

## Pour l'histoire du concept d'« unitotalité » chez Soloviev

par Alexis P. KOZYREV \*

Le concept d'unitotalité nous fait découvrir non seulement le fond de l'intuition philosophique de Soloviev, dont le système est appelé à juste titre philosophie de l'unitotalité, mais aussi son lien avec la tradition historico-philosophique.

Dans les textes de Soloviev que nous connaissons, l'expression grecque *hen kai pan* (un et tout, un dans tout) apparaît pour la première fois dans le premier dialogue de la triade du Caire « Sophie ». Plus tard, ce même texte a été traduit par l'auteur et il se trouve, dans son expression remaniée, dans « les principes philosophiques de la connaissance intégrale ». A titre de comparaison, nous présentons les deux textes en parallèle.

### *Sophie*<sup>1</sup>

Le principe premier absolu est le principe de toute vie ; le Un est le principe de toute pluralité, le simple, principe du complexe, le libre de toutes formes, les produit toutes.

Il est *hen kai pan*.

### *Principes philosophiques de la connaissance intégrale*<sup>2</sup> (1,1 336-337)

L'être supérieur absolu est en même temps le principe de toute vie. Le Un est le principe de la pluralité, l'entier principe du partiel, le libre de toutes formes, les produit toutes.

Le principe absolu n'est pas seulement *hen*, il est *hen kai pan*.

\* Assistant à l'Université d'État M.V. Lomonosov de Moscou. Traduction du russe pour la revue *Istina* par Françoise Suel-Haverland.

1. Vladimir S. Soloviev « Sophie, Premier dialogue », texte en français de Soloviev paru dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, éd. L'Âge d'homme 1978, pp. 10-11.

2. V.S. Soloviev. *Œuvres complètes (Sobranie sochinenii Vladimira Sergeevitcha Solovieva)* 2<sup>e</sup> édition, réalisée par S.M. Soloviev et E.L. Radlov, Saint-Petersbourg, éd. Prosvechtechnie, 1911-1913 en dix tomes, Tome I, pp. 336-337.

C'est pourquoi, ceux qui veulent le connaître seulement comme *hen*, seulement dans son unité, ne le reconnaissent qu'à moitié, et leur religion tant théorique que pratique, reste imparfaite et impuissante. C'est le caractère général de l'Orient.

En revanche, l'effort de l'Occident est de sacrifier l'Un absolu et substantiel à une pluralité de formes et de caractères individuels, de sorte que l'on ne peut comprendre l'Unité autrement que comme un ordre extérieur, tel est le caractère de leur Église, de leur État, de leur Société.

La religion universelle est appelée à unir ces deux aspirations dans leur vérité, à reconnaître et à réaliser le véritable *hen kai pan*.

C'est pourquoi, ceux qui ne veulent le connaître que comme Un exclusivement, n'en connaissent qu'une partie morte détachée, et leur religion, tant en théorie qu'en pratique, reste imparfaite, exclusive, ennuyeuse et morte, c'est ce que nous voyons en Orient.

En revanche l'effort constant de l'Occident est de sacrifier l'Unité absolue et interne à une pluralité de formes et de caractères individuels, au point que les gens ne peuvent comprendre l'Unité autrement que comme un ordre extérieur, fondé sur une autorité traditionnelle (que ce soit le pape ou la Bible) ou sur la force formelle de la loi (une charte constitutionnelle ou le suffrage universel) ; tel est le caractère de la religion et de l'Église occidentales, de la philosophie occidentale et de l'État, de la science et de la société occidentales.

La véritable religion universelle, la véritable philosophie et la véritable société, doivent unir intérieurement ces deux aspirations, en se libérant de leur exclusivité, elles doivent reconnaître et réaliser sur la Terre le véritable *hen kai pan*.

Le complément des dernières lignes est important. Soloviev s'est interrogé sur ce que devait être l'objet de son enseignement : Est-ce que ce sera la religion universelle ou la théorie universelle ? Dans les *Principes philosophiques de la connaissance intégrale*, on voit bien que pour se réaliser effectivement, l'unitotalité exige aussi l'unité des sphères de la connaissance, de la foi et de l'activité humaines (« de la religion universelle, de la philosophie véritable, et de la véritable société »). Soloviev empruntera, de fait, ces trois voies dans le développement de sa philosophie, bien que sa conception évolue aussi en direction d'une autonomie relative de ses parties. (Dans la *Justification du bien*, par

exemple, Soloviev se trouve devant la nécessité de dégager l'éthique en objet indépendant de la connaissance, en la séparant de la foi et de la métaphysique).

Cependant, la notion même d'« unitotalité » ne se voit pas une seule fois dans les « Principes philosophiques ». Il y est question de l'être défini comme « Un et tout », et de l'essence ou l'idée qui est identifiée à la Sophie et définie comme « *unité réalisée, c'est-à-dire l'unité dans le tout* ou dans la pluralité »<sup>3</sup>. Cette « unité dans le tout » ou la pluralité est incluse potentiellement dans l'être, dans le *Logos* elle se traduit en acte, et dans l'idée elle doit retourner à l'Absolu mais déjà comme quelque chose de réel. C'est, d'après Soloviev, l'état de Sophie du monde.

Le terme d'« unitotalité » sous cette forme apparaît dans les *Conférences sur la divino-humanité* qui ont été données en février-mars 1878, mais dont la publication s'est prolongée jusqu'en 1881. Soloviev y définit le principe divin comme « l'unitotalité éternelle », dans un repos et une immuabilité absolus, et l'âme du monde comme une « aspiration indéterminée à l'unitotalité, une possibilité indéterminée passive (potentialité) d'unitotalité »<sup>4</sup>. Le principe divin tend à réaliser, à incarner dans un autre, ce qu'il a déjà en soi, ce qu'il sait et ce qu'il domine, c'est-à-dire l'idée d'unitotalité, l'idée d'un organisme absolu ; mais l'aspiration de l'âme du monde, c'est de recevoir d'un autre ce qu'elle n'a pas déjà en soi, et d'incarner ce qu'elle a déjà reçu dans ce qu'elle a, ce avec quoi elle est liée, c'est-à-dire dans la vie matérielle, dans le chaos des éléments disparates<sup>5</sup>.

Dans la *Critique des principes abstraits*, l'idéal de l'unitotalité est examiné sur deux plans, dans le domaine de « l'éthique pratique et de la théorie sociale » où cet idéal est, pour la première fois, mis en corrélation avec l'établissement d'une « théocratie libre », et dans le domaine théorique, où l'unitotalité est considérée comme le principe supérieur de la connaissance philosophique, c'est-à-dire qu'elle est confirmée par la logique. Mais, l'introduction du concept d'« absolu en devenir » permettant de juger l'homme comme un deuxième Dieu indique de la façon la plus concrète le substrat de l'unitotalité en devenir. La conclusion de la *Critique* est un exposé du concept d'unitotalité, qui se forme définitivement dans cette œuvre : « Si l'étude des principes abstraits dans le domaine de l'éthique nous a conduits à l'unitotalité, comme exigence suprême de la volonté morale ou bien suprême, l'étude des principes abstraits dans le domaine de la théorie de la connaissance et de la métaphysique nous a conduits à la même unitotalité, comme idée suprême de l'esprit ou vérité essentielle »<sup>6</sup>.

3. *Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> édition, tome I, p. 378.

4. *Ibid.*, tome III, p. 144.

5. *Ibid.*, tome III, p. 146.

6. *Ibid.*, tome II, p. 354.

Seule n'a pas été étudiée la sphère de l'esthétique, qui incarne l'unitotalité dans la vie matérielle, sensible. Mais Soloviev se préparait à y consacrer une étude, ce dont il a fait mention dans les dernières lignes de la conclusion. Et, bien que l'esthétique soit ainsi restée la partie la moins travaillée de la doctrine de Soloviev, indiquée seulement dans les articles de la troisième période, dans les brouillons des années 70, il y a des ébauches d'un travail sur l'esthétique. Ce thème préoccupait Soloviev, c'est ce que prouvent les notes sur la nature de la création dans la *Sophie* et les *Conférences sur la divino-humanité*, une série d'exemples par lesquels Soloviev illustre sa métaphysique sont tirés aussi du domaine de la création artistique.

Le grand travail « Théorie de la vie universelle », « Les fondements de la science générale », projeté après la parution de la *Critique* devait contribuer à mieux développer le concept d'unitotalité chez Soloviev. L'objet de notre étude n'est pas d'analyser les matériels préparés pour ce travail. Pourtant, nous présentons les thèses qui se rapportent à l'unitotalité, comme résumant les schémas qui précèdent ce travail. Dans la première partie de l'œuvre en question qui devait s'appeler « Sur le Dieu vivant, les fondements de la première philosophie », le troisième chapitre (le troisième point du plan) est intitulé « Dieu est tout. Tout devient Dieu »<sup>7</sup>. En un autre endroit, écrit au même moment, cette thèse se développe :

« Dieu est tout. Tout devient Dieu.  
L'unité éternelle de tout est Dieu.  
L'unité en devenir de tout c'est l'âme du monde.  
Tout est un en Dieu et de Dieu.  
Tout devient un par soi.  
L'unité primitive (éternelle), c'est Dieu,  
L'unité produite, c'est la Sophie  
L'unité qui produit, c'est le Logos  
L'un dans tout, c'est Dieu,  
L'un vis-à-vis de tout, c'est le *Logos*  
Tout dans l'Un, c'est la Sophie.

En Dieu, la lumière cache en soi les ténèbres. Dans le *Logos*, les ténèbres se dégagent de la lumière et s'y opposent, dans la Sophie les ténèbres sont pénétrées par la lumière, la lumière se réfracte dans les ténèbres (les sept couleurs de l'arc-en-ciel). Le bien (vérité, beauté) est l'unitotalité (l'harmonie). Le mal (mensonge, désordre) est un ensemble disparate de pluralités (discordance).

Dieu est le monde éternel.  
Le monde est Dieu en devenir »<sup>8</sup>.

7. V.S. Soloviev, *manuscrits inédits*, Archives d'État (en cours d'édition par N.V. Kotrelev).

8. V.S. Soloviev, *manuscrits inédits*, Archives d'État.

Quelles sont donc les sources du concept d'«unitotalité» chez Soloviev ? Un point commun des recherches renvoie à Platon. Mais il ne faut pas une grande perspicacité pour apercevoir la divergence de principe entre Soloviev et Platon sur ce sujet. Chez Platon, les idées éternelles, le monde visible, ont la véritable unité. Le monde des copies n'est pas capable d'avoir l'Unité : l'Un ne peut être multiple, comme le multiple ne peut être Un. L'unitotalité n'existe que dans le monde des idées, mais elle ne vient pas de ce que toutes les idées sont mélangées ou qu'une idée en contient une autre en soi, mais du fait que «toutes les idées sont ce qu'elles sont, seulement dans le rapport de l'une à l'autre, et ce n'est que dans ce rapport qu'elles reçoivent une existence et non dans le rapport avec leurs copies qui se trouvent en nous...» (Parménide 133c8-d2), du fait que chaque idée reflète en soi toute l'intégralité de la vie, et la reflète spécifiquement, se distinguant ainsi des autres idées. Le bien n'est le bien que parce qu'il n'est pas encore quelque chose et ne peut le devenir. Dans le monde des copies, l'unitotalité n'est pas possible, comme n'est pas possible la pure contemplation des idées. «Nous voyons une seule et même chose et comme unité et comme pluralité infinie» (République 525a 5-6), mais non parce que l'unité est devenue multiple et que les idées se sont entremêlées mais parce qu'il y a plusieurs idées en même temps dans les choses, et que l'imperfection de notre vision ne permet pas de les distinguer.

L'enseignement d'Anaxagore sur les homéoméries représente une variante du concept d'unitotalité dans le monde antique, avant Platon. Anaxagore a eu une grande influence sur la philosophie du Moyen Age finissant, de la Renaissance et des temps modernes, en particulier sur Nicolas de Cuse, Maître Eckhart, etc... Dans son livre *De la docte ignorance*, Nicolas de Cuse écrit : « Si on regarde attentivement ce qui est dit, il sera facile de voir la vérité du mot d'Anaxagore «chaque chose est dans chaque chose» peut-être plus profondément qu'Anaxagore lui-même. Si... Dieu est dans tout, que tout est en lui, on s'explique maintenant que Dieu soit en tout comme qui dirait par l'intermédiaire de l'Univers ; alors, évidemment, tout est en tout, et chaque chose dans chaque chose » (*De docta ignorantia*, II, 5). Aristote, par exemple, parle de cette thèse : « Anaxagore estime que toute particule est un mélange, semblable à l'Univers, puisque l'expérience visuelle montre que toute chose vient d'une autre ». C'est probablement pour cela qu'il affirme qu'on ne peut partir du fait que « toutes les choses seraient entremêlées » (*Physique*, 203 a 23) : « Tout naît de l'essentiel, mais seulement dans la possibilité, car dans la réalité il n'y a rien d'essentiel. Ceci justement désigne l'Un d'Anaxagore (mieux que « tout emmêlé »), et le « mélange » d'Empédocle et d'Anaximandre » (*Métaphysique*, 1069 b 19).

Anaxagore conçoit l'unitotalité comme l'unité matérielle du monde : l'espèce de chaque chose est déterminée par l'espèce des homéoméries qui prédomine en elle, mais elle contient des particules de toutes les autres espèces ; c'est ainsi qu'Anaxagore explique pourquoi l'alimentation permet à l'organisme de croître, que des semences engendrent des êtres

vivants, et que tout peut venir de tout. Évidemment, cette conception grossièrement matérialiste de l'unité a amené le penseur chrétien Nicolas de Cuse à essayer de voir la vérité « plus profondément qu'Anaxagore lui-même ».

A notre avis, comme source la plus probable du *hen kai pan* de Soloviev, on peut citer les textes hermétiques attribués au mythologique Hermès Trismégiste, que l'Europe médiévale a identifié au dieu égyptien Thot. On lui a aussi attribué des livres magiques plus antiques, écrits en égyptien. Ce n'est qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'Isaac de Casaubon établit que le *Corpus hermeticum* a été écrit en grec à la fin du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. En 1463, le « livre hermétique » a été traduit en latin et il est devenu l'élément indispensable de la culture de cette époque, et comme une seconde Écriture. Hermès a été particulièrement populaire chez les alchimistes, préoccupés par l'invention de la pierre philosophale et la transmutation des substances. C'est pourquoi l'influence des textes hermétiques a été extrêmement grande sur Paracelse, Agrippa Nettesheim et, par eux, sur les mystiques allemands, sur Jacob Boehme.

A.V. Akhoutine a étudié l'influence de l'hermétisme sur la conception du monde du Moyen Age finissant, et de la Renaissance, et il y a vu un « courant puissant, généralement en opposition avec l'érudition « officielle », en particulier avec la scolastique »<sup>9</sup>. Il définit ainsi l'un des traits caractéristiques de l'hermétisme : « Le cosmos se boucle en lui-même, il devient comme un sujet indépendant, mais reproduisant par son unité animée l'unité du monde spirituel. Toutes ses créatures — les étoiles, les planètes, la Terre, les animaux, les minéraux — acquièrent une valeur égale, une divinité égale, parce que « Natura est Deus in rebus » — la Nature est Dieu dans les choses »<sup>10</sup>.

Soloviev a écrit sur Hermès Trismégiste un article pour le *Dictionnaire encyclopédique Brockhaus-Ephron*<sup>11</sup>, et il connaissait parfaitement l'époque où fut écrit le « livre hermétique ». Néanmoins, dans *Le drame de la vie de Platon*, il cite une source que nous n'avons pas réussi à déterminer, qui suit la tradition médiévale de voir dans Hermès le sage le plus antique, un préphilosophe original : « Mais notre père Hermès Trismégiste s'appelle « Trois fois très grand » et il l'est. Dans la forme corporelle de la vie humaine commune, il a posé son âme vivante et moteur de la vie, la philosophie, non pour que l'homme reçoive gratuitement et tout prêts la vérité éternelle et le bonheur, mais pour que le chemin laborieux de l'homme vers la vérité et le bonheur soit gardé des

9. A.V. Akhoutine, *Le concept de nature dans l'Antiquité et les temps modernes* (Poniatie « priroda » v antitchnosti i Novoe Vremia), Moscou, éd. Naouka, 1988, p. 31.

10. *Op. cit.*, p. 34.

11. V.S. Soloviev, *Œuvres complètes*, éd. de Bruxelles en 12 tomes, éd. « La vie avec Dieu », 1966-1970, Tome XII, pp. 570-572.

deux côtés, et de l'agitation démoniaque superstitieuse et de l'inconscience animale obtuse »<sup>12</sup> Soloviev cite ce texte, en l'incluant dans la logique de sa réflexion personnelle.

D. Stremoukhoff a remarqué à juste titre l'influence de l'hermétisme sur Soloviev<sup>13</sup>. Mais il n'a pas absolument raison d'affirmer que l'hermétisme est, avec la kabbale, la source de l'enseignement sophiologique. Il n'y a pas de thématique sophiologique dans les textes hermétiques. Un analogue éloigné de la Sophie chez Hermès peut être la nature, qui est le principe féminin mais enfoui dans les ténèbres, et qui entraîne l'homme à la chute. Le concept central chez Hermès est celui du *Nous*, l'esprit qui est le Père et le Bien, le créateur du monde et de l'homme, qui engendre le Verbe.

L'influence hermétique sur Soloviev a pu passer par la philosophie de la Renaissance, la mystique allemande, ainsi que par la magie et l'alchimie de Paracelse, mais il y a lieu de penser que Soloviev a aussi lu le *Corpus hermétique*.

Une des notes relatives aux *Conférences sur la divino-humanité* mentionne directement Hermès. Elle ne prouve pas simplement que Soloviev connaissait les textes hermétiques, mais qu'il avait vu le lien interne profond entre la sagesse chrétienne et la sagesse hermétique. En effet, il se prépare à parler d'Hermès, rappelant que certains philosophes païens peuvent être appelés à juste titre des « chrétiens avant le Christ ».

« Le lien étroit entre la théosophie d'Alexandrie et la doctrine chrétienne est l'une des positions fermement établies de la science occidentale. Mais, puisque dans notre littérature théologique cette position tout à fait valable n'est pas généralement reconnue pour telle ou telle raison, j'estime nécessaire, à la fin de ces conférences, de consacrer à cette question une annexe spéciale. Je m'y vois obligé d'aborder la signification de la théosophie égyptienne locale (révélation de Thot ou d'Hermès) dans son rapport avec les deux doctrines nommées »<sup>14</sup>. A en juger d'après cette remarque, Soloviev ou ne connaît pas ou ignore intentionnellement le moment exact où sont apparus les textes hermétiques. Il ne reste qu'à déplorer que le projet de Soloviev de joindre aux *Conférences* une annexe spéciale sur ce sujet ne se soit pas réalisé. Mais peut-être Soloviev en a-t-il parlé dans les deux dernières Conférences restées inédites ?

Nous trouvons encore une confirmation de ce que Soloviev connaissait l'hermétisme dans les brouillons de ses manuscrits. Parmi ses papiers, il y en a un dans lequel il donne une définition de la connaissance

12. V.S. Soloviev (*Œuvres* en deux volumes (*Sotchinieniia v dvoukh tomakh*), 2<sup>e</sup> éd., Moscou, éd. Mysl, 1990, tome II, p. 587.

13. Dimitri Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*. Lausanne, éd. L'Âge d'homme, 2<sup>e</sup> éd. 1975, p. 57.

14. *Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> édition, Tome III, p. 83.

intégrale<sup>15</sup>. « D'après ma définition, la science intégrale ne peut avoir exclusivement un caractère théorique. Elle doit répondre à toutes les exigences spirituelles de l'homme, elle doit satisfaire dans sa sphère déterminée toutes les aspirations supérieures de l'homme. Si l'esprit de l'homme se composait de quelques substances séparées, dont l'une ne serait que la volonté, une autre, seulement la raison, une troisième seulement le sentiment... » Dans les marges, à côté de ce raisonnement inachevé, il y a un schéma qui indique d'où Soloviev tire les éléments composant cette connaissance intégrale :

Hermès	—	Logos
Kabbale	—	Kadmon
Gnose	—	Sophia

Chez Hermès, c'est la divinité dans sa manifestation absolue, le Logos

Dans la Kabbale, c'est la divinité dans sa manifestation active, Adam Kadmon (le Christ)

Dans la Gnose, c'est la divinité dans sa manifestation passive (Sophie)

Inde	Égypte	Judée	Univers
En-Soph	Logos	Adam Kadmon	Sophia

Dans les *Conférences sur la divino-humanité*, Soloviev mentionne Philon d'Alexandrie comme source de l'enseignement sur le *Logos*<sup>16</sup>. Si le brouillon que nous citons a été écrit avant la sixième conférence, une question peut se soulever : pourquoi cette différence ? Parce que Soloviev, voulant rétablir la chronologie, donne la priorité à Philon, ou parce qu'il ne souhaite pas démontrer dans le travail qu'il a publié, que pour la « science intégrale », il s'est inspiré des enseignements ésotériques de l'hermétisme, de la Kabbale et de la Gnose ? Peut-être faut-il considérer ces enseignements comme un « courant secret » original dans la formation de la pensée de Soloviev, dont celui-ci n'aimait pas parler dans ses publications pour ne pas encourir de reproche de la science « officielle ».

On peut supposer que l'intérêt pour les textes hermétiques et pour le livre gnostique *Pistis Sophia*, paru en Égypte au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, a été la raison du soudain voyage de Soloviev de Londres au Caire. Comme le rappelle E.M. de Vogüé, Soloviev lui raconta qu'en Égypte il « voulait rechercher... quelque tribu dans laquelle, avait-il entendu, étaient gardés certains secrets de l'enseignement mystique — Kabbale et traditions maçonniques — arrivés à cette tribu en ligne directe depuis Salomon »<sup>17</sup>. A en juger d'après le schéma présenté, l'Égypte paraissait à Soloviev l'endroit où l'enseignement sur le Logos s'était surtout développé. Ce n'est pas un hasard si justement dans les dialogues du Caire apparaît la formule *hen kai pan*, presque sous la même forme que

15. V.S. Soloviev, *manuscrit inédit* (en cours d'édition par N.V. Kotrelev).

16. *Œuvres complètes*, 2<sup>e</sup> édition, tome III, pp. 80-81.

17. S.M. Loukianov, *Sur Vladimir Soloviev dans ses jeunes années*. Matériel bibliographique, Vol. III, Petrograd, 1922, pp. 260-261.

dans les prières-louanges hermétiques (*eulogia*, chant de louanges), dans lesquelles Hermès célèbre le Tout et l'Un. Ces textes se différencient des prières dans la conception chrétienne et ont un sens presque magique. L'hymne mystique qui se trouve dans le XIII<sup>e</sup> traité du *Corpus hermétique* et contenant la formule qui nous intéresse, a été répétée par les alchimistes. Voici un fragment de cette prière :

« Que toute la nature prête l'oreille au son de l'hymne. Ouvre-toi Terre ; qu'à ma voix s'ouvre tout verrou de la pluie ; ne vous agitez plus, les arbres. Je vais chanter le Seigneur de la création, le Tout et l'Un. Ouvrez-vous, cieus ; vents, retenez vos souffles, que le cercle immortel de Dieu prête l'oreille à mon verbe. Je vais chanter celui qui a créé tout l'univers, qui a fixé la Terre et suspendu le ciel, qui a ordonné à l'eau douce de sortir de l'océan pour se répandre sur la Terre habitée et inhabitée pour la subsistance et la création de tous les hommes, qui a ordonné au feu de paraître pour tout usage qu'en voudraient faire dieux et hommes.

Donnons-lui tous ensemble l'eulogie, à lui qui plane par-dessus tous les cieus, au Créateur de toute la nature. C'est lui qui est l'œil de l'intellect, qu'il reçoive donc l'eulogie de mes puissances »<sup>18</sup> (*Corp. herm.* XIII, 17).

Peut-être n'a-t-on pas absolument raison de comparer cette prière hermétique avec celle découverte par S.M. Soloviev, dans les carnets de notes de Soloviev « Prière pour obtenir la révélation du grand secret ». S.M. Soloviev, lui-même, qui l'a publiée pour la première fois dans la cinquième édition des œuvres poétiques de Soloviev (1915)<sup>19</sup> ne sait pas avec certitude si ce texte est un emprunt des sources gnostiques et kabbalistiques, ou si c'est un texte original de Soloviev. Il est clair que cette prière est plus proche des sources gnostiques : on y cite les roses et les lys — symboles des ophites — qui trouvent un écho dans le poème de Soloviev « la chanson des ophites » (20, 2, 12), et les notions gnostiques de profondeur et de limites. Mais les derniers mots de la prière, adressée à la Sophie, s'élèvent jusqu'à la définition d'Hermès : « alors la profondeur trouvera une limite, et Dieu sera tout en tout »<sup>20</sup>.

La formule de l'unitotalité n'épuise pas les influences polymorphes et jusqu'ici inattendues de l'hermétisme sur la métaphysique de Soloviev. On a remarqué plus haut l'importance que peut avoir pour la théosophie de Soloviev l'analogie géométrique assimilé à Dieu « le cercle sans fin ». La hiérarchie hermétique des trois éléments — Dieu, le monde et l'homme — où chaque fois l'inférieur est fils du supérieur et renferme

18. *Corpus hermeticum*, texte établi par A.D. Nick et traduit par A.J. Festugière, Paris, éd. Les Belles Lettres 1945, 2 vol., vol. I, p. 207.

19. Serge M. Solowiew, *Vie de Wladimir Solowiew par son neveu*. Préface, notes et traduction de Mgr Jean Rupp, Paris, éd. S.O.S., 1982, pp. 121-126.

20. V.S. Soloviev, *Le soleil de l'amour est immobile* (*Nepodvijnno lich solntse lioubvi...*), recueil édité par A.A. Nosov, Moscou, éd. Moskovskii rabotchii, 1990, p. 25.

en soi sa nature, a pu fort bien influencer la conception des trois éléments de Soloviev. Nous nous sommes penchés sur cette question sans prétendre épuiser l'objet des recherches, mais simplement pour attirer l'attention sur le côté le moins étudié de l'évolution de Soloviev. Un problème plus large se pose aux historiens de la philosophie russe : évaluer le gnosticisme comme l'une des sources les plus importantes de la philosophie russe.