

## **Les sources de la « renaissance religieuse russe » chez Soloviev et Boulgakov \***

par Marjan ZDZIECHOWSKI

Même si la funeste prophétie de Soloviev<sup>1</sup> devait se réaliser, même si les vastes espaces de la Russie menacée à présent d'une mort prématurée devaient servir de boulevard pour les nouveaux conquérants venus des steppes sous la conduite des « rois d'Orient et des îles lointaines » et permettre aux descendants de Gengis Khan de nouvelles conquêtes et de nouvelles victoires sur un Occident vieilli, il semble que le soleil couchant de la Russie, avant d'être enseveli par l'Histoire, jetterait encore sur le monde en guise d'adieu les derniers feux de son idéal religieux. La profondeur philosophique d'un Soloviev, l'intériorisation actuelle de la conscience chrétienne, l'effort pour réveiller l'esprit du Christ dans l'Église russe et pour donner un caractère religieux au mouvement vers la liberté, voilà les heureux résultats du combat pour la lumière qui est mené en Russie depuis l'automne de 1904. Mais évidemment ces signes ne sont perceptibles jusqu'à présent qu'aux esprits les mieux avertis et l'on ne saurait assurer qu'ils vont trouver un écho également dans les couches inférieures de la société.

« Aucun peuple, a dit un des représentants de cette nouvelle conscience religieuse, Nicolas Berdiaev, ne peut vivre sans passion et sans enthousiasme créateur ». Jusqu'à présent, en Russie, la source de cette passion était la lutte contre le pouvoir. Mais on ne peut plus se contenter de cela. « La réalisation de notre rêve politique centenaire, ajoutait-il, doit s'accompagner d'une grande renaissance culturelle et religieuse ». C'est ce qui fait justement la différence entre les bouleversements politiques et sociaux de la Russie et les mouvements

\* Texte paru dans *Aux sources du messianisme slave* (en polonais), Lvov 1912 (traduction allemande, *Die Grundprobleme Russlands*, Vienne 1907, pp. 400-430.) Traduction de l'allemand par Paul Demann.

1. Il s'agit de la vision apocalyptique, exprimée par Soloviev, selon laquelle la Russie était menacée d'asservissement sous un « nouveau joug mongol ». Cf. ci-dessous p. 158.

similaires en Europe. « Alors seulement pourrons-nous dire au nom de quelle idée nous avons agi et créé » et comprendre que « notre œuvre historique, concrète et non pas abstraite, ancrée dans la chair et le sang, a une signification universelle, étroitement liée à celle de l'Histoire du monde ».

Cette renaissance de la religion fondée sur une renaissance politique ne saurait cependant se réaliser sans la participation de l'Église. Mais l'Église est-elle capable de jouer ce rôle ? C'est là une question qui tourmente les esprits les plus profonds de la Russie. « Dans l'administration de l'Église, lisons-nous dans le *Recueil des lois russes*, le pouvoir autocratique agit par le très Saint-Synode installé par lui ». Pour Dimitri Merejkovsky, un des esprits les plus pénétrants de la Russie actuelle, cet article de la loi constitue le nerf vital de l'Empire, l'axe central de tout le mécanisme de l'État. A son entrée en fonction, chaque membre du Saint-Synode prête un serment d'après lequel « il reconnaît le monarque de toutes les Russies et leur seigneur très-gracieux comme le juge suprême de ce Collège spirituel ». Mais pour que cette reconnaissance n'équivaille pas à un reniement du Christ, « on doit reconnaître, c'est ainsi du moins que Merejkovsky explique la formule de serment, qu'il existe dans tous les cas possibles, passés, présents et futurs, un accord complet et infaillible entre la volonté du Christ et la volonté du Tsar de la Russie ». Ce qui fait du Tsar « le pasteur suprême, le grand-prêtre, le chef visible de l'Église grecque, le représentant de son chef invisible qui est le Christ lui-même ».

Fidèle à ce serment, au cours de près de deux siècles d'existence, le Saint-Synode a fait de l'Église un esclave muet de l'État, un instrument docile de sa police. Il ne pouvait donc pas être question d'un lien quelconque entre l'Église et la société. Pour un homme pensant et honnête, l'Église ne pouvait être qu'objet de mépris. Cette répulsion pour l'Église a donné forcément naissance à une répulsion pour la religion tout court et l'athéisme est devenu un trait caractéristique de l'intelligentsia russe.

Mais l'athéisme est un masque derrière lequel se cache une religiosité profonde, même si elle est inconsciente. Berdiaev cherche à démontrer que le signe distinctif de l'intelligentsia russe, dont il ne veut considérer que le côté contestataire, est l'aspiration à l'Absolu, même si elle ne veut pas concevoir cet Absolu sous les traits d'un Dieu vivant. Le Dieu des popes et des policiers a suscité en elle une répulsion pour l'idée même de Dieu. L'athéisme est devenu ainsi le premier dogme de son catéchisme. Merejkovsky définit cet athéisme de l'intelligentsia russe comme « une forme inversée, obscure et inconsciente du mysticisme russe ». Le peuple russe « est le peuple le plus athée et en même temps le plus mystique du monde ». « Je crois qu'il n'y a pas de Dieu », dit un des héros de Dostoïevski, mais, ajoute Merejkovsky, « cette foi dans l'incroyance devient chez nous une foi encore plus ardente et plus fanatique que l'ancienne foi, et ce "il n'y a pas de Dieu" devient un nouveau dieu, encore plus réel ». Bref, en Russie, l'athéisme est l'expression de la passion de la foi, d'une passion insatiable qui ne peut

pas se satisfaire des formes de croyance qu'on veut lui imposer et qui, dans sa colère, rejette Dieu en blasphémant.

L'intelligentsia, pour laquelle cet athéisme est étroitement lié à l'idée d'un sacrifice en vue du bonheur universel, « a suscité une foule d'ascètes et de martyrs, certes apparemment politiques, mais qui étaient, selon leur état d'esprit profond, des ascètes et des martyrs réellement religieux. L'amour brûlant pour la Russie, pour leur peuple et pour leur patrie, permet de leur appliquer la parole du Christ selon laquelle « il n'y a pas d'amour plus grand que celui par lequel quelqu'un donne sa vie pour ses amis »... « Notre intelligentsia porte en elle le germe d'une nouvelle vérité chrétienne ». Ces vues ont été admises même par un défenseur officiel de l'Orthodoxie, le professeur Ternavcev, qui, au cours d'une séance de la Société de philosophie religieuse de Saint-Petersbourg, n'a pas hésité à reconnaître publiquement que l'intelligentsia athée possède en elle plus d'esprit religieux que l'Église et « qu'elle contient potentiellement un nouveau type, caché, de piété et de religiosité ».

Maintenant que l'intelligentsia est entrée en lutte contre le pouvoir avec plus de vigueur et plus d'espoir de succès que par le passé, le moment décisif est arrivé pour l'Église orthodoxe, selon Merejkovsky, de dire ouvertement si elle veut prendre parti contre le pouvoir et pour l'intelligentsia et si elle entend porter, avec l'aide de celle-ci, la lumière de la connaissance religieuse dans les zones obscures du peuple. Sinon, elle demeurera dans l'immobilisme où l'État l'a enfermée et renoncera ainsi définitivement à l'influence qu'elle pourrait exercer sur l'avenir de la Russie. Tel est le dilemme devant lequel, en 1905, Merejkovsky a placé le clergé russe, dans des termes brûlants de passion, en lui disant : *maintenant ou jamais !*

\*  
\* \*

Bien que parti d'un point de vue différent, le professeur Serge Boulgakov est arrivé à la même conclusion. Pour Merejkovsky, comme pour les romantiques allemands du début du siècle dernier, la sphère du religieux constituait en quelque sorte le havre où il fallait se réfugier pour échapper à la triste réalité. Serge Boulgakov, lui, appartenait à l'intelligentsia pour laquelle l'Absolu n'était pas Dieu mais « le Royaume de Dieu sur terre sous la forme d'un Royaume du progrès », conçu comme la réalisation des aspirations du socialisme. Pour lui, il ne s'agissait pas de fuir la réalité mais de la transformer. Il a décrit son évolution personnelle de l'utopie socialiste vers le christianisme, dans un des livres les plus importants de notre époque, *Du marxisme à l'idéalisme*. Depuis ses jeunes années, il avait nourri une vénération quasi religieuse pour le marxisme et cherché à le servir loyalement en le défendant contre toutes les attaques. Mais après chaque effort pour le défendre, il devait se rendre à l'évidence que sa foi dans la valeur de cette doctrine se trouvait de plus en plus ébranlée. Tourmenté par l'aspiration à l'Absolu, au Bien absolu, il voulait que la doctrine à

laquelle il s'était amoureusement attaché et qui promettait au genre humain fraternité et bonheur reposât sur des fondements absolus et inébranlables. Mais la théorie positiviste du progrès ne pouvait pas fournir ces fondements. Et quand, au besoin, elle essayait d'assumer ce rôle, c'était par des emprunts truqués au domaine de la métaphysique, « grâce à des marchandises de contrebande métaphysique », comme dit l'auteur. Le positivisme conduit à penser que l'idée du Bien repose uniquement sur les conceptions subjectives des individus. Elle serait donc, conclut l'auteur, quelque chose de relatif et de passager, quelque chose qui ne peut d'aucune façon devenir réalité. Or, le Bien doit être absolu, autrement la vie perd toute valeur. L'aspiration à ce Bien absolu a donc conduit l'auteur au seuil de la métaphysique et de l'idéalisme philosophique. L'idéalisme à son tour l'a orienté vers la philosophie de Vladimir Soloviev et c'est là qu'il a trouvé ce qui pouvait satisfaire enfin son esprit et son cœur. Là il a pris conscience définitivement de la nécessité non seulement de la religiosité, mais de la religion, et de l'organisation religieuse de l'Église.

Dans sa façon d'idéaliser l'intelligentsia, Boulgakov se trouvait d'accord avec Merejkovsky et Berdiaev. Il y eut là, chez eux tous, un nouvel avatar du messianisme. On le rencontre chez slavophiles dans l'idéal du tsar autocrate, uni à son peuple par un lien d'amour, et appelé, à la tête de celui-ci, à répandre la vérité chrétienne dans le monde, chez Herzen et ses disciples dans leur idée du peuple russe avec sa vocation d'apporter au monde de nouvelles formes d'organisation sociale, chez Boulgakov, Merejkovsky et Berdiaev, qui voient l'intelligentsia, auréolée du martyr dans son combat pour la liberté. A leurs yeux, la réalisation des aspirations politiques et sociales de l'intelligentsia, devait s'accomplir d'une minute à l'autre, et alors allait sonner l'heure de la renaissance religieuse. « Les deux lignes droites, écrivait Boulgakov, qui étaient jusque-là parallèles sans jamais se rencontrer, l'Église et l'intelligentsia, doivent finalement se rencontrer à un point donné »... « Et l'intelligentsia apportera à l'Église ce à quoi elle ne peut pas renoncer, ce à quoi elle est incapable de renoncer, l'inquiétude, le tourment de la conscience, l'idéalisme passionné, les vertus sociales, l'élan vers la vie et l'effort tendu vers le Royaume qui n'est pas de ce monde, cet élan qui est chez elle si admirablement lié au souci de la vérité de ce monde et, ici nous voulons expliciter davantage la pensée de l'auteur, au souci de la réalisation de l'idéal socialiste ».

Boulgakov a compris également ceci : l'intelligentsia, en raison du niveau de ses aspirations, s'est hissée tellement au dessus de celui des milieux ecclésiastiques, elle méprise par conséquent ceux-ci à un tel point et elle s'est tellement endurcie dans ses préjugés propres, allant jusqu'à l'athéisme, qu'une reprise de contact amicale entre les deux forces sociales ne sera possible que si l'Église fait le premier pas en reconnaissant ses fautes et si elle vient, de son côté, à la rencontre de l'intelligentsia pour la soutenir dans sa lutte contre le pouvoir. « Puissent donc les représentants de l'Église réfléchir et se demander s'ils ont moralement le droit de ne pas se joindre au mouvement de libération et

de refuser de contribuer ainsi, même si c'est dans une mesure modeste, à briser la glace qui s'est formée historiquement entre l'intelligentsia et l'Église. Or la voie qui mène au cœur de l'intelligentsia est celle de la politique, car là réside son cœur et sa religion. Une alliance politique serait le premier pas vers une association plus profonde et plus précise dans l'avenir ». « Ici, ajoute le professeur Boulgakov, nous touchons le domaine de nos espoirs les plus sacrés et de nos pressentiments historiques... »

La revue *Voprosy jizni* (« Les Problèmes de la vie ») eut pour objectif de répandre cette idée. Sa rédaction était dirigée par Boulgakov. Entre tous les périodiques de Russie, celui-ci se distinguait par sa grande vitalité et par l'ampleur et l'élévation de ses projets. On sentait en lui le souffle de l'avenir et les germes de la renaissance de la Russie. « Rédemption politique, renouveau économique, renaissance culturelle, réforme religieuse », tels furent les quatre postulats du programme de Boulgakov. Et comme tout cela paraissait facile et proche ! « Jamais auparavant, s'écria Boulgakov, nous n'avons assisté en Russie à une lame de fond aussi puissante »... « Le vent s'est levé qui porte sur ses ailes le souffle de la liberté, qui revigore toute la Russie pour devenir un ouragan puissant et salutaire... »

L'attente n'a pas été comblée. La tempête qui devait chasser de Russie toute pourriture, qui devait purifier l'atmosphère de la Russie et préparer celle-ci à assumer un idéal élevé n'a pas éclaté du tout. Forcément, les espoirs sont retombés et des vastes rêveries on s'est tourné vers le travail dans la réalité de tous les jours. C'est ce tournant qui s'exprime dans les écrits du prince Eugène Troubetskoï. Il faisait partie, lui aussi, des collaborateurs des « Problèmes de la vie », mais, à la différence des autres, il ne partageait pas leur enthousiasme messianique pour l'intelligentsia. Il voyait clairement que le dévouement au service du peuple, fût-il aussi sincère et désintéressé qu'il l'était dans l'intelligentsia russe, ne pouvait pas remplacer la religion et pouvait, d'autre part, conduire à un radicalisme lourd de la menace de graves catastrophes. Il ne pouvait donc absolument pas s'en tenir à l'exigence que l'Église fasse la moitié du chemin et vienne à la rencontre de l'intelligentsia pour s'associer les yeux fermés à ses aspirations. Il ressentait profondément la religion comme une force capable de réconcilier entre elles les tendances sociales opposées et soulignait donc avec insistance que l'Église doit agir sur la société. « Dans notre délabrement actuel, écrivait-il, seule la force invisible de l'amour peut nous réunir et préserver ainsi notre organisation étatique et sociale d'une désintégration définitive ». Cette force de l'amour, il voulait la trouver dans une Église libre et rajeunie, associée à toutes les forces créatrices de l'État. « Puisse l'Église bénir notre peuple dans l'œuvre de la création d'un nouvel ordre étatique, fondé sur le principe de la fraternité universelle dans le Christ et faire la différence entre la démocratie véritable et une démocratie antichrétienne qui fait du peuple une idole ». Ces derniers mots le mirent en opposition ferme à l'égard des tendances radicales du mouvement et firent peser sur lui le soupçon de cléricanisme.

Le programme idéal d'un travail orienté dans les deux directions, vers l'intelligentsia et vers l'Église, Troubetskoï l'a exposé dans une *Lettre ouverte*, très enlevée, adressée à Boulgakov sur la *pensée religieuse de Vladimir Soloviev*, lettre qui devrait servir de feuille de route pour une Russie qui aspirait à renaître. La pensée de Soloviev, Troubetskoï l'a bien montré, était « scandale pour les Juifs et folie pour les Grecs ». L'expérience tragique de Soloviev, et qui devait être également celle de ses héritiers, c'est qu'il fallait suivre l'exemple de saint Paul et porter la lumière de sa pensée aux uns et aux autres, c'est-à-dire à la fois aux Grecs et aux Juifs. Pour le prince Troubetskoï les « Grecs », c'étaient les tenants de la libre pensée, les adorateurs de la science, bref les « intellectuels » russes moyens, pour lesquels le monde de la foi était un jouet inutile, né de l'imagination. A l'opposé, ce qu'étaient les « Juifs » pour saint Paul, c'était maintenant dans la pensée de Soloviev l'orthodoxie officielle et pharisaïque, dont les prétendus défenseurs avaient fait, à la place de la religion de Dieu, une religion de César remettant à César ce qui était à Dieu. Le « Grec » actuel a rejeté le christianisme mais cependant il se dit chrétien dans ses idéaux et dans ses actes, et, d'après Troubetskoï, on doit l'aborder maintenant avec le flambeau de la pensée chrétienne pour lui montrer que « le dieu inconnu » qui se révèle à lui dans l'expérience douloureuse de toutes les absurdités du monde, dans la recherche du sens et du but de la vie, dans le pessimisme et le découragement et finalement dans la foi en un progrès menant au bonheur universel, est justement le Dieu vivant, ce Dieu en lequel seul, nous dit Soloviev, toutes les aspirations et tous les espoirs du « Grec » d'aujourd'hui peuvent trouver leur accomplissement. Vis-à-vis des « Juifs » de saint Paul, c'est-à-dire vis-à-vis de la Russie officielle qui, avec le nom du Christ sur les lèvres en trahit les paroles sacrées dans le domaine de l'action, c'est sur le flambeau de la politique chrétienne qu'on doit ériger. Tel fut précisément le testament de Soloviev.

\*  
\* \*

Sans aucun doute l'avenir de la Russie dépend de la force de la lumière que ces deux flambeaux pourront apporter dans les ténèbres d'aujourd'hui. Malheureusement, peu nombreux sont ceux qui portent ces flambeaux. Ce sont ceux-là mêmes qui s'étaient laissé empoigner dès les premiers moments du mouvement de libération par le rêve d'une renaissance spirituelle imminente de la Russie grâce à l'alliance d'une Église rénovée et d'une intelligentsia rénovée. Merejkovsky, que nous avons déjà cité, l'auteur profond de la trilogie *Le Christ et l'Antichrist*, a été un de ceux entre les mains desquels le flambeau de la pensée chrétienne a brillé avec le plus vif éclat. Son grand mérite est bien d'avoir su mettre à nu, à l'aide d'images forgées avec une intuition géniale, la nature intime de la philosophie qui inspire l'intelligentsia russe, à savoir le positivisme. Il a su montrer que le positivisme constitue pour la culture actuelle une frontière au delà de laquelle la pensée tombe dans le précipice de la négation philosophico-religieuse et de la

dépravation morale. L'humanité sans Dieu, l'humanité contre Dieu, l'humanité *est* Dieu, l'homme est Dieu, je suis Dieu : « telles sont les degrés de l'échelle métaphysique qui conduisent infailliblement, ce dont l'intelligentsia russe n'a pas encore pris conscience, de la religion de l'humanité à la religion de l'homme déifié », proclame Merejkovsky. Mais cet « égothéisme » téméraire n'est pas du tout ce qu'il croit être et ce qu'apparemment il représente : il n'exalte pas la personne humaine, il l'anéantit. Après l'affirmation qui découle du positivisme : *il n'y a pas de Dieu, donc Dieu n'est rien*, Merejkovsky dévoile comme complément inévitable cette série de conséquences logiques : il n'existe que l'homme, l'homme est tout, l'homme est Dieu, mais puisque Dieu n'est rien, *l'homme, lui aussi, n'est rien*.

Les débordements de l'égothéisme moderne sont l'expression non pas d'une force, mais d'une faiblesse. Ce sont les propos incohérents d'un homme ivre qui est tombé dans la boue et qui imagine qu'il plane dans le ciel. Poussé par une noble indignation, Merejkovsky montre par une analyse de l'œuvre de Maxime Gorki comment le vertige de l'ivresse égothéistique provoquée par la prétendue puissance de l'homme est inséparablement lié au nihilisme d'un désespoir vide de toute pensée. Il montre comment, des hymnes en l'honneur de l'homme, qui est tout et qui contient tout, on passe au cynisme de considérations d'après lesquelles tous ces pseudo-dieux ensemble, c'est-à-dire l'humanité, ne sont qu'un « amas de vers » et « les hommes ne sont que des punaises tout à fait inutiles sur la terre : tout est pour eux, mais eux, ils sont pour quoi ? Par quoi peuvent-ils justifier leur existence ? »... « Je suis une bête, dit l'un des va-nu-pieds de Gorki, et la conscience d'être une bête ne me pèse pas ; je vis en parfaite harmonie ». Donc, conclut Merejkovsky, l'homme est Dieu et l'homme est bête, et « l'humanité déifiée est *animalité déifiée* ». Il n'est alors pas étonnant que « le tranquille “ nous ne savons rien », scientifico-positiviste se mue en un “ nous ne voulons rien, nous voulons le néant ” furieux et mystique ». Ces conséquences du positivisme se sont révélées avec toute leur force dans l'œuvre de Gorki et dans celle de Tchekhov. « Ils ont voulu montrer que sans Dieu l'homme est Dieu ; ils ont montré qu'il est un animal et pire qu'un animal, une bête et pire qu'une bête, un cadavre et pire qu'un cadavre, qu'il est néant ».

Le positivisme est en Europe un phénomène effroyable, car il signifie qu'en abandonnant les hauteurs de l'individualisme chrétien, avec l'anéantissement de l'individualité, on tombe soit dans une autodéfinition insensée, soit, à l'inverse, dans l'idéal socialiste d'une fourmière laborieuse où l'individu humain n'est plus qu'un rouage non pensant d'une grande machine. En revanche là où le positivisme, au lieu d'être un phénomène de lassitude et de faux pas au cours d'un cheminement laborieux vers les sommets de l'idéal chrétien, répond à des critères ethniques et représente l'expression ultime d'une évolution spirituelle, en particulier chez les peuples jaunes de l'Extrême-Orient, il peut constituer une force puissante et bénéfique. Merejkovsky a des vues originales sur le prétendu « péril jaune ».

Pour lui, les peuples jaunes sont, en raison de leur forme d'esprit, positivistes jusque dans leur nature profonde : « là-bas tout est simple et plat ». Pour eux la terre est tout, ils ne perçoivent rien au-delà d'elle. Ils ne regardent jamais vers le ciel. L'objet de leur culte religieux, ce sont les ancêtres ou l'âge d'or du passé alors que pour les Européens c'est la postérité ou l'âge d'or à venir. En vénérant leurs ancêtres ils sont fidèles à eux-mêmes alors que l'Europe, en substituant au Dieu vivant la fourmilière de l'avenir, oublie la vérité que le Christ lui avait apportée et chasse de sa mémoire ce qui était pour elle le sceau de sa gloire. « Celui qui est fidèle à sa philosophie est conséquent avec lui-même ; celui qui est conséquent avec lui-même est fort, et celui qui est fort triomphe ». Voilà pourquoi la Russie a été vaincue par le Japon. « Aussi longtemps que l'Europe a pu opposer aux mauvais canons chinois ses canons meilleurs, elle est restée victorieuse et pouvait imaginer que sa victoire représentait le triomphe de la culture sur la barbarie ». Mais quand les Japonais se sont trouvés en possession de canons tout aussi bons, on a compris que « l'Europe imbuë de son positivisme ne possédait en dehors de ses canons rien qui puisse prouver sa supériorité ». Là est le « péril jaune », « non pas dans les circonstances extérieures, mais en nous-mêmes, non pas dans la menace d'une Chine qui deviendrait européenne, mais dans celle d'une Europe chrétienne qui se transformerait en une Chine positiviste et deviendrait chinoise, en sacrifiant l'Évangile au positivisme avec tout ce qui s'y attache. Par conséquent, pour pouvoir résister à l'invasion imminente des Mongols, il faudrait que surgisse en Europe un élan puissant capable de bouleverser de fond en comble les bases philosophiques de sa culture et qui lui permette « d'opposer aux canons de l'Orient positiviste non pas simplement les canons d'un Occident positiviste, mais quelque chose de bien plus réel, de bien plus vrai ».

Or la source du mouvement révolutionnaire qui entend rénover la Russie actuelle se trouve dans le positivisme athée de Herzen et de Bakounine. Cela ne signifie-t-il pas que justement pour cette raison ce mouvement est condamné à la stérilité ? Pour orienter les combattants de la jeune Russie vers un autre champ de bataille et pour les forcer à chercher un point d'appui plus profond, Merejkovsky leur a jeté à la figure l'offense pour un penseur radical la plus humiliante qui soit en désignant, ou plutôt en affublant l'œuvre entreprise par eux du terme pour eux le plus injurieux, celui de « bourgeoisie ». « L'homme qui renie Dieu et la personne divine absolue, renie en même temps sa propre personne humaine. Pour le plat de lentilles que sera le rassasiement de la future fourmilière socialiste, il renonce à la faim de Dieu et à son droit d'aïnesse divin, et sombre ainsi dans l'embourgeoisement absolu ». Mais la bourgeoisie, quand elle atteint son but et arrive au pouvoir, devient, en noyant toute poésie qui vole au-dessus des sens dans la prose plate des besoins matériels, une populace sans aveu.

« Le christianisme est en ruine », écrivait jadis Herzen, et il ajoutait : « la révolution est, elle aussi, en ruine ». Pourquoi, demande Merejkovsky, ne voulait-il pas établir un lien entre ces deux faits ?

Pourquoi ne voulait-il pas comprendre qu'on aurait dû employer toutes ses forces pour dégager ces deux éléments de notre culture, la religion et l'aspiration sociale, « du banc de sable commun du positivisme » où ils s'étaient échoués pour les ramener dans les eaux libres communes du christianisme ?

\*  
\* \*

Toute autre est naturellement la lumière du flambeau de la pensée chrétienne entre les mains du professeur Boulgakov, le philosophe et le sociologue. Il ne jette pas des lueurs capricieuses qui, de temps en temps, éclairent d'une lumière intermittente et fantasmatique des territoires inaccessibles à nos yeux. Sa lumière calme et régulière est tournée vers cette forteresse et cet arsenal de la révolution qu'est la doctrine marxiste, y compris sa source, la philosophie de Feuerbach. Sa pensée sur Marx et le marxisme est doublement significative, car elle est l'aboutissement d'un long combat intérieur qui avait fait rage en lui, avant qu'il arrivât à s'arracher à l'influence du promoteur du socialisme d'aujourd'hui. Cette pensée, il l'a exposée récemment dans une étude intitulée *Karl Marx comme type religieux* (1906)<sup>1</sup>. En partant du fait que la religion est la force déterminante tant dans la vie des individus que dans celle des nations, il pose la question de savoir quelle était en réalité la religion de Marx, quel était pour lui l'Absolu qu'il plaçait au-dessus de lui, plus haut que lui. Et Boulgakov arrive à la conclusion que Marx ne plaçait personne au-dessus de lui-même, qu'il s'opposait lui-même à Dieu, que sa vision du monde et de la vie s'enracinait dans l'athéisme militant de Feuerbach et que cet athéisme militant est le principe vital, le commencement et la fin du socialisme dans sa forme marxiste actuelle.

D'après la définition très pertinente de Boulgakov, Marx était une nature de type dictatorial, le propre de telles natures étant le mépris de la personne humaine, de ses besoins, de ses désirs, de ses aspirations, des questions et des doutes qui la tourmentent, en particulier de ceux qui trouvent leur expression dans la religion. Car la question religieuse est « la question de la valeur de *ma* vie, de *ma* personne, de *mes* souffrances, elle est la question de la relation de l'âme humaine individuelle à Dieu, de son salut individuel et non seulement purement social ». C'est pour cette raison aussi que l'athéisme de Marx était « si tranquille, si dépourvu de tragique, si doctrinal ». Marx a forgé son idéal de l'État socialiste sans supposer que l'homme pourrait avoir le droit de rechercher un bonheur autre, plus élevé, que celui que l'État devait pouvoir lui garantir. Et pourtant il devait certainement se douter que le bien-être matériel ne pouvait remplacer l'espérance du ciel. C'est sur cet arrière-fond que s'est développée en lui la haine de la religion qui s'opposait à son idéal. La religion est un « opium », une

1. Traduction française dans *Istina* XXVII (1982) pp. 137-162.

illusion, un bonheur illusoire qui doit être anéanti si l'on veut réaliser le bonheur véritable. Bougakov cite des paroles de Marx d'après lesquelles l'élimination de l'illusion religieuse dépend avant tout de la suppression de l'ordre de choses dans lequel ces illusions sont nécessaires. En d'autres termes : le socialisme n'est plus un but, mais un moyen, un instrument de l'athéisme militant, c'est-à-dire de l'homme défié sous la forme du prolétariat, comme celui qui est le plus défavorisé et qui a donc le plus besoin d'une amélioration de ses conditions de vie matérielle.

Cet aveu est hautement significatif dans la bouche d'un homme qui a été marxiste et qui n'a pas cessé d'être socialiste. Le socialisme — explique Bougakov — exige vérité, justice et amour dans les relations sociales. Ses objectifs sont clairs ; mais les formes concrètes du mouvement socialiste peuvent être différentes suivant l'état d'esprit et la valeur morale de ses protagonistes. Il peut être guidé par une inspiration religieuse élevée, mais il peut aussi subir l'influence de la haine de classe, de la jalousie, de l'égoïsme. La révolte contre le mal est un sentiment noble, sacré, indispensable ; aucun homme vivant ne doit en être dépourvu. Mais il existe une ligne de démarcation ténue, presque imperceptible et pourtant bien réelle au-delà de laquelle ce sentiment sacré se transforme en quelque chose qui est à l'extrême opposé de ce qui est sacré. Marx, l'apôtre de l'athéisme militant, a franchi cette ligne de démarcation. Sa doctrine, avec tout ce qui en découle : le matérialisme historique, l'appel à la lutte des classes, le rejet de toutes les exigences morales qui dépasseraient les limites de l'intérêt des classes défavorisées, tout cela a discrédité le socialisme. Tous les éléments idéalistes en étaient évacués et un climat de haine a remplacé le climat de l'amour universel des hommes. On ne doit donc pas confondre le marxisme avec le véritable socialisme. Même si Marx n'avait pas existé du tout, les circonstances historiques auraient suscité inévitablement des syndicats ouvriers et des partis ouvriers dans un esprit social-démocrate. Marx a contribué à jeter le socialisme en bas du chemin de crête où il aurait dû avancer.

Bougakov termine son exposé sur Marx dans les termes suivants : « J'ai considéré comme un devoir de conscience d'exprimer ici ce que j'ai observé chez Marx, dont j'avais scruté les traits attentivement pendant des années, — et que beaucoup d'autres ne voient pas, — et j'ai répondu à cette obligation sans tenir aucun compte de la façon dont seraient accueillis mes propos chez ceux qui sont étroitement liés à la face cachée sombre du marxisme »

Bougakov n'a cependant pas renoncé à l'idéal socialiste. « La Révélation — écrit-il dans un de ses derniers traités — pose des principes directeurs parfaitement explicites pour l'organisation de la société ». Le premier principe est celui de l'obligation du travail pour chacun suivant ses forces et ses capacités. Ce principe exclut toute oisiveté dans la société et pousse à substituer au profit du capital la rémunération du travail. Le deuxième principe est celui de l'obligation de protéger les faibles et les nécessiteux, donc les couches de population que notre

civilisation a opprimées, d'où le devoir d'orienter tous les efforts vers la création d'un ordre social où la différence entre riches et pauvres n'existerait plus. « C'est cet ordre que nous appelons socialiste ». Cependant pour celui qui se place au point de vue du christianisme, le plus important n'est pas de réaliser les aspirations du socialisme mais de transformer la volonté des hommes de telle manière que l'ordre socialiste de la société en découle comme une conséquence inéluctable. L'attitude du christianisme envers l'esclavage peut servir ici de modèle. L'esclavage était la honte du monde antique, mais n'en constituait pas moins la base économique de la civilisation de l'antiquité. Les premiers docteurs de la foi chrétienne ont très bien compris que la suppression immédiate de cette honte était impossible. « Esclaves, obéissez à vos maîtres », écrit saint Paul aux Éphésiens (6,5). Mais après avoir recommandé l'obéissance, il proclame aussitôt : « Celui qui était esclave lors de son appel dans le Seigneur est un affranchi du Seigneur » (I Co 7, 22), et plus loin : « Vous tous, en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (Ga 3, 27-28).

L'histoire a ses droits ; elle exige qu'on s'adapte aux conditions du temps et du lieu. Sauter brutalement d'une époque dans une autre est toujours préjudiciable. Donc si l'on veut œuvrer à transformer progressivement l'ordre social actuel selon les principes du socialisme pour réaliser la justice dans le domaine des relations économiques, on doit s'accrocher au chariot de l'Histoire et faire chemin, autant que possible avec les hommes qui ont des opinions différentes. Mais tout cet effort doit s'inspirer de l'esprit du Christ.

\*  
\* \*

Après les coups sensibles portés par la pensée chrétienne, avec Boulgakov et Merejkovsky, aux deux idoles de l'intelligentsia russe, le marxisme et le positivisme, il restait encore une chose nécessaire ; s'orienter vers la *politique chrétienne*.

Pour Boulgakov, qui aspire à la création d'une « Alliance pour une politique chrétienne », une telle politique aurait deux tâches à remplir : d'une part, christianiser le socialisme qui, tout en luttant au nom d'un idéal fondamentalement chrétien, transplante cet idéal sur le terrain d'un humanisme athée ; et, d'autre part, christianiser les forces qui dirigent la Russie, lesquelles, tout en honorant extérieurement le Christ, présentent comme enseignement du Christ ce qui, de toute évidence, n'est autre que le culte de Satan. Ces forces s'appuient sur l'Église russe, et c'est avant tout de ce côté-là que doit être dirigé le flambeau de la politique chrétienne. « Il suffit de prononcer le mot "Dieu" — écrivait récemment Merejkovsky — et l'écho multiforme des siècles et des peuples répondra par le mot "oppression" ». Aujourd'hui,

l'amère vérité de cette opposition ne saute nulle part aussi crûment aux yeux qu'en Russie. Selon Boulgakov, la Russie de nos jours est divisée en deux camps ennemis : d'un côté les Bandes noires qui bénéficient de la bénédiction de l'Église, de l'autre côté la Révolution qui rejette l'absolutisme, mais malheureusement aussi, avec celui-ci, la religion. Entre les deux, comme un troisième larron, un pouvoir hypocrite cherche à tirer avantage de cette guerre civile.

Une réforme de l'Église ne pourrait être entreprise que par un nouveau Concile ecclésiastique. L'idée de convoquer une telle assemblée était devenue l'étoile qui guidait les courants religieux idéalistes de la société russe. On a formé alors le rêve d'un Concile de l'Église qui s'appuierait fermement sur les principes fondamentaux du plus grand docteur de l'Église russe, Vladimir Soloviev, et proclamerait, en accord avec ses idées, que le monarque, comme fils de l'Église, n'a aucun pouvoir sur elle. On espérait également que l'Église renoncerait à ses privilèges d'Église apparemment dominante mais en réalité servilement soumise à l'État. On espérait qu'elle consacrerait le principe de la tolérance envers les autres confessions et demanderait la suppression de la censure religieuse. Mais pour le moment, ces rêves sont restés des rêves. Il s'est avéré que les tendances progressistes dans le clergé étaient plus faibles qu'on ne l'avait supposé et que, pour la plus grande partie de l'intelligentsia, l'idée d'une réforme de l'Église n'était qu'un discours vide de sens. On devrait cependant désespérer définitivement de la Russie si la semence semée par les esprits les plus profonds et les plus nobles du pays ne devait porter aucun fruit.

Ce qui étonne les catholiques, de leur côté, c'est que, parmi ceux qui appellent une renaissance de l'Église russe, personne ne conçoit le Concile projeté comme une assemblée composée uniquement d'évêques. Tous, y compris le clergé, définissent le Concile, en accord avec Tertullien, comme une *repraesentatio totius nominis christiani* et demandent que les représentants du clergé et du laïcat y participent. Quand le prince Eugène Troubetskoï a été appelé à la commission synodale chargée de l'élaboration des questions à soumettre à l'examen et aux décisions de la future assemblée ecclésiastique, il a souligné dans son allocution que le tsar devait entendre la voix de toute l'Église et qu'à cet effet les préparatifs du Concile devaient commencer à la base, c'est-à-dire au niveau des paroisses. La participation de laïcs orthodoxes qualifiés aux rencontres diocésaines pourrait constituer l'étape suivante. C'est là qu'apparaîtrait quels sont les laïcs dignes d'avoir siège et voix au Concile, étant entendu que tous restent libres d'aborder et d'examiner, par la parole et par l'écrit, toutes les affaires ayant trait à l'Église et au Concile. C'est dans cette conception très large de l'Église et du Concile, dans cet appel à l'aide et à l'avis de tous les fils croyants de l'Église que réside l'apport vivifiant qu'en cas de la réunion des Églises, l'Orient pourrait apporter à l'Occident pour le réveil de la vie ecclésiastique en Occident.

Mais le trait le plus caractéristique du mouvement de réforme religieuse en Russie, c'est l'aspect mystique que ce mouvement a revêtu. Il s'agit là cependant d'une forme particulière de mysticisme qui se manifeste aux moments où la vie des peuples arrive à un tournant de leur destin, d'un mysticisme qui, au lieu de chercher à pénétrer les mystères de la relation de l'âme individuelle avec Dieu, cherche Dieu dans l'âme collective, dans le peuple, dans l'humanité et qui attend l'intervention tangible de la Providence dans l'Histoire. Bref, on a affaire là au même *mysticisme messianique* que celui dont le feu brûlait si puissamment dans l'âme des poètes et des penseurs polonais de la première moitié du siècle dernier. Ce mysticisme n'est pas quelque chose de radicalement nouveau en Russie. Nous avons vu qu'il était perceptible chez les slavophiles qui rêvaient à une nouvelle et grande époque historique russo-slave. Plus tard, Soloviev faisait le même rêve, mais par la suite les réflexions amères que lui inspiraient les dépravations du slavophilisme et la politique antichrétienne du pouvoir l'ont détourné de ces rêves dorés sur l'avenir de la Russie, et il a tourné son activité créatrice vers la vision sombre des derniers jours où l'Antichrist viendra prendre la place du Christ sur la terre.

Certains de ses disciples l'ont imité, mais en tournant leur regard non vers le règne sombre de l'Antichrist, mais vers ce qui s'ensuivra, vers le Christ ressuscité régnant sur une humanité régénérée. Il y a là une nouvelle floraison de rêves sur un millénium de bonheur à venir, sur l'âge de l'Esprit consolateur, comme il en apparaît périodiquement sur le sol du christianisme depuis les premiers siècles de son existence. Ce messianisme, qui est une conséquence des grands bouleversements auxquels la Russie actuelle doit faire face, se situe en quelque sorte dans le prolongement du messianisme polonais, né sous l'effet du coup le plus terrible qu'un peuple peut subir et sur l'arrière-fond du sentiment que l'injustice criante subie par la Pologne avait une signification profonde, historique et universelle pour toute l'humanité. Les adeptes du messianisme polonais, qui rêvaient d'une rédemption de l'humanité par la Pologne, n'établissaient cependant pas une frontière nette entre les douleurs du présent et l'âge d'or heureux à venir, ce qui fait que n'était pas très clair — particulièrement chez Cieszkowski et Krasinski — ce qu'ils entendaient par cet avenir heureux : simplement une nouvelle époque dans le déroulement futur de l'Histoire ou un paradis apocalyptique situé au-delà de l'Histoire ? Le messianisme russe, en revanche, repoussait explicitement le terme de son attente au-delà de l'Histoire, au-delà de la fin du déroulement cosmique, et c'est pour cette raison qu'en Russie l'élément strictement messianique de la foi, censé conduire l'humanité aux portes de l'âge nouveau, a toujours été nettement plus faible que dans la poésie et la philosophie polonaises.

C'est dans l'imagination incandescente mais sombre de Merejkovsky que les rêves apocalyptiques ont pris le plus de place. Mais dans ses vues la fin du monde sera précédée par une sorte d'âge heureux dans lequel « il n'y aura plus ni roi ni grand-prêtre, car tous seront rois et prêtres, mais le roi des rois et le grand-prêtre sera Dieu lui-même ».

Bref, ce sera une sorte d'anarchie divinisée qui, dans la description de Merejkovsky, semble être une image très poétique et très riche, mais aussi très vague, de la communauté évangélique en laquelle Léon Tolstoï voulait transformer le monde. En développant cette idée, Merejkovsky se place sur le terrain d'une conception trinitaire de Dieu, de l'homme et de l'Histoire, là où s'était placé soixante ans plus tôt en Pologne Auguste Cieszkowsky, un disciple de Hegel, pour qui à l'âge premier du Père a succédé l'âge chrétien du Fils, qui dure encore de nos jours mais qui touche à sa fin, alors que doit venir la synthèse de la thèse et de l'antithèse que représentent ces deux âges opposés, le troisième âge, le jour de l'Esprit saint.

Et ce jour approche à grands pas : « Tout ce que j'affirme ici — dit Merejkovsky en conclusion de ses visions — n'est ni supposition tâtonnante ni prophétie téméraire, mais savoir positif, fondé sur l'expérience actuelle la plus réaliste : de ce qui a été et de ce qui est, je déduis ce qui sera ».

C'est avec la même conviction passionnée que le professeur Boulgakov cherchait à fonder sa foi dans l'avènement de la « Cité sainte » apocalyptique sur un postulat de la raison, comme un résultat logique du principe d'évolution qui nous guide dans la recherche scientifique. Plus réaliste cependant que Merejkovsky, il ne se laisse aller à aucune rêverie sur le règne des saints sur cette terre. Il cherche la « Cité sainte » non pas dans les conditions de la vie temporelle, mais dans l'avènement futur du Seigneur. Nous avons pris l'habitude de concevoir l'Histoire du monde comme un progrès qui avance sans cesse. L'idée du progrès est devenue l'idole qu'adore une humanité qui a oublié Dieu. Mais le progrès — demande Boulgakov — est-il aussi le salut ? Pourra-t-il nous protéger de la douleur et du deuil, de la faute et de la déchéance morale ? Non, jamais, en aucun cas ! Car si nous projetons l'image du progrès déjà réalisé sur une quelconque société parfaite à venir, nous devons choisir entre deux possibilités. Ou bien nos descendants auront un sens social plus développé et une conscience plus sensible que nous et dans ce cas ils seront torturés et écrasés à l'idée que leur bonheur a été payé par la douleur, la peine et le sang des générations qui les ont précédés et qui sont descendues dans la tombe sans avoir aperçu les rives de la Terre promise du progrès, et cette pensée les poursuivra sans cesse et empoisonnera leur vie, qui sera alors mille fois plus malheureuse et plus misérable que la nôtre. Ou bien, à l'inverse, ces hommes futurs auront tout oublié et attribueront leur bonheur à eux seuls, ce qui serait une infamie si répugnante que la seule pensée de la suffisance vulgaire et obtuse de ces créatures rassasiées, dont le bien-être est le fruit de notre sueur, de notre peine et de nos sacrifices, ne pourrait nous inspirer qu'un dégoût sans limite.

Devant le cauchemar d'un tel avenir, d'un tel « paradis » où règnerait l'homme semblable au porc et devenu sa propre idole, où il n'y aurait plus de place pour des hommes ayant un cœur, une conscience et une âme brûlante d'aspirations idéalistes, Boulgakov s'est tourné vers l'unique doctrine capable d'apaiser l'homme qui a un cœur et une

conscience et d'apporter une consolation à celui qui brûle du désir de voir le triomphe de la vérité et de la justice et qui s'engage dans la lutte contre le mal de la société. Cette doctrine est l'enseignement chrétien sur le Christ ressuscité, vainqueur du mal et de la mort, et qui, après des jours de grand tourment, viendra « avec grande puissance et gloire ; et alors il enverra ses anges rassembler ses élus des quatre vents, de l'extrémité de la terre à l'extrémité du ciel » (Mc 13, 26-27), — et ils entreront dans la vie éternelle. « La doctrine de la résurrection du Christ et de la future résurrection générale qui en découle, la doctrine de la transformation du monde et de l'homme, des nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, d'une Jérusalem nouvelle dans "laquelle il n'y aura plus de malédiction" (Ap 22, 3), où "Dieu essuiera toute larme de leurs yeux ; de mort, il n'y en aura plus, de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé" (Ap 21, 4), cette doctrine, écrit Boulgakov, constitue l'unique possibilité de fuir les tragiques contradictions du monde et de la vie, elle représente l'unique théorie possible et raisonnable du progrès ». La résurrection du Christ, que Vladimir Soloviev qualifie de preuve que Dieu nous donne de sa propre divinité, est, d'après Boulgakov, « l'annonce et la promesse de la conservation de toutes les valeurs et avant tout de la valeur absolue de l'individualité de tous les hommes que la faux de la mort fauche si impitoyablement, la promesse de la restauration de tout ce qui était valable et durable dans la culture et dans l'Histoire, elle est la fusion de l'humanité historique avec le déploiement créateur de la pensée divine dans l'univers ».

« Mais si le Christ n'est pas ressuscité, — écrit saint Paul aux Corinthiens (I Co 15, 14) — alors notre prédication est vide, vide aussi votre foi ». C'est à partir de ce texte que Vladimir Soloviev a développé ses dernières pensées, et c'est par ces mêmes paroles que Boulgakov a conclu son traité *La résurrection du Christ et la conscience du présent* : « Si le Christ n'est pas ressuscité, notre foi est vaine, vaines aussi l'Histoire et la culture, vain le progrès, tout est vain et dépourvu de sens, tout est voué à la mort et à l'anéantissement. Mais le Christ est ressuscité ! »