzen, l'esprit bourgeois triomphant en Occident.

Dans la dernière période de sa vie, Belinski parvint à une conception du monde que l'on peut considérer comme le fondement du socialisme russe. Après lui, la critique littéraire va jouer un rôle primordial dans l'histoire du socialisme russe. En effet elle servait de paravent à l'expression de notre pensée sociale vis-à-vis de la censure.

Cela eut d'ailleurs des conséquences fâcheuses pour la qualité de la critique littéraire, qui ne fut plus à la hauteur de la littérature russe. Nous avons [112] déjà dit que la nouvelle devise de Belinski était « Le social, le social ou la mort ». Il aimait la littérature et avait, en tant que critique, une sensibilité indéniable. Mais ému de compassion envers les malheureux, il se refusa le droit de penser à l'art et à la connaissance. Il fut entraîné vers une utopie sociale, une espérance passionnée qu'il n'y aurait plus de riches ni de pauvres, de rois ni de sujets, que les hommes seraient frères et que l'homme enfin se dresserait de toute sa hauteur. J'emploie le mot « utopie » non pas pour désigner un état chimérique, mais un idéal à son maximum. Il serait faux de qualifier le socialisme de Belinski de sentimental, il était passionné, mais non sentimental et l'on y perçoit des notes sinistres : « Les hommes sont si stupides qu'il faut les mener de force vers le bonheur. » Et pour réaliser son idéal, Belinski ne s'arrêtait pas devant la violence et le sang. Ce n'était pas un économiste et son bagage de connaissances ne valait pas celui de Tchernychevski, beaucoup mieux armé, mais on peut le considérer comme l'un des précurseurs du socialisme marxiste russe et même du communisme. Il est moins « populiste » que Herzen. A Belinski appartiennent ces mots : « Le peuple russe nouvellement libéré n'irait pas au parlement, mais courrait s'enivrer au cabaret, casser les carreaux et pendre les aristocrates. » Il attribuait un sens positif au développement de la bourgeoisie russe. Mais il pensait que la Russie saurait mieux que l'Europe résoudre le problème social. Belinski a ceci d'intéressant qu'il révèle la nature essentiellement morale du socialisme russe.

Herzen est beaucoup plus représentatif du socialisme populiste. Il aimait passionnément la liberté et était le défenseur acharné de la valeur et de la dignité de la personne humaine. Il pensait que le moujik russe délivrerait le monde de la mesquinerie qu'il voyait triompher au sein même du socialisme occidental, parmi les ouvriers européens. Il critiquait violemment la démocratie parlementaire, ce qui est typique pour un populiste. Dans le monde petit-bourgeois européen il voit deux camps : « d'un côté les petits-bourgeois nantis, refusant obstinément de renoncer à leur monopole, de l'autre les petits-bourgeois démunis qui veulent arracher aux premiers leurs biens mais n'en ont pas la force ; donc, d'un côté l'avarice, [113] de l'autre l'envie. Comme il n'y a dans tout cela aucun principe moral, la

place même de l'individu dans l'un ou l'autre camp est déterminée par des conditions extérieures de fortune, de position sociale. L'une après l'autre, les vagues de l'opposition accèdent au pouvoir, à la propriété où à la position sociale et l'on passe tout naturellement du camp de l'envie à celui de l'avarice. Pour favoriser ce passage, il n'est rien de mieux que le ballottage infécond des joutes parlementaires : elles créent un mouvement et le délimitent, fournissent un semblant d'action, une illusion de défense d'intérêts généraux à ce qui n'est que lutte d'intérêts particuliers <sup>62</sup>. »

Herzen montre ici une grande perspicacité. Ses tendances anarchistes le rattachent davantage à Proudhon, penseur social très proche de lui, qu'à Bakounine. Il est étonnant que Herzen avec son esprit sceptique et critique ait vu dans la communauté rurale une planche de salut. Lui aussi voyait dans le retard économique de la Russie un énorme avantage pour la solution du problème social. Celle-ci peut éviter l'essor du capitalisme, de la bourgeoisie et du prolétariat. Le peuple russe a des prédispositions à l'économie communautaire, à la vie commune, à une fraternité possible entre les hommes, que les peuples occidentaux n'ont plus, car ils subissent les conséquences de leur péché capital. Herzen se rapproche beaucoup des Slavophiles mais n'a pas leur base religieuse. Sa principale difficulté fut de pouvoir unir le principe communautaire au principe de la personne et de sa liberté. Resté fidèle à son idéal social, Herzen n'a toutefois pas cru à sa réalisation ; il professait le pessimisme en histoire. Il avait l'expérience qui manquait à Belinski mais n'avait pas sa foi enthousiaste. C'était un excellent observateur mais le monde était peu favorable aux illusions optimistes. Populiste typique par sa vision sociologique, il reste néanmoins une figure originale dans l'histoire de la pensée sociale russe. Dans sa lettre à Michelet où il défend son pays, Herzen écrit : « La Russie ne fera jamais une révolution dans le but de se débarrasser du tsar Nicolas et de le remplacer par des tsars représentatifs, des tsars-juges ou des tsars-policiers. » Il veut dire par là que la révolution en Russie ne sera pas [114] bourgeoise ou libérale, mais avant tout sociale. Ce qui est une étonnante prophétie.

---

<sup>62</sup> Cf. HERZEN, *Passé et pensées*.

Au cours des années 60, l'intelligentsia russe change de style, en changeant de milieu social. En 1840 l'intelligentsia recrutait ses membres principalement parmi la noblesse ; en 1860 elle devient roturière et l'on voit apparaître l'intellectuel *raznotchinets*<sup>63</sup>. Sa venue est d'une importance primordiale pour l'histoire de nos courants sociaux. Il se forme en Russie « un prolétariat intellectuel » qui sera le ferment de l'agitation révolutionnaire. Ce sont surtout les milieux ecclésiastiques qui fourniront les meilleurs socialistes. D'anciens séminaristes deviendront nihilistes. Tchernychevski et Dobrolioubov sont tous deux fils de prêtres, élevés dans des séminaires. Il y a quelque chose de mystérieux dans la naissance des mouvements sociaux. Dans les années 60, apparaît « une société » et se forme une opinion publique de société. Cela n'existait pas en 1840, où il n'y avait que des penseurs solitaires et quelques cercles réduits.

Le chef spirituel, la figure la plus marquante de ces années 60, fut Tchernychevski \*. Il faut souligner la haute moralité de cet homme. Des gens comme lui sont comme un capital moral qu'utiliseront plus tard des personnes moins dignes. Par ses qualités personnelles il était non seulement un des meilleurs Russes mais on peut dire qu'il fut presque un saint. Oui, en vérité, ce matérialiste, cet utilitariste, cet idéologue du nihilisme russe fut proche de la sainteté. Quand les gendarmes le menaient au bagne sibérien, ils disaient : « On nous a confié un criminel, mais nous conduisons un saint. » Le procès de Tchernychevski fut l'objet de la plus odieuse falsification qu'ait jamais accomplie le gouvernement tsariste. Il fut condamné à 19 ans de travaux forcés. Il fallait à tout prix soustraire la jeunesse à l'influence que Tchernychevski aurait pu exercer sur elle. Il vécut son bagne avec héroïsme, on peut même dire avec une humilité chrétienne devant le martyr. Il disait qu'il « luttait pour la liberté », mais qu'il ne voulait pas de liberté pour lui-même afin qu'on ne l'accuse pas d'agir dans un but intéressé. Ainsi pensait, ainsi écrivait un « utilitariste » [115] qui ne voulait rien pour lui-même, qui était le sacrifice même, alors que trop de chrétiens orthodoxes ne songent qu'à arranger en toute quiétude leurs petites affaires terrestres et célestes. L'amour de Tchernychevski pour sa femme, dont il était éloigné, est l'un des exemples les plus admirables de l'amour entre un

---

<sup>63</sup> Mot formé de *raznyj*, différent, et de *tchyn*, grade ou fonction. (N.d.T.)

homme et une femme, il dépasse en qualité, l'amour de J. Stuart Mill pour sa femme, de Lewis pour G. Eliot. Il faut lire les lettres que Tchernychevski écrivait de Sibérie <sup>64</sup> à sa femme pour apprécier entièrement les qualités morales de cet homme et le caractère quasi mystique de son amour pour sa compagne. Mais on est frappé par le contraste entre la vie héroïque, les qualités morales de Tchernychevski et la pauvreté de sa philosophie matérialiste et utilitariste. Il faut se souvenir de la boutade de Soloviev : « Le syllogisme des nihilistes russes est : L'homme descend du singe, donc aimons-nous les uns les autres. » Les révolutionnaires russes qui s'inspireront des idées de Tchernychevski posent un problème psychologique : nous voyons les meilleurs d'entre eux accepter durant leur vie sur terre persécutions, misère, prison, exil, bagne et échafaud sans le moindre espoir de vie nouvelle au-delà de la mort. La comparaison avec les chrétiens n'était pas à l'avantage de ceux qui, à la même époque, chérissaient les biens de la terre, tout en escomptant ceux du ciel. Tchernychevski avait des connaissances universelles, il savait tout, il avait étudié la théologie, la philosophie de Hegel, les sciences naturelles, l'histoire et était spécialiste d'économie politique. Mais sa culture n'avait pas l'élévation de celle des idéalistes des années 40 ; telles étaient les conséquences de la démocratisation. Marx lui-même se mit à l'étude du russe pour pouvoir lire les travaux économiques de Tchernychevski, tellement ils étaient cotés ; on pouvait pardonner à Tchernychevski son manque de talent littéraire : ses écrits en effet sont d'une lecture rébarbative, rien de comparable au talent brillant d'un Pissarev. Le socialisme de Tchernychevski est à rapprocher du populisme de Herzen ; comme lui, il repose sur la communauté rurale et l'*artel* ouvrier ; lui aussi veut faire éviter à la Russie le stade capitaliste. Dans sa *Critique des préjugés philosophiques* [116] *concernant la propriété terrienne communautaire* il essayait, en utilisant la terminologie de la dialectique hégélienne, de démontrer que l'on peut éviter la période intermédiaire du capitalisme en la réduisant au minimum, presque à zéro. Il met l'accent sur l'opposition entre la richesse de l'État et le bien-être du peuple. Contrairement au populisme — s'il faut entendre par populisme l'exigence que la Russie reste exclusivement un pays agricole et n'accède pas à

---

<sup>64</sup> Cf. le livre passionnant : *L'Amour chez les Hommes des années 60*, où sont rassemblées les lettres de Tchernychevski à sa femme.

l'industrialisation — Tchernychevski se déclare favorable à une industrialisation mais qui ne se fera pas par la voie capitaliste occidentale. Mais il reste populiste lorsqu'il établit la primauté de la distribution sur la production. Tchernychevski avouait même qu'il se sentait parent des Slavophiles. Mais quelle différence de psychologie, malgré leur idéal social commun, entre un Herzen et lui ! Différence d'état d'esprit entre le roturier et le noble, le démocrate et l'homme issu d'une culture aristocratique. Tchernychevski écrivait à propos de Herzen : « Comme j'aime son esprit si fin ! et pourtant comme il est dépassé ! Je parie qu'il s'imagine encore en train de faire de l'esprit dans les salons de Moscou et des passes d'armes avec Khomiakov. Le temps va si vite maintenant : un mois, aujourd'hui, vaut dix années. Mais lui, si on le gratte un peu, c'est l'ancien barine moscovite qui apparaît. » C'est un coup d'œil très juste sur la différence des générations qui a toujours eu une si grande importance en Russie. Psychologiquement, en effet, Herzen était resté un idéaliste des années 40, malgré Feuerbach et malgré son scepticisme. En Russie une tendance plus conciliante, plus « molle » est habituellement remplacée par une tendance plus dure, plus intransigeante. Ainsi l'idéaliste des années 40 cède le pas au « réaliste » des années 60. Le même phénomène de durcissement se reproduira plus tard lors du remplacement du populiste par le marxiste, du menchevique par le bolchevique. Personnellement Tchernychevski était loin d'être un homme dur, c'était un être au grand cœur, exceptionnellement humain, toujours prêt à se sacrifier. Mais sa pensée a déjà une autre couleur, sa volonté est orientée autrement.

Les intellectuels des années 60, les « réalistes-pensants » ne reconnaissaient pas le jeu des forces créatrices qui naissent [117] du débordement des sens, du loisir illimité. Leur réalisme est pauvre, leur conscience étroite et concentrée sur ce qu'ils jugeaient être important. Plus « Juifs » qu'« Hellènes », ils étaient hostiles à tous les raffinements de la pensée, même au scepticisme à la Herzen, jugé trop précieux ; même au jeu de l'humour. Ils étaient trop dogmatiques pour cela. Chez les « nihilistes » des années 60, apparaîtra un esprit d'ascèse, qui caractérisera ensuite toute la génération de l'intelligentsia révolutionnaire. Sans cet esprit ascétique, leur lutte héroïque n'eût pas été possible. Leur intransigeance s'accroît ainsi que leur isolement du reste de la société. Cela conduira au *Catéchisme du*



*révolutionnaire* de Netchaev. Cet esprit d'ascèse sous-tend toute l'action du roman de Tchernychevski *Que faire ?*

*Que faire ?* appartient au genre des romans utopiques. Écrit sans talent littéraire, ce livre n'a pas de mérites artistiques. Quant à l'utopie sociale qu'exprime le rêve de l'héroïne, Vera Pavlovna, elle est assez simpliste. Les « ateliers coopératifs de confection pour dames » ne font de nos jours plus peur à personne, et ne suscitent plus d'enthousiasme. Mais le roman de Tchernychevski est tout de même remarquable et son importance est surtout morale : c'était la proclamation d'une morale nouvelle. La bourgeoisie conservatrice considérant le roman comme le catéchisme du nihilisme, le couvrit de calomnies et cria à l'immoralité, ce qui lui allait fort mal. En réalité la morale de *Que faire ?* est beaucoup plus élevée que l'immonde morale du *Domostroï*, honte de la Russie. Boukharev, théologien russe remarquable, décèle dans *Que faire ?* un esprit proche du christianisme. L'ascétisme émanant de ce livre avait la même qualité que celle qui inspirait l'intelligentsia révolutionnaire. Le héros Rakhmetov dort sur des clous pour se préparer au supplice des interrogatoires, il est prêt à renoncer à tout.

C'est la théorie de l'amour libre et la négation de la jalousie, reflet d'un sentiment abusif de propriété, qui furent le plus en butte aux attaques du camp conservateur dont les membres s'en tenaient, dans la pratique, à la morale de l'hédonisme. Où la débauche sexuelle florissait-elle, si ce n'est dans le camp des officiers de la garde, des nobles désœuvrés et des hauts fonctionnaires ? Certainement pas dans celui de [118] l'intelligentsia révolutionnaire tout empreint d'ascétisme. La morale de *Que faire ?* doit être reconnue pure et désintéressée. La théorie de l'amour libre reconnaît à l'amour toute sa valeur et son authenticité et le considère comme seule justification des rapports entre un homme et une femme. La perte de l'amour de la part de l'un des associés signifie perte du sens de leur association. Tchernychevski refuse toute contrainte sociale à l'encontre des sentiments humains ; le moteur de la liberté est l'amour, le respect et la sincérité. Le seul amour envers une femme que connut Tchernychevski dans sa vie fut un exemple d'amour idéal. L'amour libre prôné par lui n'avait rien de commun avec « la justification de la chair », qui intéressait non pas les nihilistes ni les révolutionnaires mais les cercles raffinés et esthétisants du début du XX<sup>e</sup> siècle. « La

chair » intéressera plus tard un Merejkovski ; Tchernychevski lui était indifférent, mettant plutôt l'accent sur la liberté et la sincérité dans l'amour. Je le répète, la morale de *Que faire ?* ne mérite que des éloges et elle est très caractéristique de la conscience russe.

L'attitude du Russe envers le sexe et l'amour se distingue beaucoup de la morale occidentale. Nous avons toujours été, à cet égard, plus libres que les occidentaux et avons pensé que l'amour entre un homme et une femme ne les concerne qu'eux deux et non la société. Si l'on parle à un Français d'amour libre il pense immédiatement à l'aspect sexuel de la question. Les Russes, eux, de nature moins sensuelle, imaginent tout autre chose : valorisation d'un sentiment ne dépendant pas de lois sociales, liberté et sincérité. Ainsi toute liaison sérieuse et sincère entre homme et femme, reposant sur l'amour véritable, est considérée par les Russes intelligents, comme une union authentique même si elle n'est pas scellée par la loi ou bénie par l'Église. Et vice-versa, toute union officialisée mais dépourvue d'amour, due à la contrainte de parents ou à des considérations d'argent, est taxée d'immorale, voir même de débauche camouflée. En Russie on est moins légaliste qu'en Occident, le contenu est plus important que la forme. Voilà pourquoi l'amour libre dans son sens le plus profond et le plus pur est une doctrine russe, celle de l'intelligentsia ; elle fait partie de l'Idée russe au même titre que l'aversion pour [119] la peine de mort. Et sur ce point nous ne pouvons nous entendre avec les occidentaux, emprisonnés dans leur civilisation juridique, surtout avec les catholiques officiels qui ont transformé le christianisme en religion de la loi. Ils mettent l'accent sur la société et la civilisation, nous mettons l'accent sur l'homme.

La philosophie de Tchernychevski était d'une pauvreté insigne mais n'occupait sa conscience que superficiellement. La profondeur de son être moral lui inspira en revanche des jugements sur la vie fort justes et fort élevés. Il était très imprégné d'humanitarisme et luttait pour la libération de l'homme. Il voulait libérer surtout l'homme de la contrainte qu'exerce la société sur les sentiments. Malheureusement son anthropologie reste uniquement sociale et est dépourvue de profondeur psychologique et métaphysique. Son article : « Le principe anthropologique en philosophie » inspiré de Feuerbach, est faible et superficiel.

Pissarev \* et sa revue *Russkoe Slovo* représentait dans ces années 60 une tendance différente de celle de Tchernychevski et sa revue *Sovremennik*. Si ce dernier était considéré comme le type du socialiste, Pissarev, lui, passait pour individualiste, ce qui ne l'empêchait pas de développer les thèmes sociaux traditionnels de l'époque. La valeur suprême était pour lui la liberté de la personne humaine, qu'il rattachait naïvement à la philosophie matérialiste et utilitariste. Nous verrons que c'était là la principale contradiction du nihilisme russe. Pissarev ne s'intéressait pas seulement à la société mais à la valeur de l'homme et souhaitait l'apparition de l'homme libre. Un tel homme, un « réaliste pensant » ne peut être, à son avis, qu'un représentant de l'intelligentsia, qu'un travailleur intellectuel. On entrevoit chez lui une attitude dédaigneuse envers les travailleurs manuels, ce que l'on ne trouvera jamais chez Tchernychevski. Mais cela ne l'empêche pas d'identifier les intérêts de la personne avec les intérêts du travailleur, ce qui sera développé plus tard par Mikhailovski. Il exige un travail utile, prône l'idée de l'économie des forces. Dans son article : « Les réalistes » il écrit : « Le but final de toute notre réflexion et de l'activité de chaque honnête homme consiste en définitive en ceci : résoudre pour toujours le problème urgent des hommes qui ont froid et faim ; en dehors de cette question il n'y a strictement [120] rien qui vaille la peine d'être médité, discuté, défendu » ; sous cette forme abrupte, cette pensée du « nihiliste », Pissarev se rapproche plus de l'Évangile que les rêves d'hégémonie étatique des « impérialistes », tout orthodoxes qu'ils soient. Pissarev mérite d'être examiné à part en rapport avec le problème du nihilisme russe et de l'attitude russe envers la culture. Son attachement au thème de la personne le rend digne d'intérêt. Parmi nos propagateurs d'idées, il représentait la tendance radicale. Il n'était pas populiste.

Les années 70 virent chez nous l'éclosion du populisme. L'intelligentsia « allait au peuple » pour lui payer sa dette, expier sa faute. Au début ce ne fut pas un mouvement révolutionnaire. La lutte politique pour la liberté passa au second plan. Même l'organisation *Le partage noir* qui voulait redistribuer les terres et les rendre aux paysans était contre la lutte politique. L'intelligentsia populiste « allait au peuple » pour se mêler à sa vie, l'instruire et améliorer sa situation économique. Ce mouvement ne prit une teinte révolutionnaire que lorsque l'État eut entrepris de persécuter les populistes dont l'activité

était alors purement culturelle. Leur destin était tragique car ils n'eurent pas seulement à subir les sévices de l'État, le peuple même ne les accepta pas car il avait une conception du monde différente de l'intelligentsia, d'autres objets de croyance. On vit des paysans livrer aux autorités des populistes qui étaient prêts à leur sacrifier leur vie. Aussi l'intelligentsia fut-elle amenée à passer à l'action terroriste.

Dans la période où le populisme naissant conservait encore ses illusions, N. Mikhaïlovski \*, le maître à penser de ceux qui étaient alors les intellectuels de gauche, déclara renoncer à la liberté au nom de la vérité sociale, au nom des intérêts du peuple. Il exigea des réformes sociales et non politiques. « Pour un homme universel, pour un « citoyen <sup>65</sup> » — écrivait Mikhaïlovski —, pour un être qui a goûté aux fruits de l'arbre universel de la connaissance du bien et du mal, il ne peut rien y avoir de plus tentant que la liberté politique, la liberté de conscience, de parole, de presse, de réunion, etc. Et nous la désirons, bien entendu, mais si tous les droits [121] qui découlent de cette liberté doivent n'être pour nous qu'une fleur au suave parfum, nous ne voulons pas de ces droits et de cette liberté. Qu'ils soient maudits, si au lieu de payer nos dettes ils ne font que les augmenter ! » Ce passage est très caractéristique de la psychologie populiste des années 70. Ajoutons à cela que Mikhaïlovski était loin d'idolâtrer le peuple ; il représente l'intelligentsia et si, pour lui, les intérêts du peuple importent, son opinion n'est pas indispensable ; il n'est aucunement partisan d'un nivellement par le bas. Il distingue le travail de l'honneur, propre de la classe laborieuse, qui doit évoluer, et le travail de la conscience, qui devrait être le propre de la classe cultivée et privilégiée, celle-ci doit expier sa faute envers le peuple. Travail de la conscience, reconnaissance d'une faute sociale, voilà ce qui inspire Mikhaïlovski. Au cours des années 70, l'atmosphère intellectuelle change. Le nihilisme perd de son extrémisme. Le matérialisme tourne au positivisme. La prédominance exclusive des sciences de la nature disparaît, Büchner et Moleschott n'intéressent plus personne. L'intelligentsia de gauche s'inspire maintenant d'Auguste Comte, J. S. Mill, Herbert Spencer, mais l'attitude envers les courants de pensée occidentaux se fait plus autonome, plus critique. Les années 70 voient déjà l'épanouissement de Dostoïevski et Tolstoï et les débuts de

---

<sup>65</sup> En français dans le texte. (*N.d.T.*)

Soloviev. Malgré cela l'intelligentsia populiste de gauche reste fermée sur elle-même et a ses propres maîtres à penser. Le plus intéressant d'entre eux est Mikhailovski, homme de talent, sociologue de qualité, ayant posé des problèmes intéressants mais n'ayant pas de vaste culture philosophique, ne connaissant pratiquement que le positivisme. Contrairement aux hommes des années 40, il ignorait presque tout de l'idéalisme allemand qui aurait pu pourtant l'aider à résoudre les problèmes de « la méthode subjective » en sociologie et « de la lutte pour l'individualité » qui le préoccupaient <sup>66</sup>. En revanche il soutenait l'idée fort juste et très russe, que la « *pravda*-vérité » devrait rejoindre la « *pravda*-justice », et que l'homme devrait utiliser son être tout entier pour parvenir à la connaissance intégrale. Ceci, Khomiakov et Kireevski, bien qu'ils aient eu un tout autre [122] point de vue philosophique et spirituel, l'avaient toujours soutenu, de même que plus tard Soloviev. Mikhailovski avait parfaitement raison de protester lorsque des méthodes propres aux sciences naturelles étaient appliquées aux sciences sociales et d'insister sur la nécessité en sociologie de formuler des jugements de valeur. Dans ses études *Les héros et la foule* et *Magie Pathologique* il emploie la méthode de pénétration psychologique qu'il convient de distinguer des appréciations morales de faits sociologiques. La méthode subjective en sociologie contenait déjà inconsciemment la vérité du personnalisme. À l'instar d'Auguste Comte, Mikhailovski définit trois périodes dans la pensée de l'homme qu'il nomme : objectif-anthropocentrique, exocentrique et subjectivo-anthropocentrique. Il nomme sa propre vision du monde subjectivo-anthropocentrique et l'oppose au système métaphysique (ou exocentrique). Suivant cette terminologie, la philosophie existentialiste pourrait être considérée comme subjectivo-anthropocentrique. Le christianisme lui, est anthropocentrique, il délivre l'homme du pouvoir du monde objectif et des forces cosmiques. Mais au cours des années 70, toute la vie intellectuelle était dominée par le scientisme et le positivisme. Et la thèse de Mikhailovski avait du mal à percer cette gangue positiviste. Le problème posé déjà par Belinski et Herzen du conflit entre la personne humaine, l'individu et le jeu des forces naturelles et historiques acquiert dans les travaux sociologiques de Mikhailovski

---

<sup>66</sup> Voir mon vieux livre : Le Subjectivisme et l'individu dans la philosophie objectiviste.

un caractère original. Toute la pensée sociologique de ce partisan de la méthode subjective se définit en tant que lutte contre le naturalisme en sociologie, contre la théorie organique de la société et l'application du darwinisme au processus social. Mais il ne comprend pas qu'au naturalisme en sociologie, il est indispensable d'opposer des principes spirituels, qu'il ne veut pas admettre et il ne se rend pas compte qu'il reste lui-même un naturaliste dans sa conception de la sociologie. Mikhailovski pose comme principe la lutte entre deux organismes différenciés, l'individu et la société. Quand triomphe l'organisme-société, l'individu se transforme en organe de cette société, en fonction. Il faut donc s'efforcer de créer une société dans laquelle l'individu ne sera ni organe, ni fonction mais but suprême. Une telle société est, selon Mikhailovski la société socialiste. La société [123] capitaliste transforme au plus haut degré l'homme en organe et en fonction. C'est pourquoi Mikhailovski défend comme Herzen un socialisme individualiste. Philosophiquement il ne fait pas de différence entre individu et personne ; l'individu dans toute son entité, a chez lui un caractère exclusivement biologique. Il voudrait que le travail soit partagé selon des critères uniquement physiologiques et non des critères sociaux auxquels il se déclare hostile car lors d'un partage social du travail, dans une société de type organique, l'individu n'est plus que « le doigt de pied de l'organisme social ». Il critique âprement le darwinisme en sociologie et sa critique est souvent très pertinente. Mais il est difficile de concilier le positivisme de Mikhailovski avec son idée fort juste que les chemins de la nature et ceux de l'homme sont opposés. Il est l'ennemi du « cours naturel des choses », il exige l'intervention active de l'homme pour modifier ce « cours naturel ». C'est avec une grande perspicacité qu'il dénonce le caractère réactionnaire du naturalisme en sociologie et qu'il proteste contre l'application à la vie de la société de la théorie darwiniste de la lutte pour l'existence. De nos jours le racisme allemand a pour origine le naturalisme en sociologie. Et c'est l'Idée russe que défend Mikhailovski, lorsqu'il dénonce le mensonge de ce naturalisme. Je formule cette idée en d'autres termes : il y a deux conceptions de la société, suivant qu'elle est considérée comme du domaine de la nature, ou de celui de l'esprit. Si la société est purement naturelle, on peut justifier le pouvoir du fort sur le faible, la sélection des êtres forts et bien adaptés, la volonté de puissance, l'asservissement de l'homme par l'homme, le servage et l'inégalité,

*l'homo homini lupus*. Mais dire que la société est spirituelle, c'est proclamer la valeur suprême de l'homme et ses droits, proclamer la liberté, l'égalité et la fraternité. Mikhailovski a conscience de cette distinction mais l'exprime imparfaitement, sous forme de catégories biologiques. Ici l'Idée russe se distingue de l'Idée allemande, Dostoïevski de Hegel, Tolstoï de Nietzsche.

Mikhailovski fait une distinction importante entre un type de civilisation et un degré de civilisation. Il pense que la Russie possède une civilisation de type supérieure mais de degré inférieur. Le degré élevé du développement des sociétés [124] capitalistes européennes correspondant à un type inférieur. Cette idée avait été formulée en d'autres termes par les Slavophiles ; c'était aussi celle de Herzen. Mikhailovski est dévoué à la société et toute sa pensée est sociale, comme celle de l'ensemble de l'intelligentsia de gauche, mais quelquefois il donne l'impression d'être hostile à la société, il voit dans une société parfaite un ennemi de la personne. « La personne, dit-il, ne doit jamais être sacrifiée : elle est sacrée et intouchable. » Le populisme de Mikhailovski se manifeste en ceci qu'il veut prouver la coïncidence des intérêts de la personne avec ceux du peuple, de la personne et du travail. Mais cela ne l'empêche pas d'entrevoir la possibilité de rupture tragique entre la personne et les masses populaires ; il semble avoir pressenti le conflit qui éclatera au moment le plus chaud de la révolution russe. « J'ai sur ma table un buste de Belinski auquel je tiens beaucoup. Voici l'armoire aux livres qui m'ont tenu éveillé bien des nuits. Si un jour « la vie russe » avec tout son folklore venait faire irruption dans cette chambre, casser le buste de Belinski et brûler mes livres, je résisterai à mes agresseurs, fussent-ils enfants de la terre, et si mes mains ne sont pas ligotées, je me battrai contre eux. » Il peut donc y avoir un devoir de lutte en faveur de la personne contre la société-organisme, mais aussi contre le peuple. Mikhailovski développe partout l'idée de défense de l'individualité. « La personne humaine représente l'un des degrés de l'individualité. » Subjectivement il lui attribue la prééminence.

Nous eûmes un autre défenseur de la personne, partisan du socialisme individualiste : Lavrov \*. C'était un homme d'une vaste culture, beaucoup plus vaste que celle de Mikhailovski, mais à l'œuvre beaucoup moins brillante, très ennuyeuse à lire. Ayant débuté comme maître de conférence à l'École militaire d'Artillerie, il passa la

majeure partie de sa vie en émigration et devint le maître spirituel du mouvement révolutionnaire des années 70. On disait plaisamment de lui qu'il voulait créer le socialisme révolutionnaire à l'image de la création du monde « en commençant par remuer les masses embrumées ». Il est célèbre surtout par son livre *Lettres historiques* publié sous le pseudonyme de Mirtov. Il y pose comme principe le caractère anthropologique de la philosophie et considère [125] que les personnalités douées d'esprit critique sont les principaux moteurs de l'histoire. Il prêche le devoir qu'a la personne de se développer. Mais d'après lui les qualités morales de celle-ci ne se réalisent qu'au sein du groupe, du parti. Le personnalisme de Lavrov est limité. Pratiquement pour lui l'homme, en tant qu'individu isolé, n'existe pas, il ne se forme que dans et par la société. Ce sont déjà des idées proches du marxisme. Comme tous les socio-populistes, il est hostile à la lutte des libéraux pour la constitution et veut s'appuyer sur la communauté rurale et l'*artel*. Un socialisme fondé sur une philosophie positiviste ne permet pas de sauvegarder la valeur et l'indépendance de la personne humaine. Seul Dostoïevski a su poser correctement le problème de la personne. Le populisme de Lavrov se manifeste principalement dans la conscience qu'il a d'une faute de l'intelligentsia envers le peuple, d'une dette à payer. Il y avait, au cours des années 70, des formes de populisme qui exigeaient de l'intelligentsia un renoncement complet aux valeurs culturelles, fait au nom non seulement du bien-être mais des opinions du peuple. Ce populisme-là ne protégeait pas la personne. Il arrivait que le populisme prit une couleur religieuse, voire mystique. Il existait des confréries religieuses populistes. Le peuple vivait « sous la domination de la terre » et on voyait une intelligentsia étrangère à la terre, prête à se soumettre à cette domination.

Mais elle fut déçue dans les espoirs qu'elle mettait dans l'esprit révolutionnaire de la paysannerie. Le peuple gardait vivaces ses anciennes croyances dans le caractère sacré de la monarchie absolue ; il était moins hostile au tsar qu'aux propriétaires et aux fonctionnaires. Et le peuple avait du mal à accepter une culture que lui présentait une intelligentsia étrangère à sa foi religieuse. Tout ceci porta un coup au populisme qui dut passer à la lutte politique, au terrorisme. Et c'est finalement la déception causée par la paysannerie qui amena le marxisme russe. Et en Russie la balance pencha non pas vers les



socialistes populistes qui représentaient le courant dominant, mais vers des révolutionnaires plus hardis dans leurs buts et surtout dans les moyens et les méthodes de lutte qu'ils employèrent.

Tels furent Netchaev \* et Tkatchev \*. Netchaev était l'image [126] même du fanatique mais il avait l'étoffe d'un héros. Il préconisait la fraude et le pillage comme moyens de subversion sociale et un terrorisme impitoyable. Il avait tant d'autorité que pendant son séjour dans le ravelin Alexeevsky <sup>67</sup> il réussit si bien à endoctriner les gardiens de sa prison qu'il put transmettre par eux ses directives à son mouvement révolutionnaire. Il était possédé par une seule idée et exigeait qu'on lui sacrifiât tout. Son *Catéchisme de la révolution* est un livre ascétique en son genre, c'est une sorte de recueil de préceptes spirituels du révolutionnaire, dont la rigueur ascétique dépasse l'ascèse syrienne la plus stricte. Un révolutionnaire ne doit avoir ni intérêts, ni affaires, ni liaisons, ni sentiments personnels, rien qui lui appartienne, pas même un nom. Tout doit être remplacé par un seul et unique intérêt, une seule préoccupation, une seule passion : la révolution. Tout ce qui sert cette révolution est moral. La révolution est le seul critère du bien et du mal. Il faut supprimer toute cause de dispersion pour sauvegarder l'unité. C'est précisément le principe de l'ascèse. Au nom du dieu-Révolution la personnalité active de l'homme se trouve être écrasée, elle est privée de toutes les richesses de la vie. Netchaev exige une discipline de fer et une centralisation très poussée des cellules, ce en quoi il préfigure le bolchevisme. La tactique révolutionnaire autorisant les moyens les plus amoraux rebuta la majorité des populistes révolutionnaires, elle effraya même Bakounine, dont nous évoquerons la théorie anarchiste dans un autre chapitre.

Le véritable théoricien de la révolution présentant un intérêt idéologique fut Tkatchev dans lequel on peut voir un précurseur de Lénine <sup>68</sup>. Tkatchev fut l'adversaire de Lavrov et de Bakounine, il était très hostile à toute tendance anarchiste si propre aux socio-populistes. Parmi les vieux révolutionnaires, il était le seul à désirer le pouvoir et à songer aux moyens pour l'obtenir. Il était le partisan d'un

<sup>67</sup> Le ravelin Alexeevsky et le bastion Troubetskoi de la forteresse Pierre et Paul servirent de prison pour prisonniers politiques. (*N.d.T.*)

<sup>68</sup> Cf. TKATCHEV, *Œuvres choisies*, 4 volumes, Moscou, 1933.

État fort, de la dictature, l'ennemi de la démocratie et de l'anarchisme. La révolution était pour lui le viol de la majorité par une minorité. La prédominance de la majorité s'appelle évolution [127] et non révolution. La révolution n'est pas faite par des gens civilisés. On ne doit pas admettre que l'État se transforme en système constitutionnel et bourgeois. Malgré son indépendance vis-à-vis du populisme, Tkatchev, lui aussi, pense que la Russie doit éviter le stade bourgeois et capitaliste. Contrairement à Lavrov, il est contre toute propagande et préparation de la révolution. Un révolutionnaire doit toujours considérer le peuple prêt pour la révolution. Le peuple russe est socialiste d'instinct. C'est un leit-motiv du populisme traditionnel que l'absence de véritable bourgeoisie est à l'avantage de la révolution sociale russe. Fait curieux : Tkatchev trouvait absurde de supprimer le gouvernement. C'est un jacobin. Un anarchiste veut une révolution par le peuple, un jacobin par l'État. Tkatchev, pareil aux bolcheviques, préconise la prise de pouvoir pour une minorité révolutionnaire et l'utilisation par elle de l'appareil gouvernemental à ses propres fins. Il est partisan d'une forte organisation. C'est Tkatchev qui le premier en Russie a parlé de Marx. En 1875 il écrit une lettre à Engels lui disant que les voies de la révolution russe sont particulières et que les principes marxistes ne peuvent être appliqués en Russie. Marx et Engels parlaient du caractère bourgeois d'une révolution en Russie et étaient plutôt des « mencheviques » que des « bolcheviques ». Il faut voir, à ce propos, la lettre de Marx à Mikhailovski. Tkatchev sera beaucoup plus le précurseur du bolchevisme que Marx et Engels. C'est à ce titre et en tant que théoricien de la révolution russe, que Tkatchev est intéressant. Ses idées étaient très pertinentes mais son niveau de culture générale était très bas. Il était également critique littéraire, mais fort mauvais, ainsi qualifia-t-il *Guerre et Paix* de roman raté, non réussi et nuisible. Ce qui illustre bien le fossé entre le mouvement révolutionnaire et le mouvement culturel.

### ***3. Recherche de la « pravda » sociale***

Abordons maintenant une autre atmosphère dans laquelle s'épanouissait le génie russe. Nous avons vu que le thème socio-

révolutionnaire, lorsqu'on s'y adonne entièrement, aboutit à écraser la conscience et à entrer en conflit avec la créativité de la pensée et l'épanouissement de la culture. Les socio-révolutionnaires s'imposaient une manière d'ascétisme. De [128] même que les anciens ascètes chrétiens pensaient qu'il faut tout d'abord lutter contre son propre péché, les révolutionnaires donnaient la priorité à la lutte contre le péché social. Tout le reste, pensaient-ils, viendra plus tard. Mais il y avait des hommes qui, profondément conscients d'un péché à expier, très proches du thème social russe, ont néanmoins produit une activité créatrice géniale. Tels sont principalement L. Tolstoï, Dostoïevski et Soloviev. Ces grands écrivains russes, si différents les uns des autres, représentaient le populisme religieux. Les deux premiers voyaient une vérité profonde dans les classes simples et laborieuses. Le génie russe parvenu au sommet de l'échelle sociale se jette en bas et veut se confondre avec la terre, avec son peuple ; contrairement au génie européen, il ne veut pas être une caste privilégiée, l'idée du surhomme lui est étrangère. Il suffit de comparer Tolstoï à Nietzsche. Tolstoï et Dostoïevski étaient, selon les principes même de leur philosophie, hostiles à l'intelligentsia révolutionnaire et Dostoïevski s'est même montré injuste envers elle, ses accusations prenant figure de pamphlets ; mais tous deux aspiraient à la justice sociale, ou plutôt, aspiraient au Royaume de Dieu dans lequel la justice sociale serait réalisée. Autrement dit, leur thème social est indissociable du thème religieux.

Tolstoï dénonce avec une rare vigueur l'injustice et le mensonge de l'histoire, de la civilisation, des bases même de l'état et de la société. Il accuse le christianisme historique, l'Église institutionnelle d'avoir accommodé les commandements du Christ à la loi de ce monde, d'avoir transformé le Royaume de Dieu en royaume de César et d'avoir trahi la loi de Dieu. Tolstoï avait une extraordinaire conscience de culpabilité, non seulement de sa culpabilité personnelle mais de celle de la classe à laquelle il appartenait. A ce descendant de la vieille aristocratie, à ce véritable grand-seigneur, sa position privilégiée devint insupportable et il lutta toute sa vie contre elle. Pareil renoncement à des origines aristocratiques, à la richesse, et en fin de compte à la gloire ne s'est pas produit en Occident. Mais Tolstoï n'était pas conséquent, il ne savait pas comment concilier sa foi et son mode de vie et n'y parvint qu'à la fin de sa vie par son

départ génial. Sa famille était une pierre à son cou. Il avait un tempérament passionné, une passion [129] élémentaire, tellurienne l'habitait, et par tous ces sens il était attaché à cette vie terrestre dont l'injustice le faisait tant souffrir. Ses principes végétariens ne correspondaient pas du tout à son tempérament. En lui s'affrontaient les contraires. C'était un orgueilleux prêt à s'emporter, un pacifiste à l'instinct combatif, il aimait la chasse, aimait les cartes au point d'y avoir perdu un million ; apôtre de la non-violence, de la non-résistance, tout son instinct le poussait à résister, à ne se soumettre à personne, ni à rien ; les femmes l'attiraient et il écrivit sa *Sonate à Kreutzer*. Lorsqu'il arriva un jour — pratique courante à l'époque — qu'on fit une perquisition dans sa propriété campagnarde, il fut pris d'une telle rage qu'il exigea des excuses officielles, voulut que sa tante, proche de la cour impériale, en référât à Alexandre III et menaça de s'exiler pour toujours. Quand on se mit à arrêter et exiler les tolstoïens, lui aussi réclama qu'on l'arrêtât et l'exilât. À tout moment il avait à surmonter ce poids de la terre en lui, cette nature tellurienne, et il prêchait une religion proche du bouddhisme. Là est l'intérêt de Tolstoï et de son destin unique. Il cherchait la vérité et le sens de la vie parmi le simple peuple et dans le labeur. Pour mieux se fondre avec le peuple et sa foi, il se contraignit, à une certaine époque, à être orthodoxe, et suivit toutes les prescriptions de l'Église jusqu'au moment où, n'y tenant plus, il s'insurgea et se mit à prêcher sa propre foi, son christianisme, son Évangile. Il exigeait un refus de la civilisation, un retour à la nature, qui était pour lui divine. C'est la propriété foncière, source de tous les maux, qu'il dénonçait avec le plus de vigueur. Ce faisant, il niait son propre instinct de possesseur de terres. Parmi les sociologues occidentaux, Proudhon et Henry George exercèrent sur lui une certaine influence. Le marxisme lui était plus que tout étranger. J'aborderai plus tard le problème des rapports entre Tolstoï et Rousseau à l'occasion de la doctrine de la non-violence et de l'anarchisme tolstoïen. Le tolstoïsme, qui vaut moins que Tolstoï, n'est intéressant que par sa critique et non par sa doctrine positive. Tolstoï était épris de vérité. Dans cette littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, si extraordinairement loyale, c'était le plus loyal des écrivains. Tolstoï s'intègre à l'Idée russe en tant qu'élément primordial sans lequel on ne peut imaginer de vocation russe. S'il est vrai que la négation du principe de l'inégalité sociale, la dénonciation [130] de

l'injustice des classes dirigeantes soit un motif russe essentiel, il atteint chez Tolstoï une intensité religieuse extrême.

Dostoïevski exprime le mieux toutes les contradictions de la nature russe et l'atmosphère de tension passionnée créée par la problématique russe. Dans sa jeunesse il fréquenta le cercle de Petrachevski, ce qui lui valut les travaux forcés. Il en revint profondément bouleversé et, suivant la terminologie courante, de révolutionnaire devint réactionnaire ; il se mit alors à dénoncer le mensonge de la conception révolutionnaire du monde et du socialisme athée. En fait son cas est beaucoup plus complexe. Dostoïevski garda toujours quelque chose du révolutionnaire, il est le révolutionnaire de l'esprit. « La légende du Grand Inquisiteur » est l'une des créations les plus révolutionnaires, voire même anarchiques de la littérature mondiale. Le thème social ne cessa pas de l'intéresser, il avait son utopie sociale : une théocratie, dans laquelle l'Église engloberait totalement l'État et réaliserait un royaume de liberté et d'amour. On pourrait le qualifier de socialiste orthodoxe. Hostile au monde bourgeois, au système capitaliste, il pensait que le peuple russe détient la vérité et professait un populisme religieux. Cette théocratie, dans laquelle il n'y aura plus de contrainte étatique, viendra de l'Orient, viendra de Russie. Il est frappant de voir Dostoïevski se faire l'ennemi de la révolution et des révolutionnaires par amour de la liberté ; il a vu dans l'esprit du socialisme révolutionnaire la négation à la fois de la liberté et de la personne. Dans la révolution, la liberté dégénère en esclavage. Ce qu'il dit des socio-révolutionnaires est vrai en ce qui concerne Netchaev et Tkatchev, mais ne l'est pas pour Herzen ou Mikhailovski. Dostoïevski prévoit le communisme russe et lui oppose une solution chrétienne au problème social. Il repousse la tentation des pierres changées en pain, refuse qu'on sacrifie au pain la liberté de l'esprit. L'Antéchrist est pour lui l'abdication de la liberté de l'esprit. Il le décèle aussi bien dans le christianisme autoritaire que dans le socialisme autoritaire. Il ne veut pas d'une union universelle obtenue par la violence. Il est épouvanté par la perspective d'un monde transformé en fourmilière. « Aplanir les montagnes est une bonne idée. » C'est Chigalev [131] et Pierre Verkhovenski. C'est l'organisation d'un bonheur imposé à l'homme. « Partant d'une liberté illimitée dit Chigalev, j'aboutis à un despotisme illimité. » Il ne peut y avoir de libertés démocratiques. Sa prophétique *Légende du Grand*

*Inquisiteur* éclaire d'une façon étonnante non seulement l'autoritarisme du catholicisme mais celui du communisme et du fascisme, de tous les régimes totalitaires. Et cela est vrai pour les théocraties historiques passées. *La Légende du Grand Inquisiteur* est, certes, dirigée surtout contre le catholicisme et le socialisme révolutionnaire. Mais en réalité elle dépasse ce cadre en profondeur et en portée, elle pose le thème du royaume de César, de la tentation repoussée du royaume de ce monde. Tous les royaumes de ce monde, tous les royaumes de César, les anciens royaumes monarchiques, les nouveaux royaumes socialistes et fascistes reposent sur la contrainte et la négation de la liberté de l'esprit. Dostoïevski est essentiellement un anarchiste spirituel et en cela est très russe. Le socialisme, le problème russe de l'organisation de l'humanité selon un principe nouveau est un problème religieux, le problème de Dieu et de l'immortalité. Même dans la conscience athée, le thème social conserve son aspect religieux. « Les petits garçons russes », les athées, les socialistes et les anarchistes sont les manifestations de l'esprit qui soufflait en Russie. Cela Dostoïevski l'a très bien compris. Et l'on s'étonne d'autant plus qu'il ait été si injuste, si mordant lorsqu'il décrit ces « petits garçons russes », notamment dans *les Possédés*. Il y a tant de choses qu'il a pénétrées et comprises ; il a deviné les racines spirituelles de phénomènes qui, à la surface, n'apparaissent que purement sociaux. Mais il lui arrivait de faire fausse route : dans son *Journal d'un Écrivain* il exprime des vues politiques banalement conservatrices et beaucoup de ce qu'il y dit ne correspond pas à la profondeur spirituelle de ses romans. L'utopie du paradis terrestre le préoccupe beaucoup. Le rêve de Versilov et, plus remarquable encore, le rêve de l'« Homme ridicule » sont consacrés à ce thème.

Trois solutions sont possibles pour atteindre l'harmonie mondiale, le paradis, le triomphe définitif du bien :

- 1) Harmonie paradisiaque sans liberté de choix, sans tragédie mondiale, sans souffrances mais aussi sans participation créatrice.

[132]

- 2) Harmonie paradisiaque au point culminant de l'histoire terrestre, obtenue au prix de souffrances innombrables et des

larmes de générations humaines condamnées à mort et qui auront servi uniquement au bonheur de futurs bénéficiaires.

- 3) Harmonie paradisiaque à laquelle l'homme accèdera par la liberté et la souffrance et qui prévoit également l'accès de tous ceux qui ont, à quelque époque que ce soit, vécu et souffert ; c'est le Royaume de Dieu.

Dostoïevski rejette les deux premières solutions et n'adopte que la troisième. La dialectique développée par Ivan Karamasov est complexe et il n'est pas toujours facile de comprendre quel parti Dostoïevski défend lui-même. Je pense qu'il soutenait en partie Ivan Karamasov. L'attitude de Dostoïevski envers le problème du mal est ambiguë et peut induire en erreur de nombreux lecteurs. D'un côté le mal reste le mal, il doit être dénoncé comme tel et doit périr. Mais d'un autre côté le mal constitue pour l'homme une épreuve spirituelle inéluctable. L'homme dans son cheminement peut être enrichi par l'épreuve du mal. Mais il s'agit de bien comprendre : ce qui l'enrichit, n'est pas le mal en lui-même, mais cette force de l'âme qu'il oppose au mal. L'homme qui dira : je m'adonne au mal pour mon enrichissement, ne s'enrichira jamais, mais périra. Mais le mal sert d'épreuve à la liberté de l'homme. Dans l'histoire et la vie sociale nous assistons au même phénomène. Il y a comme une loi dialectique selon laquelle ce qui est mauvais, néfaste, ne disparaît pas à une certaine période mais est dépassé (*Aufhebung*) et dans ce dépassement entre tout ce qui, dans la période précédente, était positif. Dostoïevski annonce cette réflexion, il met à jour la profondeur métaphysique du problème russe concernant la vérité sociale qui pour lui est rattachée au messianisme russe. Le peuple russe, en tant que peuple porteur de Dieu, doit, mieux que les peuples occidentaux, résoudre la question sociale. Mais il n'est pas à l'abri de magistrales erreurs.

Soloviev qui appartient surtout à l'histoire de la philosophie n'était pourtant pas étranger au thème social. Toute sa vie il s'est interrogé sur la possibilité de réaliser une société chrétienne et a dénoncé le mensonge de la société qui avait usurpé la qualification de chrétienne. Dans sa première intuition d'une unité spirituelle universelle apparaît la recherche [133] d'une vérité sociale, la réalisation d'une société parfaite. Il expose son utopie qu'il nomme la libre théocratie. Il

croyait que le Royaume de Dieu pouvait se réaliser aussi sur terre et cherchait les moyens de cette réalisation. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il se détourna de cette théocratie et douta de la possibilité du Royaume de Dieu sur terre. Sa théocratie était une véritable utopie religieuse bâtie de façon très rigoureuse sur trois piliers : le roi, le grand prêtre et le prophète. Le plus intéressant est qu'il souligne l'élément prophétique dans le christianisme et la fonction prophétique. En cela il est très russe. Il disait que pour vaincre le mal du socialisme il convient de reconnaître le bien qu'il contient et le réaliser. Soloviev n'était pas un populiste et, contrairement aux autres penseurs russes, reconnaissait un côté positif à la mission du gouvernement, à condition que celui-ci soit fidèle à des principes chrétiens. Son rêve était de transformer tout le cosmos. Le problème social en découlerait. Le grand mérite de Soloviev fut d'avoir dénoncé le nationalisme qui, au cours des années 80, prit chez nous des proportions gigantesques. On peut considérer Soloviev comme le représentant de l'universalisme russe sous une forme plus épurée que celui de Dostoïevski avec lequel il avait tant de points communs. Sa protestation contre la peine de mort est bien russe et très chrétienne, elle lui coûta sa chaire à l'université. Mais le rôle de Soloviev dans l'histoire des idées sociales reste secondaire. Il s'intègre à l'idée russe par d'autres aspects de son œuvre, notamment par sa contribution magistrale à la philosophie religieuse du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous verrons que la personnalité de Soloviev est mystérieuse à force de complexité. Retenons pour l'instant qu'il a toujours aspiré à la réalisation de la vérité chrétienne, non seulement dans la vie de l'homme, mais dans celle de la société et a vigoureusement dénoncé le dualisme qui consiste à reconnaître la morale chrétienne valable pour l'individu mais à admettre pour la société une morale bestiale.

En cela il diffère totalement de Leontiev qui préconisait précisément un dualisme de cette sorte poussé jusqu'à ses limites extrêmes. Leontiev ne souhaitait aucunement la réalisation dans la société d'une vérité chrétienne et évangélique. Ses jugements esthétiques prévalaient résolument sur ses jugements [134] éthiques. Avec son extrémisme et sa sincérité habituelle, il avouait que la réalisation de la vérité chrétienne dans la vie de la société ne lui semblait pas souhaitable, car elle entraînerait la laideur. La liberté et l'égalité engendrent la médiocrité. Mais en réalité, le « progrès



libéralo-égalitaire » qu'il abhorrait correspond mieux à la morale chrétienne que son idéal de puissance étatique, d'aristocratie et de monarchie prêtes à toutes les cruautés. Sa pensée était une réaction esthétique contre le populisme russe, le mouvement émancipateur, la recherche de la vérité sociale, la quête du Royaume en Russie. C'était un partisan de l'ordre établi et un aristocrate mais, avant tout et plus que tout, un romantique qui ne ressemblait pas aux réactionnaires et aux conservateurs, tels qu'ils se manifestaient dans la vie quotidienne. La haine que Leontiev portait à la médiocrité et à l'esprit bourgeois était la haine d'un romantique. Les véritables réactionnaires et conservateurs étaient, eux, des petits bourgeois mesquins. Vers la fin de sa vie, constatant qu'une culture organique florissante n'était pas réalisée en Russie, Leontiev, en partie sous l'influence de Soloviev, alla jusqu'à imaginer une sorte de socialisme monarchique et à préconiser des réformes sociales et la solution du problème ouvrier, ce qu'il faisait non pas tant par amour de la justice et de la vérité, que pour conserver, ne serait-ce qu'une parcelle, de la beauté passée. Leontiev était un homme remarquable ; on reste séduit par l'audace, la sincérité, le radicalisme de son point de vue, son destin religieux nous émeut. Mais il se tient à l'écart du courant général.

Fedorov est une figure beaucoup plus marquante, plus caractéristique de l'idée russe, de l'aspiration russe à réaliser la justice sociale mais il appartient d'avantage au début du XX<sup>e</sup> siècle qu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Le thème social occupe chez lui une grande place et on y trouve même une certaine parenté avec le communisme collectiviste par son idéologie du travail, son idée d'aménagement de la nature et de planification. C'est la première fois que de telles préoccupations s'allient à une pensée religieuse.

L'assassinat d'Alexandre II, perpétré par le parti *Narodnaya Volia* trace une frontière très nette dans nos courants sociaux. Les années 80 marquées par une forte réaction politique et le style pseudo-russe d'Alexandre III, virent surgir [135] le nationalisme qui n'existait pas auparavant, que les Slavophiles eux-mêmes ne connaissaient pas. L'ancien socialisme populiste va décroître. Le parti *Narodnaya Volia* aura été la dernière manifestation violente des anciens courants révolutionnaires. C'est Jeliabov \* qui en fut le principal représentant. C'est une figure héroïque. Très intéressantes sont les paroles qu'il prononça à son procès du 1<sup>er</sup> mars : « J'ai reçu le baptême orthodoxe

mais je renie l'orthodoxie, tout en reconnaissant valable l'essentiel de la doctrine de Jésus-Christ. Cette doctrine occupe une place d'honneur dans mes principes moraux. Je crois en sa vérité et sa justice et je reconnais solennellement qu'une foi sans les actes est une foi morte et que chaque chrétien véritable doit lutter pour la vérité, le droit des offensés et des faibles et être prêt, s'il le faut, à souffrir pour eux. Telle est ma foi <sup>69</sup>. »

Dans les années 80 se prépare le socialisme marxiste russe. En 1883, se fonde à l'étranger le groupe « Liberté du travail » dirigé par Plekhanov, principal théoricien du marxisme russe. Une ère nouvelle s'ouvre pour les courants sociaux, qui coïncide avec une grave crise de conscience au sein de l'intelligentsia russe. Le marxiste russe sera, comme je l'ai déjà dit, d'un type plus dur, moins disposé à s'émouvoir que le populiste. Mais sur le terrain du marxisme surgira parmi l'intelligentsia de gauche un courant de culture plus élaboré et plus élevé qui préparera l'idéalisme russe du début du XX<sup>e</sup> siècle. Nous en parlerons plus tard. Pour conclure cette étude de la pensée sociale au XIX<sup>e</sup> siècle, cette quête russe de la « pravda » sociale, on peut dire que la Russie a mûri l'idée de la fraternité des hommes et des peuples. C'est une idée russe, mais comme elle avait perdu le contact avec le christianisme dont elle était issue, le poison entra en elle, qui se révéla dans le dualisme du communisme, dans le mélange de vérité et de mensonge qu'il contient. Ce dualisme existait déjà chez Belinski, chez Netchaev et Tkatchev, le négatif commença à prévaloir sur le positif. Quant aux courants spirituels, ils s'éloignaient de plus en plus des préoccupations sociales. De cette façon la dichotomie, la rupture devenaient de jour en jour, plus évidentes.

[136]

---

<sup>69</sup> Cf. A. VORONSKI, *Jeliabov*, 1934.

[137]

## L'IDÉE RUSSE

# Chapitre VI

---

## JUSTIFICATION DE LA CULTURE : LE NIHILISME

1. LE THÈME DE LA JUSTIFICATION DE LA CULTURE.  
Culture et civilisation. Rejet de la culture par les créateurs même de cette culture.
2. LE NIHILISME RUSSE.  
Dobrolioubov. Pissarev. Les éléments ascétiques, eschatologiques et moraux du nihilisme. Le succès des sciences naturelles. Le matérialisme, en tant qu'anti-personnalisme.
3. L'INTELLIGENTSIA ET SA DETTE ENVERS LE PEUPLE.  
Tolstoï. Civilisation et vie naturelle. Tolstoï et Rousseau.  
Tolstoï et la révolution. Culture et inégalité, selon Leontiev.

### *1. Le thème de la justification de la culture*

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de la justification de la culture occupait dans la conscience russe une place plus considérable que dans la conscience occidentale. Il était rare que des occidentaux missent en doute le bien-fondé de la culture. Ils se considéraient comme les héritiers d'une culture méditerranéenne gréco-romaine et étaient convaincus du caractère sacré de sa tradition, d'autant plus que cette culture leur apparaissait universelle et unique, face au reste du monde, considéré

comme barbare. Cette attitude était particulièrement répandue chez les Français. S'il est vrai qu'un Rousseau douta du bien apporté par la civilisation (les Français préfèrent ce mot à culture) son exemple était unique, presque scandaleux et le problème était posé autrement qu'en Russie. Nous verrons la différence avec Tolstoï. Les Russes, contrairement aux occidentaux, ne rendent pas un culte à la culture. Dostoïevski a dit : « Nous sommes [138] tous des nihilistes ». J'ajouterais : nous sommes, nous autres Russes, apocalyptiques et nihilistes car nous cherchons toujours la fin, comprenons mal l'échelonnement du processus historique et sommes hostiles à la forme pure. C'est ce que Spengler avait en vue lorsqu'il disait que la Russie était une révolte apocalyptique contre l'esprit antique <sup>70</sup>, c'est-à-dire la perfection de la forme, la perfection de la culture. Le père G. Florovski, par contre, a tout à fait tort de dire que le nihilisme russe était une utopie anti-historique <sup>71</sup>. Le nihilisme appartient au destin historique russe au même titre que la révolution. On ne peut qualifier d'historique que ce qui plaît au goût conservateur. La révolte est aussi un phénomène historique, c'est un moyen parmi d'autres de réaliser une vocation historique. Le Russe est incapable de réaliser sa vocation sans révolte, car telle est sa nature. Le nihilisme est un phénomène typiquement russe qui a surgi sur le terrain spirituel de l'orthodoxie, il contient un fort élément d'ascèse orthodoxe. L'orthodoxie, surtout l'orthodoxie russe, n'a pas cherché à justifier la culture, elle a une attitude nihiliste envers tout ce que l'homme crée en ce bas monde. Le catholicisme, lui, a assimilé l'humanisme antique. L'orthodoxie a exprimé avec le plus de force l'aspect eschatologique du christianisme. Aussi peut-on distinguer dans le nihilisme des éléments ascétiques et eschatologiques. Le peuple russe est le peuple de la fin et non du milieu du processus historique. La culture humaniste, elle, appartient au milieu. La littérature russe du XIX<sup>e</sup> siècle, qui était une manifestation importante de la culture russe dans l'usage général de ce mot, n'était pas une culture au sens classique occidental car elle en a toujours dépassé les limites. Les grands écrivains russes ont senti le conflit entre une culture parfaite et une vie parfaite et ils ont cherché avant tout une vie parfaite, une vie transfigurée. Ils sentaient, même s'ils ne l'exprimaient pas bien, que l'idée russe n'est pas une idée de

<sup>70</sup> Cf. SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Zweiter Band.

<sup>71</sup> G. FLOROVSKI, *Les Voies de la théologie russe*.

culture. Gogol, Tolstoï, Dostoïevski sont très représentatifs à cet égard. J'ai déjà dit que la littérature russe n'avait rien de commun avec l'esprit de la Renaissance, qu'elle était surtout imprégnée de souffrance envers la misère de l'homme et [139] du peuple. Le génie russe voulait se coucher tout contre terre pour prendre contact avec cette force élémentaire populaire <sup>72</sup>. Mais les Russes penchent également vers une négation obscurantiste de la culture, l'orthodoxie officielle n'est pas affranchie de cet élément obscurantiste. Les Russes, en devenant ultra-orthodoxes, tombent facilement dans l'obscurantisme. Mais l'opinion qu'ont de la culture des gens semi-incultes n'est pas intéressante car elle ne pose aucun problème. Là où cela devient intéressant, c'est lorsque le problème de la justification de la culture est posé par les plus grands esprits russes, par ceux-là mêmes qui créaient la culture ou par une intelligentsia spirituellement formée selon les principes scientifiques de la philosophie des lumières occidentales. Et c'est précisément dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, qu'une conscience russe toute neuve pose la question de la valeur de la culture, (telle qu'elle fut posée, par exemple, chez Lavrov-Mirtov dans ses *Lettres historiques*), ou, carrément, du péché de la culture.

Le nihilisme russe est né d'une réflexion sur une culture créée par une classe privilégiée et destinée à cette seule classe. Les nihilistes n'étaient pas des intellectuels sceptiques, ils étaient animés d'une grande foi. C'était le mouvement d'une jeunesse croyante. Lorsque les nihilistes protestaient contre une morale, ils le faisaient au nom du bien. S'ils dénonçaient le mensonge de l'idéalisme en tant que principe, ils le faisaient par amour de la vérité non déguisée. Ils se révoltaient contre le mensonge conventionnel de la civilisation. Dostoïevski, adversaire des nihilistes, en faisait autant lorsqu'il s'insurgeait contre « le beau et le sublime », et rompait avec « tous ces Schiller », les idéalistes des années 40. Dénoncer le mensonge promu en valeur suprême est l'un des thèmes russes essentiels. La littérature et la pensée russes font souvent figure de réquisitoire. La haine pour l'aspect conventionnel de la vie au sein de la civilisation amena la recherche de la vérité au sein de la vie du peuple. De là ce désir de

---

<sup>72</sup> Comme les peux des chansons de geste russes qui sentaient ainsi monter en eux la sève génératrice de la Terre-Mère. (*N.d.T.*)

retour à la simplicité, ce rejet de la gangue conformiste de la civilisation, ce désir d'atteindre l'authentique, le véridique noyau de la vie. C'est Tolstoï qui met le plus en évidence cette préoccupation. Dans « la nature » [140] il y a plus de vérité et de justice, plus de divin que dans « la culture ». Il faut noter que les Russes, bien avant Spengler, distinguaient « culture » de « civilisation » et dénonçaient la « civilisation », même s'ils restaient partisans de la « culture ». Cette différence essentielle existait sous une autre terminologie chez les Slavophiles, chez Herzen, Leontiev et de nombreux autres. C'est peut-être l'influence du romantisme allemand. D'aucuns peuvent arguer qu'il était facile aux Russes de douter de la culture et de s'insurger contre elle, moins attachés qu'ils étaient aux traditions de la culture gréco-romaine ; ils renonçaient à moins de richesses. Cet argument ne prouve rien. Il souligne simplement le fait que l'histoire et la tradition pesaient moins lourdement sur la conscience russe et la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, qui n'en gagnèrent que plus de liberté. On ne peut d'ailleurs dire que la Russie n'avait eu aucun lien avec la Grèce, ce lien existait grâce à la patristique grecque, bien qu'il eût été formellement rompu. Il est curieux de constater que l'enseignement classique, tel qu'il était distribué par le ministre de l'Instruction publique, le comte D. Tolstoï, avait pris un caractère réactionnaire, alors qu'en Occident il gardait son caractère progressiste et continuait la tradition humaniste. C'est à l'enseignement scientifique qu'on attribuait chez nous un rôle émancipateur.

## *2. Le nihilisme russe*

Le nihilisme russe est la forme radicale que prit en Russie la propagation de la culture. Ce fut un moment dialectique dans le développement de l'âme russe, de la conscience russe. Le nihilisme russe a peu de points communs avec ce que l'on nomme quelquefois nihilisme en Occident. On qualifie Nietzsche de nihiliste. On peut en faire autant avec quelqu'un comme Maurice Barrès. Mais un tel nihilisme est à rattacher à un certain raffinement et ne correspond pas à l'esprit du « siècle des lumières ». Dans le nihilisme russe il n'y avait rien de raffiné, bien au contraire, il renonce à croire à toute culture raffinée et exige d'elle qu'elle se justifie. Dobrolioubov \*,

Tchernychevski, Pissarev sont nos propagateurs de lumières russes. Ils ressemblaient fort peu aux encyclopédistes occidentaux, à Voltaire ou Diderot qui n'avaient pas déclaré la guerre à la civilisation mondiale et étaient les propres produits de cette civilisation.

[141]

Le journal de Dobrolioubov nous aide à comprendre les sources spirituelles du nihilisme. Petit garçon, Dobrolioubov était déjà enclin à l'ascétisme, il avait été élevé dans la foi orthodoxe. Il voyait le péché dans l'assouvissement de ses désirs les plus anodins, comme lorsqu'il avait mangé trop de confitures. Il y avait en lui quelque chose d'anormalement austère. Il perdit la foi après la mort d'une mère qu'il aimait ardemment, il était révolté par le mode de vie du clergé orthodoxe à la classe duquel il appartenait ; il ne pouvait concilier la foi en Dieu et en sa providence avec l'existence du mal et des souffrances injustes. L'athéisme de Dobrolioubov comme l'athéisme russe en général, s'apparente par ses origines au marcionisme, mais a été exprimé à une époque d'éducation négative <sup>73</sup>. Les nihilistes russes éprouvaient un besoin de vérité et une horreur de tous les mensonges et les hypocrisies, de toute espèce de rhétorique ronflante. Tchernychevski était, lui aussi, un amoureux de la vérité ; son attitude envers l'amour, son exigence de sincérité et de liberté dans les sentiments nous l'ont assez montré.

C'est Pissarev qui est considéré comme le chef de file du nihilisme russe. Certains lui trouvaient une ressemblance avec le héros de Tourguenev, Bazarov <sup>74</sup>, mais dans la réalité, il n'en était rien. Tout d'abord, contrairement à Tchernychevski, Dobrolioubov et à d'autres nihilistes des années 60, il n'était pas roturier, mais descendant d'une noble et ancienne famille ; c'était un jeune homme de bonne famille typique, un « fils à papa <sup>75</sup> ». Son éducation n'avait eu qu'un but : en faire « un jeune homme correct et bien élevé <sup>76</sup> ». Ce fut un enfant très obéissant qui pleurait souvent. Sa sincérité et sa loyauté étaient telles qu'on l'avait surnommé « petite boule de cristal ». Ce nihiliste, ce détracteur de l'esthétique, fut d'abord un jeune homme d'excellentes

<sup>73</sup> Cf. mon article : *La Psychologie du nihilisme et de l'athéisme russe*.

<sup>74</sup> Dans *Père et fils*. (N.d.T.)

<sup>75</sup> Cf. E. SOLOVIEV, *Pissarev*.

<sup>76</sup> En français dans le texte.

manières, parlant fort bien le français, à l'élégance irréprochable, esthète jusqu'au bout des ongles. Il y avait en lui une certaine douceur, contrastant avec la rigueur morale de Dobrolioubov. Rien de commun donc avec Bazarov, si ce n'est son amour pour les sciences naturelles. Pissarev [142] voulait la vérité nue, la « véridicité » avant tout, détestait les belles phrases et les ornements de style, l'enthousiasme. Toute cette époque des années 60 aspira au réalisme et s'opposa à la génération des idéalistes des années 40, exigeant, au lieu de rêveries, une action positive. A une autre époque Pissarev eût été différent et aurait eu d'autres moyens de défense de la personne. La violente réaction de Pissarev, esthète né, contre Pouchkine, contre l'esthétique, était une lutte dirigée essentiellement contre la génération des « idéalistes », contre le luxe réservé à une caste privilégiée de gens cultivés. La réalité est supérieure à l'art. C'était la thèse de Tchernychevski. Mais on donnait maintenant au concept « réalité » un sens différent de celui de Belinski et Bakounine à l'époque hégélienne. La notion de réalité acquiert un caractère non plus conservateur, mais révolutionnaire. Conformément à l'esprit encyclopédique, Pissarev pensait que l'esprit propagateur de lumières était le facteur essentiel de transformation de la réalité. Sa lutte était surtout centrée sur la défense de la personne, de l'individualité et il posait un problème personnel et moral. Fait caractéristique : dans sa jeunesse Pissarev avait fait partie du mouvement ascético-chrétien : « La société des gens pensants ». Ce levain ascétique resta dans le nihilisme russe. Pendant les années 40, s'était élaboré un idéal de la personne harmonieusement développée. L'idéal du « réaliste pensant » des années 60, que prônait Pissarev représentait un rétrécissement par rapport à l'idéal précédent, une réduction de l'ampleur et de la profondeur de la personne. Dans la lutte du nihilisme pour l'émancipation de la personne, se révéla donc une profonde contradiction. Mais la trempe reçue se manifesta dans la promptitude des nihilistes à s'offrir en sacrifice, et dans le refus de ces utilitaristes et de ces matérialistes de tout bien-être matériel ici-bas. « La profession d'égoïsme » de Pissarev ressemblait moins que tout à de l'égoïsme, c'était une protestation contre l'emprise du général sur l'individu, c'était un personnalisme, bien qu'inconscient et manquant d'assise philosophique. Dans sa lutte pour les droits de la personne et de l'individu, Pissarev fait œuvre originale ; par contre, l'ensemble de sa philosophie est loin d'être autonome. Le thème social ne lui est pas



indifférent mais il cède le pas à la lutte pour la personne, pour l'émancipation intellectuelle. Tout cela se déroulait dans l'atmosphère [143] de diffusion des lumières des années 60, c'est-à-dire l'époque de la dictature des sciences de la nature.

Si les nihilistes affichaient leur méfiance envers la haute culture, ils rendaient un culte aux sciences de la nature dont ils attendaient la solution à tous les problèmes. Sans avoir contribué personnellement à aucune découverte scientifique, les nihilistes ont popularisé la philosophie scientifique naturaliste, c'est-à-dire le matérialisme de l'époque. Époque philosophiquement si décadente et si simpliste que l'on considérait comme preuve contre l'existence de l'âme, le fait de n'en avoir pas trouvé lors d'une dissection anatomique. Nous pourrions dire, sans nous tromper, que quand bien même on en eût trouvé une, c'eût été une preuve à l'appui du matérialisme. On s'appuyait sur le matérialisme vulgaire et philosophiquement ignare de Büchner et Moleschott pour libérer l'homme et le peuple alors que le seul facteur de libération est l'esprit, la matière ne peut que l'asservir. Dans le domaine des sciences naturelles, la Russie eut des savants remarquables et de tout premier ordre, tel Mendeleev, mais ceux-ci n'eurent pas de rapport avec les nihilistes. La période d'idolâtrie des sciences naturelles fut un aspect du destin de l'intelligentsia en quête de vérité. Et tout cela parce que les sciences spirituelles avaient été mutées en instrument d'asservissement de l'homme et du peuple. Ainsi est faite l'humanité. Cette mode des sciences de la nature s'explique en partie par le retard, malgré l'existence de quelques savants remarquables, qu'avait pris la science en Russie. Dans le rationalisme militant et surtout dans le matérialisme, on sent un esprit de provincialisme arriéré et un faible niveau de culture. Chtchapov, l'historien du développement intellectuel russe, proche des idées de Pissarev, qualifiait comme lui l'idéalisme et l'esthétique d'aristocratiques et les sciences naturelles de démocratiques<sup>77</sup>. Il pensait que le peuple russe est plus réaliste qu'idéaliste et a un penchant naturel pour les sciences ayant des applications pratiques et utiles. Seulement Chtchapov oublie la tournure essentiellement morale de la pensée russe et la propension à

---

<sup>77</sup> A. CHTCHAPOV, *Les Conditions sociales et pédagogiques du développement culturel du peuple russe*.

l'inquiétude religieuse d'un peuple constamment préoccupé [144] de problèmes d'ordre religieux. Fait cocasse dans la triste histoire de l'instruction russe : le ministre de l'Instruction publique, le prince Chirinsky-Chakhmatov qui supprima vers 1850 l'enseignement de la philosophie, faisait la réclame des sciences naturelles qui lui semblaient politiquement plus neutres que les sciences humaines considérées comme ferment de libre pensée. En 1860 la situation changea et ce sont les sciences naturelles qui, à leur tour, furent présentées comme fauteuses de libre-pensée, la philosophie, comme source d'esprit réactionnaire. Mais dans l'un comme dans l'autre cas, sciences et philosophie n'étaient pas considérées dans leur essence, mais uniquement comme instruments.

Il faut dire la même chose pour la morale. Le nihilisme était accusé de rejet de la morale, d'amoralisme. En réalité cet amoralisme, comme nous l'avons déjà dit, contient un fort pathos moral, un pathos d'indignation contre le mal et l'injustice régnant dans le monde, un pathos d'élan vers une vie meilleure, où il y aura une plus grande vérité : le nihilisme reflète le maximalisme russe. Dans ce maximalisme il y avait, sous une forme latente et exprimée maladroitement, un sentiment eschatologique, un élan vers la fin, vers la finitude. Cette mise à nu, ce rejet par les nihilistes, des voiles du mensonge équivalait à refuser un monde reposant sur le mal, refus qui existait dans l'ascétisme et l'eschatologie orthodoxes, et dans le *Raskol*. Il ne faut donc pas attribuer trop d'importance à ce qui, au niveau de la conscience, est formulé de telle ou telle façon ; tout se définit à une plus grande profondeur.

Mais le nihilisme russe souffrait d'une antinomie interne qui se révèle le plus clairement chez Pissarev. Pissarev luttait pour la libération de l'individu, pour lui assurer la liberté et le droit à la plénitude de la vie, il exigeait que l'individu s'élève au-dessus du milieu social et des traditions du passé. Mais où l'individu puisera-t-il des forces pour un tel combat ? Pissarev et les nihilistes étaient matérialistes et leur morale était utilitariste. Même chose pour Tchernychevski. On peut comprendre que l'on prône le matérialisme et l'utilitarisme en tant que facteurs de rejet des préjugés du passé et d'une vision du monde traditionaliste dont on se servait pour asservir l'individu. Comment expliquer autrement l'attrait qu'exercèrent des théories si primitives, ne résistant à aucune [145] critique

philosophique ? Positivement, ces théories peuvent-elles être de quelque utilité pour la défense de l'individu, emprisonné par son milieu naturel et social, pour son accession à la plénitude de la vie ? Le matérialisme est une forme extrême de déterminisme qui fait dépendre la personne humaine de son milieu extérieur et qui ne voit à l'intérieur de la personne aucun élément qu'elle puisse opposer à l'action de ce milieu extérieur. Cet élément ne saurait être que spirituel, soutien interne de la liberté de l'homme, ne pouvant découler de la nature et de la société ni de ce qui est extérieur à l'homme. La morale fondée sur l'utilitarisme qui séduisit les nihilistes, n'est nullement favorable à la liberté de la personne et est loin d'approuver son élan vers une vie pleine, qui s'épanouirait en ampleur et en profondeur. L'utilité est un principe d'adaptation pour la sauvegarde de la vie et l'accès au bonheur. Mais ces préoccupations peuvent se trouver en contradiction avec la liberté et la dignité de l'individu. L'utilitarisme est donc antipersonnaliste. L'utilitariste John Stuart Mill fut obligé de reconnaître qu'il vaut mieux être Socrate mécontent que pourceau satisfait. Les Russes, moins que quiconque, voulaient ressembler à des pourceaux satisfaits. Plus acceptable était le principe d'évolution reconnue par les nihilistes, la personne se réalisant par un processus de développement ; mais ce développement était issu de la théorie du naturalisme évolutionniste. Combattant pour la personne humaine, Pissarev nie sa plénitude créatrice, la plénitude de sa vie spirituelle et même intellectuelle, lui ôte le droit à la création en philosophie, dans l'art, dans les sphères élevées de la culture. Sa conception de l'homme est extrêmement pauvre et étroite. Celui-ci est condamné exclusivement aux sciences naturelles, et au lieu de romans, il lui est même proposé d'écrire des ouvrages de vulgarisation scientifique. Ce qui signifiait appauvrissement de la personne et oppression de sa liberté. Ce fut l'envers du combat russe pour la liberté et la justice sociale. Les résultats se firent voir dans la révolution russe, dans les persécutions qu'elle infligea à l'esprit.

Mais il serait injuste d'attribuer la responsabilité aux seuls nihilistes et à leurs disciples. De même qu'il est injuste d'attribuer la faute de l'athéisme européen et du recul du [146] christianisme à la seule philosophie des lumières françaises du XVIII<sup>e</sup> siècle. Une lourde faute incombait également au christianisme historique et en particulier à l'orthodoxie. Un athéisme militant fut chez nous le prix payé pour

une conception servile de Dieu, une adaptation du christianisme aux forces régnantes de ce monde. L'athéisme peut parfaitement être un moment existentiel dialectique dans la tentative de purification de l'idée de Dieu, comme la négation de l'esprit peut consister à affranchir l'esprit de son utilisation comme instrument de puissance étatique. Il ne peut y avoir de vérité de classe mais il peut y avoir un mensonge de classe et il joue dans l'histoire un rôle non négligeable. Les nihilistes furent induits en erreur par le christianisme historique et la forme qu'avait prise la spiritualité. Leur vision du monde était donc faussée à la base malgré toute leur loyauté. Le nihilisme est un phénomène bien russe.

### ***3. L'intelligentsia et sa dette envers le peuple***

Au cours des années 70, le thème de la culture se posait autrement que dans le nihilisme des années 60. Ce thème se définissait avant tout comme une dette contractée par la classe ayant accès à la culture, dette de l'intelligentsia envers le peuple. La culture dont jouissait ces privilégiés avait été rendue possible grâce à la sueur et au sang versés par la classe des travailleurs. Cette dette devait être payée. En 1870 un Lavrov insistait beaucoup sur le problème ainsi posé, sans toutefois exprimer d'hostilité envers la culture.

Léon Tolstoï est beaucoup plus radical et mérite notre intérêt. Il manifeste de façon géniale les racines religieuses de l'attitude nihiliste vis-à-vis de la culture. Le sentiment d'une faute à expier envers le peuple atteignit chez lui un degré extrême. On a pris l'habitude d'opposer radicalement Tolstoï-artiste du Tolstoï-penseur et prédicateur et d'exagérer outre mesure le revirement qui s'était opéré en lui. En fait les thèmes tolstoïens essentiels sont déjà présents dans l'une de ses toutes premières nouvelles : *Les Cosaques*, comme ils sont dans *Guerre et Paix* et *Anna Karénine*. Il y énonce déjà la vérité de la vie primitive populaire et le mensonge de la civilisation sur lequel repose notre société. L'attrait, le charme de l'œuvre romanesque de Tolstoï viennent de ce qu'il a peint les deux [147] faces de la vie : si, d'un côté, il nous montre ses héros vivant dans une société avec ses conventions, au sein d'une civilisation reposant sur le mensonge obligatoire, il nous dépeint ce qu'ils pensent lorsque,

éloignés de la société, ils sont placés devant le mystère de la vie, devant Dieu et la nature. Il y a ainsi un prince André dans le salon pétersbourgeois d'Anna Pavlovna, différent du prince André blessé sur le champ de bataille, sous le ciel étoilé. Partout et toujours Tolstoï représente la vérité d'une vie proche de la nature, la vérité du labeur, le mystère de la naissance et de la mort, comparativement au mensonge, au caractère artificiel de la vie dite « historique » au sein de la civilisation. La vérité est, selon lui, dans la nature à l'état inconscient, le mensonge dans la civilisation à l'état conscient. Levine s'insurge sans cesse contre la fausseté d'une vie au sein de la société civilisée et s'en va vivre à la campagne, près de la nature, du peuple et du labeur. Mais nous verrons naître l'antinomie tolstoïenne lorsqu'il voudra fonder sa religion sur la raison.

On a souvent établi un parallèle entre Tolstoï et Jean-Jacques Rousseau. Tolstoï aimait Rousseau, mais il ne convient pas d'exagérer l'influence que Rousseau a pu avoir sur lui. Tolstoï est plus profond, plus radical. Ce sentiment russe de culpabilité, Rousseau l'ignorait. Tolstoï, moins que quiconque, considérait sa propre nature comme bonne. Il était rempli de passions et d'amour pour la vie qui coexistaient avec un penchant pour l'ascétisme. Tolstoï a toujours conservé quelque chose de l'Orthodoxie. Rousseau, lui, n'a pas connu cette recherche intense du sens de la vie, un tel sentiment de culpabilité, un tel élan vers une vie parfaite. Rousseau exigeait des habitués des salons parisiens du XVIII<sup>e</sup> siècle un retour à la nature mais il n'avait pas cet amour tolstoïen et bien russe de la simplicité, ce besoin de purification. Autre différence majeure : alors que Rousseau ne s'en est pas tenu à la vérité de la vie naturelle et a exigé un contrat social, qui aboutit à la fondation d'un état très despotique niant la liberté de la conscience, Tolstoï ne voulait aucun contrat social mais voulait rester dans la vérité de la nature divine, accomplissant ainsi la loi de Dieu. Mais Rousseau et Tolstoï confondaient la nature déchue où règne une lutte implacable pour l'existence, l'égoïsme, [148] la violence et la cruauté avec la nature transfigurée, nature nouménale ou paradisiaque. Tous deux aspiraient à ce paradis. Tous deux critiquaient le progrès et voyaient en lui un mouvement contraire à la dynamique dirigée vers le paradis, le Royaume de Dieu.

Il est intéressant de comparer les souffrances de Job et celles de Tolstoï qui a frôlé le suicide. Le cri de Job est le cri de souffrance

d'un homme à qui tout sur terre a été retiré, qui est devenu le plus malheureux des êtres. Le cri de Tolstoï est le cri de souffrance d'un homme placé dans une position enviable, qui possède tout mais qui ne peut supporter sa condition privilégiée. Les hommes aspirent à la gloire, à la richesse, à la considération, au bonheur familial, y voyant la bénédiction de la vie. Tolstoï qui possède tout cela n'aspire qu'à s'en débarrasser, qu'à se faire simple et se confondre avec la masse des travailleurs. Par les tourments que lui occasionna cette idée, il est très russe. Il souhaite une situation finie, extrême, complète. Le drame religieux de Tolstoï fut infiniment plus profond que ses idées philosophiques et religieuses. Vladimir Soloviev qui n'aimait pas Tolstoï, a dit que sa philosophie religieuse n'était qu'une phénoménologie de son esprit remarquable. Tolstoï ne fut nullement nationaliste, mais il voyait dans le peuple russe une grande vérité. Il était persuadé que « la révolution allait commencer non pas n'importe où, mais en Russie, car nulle part ailleurs qu'au sein du peuple russe, ne s'est conservée dans sa force et sa pureté, la vision chrétienne du monde ».

« Le peuple russe a toujours considéré le pouvoir autrement que les peuples d'Europe. Le pouvoir était toujours regardé non comme un bien, mais comme un mal... Résoudre le problème agraire par la suppression de la propriété foncière et indiquer aux autres peuples la voie d'une vie raisonnable, libre et heureuse — à l'écart de la coercition et de l'esclavage, produits par l'industrie, la fabrique et le capital — voilà la vocation historique du peuple russe. »

Tolstoï et Dostoïevski, quoique de façon différente, ont tous deux nié le monde européen, civilisé et bourgeois, ils ont été des précurseurs de la révolution. Mais la révolution ne les a pas reconnus, comme ils ne l'auraient pas eux-mêmes [149] reconnue. Là où Tolstoï se rapproche certainement le plus de l'Orthodoxie, c'est lorsqu'il sent le caractère injustifié de l'action créatrice de l'homme et le péché de la création. Mais là est le plus grand danger du tolstoïsme. Tolstoï en arriva à la négation de sa propre œuvre et sur ce terrain nous ne pouvons le suivre. Il ne se préoccupait pas d'atteindre une forme parfaite mais une sagesse de vie. Il vénérât Confucius, Bouddha, Salomon, Socrate et plaçait également Jésus-Christ au nombre des sages, sages qui n'étaient pas pour lui des représentants de la culture mais des maîtres de vie ; lui-même voulait être un maître de vie. Il

rapprochait la sagesse de la simplicité, la culture de la complexité. En vérité tout ce qui est grand est simple. Ainsi Proust, ce produit d'une culture complexe, réunissait en lui le raffinement et la simplicité. C'est pourquoi on peut le nommer écrivain génial, seul écrivain français de génie.

L'attitude de Leontiev envers la culture est à l'opposé du tolstoïsme et du populisme. Tout se passe comme si le milieu aristocratique culturel auquel il appartenait défendait par son truchement son droit à un rôle privilégié et refusait de se charger d'un péché social. Et il est frappant qu'à une époque où les non-chrétiens, ou du moins les non-orthodoxes, se repentaient et se torturaient, des chrétiens orthodoxes n'aient pas eu ce besoin de repentir. Voilà qui intéresse le destin historique du christianisme. Leontiev, qui était secrètement entré dans les ordres, ne mettait nullement en doute le bien-fondé d'une culture florissante, quand bien même payée du prix de souffrances infinies, d'injustices et d'effroyables inégalités. Il disait que toutes les souffrances du peuple sont justifiées, si elles favorisent l'apparition d'un Pouchkine, ce dont Pouchkine lui-même était moins sûr, si l'on songe à son poème « La Campagne ». Leontiev reste étranger à la maladie de la conscience russe, à la primauté du critère moral. Le critère esthétique était pour lui universel et il coïncidait avec le critère biologique. Leontiev est le précurseur des tendances modernes qui définissent la volonté de puissance comme l'exaltation de la vie. Il a cru pendant un moment que la Russie pouvait révéler une culture tout-à-fait originale et se placer à la tête de l'humanité. Il rattachait la beauté florissante de la culture [150] à la variété et l'inégalité. Le processus de réduction de l'inégalité amène la ruine de la culture et nous entraîne vers la laideur. Malgré toute l'inexactitude de ces postulats moraux, Leontiev a réussi à mettre en lumière quelques faits essentiels dans le processus fatal de l'affaiblissement et du déclin des cultures. L'audace de sa pensée est considérable, il osa dire ce que d'autres cachaient ou dissimulaient. Il est le seul à avouer qu'il ne veut pas de vérité ni de justice dans la vie sociale parce qu'elles sonneraient le glas de la beauté de la vie. Il a poussé jusqu'au bout l'antinomie du christianisme historique, le conflit entre la morale évangélique et l'attitude païenne envers la vie en ce monde, envers la vie des sociétés. Il se tirait d'embarras en posant comme principe un dualisme extrême de la morale personnelle

et de la morale collective, réservant l'ascèse monacale à une sphère et la force et la beauté à une autre.

Mais l'Idée russe n'est pas l'idée d'une culture florissante et d'un État puissant, l'Idée russe est l'idée eschatologique du Royaume de Dieu. Ce n'est donc pas une idée humaniste dans le sens occidental du mot.

Malheureusement des dangers menacent les Russes : d'un côté celui d'une négation obscurantiste de la culture au lieu d'une critique eschatologique, et, de l'autre, le danger d'une civilisation mécanique et collectiviste. Seule une culture de la fin peut triompher de ces deux dangers. Celui qui l'a le mieux compris était N. Fedorov qui dénonçait lui aussi le mensonge de la culture et voulait un changement radical du monde, pour atteindre l'amour entre les hommes et la fraternité non seulement sur le plan social, mais sur le plan cosmique.



[151]

## L'IDÉE RUSSE

## Chapitre VII

## L'ANARCHISME

1. L'ATTITUDE RUSSE ENVERS LE POUVOIR.  
« Volnitsa » cosaque, Raskol, sectes, en tant que refuge de l'opposition au pouvoir. L'intelligentsia et le pouvoir : les libéraux, les Slavophiles.
2. L'ANARCHISME.  
Bakounine. Passion destructrice — passion créatrice. Kropotkine.
3. L'ANARCHISME RELIGIEUX.  
Tolstoï anarchiste. La non-violence. Anarchie et anarchisme. Dostoïevski.  
*La Légende du Grand Inquisiteur*, réquisitoire en faveur de l'anarchisme.

***1. L'attitude russe envers le pouvoir***[Retour à la table des matières](#)

L'anarchisme est un produit essentiellement russe. Curieusement, c'est dans les classes élevées, aristocratiques qu'il naquit. Les trois anarchistes les plus marquants furent tous trois des aristocrates : Bakounine, le prince Kropotkine et le comte Léon Tolstoï. Le problème de la justification de l'État et du pouvoir est très russe et toute l'attitude russe envers le pouvoir est très particulière. Leontiev disait que l'étatisme russe au pouvoir si étendu était dû à notre élément tatar et allemand, tandis que les Russes et les Slaves en général n'ont jamais rien créé d'autre que l'anarchie. Ce jugement est

sans doute exagéré. Les Russes ont, plus qu'on ne le pense, des qualités d'organisation et leur capacité colonisatrice était en tout cas plus grande que celle des Allemands, trop brutaux et avides de puissance, mais il reste vrai que les Russes n'aiment pas l'État et ne le considèrent pas comme un bien propre. L'État est soit un mal contre lequel on se révolte, soit un fardeau qu'on doit patiemment [152] supporter. Plus que les Occidentaux, les Russes sentent le mal, le péché de tout pouvoir. Mais alors comment ne pas s'étonner qu'une telle tendance à l'anarchisme, un tel amour pour la liberté aient coexisté avec la soumission à l'État et la bonne volonté avec laquelle le peuple russe a coopéré à l'établissement de l'énorme empire ? J'ai déjà dit que la conception slavophile de l'histoire n'explique pas ce paradoxe.

L'accroissement de la puissance étatique, qui laissait le peuple exsangue, eut comme conséquence la *Volnitsa* russe, la fuite physique ou morale hors de l'État. Le *Raskol* est le phénomène essentiel de notre histoire. Il a donné naissance à des courants anarchistes comme l'on fait les sectes religieuses. On justifiait son refus de l'État par le fait qu'il n'y avait plus en lui de justice et qu'au lieu du triomphe du Christ on y voyait celui de l'Antéchrist. L'État, c'est le royaume de César, opposé au Royaume de Dieu, au Royaume du Christ. Les chrétiens n'ont pas de cité ici-bas, ils cherchent la cité du royaume à venir. C'est une idée très russe. Mais un dualisme, une rupture profonde affecte toute l'histoire russe. Officiellement en effet l'Orthodoxie d'État ne cesse de motiver religieusement et d'affermir la monarchie absolue et la puissance étatique. Les Slavophiles ont bien tenté de concilier l'idée d'un monarque absolu avec le principe de l'anarchisme, mais cette tentative fut infructueuse et à la deuxième et troisième génération de Slavophiles l'étatisme monarchique eut raison de la vérité anarchique. L'intelligentsia russe, dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dès Radichtchev, étouffait sous l'absolutisme et cherchait plus de liberté et de justice sociale. Durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle, elle va lutter contre l'Empire, va prôner un idéal dont l'État et le pouvoir seraient exclus, va créer une idéologie anarchiste sous des formes les plus extrêmes. Même la tendance sociale-révolutionnaire, qui n'était pas anarchiste, ne se voyait pas prendre le pouvoir en mains après le triomphe de la révolution et organiser un État nouveau. (La seule exception était Tkatchev.) Il y avait toujours cette

opposition entre « nous » (l'intelligentsia, la société, le peuple, le mouvement émancipateur) et « eux » (l'État, l'Empire, le pouvoir). L'Europe occidentale n'a pas connu une opposition aussi tranchée. La littérature russe du XIX<sup>e</sup> siècle abhorrait l'Empire, elle contenait un puissant [153] élément critique. La littérature russe, comme la culture russe dans son ensemble, correspondait aux gigantesques proportions de la Russie, elle ne put surgir que sur un vaste territoire, aux horizons illimités, mais elle n'établissait pas de rapport entre ces conditions extérieures et l'Empire, le pouvoir étatique. S'il y avait une immense terre, une formidable force élémentaire du peuple, l'énorme État, l'énorme Empire apparaissait, lui, comme une trahison envers la terre et le peuple, une perversion de l'Idée russe. Un élément anarchique original peut être discerné dans tous les courants sociaux russes du XIX<sup>e</sup> siècle qu'ils soient religieux ou athées, chez les grands écrivains russes, dans le type même du caractère russe qui n'a rien de constructif. A l'opposé de l'esprit de pèlerinage, toujours par essence anarchique, de l'amour pour la liberté, on trouve l'esprit petit-bourgeois russe qui s'est manifesté dans les mœurs de la classe marchande, des fonctionnaires et du petit peuple urbain. Nous revenons là au dualisme de l'âme russe. Un peuple fondamentalement anarchique avait un gouvernement à la bureaucratie monstrueusement développée et toute-puissante, entourant un monarque absolu et l'isolant du peuple. Telle était la particularité du destin russe.

Il est caractéristique que l'idéologie libérale n'ait jamais eu en Russie de succès et d'influence. Aux réformateurs des années 60 on peut certes donner l'étiquette de libéraux, mais leur libéralisme ne s'intégrait pas à une quelconque idéologie, à une vision globale du monde. Ce n'est pas l'histoire de la Russie au XIX<sup>e</sup> siècle qui m'intéresse aujourd'hui, mais celle de sa pensée, de l'Idée russe. L'amour passionné des Russes pour la liberté est davantage à rattacher à l'anarchisme posé comme principe, qu'au libéralisme. Le seul homme qui puisse être considéré comme le philosophe du libéralisme fut Boris Tchitchérine \*, encore qu'il ait été plus un conservateur libéral qu'un pur libéral. Esprit puissant mais, comme disait de lui Soloviev, esprit essentiellement organisateur, hégélien de droite, au rationalisme étroit, il eut peu d'influence. Il détestait le socialisme qui correspondait pourtant aux recherches russes de la vérité. Il fut, phénomène rare en Russie, un partisan de l'ordre établi, bien différent

en cela des Slavophiles et des Occidentalistes de gauche. Pour lui l'État a une valeur supérieure à la personne humaine. On pourrait le qualifier [154] d'occidentaliste de droite. Il accepte l'Empire mais souhaite qu'il soit cultivé, perméable aux éléments libéraux de droite. Tchitchérine représente l'élément opposé à l'Idée russe telle qu'elle se manifesta dans les courants prédominants du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il a déjà été dit que l'idéologie slavophile contenait un fort élément anarchique. Les Slavophiles n'aimaient pas l'État, dans tout pouvoir ils voyaient le mal. Très russe était leur idée que le peuple, dans la structure même de son esprit, est étranger au culte du pouvoir et de la gloire que l'on tire de la puissance de l'État. Parmi les Slavophiles, le plus anarchiste fut Constantin Aksakov. « L'État en tant que principe est synonyme de mal et de mensonge », écrivait-il. Et ailleurs : « L'œuvre de l'Orthodoxie doit s'accomplir par des moyens moraux sans la participation de forces extérieures contraignantes. Il n'y a qu'une voie digne d'être suivie par l'homme, la voie de la libre conviction que nous a révélé notre Divin Sauveur et qu'ont suivie ses apôtres. » Pour Aksakov « l'Occident voit le triomphe de la loi extérieure ». Les bases de l'État russe sont la bonne volonté générale, la liberté et la paix. La réalité historique ne présentait rien de semblable, c'était là un embellissement romantique et utopique, mais Aksakov était sincère en y croyant.

Khomiakov dit que l'Occident ne comprenait pas le caractère inconciliable de l'État et du christianisme. De fait, il ne jugeait pas possible l'existence d'un État chrétien. Et malgré cela, les Slavophiles étaient partisans d'un monarque absolu. Comment concilier cela ? Le monarchisme des Slavophiles, par son fondement et son contenu émotionnel, était anarchique, il provenait d'un sentiment de répulsion envers le pouvoir. Pour ce qui est des origines du pouvoir, Khomiakov était un démocrate, un partisan de la souveraineté du peuple <sup>78</sup>. Depuis les origines, la plénitude du pouvoir appartient au peuple mais celui-ci n'aime pas l'exercer, il y renonce, élit un tsar et lui en confie le fardeau. Khomiakov insiste beaucoup sur l'idée que le tsar est élu par le peuple. Il n'a pas, de même que les Slavophiles en général, de justification religieuse de la monarchie absolue, pas de mystique de l'absolutisme. Le [155] tsar règne non pas en vertu d'un droit divin

---

<sup>78</sup> Cf. mon livre : *A. S. Khomiakov*.

mais d'un mandat populaire, d'une manifestation de volonté populaire. La justification slavophile de la monarchie est très originale. La monarchie absolue, reposant sur le choix et la confiance populaire devrait, dans l'idéal, représenter un minimum d'État et de pouvoir. Ne relevant pas de l'État mais du peuple, l'idée du tsar ne doit avoir rien de commun avec l'impérialisme et les Slavophiles opposent fortement leur autocratie à l'absolutisme occidental. Le pouvoir étatique est un mal et un péché. Comme le pouvoir n'est pas un droit mais un lourd fardeau et un joug, il vaut mieux qu'un seul homme soit sali par le péché du pouvoir que tout un peuple. Il n'est pas besoin de garanties juridiques, elles entraîneraient le peuple dans une atmosphère d'autoritarisme, de politique, toujours jugée mauvaise. Le peuple n'a besoin que de liberté de l'esprit, de liberté de pensée, de conscience, de parole. Les Slavophiles opposent fermement le *Zemstvo* et la société à l'État. Ils étaient persuadés que le peuple russe n'aimait pas le pouvoir et l'exercice des fonctions gouvernementales, qu'il ne voulait pas s'en occuper et préférait garder sa liberté d'esprit.

Dans la réalité, l'autocratie russe, et celle de Nicolas I<sup>er</sup> en particulier, était un absolutisme et un impérialisme dont les Slavophiles ne voulaient pas. Elle avait développé une monstrueuse et puissante bureaucratie qu'ils ne pouvaient supporter. Leur idéologie anarchiste de la monarchie, qui n'était qu'une utopie, dissimulait un amour de la liberté et leur aversion pour tout pouvoir établi.

Contrairement aux Slavophiles, Herzen ne dissimulait rien et ne cherchait pas à concilier les inconciliables. Chez lui la tendance anarchique est claire.

C. Leontiev, par son attitude envers l'État, se situe à l'antipode des Slavophiles. Il reconnaît que le peuple russe a des prédispositions à l'anarchie, tout en considérant cela comme un grand mal. Il dit que la force étatique russe a été créée à partir des principes byzantins et des éléments tartares et allemands. Lui aussi ne partage aucunement l'idéologie patriarcho-familiale des Slavophiles et pense qu'en Russie l'État est plus fort que la famille. Leontiev comprenait la réalité avec beaucoup plus de justesse et d'acuité que les Slavophiles, [156] mais ceux-ci ont un jugement moral et un idéal infiniment plus juste et plus élevé. Mais considérons le véritable anarchisme russe.

## 2. *L'anarchisme*

De l'idéalisme hégélien Bakounine \* passe à une philosophie de l'action, à un anarchisme révolutionnaire aux formes les plus extrêmes. Bakounine est un phénomène typiquement russe, le seigneur russe appelant à la révolte. Sa célébrité mondiale a été faite principalement en Occident. Pendant les journées révolutionnaires de Dresde, il proposa de placer au premier rang des insurgés la Madone de Raphaël, persuadé que les troupes n'oseraient pas tirer sur elle. L'anarchisme de Bakounine repose sur le messianisme russe. Il contient un puissant élément slavophile. La lumière viendra d'Orient ; c'est en Russie que jaillira l'incendie mondial qui se propagera dans le monde entier.

Malgré ce qui l'opposait au marxisme, quelque chose de bakounien est entré dans la révolution communiste. Bakounine pensait que les Slaves qui vivaient en confréries, en communautés, n'auraient pas pu à eux seuls forger un État car seuls les peuples conquérants en sont capables. Bakounine n'aimait pas du tout les Allemands et son livre principal s'intitule *L'empire knouto-germain*. À Paris, il fut pendant un temps proche de Marx, puis rompit avec lui et, à partir de la Première Internationale où Marx eut le dessus, entra en lutte ouverte avec lui. Pour Bakounine, Marx est un apologiste de l'État, un pangermaniste et un jacobin, et il n'aimait pas les jacobins. Les anarchistes veulent une révolution par le peuple, les jacobins, par l'État. Comme tous les anarchistes russes, Bakounine est l'adversaire de la démocratie. Il était résolument opposé au suffrage universel car le despotisme de l'État est d'autant plus pesant qu'il s'appuie sur un prétendu mandat populaire. À la science et aux savants il niait le droit d'intervenir dans les questions de mode de vie, alors que le socialisme marxiste s'appuie sur la science ; Bakounine lui oppose son dionysisme révolutionnaire. Il a une prophétie effrayante : si un peuple, quel qu'il soit, tente d'appliquer le marxisme dans son pays, il en résultera la plus terrible tyrannie que le monde ait jamais [157] connue. En opposition au marxisme, il croit fermement aux forces élémentaires de tout peuple et du peuple russe en particulier. Aussi ne faut-il pas le préparer à la révolution par voie de propagande, il suffit

de savoir le soulever à la révolte. Stenka Razine et Pougatchev sont ses prédécesseurs spirituels. C'est à Bakounine qu'appartient la célèbre formule : « La passion destructrice est une passion créatrice. » Il faut allumer un incendie à l'échelle mondiale et détruire le vieux monde ; de ses cendres, de ses ruines naîtra de lui-même un nouveau monde, un monde meilleur. L'anarchisme de Bakounine n'est pas individualiste comme chez Max Stirner, mais collectiviste. Mais ce collectivisme ou « communisme » ne résultera pas d'une organisation, il naîtra de la liberté succédant à la destruction du vieux monde. Une union libre et fraternelle des associations de production surgira d'elle-même. L'anarchisme de Bakounine est une forme extrême de populisme. À l'instar des Slavophiles, plus qu'à la conscience, il croit à la vérité cachée dans les forces élémentaires du peuple, mais il veut soulever les couches les plus basses de la population et n'hésite pas à leur associer les criminels et les brigands.

Bakounine a une conception particulière de l'homme. L'être humain n'est devenu homme qu'après avoir cueilli les fruits de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. L'évolution de l'homme connaît trois phases : 1) animalité, 2) pensée, 3) révolte, signe naturel de sa maturité, à valeur quasi mystique. Bakounine fut également un athée militant et exposa sa théorie dans son livre *Dieu et l'État*. Pour lui l'État se fonde essentiellement sur l'idée de Dieu, synonyme de refus de la raison humaine, de la justice et de la liberté. « Si Dieu existe, l'homme est un esclave. » Dieu est vengeur, toutes les religions sont cruelles. Dans son athéisme militant Bakounine va même plus loin que les communistes. « Seule une révolution sociale, dit-il, aura la force de fermer à la fois tous les débits de boissons et toutes les Églises. » Il est incapable de poser le problème de Dieu dans son essence, s'affranchissant des incidences sociales qui ont faussé l'idée que l'homme s'en fait. Il n'a vu, ni n'a connu que les déformations. Son Dieu rappelle beaucoup le dieu mauvais, le dieu créateur du monde de Marcion <sup>79</sup>. Un [158] athéisme sincère ne voit jamais que ce Dieu là. Et la faute n'appartient pas aux seuls athées mais à plus forte raison à ceux pour qui la foi en Dieu servait des intérêts bassement terrestres et soutenait des formes d'État nuisibles. Bakounine est un

---

<sup>79</sup> Cf. A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. — Harnack affirme que les Russes ont un penchant pour le marcionisme.

personnage passionnant, presque fantastique qui, malgré le fondement erroné de sa conception du monde, se rapproche souvent de l'authentique Idée russe. La principale faiblesse de sa philosophie réside dans l'absence du thème de la personne. Il proclame la révolte contre l'État et toute forme d'autorité mais cette révolte ne se fait pas au nom de la personne humaine. Celle-ci reste soumise au collectif social et noyée dans les forces élémentaires populaires. À cet égard Herzen a une plus haute conception de la personne. L'anarchisme de Bakounine est contradictoire dans la mesure où il ne va pas jusqu'au bout dans sa négation de la violence et du pouvoir exercé sur la personne, car toute révolution anarchiste accomplie par des moyens sanglants suppose un pouvoir, bien qu'inorganisé, du peuple révolutionnaire sur la personne.

L'anarchisme de Kropotkine \* est quelque peu différent. Il est moins extrémiste, plus idyllique ; il a une base naturaliste et suppose une conception très optimiste de la nature et de l'homme. Kropotkine croit à un penchant naturel de l'homme pour la coopération. Les anarchistes n'avaient pas le sens métaphysique du mal.

Tout le populisme russe a connu un élément anarchique mais, au sein de la révolution, les anarchistes ont joué un rôle de second plan. Il convient de distinguer l'anarchisme du rejet russe de la tentation du royaume de ce monde. Sur ce point C. Aksakov rejoint Bakounine mais l'anarchisme, en tant que doctrine, a pris des formes qui ne supportent pas la critique et sont souvent absurdes.

### *3. L'anarchisme religieux*

L'anarchisme religieux de Léon Tolstoï est la forme la plus logique et la plus radicale de l'anarchisme, car il nie le principe même du pouvoir et de la violence. Il est tout à fait inexact de considérer plus radical l'anarchisme qui use de la violence pour se réaliser comme, par exemple, l'anarchisme [159] de Bakounine. De même qu'il est faux de considérer comme la plus révolutionnaire la doctrine qui verse le plus de sang. Un véritable esprit révolutionnaire exige une révolution spirituelle des principes mêmes de la vie. Il est convenu de considérer L. Tolstoï comme rationaliste. Voilà qui est inexact aussi



bien pour Tolstoï-écrivain que pour Tolstoï-penseur. Il n'est pas difficile de déceler dans sa philosophie religieuse un culte naïf de la raison. Il confond la raison-sagesse, d'origine divine, avec la raison des philosophes, celle de Voltaire, le rationalisme. Mais c'est justement Tolstoï qui prôna la déraison dans la vie, c'est lui qui ne voulut admettre aucun compromis entre Dieu et le monde, lui encore qui proposa de jouer le grand risque. Tolstoï exigeait une concordance absolue entre les moyens et les fins, alors que dans la vie fins et moyens ne concordent jamais. Un Vladimir Soloviev, malgré tout son mysticisme, avait élaboré des plans très raisonnables, judicieux et sûrs pour une organisation théocratique de la vie humaine avec des rois, une guerre, la propriété, avec tout ce qu'il est convenu de considérer comme une chose bonne en soi. Il est trop facile de critiquer la doctrine tolstoïenne de la non-résistance au mal par la violence, facile de montrer qu'elle conduit au triomphe du mal et des méchants. Mais on ne comprend généralement pas toute la profondeur du problème posé. Tolstoï pose en antithèse la loi de Dieu et la loi du monde et il propose de faire courir au monde un risque pour accomplir la loi de Dieu. En règle générale les chrétiens, faisant face à toute éventualité, arrangent et organisent leur vie pratique de façon à ce que tout soit profitable et pratique et que leurs affaires marchent bien, indépendamment du fait qu'il y ait un Dieu ou non. Il n'y a presque aucune différence, sur le plan de la vie pratique, personnelle et sociale entre un homme qui croit en Dieu et celui qui n'y croit pas. Personne, hormis les saints et certains originaux, ne tente même pas de bâtir sa vie sur les principes évangéliques, persuadé que cela conduirait dans la pratique à détruire la vie tant personnelle que sociale ; mais cela ne les empêche pas, sur le plan théorique, de reconnaître une importance absolue à ces principes, importance toute abstraite, en raison même de son caractère absolu.

Que Dieu existe ou non, on organise les affaires du monde selon la loi du monde et non selon celle de Dieu. C'est cela [160] même que Tolstoï ne voulait pas admettre et cela lui fait grandement honneur même si sa philosophie religieuse est faible et sa doctrine irréalisable sur le plan pratique. Le sens de sa doctrine de non-violence est donc plus profond qu'on ne le pense. Si l'homme cesse de résister au mal par la violence, c'est-à-dire s'il cesse de se conformer à la loi de ce monde, alors Dieu interviendra directement, la nature divine de

l'homme reprendra ses droits. Le bien ne triomphe que si la Divinité intervient elle-même. Le tolstoïsme est une forme de quiétisme appliquée à la vie sociale et historique. Malgré toute l'importance de l'idée tolstoïenne, l'erreur venait du fait qu'il semblait se désintéresser de la défense des victimes de la violence. Il a raison de dire que la violence ne détruit pas le mal et ne fait pas triompher le bien, mais il n'admet pas la possibilité de poser une limitation extérieure à la violence. Il y a en effet une violence asservissante et une autre libératrice. Le maximalisme moral de Tolstoï l'empêche de voir que le bien se manifeste dans un monde obscur et mauvais, ce qui rend son action sinueuse. Mais il voit que le bien, en lutte avec le mal, en subit la contagion et commence à son tour à user de mauvais moyens de lutte. Tolstoï voulait appliquer à la lettre le Sermon sur la montagne. Il suggère une idée très importante : la vérité est un danger pour l'homme et ne lui donne aucune garantie, toute la vie sociale repose sur un mensonge utile. Il y a un pragmatisme du mensonge. C'est un thème très russe, inconnu des nations occidentales plus socialisées.

Il est tout à fait erroné d'identifier l'anarchie à l'anarchisme. L'anarchisme s'oppose non pas à l'ordre, l'accord et l'harmonie, mais au pouvoir, à la violence, au royaume de César. L'anarchie c'est le chaos, l'absence d'harmonie, elle est donc laideur. L'anarchisme c'est un idéal de liberté, d'harmonie et d'ordre qui se réalise par lui-même ; c'est la victoire du Royaume de Dieu sur le Royaume de César. Un État despotique et autoritaire dissimule généralement une anarchie interne, une absence d'harmonie. En principe un anarchisme aux racines spirituelles n'exclut pas la reconnaissance de l'importance fonctionnelle de l'État, mais il exclut la suprématie de l'État, sa prétention à l'absolutisme, ses atteintes à la liberté spirituelle de l'homme, sa volonté de puissance. Tolstoï avait raison de [161] définir le crime comme une condition de la vie de l'État, telle qu'elle s'était élaborée dans le courant de l'histoire. La peine de mort le bouleversait, de même que Dostoïevski, Tourguenev et Vladimir Soloviev et comme tous les meilleurs hommes russes. En Occident personne ne s'inquiète ni ne doute de sa nécessité ; certains y voient même un produit de l'instinct social, idée qui, heureusement, nous est étrangère. Les Russes allaient même jusqu'à douter du bien-fondé des punitions en général. Dostoïevski les admettait pour la seule raison qu'il décelait chez le criminel un besoin de les subir pour soulager son

remords et non pour leur utilité sociale. Tolstoï, en se fondant sur l'Évangile, niait en bloc le droit de juger et de punir.

Dostoïevski exprime ses idées politiques dans *Le Journal d'un Écrivain*. Leur apparence conservatrice empêche d'y voir un anarchisme fondamental. Le monarchisme de Dostoïevski est aussi anarchique que celui des Slavophiles. L'utopie théocratique révélée dans *Les Frères Karamazov* se situe tout à fait en dehors de l'État, elle doit dépasser l'État qui cède la place à l'Église car c'est dans l'Église que naîtra le Royaume de Dieu dépassant le royaume de César. Il y a là une attente apocalyptique. La théocratie de Dostoïevski s'oppose à la civilisation bourgeoise, à toute forme d'État, elle dénonce le mensonge de la loi imposée (motif très russe que l'on rencontre même chez C. Leontiev) ; dans cette théocratie entrent l'anarchisme chrétien et le socialisme chrétien russe (Dostoïevski parle même d'un socialisme orthodoxe). L'État est remplacé par l'Église et disparaît. « De l'Occident de la terre elle resplendira », dit le père Païssi, « même si cela ne devait s'accomplir qu'à la fin des siècles ». L'atmosphère est, comme on le voit, eschatologique. Tous n'ont pas toujours compris que c'est surtout dans *La Légende du Grand Inquisiteur* que se révèle le fondement religieux et métaphysique de l'anarchisme. Certains s'y sont même trompés, comme Pobedonostsev qui admirait beaucoup cette œuvre n'y voyant qu'un pamphlet à l'adresse du catholicisme. En réalité, *La Légende du Grand Inquisiteur* frappe de grands coups à l'adresse de toute autorité, de tout pouvoir ; elle démolit non seulement la tentation du royaume de César dans le catholicisme mais aussi dans l'orthodoxie et dans toute [162] religion et également dans le communisme et le socialisme. L'anarchisme religieux de Dostoïevski a un caractère particulier et diffère de celui de Tolstoï ; il va plus profondément car il donne au problème de la liberté de l'esprit un relief saisissant qu'il n'a pas chez Tolstoï. Par contre, Tolstoï est moins attaché aux idées traditionnelles, moins enclin à la confusion. Le trait le plus original chez Dostoïevski est qu'il considère la liberté non pas comme un droit de l'homme mais comme une obligation et un devoir, la liberté n'est pas facile, c'est un fardeau. J'ai formulé cette idée ainsi : ce n'est pas l'homme qui exige de Dieu sa liberté, mais Dieu qui exige de l'homme qu'il soit libre car cette liberté est le signe de la dignité de l'homme, créé à l'image de Dieu. C'est pourquoi le Grand Inquisiteur reproche au Christ de

manquer d'amour pour l'homme en le chargeant du fardeau de la liberté. Lui, au contraire, veut accorder à des millions d'hommes le bonheur de faibles enfants en leur retirant cette lourde liberté de l'esprit, bien au-dessus de leur force <sup>80</sup>. Toute la légende est bâtie sur l'acceptation ou le rejet des Trois Tentations du désert. Le Grand Inquisiteur les accepte toutes les trois, comme les accepte le catholicisme et toute religion autoritaire, l'impérialisme, le socialisme athée, le communisme. L'anarchisme religieux est dans le rejet par le Christ de la tentation du royaume de ce monde. Pour Dostoïevski toute tentative d'organisation contraignante du royaume de ce monde est une idée romaine dont a hérité aussi le socialisme athée. A l'idée romaine fondée sur la contrainte, il oppose l'idée russe reposant sur la liberté de l'esprit ; il dénonce les fausses théocraties au nom de l'authentique théocratie de la liberté, selon l'expression de Soloviev. Toute pseudo-théocratie et son double athée n'est autre chose que ce qu'on appelle aujourd'hui totalitarisme. Le rejet de la liberté de l'esprit, l'autoritarisme, sont pour Dostoïevski une tentation de l'Antéchrist. Nous voyons là la forme la plus extrême du rejet de l'autorité et de la contrainte qu'ait jamais connue l'histoire du christianisme, et Dostoïevski sort ici des limites de l'Orthodoxie et du christianisme traditionnel et il passe dans la sphère du christianisme eschatologique, du christianisme de l'Esprit dont il révèle l'aspect prophétique.

[163]

La formule « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » sert généralement à justifier une attitude de compromis, d'opportunisme, d'adaptation du christianisme traditionnel envers l'État, royaume de César. Mais, dans l'Évangile, le principe même qui définit l'attitude de l'Église vis-à-vis de César consiste à rejeter la tentation du royaume de ce monde. César n'est nullement un personnage neutre, il est le prince de ce monde, c'est-à-dire un principe opposé au Christ, un Antéchrist. Dans l'histoire du christianisme on a constamment rendu à César ce qui était à Dieu ; cela se produisait chaque fois que le principe de l'autorité et du pouvoir s'immiscait dans la vie spirituelle et qu'il y avait contrainte et

---

<sup>80</sup> Voir mon livre : *L'esprit de Dostoïevski*, dont la partie essentielle est un commentaire de *La Légende du Grand Inquisiteur*.

violence. Il semble même que Dostoïevski n'ait pas suffisamment pesé toutes les conclusions anarchiques que l'on pouvait tirer de sa *Légende*. Telle était l'audace de la pensée russe au XIX<sup>e</sup> siècle.

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, au début du XX<sup>e</sup>, l'étrange penseur qu'était N. Fedorov, russe entre les russes, professa lui aussi un anarchisme original, hostile à l'État et se rattachant, comme pour les Slavophiles, à une forme de monarchie patriarcale différente de l'État. Fedorov esquisse l'utopie la plus grandiose et la plus radicale qu'ait jamais connue l'histoire de la pensée humaine. Mais il se situe définitivement dans une sphère eschatologique à laquelle nous consacrerons le chapitre suivant. L'anarchisme, sous sa forme russe, apparaît donc comme le problème qui, en Russie, a le plus hanté les consciences.

[164]

[165]

## L'IDÉE RUSSE

# Chapitre VIII

---

## LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

1. DESTIN DE LA PHILOSOPHIE EN RUSSIE.  
Théologie et philosophie religieuse. Kireevski. Khomiakov : l'idée de la *Sobornost*.
2. VLADIMIR SOLOVIEV.  
L'éros, l'Unitotalité. Être et Essence. Divino-humanité. Utopie sociale. La *Sophia*. « Le sens de l'amour ».
3. DOSTOÏEVSKI ET TOLSTOÏ, PENSEURS CHRÉTIENS.
4. LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ISSUE DES ACADÉMIES DE THÉOLOGIE.  
Mgr Innocent. Nesselov, Tareev.

### *1. Destin de la philosophie en Russie*

[Retour à la table des matières](#)

Dans la culture russe du XIX<sup>e</sup> siècle, le thème religieux a occupé une place déterminante non seulement dans les courants chrétiens mais aussi, à leur insu, chez les athées et chez les adversaires de la foi. Il n'y a pas eu en Russie de philosophes de l'envergure d'écrivains comme Dostoïevski ou Tolstoï. La philosophie académique russe n'avait rien d'original ni de distinctif. La pensée russe, par son intensité, était trop totalitaire, elle ne pouvait rester sur un plan

philosophique pur, elle voulait être en même temps religieuse et sociale, mais surtout morale. Pendant longtemps il n'y eut en Russie de milieu philosophique cultivé ; ce dernier ne se développa que vers les années 80, à l'apparition de la revue *Problèmes de philosophie et de psychologie*.

N. Grot, bien que philosophe de peu d'envergure, contribua par son activité à la diffusion de la culture philosophique en Russie. Les conditions étaient très défavorables au développement de la philosophie, elle était en butte aux persécutions [166] de la part du pouvoir aussi bien que de la société de gauche ou de droite. Néanmoins, une philosophie religieuse originale apparut en Russie et ne cessa de se développer ; elle devint l'une des préoccupations majeures des penseurs russes. Je veux parler de la philosophie religieuse et non de la théologie. En Occident, pensée et connaissance sont très différenciées, tout est réparti en catégories distinctes. Le catholicisme, le protestantisme officiel ont créé une très importante littérature théologique qui devint affaire de spécialistes, de professionnels, de membres du clergé, de professeurs des facultés théologiques. Ceux-ci se sont toujours méfiés de la philosophie religieuse, à leurs yeux trop indépendante, trop suspecte de déviation gnostique ; ils se sont jalousement réservé des droits exclusifs sur la théologie, se posant en défenseurs de la conformité. Dans l'orthodoxie russe il n'y eut pendant longtemps aucune théologie qui ne soit qu'une simple imitation de la scolastique occidentale. La seule tradition orthodoxe, celle du platonisme et de la patristique grecque avait été interrompue et oubliée. Fait original, le créateur de la pensée théologique orthodoxe en Russie ne fut ni un professeur de théologie ni une autorité ecclésiastique, mais un officier de la garde impériale en retraite, et un propriétaire terrien Alexis Khomiakov. Désormais, les pensées philosophico-religieuses les plus remarquables seront exprimées non pas par des spécialistes de théologie, mais par des écrivains, des hommes indépendants. Ainsi se forma une *volnitsa* philosophico-religieuse très suspecte aux yeux de l'Église officielle. Vladimir Soloviev était philosophe, non théologien. Il était titulaire d'une chaire à l'Université et en fut exclu pour avoir prononcé un discours contre la peine de mort. Il ressemblait moins que quiconque à un théologien spécialiste, à un philosophe professionnel. Chassée de l'Université, la philosophie trouva refuge dans les académies

théologiques qui, à de rares exceptions près, ne purent créer une philosophie russe originale. Celle-ci s'éveilla d'un long sommeil grâce aux secousses provoquées par la philosophie allemande, surtout Schelling et Hegel. Le seul ecclésiastique qui ait présenté un certain intérêt fut l'archevêque Innocent mais lui aussi appartient davantage à la philosophie religieuse qu'à la théologie. Parmi les professeurs de la faculté de théologie, le penseur le plus original et le plus remarquable fut Nesmelov \* [167] qui lui aussi fut un philosophe chrétien plutôt qu'un théologien et contribua pour une large part à la création de la philosophie religieuse.

Un théologien raisonne au nom de l'Église et s'appuie surtout sur les Écritures et sur la tradition chrétienne ; il est par principe dogmatique, sa science est organisée socialement. La philosophie religieuse, elle, s'achemine librement vers la connaissance, bien qu'elle s'appuie toujours sur une expérience spirituelle et sur la foi. Pour un philosophe chrétien la Révélation représente une expérience, un fait spirituel et non une autorité ; sa méthode est intuitive. Elle suppose la fusion de la raison pratique et théorique, la réalisation d'une intégrité dans la connaissance. Celle-ci met en jeu toutes les forces spirituelles de l'homme et non sa raison seule. La philosophie religieuse russe met particulièrement l'accent sur le fait que la connaissance philosophique est le fruit d'une union spirituelle de la raison, de la volonté et des sens, qui exclut tout morcellement rationaliste. Sa tâche la plus importante va donc être la critique du rationalisme. On le dénoncera comme le péché originel de la pensée occidentale, présentée abusivement et presque exclusivement comme rationaliste, alors qu'il a toujours existé en Occident des courants opposés au rationalisme exclusif. Mais le fait de s'opposer à la pensée occidentale aidait la philosophie russe à se trouver elle-même et à se définir. À cet égard un Schelling, un Hegel, un Franz von Baader eurent pour elle une réelle signification ; ce dernier lutta contre le rationalisme aussi fermement que les Slavophiles. C'est donc dans cette recherche d'intégralité, de vision totalisante que réside l'originalité de la pensée philosophique russe. Nous avons déjà vu qu'un positiviste comme Mikhaïlovski n'était pas moins attiré que Kireevski et Khomiakov par la vérité intégrale, la « *pravda*-vérité » et la « *pravda*-justice ». En employant une terminologie moderne on dirait que la philosophie russe religieuse voulait être existentielle, en



elle le sujet pensant et philosophant est lui-même existentiel, il exprime sa propre expérience spirituelle et morale, intégrale et non détachée d'un tout.

Le plus grand des métaphysiciens russes et le plus existentiel fut Dostoïevski. Unamuno disait que la philosophie espagnole [168] est tout entière dans le Don Quichotte. Nous pouvons dire de même que la philosophie russe est dans Dostoïevski. Toutes les tendances non religieuses du XIX<sup>e</sup> siècle, le socialisme, le populisme, l'anarchisme, le nihilisme et même l'athéisme avaient un fondement religieux et étaient vécus avec une passion toute religieuse. Cela Dostoïevski l'a très bien compris lorsqu'il dit que le socialisme russe est né du problème de Dieu et de l'immortalité. Pour l'intelligentsia révolutionnaire la révolution était d'essence religieuse, elle était totalitaire et provoquait une attitude totalitaire. Le problème qui heurtait le plus les consciences était celui de la théodicée, celui de l'existence du mal. Il inquiétait Belinski et Bakounine tout comme Dostoïevski. L'athéisme russe est également lié à ce problème.

Ce sont Kireevski et Khomiakov qui furent les premiers à tracer le programme d'une philosophie russe originale. Ils passèrent tous deux par l'école de l'idéalisme allemand, mais ils tentèrent d'avoir une attitude critique envers les sommets de la philosophie européenne que furent Schelling et Hegel. On pourrait dire que Khomiakov partit de Hegel mais ne fut jamais hégélien et sa critique de Hegel est remarquable. Ivan Kireevski écrivait dans son essai de programme philosophique : « Combien est nécessaire la philosophie ! Elle est indispensable au développement de notre esprit, toute notre poésie ne respire que par elle, elle seule peut fournir une âme, une unité à nos sciences naissantes et notre vie même lui empruntera peut-être sa belle rigueur. Mais d'où viendra-t-elle ? Où la chercher ? Certes, notre premier pas vers elle doit servir à découvrir les beautés intellectuelles du pays qui, sur le plan philosophique, a dépassé tous les autres mais les pensées d'autrui ne servent qu'à faire progresser les nôtres. La philosophie allemande ne peut prendre racine chez nous. *Notre propre philosophie* doit découler de notre propre vie, de nos problèmes courants, des intérêts prédominants du peuple et de l'individu dans sa vie quotidienne. » Mais alors que Kireevski veut faire découler la philosophie de la vie, Khomiakov la fait dépendre de l'expérience religieuse. Sa philosophie est une philosophie de l'action.

Malheureusement, ni l'un ni l'autre n'ont laissé un seul ouvrage de philosophie, nous n'avons que des articles. Mais ils ont [169] eu une remarquable intuition philosophique. Ils ont proclamé la fin de la philosophie pure et ont cherché une connaissance intégrale. Ainsi s'opéra un dépassement de l'hégélianisme et le passage d'un idéalisme abstrait à un idéalisme concret. Cette voie sera suivie par Soloviev qui écrira des livres exprimant son propre point de vue philosophique. Selon le schéma slavophile, le catholicisme engendre le protestantisme, qui engendre la philosophie idéaliste et Hegel ; l'hégélianisme, lui, se transforme en matérialisme. Avec une étonnante perspicacité Khomiakov prévoit l'apparition du matérialisme dialectique. Dans sa critique de Hegel, Khomiakov dénonce surtout la disparition de l'« existant », du substrat chez Hegel qui dit : « L'existant doit être totalement écarté. Le concept même, dans son abstraction la plus absolue, devait tout engendrer de lui-même. » « Cette perpétuelle création par génération spontanée à partir d'une notion abstraite n'a en elle-même aucune essence. »

L'idée fondamentale de la philosophie russe est l'idée d'un existant concret, réel, précédant une conscience rationnelle. La philosophie slavophile et celle de Soloviev se rapproche le plus de Franz von Baader et en partie de Schelling dans sa dernière période. Elle laisse apparaître une gnoséologie tout à fait originale que l'on pourrait appeler gnoséologie de la conciliarité, gnoséologie ecclésiale. L'amour est considéré comme un principe de la connaissance de la vérité. L'amour est la source et la garantie de la vérité religieuse. La communion par l'amour, la conciliarité est un critère de connaissance. C'est un principe opposé à l'autorité, c'est un mode de connaissance opposé également au *cogito, ergo sum* cartésien. Moi seul ne pense pas, *nous* pensons, « nous » signifie la communion dans l'amour, et ce n'est pas la pensée qui prouve mon existence mais la volonté et l'amour. Khomiakov est un volontariste. Il pose comme principe « la raison-volonté » : « La volonté chez l'homme appartient à une sphère pré-objective. » Seule la volonté, la raison-volonté, contrairement à une raison privée de volonté, établit la différence entre le moi et le non-moi, entre ce qui m'est intérieur et ce qui m'est extérieur. La connaissance repose sur la foi. La foi perçoit l'existant ; connaissance et foi sont par essence identiques. « C'est dans cette sphère (sphère de la foi première) précédant la pensée logique, [170] remplie par la

conscience d'exister, indifférente aux preuves et aux démonstrations, que l'homme reconnaît ce qui appartient à son univers intellectuel et ce qui lui est extérieur. » La volonté perçoit l'existant avant la pensée rationnelle. Mais chez Khomiakov, contrairement à Schopenhauer, la volonté n'est pas aveugle ni irrationnelle, elle est une raison-volonté. Ce n'est pas un irrationalisme mais un supra-rationalisme. La conscience logique ne perçoit pas entièrement l'objet, la réalité de l'existant se perçoit avant que n'entre en jeu la conscience logique. Chez Khomiakov la philosophie dépend tellement de l'expérience religieuse initiale par excellence, qu'il fait même dépendre la connaissance philosophique de la foi en la Sainte-Trinité. Mais Khomiakov se trompe en ce qui concerne la philosophie allemande. Absorbé par sa lutte contre le rationalisme occidental, il semble ne pas remarquer à quel point la métaphysique allemande est empreinte de volontarisme qui remonte à Jacob Boehme et qui existe chez Kant, Fichte et Schelling. Il est vrai que le volontarisme de Khomiakov était quelque peu différent. La volonté signifie également pour lui liberté, mais celle-ci n'a pas d'origine occulte et irrationnelle, la volonté est liée à la raison, il n'y a pas de division mais une unité, une intégralité spirituelle. Khomiakov avait des intuitions philosophiques admirables, des idées fondamentales qu'il n'a malheureusement pas développées ni exploitées à fond.

Dans cette même direction ira Soloviev qui aura une forme plus rationnelle, et surtout Serge Troubetskoï \* qui reprendra le thème de la conciliarité mais sans le développer suffisamment. Quant à la philosophie spiritualiste de Goloubinski, Koudriavtsev, etc., née dans les facultés de théologie, elle aura un tout autre caractère. Elle se rapproche davantage des courants occidentaux de théisme spéculatif. Plus intéressant est Yourkevitch par l'importance qu'il donne au cœur. Parmi les philosophes universitaires, les plus marquants furent Kozlov et Lopatine. Ils représentent la philosophie spiritualiste proche de Leibnitz, Maine de Biran, Lotze, Teichmüller. Ils témoignent de l'existence en Russie d'une pensée autonome mais ne peuvent représenter la véritable philosophie russe originale, toujours totalitaire par sa façon de poser les problèmes, toujours désireuse d'allier la raison théorique et pratique et toujours de tendance religieuse.

La pensée théologique de Khomiakov, d'ailleurs étroitement liée à sa philosophie, est plus accessible, bien qu'il n'ait pas écrit d'ouvrage systématique. Malheureusement il a formulé ses pensées les plus intéressantes sous la forme d'une polémique avec les confessions occidentales, le catholicisme et le protestantisme, qu'il jugeait souvent de façon injuste. Ce qui saute surtout aux yeux est que Khomiakov parle d'une Église orthodoxe idéale, conforme à l'idée qu'il s'en faisait et d'un catholicisme empirique inscrit dans une réalité historique souvent peu reluisante. Les idées fondamentales de Khomiakov sont la liberté et la *sobornost* ou conciliarité, l'union organique de la liberté et l'amour, la communion. Il développe avec fougue le thème de la liberté de l'esprit qui marqua toute sa pensée, et surtout il a cette remarquable intuition de la *sobornost* qu'il situe non pas dans la réalité historique de l'orthodoxie mais au-delà d'elle. La *sobornost* concerne l'Église idéale, pour l'Église empirique elle représente un but à atteindre. Le mot *sobornost* est intraduisible. Cet esprit de conciliarité est inhérent à l'orthodoxie, ce communautarisme spirituel appartient à l'Idée russe ; il était, hélas, malaisé de la trouver dans l'orthodoxie historique. L'œuvre théologique de Khomiakov, interdite par la censure russe, fut éditée à l'étranger en français et, fait caractéristique, ne parut en russe que beaucoup plus tard. Youri Samarine \*, ami et disciple de Khomiakov, voulait qu'on le considère comme un docteur de l'Église à une époque où la théologie dogmatique du Métropolitain Macaire, que Khomiakov qualifia d'« exquise stupidité », représentait officiellement l'Église, mais n'était qu'un calque de la scolastique catholique, alors que Khomiakov s'efforçait de créer une authentique théologie orthodoxe. Que représente la *sobornost* de Khomiakov ?

C'est l'Église qui est au centre de la théologie de Khomiakov, elle coïncide avec la notion de la *sobornost*, laquelle représente l'esprit de liberté. Khomiakov est résolument hostile au principe de l'autorité. Laissons-le exprimer lui-même ses idées :

« Nous ne reconnaissons aucun chef de l'Église, ni spirituel ni temporel. Le Christ en est le chef et elle n'en connaît point d'autre que Lui. » « L'Église n'est pas une autorité, de [172] même que ni Dieu ni le Christ n'en sont une, car l'autorité est un concept extérieur à nous. Ce n'est pas une autorité mais la vérité, et, en même temps, la vie du chrétien, sa vie intérieure. Quiconque cherche en dehors de

l'espérance et de la foi à se prémunir de garanties à l'encontre de l'esprit de l'amour, celui-là est déjà un rationaliste. » « L'infaillibilité réside exclusivement dans la catholicité de l'Église, unie dans un même amour mutuel. » C'est cela la *sobornost*. « L'Église connaît la fraternité, mais ignore la sujétion. » « Nous confessons une Église, une et libre. » « Le christianisme n'est autre chose que la liberté en Christ. L'Église que je confesse est plus libre encore que celle des protestants... Dans les affaires de l'Église toute unité imposée est mensonge, toute obéissance imposée est mort. »

« Aucun signe extérieur, aucune marque ne limite la liberté de la conscience chrétienne. » « L'unité de l'Église n'est autre chose que l'accord des libertés individuelles. » « Liberté et unité, telles sont les deux forces auxquelles a été confié à juste titre le mystère de la liberté de l'homme en Christ. » « Seul l'amour mutuel a accès à la connaissance de la vérité. »

Nous pourrions multiplier ces citations prises du tome II de ses œuvres complètes, consacré à sa théologie. Personne, je pense, n'a encore exprimé une telle vision du christianisme, en tant que religion de la liberté, une négation aussi radicale de l'autorité dans la vie religieuse. A l'autorité il oppose non seulement la liberté mais l'amour. L'amour est la source principale de connaissance de la vérité chrétienne. L'Église est l'union de l'amour et de la liberté. Aucune définition formelle, rationnelle de l'Église n'est possible, elle ne se révèle à l'homme qu'à travers une expérience ecclésiale et spirituelle. Ce thème caractérise la théologie russe du XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle et s'oppose de façon frappante à la théologie catholique. Le thème de la liberté est le thème majeur de Khomiakov et de Dostoïevski.

Les chrétiens occidentaux, catholiques et protestants, ont généralement du mal à comprendre cette notion de *sobornost*. La *sobornost* s'oppose à l'autoritarisme catholique, aussi bien qu'à l'individualisme protestant ; elle signifie esprit de communion [173] qui ignore à la fois toute sujétion à une autorité extérieure et tout isolement individualiste. Pour Khomiakov le concile œcuménique lui aussi n'est pas une autorité car il impose au peuple chrétien son interprétation de la vérité chrétienne. Le caractère œcuménique d'un concile ne dépend pas de manifestations formelles extérieures. Car le Saint-Esprit ne se manifeste pas là où siège un concile œcuménique,

mais il y a concile œcuménique là où agit le Saint-Esprit. Car le Saint-Esprit se passe de toute manifestation formelle. Rien d'inférieur, de juridique, d'étatique ne peut être le critère de l'action authentique du Saint-Esprit ; de même que le rationnel et le logique ne doivent être le critère de la vérité des dogmes. Le Saint-Esprit ne connaît d'autres critères que le Saint-Esprit lui-même. Pour décider quel concile est authentiquement œcuménique et lequel ne l'est pas (comme par exemple « le brigandage d'Éphèse »), l'ensemble des fidèles intervient, c'est-à-dire l'esprit de conciliarité. Cette idée va contre la doctrine catholique de l'Église. Il est totalement erroné d'opposer la doctrine catholique de l'infaillibilité du pape parlant *ex cathedra* à la prétendue doctrine orthodoxe de l'infaillibilité du concile des évêques. Khomiakov nie également l'autorité de l'épiscopat. La vérité n'est pas dans le concile mais dans la conciliarité, dans l'esprit de communion du peuple des fidèles. Malheureusement, la théologie orthodoxe officielle penchait vers la reconnaissance de l'autorité épiscopale comme contrepoids à l'autorité papale. Pendant trop longtemps il n'y eut aucun concile de l'Église orthodoxe ; il a fallu qu'éclate en Russie la révolution pour qu'un tel concile fût réuni. Les milieux orthodoxes conservateurs, qui se disaient les plus fidèles à l'orthodoxie, affirmaient même que la *sobornost* n'était qu'une invention de Khomiakov, que la liberté orthodoxe qu'il prêchait était influencée par la doctrine kantienne de l'autonomie reprise par l'idéalisme allemand. Cette affirmation a sa part de vérité mais elle signifie simplement que la théologie de Khomiakov essayait de donner un sens créateur à une expérience spirituelle séculaire. En un sens on peut qualifier Khomiakov de moderniste orthodoxe, il a une certaine parenté avec le modernisme catholique, notamment dans sa lutte contre la scolastique et l'interprétation intellectualiste des dogmes et sa défense d'une pensée critique libre. A son époque il n'y avait pas encore de modernisme [174] catholique, mais il est proche du remarquable théologien catholique de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, Möhler, qui défendit une idée fort proche de la *sobornost* <sup>81</sup>. Khomiakov avait lu le protestant suisse Vinet et a certainement dû approuver sa défense de la liberté religieuse. Mais cette union de l'esprit de liberté et de

---

<sup>81</sup> Cf. J. A. MÖHLER *Die Einheit in der Kirche*, et le livre de E. VERMEIL, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tübingen*. — Vermeil considère Möhler comme le fondateur du modernisme.

communion, propre à Khomiakov, reste une idée bien russe. Khomiakov avait beaucoup de sympathie pour l'Église anglicane et correspondait avec Palmer qu'il voulait convertir à l'orthodoxie. Il adopta une attitude négative à l'égard du système synodal comme d'ailleurs les autres Slavophiles. La pensée de Khomiakov montre que l'orthodoxie permet une grande liberté de pensée (je veux parler de liberté intérieure). Cela s'explique en partie par le fait que l'Église orthodoxe n'a pas de système rigide et qu'elle distingue plus nettement que le catholicisme les dogmes de la théologie. Mais la raison la plus profonde est ailleurs.

La théologie de Khomiakov a aussi ses limites. Beaucoup de problèmes qui préoccuperont plus tard la pensée philosophique religieuse lui restent étrangers, comme, par exemple, le thème cosmologique et eschatologique. Il ignore le paraclétisme, cette attente de la nouvelle révélation du Saint-Esprit. Vladimir Soloviev aura une plus grande envergure de pensée, mais Khomiakov a une vue plus juste de l'Église. Il est intéressant de noter que l'idée de la théologie naturelle est totalement absente de la pensée russe, alors qu'elle joua un si grand rôle en Occident. Les penseurs russes ne distingueront pas la théologie de la Révélation de la théologie naturelle, leur mode de pensée était trop intégral et dans la connaissance ils voyaient avant tout une expérience de foi.

## 2. *Vladimir Soloviev*

Vladimir Soloviev \* est considéré comme le philosophe le plus marquant du XIX<sup>e</sup> siècle. Contrairement aux Slavophiles, il écrivit une série d'ouvrages philosophiques et créa tout un système. Mais l'homme par lui-même est plus intéressant, plus [175] original que l'œuvre<sup>82</sup>. C'était une personnalité déconcertante et mystérieuse suscitant des jugements les plus contradictoires, créant des courants les plus opposés. Parmi ses amis et ses disciples on compte des

---

<sup>82</sup> Une excellente analyse de la personnalité de Soloviev est donnée par C. MOTCHOULSKI, *Vladimir Soloviev* (en russe, éd. Ymca-Press, Paris). Pour l'exposé et la critique de sa philosophie, on aura intérêt à consulter E. TROUBETSKOI, *La Vision du monde de V. Soloviev*, 2 vol.

personnalités aussi opposées que le Prince Obolenski et Loukianov, procureurs du Saint-Synode, les frères Troubetskoï et un Serge Boulgakov. Les poètes symbolistes Blok et Belyi le vénéraient comme leur principal inspirateur, même Viatcheslav Ivanov reconnaissait en lui son maître à penser, les anthroposophes le rangeaient dans leur camp. Gens de gauche ou de droite, catholiques ou orthodoxes, tous se référaient à lui. Et malgré cela, Soloviev était un solitaire mal compris, mal apprécié de son temps. Au début du XX<sup>e</sup> siècle il fut facile de forger un mythe-Soloviev, car il existait deux Soloviev — un diurne, l'autre nocturne — un homme qui dans le fait même de se livrer à autrui se dissimulait et réussissait à cacher l'essentiel de lui-même. Seuls ses vers révèlent ce qui se dissimulait derrière les rigoureux schémas rationnels de sa philosophie. À l'instar des Slavophiles, il critiquait le rationalisme, mais sa philosophie était elle-même rationnelle. Il avait un faible pour la schématisation. En réalité c'était un mystique ayant connu, comme en témoignent tous ses proches, une réelle expérience mystique, ayant un don pour l'occultisme (totalement étranger aux Slavophiles), mais son mode de pensée était trop rationnel. Il était de ceux dont l'œuvre ne révèle pas la personnalité, contrairement à Dostoïevski qui se livre tout entier avec ses contradictions. Cependant Soloviev appartenait à la même époque que Dostoïevski et avait avec lui une étroite parenté. Il n'aimait pas Tolstoï. Il ressemble plutôt à Gogol. Tous deux sont les figures les plus déconcertantes de toute la littérature russe du XIX<sup>e</sup> siècle. Contrairement aux Slavophiles, le plus grand penseur chrétien du siècle dernier n'était aucunement marqué par le style de son époque. Il n'appartenait pas à l'élément terre, mais à l'air, c'était un pèlerin de ce monde, il n'avait aucune attache ici-bas. Mais ce déconcertant pèlerin aspirait sans cesse à asseoir et à consolider sur d'immuables principes objectifs la vie des [176] hommes et des sociétés, à l'enfermer dans des schémas rationnels et l'on s'étonne de voir Soloviev, qui manquait tellement d'intégralité, n'aspirer qu'à elle.

Soloviev est un philosophe de l'érotisme ; l'éros, dans le sens platonicien, joue chez lui un rôle prédominant ; il en fait son thème existentiel, mais en même temps il montre une forte préoccupation éthique. Il exige la réalisation effective de la morale chrétienne dans l'ensemble de la vie. Cet élément éthique se manifeste



particulièrement dans ses articles sur la politique chrétienne et dans sa polémique avec les nationalistes. Il est non seulement un rationaliste attribuant des droits à la raison mais aussi un théosophe. Il se rattache donc aussi bien à Platon, Kant, Hegel, Schopenhauer qu'aux théosophes chrétiens comme Jacob Boehme, Portage, Baader et le Schelling de la dernière période. Il veut bâtir un système de libre théosophie chrétienne et la combiner à une libre théologie et une libre théurgie. Comme tout grand philosophe, Soloviev part d'une intuition première personnelle : c'est celle d'une uni-totalité. Il avait la vision d'une intégralité du cosmos divin qui exclut morcellement, rupture, antagonisme, abstraction et affirmation exclusive de soi. Telle est sa vision de la Beauté, son intuition à la fois intellectuelle et érotique, sa recherche de la transfiguration du monde et du Royaume de Dieu. Cette intuition d'une uni-totalité fait de Soloviev un universaliste et de là vient sa sympathie pour le catholicisme. Il est intéressant de souligner l'élément érotique et extatique caché derrière cette vision totalisante ; à cette beauté du divin cosmos dont il est amoureux il donnera le nom de *Sophia*. Soloviev est un romantique chez qui s'est produit un insaisissable rapprochement, une identification entre son amour pour la beauté de l'Éternel Féminin, de la Sagesse Divine et son amour pour la beauté d'une femme concrète qu'il a toujours cherchée en vain. Son intuition de l'unité totalisante du monde, de l'universalisme concret, l'amène à une critique des « principes abstraits » à laquelle est consacré son livre principal.

Soloviev est un intellectualiste, non un volontariste ; la liberté ne joue pas chez lui un rôle aussi grand que chez Khomiakov. Sa vision du monde appartient plutôt à un déterminisme universel mais d'un type spiritualiste. Il est également [177] évolutionniste mais s'inspire non pas de la doctrine naturaliste de l'évolution mais de la métaphysique idéaliste allemande. La réalisation de l'uni-totalité, à la fois sociale et cosmique, est avant tout d'ordre intellectuel. Il n'y a pas chez lui de liberté irrationnelle. Le monde, en se détachant de Dieu, s'est scindé en éléments hostiles. L'affirmation égoïste de soi et l'aliénation sont les signes principaux de la chute de l'homme et du monde. Mais chaque élément détaché du centre suprême contient une vérité partielle. Leur réunification et leur soumission au principe suprême et divin réalisera l'unité totale. Celle-ci, loin d'être abstraite, contient des modalités individuelles concrètes. Ainsi, dans la théorie

de la connaissance, des principes abstraits tels que empirisme, rationalisme et mysticisme, sont faux en tant que systèmes exclusifs, mais contiennent chacun une part de vérité qui entrera dans une connaissance intégrale au sein d'une théosophie libre. De même, une théocratie libre s'obtient par l'union des éléments constituant l'Église, l'État et la *zemchtchina*, c'est-à-dire la société, selon la terminologie slavophile. Soloviev, au début, accordait une confiance exagérée à la conception intellectuelle de la théosophie et théocratie libres, capables de réaliser l'union totale concrète, confiance qu'il perdit par la suite. Mais tout à fait juste est son idée qu'il ne faut pas considérer les « principes abstraits », comme un mal, un péché ou une erreur. De même que la part de vérité de l'empirisme entrera dans une théorie de la connaissance d'un type supérieur, l'humanisme, qui, en tant qu'affirmation exclusive de soi est une erreur et un mensonge, entrera néanmoins, par la grande part de vérité qu'il contient, dans la future vie divino-humaine. Le dépassement des « principes abstraits », ce que Hegel appelle *Aufhebung*, englobe la part de vérité de ce qui précédait. Soloviev dit ainsi que pour vaincre les faiblesses du socialisme, il faut reconnaître sa part de vérité. Mais Soloviev reste toujours préoccupé par l'intégralité aussi bien de la connaissance, de la vérité, du bien, que de la beauté. Il reste dans la ligne de Hegel et des romantiques allemands auxquels il emprunte son universalisme et son sens de « l'organique ». Ce n'est pas le problème de la liberté, de la personne et ses conflits qui le tourmente mais celui de l'unité, de l'harmonie. Sa triple utopie théosophique, théocratique et théurgique n'est autre que la quête russe du Royaume de Dieu, [178] d'une vie parfaite. Cette utopie comporte un élément social, son christianisme est social. Il y a deux principes négatifs : la mort et le péché, et deux désirs positifs : le désir d'immortalité et de vérité. La vie de la nature est une secrète décomposition. La matière qui y prédomine étant détachée de Dieu est un mauvais infini. Croire en Dieu, c'est croire à l'existence du Bien. Mais le mal prend aussi la forme du bien : c'est la tentation. La victoire sur la mort et la décomposition est la réalisation de l'unité totale, la transfiguration de l'homme et de tout le cosmos. Mais l'idée la plus intéressante de Soloviev est dans la différence qu'il établit entre être et essence.

Il avait fortement subi l'influence de Hegel, mais il résoud néanmoins différemment le problème de l'être. L'être n'est que le

prédicat du sujet, de l'existant concret, et non le sujet lui-même. L'être indique que quelque chose est mais non *ce* qui est. On ne peut pas dire que l'être est, seul l'existant concret est. Le concept d'être est, logiquement et grammaticalement, équivoque, deux sens se confondent en lui. L'être signifie que quelque chose est et désigne aussi ce qui est. Le second sens d'« être » devrait être écarté car l'être se trouve à la fois sujet et prédicat. Nous disons : « cette créature est » et « cette sensation est ». Ainsi se produit une substantialisation du prédicat <sup>83</sup>. Or, l'objet véritable de la philosophie doit être non pas l'« être » en général, mais ce à quoi et à qui cet être appartient, c'est-à-dire l'existant concret <sup>84</sup>. Cette distinction, si importante pour Soloviev, entre être et existant concret ne trouve pas son expression dans toutes les langues. Sur ce point, Soloviev semble se rapprocher de la philosophie existentielle bien que sa philosophie n'appartienne pas à un type existentiel. Elle contient une intuition vivante et fondamentale de l'existant concret et elle est intimement liée à sa vie. Mais elle reste abstraite et rationnelle, l'existant disparaît sous les schémas.

Cependant Soloviev insiste continuellement sur la nécessité de l'élément mystique en philosophie. Sa critique des Principes abstraits, sa recherche de la connaissance intégrale en sont imprégnées. À la base de la connaissance, à la base [179] de la philosophie repose la foi, la reconnaissance même de la réalité du monde extérieur, suppose la foi. Mais, en tant que philosophe, Soloviev n'est pas du tout un existentialiste, il n'exprime pas son être profond, mais le dissimule. Il a essayé de s'exprimer dans sa poésie mais, même là, il se dissimule derrière une pirouette qui contraste quelquefois singulièrement avec le sérieux de son sujet. Les particularités de Soloviev, penseur et écrivain, ont fait écrire à Taréev : « Il est effrayant de penser que Soloviev qui a tant écrit sur le christianisme n'a pas un seul mot pour le Christ <sup>85</sup>. » Taréev veut dire par là que Soloviev, en parlant du Christ, ne semble penser habituellement qu'au Logos néo-platonicien et non à Jésus de Nazareth. Mais il ne convient pas de porter un jugement sur sa vie spirituelle intime qu'il désirait garder cachée. Il

<sup>83</sup> Cf. VI. SOLOVIEV, *Critique des principes abstraits et Principes philosophiques de la connaissance intégrale*.

<sup>84</sup> Cf. mon livre : *Essai de métaphysique eschatologique*, Aubier.

<sup>85</sup> Cf. TARÉEV, *Fondements du christianisme*, t. IV : « Liberté chrétienne ».

faut se souvenir qu'il était exceptionnellement charitable, qu'il distribuait aux pauvres ses vêtements, si bien qu'il dût se montrer un jour affublé d'une couverture. Intérieurement divisé, il aspirait à l'unité, à l'existant, à l'uni-totalité, à la connaissance concrète. Hegel aussi aspirait à la connaissance concrète mais n'y parvenait que partiellement, dans sa « Phénoménologie de l'esprit », principalement.

Comme tout philosophe russe, Soloviev fait du thème de la philosophie de l'histoire son thème central. Toute sa philosophie est, pour ainsi dire, une philosophie de l'histoire, un enseignement sur les voies qui mènent l'humanité à la divino-humanité, à l'uni-totalité, au Royaume de Dieu. Sa théocratie est une construction historico-philosophique. Son principal mérite vis-à-vis de la pensée philosophico-religieuse russe est d'avoir relié la philosophie de l'histoire à la doctrine de la Divino-humanité. À cet égard ses *Conférences sur la Divino-humanité* ont une importance prépondérante. L'idée de la Divino-humanité, conçue et enfantée par la pensée russe et peu compréhensible pour les catholiques et les protestants occidentaux, suppose une interprétation originale du christianisme. Il ne faut pas identifier cette idée avec l'évolutionnisme de Soloviev qui définit le Dieu-homme et la Divino-humanité comme une sorte de produit de l'évolution du monde. Mais cet évolutionnisme, bien qu'erroné à la base et incompatible [180] avec la liberté, contient une part de vérité indubitable. Ainsi l'expérience humaniste de l'histoire nouvelle s'intègre à la Divino-humanité et provoque l'évolution du christianisme. Soloviev veut donner un sens religieux à cette expérience et l'exprime dans son admirable doctrine de la Divino-humanité.

Le christianisme n'est pas seulement la foi en Dieu mais aussi la foi en l'homme, en la possible réalisation du divin dans l'homme. Il existe une commensurabilité entre Dieu et l'homme et cela seul rend possible la révélation de Dieu à l'homme. Un transcendantalisme pur et abstrait rend impossible la révélation, ne peut indiquer les voies vers Dieu et exclut la possibilité d'un dialogue entre l'homme et Dieu. Même le judaïsme et l'Islam sont éloignés d'une telle forme extrême de transcendantalisme. En Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, personne individuelle, se réalise l'union complète des deux natures, l'humaine et la divine. La même chose doit se produire collectivement dans l'humanité, dans la communauté humaine. L'idée même d'Église en

découle pour Soloviev. L'Église est un organisme divino-humain, son histoire un processus divino-humain, voilà pourquoi il y a évolution. Il doit se produire une union libre de la Divinité et de l'humanité. Telle est la tâche qui incombe à l'humanité chrétienne qui l'a bien mal assumée. Le problème du mal et de la souffrance du monde n'a pas gêné Soloviev, à cette époque de sa vie, de voir le processus divino-humain de l'évolution. La Divino-humanité s'est déjà préparée dans le monde païen, dans les religions païennes. Avant même l'arrivée du Christ, l'histoire aspirait à la Divino-humanité. Après l'avènement du Christ l'histoire aspire au Dieu-homme. Ainsi la période non chrétienne et anti-chrétienne mais humaniste de l'histoire s'intègre à ce processus divino-humain. La Divino-humanité est réalisable par le fait que la nature de l'homme est consubstantielle à la nature humaine du Christ.

L'idée de la Divino-humanité porte l'empreinte de l'utopie sociale et cosmique chère à Soloviev. Il désirait la réalisation du christianisme dans les voies de l'histoire, dans la société, et non seulement au niveau de l'individu, il cherchait un Royaume de Dieu qui serait manifesté en ce monde-ci. J'emploie [181] le mot utopie sans aucune idée péjorative, au contraire, je reconnais à Soloviev le grand mérite d'avoir voulu une transfiguration sociale et cosmique. « Utopie » signifie un idéal intégral, total, une perfection poussée à la limite. Mais elle est généralement liée à l'optimisme et nous touchons là à la contradiction majeure. L'union de l'humain et du Divin, la réalisation de la Divino-humanité, ne pouvant être conçues qu'à travers la liberté, elles ne peuvent être imposées ni être le résultat d'une nécessité. Soloviev le reconnaît mais cela n'empêche pas que son processus divino-humain semble être inévitable comme un processus déterminé de l'évolution. Le problème de la liberté n'est pas étudié en profondeur. La liberté suppose non pas une continuité mais une discontinuité. La liberté peut consister aussi à s'opposer à la réalisation de la divino-humanité, à en déformer l'idée, comme nous l'avons vu au cours de l'histoire de l'Église. Le paradoxe de la liberté est tel qu'elle peut se transformer en esclavage. Chez Soloviev le processus divino-humain n'est pas tragique, alors qu'en réalité il l'est. La liberté engendre le tragique. *Les Conférences sur la Divino-humanité*, bien qu'indiscutablement sous l'influence de Schelling de la dernière période, sont néanmoins un produit original de la pensée

russe, car ni Schelling, ni d'autres représentants de la pensée occidentale ne connaissent cette doctrine sous cette forme. La divino-humanité signifie le dépassement de l'auto-suffisance de l'homme dans l'humanisme et en même temps l'affirmation de l'activité de l'homme, de sa dignité suprême, du divin dans l'homme. La vision du christianisme comme religion de la Divino-humanité s'oppose radicalement à l'interprétation juridique des rapports entre l'homme et Dieu et à la théorie juridique du rachat répandue dans la théologie catholique et protestante. L'avènement du Dieu-Homme et celle, future, de la Divino-humanité signifient la continuation de la création du monde. La pensée russe va lutter avec énergie contre toute interprétation juridique du mystère chrétien et cela va rentrer dans l'Idée russe. De plus, la Divino-humanité s'attache à une transfiguration cosmique, ce qui est presque totalement étranger au catholicisme et au protestantisme officiels. En Occident, seuls les représentants de la pensée théosophique chrétienne, Jacob Boehme, Franz von Baader, Schelling, se rapprochent du cosmologisme de la philosophie [182] religieuse russe. Cela mène au thème de la *Sophia* que Soloviev relie à sa doctrine de la Divino-humanité.

La doctrine de la *Sophia*, qui eut une influence déterminante sur les courants philosophico-religieux et poétiques du début du XX<sup>e</sup> siècle, est liée à la doctrine platonicienne des Idées. « La *Sophia* est une idée exprimée et réalisée », dit Soloviev. « La *Sophia* est le corps de Dieu, la matière de la Divinité imprégnée du principe de l'unité divine. » La doctrine de la *Sophia* affirme le principe de la sagesse divine dans le monde créé, dans le cosmos et l'humanité, elle n'admet pas de rupture absolue entre le Créateur et sa création. Pour Soloviev la *Sophia* est également l'humanité idéale. Et il rapproche le culte qu'il lui rend, avec celui qu'Auguste Comte rendait à l'humanité. Pour lui donner un caractère orthodoxe, il rappelle l'existence des icônes de « Sainte Sophie-Sagesse de Dieu » à Novgorod et en la cathédrale Sainte-Sophie de Kiev. Les attaques les plus virulentes de la part des milieux orthodoxes ont été provoquées par l'interprétation de la *Sophia* comme l'Éternel Féminin, par l'introduction de l'élément féminin dans la Divinité. Mais logiquement les mêmes protestations auraient dû surgir devant l'introduction de l'élément masculin dans la Divinité. A la *Sophia* se rattachent les expériences mystiques les plus intimes de Soloviev, exprimées principalement dans ses vers. Répondant à un

secret appel, il fait un mystérieux voyage en Égypte où il a rendez-vous avec *Sophia*, l'Éternel Féminin. Il décrit son expérience dans le poème « Les Trois Rendez-Vous » et dans d'autres poésies.

*Je ne crois pas à ce monde illusoire  
Sous son épaisse croûte matérielle.  
J'ai palpé le porphyre impérissable  
Et reconnu le rayonnement divin.*

*J'ai tout embrassé et tout ne faisait qu'un  
La beauté de la femme n'avait qu'une seule image  
L'incommensurable entrant dans sa mesure  
Devant moi, en moi — toi seule m'apparaissait.*

*Prisonnier encore du monde agité  
Sous son épaisse croûte matérielle  
J'ai ainsi palpé le porphyre impérissable  
Et mes sens ont capté le rayonnement de Dieu*

[183]

*Amie éternelle, je ne te nommerai point...  
et encore :  
Sachez-le bien — L'Éternel Féminin en ce jour  
Vient sur terre en son corps immortel  
Dans la lumière intarissable de la nouvelle déesse  
Le ciel s'est mêlé à l'abysse des mers.*

*Tout ce qui fait la beauté de l'Aphrodite terrestre  
Joie des maisons, des forêts et des mers  
Sera réuni dans la beauté céleste  
Plus pure, plus forte, plus vivante et plus entière.*

La vision de la *Sophia* est la vision de la beauté du Cosmos Divin, d'un monde transfiguré. Si elle est Aphrodite, c'est une Aphrodite céleste et non vulgaire.

La doctrine de la *Sophia* — Éternel Féminin — et les vers que Soloviev lui a consacrés ont eu une influence considérable sur les poètes-symbolistes du début du XX<sup>e</sup> siècle, notamment Alexandre Blok et André Belyi qui, à la différence toutefois de Soloviev,

croyaient à la *Sophia* et très peu au Christ. En Occident, c'est Jacob Boehme qui a développé une admirable doctrine de la *Sophia* mais qui diffère quelque peu de celle de Soloviev et des autres sophiologues <sup>86</sup>. Chez Boehme la *Sophia* est la doctrine de l'Éternelle Virginité et non de l'Éternel Féminin. La *Sophia* représente la virginité, l'intégralité de l'homme, son image androgyne. La chute de l'homme a consisté dans la perte de sa *virgo-Sophia*. Après la chute, *Sophia* revient au ciel, et sur terre apparaît Ève. Mais l'homme se souvient avec nostalgie de sa *virgo-Sophia*, de son intégralité. Le sexe est signe de dualité et de caducité. On peut établir un lien entre la *Sophia* de Boehme et Platon (la doctrine de l'androgyne) et avec la Cabale. Alors que la sophiologie de Soloviev est axée sur le cosmos, celle de Boehme est avant tout axée sur l'homme ; en outre il y a en elle plus de pureté car Soloviev prête à une certaine ambiguïté dans son interprétation des « états d'esprit » sophiques ; il a indubitablement subi l'attrait du cosmos, mais il y a une grande part de vérité dans son attente de la beauté d'un cosmos transfiguré. Et en cela il dépasse les limites du christianisme historique comme d'ailleurs [184] tous les courants originaux de la pensée philosophico-religieuse russe.

L'article de Soloviev « Le sens de l'amour », la chose la plus remarquable qu'il ait écrite, est en réalité la première réflexion originale sur l'amour-éros de toute l'histoire du christianisme. On peut toutefois y déceler certaines contradictions avec la doctrine de la *Sophia*, mais on peut dire que son idée de l'amour surpasse celle de la *Sophia*. Soloviev est le premier penseur chrétien à avoir considéré l'amour physique non pas comme facteur de reproduction mais en lui donnant un sens personnel. Pour le christianisme traditionnel l'amour n'a pas de sens, il semble même ignoré ; l'union d'un homme et d'une femme n'est admise qu'en vue de la procréation, qu'en tant que fonction génitale. Ce qu'en disait saint Augustin fait penser à un traité d'élevage. Tel était le point de vue qui prévalait dans l'Église. Soloviev lui, pose en antithèse le perfectionnement de la personne et la procréation. C'est une vérité biologique. Mais la vérité métaphysique est qu'il existe une opposition entre la perspective d'une immortalité personnelle et la perspective du remplacement des générations au fur et à mesure des naissances nouvelles. La personne

---

<sup>86</sup> Cf. mon article : « La *Sophia* chez Boehme », dans *Put'*.



se désintègre en quelque sorte dans la procréation, l'espèce impersonnelle triomphe de la personne. Soloviev relie l'Éros mystique à l'ascétisme. A travers les visions géniales du « Sens de l'amour » c'est tout le problème de l'homme qui est posé. On y sent moins cette manie de synthétisation excessive qui irrite tant chez Soloviev, particulièrement à la lecture de sa *Justification du Bien* — son traité de philosophie morale. Dans « Le Sens de l'amour » son raisonnement est radical. Son seul prédécesseur en ce domaine fut F. Baader, bien que le point de vue de ce dernier soit quelque peu différent <sup>87</sup>.

Soloviev a été mal compris et peu apprécié en son temps. On s'attacha surtout à sa théocratie, c'est-à-dire à ce qu'il a de moins réussi ; ses articles libéraux ont eu également un renom. Ce n'est que plus tard, lors de la renaissance spirituelle du début du XX<sup>e</sup> siècle, lorsqu'une partie de l'intelligentsia russe vécut une crise spirituelle, qu'il eut une énorme influence.

[185]

Quel jugement porter sur l'œuvre de Soloviev ? Sa manière de philosopher appartient au passé, elle a plus vieilli que celle de Hegel qui connaît de nos jours un regain d'intérêt. Sa théocratie universelle sous la triple direction du tsar, du grand-prêtre et du prophète a été démolie par lui-même et ne peut être retenue. De même son appel à la réunification des Églises, lancé aux autorités ecclésiastiques, semble naïf et ne correspond plus à notre façon actuelle de considérer la chose, car on accorde plus d'attention aux différents types de spiritualité mystique. Mais tout ceci n'enlève rien à l'importance de Soloviev et au rôle considérable qu'il a joué dans l'affirmation de l'aspect prophétique du christianisme et en cela il entre pleinement dans l'Idée russe. Son prophétisme n'a pas de lien obligatoire avec son schéma théocratique et contribue même à le démolir. Soloviev croyait au renouveau du christianisme, il était imprégné de l'idée messianique, tournée vers l'avenir et par cela il nous est le plus proche. Les courants de pensée religieuse, les recherches religieuses russes du début du XX<sup>e</sup> siècle vont continuer la mission prophétique de Soloviev. Il était hostile à toute déviation monophysite dans l'interprétation du christianisme, il a affirmé la participation de

---

<sup>87</sup> Cf. « Saetze aus der erotischen Philosophie » et « Vierzig Saetze aus einer religioesen Erotik », dans *Schriften Franz Baaders*, Insel Verlag.

l'homme au processus divino-humain du christianisme et il a introduit dans celui-ci la vérité de l'humanisme et de l'humanitarisme.

Quant au « catholicisme » de Soloviev, la question est généralement mal interprétée, à la fois par ses partisans catholiques et ses détracteurs orthodoxes. Il ne s'est jamais converti au catholicisme, c'eût été trop facile et n'eût pas correspondu à la profondeur du problème posé par lui. Il voulait être à la fois catholique et orthodoxe, voulait appartenir à l'Église Œcuménique, à une Église où il y ait plénitude, ce qui n'existe encore ni dans le Catholicisme ni dans l'Orthodoxie, pris dans leur isolement et leur affirmation exclusive de soi. Soloviev admettait l'intercommunion. La religion de Soloviev était donc supra-confessionnelle ; il croyait à l'avènement d'une nouvelle époque du christianisme. Ainsi les sympathies et les déviations catholiques, particulièrement visibles dans son livre *La Russie et l'Église Œcuménique*, ne sont que l'expression de son universalisme. Il ne rompit jamais avec l'Orthodoxie et avant de mourir [186] se confessa et communia chez un prêtre orthodoxe. Dans *Le Récit sur l'Antéchrist*, c'est le *starets* orthodoxe Jean qui le premier reconnaît l'Antéchrist, ce qui souligne la vocation mystique de l'Orthodoxie. L'importance religieuse de Soloviev, comme de Dostoïevski, vient de ce qu'ils ont franchi les limites du christianisme historique. Nous parlerons dans le chapitre suivant de l'orientation eschatologique que Soloviev prit vers la fin de sa vie. Il revint sur l'optimisme de ses schémas théocratiques en découvrant la force du mal dans l'histoire. Mais ce ne fut qu'un moment dans son destin spirituel. En tant que penseur chrétien il se rapproche du porte-parole du messianisme polonais, Ciezkowski. Il faut ajouter que la lutte entreprise par Soloviev contre le nationalisme triomphant des années 80 peut paraître de prime abord dépassée mais elle reste valable même à notre époque. Cela constitue son grand mérite, de même que sa lutte pour la liberté de conscience, de pensée et de parole. Dès le début du XX<sup>e</sup> siècle la pensée de Soloviev, riche et variée, souvent contradictoire, donna naissance à des courants les plus divers — la philosophie religieuse de S. Boulgakov, du prince E. Troubetskoï, la philosophie de l'uni-totalité de Frank, le symbolisme de Blok, Belyi et V. Ivanov. Tous les problèmes philosophiques du début du siècle découlent de lui bien que, à proprement parler, il n'y eût peut-être pas parmi nous d'adeptes fidèles de sa doctrine.

### 3. *Dostoïevski et Tolstoï, penseurs chrétiens*

Mais les figures qui dominent la pensée philosophico-religieuse russe au XIX<sup>e</sup> siècle ne sont pas les philosophes mais les romanciers : Dostoïevski et Tolstoï. Dostoïevski est un grand métaphysicien, ou plutôt, un anthropologue. Il a fait de grandes découvertes chez l'homme et avec lui débute une ère nouvelle dans l'histoire intérieure de l'homme. L'homme désormais nous apparaît autre qu'il ne fut avant Dostoïevski. Seuls Nietzsche et Kierkegaard peuvent partager avec Dostoïevski la gloire d'avoir inauguré cette ère nouvelle. Cette nouvelle anthropologie nous montre l'homme comme un être divisé et tragique, malheureux au plus haut degré, et non seulement souffrant mais aimant ses souffrances. Dostoïevski est un pneumatologue plus qu'un psychologue, c'est le problème [187] de l'esprit qu'il pose et qu'il traduit à travers ses romans. Il représente l'homme subissant un dédoublement, ce sont des personnages aux pensées divisées qui apparaissent dans ses ouvrages. Dans le monde humain de Dostoïevski se révèle une polarité dans l'essence même de l'être, une polarité de la beauté elle-même. Dostoïevski commence à s'intéresser à l'homme quand commence en lui une révolution interne de l'esprit et il dépeint la dialectique existentielle de la dichotomie chez l'homme. La souffrance est non seulement inhérente à l'homme mais, seul révélateur de la conscience, la souffrance expie le mal. La liberté, indice de la dignité suprême de l'homme, de sa ressemblance avec Dieu, se transforme en volonté d'agir à sa guise, ce qui engendre le mal. Le mal est l'indice de la profondeur intérieure de l'homme. Dostoïevski nous révèle le substrat et les profondeurs du subconscient ; il nous dépeint « l'homme du souterrain ». De cette profondeur l'homme s'écrie qu'il veut vivre « selon son bon vouloir », que « deux fois deux font quatre » est le commencement de la mort. Le thème essentiel de Dostoïevski est le thème de la liberté, thème métaphysique qui n'a jamais encore été posé avec une telle profondeur. Mais à la liberté se rattache la souffrance que le refus de la liberté est capable d'atténuer. Il y a contradiction entre liberté et bonheur. Dostoïevski voit le dualisme de la mauvaise liberté et du bien imposé. Ce thème de la liberté est admirablement illustré dans *La Légende du Grand Inquisiteur*, son chef-d'œuvre. Accepter la liberté

suppose la foi en l'homme et en l'esprit. La refuser équivaut à un manque de confiance en l'homme. La négation de la liberté relève de l'esprit de l'Antéchrist. Le mystère de la Crucifixion est le mystère de la liberté. Dieu crucifié est librement choisi comme objet d'amour. Le Christ ne s'impose pas à nous par son exemple. Si le Fils de Dieu était devenu roi et avait organisé un royaume terrestre la liberté eût été ôtée à l'homme. Le Grand Inquisiteur dit au Christ : « Tu as désiré l'amour des hommes. » Mais l'amour est aristocratique, il est un fardeau trop lourd pour des millions d'hommes. En les chargeant de ce fardeau « Tu as fait comme si Tu ne les aimais aucunement ». Le Grand Inquisiteur cède aux trois tentations repoussées par le Christ dans le désert, nie la liberté de l'esprit et veut ainsi rendre heureux des millions et des millions d'êtres infantiles qui auront renoncé à [188] leur personnalité et leur liberté. Il veut créer une fourmilière, un paradis sans liberté. Un « esprit d'Euclide » ne comprend pas le mystère de la liberté car elle est inacceptable pour la raison. On pourrait éviter le mal et la souffrance mais seulement au prix de la privation de liberté. Le mal, engendré par la liberté comprise comme volonté d'agir selon sa guise, doit être anéanti, mais il représente une épreuve de tentation de l'homme. Dostoïevski révèle le secret du crime et le secret de la conscience. Ivan Karamazov proclame sa révolte contre le monde divin, il rend à Dieu son billet d'accès à l'harmonie mondiale. Mais cela ne concerne que l'homme. Toute la vision du monde de Dostoïevski est liée à l'idée d'une immortalité personnelle. Sans la foi en la vie éternelle, pas un seul problème n'est soluble, sans immortalité le Grand Inquisiteur aurait raison. La *Légende* concerne évidemment non seulement le catholicisme, non seulement toute religion reposant sur l'autorité mais aussi la religion du communisme qui rejette immortalité et liberté de l'esprit. Dostoïevski eût vraisemblablement approuvé une forme de communisme chrétien et l'eût du moins préféré à un système bourgeois et capitaliste. Mais un communisme niant la liberté, la dignité de l'homme en tant qu'être immortel ne pouvait être, selon lui, qu'une création de l'Antéchrist.

La métaphysique religieuse de Tolstoï est moins profonde, moins chrétienne que celle de Dostoïevski ; Tolstoï a néanmoins eu une énorme influence sur la religiosité russe de la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Il contribua au réveil de la conscience religieuse d'une

société indifférente, sinon hostile, au christianisme. Il provoqua une interrogation sur le sens de la vie. Dostoïevski n'eut d'influence, en tant que penseur chrétien, que sur un cercle relativement réduit d'intellectuels, ceux dont la structure d'esprit était plus complexe. Alors que Tolstoï, en tant que prédicateur d'une éthique chrétienne, étendit son influence jusqu'aux couches populaires, jusqu'aux sectes. Le groupe de tolstoïens fut relativement peu nombreux, mais la morale tolstoïenne marqua de son empreinte les jugements moraux d'un cercle très large de l'intelligentsia russe. Ses doutes concernant le droit à la propriété privée, surtout foncière, le droit de juger et de corriger, sa dénonciation du mal, de l'injustice de tout gouvernement et de tout pouvoir, son [189] sentiment de culpabilité pour sa situation de privilégié, sa conscience d'une faute envers le peuple laborieux, sa haine de la guerre et de la violence, son rêve de la fraternité entre les hommes, toutes ses idées étaient très proches de l'état d'esprit de la couche moyenne de l'intelligentsia, elles pénétrèrent dans les hautes sphères et s'étendirent même à une partie du monde des fonctionnaires. C'était un tolstoïsme platonique, car la morale tolstoïenne était jugée inapplicable, bien que représentant l'idéal le plus sublime que l'on puisse imaginer. Tel était, il faut bien le dire, l'attitude envers la morale évangélique en général. C'est en tant que représentant d'une fraction dirigeante de la société russe, que Tolstoï eut le sentiment d'une faute envers le peuple. C'était avant tout un repentir d'aristocrate. Tolstoï désirait ardemment une vie parfaite ; cela le tourmenta la plus grande partie de sa vie ; il avait le sentiment amer de son imperfection <sup>88</sup>. De l'Orthodoxie il retira la conscience de sa culpabilité, son constant besoin d'expiation. La doctrine qui nous invite à nous perfectionner nous-mêmes avant de songer à améliorer la vie d'autrui relève de la tradition orthodoxe. Les racines orthodoxes de Tolstoï étaient donc plus solides qu'on ne le pense habituellement. Même son attitude nihiliste envers la culture trouve sa source dans l'Orthodoxie. Pendant un temps il s'efforça d'être un orthodoxe modèle pour se rapprocher spirituellement du peuple, mais il ne put supporter l'épreuve, s'insurgea contre les péchés et les méfaits de l'Église historique et contre la vie indigne de ceux qui se prétendaient orthodoxes. Et il devint le génial dénonciateur des injustices de

---

<sup>88</sup> Beaucoup de détails sont donnés dans BIRIUKOV, *L. N. Tolstoï, Biographie*.

l'Église historique. Il alla si loin dans sa critique, fort juste pour l'essentiel, qu'il se mit à nier les principes mêmes du christianisme et aboutit à une religion plus proche du bouddhisme. Tolstoï fut excommunié par le Saint-Synode, organisme peu influent. Il faut souligner que l'Église orthodoxe répugnait à l'excommunication et on peut dire que Tolstoï s'est exclu lui-même de l'Église ; mais cette excommunication était néanmoins révoltante car elle visait un homme qui avait tout fait pour réveiller le sens religieux dans une société athée, faite d'hommes morts pour le christianisme qui, eux, n'étaient pas excommuniés. Tolstoï a [190] été par-dessus tout le pourfendeur des adorateurs d'idoles. Là réside sa grande vérité. Mais sa religion est exclusivement moraliste, ce qui réduit l'envergure spirituelle de Tolstoï. La seule chose sur laquelle il n'avait pas de doute était le bien. Mais si la philosophie tolstoïenne produit quelquefois une expression oppressante, celle de ses disciples est souvent proprement insupportable. De sa conception moraliste de la religion découle son aversion pour tout ce qui est rite. Mais derrière ce moralisme il faut découvrir sa recherche du Royaume de Dieu qui doit se réaliser ici-bas et dans l'immédiat. Il faut donc s'y préparer dès maintenant, bien que, selon son expression, l'idéal de Royaume de Dieu soit infini. Tolstoï aimait employer une langue volontairement grossière et quelquefois un ton cynique, presque nihiliste ; il répugnait à toute enjolivure. Sur ce point il s'apparente à Lénine. Mais s'il lui arrivait d'écrire : « Le Christ nous enseigne à ne pas faire de bêtises », il a, par contre, des formules comme celle-ci : « Ce qui est, n'est pas rationnel, est rationnel ce qui n'est pas ; la rationalité du monde est un mal, l'absurdité du monde, un bien. » Il aspirait à la sagesse et voulait se rapprocher de Confucius, Lao-tseu, Bouddha, Salomon, Socrate, les stoïciens et Schopenhauer qu'il vénérât. Jésus-Christ était pour lui le plus grand parmi les sages. Il était plus proche du bouddhisme et du stoïcisme que du christianisme. Son livre *De la vie*, où est exposé le plus clairement la métaphysique tolstoïenne, est violemment antipersonnaliste. Seul le refus de la conscience individuelle vaincra la peur de la mort. Dans la personnalité, dans la conscience individuelle, qui est pour lui conscience animale, il voit un obstacle majeur à la réalisation de la vie parfaite, à la fusion avec Dieu. Dieu, pour lui, est précisément cette vraie vie ; la vraie vie est amour. L'antipersonnalisme de Tolstoï est ce qui l'éloigne le plus du christianisme et le rapproche de l'hindouïsme. Il admirait beaucoup le

Nirvana. Pour Dostoïevski c'est l'homme qui est au centre, pour Tolstoï l'homme n'est qu'une parcelle de la vie cosmique qui doit se fondre dans la nature divine. Tout l'art de Tolstoï est cosmique, la vie cosmique semble s'y exprimer elle-même. Mais nous devons retenir surtout l'extraordinaire destin de Tolstoï, son départ avant sa mort. Sa personnalité est géniale et significative malgré toutes ses contradictions. Il appartenait tout [191] entier à cette terre dont il portait tout le poids et cependant il aspirait à une religion purement spirituelle. Et en cela réside sa principale et tragique contradiction. Et s'il ne put se joindre aux colonies des tolstoïens, ce n'est pas à cause de sa faiblesse, mais de son génie. Pendant toute sa vie, ce *barine* fier, plein de passions, ce véritable grand seigneur, a pensé à la mort et il n'a cessé de vouloir s'incliner devant la volonté divine, de réaliser la loi du « Maître de la vie », comme il disait. Il a beaucoup souffert, sa religion ne connaissait pas l'état de grâce. On a dit de lui qu'il voulait réaliser la vie parfaite de ses propres forces. Mais, selon son idée de Dieu, cette réalisation témoigne de la présence de Dieu dans l'homme. Quelque chose dans le christianisme lui a échappé mais la faute ne lui en revient pas entièrement. Par sa recherche de la vérité, du sens de la vie, du Royaume de Dieu, par son repentir, sa révolte religieuse et anarchique contre l'injustice de l'histoire et de la civilisation, il appartient à l'Idée russe. Il est l'antithèse russe de Hegel et Nietzsche.

#### ***4. La philosophie religieuse issue des académies de théologie***

La problématique religieuse russe a eu, comme on sait, très peu de rapport avec le milieu ecclésiastique, les académies de théologie ou le haut clergé. Il est vrai qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle un saint Tikhon de Zadonsk fut un merveilleux écrivain spirituel qui eut tant d'importance pour Dostoïevski. On sent chez lui un souffle nouveau de l'humanisme chrétien occidental d'Arndt et d'autres. Au XIX<sup>e</sup> siècle quelques auteurs issus des milieux ecclésiastiques présentent un intérêt, bien qu'ils soient pour la plupart restés en dehors des courants spirituels essentiels. Ce sont Boukharev \* (alias archimandrite Théodore), l'archevêque Innocent, Nesmélov et surtout Taréev \*.

La vie de Boukharev a été véritablement dramatique. Étant moine et archimandrite, il subit une crise, douta de sa vocation monastique et

des formes traditionnelles de l'ascèse, quitta les ordres mais resta un orthodoxe fervent. Par la suite il se maria ; il assignait au mariage une signification religieuse particulière. Toute sa vie il n'a cessé d'écrire et à travers l'inertie de l'Orthodoxie traditionnelle perce la nouveauté ; les problèmes qu'il pose n'avaient jamais été posés par l'Orthodoxie [192] officielle. Bien entendu il dût subir des persécutions et sa situation fut éprouvante et tragique, car il n'était pas reconnu par l'Église officielle et ni lu ni connu dans les milieux de l'intelligentsia. Ce n'est qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle qu'on s'intéressa à lui. Il est vrai qu'un style très démodé, très peu littéraire rend ses livres difficiles d'accès. L'ouvrage auquel il consacra sa vie entière et auquel il accordait une grande importance est une étude sur l'Apocalypse, mais c'est son œuvre la plus faible, la plus démodée, la moins actuelle. Seul son intérêt pour l'Apocalypse doit être retenu, comme le fait qu'il assignait une importance primordiale aux rapports entre l'Orthodoxie et la vie contemporaine. Tel est le titre même d'un de ses livres <sup>89</sup>. Sa conception du christianisme aboutit à ce que l'on pourrait appeler un « panchristisme ». Il met tout l'accent sur le Christ, sur Son image, s'opposant très nettement en cela à Tolstoï qui sentait mal le Christ en tant que personne. L'esprit du Christ n'est pas misanthropie, mais, au contraire, amour des hommes et sacrifice de soi. Boukharev affirme avec insistance que le grand sacrifice est celui du Christ pour le monde et non le sacrifice du monde et de l'homme pour Dieu. Ce qui s'oppose à une interprétation juridique du christianisme. Le Fils de Dieu s'est fait homme pour n'importe lequel d'entre les hommes. L'Agneau est immolé avant la création du monde. Dieu, en créant le monde, se livrait à l'immolation. « Le monde m'est apparu », dit Boukharev, « non pas seulement comme une région livrée à l'iniquité mais comme une grande sphère de la révélation de la grâce de Dieu-homme qui s'est chargé des péchés du monde. » « L'idée que le Royaume du Christ *n'est pas de ce monde* ne nous sert qu'à justifier notre manque d'amour, notre indifférence paresseuse et couarde à l'égard des humiliés et des offensés de ce monde. » Pour Boukharev Dieu n'est donc pas le despote mais avant tout l'Agneau qui s'offre en holocauste. L'esprit tire sa force de la liberté et non de l'esclavage de la peur. Ce qui lui tient le plus à cœur est « la descente du Christ sur

---

<sup>89</sup> Cf. son livre : De l'orthodoxie et de l'époque actuelle et Des exigences actuelles de la pensée et de la vie, en particulier en Russie.



terre ». Rien de ce qui est essentiel à l'homme n'est rejeté, hormis le péché. La grâce s'oppose au péché et non à la nature. Le naturel est [193] indissociable du surnaturel. Les forces créatrices de l'homme sont le reflet de Dieu le Verbe. « Quand la connaissons-nous, s'il nous est donné un jour de la connaître, cette transfiguration spirituelle qui nous fera comprendre toutes choses terrestres en termes du Christ ? Toutes les lois de la cité nous apparaîtraient dès lors compréhensibles et dignes d'être respectées car elles seraient l'expression d'un ordre divin. » L'idée du Royaume de Dieu doit être appliquée aux destinées et aux affaires de ce monde. Boukharev dit que le Christ agit lui-même dans l'Église et ne transmet pas son autorité aux hiérarches. L'originalité de Boukharev réside dans le fait qu'il ne désirait pas tant la réalisation des principes chrétiens dans la vie que l'extension du Christ lui-même à la vie tout entière, comme un prolongement de l'Incarnation du Christ dans toute la vie. Il était partisan, comme plus tard N. Fedorov, de « la liturgie hors du temple ». Cette idée d'une incarnation qui se prolonge est d'ailleurs particulière à la pensée religieuse russe, de même que l'idée d'un prolongement de la création du monde dans l'apparition du Christ. Cela distingue la pensée russe de l'occidentale. Les rapports entre le Créateur et Sa création ne s'accompagnent d'aucun processus juridique. Un grand esprit d'humanité inspire Boukharev, tout son christianisme est imprégné d'esprit humanitaire. Il veut réaliser cette humanité chrétienne. Mais, comme les Slavophiles, il reste fidèle à une forme de monarchie, d'ailleurs étrangère à tout absolutisme et impérialisme. On peut se demander quelquefois si le monarchisme ne fut pas une manière de camouflage pour la pensée religieuse russe du XIX<sup>e</sup> siècle qui ne parvenait pas à dépasser une sorte de romantisme historique.

Le seul dignitaire de l'Église méritant d'être mentionné dans une histoire de la pensée philosophico-religieuse est l'archevêque Innocent. Le métropolitain Philarète, homme de grand talent, ne peut nous intéresser ici, car dans le domaine philosophique il n'avait pas de pensée originale intéressante. L'évêque Théophane le Reclus a laissé exclusivement des ouvrages de piété et d'ascèse dans l'esprit de la *Philocalie*. L'archevêque Innocent, par contre, peut être considéré davantage comme philosophe que théologien. Tout comme les Slavophiles et Vladimir Soloviev, il fut à l'école de la philosophie [194] allemande et sa pensée acquit une grande liberté. Les zéloteurs

de l'Orthodoxie devaient certainement considérer fort peu orthodoxes la plupart de ses idées. Il écrivait : « La peur de Dieu convient au judaïsme et non au christianisme. » Il disait encore : « Si l'homme n'avait dans le fond de son cœur aucun embryon de sentiment religieux, Dieu lui-même ne lui aurait pas enseigné la religion. » « L'homme est libre, Dieu ne peut m'obliger à vouloir ce dont je ne veux pas. La religion aime la vie et la liberté. » « Quiconque sentira sa dépendance vis-à-vis de Dieu dominera toute peur et tout despotisme. » Dieu a voulu voir son *alter ego*, son ami. La révélation ne doit pas contredire l'intelligence suprême, ni humilier l'homme. Les sources de la religion sont : l'illumination du Saint-Esprit, les élus, la tradition, les saintes Écritures et en dernier lieu, les pasteurs. La Révélation est l'action intérieure de Dieu sur l'homme. On ne peut prouver l'existence de Dieu, car Dieu se connaît à la fois par le sentiment et l'intelligence mais non par l'intelligence et la raison seules ; la religion est acceptée uniquement par le cœur. « Aucune science, aucune bonne action, aucun plaisir pur ne sont jugés indésirables par la religion. » Jésus-Christ a tracé l'Église dans ces grandes lignes en laissant son organisation au temps. Les membres de la hiérarchie ne sont pas infaillibles ; l'Église n'est pas affranchie de la corruption. Comme Soloviev, l'archevêque Innocent pense que « toute connaissance repose sur la foi ». L'imagination n'a pas pu inventer le christianisme. Certaines des pensées de l'archevêque Innocent ne correspondent pas aux théories théologiques prédominantes. Ainsi il estime à juste titre que l'âme doit être préexistante, qu'elle était éternellement en Dieu, que le monde fut créé non dans le temps, mais dans l'éternité. Il considérait, avec quelque exagération, le Moyen Age comme une époque de superstition et de brigandage. Sa philosophie religieuse contient des éléments de modernisme.

Les influences libérales occidentales finirent par toucher notre milieu théologique si renfermé. Beaucoup de professeurs des académies théologiques subirent une forte influence du protestantisme allemand, ce qui eut un résultat bénéfique. Malheureusement ceci amena aussi hypocrisie et simulation : certains durent se faire passer pour orthodoxes qui ne l'étaient [195] plus. Il y eut même parmi les professeurs de théologie des gens complètement incroyants. Mais certains réussirent à allier une totale liberté de pensée à une foi

orthodoxe sincère. Tel fut le remarquable historien de l'Église Bolotov à la très vaste érudition. Malheureusement s'il y avait en Russie beaucoup d'ouvrages de valeur en patristique, il n'y avait aucun ouvrage de critique biblique, aucune exégèse scientifique des saintes Écritures. Cela s'explique en partie par la censure. La critique biblique restait un domaine interdit et c'est avec difficulté que s'y frayait çà et là quelques pensées critiques. Le seul ouvrage remarquable dans ce domaine, au niveau de la théologie occidentale la plus avancée et de la pensée philosophique libre, est le livre du prince S. Troubetskoï, *La doctrine du Logos*. La censure religieuse faisait rage. Ainsi, par exemple, le livre de Nesmélov *Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse* fut dénaturé par la censure qui obligea l'auteur à en modifier la conclusion dans un sens défavorable à la doctrine de saint Grégoire du salut universel.

Nesmélov\* est la figure la plus marquante de la pensée philosophico-religieuse russe issue des académies de théologie et, en général, un des plus remarquables penseurs chrétiens. Par son anthropologie religieuse et philosophique il est plus intéressant que Soloviev, bien qu'il n'ait pas eu l'universalisme, l'envergure ni la richesse de personnalité de ce dernier. Nesmélov, modeste professeur de l'académie de théologie de Kazan, pose les premiers jalons d'une philosophie chrétienne originale et nouvelle<sup>90</sup>. Son ouvrage principal s'intitule *La science de l'homme*, le tome deux : « Métaphysique de la vie chrétienne » présente un intérêt de premier ordre. Il veut construire une anthropologie chrétienne, mais cette anthropologie se transforme en une vision du christianisme dans son ensemble, conséquence de l'importance particulière qu'il assigne à l'homme. L'énigme de l'homme, voici le problème qu'il pose avec une grande acuité. L'homme est pour lui la seule énigme dans la vie du monde. Ce caractère énigmatique provient du fait que l'homme — être naturel — est comme à l'étroit dans [196] le monde naturel car il en dépasse les limites. Parmi les docteurs de l'Église, saint Grégoire de Nysse est celui qui eut certainement le plus d'influence sur Nesmélov. Saint Grégoire de Nysse place l'homme à un niveau plus élevé que ne le fait l'anthropologie patristique, il veut relever la dignité de l'homme qui

---

<sup>90</sup> Je fus le premier, il me semble, à souligner l'importance de Nesmélov dans l'article « Essai de justification philosophique du christianisme » paru dans *La Pensée russe* en 1911.

n'est pas seulement un être de péché mais est véritablement fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, un microcosme<sup>91</sup>. Pour Nesmélov l'homme est un être ambigu. En psychologue chrétien, il veut avoir affaire non pas à des concepts logiques mais à des faits réels de l'existence de l'homme et il est en ce sens beaucoup plus concret que Soloviev. Il propose une nouvelle preuve anthropologique de l'existence de Dieu. « L'idée de Dieu est réellement donnée à l'homme, mais il ne l'a pas reçue de quelque endroit extérieur à lui, en tant que simple pensée au sujet de Dieu, mais elle est réalisée en lui objectivement, par la nature même de sa personne conçue en tant que nouvelle image de Dieu. Si la personne humaine n'était pas idéale par rapport aux conditions réelles de sa propre existence, l'homme n'aurait pu avoir l'idée de Dieu et aucune révélation n'aurait pu la lui faire découvrir, incapable qu'il eût été de la comprendre... La personne humaine est réelle dans son essence et idéale par sa nature, et par le fait même de sa réalité idéale elle affirme directement l'existence objective de Dieu, en tant que personne véritable. » Nesmélov insiste particulièrement sur le fait que la personne humaine ne peut s'explicitier en termes du monde naturel car elle le dépasse et exige une essence supérieure à l'essence du monde. Fait intéressant, Nesmélov admirait beaucoup Feuerbach et voulait transformer son idée du mystère anthropologique de la religion en moyen de défense du christianisme. Le mystère du christianisme est avant tout un mystère anthropologique et l'athéisme de Feuerbach peut être interprété comme un moment dialectique dans la connaissance chrétienne de Dieu. Une théologie trop abstraite, avec son jeu de concepts, devait nécessairement provoquer la réaction anthropologique de Feuerbach. Et c'est le mérite de Nesmélov d'avoir voulu utiliser la [197] doctrine de l'homme de Feuerbach au profit du christianisme.

Intéressante et originale est son interprétation psychologique de la Chute. Il voit l'essence de la Chute dans l'attitude superstitieuse envers les objets matériels considérés comme source de force et de connaissance. « Les hommes ont voulu que leur vie et leur destin ne

---

<sup>91</sup> Récemment, les catholiques, en particulier les Jésuites, se sont intéressés à saint Grégoire de Nysse. Cf. le livre fort intéressant de Hans URS VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*.

dépendent pas d'eux-mêmes, mais de causes matérielles extérieures. » Nesmélov ne cessera de lutter contre ce que le christianisme contient d'éléments païens, idolâtres et magiques. Il est l'adversaire le plus acharné et le critique le plus acerbe de la théorie juridique du rachat, considéré comme un marché passé avec Dieu. Dans la recherche du salut et du bonheur il voit une déformation judaïco-païenne et superstitieuse du christianisme. À la notion du salut il oppose la notion de la vraie vie et le salut ne devient acceptable qu'en tant que réalisation d'une vie authentique et parfaite. Il aurait voulu également libérer le christianisme de la peur du châtiment et la remplacer par la conscience de notre imperfection. Comme Origène, comme saint Grégoire de Nysse et beaucoup de docteurs de l'Église orientale, il désire un salut universel. Il lutte contre toute conscience servile dans le christianisme, contre le rabaissement de l'homme dans une interprétation ascético-monastique du christianisme. Plus que chez Soloviev, la philosophie chrétienne de Nesmélov est un personnalisme. Chez les penseurs russes le problème de l'anthropologie religieuse a été posé différemment que chez les catholiques ou les protestants, et, plus profondément que l'anthropologie patristique ou scolastique, l'élément humain y prédomine. Nesmélov occupe une place de choix dans cette anthropologie religieuse.

Taréev \*, professeur à l'Académie de théologie de Moscou, est à l'origine d'une conception originale du christianisme qui contraste beaucoup avec l'orthodoxie traditionnelle <sup>92</sup>. On lui trouvait un protestantisme camouflé, ce qui relève bien sûr d'une terminologie de convention. Mais il y a en lui quelque chose de typiquement russe. Selon Taréev, le peuple russe est humblement croyant et tendrement aimant. Dans sa christologie une place importante revient à sa doctrine de la Kénose, de l'humiliation voulue du Christ et sa soumission aux lois de l'existence humaine. Le Verbe divin ne s'unit pas à la force [198] humaine mais à son humiliation. La filiation divine du Christ est en même temps la filiation divine de chaque homme. Ce qui est individuellement valable dans le domaine religieux ne peut être reconnu que de façon immanente, par affinité avec l'objet. Une religion authentique n'est pas seulement sacerdotalement

---

<sup>92</sup> TARÉEV, *Les Fondements du christianisme*, 4 tomes.

traditionnelle mais aussi prophétiquement spirituelle, elle n'est pas seulement un élément spirituel du peuple, elle est par excellence prophétique. Taréev est partisan d'un christianisme spirituel. La spiritualité individuelle appartient à l'Évangile en tant qu'absolu. Cet absolu et cette spiritualité ne peuvent être exprimés dans la vie naturelle historique qui est toujours relative ; la vérité spirituelle du christianisme ne peut s'incarner dans la vie historique, elle ne s'exprime pas réellement mais symboliquement. La conception du christianisme de Taréev est dualiste et se distingue beaucoup du monisme des Slavophiles ou de Soloviev. Il y a beaucoup de choses justes chez Taréev : il est résolument opposé à la théocratie, mais il est également opposé à tout gnosticisme. Le Royaume de Dieu est un royaume de personnes spirituellement libres. L'idée maîtresse de l'Évangile est l'idée d'une vie spirituelle divine. Il y a deux façons de concevoir le Royaume de Dieu : eschatologique et théocratique. Dans l'Évangile, l'Église a une importance secondaire, seul prime le Royaume de Dieu. Dans le Royaume du Christ il ne peut y avoir de puissance, ni d'autorité. Taréev veut libérer la spiritualité du symbolisme qui l'enveloppe. Il oppose le sacerdoce symbolique au sacerdoce spirituel. La foi évangélique est une forme absolue de religion, elle repose sur une liberté sans limites. Taréev pose comme principe l'indépendance de la religion absolue de l'esprit vis-à-vis des formes historiques, et celle de la vie naturelle et historique vis-à-vis des prétentions de l'autorité religieuse. C'est pourquoi il ne peut y avoir pour lui de peuple chrétien, d'état ou de mariage chrétien. La vie éternelle n'est pas une vie d'outre-tombe mais une authentique vie spirituelle. L'esprit n'est pas une partie de la nature humaine mais l'expression du divin dans l'homme. L'extrême dualisme de Taréev s'oppose au monisme. L'anthropologie religieuse de Nesmélov est supérieure à celle de Taréev. Le dualisme de ce dernier est d'une valeur indéniable en tant que critique du mensonge des formes historiques du christianisme, ce dualisme éclaire [199] fort justement le mélange du symbolique et du réel, du relatif et de l'absolu, mais il ne peut s'arrêter là. Reste inexplicite le sens de l'existence de l'Église historique et de son symbolisme. Il manque chez Taréev une philosophie de l'histoire, mais c'est un penseur original, percutant dans les contrastes qu'il trace, et il est injuste de le ramener entièrement au protestantisme allemand en le comparant à Pritschl. Le dualisme de Taréev est diamétralement opposé à celui de Léontiev.

Taréev penchait pour une certaine forme d'immanentisme alors que Léontiev, prônait un transcendentalisme extrême ; sa religion repose sur la peur et la violence et non l'amour et la liberté comme chez Taréev, c'est une religion de l'égoïsme transcendant. Malgré les entorses faites par Taréev à l'Orthodoxie traditionnelle, son christianisme est plus russe que celui de Léontiev lequel, comme on l'a vu déjà, n'est nullement russe mais byzantin, exclusivement ascético-monastique et autoritaire.

Il est indispensable de bien distinguer la pensée religieuse russe réellement créatrice, qui pose de façon toute nouvelle le problème anthropologique et cosmologique, de l'Orthodoxie officielle ascético-monastique pour laquelle « la Philocalie » fait plus autorité que l'Évangile. L'élément nouveau dans cette pensée religieuse créatrice, si différente de la morte scholastique, fut l'attente, pas toujours clairement exprimée, d'une nouvelle ère du christianisme, l'ère du Saint-Esprit. Là s'exprime l'idée la plus russe, qui est par essence eschatologique et cet eschatologisme a pris des formes diverses.

[200]

[201]

## L'IDÉE RUSSE

# Chapitre IX

---

## L'ATTENTE DU ROYAUME

1. CARACTÈRE PROPHÉTIQUE ET ESCHATOLOGIQUE DE LA PENSÉE RUSSE.  
Absence de « vertus bourgeoises ». L'esprit de pèlerinage. Les chercheurs populaires de Dieu.
2. LE SENTIMENT ESCHATOLOGIQUE AU SEIN DE L'INTELLIGENTSIA.  
Millénarisme des révolutionnaires. Tolstoï, pèlerin.  
Le christianisme de la fin chez Dostoïevski.  
Attente pessimiste de l'Antéchrist : Leontiev et Soloviev.
3. LA PART ACTIVE DE L'HOMME DANS L'APOCALYPSE.  
Fedorov. Ciezkowski.
4. L'IDÉE DE LA MORT CHEZ SOLOVIEV, FEDOROV ET ROZANOV.

### *1. Caractère prophétique et eschatologique de la pensée russe*

[Retour à la table des matières](#)

Dans mon livre sur Dostoïevski j'ai écrit que les Russes étaient soit orientés vers l'Apocalypse, soit nihilistes. La Russie est, comme l'a dit Spengler, une révolte apocalyptique contre l'antiquité. Ce qui signifie que le peuple russe, par sa nature métaphysique et sa vocation dans le monde, est le peuple de la fin. L'Apocalypse a toujours joué un grand rôle aussi bien dans nos couches populaires que dans les milieux cultivés, parmi nos écrivains et nos penseurs. Dans notre



pensée le problème eschatologique occupe une place infiniment plus grande qu'en Occident, ce qui est dû à la structure même de la conscience russe, peu capable et peu encline à s'en tenir aux formes finies de la culture intermédiaire. Les historiens positivistes peuvent me reprocher de faire un choix dans ma caractéristique du peuple russe et de ne prendre que le rare, l'exceptionnel, alors que le général, le commun est différent. Mais on ne peut dessiner le portrait d'un peuple [202] sans faire un choix, pénétrant intuitivement dans ce qu'il y a de plus marquant et de plus important. Je n'ai cessé de souligner l'élément prophétique de la littérature et de la pensée russes au XIX<sup>e</sup> siècle. J'ai déjà parlé du rôle joué par la mentalité eschatologique dans l'apparition du *raskol* et des sectes. L'élément pédagogique et l'esprit d'organisation était soit trop faible ou pratiquement inexistant, soit exorbitant et abominable comme dans le *Domostroï*. Les livres de morale de l'évêque Théophane le Reclus sont trop prosaïques. Mais tout ceci est lié au fondamental dualisme russe : ceux qui organisent la vie terrestre sont les forces du mal qui se sont éloignées de la vérité du Christ, tandis que les forces du bien attendent la Cité à venir, le Royaume de Dieu. Le peuple russe a de nombreux dons, mais le don de la forme est relativement faible en lui ; une puissante force chaotique renverse toute forme. Les peuples occidentaux, et surtout les Français chez qui cette force chaotique a presque complètement disparu, prennent souvent ceci pour de la barbarie. En Occident, la civilisation, parvenue à un très haut degré, étouffe de plus en plus toute conscience eschatologique. Le catholicisme redoute l'orientation eschatologique du christianisme y voyant une dangereuse nouveauté. Ce regard tourné vers la lumière à venir, cette attente messianique s'accordent mal avec le caractère pédagogique, les préoccupations administratives et sociales du catholicisme qui craint de voir s'affaiblir son emprise sur les âmes des fidèles. De même la société bourgeoise, qui ne croit à rien, craint que la conscience eschatologique n'ébranle les bases mêmes de son existence. Léon Bloy, rare écrivain français à l'esprit apocalyptique, hostile à la société bourgeoise et à sa civilisation, fut peu aimé et mal apprécié<sup>93</sup>. Dans les années de catastrophe une mentalité apocalyptique peut apparaître dans la société européenne. Ce fut le cas après la révolution française et les

<sup>93</sup> Voir l'étonnant livre de Léon BLOY, *L'Exégèse des lieux communs*, qui est une diatribe passionnée contre l'esprit bourgeois et la sagesse bourgeoise.

guerres napoléoniennes <sup>94</sup>. C'est alors que Jung Stilling prophétisa la venue prochaine de l'Antéchrist. Dans un passé plus lointain, au IX<sup>e</sup> siècle, il y eut en Occident une attente de l'Antéchrist. Plus proche des Russes fut la prophétie [203] de Joachim de Flore sur l'avènement de l'ère du Saint-Esprit, ère d'amour, d'amitié, de liberté, encore que cela fût trop exclusivement une affaire de moines. Également proche des Russes fut la figure de saint François d'Assise qui rachète bien des péchés du christianisme historique. Néanmoins, la civilisation chrétienne en Occident se faisait en dehors d'une perspective eschatologique.

Il est indispensable d'expliquer ce que je comprends par eschatologie. Je n'entends pas par là la partie eschatologique du système théologique que l'on peut trouver dans n'importe quel manuel de théologie catholique ou protestant. Je veux parler d'une interprétation eschatologique du christianisme tout entier et qu'il faut opposer à l'interprétation historique. La révélation chrétienne est eschatologique, c'est la révélation de la fin de ce monde et de la venue du Royaume de Dieu. Tout le christianisme des premiers chrétiens a été eschatologique, tous attendaient la deuxième parousie du Christ, l'avènement du Royaume de Dieu <sup>95</sup>. Un christianisme historique, une Église historique signifient que le Royaume de Dieu n'est pas venu, signifient un échec, une adaptation de la révélation chrétienne au royaume de ce monde. Il reste au christianisme une espérance messianique, une attente eschatologique et elle est plus forte dans le christianisme russe que dans l'occidental. L'Église n'est pas le Royaume de Dieu. Si l'Église est apparue dans l'histoire, elle ne signifie pas pour autant la transfiguration du monde, l'apparition d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre. Le Royaume de Dieu est par contre le facteur de la transfiguration du monde, non seulement au niveau de l'individu, mais de la société et du cosmos tout entier. C'est la fin de ce monde, d'un monde d'injustice et de laideur, le début d'un monde nouveau, monde de justice et de beauté. Lorsque Dostoïevski dit que la beauté sauvera le monde, il sous-entend la transfiguration du monde, l'avènement du Royaume de Dieu. C'est précisément l'espérance eschatologique. Il animait la plupart des représentants de

<sup>94</sup> On peut trouver des documents fort intéressants dans A. WIATTE, *Les Sources occultes du romantisme*, 2 volumes.

<sup>95</sup> Une interprétation eschatologique peut être trouvée chez Weiss et Loisy.

la pensée religieuse russe. Toutefois cette conscience messianique, cet eschatologisme était ambigu.

En effet, cette idée messianique russe, cette idée pure du [204] Royaume de Dieu, du royaume de justice a été gâchée par l'idée impérialiste de volonté de puissance. Nous avons déjà vu cela dans l'idéologie de « Moscou-Troisième Rome ». Et dans le communisme russe dans lequel l'idée messianique a pénétré sous une forme areligieuse ou antireligieuse s'est produit la même déformation. La recherche du royaume de vérité s'est muée en volonté de puissance. Mais les Russes ont pour qualité, malgré toutes les tentations qui les guettent, de mépriser la grandeur et la gloire de ce monde. Ainsi en est-il du moins dans les meilleurs cas. Grandeur et gloire restent synonymes de tentation et péché et ne sont pas une valeur suprême comme en Occident. Il est caractéristique que les Russes n'ont aucun goût pour la rhétorique, il n'y en eut point dans la révolution russe, alors qu'elle a joué un si grand rôle dans la révolution française. En cela Lénine avec sa grossièreté, ses outrances, son goût pour les effets théâtraux, son manque de finesse tournant au cynisme est un russe typique. Pierre le Grand et Napoléon, symboles de la grandeur et de la gloire, entrèrent dans la légende populaire russe comme antéchrists. Les Russes sont dénués de vertus bourgeoises, je dis bien vertus, si prisées en Occident, par contre ils ont des vices bourgeois, je dis bien vices, qui sont bien reconnus comme tels. Le mot russe « bourgeois » est péjoratif alors qu'en Occident il désigne une situation sociale privilégiée. En dépit de l'opinion des Slavophiles, le Russe a moins le sens de la famille que l'Occidental ; lui étant moins attaché, il s'en détache plus facilement. L'autorité des parents dans l'intelligentsia, la noblesse, les couches moyennes, à l'exception peut-être des marchands, était plus faible qu'en Occident. En général le sentiment hiérarchique était plus faible ou bien existait sous la forme négative de servilisme, c'est-à-dire de nouveau en tant que vice, et non pas de vertu. Le peuple russe dans les manifestations profondes de son esprit est le peuple le moins petit-bourgeois, le moins déterminé, le moins enchaîné aux formes restreintes d'un mode de vie, le moins disposé à attacher du prix à des conventions. Ceci dit, le mode de vie russe, en particulier celui de la classe marchande, tel qu'il a été décrit par Ostrovski \*, était d'une abjection sans pareille en Occident. Mais ce mode de vie bourgeois n'a jamais servi de modèle.

[205]

Le nihiliste perce sous le Russe. « Nous sommes tous des nihilistes », disait Dostoïevski. Servilisme et esclavage cohabitent avec révolte et anarchisme. Tout n'était qu'antinomies sur ce même fond d'aspiration vers l'infini, car les Russes ont toujours soif d'une autre vie, d'un autre monde ; ils sont toujours mécontents de ce qui est. L'esprit de pèlerinage — encore un phénomène bien russe — fut inconnu en Occident. Le pèlerin parcourt l'immense terre russe sans jamais se fixer ni s'attacher à rien ; il cherche la vérité, le Royaume de Dieu, son regard est porté vers le lointain. Il n'a pas de cité ici-bas, il cherche la cité à venir. Le peuple a toujours fourni à la Russie des pèlerins. Pèlerins par l'esprit furent également des représentants de la culture russe : Gogol, Dostoïevski, L. Tolstoï, Soloviev et toute l'intelligentsia révolutionnaire, car il n'y a pas seulement un pèlerinage physique, il en est un spirituel. Il consiste en une impossibilité de se contenter de ce qui est fini et d'aspirer à l'infini. C'est cette même aspiration eschatologique, cette attente que tout ce qui est fini connaîtra sa fin, que la vérité finale se révélera, que l'avenir nous réserve des événements extraordinaires.

J'appellerais volontiers cela sensibilité messianique, également propre au peuple et aux couches cultivées. Les Russes sont à un degré variable, consciemment ou inconsciemment, des millénaristes. Les Occidentaux sont beaucoup plus sédentaires, plus attachés aux formes perfectionnées de leur civilisation, ils attachent plus de prix au présent, à l'organisation de la terre. Ils redoutent l'infini, comme le chaos, et ressemblent en cela aux anciens Grecs.

Le mot *stikhija* (forces élémentaires et chaotiques) est difficilement traduisible dans d'autres langues. Il est malaisé de donner un nom à une réalité en voie de disparition. Mais la *stikhija* est la source, le passé, la force de vie, tandis que l'eschatologisme est une aspiration vers le futur, vers la fin des choses. En Russie ces deux fils se rejoignent.

J'ai eu la rare chance, autour de 1910, de me trouver personnellement en contact avec la Russie vagabonde en quête de Dieu et de la vérité de Dieu. Je peux donc en parler en m'appuyant non sur des livres mais sur ma propre expérience, et je peux dire que ce fut là l'une des plus fortes impressions [206] de ma vie. A Moscou,

dans une auberge, près de l'Église des saints Florus et Laurus, avaient lieu, chaque dimanche, des réunions religieuses populaires. Cette auberge s'appelait à l'époque « Le Fossé ». À ces réunions, si russes par leur style, ne serait-ce que par la merveilleuse langue russe qui s'y parlait, assistaient des représentants des sectes les plus variées. Il y avait là des « immortalistes », des baptistes, des tolstoïens, des évangélistes de différentes tendances, des *khlysty*<sup>96</sup> qui se cachaient, comme d'habitude, et quelques isolés : des théosophes populaires. Je fréquentais ces réunions et prenais une part active aux discussions. J'étais frappé par l'intensité des recherches spirituelles, la façon de se captiver pour telle ou telle idée, la recherche de la vérité et quelquefois une gnose profondément vécue et sentie. Le sectarisme signifie toujours un rétrécissement de la conscience, un manque d'universalité, le rejet de la diversité complexe de la vie. Néanmoins, quelle leçon pour l'Orthodoxie officielle que ces chercheurs populaires de Dieu ! Un missionnaire orthodoxe qui assistait à ces réunions y faisait bien piètre figure, et donnait l'impression d'être un agent de la police. Les chercheurs de vérité aspiraient à la réalisation du christianisme dans la vie et à plus de spiritualité et se refusaient à toute adaptation aux lois de ce monde. La plus intéressante était la secte mystique des « immortalistes » qui affirmaient que quiconque croit au Christ ne mourra jamais et que seuls meurent ceux qui croient à la mort et ne croient pas à la victoire du Christ sur la mort. J'ai beaucoup discuté avec les immortalistes, ils venaient chez moi et j'ai compris qu'il était impossible de leur faire changer d'opinion. Ils défendaient une certaine partie de la vérité, prise non dans son entité mais dans sa partialité. Certains de ces « sages de Dieu » avaient tout un système gnostique rappelant Jacob Boehme et d'autres mystiques de type gnostique. Généralement c'est l'élément dualiste qui prévalait, provoqué par la difficulté de résoudre le problème du mal. Mais, comme il arrive parfois ce dualisme allait paradoxalement de pair avec un monisme. Dans le gouvernement de X..., près d'une propriété où je passais souvent l'été, il y avait une colonie fondée par un tolstoïen, homme remarquable. De tous les coins de la Russie [207] confluaient vers cette colonie des chercheurs de Dieu et de la vérité de Dieu. Souvent ils ne faisaient qu'y passer quelques jours et repartaient plus loin, vers le Caucase. Tous les voyageurs venaient chez moi et

---

<sup>96</sup> Cf. chapitre I, page 14, note 7.

nous avons des entretiens sur des sujets spirituels, quelquefois passionnants. Il y avait beaucoup de disciples d'Alexandre Dobrolioubov, poète « décadent » qui « alla au peuple », adopta une vie simple et devint un maître de vie spirituelle. Mais il était difficile de communiquer avec les disciples de Dobrolioubov car ils avaient fait vœu de silence. Tous les chercheurs de Dieu avaient habituellement leur propre système de salut pour le monde et y étaient dévoués corps et âmes. Tous jugeaient le monde dans lequel chacun est amené à vivre, mauvais et athée et cherchaient un autre monde, une autre vie. Leur attitude envers ce monde, l'histoire, la civilisation contemporaine était eschatologique. Ce monde-ci se termine et avec eux commence un monde nouveau. La soif spirituelle était immense et si caractéristique pour le peuple russe. Tels étaient les pèlerins russes. Je me souviens en particulier d'un simple moujik, un manœuvre, encore très jeune et de nos entretiens. Il m'était plus facile de parler avec lui de sujets spirituels et mystiques qu'avec des gens cultivés et intelligents. Il m'a décrit son expérience mystique qui me rappelle beaucoup Eckhart et Boehme dont il n'avait, bien entendu, aucune notion : il eut la révélation de la naissance de Dieu hors des ténèbres. Je ne me représente pas la Russie sans ces chercheurs de la vérité de Dieu. En Russie, il y eut et il y aura toujours un pèlerinage spirituel, une aspiration vers la finalité.

## *2. Le sentiment eschatologique au sein de l'intelligentsia*

Au sein de l'intelligentsia révolutionnaire qui, dans la plupart des cas, professait une idéologie des plus pitoyablement matérialistes, il ne peut, semble-t-il, y avoir d'eschatologie. Mais penser ainsi signifie accorder une signification trop grande aux idées conscientes qui souvent ne font qu'effleurer l'homme. Mais en profondeur, dans le sub-conscient, le nihilisme, le socialisme russe contenaient un élément eschatologique, une tension, une orientation vers la finalité. Il était toujours question d'une existence parfaite et finale qui viendrait [208] remplacer un monde mauvais, injuste et asservissant. « Chigalev avait toujours l'air d'attendre la destruction du monde pour le surlendemain matin à 10 heures 25 exactement. » Ici Dostoïevski découvre quelque chose d'essentiel au révolutionnaire russe : révolutionnaires,

anarchistes et socialistes étaient des millénaristes inconscients. Le mythe de la révolution est un mythe millénariste. Le Russe est par nature le plus apte à l'accepter. C'est bien une idée russe que celle qui veut que le salut n'est pas individuel mais communautaire et que chacun est responsable pour tous. L'attitude de Dostoïevski envers les socialistes-révolutionnaires était complexe et paradoxale. D'un côté, il écrivait à leur encontre presque des pamphlets, de l'autre, il disait que les révoltés contre le Christ sont aussi des enfants de Dieu.

On peut penser de même qu'il n'y a pas d'eschatologie chez Tolstoï, que sa philosophie, moniste et proche de l'hindouïsme, ne connaît pas le problème de la fin. Mais c'est juger superficiellement. En réalité, le départ de Tolstoï avant sa mort a un caractère eschatologique et un sens profond. C'était un pèlerin par l'esprit, il a voulu l'être tout au long de sa vie sans succès. Un pèlerin est toujours orienté vers la fin. Il désirait sortir de l'histoire, de la civilisation et atteindre une vie naturelle et divine, ce qui rejoint le millénarisme. L. Tolstoï n'était pas un évolutionniste qui désirait un mouvement progressif de l'histoire vers une fin rêvée, le Royaume de Dieu. C'était un maximaliste qui désirait une rupture brutale de l'histoire, il ne voulait pas continuer à vivre dans une histoire régie par la loi d'un monde sans Dieu, il voulait vivre au sein de la nature mais il confondait la nature déchue, soumise non moins que l'histoire à la loi mauvaise de ce monde et la nature transfigurée et illuminée, celle de Dieu. La mentalité eschatologique de Tolstoï est indubitable. Il cherchait une vie parfaite et c'est justement pour cette recherche, pour sa condamnation de notre mauvaise vie de pécheurs que les extrémistes de la « centaine noire <sup>97</sup> » cherchaient sa mort. Cet abcès sur le corps [209] du peuple russe, qui osait s'appeler « Union du peuple russe », détestait tout ce qu'il y avait de grand, de créateur en Russie, tout ce qui témoignait de la haute vocation du peuple russe au sein du monde. Les extrémistes orthodoxes détestent et rejettent Tolstoï à cause de son excommunication prononcée par le Synode. Mais le grand problème est de savoir si l'on peut considérer le Synode comme un organe de l'Église du Christ, ou s'il n'appartient pas plutôt

---

<sup>97</sup> « *Centaine Noire* » : Groupement d'extrême droite créé en 1905 par la police et certaines organisations monarchistes pour lutter contre les éléments révolutionnaires, s'est rendu tristement célèbre par les pogromes antisémites. Supprimé en février 1917. (N.d.T.)



au Royaume de César. Nier Tolstoï signifierait nier le génie russe et sa vocation mondiale. D'ailleurs reconnaître la grande valeur de Tolstoï dans l'histoire de l'Idée russe ne signifie pas qu'il faille endosser sa philosophie religieuse que je trouve médiocre et inacceptable du point de vue de la conscience chrétienne. Tolstoï nous intéresse par sa personnalité, la voie qu'il a suivie, par ses recherches, sa critique de la réalité historique mauvaise et des erreurs du christianisme historique, par son désir ardent d'une vie parfaite. Tolstoï est le seul écrivain russe à être entré en contact avec le mouvement spirituel populaire dont j'ai parlé. Lui et Dostoïevski, si différents l'un de l'autre, représentent le génie russe à son point culminant. En parlant de lui-même Tolstoï, qui toute sa vie confessait ses défauts, a eu ces paroles fières : « Je suis comme je suis. Il n'y a que moi et Dieu qui connaissons ma vraie nature. »

L'œuvre de Dostoïevski est, d'un bout à l'autre, eschatologique, car seul le destin final l'intéresse comme tout ce qui s'oriente vers lui. Aucun écrivain russe n'a eu un si puissant élément prophétique. Son génie prophétique consiste à nous faire découvrir le volcanisme de l'esprit, à décrire sa révolution intérieure. Il nous décrit des catastrophes intérieures et de nouveaux types psychologiques. Avec Nietzsche et Kierkegaard il fait, au XIX<sup>e</sup> siècle, la découverte du tragique. L'homme acquiert ainsi une quatrième dimension. La découverte se fait grâce à l'orientation vers le destin final, l'abandon d'une existence intermédiaire, qui dicte ses règles de conduite universelle et qui reçoit le nom de *vsemstvo*<sup>98</sup>. Et c'est chez Dostoïevski que le sentiment messianique russe est le plus intense, beaucoup plus que chez les Slavophiles. C'est à lui qu'appartiennent ces mots exprimés par Chatov que le peuple russe est un peuple [210] théophore. Mais dans la figure de Chatov se révèle l'ambiguïté de la conscience messianique, ambiguïté à laquelle n'échappait pas le messianisme juif. Chatov se mit à croire à la mission théophore du peuple russe à un moment où il ne croyait pas encore en Dieu. Dieu a donc été remplacé par le peuple russe qu'il se mit à idolâtrer. Bien que Dostoïevski dénonce cette idée avec une grande force, on a l'impression qu'il la partage d'une certaine manière : il croyait lui-même à la grande mission théophore du peuple russe qui aurait à dire

<sup>98</sup> De *vsem* = à tous. (N.d.T.)



une parole nouvelle à la fin des temps. L'idée d'un état final parfait pour l'humanité, l'idée d'un paradis terrestre jouait un rôle prodigieux chez Dostoïevski et il développe à partir de cette idée une dialectique complexe : la dialectique de la liberté. *Le rêve d'un homme ridicule* et le rêve de Versilov dans *l'Adolescent* sont consacrés à cette idée qui a proprement hanté Dostoïevski. Il comprenait parfaitement que la conscience messianique est universelle et parlait d'une vocation universelle du peuple. Le messianisme n'a rien de commun avec le nationalisme étroit car celui-ci est une fermeture et celui-là une ouverture. C'est pourquoi Dostoïevski, dans son discours sur Pouchkine dit de l'homme russe qu'il est un « pan-homme », qu'il a une sensibilité qui capte l'universel. La vocation du peuple russe se place dans une perspective eschatologique, ce qui distingue Dostoïevski des idéalistes des années 30 et 40. Cette vision eschatologique s'exprime dans sa prophétie au sujet de l'apparition de l'Homme-Dieu. La figure de Kirilov, à cet égard, est capitale car elle anticipe sur celle du surhomme de Nietzsche. « Quiconque vaincra la douleur et la peur sera un dieu. » « Le temps s'éteindra dans l'esprit. » « Celui-là terminera l'histoire du monde qui aura pour nom l'Homme-Dieu <sup>99</sup>. » L'atmosphère de ce dialogue entre Kirilov et Stavroguine est tout à fait eschatologique ; il y est question de la fin des temps. Dostoïevski, dans *Les Possédés*, ne parle pas du présent mais de l'avenir et ce roman concerne davantage notre époque [211] que celle à laquelle il a été écrit. Les prophéties de l'auteur sur la révolution russe pénètrent au plus profond de la dialectique de l'homme, d'un homme ayant dépassé les limites moyennes et normales de la conscience. Il est caractéristique que l'aspect négatif des prophéties se soit avéré plus juste que l'aspect positif. Quant aux prophéties à caractère politique, elles n'ont aucune portée. Mais le fait le plus intéressant est que le christianisme même de Dostoïevski était orienté vers l'avenir, vers une nouvelle époque finale du christianisme. Son prophétisme le poussait hors des limites du christianisme historique.

---

<sup>99</sup> Cf. *Les Possédés*, II<sup>e</sup> partie, chap. I. KIRILOV : « Quand l'homme tout entier aura atteint le bonheur, le temps ne sera plus, parce qu'il ne sera plus nécessaire. »

STAVROGUINE : « Où le cachera-t-on ? »

KIRILOV : « Nulle part, le temps n'est pas un objet, mais une idée. Il s'éteindra dans l'esprit. » (*N.d.T.*)

Le personnage de Zossima <sup>100</sup> préfigure un type nouveau de *starets* qui ne ressemblait en rien au réel *starets* Ambroise de l'Hermitage d'Optino, et ses moines ne le reconnurent pas comme un des leurs <sup>101</sup>. Aliocha Karamazov préfigure, quant à lui, un nouveau type de chrétien et ressemble peu au type habituel orthodoxe. Tous deux, Zossima et Aliocha, sont moins réussis que Ivan Karamazov et Dmitri. Un art prophétique a plus de difficulté à créer des personnages vivants. Mais Léontiev avait raison de dire que l'orthodoxie de Dostoïevski n'est pas traditionnelle, ni byzantino-monachique comme la sienne, mais qu'elle est nouvelle et qu'elle accorde une large place à l'humanitarisme. Mais on ne peut en aucune façon qualifier de « christianisme à l'eau de rose » ce christianisme tragique. Dostoïevski pensait que la révolte de l'homme contre Dieu provient de ce qu'il a de divin en lui, d'un sentiment de justice, de pitié ou de dignité. Il professait un christianisme selon saint Jean, christianisme de la terre transfigurée, une religion de la résurrection avant tout. Un *starets* traditionnel n'aurait pas dit comme Zossima : « Mes frères, ne craignez pas le péché des hommes, aimez l'homme dans son péché même... Aimez toute création de Dieu, aimez-la dans son entité, aimez chaque grain de sable, chaque feuille, chaque rayon de Dieu, aimez les animaux, aimez les plantes, aimez chaque chose. Aimons chaque chose et dans les choses nous connaissons le mystère de Dieu. » « Embrasse la terre et aime sans trêve et sans repos, aime tout le monde jusqu'à l'exaltation. » On découvre chez Dostoïevski les prémices d'une nouvelle anthropologie chrétienne et d'une [212] cosmologie, une nouvelle attitude envers le monde créé, étrangère à l'orthodoxie patristique, ayant des traits de parenté en Occident avec saint François d'Assise. Et on franchit déjà les frontières du christianisme historique pour entrer dans l'eschatologie.

Vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle il y eut en Russie un état d'esprit apocalyptique, un sentiment que la fin du monde était proche et que l'Antéchrist allait venir, état d'esprit par conséquent pessimiste. On n'attendait pas tant la nouvelle ère chrétienne, le Royaume de Dieu que celui de l'Antéchrist. On était profondément déçu par la voie suivie par l'histoire et on ne croyait plus à l'existence d'une

<sup>100</sup> Dans Les Frères Karamazov. (N.d.T.)

<sup>101</sup> C'est saint Tikhon de Zadonsk, humaniste chrétien dans le style du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui eut le plus d'influence sur Dostoïevski.

quelconque mission historique. Ce fut un coup porté à l'Idée russe. Certains penchaient à expliquer cette attente de la fin du monde par le pressentiment de la fin de l'Empire russe, d'une monarchie sacralisée. Ceux qui ont le mieux exprimé cette atmosphère apocalyptique furent Constantin Leontiev et Vladimir Soloviev.

Le pessimisme apocalyptique de Leontiev avait une double origine. Sa philosophie de l'histoire et sa sociologie, qui avait une base biologique, annonçaient un phénomène général de décrépitude des sociétés, des états et des civilisations. Il liait cet état de fait au progrès libéralo-égalitaire. Cette décrépitude signifiait également pour lui laideur, mort d'une beauté liée au florissement révolu de la culture. Cette théorie sociologique, qui se prétendait scientifique, s'accompagnait d'un sentiment religieux apocalyptique. Une part énorme dans l'origine de cette atmosphère de pessimisme revient à une perte de foi en la possibilité d'une culture russe florissante et originale. Leontiev a toujours estimé que toute chose sur terre manque de solidité et de stabilité, mais il a trop « naturalisé » la fin du monde. Jamais et nulle part l'esprit ne joue chez lui de rôle actif, et il n'y a point de liberté. Il n'a jamais cru au génie du peuple russe et n'attendait de résultats originaux que d'éléments byzantins qui lui avaient été imposés de l'extérieur. Mais il arriva un moment où cette absence de foi dans la mission du peuple russe devint aiguë et désespérée. Il fit alors une terrible prédiction : « La société russe, déjà suffisamment égalitariste de nature, va se précipiter plus rapidement que quiconque vers la voie mortelle de l'amalgame général et [213] alors, brusquement, du sein d'une société d'abord sans classe, puis incroyante ou peu croyante, nous enfanterons l'Antéchrist. » Le peuple russe n'est, selon lui, pas capable d'autre chose. Leontiev pressentit la révolution russe et devina beaucoup de traits de son caractère. Il prévoyait que cette révolution ne serait pas à l'eau de rose, mais dépourvue de liberté, celle-ci ayant été supprimée, et qu'elle exigerait pour son accomplissement le réveil des séculaires instincts d'obéissance totale. La révolution sera socialiste et non libérale ou démocratique. Les défenseurs de la liberté seront balayés. Tout en prédisant cette cruelle et terrible révolution, Leontiev reconnaissait néanmoins que le problème des rapports entre le travail et le capital devait être réglé. Tout réactionnaire qu'il était, il reconnaissait l'inefficacité des principes réactionnaires et le caractère

irréversible d'une révolution qui affecterait non seulement la Russie, mais le monde entier. Ce pressentiment prend la forme apocalyptique de l'imminence de la fin du monde. « L'Antéchrist approche ! » s'exclame Leontiev. Son point de vue sur l'Apocalypse est totalement passif : l'homme ne peut rien faire, il ne lui reste qu'à sauver son âme. Ce pessimisme apocalyptique a un charme esthétique pour Leontiev ; il se réjouit de ce que la vérité ne triomphera pas sur terre. Il ne partage pas le désir russe d'un salut universel, d'une transfiguration de l'humanité et du monde. Il reste étranger pour l'essentiel à l'idée de la conciliarité et de la théocratie. Il accusait Dostoïevski et Tolstoï de propager un humanitarisme et un christianisme à l'eau de rose. L'eschatologisme de Leontiev a un caractère négatif et n'est nullement représentatif de la tendance apocalyptique générale. Mais on ne peut lui refuser une acuité, un radicalisme de la pensée et souvent une grande perspicacité de vue dans le domaine historique.

Vers la fin de sa vie Soloviev change très nettement d'optique qui devient pessimiste et apocalyptique. Il écrit ses *Trois entretiens*, qui dissimulent une polémique avec Tolstoï, et y adjoint son *Récit sur l'Antéchrist*. Il renonce totalement à son utopie théocratique, ne croit plus au progrès humaniste ; même plus à son idée maîtresse de divino-humanité ou du moins cette idée subit un excessif rétrécissement. Il se laisse envahir par le sentiment pessimiste d'une fin de l'histoire imminente. [214] Dans le *Récit sur l'Antéchrist* Soloviev règle, avant tout, son compte à son propre passé, à ses propres illusions théocratiques et humanitaires. C'est l'effondrement de l'utopie théocratique, de la possibilité d'un État chrétien, et cette perte d'illusions est salutaire pour lui-même comme pour tout le monde. Mais il va plus loin, il ne croit plus à la mission historique en général. L'historique se termine et commence le supra-historique. L'union des Églises, qu'il continue à souhaiter, se fera au-delà des limites de l'histoire. Ses idées théocratiques appartenaient au passé, il y renonce mais c'est pour adopter une attitude de profond pessimisme. Il y a antithèse entre une idée théocratique et une idée eschatologique. Une théocratie réalisée dans l'histoire exclut toute perspective eschatologique, elle rend la fin en quelque sorte immanente à l'histoire elle-même. Une Église comprise comme un royaume, un État chrétien, une civilisation chrétienne affaiblissent la recherche du Royaume de Dieu. Le sentiment du mal que Soloviev éprouvait

auparavant très faiblement devient maintenant prédominante. Mais un problème délicat se pose à lui : celui de créer la figure de l'Antéchrist sur un plan non théologique mais littéraire. Et comme toujours, lorsqu'il s'agit d'une chose particulièrement intime et chère, il adopte un ton badin qu'il pense être le plus adéquat en cette matière et qui choqua beaucoup. Il faut l'interpréter comme une marque de timidité. Je ne partage pas l'opinion de ceux qui placent le *Récit de l'Antéchrist* au sommet, ou presque, de l'œuvre de Soloviev. Il présente certes un grand intérêt et sans lui on ne peut comprendre le cheminement de Soloviev. Mais il fait partie des interprétations erronées et démodées de l'Apocalypse qui accordent une trop grande part au temps et non à l'éternité. C'est une eschatologie passive et non active et créatrice, qui ignore l'attente du Saint-Esprit. La figure de l'Antéchrist est faussée du fait qu'il apparaît comme un ami de l'homme, un humanitariste qui réalise la justice sociale, ce qui semble justifier les théories apocalyptiques les plus contre-révolutionnaires et obscurantistes. En réalité il est plus juste de dire, en parlant de l'Antéchrist, qu'il sera complètement inhumain et correspondra à un stade de totale déshumanisation. Dostoïevski était sur une meilleure voie, qui représente l'Antéchrist comme étant avant tout hostile à la liberté et méprisant l'homme. La [215] *Légende du Grand Inquisiteur* se place beaucoup plus haut que le *Récit sur l'Antéchrist*. L'écrivain catholique anglais Benson a écrit un roman rappelant beaucoup le *Récit sur l'Antéchrist*. Tout ceci représente une ligne contraire au mouvement vers une interprétation active et créatrice de la fin du monde. La doctrine de la divino-humanité poussée jusqu'au bout devrait déboucher sur une eschatologie active, la révélation d'une vocation créatrice de l'homme intervenant dans la fin de l'histoire qui seule rendra possible la fin du monde et la deuxième venue du Christ. La fin de l'histoire, la fin du monde est une fin divino-humaine, elle dépend de l'homme et de son activité. Chez Soloviev on ne voit pas à quel résultat positif aboutirait le processus divino-humain de l'histoire. Au début il se le représentait sous une forme abusivement évolutionniste, maintenant il voit, avec raison, la fin de l'histoire comme une catastrophe. Mais le catastrophisme ne signifie pas qu'il n'y aura aucun résultat positif de l'action créatrice de l'homme œuvrant pour le Royaume de Dieu. Le seul aspect positif de cette œuvre est l'union des Églises réalisée en la figure du pape Pierre, du *starets* Jean et du docteur Paulus. L'Orthodoxie y apparaît comme la religion la plus

mystique. L'eschatologie solovienne apparaît en fin de compte comme une eschatologie du jugement dernier, ce qui n'est qu'un des aspects de l'eschatologie. Il doit en exister un autre. Toute autre est l'attitude de Fedorov envers l'Apocalypse.

### ***3. La part active de l'homme dans l'Apocalypse***

De son vivant Nicolas Fedorov \* fut mal connu et apprécié. On ne s'est intéressé à lui qu'avec notre génération, au début du XX<sup>e</sup> siècle <sup>102</sup>. C'était un modeste bibliothécaire au Musée Roumiantsev, gagnant 17 roubles par mois, un ascète qui dormait sur une caisse et néanmoins hostile à une interprétation ascétique du christianisme. Fedorov est un Russe typique, un autodidacte génial, un original. Il n'a presque rien publié de son vivant. Après sa mort ses amis publièrent, en deux tomes, sa *Philosophie de l'œuvre commune* qu'ils distribuaient gratuitement à un nombre restreint de personnes, car Fedorov [216] trouvait immoral de vendre un livre. Ce fut un chercheur russe du salut universel. Le sentiment d'une responsabilité mutuelle acquiert chez lui une intensité extraordinaire ; chacun est responsable pour le monde entier et tous les humains et chacun doit aspirer au salut de tous et de tout. Les Occidentaux admettent plus facilement l'idée d'une condamnation massive des humains, ce qui est sans doute à rattacher au rôle joué par le sens de la justice dans la conscience occidentale. Fedorov n'était pas un écrivain-né ; tout ce qu'il écrivait n'était qu'un « projet » de salut universel. Par moments il fait penser à des figures comme Fourier, mélange de fantaisie et de réalisme pratique, de mystique et de rationalisme, de rêve et de réalité. Voici ce qu'écrivaient à son sujet les hommes russes les plus éminents. Soloviev lui écrit : « Je souscris à votre « projet » d'une manière absolue, sans aucune réticence. Depuis l'avènement du christianisme, il représente le premier mouvement en avant de l'esprit humain sur la voie du Christ. Et moi, de mon côté, je ne peux que reconnaître en vous mon maître et mon père spirituel <sup>103</sup>. » Tolstoï :

<sup>102</sup> Un des premiers articles sur Fedorov a été mon propre article : « La religion de la résurrection » dans la revue *La Pensée russe*.

<sup>103</sup> Cf. le livre très détaillé de KOJEVNIKOV, *Nicolas Fedorovitch Fedorov*.

« Je suis fier d'être le contemporain d'un tel homme. » Dostoïevski avait également une très haute opinion de Fedorov : « Il m'a trop captivé... Pour l'essentiel je suis complètement d'accord avec ses idées, je les aurais prises pour les miennes propres. » Quel était donc le « projet » de Fedorov et quelles étaient ces pensées étonnantes qui frappèrent tant ses contemporains les plus émérites ? (Fedorov était le seul homme dont la vie en imposait à Tolstoï.) Toute sa vision du monde reposait sur une profonde compassion à l'égard du malheur d'autrui et il n'y avait sur terre d'homme aussi affligé par la mort des hommes, aussi désireux de les rendre à la vie. Il considérait les fils responsables de la mort de leurs pères. Il les appelait enfants prodiges car ils oublient les tombes de leurs pères, occupés qu'ils sont de leurs femmes, des problèmes du capitalisme et de la civilisation. La civilisation est érigée sur les ossements des pères. Les données de la vision du monde de Fedorov sont voisines du slavophilisme : idéalisation du système patriarcal, de la monarchie patriarcale, hostilité à l'égard de la culture occidentale. Mais il dépasse le slavophilisme et a des thèmes radicalement révolutionnaires : activité de l'homme, [217] collectivisme, signification déterminante du travail, sens de l'organisation économique, haute estime envers les sciences positives et la technique. Pendant un certain temps il y eut en Russie soviétique un groupe de disciples de Fedorov car, aussi étrange que cela paraisse, il y avait un certain terrain d'entente entre sa doctrine et le communisme, malgré son attitude nettement hostile au marxisme ; mais son hostilité au capitalisme était encore plus forte que celle des marxistes. Son idée principale, son « projet » est lié à une régulation des forces chaotiques de la nature, une soumission de la nature à l'homme. Sa foi en la puissance de l'homme dépasse le marxisme en témérité. Tout à fait originale est chez lui un mélange de foi chrétienne et de foi en la puissance de la science et de la technique. Il croyait que le retour à la vie de tous les défunts, cette « ressuscitation immanente » opposée à une simple attente passive de la résurrection, doit être non seulement une affaire chrétienne, une liturgie hors du temple, mais aussi une affaire positive scientifique et technique. Il y a deux aspects de la doctrine de Fedorov : son interprétation de l'Apocalypse, géniale et unique dans l'histoire du christianisme, et son « projet » de résurrection des morts qui contient bien sûr un élément chimérique. Mais sa conscience morale est l'une des plus

élevée dans l'histoire du christianisme. Fedorov avait de vastes connaissances mais sa culture s'étendait plutôt au domaine des sciences naturelles qu'à la philosophie. Il n'aimait pas du tout l'idéalisme philosophique, ni les tendances gnostiques qui existaient chez Soloviev. Il était l'homme d'une seule idée et s'y adonnait entièrement ; c'était l'idée de la victoire sur la mort et du retour à la vie des défunts. Il y avait quelque chose d'austère en lui, comme dans ses pensées. La pensée de la mort, au sujet de laquelle existe une prière chrétienne, était constamment présente en lui, il vivait et pensait devant l'image de la mort, non de la sienne, mais des autres hommes, tous les hommes morts durant toute l'histoire. Mais cette austérité, qui n'admettait aucun débordement de forces exultantes, était liée à une croyance optimiste en la possibilité d'une victoire définitive sur la mort, en la possibilité non seulement d'une résurrection subie mais d'un don ressuscitant, c'est-à-dire d'une participation active de l'homme à l'œuvre de rétablissement universel de la vie.

[218]

On doit à Fedorov une exégèse originale des prophéties de l'Apocalypse que l'on pourrait appeler exégèse active par opposition à l'habituelle exégèse passive. Il propose de considérer les prophéties de l'*Apocalypse* comme conditionnelles, ce qui est tout à fait original. Et en effet, on ne peut comprendre la fin du monde prédite par l'Apocalypse comme un *fatum*, ce qui contredirait l'idée chrétienne de liberté. La fin fatale, décrite dans l'Apocalypse, se produirait si les forces du mal triomphaient. Si les commandements du Christ ne sont pas observés par les hommes, voici ce qui se passera... Mais si le peuple chrétien s'unit pour triompher en commun de la mort et réaliser la résurrection générale, il pourra éviter la fin fatale du monde, l'apparition de l'Antéchrist, le jugement dernier et l'enfer. Alors l'humanité passera directement dans la vie éternelle. L'Apocalypse est donc une menace pour une humanité plongée dans le mal et propose à l'homme une mission active. Une attente passive d'une terrible fin n'est pas digne de l'homme. L'eschatologie de Fedorov se distingue donc très nettement de celle de Soloviev et de Leontiev et la vérité est de son côté, l'avenir lui appartient. Il est un adversaire résolu de l'interprétation traditionnelle de l'immortalité et de la résurrection. « Le Jugement Dernier n'est qu'une menace pour une humanité encore infantile. Le commandement du christianisme



est dans l'union du céleste et du terrestre, du divin et de l'humain et la résurrection active, immanente, obtenue par les efforts et le zèle de tous les fils de l'homme, est l'observation de ce commandement du Christ, Fils de Dieu et en même temps fils de l'homme. » La résurrection active s'oppose au progrès qui se résigne à la mort de toutes les générations, elle renverse le cours du temps, car l'activité de l'homme s'attache au passé et non seulement au futur, elle s'oppose également à la civilisation et à la culture qui fleurissent sur des cimetières et reposent sur l'oubli de la mort des pères. La civilisation capitaliste représente un très grand mal pour Fedorov. Il est l'ennemi de l'individualisme, le partisan d'un collectivisme religieux et social et d'une fraternité entre les hommes. Cette œuvre chrétienne commune devrait commencer en Russie, pays le moins perverti par la civilisation athée. Fedorov propose un messianisme russe. Mais quel était donc ce mystérieux « projet » qui avait tant frappé ses contemporains, suscitant [219] enthousiasme ou moqueries ? Ce n'est ni plus ni moins qu'un projet pour échapper au jugement dernier. La victoire sur la mort, la résurrection universelle n'est pas seulement l'affaire de Dieu, l'homme restant passif ; c'est une œuvre divino-humaine qui suppose un effort humain collectif. Il faut reconnaître que dans le « projet » de Fedorov, cette géniale vision dans l'interprétation des prophéties de l'Apocalypse, cette admirable élévation de la conscience morale, ce sentiment de la responsabilité collective voisinent avec des chimères utopiques. D'après l'auteur, science et technique pourront contribuer à la résurrection des morts, l'homme pourra dominer définitivement les forces élémentaires de la nature et les diriger à son gré. Certes, tout son système repose sur les forces spirituelles ressuscitantes et la foi en la Résurrection du Christ. Mais il ne peut s'empêcher de rationaliser le mystère de la mort. Il n'a pas suffisamment senti la signification de la croix et pour lui le christianisme reste exclusivement une religion de la résurrection. Il ne tient pas compte du caractère irrationnel du mal. Mais sa doctrine contient beaucoup d'éléments dignes d'être retenus et englobés dans l'Idée russe. Je ne connais de penseur plus typiquement russe et il doit paraître étranger en Occident. Il voit réaliser la fraternité des hommes non seulement dans l'espace mais aussi dans le temps et croit qu'il est possible de modifier le passé. La seule chose qui ne peut être retenue est sa méthode matérialiste de résurrection active et le problème des

rapports entre l'esprit et le monde naturel qui n'a pas été assez élaboré par lui.

Le sentiment messianique n'appartient pas seulement aux Russes, nous le trouvons chez les Polonais, et le destin tragique de la Pologne l'a accentué. Il n'est pas sans intérêt de comparer les idées messianiques et eschatologiques russes avec celles de l'admirable philosophe du messianisme polonais Ciezkowski qui n'a pas été suffisamment apprécié en son temps. Son œuvre principale en quatre volumes, *Notre Père*, se présente sous la forme d'un commentaire du *Pater Noster*<sup>104</sup>. C'est une interprétation originale du christianisme dans son ensemble mais surtout un point de vue chrétien sur la philosophie de l'histoire. Comme les Slavophiles et comme Soloviev, Ciezkowski a [220] été à l'école de l'idéalisme allemand et a subi l'influence de Hegel, mais sa pensée reste originale et créatrice. Il veut rester catholique, ne rompt pas avec l'Église mais dépasse les frontières du catholicisme historique. Avec plus de détermination que les penseurs russes, il exprime une religion du Saint-Esprit. Il aspire à ce qu'il nomme la Révélation de la Révélation. Une entière révélation de Dieu est la révélation du Saint-Esprit ; Dieu est l'Esprit-Saint, c'est son nom véritable. L'Esprit est ce qu'il y a de plus élevé. Tout est Esprit et passe par l'Esprit. Ce n'est qu'à la troisième révélation de l'Esprit, entière et synthétique, que se révélera la Sainte Trinité. Le dogme trinitaire n'a pas encore pu être révélé dans les Écritures. Seul le silence fait autour du Saint-Esprit était considéré comme conforme au dogme, tout le reste passait pour hérétique. Les hypostases de la Trinité sont les noms, les figures, les moments de la révélation. Des exégètes imbus d'orthodoxie pourront peut-être déceler chez Ciezkowski une tendance vers le sabellianisme. Selon Ciezkowski, dans les hérésies entre une part de vérité mais non pas sa plénitude. Il prédit l'avènement d'une nouvelle ère du Saint-Esprit. Seule l'époque paraclétique correspondra à une entière révélation. À l'instar de l'idéalisme allemand et de Soloviev, il pose le principe d'un progrès spirituel. L'humanité, manquant de maturité, n'était pas encore capable de comprendre le Saint-Esprit, mais l'ère d'une action particulière du Saint-Esprit approche, correspondant à une maturité spirituelle de l'homme qui lui permettra de concevoir la révélation du

<sup>104</sup> Cf. l'édition française : Cte A. CIEZKOWSKI, *Notre Père*, 4 vol.

Saint-Esprit, de confesser une religion de l'Esprit. L'Esprit se répandra alors sur toute l'humanité, Il embrasera l'âme et le corps. A l'époque du Saint-Esprit participeront également les éléments sociaux et culturels du progrès humain. Ciezkowski insiste sur l'esprit social des Slaves. Il attend la révélation du Verbe dans un acte social. Il y a là une parenté avec la pensée russe. Il professe une communauté du Saint-Esprit. L'humanité va vivre au nom du Paraclet. Le *Notre Père* est une prière prophétique. L'Église ce n'est pas encore le Royaume de Dieu. L'homme a une part active à l'édification de ce monde nouveau. Très intéressante est l'idée de Ciezkowski que le monde agit sur Dieu. La réalisation de l'harmonie sociale au sein de l'humanité, et qui correspondra à l'époque du Saint-Esprit, conduira à une harmonie absolue en Dieu. Les souffrances [221] de Dieu sont le signe de sa sainteté. Ciezkowski a été à l'école de Hegel, ce qui lui fait reconnaître la valeur du développement dialectique. Il se représente l'avènement de la nouvelle époque du Saint-Esprit s'étendant à toute la vie sociale humaine, moins sous la forme d'une catastrophe que d'une évolution. Il ne peut y avoir de religion nouvelle mais il peut y avoir une évolution créatrice de l'éternelle religion. La religion du Saint-Esprit est cette éternelle religion chrétienne. La foi, pour Ciezkowski, est une connaissance admise par le sentiment. Il a encore de nombreuses idées philosophiques fort intéressantes sur lesquelles je ne peux m'arrêter ici. Il ne parle pas tant de la fin du monde que de la fin du siècle, l'avènement d'un nouvel éon. Le temps est pour lui une partie de l'éternité. Il était bien entendu un grand optimiste, plein d'espérance en l'avènement de ce nouvel éon, bien que la situation environnante fut bien peu réjouissante. Cet optimisme était propre à son époque, mais cela ne nous empêche pas d'apprécier toute l'importance de ses principales idées. Beaucoup d'entre elles étaient proches des idées et des espoirs chrétiens russes. Chez nous personne ne connaît Ciezkowski, personne ne le cite, et lui non plus ne connaissait pas la pensée russe. La parenté est sans doute pan-slave. À certains égards je suis prêt à placer la pensée de Ciezkowski plus haut que celle de Soloviev, bien que la personnalité de ce dernier soit plus complexe, plus variée et plus riche de contradictions. La parenté est en l'imminence d'une nouvelle époque du christianisme où se produira une nouvelle effusion du Saint-Esprit à laquelle l'homme participera activement. Le pressentiment

apocalyptique est une attente de la révélation finale. L'Église du Nouveau Testament n'est que le symbole de l'Église éternelle.

#### ***4. L'idée de la mort chez Soloviev, Fedorov et Rozanov***

Trois remarquables penseurs russes — Vladimir Soloviev, Nicolas Fedorov et Vassili Rozanov — ont exprimé des pensées très profondes sur la mort et sur les rapports entre la mort et la naissance. Leurs points de vue sont différents, quelquefois même opposés, mais ils étaient unanimement intéressés par la victoire de la vie éternelle sur la mort.

Soloviev établit une antithèse entre une perspective de vie éternelle pour la personne et une perspective génétique [222] dans laquelle la naissance d'une vie nouvelle amène la mort de la génération antérieure. L'amour prend son sens dans la victoire sur la mort. Fedorov voit également la réalisation de la vie éternelle personnelle dans le lien entre naissance et mort. Les fils naissent oubliant la mort de leurs pères, mais la victoire sur la mort exige la résurrection des pères, la transformation de l'énergie procréatrice en énergie ressuscitante. Contrairement à Soloviev, Fedorov n'est pas un philosophe de l'*Éros*.

Rozanov représente un troisième point de vue. De cet écrivain exceptionnel il sera question au chapitre suivant, je me bornerai ici à évoquer son interprétation du thème de la mort et de la naissance. Toute l'œuvre de Rozanov est une apothéose de la vie procréatrice. Dans le processus générateur qui ne cesse de donner la vie, Soloviev et Fedorov voient un élément mortel empoisonné par le péché. Rozanov, au contraire, veut sacraliser le sexe, source de vie. La naissance n'est autre chose que la victoire sur la mort, la floraison éternelle de la vie. Le sexe est sacré en tant que source de vie, qu'antithèse de la mort. Ce point de vue découle d'une conscience trop faible de la personne car la naissance d'un nombre incommensurable de nouvelles générations ne peut nous réconcilier avec la mort d'un seul homme. Quoi qu'il en soit, la pensée russe a profondément réfléchi au problème de la mort, de la victoire sur la mort, de la naissance, de la métaphysique du sexe. Ces trois penseurs comprirent tous trois que le thème de la mort et de la naissance est lié au thème de la profondeur métaphysique du sexe. Chez Soloviev

l'énergie du sexe dans l'amour-éros cesse d'être procréateur et mène à une immortalité personnelle, il est platonicien. Chez Fedorov cette énergie se transforme en énergie capable de ressusciter les pères. Chez Rozanov, plus proche du judaïsme et du paganisme, cette énergie du sexe est sacralisée en tant que procréatrice de vie nouvelle et, partant, victorieuse de la mort. Il est remarquable que dans la spiritualité russe la première place soit occupée par la Résurrection, ce qui la distingue essentiellement de la spiritualité occidentale dans laquelle la Résurrection passe à un second plan. Pour catholiques et protestants le problème du sexe est exclusivement un problème social et moral mais n'a jamais été métaphysique ou cosmique comme en Russie. Cela vient de [223] ce que l'Occident est trop renfermé dans le cadre d'une civilisation trop socialisée et son christianisme a été trop pédagogique. Le mystère même de la Résurrection n'était pas un mystère cosmique mais un dogme ayant perdu ses attaches avec la vie. Ce mystère cosmique de la vie était voilé par l'organisation de la vie sociale. Certes, il y eut Jacob Boehme qui ne succomba pas à cette tentation du social. Prise dans son ensemble la pensée occidentale contribue incontestablement à la solution du problème de l'anthropologie et de la cosmologie religieuse. Mais la pensée catholique et protestante, par ses porte-parole officiels, ne s'est pas intensément intéressée à ces problèmes en dehors des questions d'organisation de l'Église ou des préoccupations pédagogiques et didactiques. Dans l'Orthodoxie, l'humanisme gréco-romain n'a pas été assimilé au point de devenir organique et l'élément dominant est un renoncement ascétique, ce qui rend le terrain russe plus propice à mûrir une idée neuve sur l'homme et le cosmos. L'Orthodoxie est également moins plongée dans l'histoire que le christianisme occidental, ce qui lui permettra peut-être d'avoir un rapport exclusif avec la fin de l'histoire. Une chose est certaine : la spiritualité orthodoxe a toujours reposé sur une attente eschatologique.

Dans l'Orthodoxie russe on peut distinguer trois courants souvent entremêlés : un courant de tradition ascético-monacale, illustré par la *Philocalie*, un courant cosmocentrique décelant les énergies divines dans le monde créé et orienté vers la transfiguration du monde, illustré par la « sophiologie », et un courant anthropocentrique, historico-philosophique et eschatologique attaché à l'activité de l'homme dans la nature et la société.

Le premier de ces courants ne pose aucun problème de créativité et il s'appuie non pas tant sur la patristique hellénique que sur la littérature ascétique syrienne. Les deuxième et troisième courants s'intéressent au problème du cosmos et de l'homme, mais tous ces courants distincts ont pour source une même spiritualité orthodoxe russe, ayant élaboré un type d'homme russe avec son insatisfaction de ce monde, ses qualités de cœur, son aversion pour la puissance en ce monde, son aspiration vers un autre monde, vers la fin, vers le Royaume [224] de Dieu. L'âme populaire russe a eu pour nourriture spirituelle non pas tant un enseignement doctrinal ou des sermons mais surtout la liturgie, une tradition chrétienne de la charité chrétienne qui a pénétré au plus profond de son âme. Les Russes pensaient que la Russie est un pays à part, ayant une vocation spéciale. Mais l'important n'est pas la Russie en elle-même mais ce qu'elle peut apporter au monde, c'est-à-dire, avant tout la fraternité et la liberté de l'esprit. Et nous abordons là la question la plus difficile. Les Russes ne sont pas préoccupés par le royaume de ce monde, ni par la volonté de puissance, et ils ne sont pas par nature impérialiste, ils n'aiment pas gouverner ; les Slavophiles avaient raison de le souligner. Et malgré cela c'est un peuple colonisateur qui a un don de colonisation et qui a créé l'état le plus grandiose du monde. Comment comprendre ce paradoxe ? On a déjà assez parlé de la structure dualiste de l'histoire russe. Le fait que la Russie a été si vaste n'est pas seulement une chance et un bien pour son peuple mais aussi la cause de son destin tragique. Il a fallu assumer la responsabilité d'un énorme territoire et en supporter le fardeau. La formidable puissance élémentaire de la terre russe protégeait ses habitants mais ils devaient à leur tour la protéger et l'administrer. Il s'est produit une hypertrophie monstrueuse de l'État qui pesait sur le peuple et le laissait exsangue. Et il y eut une substitution de l'Idée russe, de la vocation russe dans le monde. L'idée de « Moscou-Troisième Rome », comme celle de « Moscou-Troisième Internationale », sont un reflet du messianisme russe mais un reflet déformé. Il n'y a pas, je crois, de peuple au monde alliant en son histoire tant d'incompatibilités. L'impérialisme a toujours été une déformation de l'Idée russe. Mais, que la Russie soit si vaste n'est pas un hasard, son gigantisme est providentiel, il se rattache à l'Idée, à la vocation de son peuple ; il est sa propriété métaphysique et non simplement une propriété empirique. Cette grande culture spirituelle, cette grande

littérature russe n'ont pu surgir que dans un vaste pays, à énorme population. Et la littérature et la pensée russes ne nourrissaient que haine envers l'Empire dont elles annonçaient le mal. Mais cependant elles présumaient l'Empire, elles présumaient l'énormité de la Russie. Ce paradoxe est inhérent à la structure spirituelle de la Russie et de son peuple. La vaste Russie aurait pu être autre, il aurait pu [225] ne pas y avoir d'Empire avec ses mauvais côtés mais un royaume populaire. Mais la naissance de l'État russe coïncidait avec une période historique troublée, la terre russe était entourée d'ennemis. Ce qui fut exploité par les forces mauvaises de l'histoire. Ensuite l'Idée russe prit corps dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, mais elle se trouva en profond conflit avec l'histoire telle que la forgeaient les forces au pouvoir. De là tout le tragique du destin historique russe et la complexité de notre thème.

[226]



[227]

L'IDÉE RUSSE

Chapitre X

---

LE XX<sup>e</sup> SIÈCLE  
RENAISSANCE CULTURELLE  
ET COMMUNISME

1. LES SOURCES DE LA RENAISSANCE CULTURELLE.  
Le courant marxiste. Le marxisme critique et l'idéalisme. La découverte du christianisme chez certains marxistes.  
Le courant littéraire. — Mérejkovski, Rozanov. Le regain d'intérêt pour les valeurs spirituelles. Les réunions philosophico-religieuses. Le courant poétique. Le Symbolisme. L'influence de Soloviev. Blok. Belyi. V. Ivanov.
2. LA RENAISSANCE PHILOSOPHICO-RELIGIEUSE.  
Chestov. La Société Philosophico-religieuse. Florenski. Boulgakov. Berdiaev. Troubetskoï. Ern. Losski. Frank.
3. LA RUPTURE ENTRE LE MOUVEMENT PHILOSOPHICO-RELIGIEUX ET LA RÉVOLUTION.  
Échec de la tentative de rapprochement : La revue *Les problèmes de la vie*.  
Le communisme russe en tant que déformation de l'idée messianique.  
Défaite de la culture spirituelle.
4. CONCLUSION.  
Qu'est-ce que l'Idée russe ?

[Retour à la table des matières](#)

### *1. Les sources de la renaissance culturelle*

Ce n'est qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle que les fruits de la pensée russe du XIX<sup>e</sup> siècle furent appréciés et que les conclusions furent tirées. Mais la problématique, vers le début du XX<sup>e</sup> siècle, s'était beaucoup enrichie et d'autres éléments, d'autres tendances y apparurent. Il y eut alors en Russie une véritable renaissance culturelle. Seuls les témoins de ce temps savent quel élan formidable s'était produit, quel souffle de l'esprit [228] avait rempli les âmes. La Russie connut un renouveau de la poésie et de la philosophie, d'intenses recherches religieuses, un regain d'intérêt pour la mystique et l'occultisme. Comme partout et toujours, à cet élan authentique s'est associée une mode avec tout ce qu'elle comporte d'exagération. Si nous eûmes une réelle renaissance culturelle, il serait inexact de dire qu'il y eut une renaissance religieuse qui eût exigé plus de volonté et de détermination. Il y avait trop de raffinement dans la culture et des tendances décadentes dans l'état d'esprit d'une couche d'intellectuels, trop renfermés sur eux-mêmes. Fait étonnant, ce n'est qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle que la critique apprécia à sa juste valeur toute la grande littérature du XIX<sup>e</sup> siècle, et avant tout, Dostoïevski et Tolstoï. Tous les grands problèmes spirituels qu'ils posèrent furent compris et assimilés. Mais la littérature connut un grand changement pas toujours favorable, comparativement à celle du XIX<sup>e</sup> siècle. On vit disparaître l'extraordinaire sincérité et la simplicité qui avaient marqué la littérature russe et apparaître des gens aux pensées doubles. Tel fut, avant tout, D. Mérejkovski. En tant que critique de Dostoïevski et de Tolstoï, il a eu un très grand mérite de les juger à leur juste valeur, ce dont la critique traditionnelle avait été incapable. Mais avec Mérejkovski disparaît l'amour de la vérité, propre à la littérature russe ; chez lui tout se dédouble, il joue avec des associations de mots et les prend pour des réalités. On peut dire la même chose de Viatcheslav Ivanov et de presque tous les autres. Mais il faut noter un fait important : le changement survenu dans la conscience de l'intelligentsia. La vision du monde traditionnelle des gens de gauche fut ébranlée. Soloviev eut raison de Tchernychevski. Ce changement

se préparait déjà autour de 1885-90. Il y eut l'influence de Schopenhauer et de Tolstoï. On s'intéressa à la philosophie et il se forma un milieu philosophique cultivé. La revue *Problèmes de philosophie et de psychologie*, dirigée par Grot, y contribua pour une large part. Nous eûmes des philosophes intéressants à orientation métaphysique, comme le Prince Serge Troubetskoï et Lopatine \*. La conscience esthétique, elle aussi, changea et on accorda plus d'importance à l'art. La revue *Le Messager du Nord*, avec son rédacteur A. Volynski, fut l'un des symptômes de ce changement. C'est à cette époque que parurent les premiers écrits de Mérejkovski, N. Minski, C. Balmont. Un peu [229] plus tard parurent des revues caractérisant cet essor culturel : *Le Monde de l'Art*, *La Balance*, *La Nouvelle Voie*, *Les Problèmes de la Vie*. Dans la Russie impériale de Pierre, la culture n'avait pas d'unité de style ; il y avait une telle multiplicité de plans, de niveaux distincts que les Russes semblaient vivre en des siècles différents. Au début du siècle les hommes de la renaissance durent mener un difficile et douloureux combat contre l'étroitesse de vue de l'intelligentsia traditionnelle, combat mené au nom de la liberté de création, au nom de l'esprit. Cette renaissance fut, en effet, fort mal accueillie par le camp de gauche qui lui reprochait de trahir la cause de l'émancipation, de trahir le peuple, d'être réactionnaire, ce qui était injuste, ne serait-ce que par le fait que beaucoup de représentants du mouvement renaissant avaient participé au mouvement d'émancipation. Mais pour eux il était question de libérer la culture spirituelle du joug de l'utilitarisme social. Mais changer les fondements d'une vision du monde, changer une orientation n'est pas affaire facile. La lutte s'orientait vers des directions diverses, à des niveaux différents. Notre renaissance a eu plusieurs sources et a touché des aspects différents de la culture. Mais à tous les niveaux il fallait surmonter le matérialisme, le positivisme, l'utilitarisme, dont l'intelligentsia de gauche ne parvenait pas à s'affranchir. C'était en même temps un retour vers les sommets de la culture spirituelle du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais le malheur était que les hommes de la renaissance, en réaction naturelle contre une vision du monde dépassée, ne savaient pas, dans le feu de l'action, apprécier à sa juste valeur le message social, toujours valable, de cette intelligentsia de gauche. Ainsi le même dualisme, la même dichotomie ne cesse de caractériser la Russie, ce qui aura des conséquences funestes pour le caractère de la révolution russe et sa

lutte contre les valeurs spirituelles. Dans notre renaissance, l'élément esthétique, naguère étouffé, prit le dessus sur l'élément éthique qui fut affaibli, d'où le déclin de la volonté et une forme de passivité. Ceci eut des conséquences fâcheuses pour la tentative de renouveau religieux. La génération russe du début du siècle fut comblée de dons, ce fut une époque exceptionnellement brillante de talents. Beaucoup d'espérances ne se réalisèrent malheureusement pas. Cette renaissance se plaçait non seulement sous le signe de l'Esprit mais aussi de Dionysos. Renaissance [230] chrétienne et renaissance païenne s'y trouvèrent mêlées.

Le tournant spirituel qui marqua la renaissance russe a eu plusieurs courants dont l'un des plus marquants pour l'intelligentsia fut le courant marxiste. Une partie des marxistes, d'une culture plus élevée, passa à l'idéalisme, puis finalement au christianisme et c'est elle qui donna, en grande partie, naissance à la philosophie religieuse russe. Ce fait peut paraître étrange et nécessite quelques explications.

Le marxisme en Russie a été marqué par une crise au sein de l'intelligentsia de gauche et une rupture de certaines de ses traditions. Il a surgi chez nous vers 1885, comme conséquence de l'échec du socialisme populiste, qui n'a pu trouver de soutien au sein de la paysannerie, et de la dissolution du parti *Narodnaya Volia*, après l'assassinat d'Alexandre II. Les formes traditionnelles du socialisme révolutionnaire semblèrent dépassées et il fallut en chercher des nouvelles. À l'étranger naquit le groupe « Libération du Travail » qui établit les bases du marxisme russe. Il y eut Plekhanov, Axelrod, Vera Zaslitch. Les marxistes donnent une nouvelle interprétation de l'idée populiste, selon laquelle la Russie peut et doit éviter la période capitaliste dans son évolution, ils sont au contraire partisans du capitalisme non pas parce que c'est un bien en soi, mais qu'il favorise l'apparition de la classe ouvrière, seule classe révolutionnaire. Un mouvement de libération peut s'appuyer sur la classe ouvrière bien plus que sur la classe paysanne qui est, selon Marx, essentiellement réactionnaire. Dans la seconde moitié des années 90, le marxisme connaît un grand essor et s'étend à des cercles de plus en plus larges de l'intelligentsia. Parallèlement naissent des mouvements ouvriers. Dans les innombrables cercles s'affrontent marxistes et populistes et de plus en plus les marxistes ont le dessus. Des revues marxistes sont créées. On assiste à une transformation du type psychologique de

l'intelligentsia, le type marxiste étant beaucoup plus dur que le populiste. Au départ le marxisme fut un occidentalisme par rapport au vieux populisme. Chez une partie des marxistes des années 95 on observe une élévation notable du niveau culturel, surtout philosophique, un élargissement des intérêts culturels et un affranchissement vis-à-vis du nihilisme. Pour la vieille intelligentsia populiste la révolution était [231] une religion qui commandait une attitude totalitaire et une soumission de toute la vie intellectuelle et culturelle à la mission de libération du peuple et de l'abolition de la monarchie absolue. Mais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle débuta un processus de différenciation, une libération de telle ou telle sphère de la culture de la soumission à un noyau révolutionnaire. La philosophie de l'art, la vie spirituelle en général se déclarent sphères indépendantes. Mais nous verrons le totalitarisme russe prendre en fin de compte sa revanche. Le marxisme laissait une large perspective historico-philosophique qui constituait son principal attrait. Toujours est-il que sur la base d'un marxisme critique, il est vrai, et non orthodoxe, naquit un mouvement intellectuel et spirituel qui s'était pratiquement tari au sein de l'intelligentsia populiste aux vieilles croyances. Certains marxistes, tout en restant fidèles au marxisme dans le domaine social, s'en détachaient dès le début lorsque les choses touchaient à la philosophie et étaient kantien ou fichtéen, c'est-à-dire idéalistes. Ce qui ouvrait de nouvelles perspectives. Les marxistes purs, qui s'en tenaient au matérialisme, étaient très méfiants à l'égard des partisans de cette liberté de pensée et prédisaient leur éloignement du marxisme. On aboutit à une distinction entre ceux qui adhéraient au marxisme en bloc et ceux qui n'en acceptaient qu'une partie. Et c'est évidemment au sein du second groupe que se produisit le passage du marxisme à l'idéalisme. Cette période idéaliste ne dura pas longtemps et il y eut bien vite un tournant vers la religion, le christianisme, l'Église orthodoxe.

À cette génération de marxistes qui passèrent à l'idéalisme appartenaient Serge Boulgakov \*, devenu par la suite prêtre, Pierre Struve \*, le plus orienté vers la politique, Simon Frank \*. Tous s'attachèrent aux problèmes de la culture spirituelle qui avait été mise en sommeil dans les générations précédentes. Ayant moi-même participé à ce mouvement, je puis témoigner de l'extraordinaire enthousiasme qui nous animait. Des mondes entiers s'ouvraient à

nous, notre soif intellectuelle et spirituelle était intense. Le souffle de l'Esprit s'était fait sentir. On avait l'impression qu'une ère nouvelle commençait. Il y avait une aspiration vers le nouveau, l'inédit. Mais cela s'accompagnait d'un retour aux sources du XIX<sup>e</sup> siècle, un retour au contenu [232] spirituel de la littérature russe, à Khomiakov, Dostoïevski et Soloviev. Nous eûmes la chance de participer à une époque particulièrement créatrice. L'influence de Nietzsche, bien que différemment vécue par chacun, fut très grande, elle joua un rôle fondamental dans la renaissance russe. Mais la thématique nietzschéenne se présentait aux Russes comme essentiellement religieuse. Ibsen eut également un rôle notoire. Mais parallèlement, de même qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ce fut l'idéalisme allemand qui joua le rôle prédominant : Kant, Hegel, Schelling. Ainsi se forma un des courants qui formèrent la renaissance russe.

Le deuxième courant fut, en grande partie, littéraire. Au début du siècle Dimitri Mérejkovski contribua pour une large part à l'éveil de l'intérêt religieux et à l'apparition d'une certaine inquiétude dans la littérature et la culture. C'était un homme de lettres jusqu'à la moelle des os, ne vivant que dans la littérature, dans les associations des mots et les images plus que dans la vie. Il avait un indéniable talent littéraire, était un écrivain étonnamment fécond, mais n'était pas un artiste ; ses romans, de lecture intéressante, témoignent d'une grande érudition mais comportent d'énormes défauts de forme ; ils sont le véhicule de ses schémas idéologiques et on a dit d'eux qu'ils étaient « un mélange d'idéologie et d'archéologie ». Ses principaux romans : *Julien l'Apostat*, *Léonard de Vinci* et *Pierre et Alexis*, sont consacrés au thème du Christ et de l'Antéchrist. Mérejkovski est venu non pas à un christianisme traditionnel, mais plutôt à une nouvelle conscience chrétienne. Son livre principal, qui lui donne une place de choix dans l'histoire de la pensée russe, est *L. Tolstoï et Dostoïevski*, le premier ouvrage à mettre l'accent sur la problématique religieuse de ces deux génies russes. Le livre est d'une maîtrise admirable mais a les défauts habituels de Mérejkovski : rhétorique, schématisation idéologique, troublante ambiguïté de pensée, prédominance des jeux stylistiques par rapport aux réalités. L'élément éthique, si fort chez les auteurs du XIX<sup>e</sup> siècle, y est absent. Il aspirait à rapprocher le christianisme du paganisme sous forme d'une synthèse abusive de l'esprit et de la chair, et il semble quelquefois qu'il veuille faire une synthèse du

Christ et de l'Antéchrist, son thème principal. Il relie la possibilité d'une [233] nouvelle révélation dans le christianisme à une réhabilitation de la chair et du sexe. Mérejkovski est un symboliste et « la chair » se trouve être chez lui le symbole de toute culture et de toute relation sociale. On ne peut toutefois le comprendre sans connaître l'influence exercée sur lui par Rozanov.

Rozanov fut un écrivain de génie, son art est une véritable magie des mots qui perd beaucoup à être exposé sous une forme non littéraire. Il ne s'est pas révélé immédiatement dans toute son ampleur. Il part d'une conception du monde inspirée par l'Orthodoxie et un conservatisme de type slavophile. Mais là n'est pas son intérêt principal. Ses écrits ne prennent un tour passionnant que lorsqu'il s'éloigne du christianisme et s'en fait le critique acerbe. Il devient alors l'homme d'une seule idée. Il dit de lui-même : « Je suis un incapable, mais mon thème est riche de talents. » En réalité il était, lui aussi, plein de talent et ce talent a servi un thème fécond ; c'est le thème du sexe pris sous l'angle de la religion. Rozanov répartit les religions en religions de la naissance et religions de la mort. Le judaïsme et la plupart des religions païennes sont des religions de la naissance, elles sont une apothéose de la vie, le christianisme, au contraire, est une religion de la mort. L'ombre du Golgotha s'est étendue sur le monde et a empoisonné la joie de vivre. Jésus a ensorcelé le monde et dans la douceur du Christ, le monde a connu l'amertume. La naissance est liée au sexe, « source de vie ». Si l'on bénit, si l'on sacralise la vie et la naissance, on doit aussi bénir et sacraliser le sexe. Le christianisme a, à cet égard, une attitude ambiguë. Il n'ose pas condamner la vie et la naissance, il voit même la justification du mariage, de l'union d'un homme et d'une femme, dans la procréation. Mais il a un dégoût pour le sexe devant lequel il se voile la face. Rozanov taxe cette attitude d'hypocrite et défie les chrétiens de lui fournir une réponse décisive. Et il aboutit finalement à l'idée que le christianisme est l'ennemi de la vie et une religion de la mort. Il ne veut pas voir que le dernier mot du christianisme est non pas la crucifixion mais la Résurrection. Le christianisme est pour lui une religion du Golgotha. Jamais le problème du sexe n'avait été posé avec un tel radicalisme et une telle profondeur religieuse. La solution de Rozanov n'était pas juste, elle signifiait [234] soit une rejudaïsation du christianisme, soit un retour au paganisme, et il ne veut pas tant la

transfiguration du sexe et de la chair que leur sacralisation sous leur forme existante. Mais la façon de poser le problème était juste et constitue le grand mérite de Rozanov. Il avait de nombreux adeptes parmi les prêtres qui cependant le comprenaient mal et pensaient qu'il était question d'une réforme de la famille. Le problème de l'attitude du christianisme envers le sexe se transforma en problème de l'attitude envers le monde en général et l'humanité. On posait le problème de la cosmologie et de l'anthropologie chrétienne.

En 1903 s'organisèrent à Saint-Pétersbourg des réunions philosophico-religieuses auxquelles prirent part des membres de la couche supérieure de l'intelligentsia et des représentants du clergé orthodoxe. Ces réunions étaient présidées par le recteur de l'Académie de Théologie de Saint-Pétersbourg, Monseigneur Serge, qui devint par la suite le Patriarche de Moscou. Parmi le haut clergé, un rôle important fut joué par l'évêque Antonin qui adhéra par la suite à l'« Église Vivante <sup>105</sup> ». Du côté de la culture profane les principaux représentants étaient — Mérejkovski, Rozanov, N. Minski, A. Kartachov (qui avait été exclu de l'Académie de Théologie et qui devint par la suite ministre du culte du Gouvernement Provisoire), l'apocalyptologue et millénariste Ternavtsev, à cette époque fonctionnaire du Saint-Synode, chargé de missions spéciales auprès du procureur général. Ces réunions étaient très vivantes et intéressantes, totalement nouvelles par leur thème, par la réunion de gens appartenant à des mondes si différents qu'ils en étaient jusqu'ici impénétrables. Mérejkovski y jouait le rôle principal, mais les sujets étaient inspirés par Rozanov, autant dire que le problème du sexe prédominait. Il était également question des rapports du christianisme et de la vie. Les représentants de la culture posaient aux autorités religieuses la [235] question de savoir si le christianisme était une religion exclusivement ascétique, hostile au monde et à la vie ou bien si elle pouvait les sacraliser. Ainsi le thème de l'attitude de l'Église

---

<sup>105</sup> *Église vivante* : On donne ce nom à une tentative de schisme qui s'est produite dans l'Église russe autour des années 1920. Un groupe de prêtres et d'évêques aux idées « avancées » réussit à tromper la confiance du Patriarche Tikhon, alors en prison, et entreprit la création d'une « Église révolutionnaire » ou « Église vivante ». On autorisa le mariage des Évêques, on déplaça l'autel vers le milieu de l'église, etc. Mais le patriarche se ressaisit et réussit à rétablir l'unité de son Église. (*N.d.T.*)



envers la culture et la vie sociale devint central. Tout ce que disaient les porte-paroles de la culture profane supposait la possibilité d'une nouvelle conscience chrétienne, d'une nouvelle ère du christianisme, ce qui était difficile à admettre pour le clergé, même le plus éclairé. Pour ses représentants, le christianisme était devenu depuis longtemps une prose journalière, tandis que ceux qui cherchaient un renouveau chrétien voulaient qu'il soit poésie. Et c'est finalement par les questions posées plus que par les réponses que ces réunions philosophico-religieuses prirent tout leur intérêt. Il est vrai que sur la base d'un christianisme historique il était malaisé, voire même impossible, de résoudre les problèmes du mariage, d'une organisation juste de la société, de la création culturelle, de l'art. Certains participants des réunions formulaient ces problèmes comme une attente d'une nouvelle révélation de la vérité sur terre. Mérejkovski les liait au problème de la chair, en donnant un sens philosophique inexact à ce terme. Dans le christianisme historique il y avait justement trop de charnel et insuffisamment de spirituel. Rozanov repoussait la figure du Christ qu'il croyait hostile à la vie et à la naissance mais il aimait les traditions orthodoxes dans lesquelles il voyait beaucoup d'éléments charnels. Le nouveau christianisme sera, à mon sens, plus spirituel que charnel. En effet, le spirituel n'est nullement opposé au charnel, au corps, mais au règne de la nécessité, à l'asservissement de l'homme à la nature et à l'ordre social.

Les réunions philosophico-religieuses reflétèrent l'attente russe de l'ère du Saint-Esprit. Cette attente a pris en Russie des formes variées, quelquefois incomplètement exprimées mais toujours caractéristiques pour la Russie. C'est chez Fedorov qu'elle prit une intensité particulière. Son orientation de pensée était très sociale. On ne peut en dire autant des réunions philosophico-religieuses dont les représentants étaient avant tout des hommes de lettres qui n'avaient de préparation ni théorique ni pratique pour débattre des problèmes sociaux. Ils ont cependant posé le problème d'un ordre social chrétien. Mérejkovski [236] disait que le christianisme n'a pas révélé le mystère des Trois, c'est-à-dire le mystère de la communauté. Ternavtsev, qui travaillait à un livre admirable sur l'Apocalypse, croyait beaucoup à la Première Personne de la Trinité, le Père, et à la Troisième, le Saint-Esprit, mais peu à la Deuxième, le Fils. Tous éprouvaient une certaine inquiétude religieuse et, s'il y eut

fermentation et recherches, on ne peut pas dire qu'il y eut une renaissance religieuse. Il était bien peu probable qu'elle se produise dans ces milieux littéraires où régnait un style de décadence raffinée. Mais le thème religieux, qui avait été si longtemps mis sous le boisseau par les intellectuels, se trouva au premier plan de leurs préoccupations. Il était bien vu de parler de sujets religieux, cela devint presque à la mode. Et puis, le caractère de l'âme russe faisait que les écrivains de la renaissance ne pouvaient se cantonner à la littérature, à l'art, à la culture pure. Des problèmes finaux se posaient. Les questions sur la création, la culture, la mission de l'art, l'organisation de la société, l'amour, etc. revêtaient un caractère religieux. C'étaient les mêmes problèmes posés naguère par les « petits garçons russes » mais qui étaient devenus plus cultivés.

Les réunions philosophico-religieuses ne durèrent pas longtemps et ces rencontres entre ecclésiastiques et intellectuels ne furent plus renouvelées. Les intellectuels eux-mêmes se scindèrent en tendances diverses. Au début du siècle nous eûmes un mouvement libéral dans une partie du clergé, notamment séculier, hostile à l'épiscopat et au monachisme. Mais il ne suscita pas de profondes idées religieuses, telles qu'en avait mûri l'Idée russe. L'opposition de l'Église officielle était très forte et la réforme de l'Église, pourtant si nécessaire, échoua. Il est étonnant que le Concile de 1917, qui ne devint possible que grâce à la révolution, ne manifesta aucun intérêt pour les problèmes religieux qui avaient tourmenté les consciences au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle. Le concile ne s'occupa que de problèmes d'organisation de l'Église.

Le troisième courant dans la Renaissance russe fut lié à l'épanouissement de la poésie. Et si la littérature du XX<sup>e</sup> siècle n'a pas créé de grand roman comme celle du XIX<sup>e</sup> siècle, elle créa par contre une remarquable poésie qui reflète admirablement la conscience russe et a une signification profonde dans [237] l'histoire des idées russes. Ce fut l'époque du symbolisme. Alexandre Blok \*, le plus grand poète de ce début de siècle, André Belyi \*, qui eut des éclairs de génie, Viatcheslav Ivanov \*, principal théoricien du symbolisme, remarquable par son universalisme, et de nombreux poètes et essayistes mineurs furent tous des symbolistes.

Les symbolistes se définissaient comme un courant nouveau et étaient en conflit avec les représentants de l'ancienne littérature. Leur

principale source d'influence fut Soloviev. Il exprime l'essence du symbolisme dans ces vers :

*Tout ce que nous voyons  
N'est qu'un reflet, qu'une ombre  
De ce que l'œil ne peut apercevoir.*

Le symbolisme perçoit la réalité spirituelle cachée derrière cette réalité visible. Le symbole est le lien entre deux mondes, le signe de l'autre monde en ce monde. La foi des symbolistes en l'existence d'un autre monde n'était nullement dogmatique. Seul Viatcheslav Ivanov, qui se convertit par la suite au catholicisme, fut un moment très proche de l'orthodoxie. Soloviev transmet aux symbolistes sa foi en la *Sophia*, mais, contrairement à lui, si les symbolistes croyaient à la *Sophia* et attendaient sa venue sous les traits de la Belle Dame, ils ne croyaient pas au Christ. Et il faut voir là l'effet d'une séduction cosmique qui affecta toute cette génération. Mais authentique et juste étaient leur désir ardent de voir la beauté du cosmos transfiguré. A. Belyi dit dans ses souvenirs : « Le symbole de la « femme » devint pour nous une aurore (union du ciel et de la terre) qui s'entrelaçait avec la doctrine des gnostiques sur la sagesse concrète et le nom de la nouvelle muse, mélange de mystique et de réalité <sup>106</sup>. » L'inspiration ne venait pas du Soloviev diurne aux traités philosophiques et théologiques rationnels mais du Soloviev nocturne s'exprimant en vers ou en courts articles, mais surtout du mythe Soloviev. Et, parallèlement à Soloviev, il y avait Nietzsche qui représente l'influence occidentale la plus forte ; mais on ne prit pas chez Nietzsche tout ce qui faisait sa renommée en Occident, c'est-à-dire [238] son affinité avec la philosophie biologique, son combat en faveur d'une race et d'une culture aristocratique, sa volonté de puissance, mais son thème religieux. On voyait en lui un mystique et un prophète. Parmi les poètes occidentaux, le plus important fut sans doute Baudelaire mais le symbolisme russe se distingue beaucoup du français. La poésie dépassait les limites de l'art, ce qui est caractéristique pour la Russie. La période dite de décadence et d'esthétisme ne dura pas longtemps et il y eut un tournant vers le

---

<sup>106</sup> Les souvenirs de Belyi sur Blok, publiés dans les quatre volumes de l'*Épopée*, constituent un document de premier ordre comme caractéristique de l'atmosphère de l'épopée renaissante mais contiennent en fait bon nombre d'erreurs.

symbolisme qui signifiait une recherche d'ordre spirituelle et vers le mysticisme.

Soloviev fut pour Blok et Belyi la fenêtre par laquelle s'engouffra le vent de l'avenir. Cette orientation vers l'avenir, cette attente d'événements surnaturels à venir, sont très caractéristiques pour les poètes symbolistes. La littérature et la poésie en ce début de siècle auront un caractère prophétique. Les symbolistes, grâce à leur extrême sensibilité, sentaient que leur pays courait à la catastrophe, que la vieille Russie était condamnée et qu'allait surgir une nouvelle Russie encore inconnue. Comme Dostoïevski, ils sentaient se préparer une révolution intérieure. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle on assiste, au sein de la classe cultivée, à un rapide changement de générations et de mentalités ; l'éternelle querelle des enfants et des pères est propre à la Russie. Belyi définit dans ses souvenirs la tension qui régnait dans son groupe de poètes-symbolistes comme une attente et une vision des aurores. On attendait le lever du soleil du Jour à venir. Ce n'était pas seulement une attente d'une nouvelle culture symbolique collective mais également la présence d'une révolution en marche. Il faut voir là une des formes que prit l'éternelle attente de l'ère du Saint-Esprit. Selon Belyi, seuls ont le droit à l'épithète « les nôtres » ceux qui voient les « aurores » et présentent la révélation qu'elles contiennent. Il donne une remarquable description de l'atmosphère qui donna naissance au symbolisme. L'époque était extraordinaire. Ce qui choque, par contre, c'est l'esprit de chapelle allant jusqu'au sectarisme des jeunes symbolistes, leur division en « les nôtres » et « non des nôtres », leur assurance de gens imbus d'eux-mêmes. On sent une susceptibilité à fleur de peau, une tendance à l'exagération, à l'amplification d'événements insignifiants, un manque de loyauté envers soi-même et les autres. Ainsi la [239] querelle entre Belyi et Blok prit des proportions énormes, quasi cosmiques alors qu'elle reflétait des sentiments qui n'avaient rien de cosmique : la femme de Blok avait un moment joué le rôle de la *Sophia*, de la Belle Dame. Il y avait là quelque chose de faux et de gênant, c'était une façon de jouer avec la vie qui était courante à cette époque. Ce fut en grande partie Soloviev qui inspira le culte rendu par Blok à la Belle Dame, à laquelle il consacra un recueil entier de ses vers, mais dans *La Baraque de Foire* il exprime sa désillusion. L'indignation de Belyi devant la prétendue « trahison » de Blok et des écrivains

pétersbourgeois, à l'art symboliste, est très exagérée et n'est pas entièrement franche par les sentiments qu'elle dissimule. Dans les souvenirs de Belyi, c'est la figure de Blok qui produit la meilleure impression. Il y avait en lui beaucoup plus de simplicité, de loyauté, moins de mensonge que chez les autres. Mais Belyi avait plus de complexité et une plus grande variété de dons ; il n'était pas seulement poète mais romancier de talent ; il aimait philosopher et devint par la suite anthroposophe. Il consacra au symbolisme un gros traité qu'il bâtit à l'aide de la philosophie de Rickert. Il fut notre seul futuriste de talent. Dans un roman fort original *Petersbourg*, l'homme et le cosmos se désagrègent par éléments, l'unité des choses disparaît ainsi que la limite séparant un objet de l'autre : l'homme peut devenir lampe, la lampe, rue ; la rue sombre dans l'éternité cosmique. Un autre de ses romans décrit la vie intra-utérine.

Contrairement à Belyi, Blok ne s'enivre pas de théories. C'est un poète exclusivement lyrique, le plus grand poète du début du siècle. Il a un sens très fort de la Russie et les vers qu'il lui consacre relèvent du génie. Il a le sentiment que quelque chose d'effrayant guette la Russie.

*Des passions sauvages sont libérées  
Sous le joug d'une lune décroissante.*

.....  
*Je vois sur la Russie, au loin,  
Un incendie énorme et silencieux.*

Dans une poésie admirable, « Russie », il demande à qui se donnera la Russie et ce qu'il en résultera :

*Tu peux donner ta beauté farouche  
Au premier magicien venu*

[240]

*Qu'il te prenne au piège et te trompe  
Tu ne peux sombrer ni mourir  
Et seule une ride inquiète  
S'inscrira sur ton front si beau.*

Mais son poème le plus remarquable, « Les Scythes », poème prophétique, est dédié au thème de l'Orient et de l'Occident.

*Vous êtes des millions et nous — nuées, nuées.  
 Essayez donc, mesurez-vous à nous !  
 Oui, nous sommes scythes, nous sommes ces asiates  
 Aux yeux bridés, aux yeux avides.*

.....

*La Russie est un Sphinx. Triomphante, douloureuse,  
 Ruisselante de sang noir,  
 Elle te perce, te perce de son regard  
 Plein de haine et plein d'amour.*

.....

*Aimer comme aime notre sang  
 Aucun de vous n'en est plus capable...  
 Nous aimons tout : la chaleur des chiffres glacés  
 Et le don des visions divines  
 Nous comprenons tout : l'esprit aigu des Gaulois  
 Et le sombre génie germain...*

Voici des vers effrayants pour les gens d'Occident et qui peuvent justifier l'inquiétude que suscite la Russie :

*Sommes-nous fautifs si vos squelettes craquent  
 Dans nos pattes lourdes et tendres ?  
 et, en conclusion, cet appel à l'Occident :  
 Pour la dernière fois, vieux monde, ressaisis-toi  
 Au festin du travail et de la paix,  
 Pour la dernière fois, au beau festin fraternel  
 Te convie la lyre des barbares !*

Le thème de la Russie et de l'Europe ; ce thème central de la conscience russe du XIX<sup>e</sup> siècle, est ici magistralement traité. Et s'il ne se présente pas sous forme de catégories chrétiennes, les motifs chrétiens subsistent néanmoins. On pourrait dire que les poètes symbolistes ont une vision cosmique placée sous le signe du cosmos et non du Logos. C'est pourquoi chez eux le cosmos submerge la

personne et l'affaiblit. Les individualités sont bien marquées mais la personne est faiblement [241] dessinée. Belyi va même jusqu'à dire que sa personnalité n'existe pas. Il y avait donc dans cette Renaissance un élément anti-personnaliste. Un « cosmisme » païen, bien que transfiguré, prévalait sur le personnalisme chrétien.

Viatcheslav Ivanov est la figure la plus caractéristique et la plus brillante de la renaissance. S'il n'appartenait pas au groupe des jeunes poètes, contemplateurs des « aurores », c'est qu'il était alors à l'étranger. Élève de Mommsen, il écrivit en latin une thèse sur le système fiscal à Rome. C'est un homme d'une érudition occidentale, aux connaissances étendues que Blok et Belyi n'avaient pas, ayant subi l'influence de Schopenhauer, Richard Wagner, Nietzsche et, parmi les Russes, de Soloviev qu'il connaissait personnellement. Mais c'est Richard Wagner qui lui est le plus proche. Il ne vint à la poésie que tardivement. Son art poétique est difficile d'accès, d'une grande érudition, grandiloquent, rempli d'expressions prises au slavon, nécessitant des gloses. Ivanov ne fut pas seulement poète, il fut un philologue émérite, le meilleur helléniste russe, un essayiste de talent, à la fois théologien, philosophe et théosophe, esprit universel et synthétique. En Russie il représentait la culture la plus raffinée, mais même en Occident il n'eut pas son pareil. Admiré par l'élite seule, il était inaccessible à la masse. C'était également un brillant causeur qui pouvait s'entretenir avec chacun de sa spécialité. Ses idées connurent une certaine fluctuation : tour à tour conservateur, anarchiste mystique, orthodoxe, occultiste, patriote, communiste il termina sa vie à Rome, catholique et assez à droite. Mais malgré ses perpétuels changements il resta dans le fond fidèle à lui-même. Il y avait bien sûr une part de jeu dans la vie de ce charmeur. De son séjour à l'étranger il rapporta en Russie une religion inspirée du dionysisme à laquelle il consacra un livre remarquable et fort savant où il tenta non seulement de concilier mais presque d'identifier, à l'instar de Mérejkovski, Dionysos et le Christ, et il introduisit beaucoup de paganisme dans son christianisme, ce qui était caractéristique de la renaissance russe du début du siècle. Sa poésie se veut également dionysiaque mais le dionysisme qu'elle exprime ne s'inspire pas du bouillonnement élémentaire et chaotique ; il est trop intellectuel. Le problème de la personne lui est étranger. Il avait un penchant pour l'occultisme [242] qui était en vogue autour de 1910. Comme à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et



au début du XIX<sup>e</sup> siècle, on cherchait à retrouver l'authentique mystique Rose-Croix tantôt chez R. Steiner, tantôt dans diverses sociétés secrètes. Mais à la différence du XIX<sup>e</sup> siècle l'état avancé des connaissances ôtait à cette recherche sa franchise et sa naïveté. Viatcheslav Ivanov, à la personnalité complexe et aux aspirations multilatérales, avait la faculté de ne montrer que l'un ou l'autre de ses nombreux « visages ». Nourri jusqu'à saturation de hautes cultures classiques, surtout hellénique, il ne vivait que des images qu'elles projetaient. Bien qu'il professa des idées proches du slavophilisme, son niveau de culture et son raffinement décadent n'étaient pas ceux d'un Russe. Il n'y avait pas chez lui cette recherche de la vérité et cette simplicité qui constituaient le principal attrait de la littérature au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais la littérature russe doit refléter également des exemples de raffinement intellectuel et d'éclectisme. Viatcheslav Ivanov restera l'une des figures les plus remarquables du début du siècle, un homme de la Renaissance par excellence.

## ***2. La renaissance philosophico-religieuse***

À tout point opposé à Ivanov était Léon Chestov \*, l'un des penseurs les plus originaux et les plus remarquables du début de siècle. Contrairement à celui-là, Chestov était l'homme d'une seule idée, d'un seul thème qui le remplissait tout entier et qui se communiquait à tout ce qu'il écrivait. Il est non point hellène mais juif, il représente Jérusalem et non Athènes. Il est issu de Dostoïevski, Tolstoï et Nietzsche. Son thème est lié au destin de la personne, personne une, unique et inimitable, au nom de laquelle il lutte contre le général, l'universel, contre les impératifs universels de la morale et de la logique. Il voudrait se placer au-delà du bien et du mal car l'apparition du bien et du mal, leur distinction même est synonyme de Chute. La connaissance, avec ses impératifs universels et son caractère de nécessité, est pour l'homme un esclavage. Étant philosophe, il part en guerre contre la philosophie, contre Socrate, Platon, Aristote, Spinoza, Kant, Hegel. Ses héros sont les rares personnes qui aient éprouvé un choc, ce sont Isaïe, saint Paul, Pascal, Luther, Dostoïevski, Nietzsche, Kierkegaard. Le thème de Chestov est par essence religieux : c'est celui de la puissance [243] illimitée de

Dieu. Dieu peut rendre non existant ce qui un jour a existé, peut faire que Socrate n'ait jamais été empoisonné. Dieu n'est soumis ni au bien, ni à la raison, ni à aucune nécessité absolue. La chute est pour Chestov non ontologique mais gnoséologique ; elle est liée à la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire à l'apparition du général, de l'obligatoire, de l'universel, de l'inévitable. Chez Dostoïevski il assigne une particulière importance aux *Mémoires écrites dans un souterrain*. Il voudrait philosopher comme l'homme du souterrain. Tout choc subi par l'homme le fait sortir du royaume de la banalité qui a pour antithèse le royaume de la tragédie. A l'arbre de la connaissance du bien et du mal Chestov oppose l'arbre de vie. Malheureusement il est toujours beaucoup plus convaincant dans ses négations que dans ses affirmations qui restent assez faibles. C'est une erreur de le croire psychologue. Quand il parle de Nietzsche, Dostoïevski, Tolstoï, Pascal ou Kierkegaard, il ne s'intéresse pas tant à eux qu'à son propre thème unique qu'il projette sur eux. C'est un écrivain remarquable, ce qui masque certaines imperfections de sa pensée. Ce qui plaît chez lui est son indépendance, il n'a jamais appartenu à aucune tendance, ni fait de concessions à une mode. Il s'est tenu à l'écart du mouvement général, mais Dostoïevski fut pour lui le lien qui s'associa à la thématique essentielle de la pensée russe, surtout au problème du conflit entre personne et harmonie du monde. Vers la fin de sa vie il découvrit Kierkegaard avec lequel il avait beaucoup d'affinités. Chestov représente une philosophie existentielle originale. Ses livres ont été traduits dans de nombreux pays où il est apprécié, sinon bien compris. Dans la seconde partie de sa vie il accordait une attention de plus en plus grande à la Bible et s'acheminait vers un christianisme plus biblique qu'évangélique. Mais il sentait une affinité avec Luther qu'il a eu l'originalité de rapprocher de Nietzsche (*Au-delà du Bien et du Mal*). Le principal pour Chestov était la foi opposée à la connaissance. Cette foi il l'a cherchée mais ne l'a pas exprimée. La figure de Chestov illustre fort bien l'extrême diversité de la renaissance russe du début du siècle.

Autour de 1908 fut créée la société Philosophico-Religieuse, à Moscou sous l'initiative de Boulgakov, à Saint-Pétersbourg, [244] sous ma propre initiative, à Kiev, sous celle des professeurs de l'Académie de Théologie. Elle devint le lieu de rencontre de la pensée philosophique et religieuse et des recherches spirituelles. A Moscou

elle fut dédiée à la mémoire de Soloviev. Cette société fut le témoin d'un intérêt croissant en Russie pour la philosophie religieuse. Une grande liberté de pensée y régnait, ainsi qu'une indépendance vis-à-vis de tout esprit d'école. La pensée y était non pas tant théologique que philosophico-religieuse ; ce qui était caractéristique pour la Russie. En Occident on distingue très nettement théologie et philosophie, la philosophie religieuse y est un phénomène rare que n'apprécient ni les théologiens ni les philosophes. En Russie, en ce début de siècle, la philosophie en plein essor acquit un caractère religieux et toute profession de foi avait un point de départ philosophique. La philosophie n'était aucunement soumise à la théologie ni à une autorité ecclésiastique, elle était libre mais dépendait intérieurement d'une expérience religieuse. La philosophie religieuse embrassait tous les problèmes de la culture spirituelle et même les questions de principes touchant la vie sociale. Les sociétés philosophico-religieuses eurent, au début, un grand succès. Les réunions publiques, avec conférences et débats, réunirent beaucoup de personnes parmi lesquelles des gens aux intérêts intellectuels et spirituels mais pas forcément religieux ou chrétiens. A Moscou la figure centrale de cette société fut Boulgakov, qui n'était pas encore prêtre. Une fusion se produisit avec les courants du XIX<sup>e</sup> siècle, en particulier avec Khomiakov, Soloviev, Dostoïevski. On se mit à la recherche d'une orthodoxie authentique. On essaya de la trouver chez Saint Séraphin de Sarov, le saint le plus aimé à cette époque, et chez les *startsi* ; on se tourna également vers la patristique grecque. Mais à cette société philosophico-religieuse prirent part des gens comme V. Ivanov et même des anthroposophes. Une nouvelle philosophie religieuse se préparait de divers côtés.

Le Père Paul Florenski \*, homme de la renaissance russe, s'il en fut, fut un homme aux talents les plus variés : mathématicien, physicien, philologue, théologien, philosophe, occultiste et poète. C'était une nature complexe et ondoyante. Il nous vint du cercle de Sventitski et Ern qui avaient voulu, [245] pendant une période, associer orthodoxie et révolution. Mais il se fit de plus en plus conservateur et parmi les professeurs de l'Académie de Théologie de Moscou il devint le représentant de l'aile droite. Il faut dire que son orientation politique avait un caractère moins réaliste que romantique, ce qui était courant à l'époque. Au début de sa carrière P. Florenski

termine d'abord ses études à la faculté de mathématiques de Moscou et en tant que mathématicien est promis à une brillante carrière. Après une crise spirituelle il entre à l'Académie de Théologie de Moscou, y devient professeur et veut entrer dans les ordres ; un *starets* l'en dissuade et il se fait prêtre. A cette époque beaucoup de membres de l'intelligentsia se font ordonner : P. Florenski, S. Boulgakov, Serge Soloviev, S. Douriline et bien d'autres. Cela correspondait à un désir d'entrer dans le profond de l'orthodoxie, de communier à son mystère. Florenski était un homme d'un grand raffinement qui n'était pas exempt de décadence. Il n'y avait certainement en lui ni simplicité ni droiture, ni rien de direct, il ne cessait de dissimuler quelque chose et aimait provoquer ses interlocuteurs. Son cas se prêterait fort bien à une analyse psychologique. J'ai qualifié son orthodoxie d'« orthodoxie stylisée <sup>107</sup> ». Il stylisait tout. Homme de la renaissance, il était avant tout un esthète et par conséquent accordait moins d'importance à l'aspect moral du christianisme. C'est la première fois qu'une telle personnalité apparaît dans la pensée orthodoxe russe. Ce réactionnaire, par motivation esthétique, fut, en tant que théologien, un novateur. Son brillant livre *Colonne et fondement de la vérité* eut un grand retentissement dans de nombreux cercles et une certaine influence, par exemple sur S. Boulgakov, homme d'une tout autre formation et d'un tout autre type spirituel. Par sa musique intérieure, le livre de Florenski évoque l'image de la chute des feuilles en automne. Une mélancolie toute automnale s'en dégage. Le livre se présente sous la forme de lettres à un ami. On pourrait le rattacher à un type de philosophie existentielle mais c'est par son aspect psychologique qu'il est le plus intéressant, notamment le chapitre consacré à *εποχή*. Il faut également retenir sa lutte contre le rationalisme en théologie et en philosophie et sa défense [246] de l'antinomisme. La théologie, selon lui, devrait être une expérience spirituelle. Mais peut-on vraiment considérer la pensée de P. Florenski comme une contribution créatrice au christianisme ? Il stylise trop et reste trop préoccupé de respect de la tradition et de l'orthodoxie. Mais par la structure de son esprit il est bien un homme nouveau, appartenant à son temps ; nous pourrions même dire à des années bien définies du début du XX<sup>e</sup> siècle. L'action du Saint-Esprit lui apparaît

---

<sup>107</sup> Mon article dans *La Pensée Russe* sur le livre de FLORENSKI, *Colonne et fondement de la vérité*, avait pour titre « Orthodoxie stylisée ».

trop souvent comme une tradition et non comme un mouvement en avant. Mais les problèmes qu'il pose ne sont pas traditionnels. Tel, par exemple, celui de la *Sophia*-Sagesse de Dieu, problème ne relevant pas de la tradition théologique quoique Florenski fasse pour se fonder sur les docteurs de l'Église. Poser le problème de la *Sophia* c'est déjà regarder autrement la vie cosmique et la création. C'est à Boulgakov que reviendra de développer le thème sophianique et de lui donner une assise théologique. Mais le père Florenski avait ouvert la voie. Il parlait avec dédain et hostilité de « la nouvelle conscience religieuse » mais lui-même était sans conteste le contemporain de Mérejkovski, V. Ivanov, Belyi, Blok. C'est de Rozanov qu'il se sentait le plus proche. Il ne s'est pas intéressé au problème de la liberté et était, partant, indifférent au problème moral. Il était plongé dans une atmosphère magique. Il est caractéristique que d'un livre, qui, bien qu'écrit sous une forme non systématique, représente tout de même tout un système théologique, le Christ est presque totalement absent. Florenski essaye de dissimuler le fait qu'il est sous l'empire d'une séduction cosmique et que l'homme chez lui est écrasé. Certes, en tant que penseur chrétien russe il attend, lui aussi et à sa manière, l'ère nouvelle du Saint-Esprit. Il exprimait cela avec de grandes précautions car ce livre était une thèse présentée devant l'Académie de Théologie dont il devait devenir un des membres actifs en tant que professeur et prêtre. Quoiqu'il en soit, P. Florenski est une figure intéressante des années de la renaissance russe.

Mais le personnage le plus marquant du mouvement qui mènera la pensée russe vers l'Orthodoxie fut Serge Boulgakov. Dans sa jeunesse il fut marxiste, professeur d'économie politique à l'Institut Polytechnique. Issu d'une famille d'ecclésiastiques (ses aïeux étaient prêtres), il commença ses études [247] au séminaire. Ses racines orthodoxes plongent donc très loin. Il n'a jamais été un marxiste très orthodoxe ; philosophiquement il était kantien. Il évoque la crise qu'il vécut dans son livre *Du marxisme à l'idéalisme*. Dans ce courant il est le premier à avoir rejoint le christianisme et l'Orthodoxie. A une époque précise de sa vie, Soloviev eut sur lui une immense influence. Laissant l'économie, il transporte son intérêt sur les problèmes philosophiques et théologiques. Par sa tournure d'esprit, il a toujours été un dogmaticien. En 1918 il devient prêtre. En 1922, exilé de l'Union Soviétique avec un groupe de savants et d'écrivains, il

devient professeur de théologie dogmatique à Paris à l'Institut de Théologie Orthodoxe. C'est à Paris qu'il crée tout un système théologique auquel il donna le titre général de « De la Divino-humanité ». Le premier tome s'appelle « Le Verbe Incarné », le deuxième, « Le Paraclet », le troisième, « La Fiancée de l'Agneau ». Avant même la guerre de 1914 il exposa sa philosophie dans son livre *Lumière sans crépuscule*. Le Père Boulgakov, étant un contemporain, je n'ai pas l'intention d'exposer ici toutes ses idées, je me bornerai seulement aux grandes lignes.

Son orientation est dite sophiologique et sa sophiologie fut en butte aux plus vives attaques des milieux orthodoxes conservateurs. Il s'efforça de donner une forme abstraite et théologique aux recherches sophiologiques russes. Bien qu'il se pensât théologien et non philosophe, il y a beaucoup d'éléments philosophiques dans sa théologie, Platon et Schelling y jouent un grand rôle et il demeure le représentant éminent de notre philosophie religieuse. Il reste fidèle à l'idée fondamentale russe de la « Divino-humanité » qui signifie la divinisation de la créature et se réalise par l'intermédiaire du Saint-Esprit. Le thème sophiologique intéresse le monde divin et le monde créé. C'est un thème avant tout cosmologique qui a beaucoup plus intéressé la pensée religieuse russe que l'occidentale. Il n'y a pas de séparation absolue entre le Créateur et sa création. S'il y a une *Sophia* non créée, existant en Dieu de toute éternité, s'apparentant au monde des idées de Platon et de laquelle notre monde tire son origine, il existe une autre *Sophia* créée qui pénètre dans la création. Le Père Boulgakov qualifie son point de vue de panenthéisme (selon le terme de Krause) par [248] opposition au panthéisme. On pourrait le qualifier également de panpneumatisme. Il se produit comme une descente du Saint-Esprit dans le cosmos. Le panpneumatisme est en général très caractéristique de la pensée russe. Mais la sophiologie se heurte à sa principale difficulté : le problème du mal qu'elle pose de façon insatisfaisante et auquel elle n'apporte aucune solution. C'est un système optimiste. L'idée fondamentale n'est pas la liberté mais la *Sophia*. Elle représente l'Éternel Féminin de Dieu, ce qui a suscité le plus de critiques. Le problème posé par le Père Boulgakov revêt une grande signification et n'a pas été assez développé dans le christianisme. Néanmoins, le fait qu'il ait été posé témoigne d'une activité créatrice au sein de l'orthodoxie russe. Mais une chose reste

peu claire et suscite des réserves : la définition exacte de la *Sophia*. La *Sophia* se trouve être tantôt la Trinité, tantôt chacune de ses Personnes, tantôt le cosmos ou l'humanité, ou la Sainte Vierge. On arrive à se demander s'il n'y a pas trop d'intermédiaires. Le P. Boulgakov rejette énergiquement l'identification de la *Sophia* au *Logos*. On ne comprend pas non plus ce qui doit être rattaché à la révélation, à la théologie ou à la philosophie, ni quelle philosophie doit être considérée comme se rattachant obligatoirement à la théologie orthodoxe. On ne voit pas comment concilier une perspective eschatologique avec l'optimisme sophiologique. Il se produit une identification de l'Église au Royaume de Dieu, ce qui contredit l'attente eschatologique. Si je ne partage pas son orientation sophiologique, j'estime beaucoup le P. Boulgakov pour son cheminement spirituel dans l'Orthodoxie et le fait qu'il ait posé des problèmes nouveaux. Sa philosophie n'appartient pas au type existentiel. Il est objectiviste et universaliste et se rattache fondamentalement au platonisme, il a une foi exagérée en la raison comme moyen de connaissance de Dieu et l'élément *cataphatique* prédomine sur l'*apophatique*. Comme tous les représentants de la pensée philosophico-religieuse russe, il aspire à un renouveau, au royaume de l'Esprit-Saint, mais on peut se demander dans quelle mesure il admet la possibilité d'une nouvelle et troisième révélation. La présence du Divin dans le cosmos, tel a été le thème qui a le plus préoccupé le P. Boulgakov et avec lui tout un courant de pensée. Mais sa grande vérité reste sa foi dans le principe divin dans l'homme. Il est le défenseur ardent du Salut universel. [249] En ce sens, sa pensée s'oppose au thomisme et surtout au barthisme, mais également à la théologie orthodoxe traditionnelle de type ascético-monacal.

J'appartiens, quant à moi, à la génération de la renaissance russe, à laquelle j'ai moi aussi participé. J'ai été en étroits rapports avec les participants et les créateurs de cette renaissance, mais sous beaucoup d'aspects j'étais en désaccord avec les représentants de cette admirable époque. J'ai contribué à la création en Russie de la philosophie religieuse. Je n'ai pas l'intention d'exposer ici mes idées philosophiques et j'invite ceux que cela intéresserait à consulter mes livres. Ceux qui comptent le plus pour moi furent publiés à l'étranger, au sein de l'émigration et ils sortent donc du cadre de cette renaissance dont je parle. Mais pour illustrer la diversité de tendances

de notre renaissance, j'estime utile de souligner les traits qui me distinguent de ceux avec lesquels j'ai quelquefois collaboré. L'originalité de ma vision du monde a été exposé dans mon livre *Le sens de la création. Essai de justification de l'homme*, écrit en 1912-13. C'était un *Sturm und Drang*. L'ouvrage est consacré au thème essentiel de ma vie et de mon œuvre — celui de l'homme et de sa vocation créatrice. L'idée de l'homme, en tant que créateur, a été ensuite développée, bien qu'avec moins de passion, dans mon livre *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, publié déjà en Occident. C'est à juste titre que j'ai été qualifié de philosophe de la liberté ; le thème de l'homme et de sa vocation créatrice est indissociablement lié au thème de la liberté. Telle fut donc ma problématique essentielle qui n'a pas toujours été bien comprise.

Jacob Boehme a eu pour moi une grande importance et il y eut une période où je lisais ses livres avec enthousiasme. Parmi les philosophes purs, je dois beaucoup à Kant, plus qu'à tous les autres, bien que je ne partage pas toutes les conclusions du kantisme. Mais ce fut Dostoïevski qui eut pour moi une importance première et décisive. Plus tard comptèrent pour moi Nietzsche et surtout Ibsen. Mon attitude envers l'injustice du monde qui nous entoure, de l'histoire et de la civilisation est à relier avec l'importance insigne que j'ai accordée, tout jeune, à L. Tolstoï et, plus tard, à K. Marx. Mon thème de la créativité, bien que proche, par l'esprit, de la renaissance, n'a [250] pas été abordé par la plupart des philosophes de ce temps. Je ne veux pas parler de la créativité de la culture, de l'homme « dans les sciences et les arts », mais d'un aspect plus profond, métaphysique puisqu'il s'agit pour l'homme de continuer la création du monde et cette réponse de l'homme à Dieu peut enrichir la vie divine elle-même. Superficiellement mes opinions ont pu se modifier, principalement en raison de mes réactions souvent trop vives et passionnées à ce qui heurtait mon esprit à telle ou telle époque, mais toute ma vie j'ai été le défenseur de la liberté de l'esprit et de la haute dignité de l'homme. Ma pensée est anthropocentrique mais non cosmocentrique. Tout ce que j'ai écrit se rapporte à la philosophie de l'histoire et à l'éthique ; je suis surtout un philosophe de l'histoire et un moraliste, peut être aussi un théosophe dans le sens de la théosophie chrétienne de Franz Baader, Ciezkowski ou Soloviev. On m'a appelé moderniste et c'est vrai en ce sens que j'ai cru et je



continue à croire à la possibilité d'une ère nouvelle du christianisme, l'ère du Saint-Esprit qui sera une époque éminemment créatrice. Pour moi le christianisme est une religion de l'Esprit. Il serait plus juste de qualifier ma philosophie religieuse d'eschatologique ; j'essaie depuis longtemps de perfectionner le sens que je donne à ce terme. Ma façon de comprendre le christianisme est eschatologique par opposition à un point de vue historique. Cette interprétation eschatologique est chez moi active et créatrice et non passive. La fin de ce monde et de l'histoire dépend de l'acte créateur de l'homme. Mais en même temps j'ai souligné l'aspect tragique de la créativité humaine qui vient de l'absence de concordance entre l'idée créatrice et son fruit : l'homme au lieu de créer une forme de vie nouvelle, une existence nouvelle, crée des produits de culture. Le problème philosophique essentiel reste, selon moi, celui de l'objectivation qui repose sur l'aliénation, la perte de la liberté et du caractère unique de la personne, la soumission au général et au nécessaire. Ma philosophie est résolument personnaliste ou, pour employer un mot à la mode, existentielle, bien qu'elle ait un tout autre sens que, par exemple, la philosophie de Heidegger. Je ne crois pas à une métaphysique et une théologie reposant sur des concepts et je ne veux pas bâtir d'ontologie. L'essence n'est que l'objectivation de l'existence. Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit [251] sont les images et les symboles de la Divinité inexprimable, ce qui a une énorme importance existentielle. La métaphysique n'est que le symbole d'une expérience spirituelle ; elle est expressionniste. La révélation de l'Esprit est la révélation du spirituel dans l'homme. J'affirme qu'à côté d'un monde phénoménal, monde de l'objectivation et de nécessité, il existe un monde nouménal, monde de la vie véritable et de la liberté. Ce dualisme ne peut être surmonté que d'une façon eschatologique. Ma philosophie religieuse n'est pas moniste et on ne peut me qualifier de platonicien comme le P. Boulgakov, le P. Florenski, S. Frank, etc. Plus que tout je proteste contre ce que l'on pourrait appeler pseudo-objectivisme et qui mène à la soumission de l'individuel au général. L'homme, la personne, la liberté, la création, une solution eschatologico-messianique au problème du dualisme des deux mondes — tels sont mes thèmes principaux. Le thème social occupe chez moi un rôle beaucoup plus important que chez les autres représentants de la philosophie religieuse russe ; je suis proche du courant qui, en Occident, s'appelle socialisme chrétien, mais ce socialisme est

résolument personnaliste. Dans beaucoup de domaines, et non des moins importants, je fus et je reste seul. Dans la renaissance russe je représente l'extrême-gauche, mais je ne romps pas pour autant, et je ne veux pas rompre, le lien qui me rattache à l'Église orthodoxe.

Le prince E. Troubetskoï \* et V. Ern \* appartiennent également au courant philosophico-religieux du début du siècle. Troubetskoï fut proche de Soloviev et a activement participé à la Société Philosophico-religieuse de Moscou. Son orientation est plus académique. Son livre *Vision du monde de Vladimir Soloviev*, excellente monographie critique, est son œuvre la plus intéressante. Troubetskoï est imprégné d'idéalisme allemand mais il veut être un philosophe orthodoxe. Il critique assez vivement l'orientation sophiologique de Florenski et Boulgakov y voyant une déviation panthéiste.

V. Ern, qu'une mort prématurée empêcha de se réaliser pleinement, est au contraire le plus proche de la sophiologie de Florenski et Boulgakov. Sa critique, souvent injuste, est toute entière dirigée contre la philosophie allemande qui avait de plus en plus d'adeptes parmi les jeunes philosophes russes. [252] La renaissance russe fut également une renaissance philosophique, car jamais encore nous ne connûmes un tel intérêt pour la philosophie. Partout surgissaient des cercles philosophiques qui connurent une intense activité.

Les représentants les plus marquants de la philosophie pure furent N. Losski \* et S. Frank \* qui créèrent des systèmes philosophiques originaux que l'on pourrait appeler « idéal-réalisme ». Leur manière même de philosopher rappelle le plus la manière allemande, mais leur orientation reste métaphysique alors qu'en Allemagne régnait encore un néo-kantisme hostile à la métaphysique. N. Losski créa une forme originale d'intuitionnisme que l'on pourrait appeler « essai de restauration critique du réalisme naïf. » Il n'est pas issu de la philosophie de Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ses sources sont plutôt Leibnitz, Lotze, Kozlov. S. Frank est plus proche de l'idéalisme classique allemand. À l'instar de Soloviev il veut créer une philosophie de l'unitotalité. Il se qualifie de continuateur de Plotin et surtout de Nicolas de Cusa. Dans une ligne générale, sa philosophie appartient au courant platonicien de la philosophie russe. Son livre *L'objet de la connaissance* est une précieuse contribution à la

philosophie russe. Beaucoup plus tard, en Allemagne, Nicolas Hartmann défendra un point de vue approché. Et Losski et Frank passent finalement à la philosophie chrétienne et entrent dans le courant général de notre pensée philosophico-religieuse du début du siècle. La pensée russe du début du XX<sup>e</sup> siècle a pour thème essentiel le cosmos divin et la transfiguration cosmique, les énergies du Créateur dans ses créations, la présence du divin, la mission créatrice de l'homme et le sens de la culture, thème eschatologique, thème de la philosophie de l'histoire. Les Russes considéraient ces problèmes dans leur essence comme s'ils étaient en présence du mystère de la vie ; les Occidentaux, au contraire, alourdis par leur passé, plaçaient trop exclusivement ces problèmes dans leurs reflets culturels. Il y avait donc dans la pensée russe plus de fraîcheur et de spontanéité ; et on peut mettre en parallèle la quête populaire de Dieu et celle qui se faisait dans les couches élevées de l'intelligentsia.

[253]

### ***3. La rupture entre le mouvement philosophico-religieux et la révolution***

Et malgré cela il faut reconnaître qu'il y avait rupture entre les intérêts de ces hautes couches de la renaissance et les intérêts du mouvement socio-révolutionnaire, tant dans le peuple que dans l'intelligentsia de gauche qui n'avait encore vécu sa crise spirituelle. On vivait à des étages différents, presque en des siècles différents. Ce qui eut des conséquences funestes sur le caractère de la révolution russe. La revue *Les problèmes de la vie*, que j'ai dirigée avec S. Boulgakov, a essayé de réunir les diverses tendances. C'était alors l'époque de la révolution de 1905 et la revue n'eut qu'une année d'existence. Politiquement elle s'orientait radicalement vers la gauche mais, pour la première fois dans l'histoire des revues russes, elle rendait ce genre d'idées politiques et sociales conciliables avec des recherches religieuses, une conception du monde métaphysique et des nouvelles tendances littéraires. Elle essayait d'établir un contact entre les anciens marxistes, devenus idéalistes et à mi-chemin vers le christianisme, et Mérejkovski et les symbolistes ; une partie des représentants de la philosophie académique à orientation idéaliste et

spiritualiste et les journalistes à orientation radicale. La synthèse n'était pas assez organique et ne put être durable. Mais l'époque était passionnante par son intensité : des mondes entiers s'ouvraient pour les membres les plus cultivés de l'intelligentsia ; les esprits se libéraient en vue de participer à la création d'une culture spirituelle. Et le plus important fut que l'on vit des esprits sortir du cercle fermé et immanent de la vie terrestre et se tourner vers le monde de la transcendance. Cela ne se produisit malheureusement que dans une partie de l'intelligentsia, dont la majeure partie continuait à professer les vieilles idées matérialistes et positivistes, hostiles à la religion, à la mystique, à la métaphysique et aux nouvelles tendances esthétiques, considérant cette attitude obligatoire à tous ceux qui participaient au mouvement émancipateur et luttaient pour la justice sociale.

Je me souviens d'un exemple frappant de la faille profonde qui divisait les Russes. Dans « la tour » de Viatcheslav Ivanov — ainsi appelait-on son appartement formant angle à l'étage supérieur d'un grand immeuble, en face du Palais de Tauride [254] — tous les mercredis pendant plusieurs années se réunissait l'élite culturelle : poètes, romanciers, philosophes, savants, artistes, acteurs. À ces « mercredi de la tour » on écoutait des conférences, on discutait de sujets les plus subtils, non seulement de thèmes littéraires, mais également philosophiques, religieux, mystiques et occultes. La fine fleur de la renaissance russe y assistait. Au même moment, en bas, dans le Palais de Tauride et aux alentours, la révolution faisait rage. Ses acteurs ne s'intéressaient nullement aux thèmes des « mercredis de la tour », tandis que ceux qui venaient discuter dans le salon des Ivanov, bien que nullement conservateurs, ni orientés à droite — certains étaient même assez à gauche et prêts à approuver la révolution — restaient en général indifférents au thème social et étaient très éloignés des préoccupations de la révolution en marche. Lorsqu'en 1917 les auteurs de la révolution eurent le dessus, ils déclarèrent ennemis les auteurs de la renaissance culturelle et les jetèrent à bas, en piétinant leur œuvre créatrice. La faute en revient aux deux parties. Les auteurs de la renaissance qui portaient à la découverte de mondes nouveaux, manquaient de force morale et étaient trop indifférents à l'aspect social de la vie. Mais les auteurs de la révolution professaient des idées dépassées et par trop élémentaires. Toute différente était la révolution française dont les auteurs avaient

adopté les idées les plus neuves de leur temps, celles de J.-J. Rousseau et des philosophes des lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle. Chez nous, ils vivaient avec les idées de Tchernychevski, Plekhanov, une philosophie matérialiste et utilitariste, une littérature engagée vieillotte ; ils ne s'intéressaient ni à Dostoïevski, ni à Tolstoï ou Soloviev, ignoraient tout des courants nouveaux dans la culture occidentale. Voilà pourquoi chez nous la révolution amena une crise et un rejet de la culture spirituelle. Quant à l'athéisme militant, il ne s'explique pas uniquement par la vision du monde des communistes, trop rudimentaire et dépendant de toutes sortes de ressentiments, mais également par des péchés historiques de l'Église orthodoxe qui n'a pas accompli sa mission de transfiguration de la vie et qui a appuyé un régime reposant sur l'injustice et la répression. Les chrétiens doivent reconnaître leurs torts au lieu de se contenter d'accuser les adversaires du christianisme et les vouer à l'enfer. Le véritable adversaire du christianisme et de toute religion n'est pas le [255] système social du communisme, beaucoup plus conforme au christianisme que le capitalisme, mais la pseudo-religion du communisme qui veut remplacer le christianisme. Mais cette pseudo-religion communiste doit son apparition au fait que le christianisme n'a pas rempli son devoir et était déformé. L'Église officielle adoptait une attitude conservatrice vis-à-vis de l'État et de la vie sociale et se soumettait à l'Ancien Régime. Après 1917 une grande partie du clergé et les laïcs, qui se croyaient particulièrement orthodoxes, devinrent contre-révolutionnaires et ce n'est que plus tard qu'apparurent des prêtres d'un type nouveau. Il n'y eut point de réforme de l'Église et les idées créatrices du XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle n'apportèrent pas de sang neuf dans la vie ecclésiale. L'Église officielle vivait en cercle fermé et sa force d'inertie était énorme. Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres de la faille, de la rupture profonde qui affectait toute la vie russe.

En 1917, dans l'atmosphère d'une guerre perdue, tout était mûr pour la révolution. L'Ancien Régime était pourri et n'avait plus de défenseurs valables. Le Saint Empire Russe, que l'intelligentsia avait un siècle durant nié et combattu, tomba. Dans le peuple on vit s'affaiblir et se décomposer les croyances religieuses qui soutenaient cette monarchie absolue. La formule officielle « Orthodoxie, autocratie et peuple » fut vidée de tout son sens ; elle devint mensongère et hypocrite. En Russie une révolution libérale,

bourgeoise, s'appuyant sur des structures juridiques, était une utopie qui ne correspondait ni aux traditions russes ni aux idées révolutionnaires prédominantes, la révolution ne pouvait donc qu'être socialiste. Le mouvement libéral était rattaché à la *Douma* et au parti *K.D.* <sup>108</sup>, mais il n'avait pas d'appui dans les couches populaires et n'était pas porté par une idéologie dynamique. Correspondant à la structure d'esprit russe, la révolution ne pouvait être que totalitaire. Toutes les idéologies russes ont toujours été totalitaires, qu'elles soient théocratiques ou socialistes. Les Russes sont des maximalistes et ce qui se présente comme une utopie a, en Russie, le plus de chance de se réaliser. Le mot « bolchevisme » signifie, comme on le sait, majorité ; c'était celle qui [256] s'était formée au Congrès du parti social-démocrate en 1903, le mot « menchévisme » désignant la minorité. Ce terme de bolchevisme se trouva être le symbole parfait de la révolution russe, le mot menchévisme, au contraire, ne lui convenait pas. Pour l'intelligentsia de gauche la révolution a toujours été à la fois une religion et une philosophie, l'idée révolutionnaire formait un tout cohérent, ce que ne comprenaient pas les tendances plus modérées. Il est facile de démontrer que l'idéologie marxiste ne convenait pas pour faire la révolution dans un pays agricole, à la population essentiellement paysanne, à l'industrie retardée et au prolétariat presque inexistant. Mais le symbolisme d'une révolution est conventionnel et il ne faut pas le prendre trop à la lettre. Le marxisme a été adapté aux conditions russes et russifié. L'idée messianique du marxisme reposant sur l'idée de la mission du prolétariat s'est identifiée et confondue avec l'idée messianique russe. Dans la révolution communiste russe, ce n'est pas le prolétariat empirique qui dominait mais l'idée du prolétariat, son mythe. Mais cette révolution communiste qui devint la véritable révolution représentait un messianisme universel ; elle voulait apporter au monde le bonheur et le libérer de toute contrainte. Pourtant elle créa à son tour une contrainte et non des moindres et anéantit toute liberté ; se faisant elle pensait très sincèrement qu'il s'agissait d'une mesure provisoire, nécessaire à la réalisation du but suprême. Les communistes russes qui continuent à se considérer marxistes, retrouvent certaines idées populistes du XIX<sup>e</sup> siècle, ainsi pensent-ils que la Russie peut éviter le stade capitaliste et passer directement au

---

<sup>108</sup> K. D. = parti constitutionnel-démocrate. (*N.d.T.*)

socialisme. L'industrialisation devra se faire sous le signe du communisme et elle est effectivement en train de se faire. Les communistes se trouvent plus proches de Tkatchev que de Plekhanov et même de Marx et d'Engels. Niant la démocratie, comme le faisaient de nombreux populistes, ils pratiquent des modes despotiques de gouvernement propres à l'ancien régime russe. Ils apportent des modifications au marxisme et l'adaptent à l'époque des révolutions prolétariennes que Marx ne connaissait pas encore. Lénine fut un remarquable théoricien et praticien de la révolution. C'était un russe typique, avec quelques traits tartares. Ses adeptes exaltèrent la volonté révolutionnaire et considérèrent le monde comme plastique, se prêtant à n'importe quel [257] changement opéré par une minorité révolutionnaire. Ils se mirent à professer une forme de matérialisme dialectique dans laquelle disparaît le déterminisme qui naguère sautait tellement aux yeux dans le marxisme. La matière elle-même disparaît presque, on lui assigne des qualités spirituelles, telle une possibilité de mouvement spontané intrinsèque, une liberté interne et un caractère raisonnable. On assiste également à une poussée de nationalisme en l'Union Soviétique et un retour aux traditions du passé. Le léninisme-stalinisme n'est déjà plus le marxisme classique. Le communisme russe est une déformation de l'idée messianique russe. Il proclame que la lumière venue d'Orient illuminera les ténèbres de l'Occident bourgeois. Le communisme a sa part de vérité et de mensonge. Sa vérité est sociale, elle rend possible la fraternité des hommes et des peuples, la disparition des classes ; son mensonge est dans ses bases spirituelles qui entraînent un processus de déshumanisation, une négation des valeurs de chaque homme, un rétrécissement de la conscience qui était déjà sensible dans le nihilisme. Le communisme est un phénomène russe malgré l'idéologie marxiste. Le communisme est le destin de la Russie, il représente un moment dans le destin intérieur de son peuple. Et il doit être surmonté du dedans par le peuple russe lui-même, surmonté mais non anéanti. Et dans le stade supérieur qui succédera au communisme doit entrer également la vérité du communisme mais débarrassée de sa gangue de mensonge. La révolution russe a réveillé, a libéré des forces énormes dans le peuple russe. Là fut son côté le plus important. La constitution soviétique de 1936 a créé une législation de la propriété jamais encore égalée. La propriété privée est reconnue mais sous une forme excluant

toute exploitation. Un type spirituel nouveau est né avec des bons et des mauvais côtés. Mais la liberté de l'homme est toujours inexistante.

Malgré le manque d'unité de la culture russe et tout ce qui opposait révolution et renaissance, il y a entre eux quelque chose de commun : un élément dionysiaque y transparait çà et là, prenant des formes variées. J'ai appelé renaissance russe l'élan créateur que nous connûmes au début de ce siècle. Mais par son caractère il ne peut se comparer à la grande Renaissance européenne. Il ne succédait pas à un Moyen [258] Age, mais à un siècle des lumières vécu par notre intelligentsia. Il serait plus juste de la comparer au romantisme allemand du début du XIX<sup>e</sup> siècle qui lui aussi succédait à l'époque des lumières. Mais le mouvement russe portait un caractère spécifique dû à ses liens avec le XIX<sup>e</sup> siècle russe ; c'est avant tout une inquiétude et une recherche, un perpétuel dépassement en philosophie des limites de la connaissance philosophique ; en poésie, des limites de l'art ; en politique, des limites de la politique dans une perspective eschatologique générale. Tout se déroulait dans une atmosphère mystique. La renaissance russe, s'il faut employer une terminologie conventionnelle, n'était pas classique, mais romantique. Mais ce romantisme se distinguait du romantisme occidental, il aspirait à un réalisme chrétien même s'il ne l'atteignait pas toujours. En Russie la culture n'était pas ce cercle fermé comme elle le fut si souvent en Occident où on s'enfermait avec auto-satisfaction. Malgré les influences occidentales, surtout celle de Nietzsche, encore qu'il fut compris d'une manière particulière, celle aussi des symbolistes occidentaux, les Russes aspiraient à prendre conscience d'eux-mêmes. C'est à cette époque que fut composé le poème de Blok « Les Scythes », que Dostoïevski nous devint réellement proche, que nous apprîmes à aimer la poésie de Tioutchev et à apprécier Soloviev. Et, en même temps, cessa l'attitude nihiliste de dépréciation du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais le mouvement révolutionnaire russe, l'aspiration vers une nouvelle forme de vie sociale furent plus forts que le mouvement culturel renaissant, car il s'appuyait sur les masses en voie de développement et était rattaché aux puissantes traditions du XIX<sup>e</sup> siècle. La renaissance culturelle fut piétinée et ses créateurs furent repoussés du premier plan de l'histoire ; certains furent contraints d'émigrer. Pendant un temps on vit triompher les idées matérialistes les plus superficielles et au sein de la culture s'opéra un retour à



l'ancien rationalisme éclairé. Révolutionnaire sur le plan social, on fut réactionnaire sur le plan culturel. Mais tout ceci, bien que montrant le destin tragique du peuple russe, ne signifie nullement que toutes les réserves d'énergie et d'idées créatrices soient disparues à jamais et ne ressurgiront pas un jour. Mais ainsi est faite l'histoire ; elle entraîne dans son cours des réactions psychiques variées qui amènent soit un élargissement, soit un rétrécissement de la conscience. [259] Bien des choses s'enfoncent en profondeur, disparaissant de la surface pour ressurgir de nouveau et se réaliser. Ainsi en sera-t-il chez nous. La défaite subie par la culture spirituelle n'est qu'un moment dialectique dans le destin de la culture spirituelle russe et témoigne du caractère problématique de la culture pour les Russes. Toutes les idées créatrices du passé auront de nouveau un rôle fécondant. La vie spirituelle ne peut être étouffée car elle est immortelle. Dans l'émigration le choc de la révolution a également provoqué une forme réactionnaire de religiosité. Mais ce phénomène est insignifiant à la lumière de plus lointaines perspectives.

#### *4. Conclusion*

La pensée et les recherches russes du début des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle témoignent de l'existence d'une Idée russe qui correspond au caractère et à la mission du peuple russe. Celui-ci est religieux par nature, par son type et sa structure spirituelle. L'inquiétude religieuse atteint même les incroyants. L'athéisme, le nihilisme, le matérialisme acquièrent en Russie une teinte religieuse. Les Russes, issus des couches populaires, ayant cessé d'être orthodoxes, continuent tout de même à chercher Dieu et sa vérité, à s'interroger sur le sens de la vie. Les Russes ignorent le scepticisme raffiné des Français, ils sont croyants, même s'ils professent un communisme matérialiste et ceux qui non seulement n'ont plus la foi mais persécutent l'Église orthodoxe, gardent dans le fond du cœur l'empreinte de l'orthodoxie. L'Idée russe est eschatologique, elle est orientée vers la fin. De là vient le maximalisme russe. Mais dans la conscience russe l'idée eschatologique prend la forme d'une aspiration au salut de tous les hommes. Car les Russes placent l'amour plus haut que la justice. La religiosité russe a un caractère conciliaire. Les chrétiens d'Occident ne

connaissent pas un tel esprit communautaire. Ces traits se sont manifestés dans la vie religieuse mais aussi sociale. On sait que la plus grande fête religieuse pour un Russe est la fête de Pâques. Le christianisme se comprend avant tout comme une religion de la Résurrection. Si l'on prend l'Orthodoxie en dehors de sa forme officielle et déformée, elle contient plus de liberté, plus de sens fraternel, de bonté, de véritable humilité, moins [260] d'avidité pour le pouvoir que le christianisme occidental. Derrière l'échelle hiérarchique, dans le fond d'eux-mêmes les Russes ont toujours été « antihiérarchistes », presque anarchistes. Le peuple russe n'a pas cet amour de la grandeur historique qui séduit tant les peuples occidentaux. Un peuple possédant un État parmi les plus puissants du monde, n'aime ni l'État ni la puissance et aspire à tout autre chose.

Les Allemands ont depuis longtemps échafaudé une théorie selon laquelle le peuple russe est un peuple féminin chez lequel prédomine l'âme, alors que le peuple allemand est un peuple masculin, un peuple de l'esprit. L'esprit mâle germanique devrait prendre possession de l'âme féminine russe. Et à cette théorie ils appliquèrent une pratique adéquate. Cette théorie a donc été élaborée pour justifier l'impérialisme de l'Allemagne et sa volonté de puissance. En réalité le peuple russe a toujours été capable de faire preuve d'un courage mâle et il le montrera, comme il l'a déjà montré, au peuple allemand. L'esprit chevaleresque existe en Russie. Les aspirations russes concernent non pas le cœur mais l'esprit. Tout le peuple doit concilier les deux éléments — masculin et féminin. S'il est vrai que chez le peuple allemand prédomine l'élément masculin, c'est plutôt un défaut qu'une qualité qui n'engage rien de bon pour l'avenir. (Ces réflexions sont, bien entendu, toutes relatives, ainsi dans le romantisme allemand s'est manifesté un élément féminin.) Mais il n'en reste pas moins vrai que l'Idée russe et l'Idée allemande sont opposées. L'Idée allemande est une Idée de domination, de puissance, de prédominance — l'Idée russe met l'accent sur l'esprit communautaire, sur la fraternité des hommes et des peuples. En Allemagne on a toujours assisté à un profond dualisme entre son gouvernement à l'esprit militariste et impérialiste et sa culture spirituelle. Les Russes ont grandement bénéficié de l'apport culturel allemand, surtout de son admirable philosophie, mais l'Allemagne en tant qu'État, est l'ennemi historique de la Russie. Toutefois la pensée allemande contient un élément qui

nous est hostile, surtout chez Hegel, Nietzsche et, aussi étrange que cela paraisse, chez Marx. Nous devons souhaiter des relations fraternelles avec le peuple allemand qui a créé tant de choses admirables mais à condition qu'il veuille renoncer à son désir de puissance. [261] À ce désir de puissance et de domination doit être opposée une force mâle de légitime défense.

La conscience morale russe se distingue de l'occidentale, elle est plus chrétienne. Les jugements moraux se réfèrent à l'homme et non à des principes abstraits de propriété, d'État, de notion abstraite du bien. Les Russes ont une autre attitude à l'égard du péché et du crime ; ils y mêlent un sentiment de pitié envers le déchu, l'humilié, et ils méprisent la grandeur. Ils ont également le sens de la famille moins développé qu'en Occident mais leur sens de la communauté est illimité. Ils ne cherchent pas tant une société organisée qu'une communion, une communication avec les hommes et ils ont le sens pédagogique peu développé. Le paradoxe russe consiste en ce que les Russes sont beaucoup moins socialisés que les Occidentaux mais beaucoup plus communautaires, plus ouverts à la communication. Bien sûr la révolution peut amener des mutations et des changements brutaux. Mais le dessein de Dieu concernant le peuple reste inchangé et les efforts de l'homme libre doivent tendre à rester fidèle à ce destin. Il y a une espèce d'indétermination dans la vie du Russe, peu compréhensible pour un esprit occidental déterminé rationnellement. Mais ce caractère indéterminé ouvre beaucoup de perspectives. Les Russes ignorent toutes ces classifications, divisions, regroupements en sphères diverses comme en Occident ; ils ont plus d'unité. Mais cela crée des difficultés nouvelles, des possibilités de mélanges et d'amalgames. Il faut se souvenir que la nature du Russe est très polarisée ; d'un côté nous voyons humilité et renoncement ; de l'autre, révolte suscitée par la pitié et l'exigence de justice. D'un côté, compassion, tendresse du cœur ; de l'autre, cruauté ; d'un côté amour de la liberté, de l'autre, tendance à l'esclavage. Les Russes ont un sens différent de la terre et leur terre elle-même est différente. S'ils ignorent la mystique de la race et du sang, ils connaissent bien la mystique de la terre. Le peuple russe, suivant son Idée éternelle, n'aime pas l'organisation de la cité terrestre et est orienté vers la Cité à venir, la Nouvelle Jérusalem ; mais cette Nouvelle Jérusalem n'est pas détachée de l'immense terre russe qui entrera en elle en tant que

partie intégrante. Pour atteindre cette Nouvelle Jérusalem, l'humanité doit retrouver le sens communautaire [262] et fraternel, et pour cela il est indispensable de vivre l'expérience de l'époque du Saint-Esprit qui nous apportera une nouvelle révélation concernant la société. La Russie a préparé cet avènement.

[263]

**L'IDÉE RUSSE**  
**NOTES BIOGRAPHIQUES**

[Retour à la table des matières](#)

[264]

[265]

## **AKSAKOV**

1) Serge Timofeevitch (1791-1859). Gentilhomme campagnard, écrivain de talent, auteur de *La chronique de famille* et des *Années d'enfance de Bagrov, le petit-fils*, esquisses un peu idylliques de la vie à la campagne.

2) Constantin Sergueevitch, son fils (1817-1860). Historien et philologue, théoricien du slavophilisme, ardent partisan de l'abolition du servage.

3) Ivan Sergueevitch, frère du précédent (1823-1886). Publiciste russe, slavophile, rédacteur de journaux slavophiles comme *Le Jour* et *Moscou*. Partisan du pan-slavisme.

## **BAKOUNINE**

Michel Alexandrovitch (1814-1876). Anarchiste, officier d'artillerie d'origine noble, il fut contraint à l'exil à cause de ses idées révolutionnaires. A Paris il rencontra Herzen, Marx et Proudhon. En 1867 se rallia à la 1<sup>re</sup> Internationale et fonda à Naples la première section italienne. Hostile à l'étatisme de Marx, il rompt avec lui en 1872. Ses idées trouvent leur expression dans *L'État et l'anarchie*.

## **BELINSKI**

Vissarion Grigorievitch (1810-1848). Journaliste et critique littéraire, dirigea les revues *L'opinion*, *L'observateur moscovite*, collabora aux *Annales de la Patrie*, où parurent ses remarquables articles sur les plus grands noms de la littérature russe et au *Contemporain*, revue des « Hommes des Années Soixante ». Fut surnommé « Vissarion l'impétueux ».

[266]

## **BELYI**

André (Bongaev) (1880-1934). Poète et romancier, théoricien du symbolisme. Il se passionne très tôt pour la philosophie et la poésie. Il écrit les romans *La colombe d'argent* et le célèbre *Petersbourg*. Il accueille avec ferveur la révolution et lui dédie son poème « Le Christ est ressuscité » (1918). Il fonde la revue *Les cahiers des rêveurs* qui paraîtra jusqu'en 1923. Membre de l'Union des Écrivains soviétiques, il collabore activement aux réalisations culturelles du nouveau régime.

## **BLOK**

Alexandre (1880-1921). Poète symboliste, chef de file du symbolisme russe. Son œuvre débute sous le signe d'un mysticisme inspiré de Soloviev, tout empreint de prophétisme quant au destin de la Russie, son thème central. Son œuvre touche aux genres les plus divers : Cycles lyriques, longs poèmes, drames lyriques. Citons : *Les vers à la Belle Dame*, *La Baraque de Foire*, *L'inconnue*, mais son poème le plus célèbre est sans conteste *Les Douze*, premier hymne inspiré par la « musique » de la révolution. Son poème *Les Scythes*, qui reprend le thème solovien du panmogolisme, est un chant barbare qui consacre la rupture entre la Russie et l'Occident.

## **BOUKHAREV**

Alexandre (Archimandrite Théodore en religion) (1822-1871). A eu une vie traversée de difficultés morales et matérielles. Obligé de se défroquer à la suite d'une cabale dirigée contre lui, il eut beaucoup de mal à publier ses œuvres. On lui doit un commentaire de l'Apocalypse, une série d'articles groupés sous le nom : *De l'Orthodoxie et de l'époque actuelle*.

## **BOULGAKOV**

Serge (1871-1944) fils d'un prêtre de la province d'Orel. Connut une crise religieuse jusqu'à 30 ans. Fit des études d'économie politique et fut membre du parti social-démocrate. Après sa

soutenance de thèse (*Capitalisme et Agriculture*) est nommé à la chaire d'économie politique à Kiev. Ses écrits composent le recueil dont le titre illustre sa nouvelle orientation philosophique ; *Du Marxisme à l'Idéalisme* (1903). C'est alors qu'il devint avec Berdiaev, Struve et Frank, le chef de file de ces intellectuels qui cherchent une rénovation religieuse autour de la revue *Problèmes de la vie*. En 1906 il est élu député à la II<sup>e</sup> Douma. Il écrit une série d'essais : *Deux cités*, des articles dans *Jalons*, dont « Héroïsme et Ascèse » et un grand [267] livre *Lumière sans crépuscule*. À partir de 1917, son œuvre devient essentiellement théologique. En 1918 est ordonné prêtre, se réfugie en Crimée, est exilé en 1923. En 1925 vient à Paris à l'Institut de théologie orthodoxe dont il sera le recteur jusqu'à sa mort.

## CHESTOV

Léon (Schwarzman) (1866-1938). Philosophe, né à Kiev, fait des études de droit. Ses sources philosophiques sont en Russie Soloviev et Dostoïevski, à l'étranger Nietzsche, Pascal, Kierkegaard. Publia *L'idée du bien, Tolstoï et Nietzsche*. Son premier ouvrage philosophique est *Apothéose du déracinement* traduit en français sous le titre *Apothéose du dépaysement* (Paris, 1927). Ses autres œuvres traduites sont : *Le pouvoir des clefs, La philosophie de la tragédie, Qu'est-ce que le bolchevisme, Athènes et Jérusalem, Sur les balances de Jacob*.

## DANILEVSKI

N. Ja. (1822-1885). Fut impliqué dans le procès Petrachevski. Auteur de *La Russie et l'Europe*, il y apparaît comme le père du « nationalisme biologique ».

## DOBROLIOBOV

Nicolas Alexandrovitch (1836-1861). Journaliste, critique littéraire, collabora à la revue *Le Contemporain* qui publia ses nombreux et fameux articles sur la littérature de son temps : sur Ostrovski « Le royaume ténébreux » ; sur Tourguenev « Quand



viendra donc le vrai jour ? » ; sur Gontcharov « Qu'est-ce que l'obломovisme ? » et beaucoup d'autres sur Pouchkine et Gogol. Mort de tuberculose à 25 ans.

## **ERN**

Vladimir (1881-1915). Auteur de deux livres remarquables sur l'histoire de la philosophie italienne et d'une série d'articles réunis dans le recueil *La lutte pour le logos* et d'un long essai sur Vladimir Soloviev. Sa mort prématurée, due à une maladie incurable, l'empêcha de développer ses dons de philosophe et d'essayiste.

## **FEDOROV**

Nicolas Fedorovitch (1828-1903). Penseur russe autodidacte, il fut pendant 25 ans modeste bibliothécaire au musée Roumiantsev. Ses amis, Kojevnikov et Peterson firent publier ses œuvres en deux [268] volumes, sans nom d'auteur, avec le titre de *Philosophie de l'œuvre commune*. Certains de ses écrits restent non publiés.

## **FLORENSKI**

Père Paul (1882-1940/41 ?). Philosophe et prêtre, manifesta très tôt des dons mathématiques exceptionnels, suivit les cours de mathématiques à l'Université de Moscou, adhéra à « L'école des arithmologues » et s'attacha à l'étude des fonctions discontinues. Mais dès ses années universitaires se tourna vers la philosophie et la théologie qu'il étudia à l'Académie de Théologie de Moscou. Sa thèse très brillante et érudite s'intitule *Colonne et fondement de la vérité*. Très jeune il fut ordonné prêtre. Au moment de la révolution, fut déporté au Turkestan, puis en Sibérie, où il est vraisemblablement mort vers 1940.

## **FRANK**

Simon (1877-1950). Philosophe, fit des études de droit, d'économie politique et de philosophie. Il se détache progressivement du marxisme, dont il fait la critique dans *La théorie de la valeur chez*

*Marx*. Chargé de cours à l'Université de Petersbourg, puis de Saratov il est banni en 1922 et retrouve Berdiaev à Berlin. Il demeura en France, puis à Londres. Il a beaucoup écrit. Citons : *L'Objet de la connaissance* (sa thèse), *La connaissance et l'être*, *Méthodologie des sciences sociales*, *Introduction à la philosophie*, *Le savoir vivant*, *La philosophie et la vie*, *Le sens de la vie*, *Les fondements spirituels de la société*, *L'inconnaissable...*

## **GRANOVSKI**

T. N. (1813-1855). Professeur d'histoire à l'Université de Moscou dès l'âge de 26 ans, il poussa la jeunesse à repenser les problèmes des rapports entre la Russie et l'Occident.

## **HERZEN**

Alexandre Ivanovitch (1812-1870). Écrivain et journaliste qui dut à ses opinions politiques d'être souvent exilé. Vécut à Paris et à Londres. Auteur de *A qui la faute ?*, des *Lettres de l'Avenue Marigny*, de *Passé et pensées*, remarquable album de souvenirs, *De l'autre rive*, *La pie voleuse*, *Le Dr Krupov*. Rédacteur à Londres de la revue socialiste *Kolokol* et de *L'Étoile polaire* qui pénétraient clandestinement en Russie.

[269]

## **IVANOV**

Viatcheslav (1866-1949). Né dans une famille d'intellectuels ; fait des études très poussées à la Faculté de Moscou, puis à Berlin et à Paris. Se fixe en 1905 à Pétersbourg où il devient une des principales figures du symbolisme russe. En 1912, s'installe à Moscou. En 1921 est nommé recteur de l'Université de Bakou. En 1924 se fixe en Italie. Il a laissé de nombreux recueils poétiques, de tragédies en vers, d'essais théoriques et critiques, de traductions. Représentant de la tendance philosophique et mythologique du symbolisme russe, il se distingue par un fréquent recours aux thèmes spirituels de la tradition gréco-latine.

## **JELIABOV**

A. I. (1850-1881). Populiste révolutionnaire ayant participé à la mission « aller au peuple » et à divers mouvements extrémistes. Plusieurs fois arrêté et jugé. Participa à plusieurs tentatives d'attentat contre le tsar Alexandre II. Exécuté en 1881 après l'assassinat de celui-ci.

### **KHOMIAKOV**

Alexis Stepanovitch (1804-1860). L'écrivain, le philosophe, le poète du slavophilisme, ayant activement participé au projet de réforme du servage. Sa poésie, à la fois intimiste et patriotique, exalte l'idée de la mission religieuse de la Russie (cf. Le Travailleur « troujenik »). Théologien, a développé l'idée de la « sobornost », conciliarité de l'Église.

### **KIREEVSKI**

Ivan Vassilievitch (1803-1856). Philosophe et publiciste, l'un des théoriciens du slavophilisme.

### **KRIZANIC**

Georges, né vers 1617 à Zagreb, mort à Vienne en 1683. Penseur croate et linguiste de renom, prêtre catholique, docteur en théologie. Ce fut le premier apôtre de l'union des Slaves et du rapprochement des Églises catholique et orthodoxe. Vint à Moscou en 1659, mais fut exilé à Tobolsk.

### **KROPOTKINE**

Pierre Alexeevitch, prince (1842-1921). Géographe de renom, théoricien de l'anarchisme russe. Il fut arrêté en 1874 et se réfugia en [270] Angleterre, puis en France. Il a écrit notamment *Paroles d'un révolté*, *La conquête du pain*, *La grande Révolution*, *L'Anarchie*, *sa philosophie*, *son idéal*.

### **LAVROV**

Pierre Lavrovitch (1823-1900). Porte-parole du populisme. Membre de la société « Terre et liberté » qui devint le célèbre parti terroriste « Liberté du peuple ». En tant que sociologue a développé une idée originale du progrès dans ses *Lettres historiques*.

### **LEONTIEV**

Constantin Nicolaevitch (1831-1891). Penseur, écrivain, critique littéraire. On lui doit des études *Sur les romans de L. Tolstoï* et surtout deux volumes de *L'Orient, la Russie et les Slaves*.

### **LOPATINE**

Léon (1855-1920). Psychologue, universitaire, président de la Société de Psychologie, ami intime de Soloviev. A laissé deux thèses parues sous le nom de : *Les tâches positives de la philosophie*, un recueil d'articles : *Essai et discours philosophiques* et *Recueil philosophique*.

### **LOSSKI**

Nicolas (1870-1965). Philosophe. Jeune lycéen, il est contraint de quitter le collège pour propagande athée. Après un séjour à l'étranger, il termine ses études de Sciences Naturelles et de Lettres et se consacre à la philosophie et est reçu docteur. Enseignant à l'Université de Pétersbourg, il en est exclu en 1921, cette fois pour tendances religieuses et est banni en 1922. Invité par Mazaryk, il s'installe à Prague. En 1942 occupe une chaire à l'Université de Bratislava. Puis vient en France et de là aux États-Unis. Parmi ses nombreux travaux, citons : *Fondements de l'Intuitionnisme*, *Le monde, comme ensemble organique*, *Les questions fondamentales de la gnoséologie*, *Logique*, *L'intuition sensible, l'intellectuelle et la mystique*, *Histoire de la philosophie russe*.

### **MIKHAILOVSKI**

Nicolas Constantinovitch (1842-1904). Populiste, critique littéraire, penseur, partisan de la méthode subjective en sociologie,

positiviste. Collabora aux *Annales de la Patrie*, *La Pensée russe*. Analysa l'œuvre [271] de Tolstoï, Tourguenev, Dostoïevski (« Un talent cruel »). Écrivit plusieurs traités de sociologie, *Qu'est-ce que le progrès ?*, et en 1875 : *La lutte pour l'individualité*.

### **NESMELOV**

Victor (1863-1920). Philosophe chrétien, professeur à l'Académie de Kazan. Laisse une thèse sur *Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse*, deux volumes de *La science de l'Homme* et un petit livre intitulé : *Foi et Connaissance*.

### **NETCHAEV**

S. G. (1847-1882). Révolutionnaire ayant participé aux mouvements étudiants des années 60. Connaissait Bakounine. Tenta de former une cellule révolutionnaire « Répression populaire ». En 1872 fut incarcéré et mourut en prison.

### **NOVIKOV**

Nicolas Ivanovitch (1744-1818). Écrivain, journaliste, éditeur. Publia outre différentes revues satiriques où il stigmatisait le servage, la francomanie des aristocrates, l'inculture des masses, de nombreux ouvrages d'érudition en philosophie, économie politique, pédagogie, histoire, etc. En 1792 fut jeté en prison pour 15 ans.

### **OSTROVSKI**

Alexandre Nicolaevitch (1823-1886). Auteur dramatique. Il eut un emploi dans un Tribunal de commerce ; cette expérience lui servit de fond pour la peinture du milieu des marchands du « Zamoskvoretchié. » On lui doit une trentaine de pièces dont les plus célèbres sont *Entre siens on s'arrange*, *Pauvreté n'est pas vice*, *L'orage*, *Un cœur ardent*. Vers la fin de sa vie devint co-directeur des théâtres impériaux.

## **PETCHERINE**

V. S. (1807-1885). Poète romantique à l'esprit tourmenté et rêveur, dont un poème, « Le triomphe de la mort », aurait inspiré à Dostoïevski le schéma mental de l'un de ses héros des *Possédés*.

## **PISAREV**

Dimitri Ivanovitch (1840-1868). Journaliste, critique littéraire, porte-parole de la jeunesse nihiliste, mort prématurément à 28 ans. On [272] lui doit des études sur : *Les Réalistes*, *Le prolétariat pensant*, *La destruction de l'esthétique*. Collabora aux revues *Le mot russe*, *Les Annales de la Patrie*.

## **RADICHTCHEV**

Alexandre Nicolaevitch (1749-1802). Écrivain de l'époque de Catherine II, victime de la terreur qu'inspira à la souveraine la Révolution française. Son livre *Le voyage de Saint-Pétersbourg à Moscou*, description apitoyée et courageuse du sort des paysans et son *Ode à la liberté* lui valurent d'être condamné à mort, peine ensuite commuée en exil en Sibérie. Réintégré par Alexandre I<sup>er</sup>, mais menacé à nouveau d'exil, Radichtchev se tua.

## **ROZANOV**

V. V. (1856-1919). Écrivain, philosophe, critique littéraire. On lui doit une *Légende du Grand Inquisiteur*, commentaire très personnel de l'épisode des *Frères Karamasov*. Son *Apocalypse de notre temps* est une réflexion sur la Révolution de 1917.

## **SAMARINE**

Georges (1819-1876). Penseur ayant fortement subi l'influence de Hegel. Slavophile, il se rapprocha de Khomiakov et de Kireevski. Nature passionnée et généreuse, Samarine s'est intéressé au problème du servage et des minorités ethniques, ce qui lui valut d'être

emprisonné un temps dans la forteresse Pierre-et-Paul. Ses écrits, surtout des lettres, ont été rassemblés par son frère en six volumes.

## **SOLOVIEV**

Vladimir Serguéevitch (1853-1900). Fils du célèbre historien, Serge Soloviev, il vécut dans une atmosphère de piété mêlée de mysticisme. Après une crise de « nihilisme », il se consolide dans la foi orthodoxe, mais gardera toute sa vie une grande sympathie pour le catholicisme. Après des études de Sciences Naturelles, puis de Lettres et enfin de Philosophie et de Théologie, il rédige sa thèse de « magister » : *La crise de la philosophie occidentale, Contre les positivistes* qui le rend célèbre. Il part à Londres, puis brusquement en Égypte, à l'appel de la « Sophia », expérience qu'il décrit dans *Les Trois Rencontres*. Sa thèse de doctorat s'intitule : *Critique des principes abstraits*. Au début de 1878, il entreprend ses *Cours publics sur la « Divino-humanité »*. En 1881, ayant perdu sa chaire pour sa condamnation [273] de la peine de mort, il se consacre à ses travaux sur *L'Histoire et L'Avenir de la Théocratie*, c'est sa période « utopique », dont il s'éloignera progressivement pour aboutir à une vision du monde pessimiste qui lui inspire sa *Justification du Bien* et sa *Philosophie théorique*. A la fin de sa vie, il publie son essai eschatologique : *Trois Entretiens* qui contient le fameux récit sur l'Antéchrist.

## **STRUVE**

Pierre (1870-1944). Professeur de sciences économiques à l'Institut Polytechnique de Moscou, membre de l'Académie des Sciences, économiste et penseur, homme d'une grande érudition, il a laissé de nombreux travaux d'économie, d'histoire, de philosophie et de droit. Citons ses livres : *Sur différents sujets, Patriotica* ; ses articles : « Remarques sur le pluralisme », « La Métaphysique et la sociologie ». En outre ses nombreux articles sur l'histoire de la pensée russe : sur Dostoïevski, Aksakov, Chevyrev. Marxiste, il se tourne vers l'idéalisme et tend de plus en plus vers une attitude religieuse et adhère au mouvement philosophico-religieux. Meurt à Paris en 1944.

## **TAREEV**

Maxime (1866-1934). Théologien et penseur, professeur de théologie morale à l'Académie de Moscou. On lui doit : *La Philosophie de la vie*, *La philosophie chrétienne* et quatre volumes de *Fondements du Christianisme*.

## **TCHAADAEV**

Pierre Jakovlevitch (1793-1856). Occidentaliste, auteur des *Lettres philosophiques* publiées en français dont la première, parue dans le *Télescope* de Nadejdine, causa l'interdiction de ce journal. Leur auteur fut déclaré officiellement fou, d'où sa réplique : « L'apologie d'un fou ».

## **TCHERNYCHEVSKI**

Nicolas Gavrilovitch (1828-1889). Écrivain, journaliste, collaborateur des *Annales de la Patrie* et surtout du *Contemporain*, son roman *Que faire ?* reflète les préoccupations sociales des années 60 et contient, sous forme de « rêves », une utopie de société future idéale.

## **TCHITCHERINE**

Boris Nicolaevitch (1828-1904). Historien et philosophe, fondateur de l'école, dite « juridique » dans l'historiographie russe, professeur [274] à l'Université de Moscou. Partisan d'une monarchie constituante. A laissé de nombreux ouvrages de sociologie, de droit, d'histoire et de philosophie.

## **TIOUTCHEV**

Fedor Ivanovitch (1803-1873). Poète lyrique. Haut fonctionnaire des affaires étrangères, resta 22 ans hors de Russie. Son œuvre poétique compose un mince volume, mais elle est d'une qualité et d'une profondeur philosophique inégale.



## TKATCHEV

P. N. (1844-1885). Révolutionnaire populiste, critique littéraire. A collaboré à diverses revues : *Le mot russe* et *L'action*. À l'étranger rédacteur du *Tocsin*. A bien connu Louis-Auguste Blanqui.

## TROUBETSKOI

1) Serge, prince (1862-1905). Historien et philosophe, recteur de l'Université de Moscou, ayant collaboré activement à la diffusion de la philosophie russe, homme d'une solide érudition, disciple de Soloviev. Ses essais les plus importants sont : *De la nature de la conscience humaine*, *Les fondements de l'idéalisme*, *Déterminisme et liberté morale*, un essai sur Leontiev : *Un slavophile désenchanté*.

2) Eugène, prince (1863-1920), frère du précédent. Professeur à l'Université de Kiev, puis de Moscou. Disciple de Soloviev, il sut moins que son frère s'en détacher. Intéressé par l'art, a écrit un essai sur les icônes : *Une philosophie en couleurs* et également : *Les deux mondes des icônes russes anciennes*. En philosophie ses œuvres s'intitulent : *Le sens de la vie* et surtout : *La vision du monde de V. Soloviev*.

**Fin du texte**