

Universalisme ou slavophilisme : l'antinomie de la pensée russe *

par Marjan ZDZIECHOWSKI

La première révolution russe, celle de 1905, visait avant tout l'abolition de l'autocratie. Mais prenons garde que l'autocratie du Tsar n'était pas une survivance de l'absolutisme occidental du XVIII^e siècle ; le principe monarchique avait ses bases religieuses et ses très profondes racines dans l'âme du peuple. Supérieur au calife des musulmans, héritier et remplaçant de Mahomet, qui était prophète de Dieu, mais non Dieu lui-même, supérieur au Mikado, descendant de la déesse Soleil, qui n'est pas non plus le Dieu éternel et unique, le Tsar, sans prétendre à une origine divine, était vicaire de Dieu, l'incarnation vivante de sa volonté dans un sens beaucoup plus strict que ne l'est le pape aux yeux des catholiques. Comme le proférait, au début de la grande guerre, non le premier venu dans la littérature russe, mais un écrivain de premier ordre qui savait exprimer avec un génie souvent égal à celui de Dostoïevski les recoins les plus ténébreux et les plus mystérieux de l'âme russe, ses abîmes impénétrables à l'œil d'un Européen : « On s'imagine, écrivait Rozanov, que la parole du Tsar est semblable à celle de nous autres, simples mortels, sauf qu'elle possède évidemment beaucoup plus de puissance ; eh bien non ; elle est absolument différente, elle est d'une autre catégorie ; c'est une parole créatrice, elle est comme le Verbe éternel, *per quem omnia facta sunt et sine ipso factum est nihil*. Nous le savons, mais nous ne le comprenons pas ; nos yeux regardent et ne voient pas, incapables de sonder les profondeurs où elle prend naissance. Et cette parole d'une autre catégorie possède en outre la propriété, le privilège, de ne pas obliger celui qui la prononce ».

Un catholique n'oserait jamais attribuer au pape un pareil privilège. Telle est cependant la proclamation que le Grand Duc Nicolas a adressée

* Texte tiré des conférences données par l'auteur en mars 1925 à la Sorbonne à Paris et publiées dans les *Cahiers de la Nouvelle journée* n° 8, 1927, pp. 67-124.

aux Polonais au début même de la guerre et elle a inspiré ces réflexions à Rozanov. « Elle exprime, raisonnait-il, la volonté du Tsar ; voilà donc une nation effacée de l'histoire et subitement ressuscitée par la volonté de l'homme unique, dont la parole est la parole de Dieu même... ». Mais *voluntas superior intellectu*, comme l'enseignaient les disciples de Duns Scot au Moyen Âge : la volonté est au-dessus de l'intelligence ; il n'y a pas de loi au-dessus de la volonté, qui l'empêche d'anéantir ses propres créations. La Pologne, appelée aujourd'hui à vivre, peut-être condamnée à mort demain par l'arrêt de la même volonté suprême et irresponsable, et l'unique attitude vis-à-vis de la parole du Tsar, qui tire des mondes entiers du néant et qui les y replonge quand bon lui semble, est l'adoration muette.

Jamais l'idée du tsarisme ne fut formulée en paroles aussi expressives ; on dirait qu'elle attendait ses derniers jours pour se révéler à ses adeptes dans son essence intime. Trois années n'étaient pas encore écoulées depuis la vaticination de Rozanov, et nous avons vu l'homme le plus puissant du monde, « l'homme-dieu à qui est donné ce qui est à Dieu et ce qui est à César », l'homme que les vrais orthodoxes russes n'hésitaient pas d'appeler leur Dieu terrestre (*Zemnoi Bog*) nous l'avons vu renversé de son trône, outragé et maltraité, enfin ignoblement assassiné avec toute sa famille, pour faire place non à un nouvel oint du Seigneur, mais à des fanatiques furieux, ayant la mentalité d'esclaves déchaînés, à des fanatiques en grande partie d'origine étrangère, incapables de comprendre la Russie et de l'aimer.

Peut-on se figurer ébranlement plus effroyable pour la conscience du peuple russe ? Et ce n'était que le premier acte. Vint la déclaration de guerre à Dieu ; extirpons du cœur humain tout sentiment qui l'élève au-dessus de la matière, bestialisons-le¹. Je lance ce mot parce qu'il exprime le sens intime du bolchevisme ; la bestialisation de l'homme, le règne de la bête, est proclamée par les bolcheviks comme but définitif de l'histoire. C'est par là que la révolution russe diffère de toutes celles qui l'ont précédée, par la haine de Dieu poussée jusqu'à une obsession diabolique, par l'aversion de l'au-delà, de tout essor vers l'infini, de toute manifestation de l'élément immatériel de la personnalité humaine. Le monde n'a jamais vu rien de semblable. C'est ce qu'on ne comprend pas en Europe et, ne le comprenant pas, on n'en saisit pas toutes les terribles conséquences. La révolution russe n'est pas la fin d'un monde, c'est la fin du monde, le commencement de sa fin. Tel est en effet le sentiment de ceux qui ont assisté à l'écroulement de la Russie des Tsars, et ayant vu de leurs propres yeux toutes les hideurs sanglantes, toutes les bassesses de la Russie soviétique, ils ont pu constater que c'est dans la rage d'écraser chez l'homme cette force intérieure, qui le distingue de l'animal lorsqu'il se prosterne devant le Père qui est aux

1. De Boukharev à Berdiaev, l'expression est classique dans la pensée russe, qui oppose la bestialité-humaine à la divino-humanité (N.d.l.R.).

cieux, que c'est dans cette rage, dis-je, qu'a pris naissance le sadisme révolutionnaire.

Ne serions-nous pas, a dit Merejkovsky, devant les jours dont il est dit : « Si ces jours n'étaient pas abrégés, aucune chair ne serait sauvée ; mais ils seront abrégés pour les élus » ? Mais quels sont les élus dont parle Merejkovsky ?

Maximaliste dans ses instincts et ses aspirations, la Russie nous a offert le spectacle d'une révolution laissant loin derrière elle tout ce que les révolutions précédentes avaient produit de plus abject en fait de bassesse humaine. Il suffit de nous remettre en mémoire la façon dont la famille impériale a été exterminée. Est-il possible de se figurer une application plus répugnante du bestialisme théorique à la conduite pratique ? Mais pour la même raison cette révolution devait provoquer une réaction « dans le peuple des chercheurs de Dieu et de la Cité de l'avenir » (et c'est parmi eux que Merejkovsky cherche ses élus), un maximalisme idéaliste appelé à révéler le génie religieux de la Russie.

Nous mettant à la recherche de ce génie, constatons d'abord que la réaction ou renaissance religieuse russe était condamnée d'avance à manifester son caractère antieuropéen, antioccidentaliste, avec beaucoup plus d'énergie et de passion que ne l'avaient fait les penseurs religieux des époques précédentes. C'était la conséquence du sentiment de délaissement et de désillusion qu'éprouve aujourd'hui la Russie, la Russie, non la Bolchevie, vis-à-vis de l'Europe. L'Europe, qui n'avait pas voulu reconnaître les Robespierre et les Marat, qui hésita même à reconnaître ce restaurateur de l'ordre que fut Napoléon, cette Europe s'empresse de saluer comme maîtres légitimes de la Russie des scélérats, que tout Russe honnête considère comme rebus du genre humain. Cette attitude de la plupart des États européens a contribué à créer, dans l'émigration russe, un mouvement auquel ses initiateurs ont donné le nom d'euroasiatisme, mais qui est au fond purement asiatique. Un de ses représentants les plus en vue, le prince Nicolas Troubetskoï, fils du célèbre philosophe Serge Troubetskoï, a publié en 1920 une protestation véhémement contre ce qu'il appelait l'égoïsme européen, cet égoïsme qui considère l'Europe comme la fleur de la civilisation et du progrès et en fait le synonyme de l'humanité. « Non, écrit-il dans *L'Europe et l'humanité*, l'Europe n'est pas le genre humain, et elle n'a aucun droit de le représenter ; l'Europe, c'est tout simplement un conglomerat de nations latino-romano-germaniques, qui ont pour trait distinctif le culte de la force. Avec cette Europe, la Russie n'a et ne veut avoir rien de commun »².

En Occident, on est porté à concevoir le problème de la religion plutôt du côté pratique. L'homme, nous dit-on, ne serait pas homme et Dieu ne serait pas Dieu, si l'homme parvenait à comprendre Dieu ; *Deus absconditus*. Par conséquent le problème religieux est celui du

2. *L'Europe et l'humanité* (en russe).

rapport mutuel entre Dieu et l'homme, de la réalisation, dans la vie individuelle et sociale, de la loi que Dieu a révélée et que l'homme trouve inscrite dans sa conscience. Et pourtant ce *Deus absconditus* ne cesse de tourmenter la pensée, car l'idée de Dieu est l'œil de l'âme, disaient les sages de l'antiquité, et bien pénible est l'ignorance de l'athée. Pour sortir de cette infirmité l'homme a devant lui deux voies, qui le conduisent vers deux conceptions différentes ; la conception transcendantaliste des sémites, qui sépare Dieu de la nature, en le faisant créer le monde *ex nihilo*, et la conception aryenne, immanentiste, qui est portée à plonger Dieu dans la nature. Ces deux conceptions ou plutôt directions de l'esprit se heurtent dans le christianisme depuis ses premiers jours. L'histoire du dogme se résume dans un effort continu, tendant à les concilier. Le dogme de la Trinité divine en est la preuve. Aujourd'hui l'immanentisme avec ses conséquences panthéistes s'abrite parmi les confessions protestantes, le transcendantalisme et avec lui le rationalisme a triomphé dans l'Église catholique, qui, ne se contentant pas d'avoir condamné, par la bouche de Pie X, les courants modernistes, pourchasse aussi toute tendance à accentuer dans la religion l'élément du cœur, « cette inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses » que relevait Saint François de Sales, sans qu'il ait été accusé d'hérésie.

Or, ces questions de transcendantalisme et d'immanentisme qui passionnent l'Européen, laissent le Russe indifférent. « Nous ne sommes, les uns et les autres, ni rationalistes ni irrationalistes, écrivait Berdiaev dans un essai consacré au modernisme catholique ; nos doutes, quand nous en avons, ne viennent ni de la philosophie ni de l'exégèse... » Où donc est leur source ? Nous la trouvons dans le sentiment très aigu du mal et de sa puissance.

Le Mal et le Monde font un et nous n'avons que deux issues entre lesquelles choisir : ou fuir le monde, ou le transformer. Dans le premier cas, nous rencontrons la doctrine de Tolstoï, qui est du bouddhisme tout pur sous des dehors chrétiens. Dans le second, il ne s'agit pas d'une transformation évolutive et lente, mais d'une transformation cosmique ; c'est l'apocalypse, c'est la vision d'un nouveau ciel et d'une terre nouvelle ; c'est le règne millénaire des saints. L'apocalyptisme a prévalu dans la pensée religieuse russe. Nous nous demandons si elle cherchait Dieu au-delà de l'univers ou dans le cœur de l'homme, si elle penchait vers le rationalisme ou vers le volontarisme, et nous la trouvons dans un ordre d'idées tout différent.

L'apocalyptisme dérive en ligne droite d'une inclination dualiste très visible, et beaucoup plus prononcée dans l'esprit russe que dans les autres peuples.

La philosophie européenne oppose l'absolu et le relatif. L'idée de l'être évoque celle du devenir. Nous concevons le devenir ou métaphysiquement, à la manière hégélienne, comme synthèse des idées de l'être et du non-être, ou concrètement, en l'identifiant avec l'idée de l'évolution. Or l'idée du devenir semble étrangère au Russe. L'être et le non-être, la vie et la mort, la lumière et les ténèbres, la lutte éternelle d'Ormuzd et d'Ariman, voilà ce qui le frappe et l'obsède.

Une fois qu'on admet le Bien absolu, non comme une abstraction, mais comme le Dieu vivant, on n'évite pas l'écueil du dualisme³.

« Si rien ne peut se faire sans cause, lisons-nous dans Plutarque, et si ce qui est bien ne saurait devenir une cause du mal, il faut qu'il y ait dans la nature, comme il existe pour le bien, un principe particulier, qui donne naissance au mal... C'est là une opinion adoptée par les plus grands sages et par les plus éclairés ». Poussée jusqu'à ses dernières conclusions, cette opinion nous donne le dualisme de la religion de Zoroastre, dont Plutarque parle avec une sympathie visible⁴.

Sans aller plus loin que la religion de Zoroastre, sans proclamer Ariman égal en puissance à Ormuzd, le semi-dualisme russe s'est emparé de l'idée du péché originel pour l'interpréter d'une façon terrifiante dans son pessimisme. Le monde, c'est quelque chose qui ne devrait pas exister, « une maladie de l'être », selon l'expression de Berdiaev dans sa *Philosophie de la liberté* (1911). Berdiaev compare le monde à un visage rongé par la vérole ; nous le regardons et tâchons de nous le représenter tel qu'il était autrefois, resplendissant de santé, et tel qu'il redeviendra, si la guérison arrive. De ce point de vue, l'histoire devient une tragédie qui doit aboutir à une catastrophe finale, vers laquelle la civilisation contemporaine s'avance d'un pas précipité. Le détronement de Dieu et la déification de l'homme, opposé à Dieu, en sont le signal. Nous entrons dans l'époque où la religion, dans son essence, est le culte du Mal incarné dans le Surhomme, dans l'Antichrist. « La religion, l'église du diable, a écrit Berdiaev, devra précéder immédiatement les derniers jours de notre planète ». Ce diable est bien autrement terrible que le Satan biblique du livre de Job, celui qui servit de prototype au Mephisto de Goethe, être malveillant et rusé, mais en même temps humble, en raison de son sentiment d'impuissance, employé

3. Et il ne faut pas en avoir honte. J'ai entre les mains un livre de propagande antireligieuse officielle dans la république des Soviets, intitulé : *l'Extinction de Dieu*, écrit par un certain professeur Tretiakov — et j'y constate l'horreur, mêlée d'inquiétude, que lui inspire tout ce qui a un semblant de dualisme. Le dualisme, voilà le véritable ennemi. On a beau tuer l'idée de Dieu, elle peut revivre à tout moment tant qu'on fait une distinction entre l'esprit et la matière. Même le monisme passionnément antithéiste d'un Haeckel ne le contente pas ; il y découvre au fond une « idéologie bourgeoise », une tendance à concilier la « théologie » moniste avec le panthéisme d'un Goethe et d'un Spinoza. Le monisme, ce dernier mot de l'irréligion, doit céder sa place au machinisme, en ce sens que l'homme n'est qu'une machine, et doit se considérer comme tel. Ce n'est qu'alors, que le spectre de la religion cessera de menacer la république des Soviets.

4. Si nous passons à notre temps, c'est Carlyle qui a dit que le ciel lutte avec l'enfer pour la possession de la terre, Dieu avec le diable pour la possession de l'âme humaine. Carlyle ne faisait qu'interpréter l'épître de saint Jean : « Celui qui commet le péché est enfant du diable, parce que le diable pèche depuis le commencement. Et c'est pour détruire les ordres du diable, que le fils de Dieu est venu dans le monde ». Le dualisme est au fond une question de nuance plutôt que de principe. Une fois qu'on sent et qu'on affirme la puissance du *mal* on est déjà plus ou moins dualiste. Dans l'Apocalypse, cette nuance est évidente, tandis que l'apôtre Paul évite, autant qu'il le peut, de nommer Satan ; il parle du péché « qui est entré dans le monde *par un seul homme* », il ne mentionne pas son tentateur.

par le Dieu bon à remplir des besognes de qualité inférieure. Satan, le prince de ce monde, qui hante l'imagination des penseurs religieux russes, ressemble beaucoup plus à Ariman ; c'est l'ennemi implacable de Dieu, guettant sans relâche le moment propice de vicier son œuvre.

Ce Satan doit être terrassé et anéanti pour la gloire du Seigneur, et il le sera, grâce à l'intervention de l'homme, appelé de toute éternité à aider Dieu dans l'accomplissement de son plan conçu *ab initio et ante saecula*.

La conscience de cette prédestination divine de l'homme, soldat de Dieu, approfondit et exalte le sentiment de l'immensité et de la gravité du devoir qui incombe au chrétien. Ce sentiment peut être développé en deux sens, celui de la lettre et celui de l'esprit. Au ^{xvii}^e siècle nous voyons les gens de la lettre, les « vieux croyants », affronter des persécutions atroces et subir héroïquement et joyeusement la mort sur le bûcher pour une question d'orthographe. La révision des livres liturgiques ordonnée alors par le patriarche Nikhon avait eu pour résultat l'ordre d'introduire quelques corrections grammaticales, entre autres dans l'orthographe du nom de Jésus. C'était aux yeux des masses ignorantes briser la tradition sacrée des siècles, et outrager le divin Sauveur. Une sainte colère, un désespoir sans bornes les jeta contre le patriarche, contre le Tsar ; au ^{xviii}^e siècle on n'hésitait pas à identifier le Tsar avec l'Antichrist ! L'autocratie russe devint l'expression d'un principe infernal ; on considère avec raison ces esclaves de la lettre comme les premiers révolutionnaires russes.

Cette révolte, qui sortait du sein du peuple, ne toucha pas les couches supérieures et n'eut aucun retentissement dans la vie intellectuelle de la Russie. Cependant ce formalisme borné des gens de la vieille foi cachait un sentiment très vif de la responsabilité de chaque membre de l'Église, car l'Église est l'assemblée de *tous* les fidèles et chacun y est également chargé de la garde des traditions, confiées aux soins de toute la communauté. Le sentiment qui au ^{xvii}^e siècle poussa les ignorants à la révolte, servit de point de départ, deux siècles plus tard, à un mouvement idéaliste tendant à interpréter la religion dans le sens de l'Esprit qui vivifie. Et de ce mouvement est née la doctrine slavophile, qui a révélé l'esprit de la chrétienté russo-orientale dans sa profondeur mystique.

1. Khomiakov et la doctrine slavophile

La qualification de « slavophile » fut donnée à la doctrine par ses adversaires, et elle fut approuvée et reçue dans la suite par ses adhérents. « Slavophilisme » voulait dire réaction contre l'occidentalisme et les occidentalistes (*Zapadniki*) qui, marchant sur les traces de Pierre le Grand, cherchaient dans la civilisation européenne, sous ses différents aspects, des modèles applicables à la Russie. La Russie, prétendaient les slavophiles, avait sa physionomie distincte de celle des autres peuples européens ; elle portait l'empreinte de ses origines slaves et de neuf siècles d'influence éducatrice du christianisme sous sa forme la plus pure et la plus parfaite, religieusement gardée par l'Église orientale.

En conséquence la Russie n'a rien à apprendre de l'Europe ; au contraire, représentant un principe supérieur, la religion de Jésus-Christ lui-même, et s'opposant à ses détracteurs, elle a une mission providentielle à accomplir vis-à-vis de l'Occident.

Le slavophilisme, n'ayant évidemment rien à voir avec le dualisme persan, reflétait néanmoins d'une manière très visible la prédisposition dualiste que nous venons de signaler. Plus on sent l'opposition du bien et du mal, plus on est porté à se figurer le mal, même en lui donnant le nom de Non-être, comme une puissance concrète, inexplicable, insaisissable, effroyable dans l'acharnement à contrecarrer l'action de Dieu. La lutte avec ce principe infernal, Ariman ou Satan, dépasse les bornes de ce monde, elle embrasse la création entière, elle exige de l'homme un effort surhumain. Dieu n'a pas besoin d'esclaves qui ne pensent pas, il veut des serviteurs libres, des collaborateurs.

L'idée de la collaboration libre avec Dieu inspire l'œuvre du créateur de la doctrine slavophile, Alexis Khomiakov, un laïque, ex-officier de la garde impériale, que ses disciples enthousiastes voudraient ranger parmi les docteurs de l'Église. Ses écrits sur l'Église sont une apologie magnifique de l'orthodoxie russo-orientale, prononcée d'un ton qu'on n'avait jamais entendu auparavant. Khomiakov parle d'en haut, au nom de l'Église une et indivisible, il juge, il condamne, il foudroie les confessions occidentales, les déviations qui corrompent l'esprit de l'Église. Le catholicisme a sacrifié la liberté de l'individu à l'idée de l'unité. Se modelant sur Rome et l'empire romain, il a pris l'aspect d'un État avec un pape autocrate à sa tête, avec des prêtres instruments de sa volonté, tandis que la masse des fidèles, n'ayant d'autre droit et privilège que celui de l'obéissance passive, est une masse inerte. Ce catholicisme devait nécessairement provoquer la réaction protestante qui, pour sauver la liberté de l'individu, a fait le sacrifice de l'unité. Le fruit commun des confessions de l'Occident est un rationalisme étroit et sec. Tout en affirmant que la foi est un acte de la raison, illuminée par la grâce, le catholicisme laisse la grâce dans l'ombre, pour ne s'appuyer que sur la raison. Il manifeste une incapacité déplorable de comprendre et d'apprécier l'élément vital de la foi ; il oublie que la vérité est vie et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, *non intratur in veritatem nisi per charitatem* ; il nous présente la vérité religieuse comme le couronnement d'une déduction logique approuvée par la curie de Rome, il la met ainsi en dehors du monde intérieur, comme quelque chose qu'on ne vit pas, mais qu'on subit ; il réduit la vie spirituelle à une matérialité purement passive. De l'autre côté, le protestantisme, s'étant jeté dans l'extrême opposé, voulut remplacer l'autorité du pape par celle de l'Évangile et de la Bible, dont chaque chrétien est l'interprète libre. Les fondateurs des sectes protestantes ne se doutaient pas jusqu'où l'esprit critique mènerait dans l'avenir leurs adeptes. Aujourd'hui l'Écriture sainte, « au lieu d'être une lumière claire comme le soleil, est devenue pour eux une nébuleuse évanescence » (Soloviev). Le protestantisme se trouve en état de décomposition.

A l'unité catholique sans liberté, à la liberté protestante sans unité, la vraie Église, qui est d'après Khomiakov l'Église orthodoxe, oppose la synthèse de l'unité et de la liberté dans la charité. Chaque chrétien est un serviteur de Dieu, mais se sentant libre, il se sent en même temps membre de l'Église ; par conséquent, quand il cherche la vérité, il la cherche en esprit d'abdication totale de son moi ; il sait que la vérité ne réside pas en lui, dans sa pensée individuelle, mais dans l'unité de l'Église, déterminée par l'unité de la grâce divine, qui, pour pénétrer les hommes et en faire l'Église de Dieu, exige d'eux la fidélité à la tradition commune et aussi la charité fraternelle. L'accord libre des consciences individuelles en est le fruit.

« Qui trouverait à redire, s'écrit Vladimir Soloviev, à un *idéal* semblable » ? Où est le catholique romain, où est le protestant qui oserait s'y opposer ? Au contraire, nous le trouvons exprimé dans les écrits de ceux des penseurs catholiques qui ont lutté contre les exagérations d'un rationalisme mortel à la vie chrétienne ; ils l'ont affirmé de tout temps, souvent avec une éloquence vigoureuse. Je prends au hasard un livre de l'abbé Laberthonnière et j'y trouve les paroles suivantes sur la vérité du Christ, qui ne peut être connue ni vécue hors de l'Église : c'est dans l'unité, par l'unité, pour l'unité qu'on la trouve !... L'Église est le corps mystique du Christ, un corps où chaque membre, en vivant de la vie commune par les autres et pour les autres, a néanmoins sa vie propre. C'est bien la pensée de Khomiakov. Mais, ajoute l'auteur, « l'Église prend naissance ici-bas pour s'achever ailleurs ; elle se développe et croît dans le temps, pour s'épanouir dans l'éternité⁴ ». Autrement dit, en ce monde elle n'atteint pas sa perfection. « Dans ce qui s'exprime », continue ailleurs le même auteur, « il faut écouter ce qui doit s'exprimer, ce qui veut s'exprimer, ce qui travaille à s'exprimer ; dans ce qui se fait, il faut voir ce qui doit se faire, ce qui veut se faire, ce qui travaille à se faire »⁵. Je ne sais si Khomiakov aurait signé ces paroles ; s'adressant dans ses écrits aux hétérodoxes, il préférerait passer sous silence tout ce qui était ou semblait être défectueux dans l'organisation, dans les institutions, dans les mœurs des Églises orientales ; sa méthode consistait à dénoncer toutes les imperfections du christianisme occidental et à leur opposer sa propre conception, comme si elle était déjà réalisée en Russie.

Quarante ans plus tard, Vladimir Soloviev a fait à propos des vues de Khomiakov une observation ironique mais juste : « Nous naviguons, disait-il, vers le même rivage ; comment l'atteindre ? Les catholiques croient qu'il est plus sûr de traverser la mer ensemble dans un grand vaisseau éprouvé, conduit par un maître célèbre et gouverné par un pilote habile. Les protestants prétendent que chacun doit se fabriquer une nacelle à sa guise, pour voguer avec plus de liberté. Mais que dire des soi-disant orthodoxes, selon lesquels le vrai moyen d'arriver au port, c'est de s'imaginer qu'on y est déjà ?... »

5. *Le Réalisme chrétien et l'Idéalisme grec*, Paris, éd. Lethielleux, 1904.

6. *Sur le chemin du catholicisme*, Paris, éd. Bloud, 1913.

Néanmoins, même en acceptant l'opinion impitoyable de Soloviev, nous devons remarquer que l'affirmation constante de l'idéal, qui a reçu dans la doctrine de Khomiakov son expression parfaite, et l'état d'âme qui en résulte s'opposent à tout effort, de la part des catholiques, tendant à l'assujettissement de l'Église russe au pape ou, comme on s'exprime euphémiquement, à l'union des Églises. « Votre conception de l'Église, me disent mes amis russes, est matérialiste, la nôtre est mystique ; vous êtes préoccupés d'augmenter le nombre des sujets du pape, nous visons plus loin et plus haut. Nos divergences sur la question de la primauté du successeur de saint Pierre sont un détail insignifiant, si nous les comparons à l'union mystique de nos Églises, qui s'accomplit par le sacrement de l'eucharistie. La vraie Église chrétienne embrasse selon nous toutes les Églises particulières qui confessent Jésus-Christ ; ces Églises sont des maisons construites pour recevoir le Sauveur, mais dans les conditions de notre vie terrestre, par suite de leurs imperfections, les maisons du Christ deviennent ses prisons. Travaillons donc, chacun au sein de son Église, à réaliser l'idéal indiqué dans le sacrement de l'eucharistie, et l'union des Églises se fera d'elle-même dans un sens beaucoup plus profond que vous ne le désirez ».

Quand, dans une conversation avec le cardinal Rampolla, en 1904, je lui résumai cette opinion de mes amis russes, disciples et continuateurs de Soloviev, il m'interrompit brusquement : « Mais ce sont des choses abstraites, passons à la réalité. Regardons l'Église russe gouvernée despotiquement, au nom du Tsar, par un employé laïque ; est-il possible de supposer qu'elle puisse supporter très longtemps ce joug humiliant ? Sa conversion est certaine, espérons qu'elle ne se fera pas attendre ». Et le cardinal se mit à me raconter comment une jeune fille russe, venue récemment à Rome, s'était convertie. Il généralisait le fait et prétendait que, s'il n'y avait pas d'obstacles de la part du gouvernement, la Russie serait peut-être déjà catholique. Probablement par délicatesse, il ne fit pas mention de la conviction intime des naïfs de Rome, à savoir que c'était le dégoût, éprouvé en Russie à la vue du soi-disant « fanatisme » polonais, à la fois catholique et patriotique, qui détournait les bons Russes du catholicisme.

Revenons à Khomiakov. Nous rattachons sa doctrine à la tendance dualiste russe, en y ajoutant que Khomiakov ne s'en rendait nullement compte. Le dualisme qui affirme la puissance du Mal, s'écarte des religions et des philosophies monistes par la préférence qu'il accorde à la vie pratique. « Il faut vaincre le mal, dit-il, et la piété des adeptes de Zoroastre « portait la marque de leur robuste dynamisme »⁶. Or, Khomiakov, serviteur libre et collaborateur de Dieu, rattachait ce dynamisme à la charité, et il le transportait sur une scène infiniment plus vaste que cette terre. C'est là qu'il faut chercher la source de son antipathie pour le catholicisme, pour l'organisation étatique de l'Église

7. Pierre-Daniel Chantepie de La Saussaye, (1848-1920), *Manuel d'Histoire des religions*, Paris, éd. Armand Colin, 1904.

romaine. Cette organisation serait explicable si l'Église devait se borner aux choses de ce monde. Mais l'Église embrasse la terre et le ciel, et c'est en communion avec les saints du ciel et les fidèles de la terre que l'homme arrive à la connaissance de Dieu et, par la connaissance de Dieu à la réalisation de sa vocation surnaturelle. « L'Église n'est pas une institution, une autorité ; l'Église, c'est la charité... L'Église n'admet pas le servage, elle n'admet que la fraternité », voilà le refrain que répètent à toute occasion les écrits de Khomiakov. Élevée par l'Église et dans l'esprit de l'Église, la Russie, selon Khomiakov, s'achemine triomphalement vers ses destinées messianiques.

2. La doctrine de Soloviev

En proclamant la supériorité absolue du principe religieux représenté par le peuple russe, Khomiakov et ses amis négligeaient de se demander comment la Russie l'appliquait à la vie pratique. Était-elle à la hauteur de sa mission ? Sa politique s'approchait-elle de l'idéal chrétien ? Allons plus loin, était-il possible, était-il permis d'idéaliser ce qui était le contraire de tout idéal ? Et c'est précisément ce que faisaient les slavophiles. Ils déclaraient une guerre à mort au catholicisme romain *déformé*, d'après eux, par ses tendances césaropapistes et ils oubliaient que l'orthodoxie russe, par suite de son alliance avec l'autocratie, avait fini par tomber au niveau d'un césaropapisme et était devenue l'esclave muette de l'État.

C'est pourquoi le romantisme slavophile, rêvant d'une régénération de l'Europe par la Russie orthodoxe et tsariste, se déforma peu à peu entre les mains indignes des successeurs de Khomiakov, et a abouti de nos jours à un nationalisme farouche et russificateur, qui s'est donné pour mot d'ordre : « La Russie aux Russes », ce qui signifie : « Écrasons tout ce qui n'est pas russe et orthodoxe ». Cette dégénérescence de la doctrine slavophile a provoqué une réaction puissante dans le cœur d'un de ses adeptes, celui qu'on considère justement comme le plus grand penseur russe, Vladimir Soloviev.

La Russie était la proie de la politique néfaste d'Alexandre III, inspirée par le procureur du Saint-Synode Pobiédonostsev et par deux journalistes de talent : Katkov et Aksakov, ce dernier contemporain des premiers slavophiles et héritier de leurs traditions. Ces hommes se berçaient de l'illusion d'arrêter la marche de la révolution en donnant aux instincts révolutionnaires et aux passions destructives une autre direction, en les lançant contre toutes les nations jadis autonomes et annexées à l'empire par la conquête, contre toutes les religions hétérodoxes. Cette politique ouvrit les yeux à Soloviev. Voyant que toutes les iniquités du gouvernement se commettaient au nom des principes d'orthodoxie et d'autocratie qu'il exaltait dans sa philosophie, il dirigea les armes de sa noble colère contre les déformateurs de son idéal chrétien, de l'idéal à l'accomplissement duquel la Russie lui semblait destinée : « Nos forces intellectuelles et civilisatrices, écrivait-il,

laissent beaucoup à désirer, tandis que nos prétentions politiques sont très précises, parfaitement déterminées et immenses». «Détruire la Turquie, anéantir l'Autriche, écraser l'Allemagne, s'emparer de Constantinople et, si faire se peut, de l'Inde, ces vociférations de notre nationalisme retentissent dans l'Europe entière, et si l'on nous demande de quoi nous doterons l'humanité après ces ruines et ces conquêtes, nous sommes réduits à nous taire ou bien à prononcer des phrases vides de sens». «Voilà pourquoi, concluait-il, ce n'est pas de notre mission et de notre future grandeur que devrait s'occuper tout patriote sincère et éclairé, mais des péchés de la Russie.»

La politique «anthropophage», telle était l'expression de Soloviev voilà le péché mortel de la Russie ; il y avait un seul moyen de salut : régénérer la religion en délivrant l'Église de la servitude où l'État la tenait, retourner à l'unité chrétienne et reconnaître la suprématie du pape. Soloviev a développé cette idée dans un livre écrit en français : *La Russie et l'Église universelle* (Paris, 1889).

Je n'oublierai jamais la première impression que me fit Soloviev, quand je le vis en 1889 à l'Université de Saint-Petersbourg, soutenant sa thèse de doctorat. En contemplant cette face de Christ, ce corps épuisé par les jeûnes, ces yeux qui ne cherchaient point les regards des auditeurs mais semblaient perdus dans la contemplation de quelque vision mystérieuse, je pressentais les profondeurs de la vie intérieure d'un tel homme ; il me semblait un hôte d'un autre monde, égaré parmi des gens incapables de le suivre ; et ce n'était pas une impression à moi personnelle, c'était celle de ses amis intimes. «Soloviev, nous raconte le prince Eugène Troubetskoï, avait la vue basse ; il ne voyait pas ce que les autres voient, mais quand il dirigeait son regard au loin, il voyait ce que ne voyait personne, ses yeux s'éclairaient du rayonnement intérieur de l'âme et, à travers le voile de ce monde, il contemplait la lumière transfigurante du mont Thabor». Mêlé à la foule humaine, il gardait son âme loin d'elle ; il apportait dans le monde les habitudes d'un moine affranchi du joug des sens, voué à la chasteté et aux mortifications de la chair. Végétarien par sentiment esthétique et par conviction religieuse, il passa son existence dans un jeûne continu ; son traité ascétique, *Les fondements spirituels de la vie*, nous donne une expression vibrante de l'élévation de son âme.

Son mysticisme allait de pair avec une intelligence prodigieuse, remarquable par une culture scientifique aussi forte que sa culture littéraire, avec un esprit passionnément synthétique et un don d'observation incomparablement subtil. Polémiste de premier ordre, animé d'une haine infinie contre le mal, implacable à l'égard des adversaires de son idéal, Soloviev leur arrachait leur masque et dévoilait avec acharnement leur médiocrité. Dans la fougue de son ardeur militante, il foulait les représentants des forces noires de la Russie dans la boue de leur bassesse. Impuissants à parer les coups de son ironie mordante, ils abandonnaient le combat couverts de ridicule, anéantis à leurs propres yeux.

Mais ce n'est pas tout. Ce penseur abstrait, ce théologien mystique

et ascète, ce maître de l'ironie, qui accablait l'ennemi de son rire impitoyable, ce lutteur obstiné pour la cause de Dieu, s'abandonnait dans ses moments perdus aux calmes douceurs de la poésie et composait des vers qui le mettent au rang des premiers lyriques du monde. Cependant nous ne trouverons dans ces vers ni les éléments mystiques de Soloviev ascète, ni l'élan batailleur et satirique de Soloviev polémiste. L'individualité du grand Russe s'y révèle sous un nouvel aspect, avec lequel il semble difficile, au premier abord, de concilier son ascétisme : il chante l'amour, mais un amour ailé, qui l'emporte bien haut, loin de la matière, dans l'infini des rêves qui visitèrent jadis l'âme de Dante.

L'œil fixé sur les péchés de la Russie, Soloviev ne comprenait que trop bien la « puissance des ténèbres », qui échappait à l'optimisme de Khomiakov. Et il ne la constatait pas seulement dans ses manifestations multiples sur la scène de l'histoire et du monde ; il connaissait, pour ainsi dire, le Mal en sa personne, par expérience ; il y discernait l'ennemi éternel, le prince des ténèbres ; il sentait son approche, son attouchement. C'étaient pour lui des moments d'épouvante et de souffrance indicible, et ses amis, le voyant dans cet état, éprouvaient eux-mêmes une répercussion de ce contact immédiat avec une force occulte et terrifiante ; un frisson d'effroi les saisissait... Répine, le peintre célèbre, eut l'occasion d'esquisser à la hâte les traits du visage, la figure du grand visionnaire dans un de ces moments d'obsession douloureuse.

Mais ce n'est pas dans le dualisme de Zoroastre qu'un chrétien comme Soloviev ira chercher l'explication de l'existence et de la puissance du Mal. Pour éclaircir quelque peu ce problème angoissant, nous ne trouvons pas d'autre moyen que de suivre la voie qui fut frayée par Schelling dans son *Essai sur la liberté* (1809). « *Damit das Böse nicht wäre, dit-il, müsste Gott selbst nicht sein* ». Pour que le mal n'existe pas, Dieu lui-même devrait cesser d'exister ; et Schelling déduisait le mal d'un principe en Dieu, qui est contraire à Dieu, (*was in Gott nicht er selbst ist*), et il l'appelait *Natur in Gott*, la Nature en Dieu.

Nous entrons dans un domaine qui dépasse les limites de la connaissance et où les mots n'expriment que d'une manière très inexacte une pensée naturellement imprécise.

Dieu et la « nature en Dieu », c'est l'antithèse de l'unité parfaite et de la pluralité indéterminée et anarchique. L'unité, pour se révéler et prendre conscience de soi, a besoin de la pluralité, et si Dieu supprimait de toute éternité sa « nature » il serait une abstraction vide de vie. Mais Dieu retient l'acte de sa toute-puissance et donne à la « nature » le moyen de se manifester. Par cela même il se révèle dans toute sa plénitude. Il devient *Etre* parfait et *Vie* parfaite. Vie veut dire lutte avec sa propre nature, avec le principe chaotique ; et la lutte durera jusqu'à l'anéantissement du Mal, jusqu'à la fin des temps, jusqu'au jour où Dieu sera, d'après la parole de l'apôtre, « tout en tous ».

Telle était la conception de Schelling. Elle cherchait dans la Création l'image de l'épopée grandiose qui se passe dans les abîmes de la Vie

divine. Cette idée, Soloviev l'accepte et la développe, tout en évitant avec raison le terme équivoque et trop visiblement panthéiste de la « Nature en Dieu ». Néanmoins il reconnaît en Dieu, avec Schelling, « la possibilité de l'existence chaotique » ; c'est plus abstrait et plus flexible. Mais « Dieu est, et cela suffit pour que le Chaos n'existe pas ». Cependant, « cela ne suffit pas à Dieu lui-même, qui est non seulement l'Être, mais l'Être parfait. Il ne suffit pas d'affirmer que Dieu est, il faut pouvoir dire pourquoi il est »... « Il faut en conséquence admettre que Dieu aime le Chaos, son néant, et il veut qu'il existe, car il saura ramener à l'unité l'existence rebelle »... « Dieu donne donc la liberté au Chaos » et fait sortir par là le monde de son néant.

Dans cet acte de création, qui est au fond un acte d'abstention, Dieu est guidé par sa Sagesse. Conformément à la Bible, au Livre des Proverbes de Salomon, Soloviev la personnifie : la Sagesse, c'est l'éternel féminin en Dieu, le principe de tout être ; « étant l'unité accomplie de tout en Dieu, elle est ainsi la vraie raison d'être et le but de la création ». Dans un ouvrage de sa jeunesse, Soloviev identifiait la Sagesse, la divine Sophia, avec l'âme du monde ; il l'en sépare dans son livre sur l'Église universelle, et déclare que l'Ame du monde « n'est que le véhicule, le milieu, le substratum de sa réalisation ». La Sophia est pour l'Ame son ange gardien, « l'ange gardien du monde, couvrant de ses ailes toutes les créatures, pour les élever peu à peu à l'être véritable, comme un oiseau qui couve ses petits ».

Fidèle à une tradition de l'Église grecque, Soloviev professait un culte particulier pour la divine Sophia. Elle lui était apparue dans les déserts de l'Égypte et il chanta sa vision en des vers magnifiques et uniques en leur genre ; nous chercherions vainement parmi les autres littératures quelque chose de semblable. Dans un élan d'inspiration sublime, Soloviev sut exprimer ce qui ne se laisse pas exprimer, le supra-sensible, l'extase de l'âme soulevée et contemplant l'éternel prototype de toute beauté.

Une fois entrés dans le domaine de la métaphysique, nous pouvons imaginer sans difficulté l'Ame du monde, principe qui nous est commun à tous, détachée de son Principe éternel. Allons plus loin et affirmons que l'hypothèse de cette chute, de cette catastrophe primordiale, nous offre l'explication la plus satisfaisante de l'énigme du mal. Le dogme du péché originel témoigne que c'est dans cette direction que se dirigeait depuis toujours la pensée religieuse, et de nos jours un disciple suisse de Schelling, Charles Secrétan, penseur de haute envergure, un des plus dignes représentants de la philosophie au XIX^e siècle, a placé à la base de sa « philosophie de la liberté » la conception de la *créature* séparée du *Créateur*. Il employait ce terme afin de délivrer l'idée de Schelling de son enveloppe panthéiste. Tombée de sa hauteur, déplorant sa détermination criminelle, la Créature s'efforce de se relever ; « déchirée et fractionnée en une multitude innombrable d'atomes, elle éprouve la soif de l'unité, elle pressent son retour vers Dieu, comme son avenir idéal ».

Mais où trouver, dans cette conception tragique et consolante à la

fois, une place pour le « Prince des ténèbres », pour sa milice, pour l'enfer et la damnation éternelle ? Ces croyances ne sont pas des conséquences inévitables de l'idée d'une Ame universelle et de sa chute ; Secrétan ignora la question. Mais pour Soloviev l'existence de Satan était une certitude tirée de son expérience personnelle. Il devait donc faire entrer l'enfer dans son système. Voilà son explication : Dieu, s'abstenant de supprimer par sa toute-puissance la réalité possible de l'existence chaotique, évoque dans sa Sagesse des manifestations correspondantes du vrai, du beau et du bien absolu ; autrement dit « à la création du monde inférieur ou chaotique, correspond nécessairement la création du monde supérieur ou céleste ». Et dans ce monde supérieur Soloviev distinguait deux systèmes de réactions divines : le monde platonicien des idées, qui sont « des êtres tout contemplatifs, impassibles et immuables, au-dessus de tout désir, de toute volonté et partant de toute liberté », et le monde des purs esprits ou anges, qui ont une existence subjective, concrète et, étant libres, peuvent se déclarer pour Dieu ou contre Dieu. Mais, en vertu de leur perfection, ils ne peuvent exercer leur liberté que dans un seul acte décisif, une fois pour toutes. Ceux donc qui se déterminent contre Dieu « savent *parfaitement* ce qu'ils font et ne peuvent avoir que ce qu'ils voulaient ». Leur chute, leur séparation de Dieu est éternelle, et le monde humain leur offre un champ d'action avec les moyens de nourrir leur haine et de prolonger leur lutte. Origène, lisons-nous plus loin, « cet esprit si élevé et si richement doué, avait cependant une bien pauvre idée du mal moral, quand il supposait à Satan, la possibilité de revenir à Dieu ».

Nous nous arrêtons ici dans l'exposé de la doctrine de Soloviev, sinon ce serait le moment de citer les paroles mordantes d'Anatole France ; « C'est là un abus vraiment inique de l'intelligence que de l'employer à chercher la vérité ». On a justement reproché à Soloviev, même parmi ses disciples, d'abaisser la mystique en rationalisant ce qui est au-dessus de la raison. Cela irrite, cela gêne, cela diminue, d'après Berdiaev, l'impression qu'auraient pu faire ses conceptions théologiques autrement exprimées. Soloviev explique la Trinité divine, les relations réciproques des trois Personnes, en observateur pour lequel il n'y a pas de mystère ; il a tout vu, tout mesuré, et il résume avec une rigueur quasi scientifique les résultats de ses recherches. Le vrai Soloviev, il faut le chercher dans ses poésies, dans ses visions, et aussi dans ses écrits polémiques.

On distingue trois époques dans sa vie. Dans la première il élabore son système. Dans la seconde, où il révéla son talent extraordinaire de polémiste, il chercha à faire de son système la base d'une politique chrétienne et jugea la réalité du haut de son idéal de « théocratie libre ». C'est ainsi qu'il le définissait. C'était le médiévalisme ressuscité et animé par un souffle mystique ; Soloviev rêvait d'une monarchie universelle, qui serait l'organe politique de l'Eglise : « le souverain temporel doit être le Verbe du souverain spirituel ». Mais constatant l'impossibilité de réaliser son rêve dans les conditions actuelles, il introduisait en dehors du sacerdoce et de la royauté un troisième ministère, unité synthétique des deux premiers. C'était le ministère

prophétique, « qui ne dépend ni de la naissance, ni d'une élection, ni de l'ordination sacrée »... « il peut être licitement exercé par ceux qui ne résistent pas à la grâce divine, mais coopèrent à son action par leur liberté »... Ainsi chacun de nous, s'il le veut, peut de droit divin et par la grâce de Dieu, comme représentant dans la société humaine de l'idéal absolu, exercer le pouvoir souverain à l'égal du Pape et de l'Empereur... « Est-ce la faute du christianisme, si ce droit suprême, qu'il offre à tout le monde, est vendu par la masse humaine pour un plat de lentilles ? »

Dans la troisième et dernière époque de sa vie, Soloviev, désabusé et fatigué de prêcher dans le désert, transporte ses rêves vers l'au-delà. Il prévoit la catastrophe inévitable dans laquelle allait sombrer sa patrie, que l'antichristianisme nihiliste de ses gouvernants, caché sous un masque orthodoxe, poussait vers la ruine morale et politique ; il entend l'approche de l'ouragan. Ses amis racontent que souvent, au cours d'une conversation animée, son visage s'assombrissait tout d'un coup ; dans ses yeux baignés de larmes et égarés au loin on lisait l'expression d'une douleur accablante. Que voyait-il ? Personne n'osait le questionner. Il ne voulait pas en parler non plus, il faisait comprendre que c'était la vision soudaine des calamités qui allaient s'abattre sur la Russie, dans un avenir très prochain, qui le faisait souffrir...

3. *La vision apocalyptique de Soloviev*

Soloviev avait une perception extrêmement intense de la marche vertigineuse des événements. Triomphes ou désastres, du point de vue de la civilisation, n'importe, ils se précipitent les uns sur les autres ; une année suffit aujourd'hui pour faire ou défaire ce qui jadis exigeait un siècle d'efforts. N'est-ce pas un signe annonciateur de la fin prochaine des choses ? Notre planète se rétrécit et nos désirs augmentent. Saurons-nous, demande Guglielmo Ferrero, « les limiter, ou nous laisserons-nous emporter par la soif de la puissance et de la richesse ? Marchons-nous vers l'unification du monde ou vers une rechute dans la barbarie ? », Soloviev ne voyait que trop clairement que la civilisation, en conséquence de ses efforts concentrés dans la recherche de moyens toujours plus terribles de destruction, était fatalement condamnée au suicide, volontaire ou non.

En 1894, il eut une vision très nette du désastre qui allait marquer le commencement de la fin pour la Russie des Tsars. Qui pensait alors au Japon, qui pouvait présumer sa future puissance ? Mais devant les yeux du prophète se déroulaient des troupes innombrables, commandées par des chefs « venus des îles lointaines de l'Orient » ; il voyait les aigles impériales, brisées, déshonorées, les lambeaux des étendards servant d'amusement aux enfants de couleur jaune ». « Voilà, s'écriait-il, la troisième Rome qui gît en cendres, et il n'y aura pas de quatrième Rome. »

La troisième Rome, c'était, aux yeux des slavophiles, Moscou,

comme héritière de Byzance. Mais pourquoi, après la chute de l'empire des Tsars, n'en pas supposer une quatrième, une nouvelle puissance mondiale, chrétienne de nom et aspirant aussi à la domination du monde ? Nous trouverons la réponse à la question et en même temps l'explication de la pensée et de l'état d'âme de Soloviev au commencement des stances prophétiques, qu'il a jetées sur le papier sous le titre de *Panmongolisme*. « Panmongolisme : ce mot est terrible et, cependant, avoue le poète, il caresse l'ouïe d'un charme consolant »... Pourquoi ? Il annonce la fin de l'histoire, la catastrophe finale du monde. Cette catastrophe, qui vers l'an 1000 faisait trembler les chrétiens, devient vers l'an 2000 une consolation pour le penseur qui, conduit par la soif du règne de Dieu, prêcha vainement aux hommes durant toute sa vie la politique chrétienne. Qu'il finisse donc, ce cauchemar de l'existence, qu'elle disparaisse, cette terre régie par l'injustice, par la loi du meurtre, comme l'enseignait J. de Maistre, cette terre que le sang imbibé comme une rosée, où le fort massacre le faible, car s'il ne le massacrait pas, tous périraient, faibles et forts.

En 1900, sur les confins des deux siècles, cet homme extraordinaire, doué de double vue, ce penseur, pénétré de sa mission et de sa responsabilité de prophète, qui, « anticipant l'avenir idéal, non par la pensée abstraite, mais par l'âme et le cœur, fraye la voie et éveille la vie », ce génie ailé de la Russie voulut communiquer à ses semblables la vision dont était hantée son âme. Il vint à Pétersbourg et y traça dans une conférence l'image foudroyante de l'Antichrist et de la fin prochaine de l'histoire universelle. Ce fut sa dernière parole ; peu après il s'éteignait dans les bras de son ami intime, le prince Serge Troubetskoï, qui fut aussi son disciple et son continuateur.

Ce dernier ouvrage de Soloviev est un chef-d'œuvre d'art, de psychologie et d'intuition eschatologique. Ajoutons encore que l'auteur nous raconte son histoire de l'Antichrist gaiement, spirituellement ; on dirait qu'il ne se propose d'autre but que celui d'amuser le lecteur, et cependant un frisson nous prend comme s'il se passait quelque chose de mystérieux et d'effrayant devant nos yeux ; nous sentons que tout ce que Soloviev nous dit vient des profondeurs les plus secrètes de son âme, que c'est en effet sa dernière parole, son testament, l'essence de tout ce qu'il a vu et pensé.

Les personnages qu'il nous représente sont loin d'être des abstractions personnifiées. Ils vivent, ils se gravent dans notre mémoire, nous les voyons, nous les entendons. Avant tout l'Antichrist, ce surhomme idéal qui subjugué les foules par le calme majestueux de sa personne, cet ambitieux qui, se proposant de créer le bien-être matériel et l'harmonie morale de l'humanité, surpasse tous les ambitieux de l'histoire par l'immensité de la tâche qu'il s'est imposée. Tout lui réussit. Pour couronner son œuvre, il convoque à Jérusalem un Congrès universel des religions ; sous l'empire de l'enthousiasme unanime pour sa personne, on le glorifie comme fils bien-aimé de Dieu. Cependant ce surhomme, quoique psychologiquement possible, est un produit de l'imagination. En revanche ceux que l'auteur lui oppose sont des hommes de chair et

d'os. Le pape Pierre le Romain, esprit borné, mais d'une énergie indomptable dans son zèle pour la foi, puis le docteur Pauli, professeur de théologie protestante, intelligence vaste, âme sereine, esprit tolérant avec une teinte de bonhomie ; enfin le père Jean, un moine russe, un contemplatif, étranger aux choses de ce monde et grâce à cela doué d'un instinct admirable, qui fait que lui le premier s'aperçoit là, à Jérusalem, que, sous les apparences trompeuses du surhomme-philanthrope, se cache l'éternel ennemi de Dieu. Le pape, sous l'impression de la parole du père Jean, excommunie l'Antichrist. En vain, car l'immense majorité des chrétiens, même les évêques et les cardinaux, fascinés par son charme séducteur, se prononcent pour lui. Seul le docteur Pauli et frère Jean reconnaissent que l'Esprit de Dieu a parlé par la bouche du pape. Et c'est ainsi en leurs personnes, avec les quelques adhérents qu'ils trouvent, que se réalise, à la veille même de la catastrophe de notre planète, l'Union des Églises de laquelle Soloviev avait rêvé durant toute sa vie... Quel pessimisme !... Mais souvenons-nous que la fin du monde est dans la conception de Soloviev un événement joyeux ; c'est la résurrection de ceux qui sont morts fidèles au Christ, c'est la transformation messianique de l'humanité.