

# Le problème de la vérité et de la tradition chez Pavel Florensky \*

par François MARXER

A en croire Nicolas Lossky dans son *Histoire de la Philosophie russe*<sup>1</sup> l'ouvrage du Père Pavel Florensky *La colonne et le fondement de la vérité*, dont la lecture fut « l'une des raisons de [son] retour à l'Eglise qui eut lieu en 1918 » (p. 180), « fit [beaucoup] de bruit » (p. 179). Tant sans doute à cause de la personnalité de son auteur, prodigieusement cultivé - on n'hésita pas à parler d'un « nouveau Léonard de Vinci » (*ibid.*) - qu'en raison de son propos : « D'une façon tout à fait remarquable, Florensky lie le problème central de la philosophie - le problème de la vérité et de la découverte - avec le dogme de la Trinité et l'idée de consubstantialité » (p. 183), celle-ci, « à savoir que toutes les personnes créées qui font partie du monde sont consubstantielles » étant « l'idée principale de [sa] métaphysique » (p. 182).

Le lecteur contemporain découvre avec étonnement dans ce livre une pensée à la richesse séduisante et aux idées généreuses ; cependant il sera sans doute surpris, peut-être même découragé, voire déçu : les pages de Florensky offrent un certain désordre et manquent souvent de modération et de nuances, et il n'est pas rare d'y rencontrer des affirmations abruptes et péremptoires, parfois même contradictoires. Mais l'on y apprécie les intuitions décisives et vigoureuses : nourries du texte biblique,

\* La thèse du P. Pavel Florensky, *La colonne et le fondement de la vérité. Essai d'une théodicée orthodoxe. En douze lettres* (éd. L'Age d'homme, Lausanne, 1975) fut présentée en 1912 à l'Académie de théologie de Moscou sous le titre « De la vérité spirituelle ». Elle fut publiée en 1914 sous le titre actuel. Véritable somme de la culture et de la pensée religieuse russe, cet ouvrage a eu une influence considérable sur la pensée théologique orthodoxe russe contemporaine. Qu'il suffise de mentionner ici l'admiration avec laquelle Vladimir Lossky en parle dans *La théologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Cependant, cette œuvre est restée jusqu'ici presque inconnue en Occident. Depuis sa traduction en langue française, elle n'a guère attiré l'attention des théologiens si l'on en juge par le très petit nombre des comptes rendus parus à son sujet.

1. Nicolas LOSSKY, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Payot, Paris, 1954.

en particulier pour le chapitre qui nous intéresse, la première lettre de Jean -, elles prennent leur bien dans la tradition chrétienne (la théologie patristique est constamment sous-jacente, la liturgie abondamment citée ; on notera le rôle dévolu à la discipline ascétique) et dans une problématique philosophique issue de la philosophie idéaliste allemande - essentiellement Schelling seconde manière.

Par ailleurs, la pensée de Florensky apparaît fortement imprégnée de platonisme - singulièrement de moyen et de néo-platonisme -. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter à un article publié par Florensky en 1915, soit deux ans après la parution de la *Colonne* ; il définit ainsi ce qu'est avoir une idée selon Platon : c'est « voir que le multiple est un et l'un, multiple » (Philèbe) ; en d'autres mots, voir l'union de l'indétermination avec la détermination »<sup>2</sup>. Or l'on verra que c'est le chemin suivi par Florensky dans ses spéculations sur la constitution de la dytriade à partir de la monade personnelle. Il n'est pas impossible que s'y greffe quelque souvenir des réflexions pythagoriciennes sur la distinction de l'Un transcendant, *archè* et principe supérieur, de l'Un monade, opposé à la Dyade indifférenciée et de l'Un numérique<sup>3</sup>.

Enfin, il semble probable que la pensée de Florensky qui fut, ne l'oublions pas, un mathématicien éminent, fasse peu ou prou écho aux débats qui opposèrent deux écoles de mathématiciens : les formalistes et les intuitionnistes ; Nicolas Bourbaki en résume l'intérêt et l'enjeu<sup>4</sup>.

[Les formalistes] refusent de prendre en considération les réactions psychologiques individuelles de chaque mathématicien ; ils estiment qu'un langage formalisé a rempli sa tâche lorsqu'il peut transcrire les raisonnements mathématiques sous une forme dépourvue d'ambiguïté et servir ainsi de véhicule à la pensée mathématique, libre à chacun, diraient-ils, de penser ce qu'il voudra sur la « nature » des êtres mathématiques ou la « vérité » des théorèmes qu'il utilise, pourvu que ses raisonnements puissent être transcrits dans le langage commun. En d'autres termes, du point de vue philosophique, l'attitude des formalistes consiste à se désintéresser du problème posé par les « paradoxes », en abandonnant la position platonicienne qui visait à attribuer aux notions mathématiques un « contenu » intellectuel commun à tous les mathématiciens (p. 49).

Si les formalistes acceptent de renoncer au contrôle des « yeux de l'esprit » en ce qui concerne le raisonnement mathématique, les mathématiciens que l'on a appelés « empiristes », « réalistes » ou « intuitionnistes » se refusent à cette abdication ; il leur faut une sorte de certitude intérieure garantissant l'existence des « objets mathématiques » dont ils s'occupent (p. 52).

Pour Brouwer, la mathématique est identique à la partie « exacte » de notre pensée, basée sur l'intuition première de la suite des entiers naturels et qu'il est impossible de traduire sans mutilations en un système formel. Elle n'est d'ailleurs « exacte » que dans l'esprit des mathématiciens et il est chimérique

2. Dans « Signification de l'idéalisme », cité par N. LOSSKY, *op. cit.*, p. 187.

3. Pour de plus amples développements, on se reportera à A.J. FESTUGIÈRE o.p., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, tome 4 : *Le Dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris, 1954, chapitre 2 : « L'Un transcendant aux nombres ».

4. Nicolas BOURBAKI, *Éléments d'histoire des mathématiques*, Hermann, 1960, « les paradoxes de la théorie des ensembles et la crise des fondements ».

d'espérer forger un instrument de communication entre eux qui ne soit pas sujet à toutes les imperfections et ambiguïtés du langage ; on peut, tout au plus, espérer éveiller chez l'interlocuteur un état d'esprit favorable par des descriptions plus ou moins vagues. La mathématique intuitionniste n'attache guère plus d'importance à la logique qu'au langage : une démonstration n'est pas concluante en vertu de règles logiques fixées une fois pour toutes, mais en raison de l'« évidence immédiate » de chacun de ses chaînons (...). C'est seulement de cette façon, selon Brouwer, que les propositions mathématiques peuvent acquérir un « contenu » ; les raisonnements formalistes, qui vont au-delà de ce qu'admet l'intuitionnisme, sont jugés sans valeur, puisqu'on ne peut plus leur donner un « sens » auquel la notion intuitive de « vérité » pourrait s'appliquer. Il est clair que de pareils jugements ne peuvent reposer que sur une notion préalable de « vérité » de nature psychologique ou métaphysique. C'est dire pratiquement qu'ils échappent à toute discussion (p. 54).

Il ne fait guère de doute que Florensky se situait du côté des intuitionnistes : ne peut-on dire que, à ses yeux, la Trinité est justement l'objet logique réel fondamental, c'est-à-dire l'objet immédiatement évident dont découle logiquement l'ensemble du réel ? On verra les insuffisances d'une telle présentation.

D'un livre aussi déconcertant, on ne peut passer sous silence la visée et les motivations, qui en expliquent en partie les aspects baroques. Voici ce qu'en dit Nicolas Lossky <sup>5</sup> :

Les malaises de la civilisation moderne - la perte de l'idée de valeur absolue de la personne, de l'idée de l'Etat fondé sur la justice, de l'idéal de libre création spirituelle - sont la conséquence, en premier lieu, du fait que les intellectuels et les masses qui les suivent ont perdu le christianisme pour devenir areligieux. La tâche principale de notre époque est de ramener les intellectuels- puis, par leur intermédiaire, les masses vers le christianisme et, par cela même, vers un humanisme chrétien. Ce but pourrait être servi par des œuvres de philosophie religieuse, écrites dans le nouveau style, plus ou moins séculier, qui feraient la liaison entre les problèmes religieux, la science moderne et les recherches métaphysiques sur les domaines de l'être surhumain. L'œuvre de Florensky appartient à cette catégorie et, pour cela même, a beaucoup de valeur, quels que soient ses défauts du point de vue du style traditionnel et des idées exprimées dans la littérature théologique orthodoxe.

## PREMIER CHAPITRE : AU LECTEUR

L'intérêt de ce chapitre est évident : il balise et repère le terrain où se meut et se met en œuvre la pensée et il dessine la nature et le propos de l'entreprise de Florensky.

« L'expérience vivante de la religion, en tant que seul moyen légitime de connaître les dogmes » : cet axiome, placé presque comme exergue au chapitre, est un postulat de méthode autant qu'il présente l'ambition de l'ouvrage. L'expérience est ainsi indispensable et seule nécessaire pour connaître et apprécier justement les trésors spirituels de l'Eglise, seule

5. *Op. cit.*, p. 195.

- et la réflexion discursive est éliminée sans appel -, elle permet d'atteindre la vérité (de l'Eglise)<sup>6</sup> : de ce principe, le chapitre 4 est l'application permanente. Remarquons les relations que Florensky pose, d'emblée et sans les élucider, entre l'expérience vivante et la connaissance dogmatique, entre l'évidence subjective et l'évidence objective, ou encore entre la religion (comme *pistis*, au sens originel de conviction) et le dogme, la théologie (comme *gnosis*).

La proposition admet-elle la réciprocité ? Connaître le dogme est-il nécessaire à l'expérience vivante ? Oui, d'une certaine façon : à la fin du quatrième chapitre, Florensky montrera comment le dogme est indispensable à une juste interprétation de l'expérience, pour que celle-ci accède à la pleine vision de la Lumière divine. Mais rien n'en est dit ici, car le propos de Florensky est d'aller du particulier à l'universel, autrement dit, de la subjectivité croyante à l'universalité de la forme, de la vérité. Démarche « catéchétique » en quelque sorte, itinéraire théologique plutôt que philosophique, en dépit du terme de « théodicée » qui s'inscrit dans le titre de l'ouvrage. Florensky veut assurer les conditions de possibilité de la foi - ainsi que du passage et de la réception de la Tradition - en la déployant vers son universalité<sup>7</sup>.

Si l'expérience est absolument immédiate (on retrouvera plus loin ce refus caractérisé de toute médiation dans les attaques que Florensky lance contre le catholicisme et le protestantisme), la qualité de la saisie de la vérité dépend donc de la valeur de l'expérimentation et, en fin de compte, de l'expérimentateur.

### *La Tradition*

La Tradition est présentée symboliquement sous la métaphore du trésor. Devant ce trésor cumulé au cours des siècles, l'âme est saisie d'« avidité » et d'un « tremblement sacré ». L'auteur, quand il eut découvert ce caractère de la Tradition, en a modifié sa méthode et s'est vu imposer les limites de son œuvre.

Revenons à cette image du cumul. Grâce à elle, on peut comprendre que la Tradition n'est rien moins que la totalité humaine dans son double mouvement à Dieu : à la fois touchée par la Divinité et tendue, tournée dans son élan vers elle (au chapitre 4, c'est le don de l'Amour qui ouvre l'accès à la connaissance, répondant ainsi à l'aspiration intérieure au Dieu connu). Mais se pose alors cette question : comment ce qui a été cumulé au cours de l'histoire est-il actuellement présent *hic et nunc* ? immédiatement ou en vertu d'une médiation ? Autrement dit, le présent

6. Nombre de chrétiens contemporains se réclament de convictions identiques : que l'on songe à un Marcel Légaut aussi bien qu'à un Maurice Clavel !

7. Cf. Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui*, Desclée, Paris, 1977, « une science de l'expérience chrétienne », pp. 88-93.

recèle-t-il la totalité de la Tradition ? et de quelle manière : quantitative, sous la forme de l'archive ou de la thésaurisation, ou qualitative, nous pourrions dire : mystique ?

*L'ecclésialité comme actualisation de la Tradition*

La notion d'ecclésialité, telle que la pense Florensky, n'est pas sans offrir quelque parenté avec celle de « sobornost » et ce, en dépit des critiques violentes qu'adressa Florensky à celui qui s'était fait le défenseur de cette dernière, A.S. Khomiakov, dans le numéro de juillet-août 1916 de la revue *Bogoslovski Vestnik*. Manifestement Florensky n'avait guère compris la pensée de Khomiakov<sup>8</sup>, mais il révèle par là involontairement les défaillances de son propre système<sup>9</sup>, ainsi que l'a bien vu N. Berdiaev.

Florensky engage la polémique contre toute prétention de rationalisation dans ce domaine et considère toute définition de l'ecclésialité comme impertinente et même impossible. Et puisque la vie est inaccessible en sa totalité, c'est-à-dire en son essence, à la formulation, nous avons là la preuve que l'ecclésialité est la vie même. Elle n'a d'autre critère de légitimité et de fondement qu'elle-même, dans son évidence catégorique et impérative.

Georges Florovsky développe des vues identiques, mais de façon infiniment plus nuancée. Dans le texte qui suit, on notera avec quelle modération l'auteur marque d'un « plutôt que » sa préférence personnelle :

Cette absence de définitions nettes ne vient pas de la confusion des idées, ni de l'obscurité de la foi. Au contraire, les Pères anciens ne se sont pas beaucoup souciés de la précision des formules, justement parce que la réalité triomphante de la Sainte Eglise de Dieu s'offrait à leur vision spirituelle avec une clarté conquérante. On ne définit pas ce qui est absolument évident de soi-même. L'Eglise est plutôt une réalité qu'on vit qu'un objet qu'on analyse et étudie. Le P. Serge Boulgakoff a bien dit à ce sujet : « Viens et vois : on ne conçoit l'Eglise que par l'expérience, par la grâce en participant à sa vie »<sup>10</sup>.

On peut mettre au crédit de Florensky de distinguer vigoureusement le penser (le logos) de l'être et de réagir ainsi à juste titre contre l'idéalisme allemand, Hegel entre autres, qui absolutise le sujet pensant l'être.

8. Selon Florensky, Khomiakov fonde l'Eglise sur « les forces immanentes des hommes » en accordant le primat à « l'être immanent de l'homme qui s'exprime dans l'organisation de l'amour ». Au contraire, selon lui, l'essence de l'Orthodoxie est « son caractère ontologique - l'acceptation de la réalité qui vient de Dieu, qui n'est pas créée par l'homme, l'humilité de la reconnaissance » ce qui revient, note Berdiaev, à faire du christianisme « une religion d'obéissance et non d'amour ».

9. Berdiaev estime que Florensky « remplace l'Orthodoxie vivante de chaque jour par la vénération du fait établi. Il veut être plus Orthodoxe que l'Orthodoxie même, étant un *parvenu* de l'Orthodoxie. » Berdiaev ira jusqu'à parler de la « décadence » de ce « gourmet de l'esthétique mystique » (cité par N. LOSSKY, *op. cit.*, p. 191).

10. G. FLOROVSKY, « Le corps du Christ vivant » dans *La Sainte Eglise universelle*, « Cahiers théologiques de l'actualité protestante », hors série, n° 4, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948, p. 10.

Par contre, on peut déplorer, regretter cette tendance, disons romantique, qui semble exclure toute relation entre le penser et l'être et qui prive la médiation logique de toute pertinence (de toute manière, elle restera, on en convient, partielle et impropre). Dans ces conditions, quel pourra bien être le critère de la vérité ? Ce sera le problème abordé par le chapitre 4.

A sa manière, dans une atmosphère post-kantienne, Florensky signe la mort de la métaphysique au bénéfice de l'expérience méditative (poétique, aurait dit Heidegger).

Ainsi présentée - non fondée, appréhendée dans l'immédiat de l'expérience -, l'ecclésiologie a curieusement les traits de l'inconditionné kantien ; peut-être s'oppose-t-elle, dans une intention polémique, à la conscience-de-soi chère à la philosophie allemande (cf. chapitre 4) ? Mais alors comment se peut-il qu'elle apparaisse « condensée, cristallisée » dans des formes, des médiations historiques ? Autre question : l'auteur ne confond-il pas la rationalité et l'intelligibilité, ou, pour parler le langage de Platon, ne réduit-il pas le noétique (l'entendement) au discursif ? Certes, si Florensky dévalorise ainsi le rationnel, c'est en vue de donner la primauté royale à l'expérience mystique et ascétique (ce qui expliquera ses attaques contre le catholicisme et le protestantisme). Malgré tout, il oublie que l'accès à cette plénitude que vise l'expérience mystique passe nécessairement par la médiation du langage : retour subreptice de la *ratio* ? peut-être mais inévitable : car même ce qui dépasse, outrepassé le langage - Dieu ! - a place et se livre dans et par le langage. Plus profondément, nous décelons là une tendance théologique qui se confirmera : un affaiblissement du primat de l'Incarnation de Dieu, de la médiation de Dieu dans la chair, de l'Infini dans la finitude.

### *Le refus des critères de vérification*

Dans cette polémique que Florensky engage avec le catholicisme et le protestantisme, demeure plus que jamais latent le problème de la vérité et de la Tradition. Florensky reproche aux catholiques et aux protestants d'avoir fait, les uns de l'autorité hiérarchique, les autres de l'Écriture, une limitation conceptuelle, soit juridique, soit scientifique, de la vitalité ecclésiale. On doute que les Orthodoxes reçoivent l'opinion de Florensky sur la hiérarchie et l'Écriture ! Mais on ne peut nier toute valeur à ce jugement sur le christianisme occidental, à condition toutefois de le déplacer : le protestantisme n'est-il pas essentiellement actualiste, rivé à la surface événementielle et naturellement anti-contemplatif ? Le catholicisme ne courrait-il pas le danger de devenir littéraliste et jurisdicant, soumis au pouvoir des seuls docteurs<sup>11</sup> ?

N'en demeurent pas moins certaines questions : bien sûr, celle,

11. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, tome I : *Apparition*, pp. 38-47 ; 58-65.

majeure, de la place unique de la réalité indépassable de l'Incarnation, dans laquelle s'origine la vitalité ecclésiale et où prennent source l'Écriture et le ministère qui confortent cette vitalité.

De même, nous mettons en question le romantisme de la conception que Florensky se fait de la vie. Il oublie que la vie est organique et qu'elle implique des formes structurelles ; autrement dit - transposons dans le domaine de l'ecclésiologie - une canonicité qui ne relève en rien du conceptuel. Comme le dit Florovsky :

L'Église est un véritable corps, un organisme, plutôt qu'une compagnie ou une corporation. Et justement un organisme du Christ, dans lequel sa vie glorifiée est répandue et continuée. Peut-être ce terme « organisme » est-il le meilleur pour rendre dans le langage moderne, le grec *sôma* dont saint Paul s'est servi <sup>12</sup>.

L'Église est le corps du Christ parce que et en tant qu'elle est son complément <sup>13</sup>. (c'est-à-dire sa plénitude).

Aussi la fonction de la hiérarchie n'est-elle pas d'ériger un « résumé » de l'ecclésiologie, comme le dit Florensky, mais d'assurer son « organicité », comme le centre qui « préside » (selon l'expression d'Irénée). Ainsi il écrit :

Et c'est par son évêque ou plus exactement dans son évêque que chaque église locale ou particulière est incluse dans la totalité de l'Église catholique <sup>14</sup>.

C'est ce qu'exprime au mieux la notion de paternité. Quant au corpus scripturaire, il importe de bien voir qu'il est le modèle du corp(u)s ecclésial, parce qu'il présente à ce dernier, dans une configuration archétypique, ses exactes proportions ; car, à l'inspiration du Livre (qui est la reliure du/des Texte/s correspond l'in-spiration qui construit le Corps (cf. Ep 4, 16), cette même et double action étant l'œuvre du Saint-Esprit.

### *Le problème du transcendantal*

S'il est exact que le rationnel - ou le notionnel - se révèle n'être pas en mesure de rendre compte de la vitalité, les catégories du logique, du *logikos*, ne sont pas pertinentes pour dire le vrai. Pour Florensky, une expression vraie sera nécessairement d'ordre esthétique : la beauté est le transcendantal par excellence.

A ce propos, deux remarques : voir la beauté, la contempler, c'est aussi saisir immédiatement des rapports, des mesures, des proportions qui engendrent l'harmonie de la ou des formes. D'une certaine manière donc, s'y trouve présent le nombre (même en dehors de la musique que Florensky exile au dernier rang pour sa complicité avec l'arithmétique ! p. 69). Ainsi il y a un logos dans la beauté, celle-ci recèle du *logikos* - une harmonie -, ce qui rend possible une théo-LOGIE, même du point de vue très restrictif ou Florensky s'est placé.

12. G. FLOROVSKY, *op. cit.*, p. 20.

13. *Ibid.*, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 37.

Par ailleurs, Florensky ne peut éviter la question de la reconnaissance de la beauté spirituelle : quels vont être les critères de vérédiction, la hiérarchie n'a-t-elle pas à ce propos un rôle éminent ? (Que l'on songe simplement à celui du ministère épiscopal dans l'authentification de l'art de l'iconographe.)

### Conclusion

L'examen de ce premier chapitre de *La colonne et le fondement de la vérité* nous dévoile les assises et les lignes de fond de la pensée de Florensky autant que ses insuffisances graves. Conclusion certes provisoire, mais qui incite à la vigilance et au discernement critique. Nous ne cachons pas notre extrême réticence tant à l'égard de la conception qu'a Florensky de la vie et qui fait fi de la réalité organique et corporelle que devant le privilège exclusif de l'expérience qui s'érige en norme de vérité.

Ce qui est en cause, c'est la conception même, qui en découle, de l'ecclésialité, de la nature de l'Eglise et de la vie en elle. On comprend alors en partie la disproportion qui affecte la théologie de Florensky - on soupçonne des relations avec la pensée sophianiste, où la christologie disparaît au profit d'une pneumatologie incontrôlée. Ce qu'aurait fort bien vu Georges Florovsky<sup>15</sup> :

[Sa raison] échappe au doute par la connaissance de la Sainte Trinité. Florensky en parle avec grand enthousiasme et révèle le sens spéculatif du dogme de la Trinité comme une vérité de l'intellect. Mais - et c'est assez étrange - il passe à côté de l'Incarnation et, après les chapitres sur la Trinité, arrive immédiatement à la doctrine du Saint Esprit. Dans le livre de Florensky, il n'y a simplement pas de chapitre christologique. Florensky n'a pas son point de départ dans les profondeurs de l'Orthodoxie. Il reste étranger au monde orthodoxe. La signification de son livre est essentiellement occidentale. C'est le livre d'un occidentaliste, rêveur et esthète, qui cherche son salut en Orient. Il est très caractéristique que, dans son œuvre, il semble reculer à travers le christianisme vers le platonisme et les religions anciennes, ou bien, il s'écarte vers le domaine des sciences occultes et de la magie. Les sujets de thèse qu'il donnait aux étudiants étaient de ce genre (sur K. Du Prel, sur Dionysos d'après le folklore russe). Et lui-même voulait présenter sa thèse comme « traduction annotée et commentée de Jamblique ».

## CINQUIEME CHAPITRE : QUATRIEME LETTRE LA LUMIERE DE LA VERITE

Ce chapitre aborde les questions de la vérité et de la Tradition (et aussi, mais de façon très lointaine et secondaire, celle des énergies ; l'auteur ne s'engage pas dans la querelle palamite, au contraire, la théologie des énergies semble avoir l'évidence indiscutable d'un bien commun

15. G. FLOROVSKY, *Les voies de la théologie russe*, cité par N. LOSSKY, *op. cit.*, pp. 194-195.

et ordinaire). Le texte veut garder la liberté et la respiration du style épistolaire. Cela interdit de planifier rigoureusement le chapitre, nous nous contenterons donc pratiquement d'en suivre les méandres.

## A. UNE THÉORIE DE LA VÉRITÉ

### 1. *Présentation de la lettre (p. 52)*

La lettre s'ouvre par une puissante mise en scène littéraire qui, même si elle est purement fictive, dessine néanmoins l'horizon du discours : celui d'une intense préoccupation métaphysique qui s'enracine dans une expérience de la (ou des) limite(s). L'auteur se situe donc alors dans une topique des extrêmes.

Nous remarquons le contexte d'oraison dans lequel va baigner toute la lettre. Il est discrètement indiqué dès les pages 52-53 (prière..., prière avec génuflexions...); de même la lettre s'achèvera sur une doxologie (Gloire à Toi, qui nous as montré la lumière, p. 76). Le mouvement de la prière - de l'ecténie à la doxologie - accompagne et s'incorpore celui de la pensée.

### 2. *L'expérience de la foi (pp. 52-53) et de l'amour (p. 53)*

La foi est l'espace où la vérité peut se déployer; d'ici peu, Florensky définira la foi comme domaine de la Totalité (voir la note 72). C'est dans l'expérience concrète que Florensky puise ses affirmations, car c'est l'expérience qui instaure la problématique philosophique qui sous-tend l'ensemble du texte : il s'agit de dépasser (et ce dépassement sera qualifié par la suite de « translogique ») la loi d'identité, autrement dit, de faire l'expérience du Moi comme puissance d'Altérité, c'est-à-dire de relation; négativement, cela signifie la rupture avec le principe d'aseité et avec l'absolutisation du Moi qui domine la philosophie d'un Hegel, par exemple. Mais en retour, le Moi se trouve paradoxalement renforcé et confirmé.

Tout cela demeure dans l'imprécision confuse et indécise de l'expérimental. Aussi Florensky va-t-il procéder à l'analyse de cette expérience et en établir les conditions de possibilité, les fondements et la systématisation. Comme pierre angulaire de l'expérience - et de la pensée -, l'amour, « stade initial de l'intuition », est posé comme un véritable inconditionné (on songe à l'*anhypotheton* de Platon et à sa filiation kantienne).

### 3. *Théologie : l'Amour, essence de Dieu (pp. 53-54)*

Une évidence précède l'ensemble de la démarche de Florensky : celle de l'existence de Dieu. C'est là un *a priori* « indubitable ». Ceci posé, il est clair que, si Dieu est Dieu, c'est-à-dire Ab-solu, non-lié, non soumis à la contingence, son essence, ou encore sa substance comme acte, est l'Amour. En effet l'Amour ne peut être pour Dieu une qualification, un

attribut (en ce cas, il « aurait » l'Amour, mais serait dépendant de l'objet aimé : n'étant plus absolu, il ne serait plus Dieu) ; aussi l'Amour divin ne peut-il être lui-même qu'absolu, c'est-à-dire « en soi » et « pour soi ».

S'il en est ainsi, l'existence de la Trinité est claire pour l'intelligence : car, si le contingent n'est pas nécessaire à Dieu pour aimer - en d'autres termes si la création n'est pas une obligation pour Dieu -, Dieu s'aime donc lui-même, selon le principe d'identité. Mais on ne peut soupçonner d'égoïsme l'Amour - absolu -, le dépassement de ce principe d'identité est donc requis : à savoir, l'existence de la Tri-Unité.

Il est sûr que nous n'avons pas là affaire à des « preuves », mais plutôt à des « chemins » (les *viae* de Thomas d'Aquin) ; de même, on ne saurait sous-estimer le postulat initial de Florensky : d'entrée de jeu, il se situe dans une attitude croyante et incite son lecteur à l'adopter. Il ne démontre rien, mais jalonne la démarche d'une *fides quaerens intellectum*.

#### 4. *Éléments pour une critique de la connaissance*

Cette incitation à la foi devient une exhortation pressante. Peut-on sauver la connaissance ? et y aurait-il pour les intellectuels auxquels s'adresse Florensky exigence plus impérative ? Le passage de l'incertitude à la certitude est absolument nécessaire. Or, seule la foi, en tant qu'elle est passage (« voie nouvelle ») vers l'inconditionné de la vérité, honore cette nécessité car, en dehors d'elle, la valeur de certitude de n'importe quel jugement est grevée de l'hypothèse à laquelle il est inévitablement suspendu : « Si Dieu existe... » sans qu'il soit possible à l'esprit de la vérifier ou de la rejeter.

L'acte de foi est ce saut, ce passage indispensable que ne peuvent effectuer ni la discursivité, ni la rationalité, mais qui ne peut être opéré que par l'ascèse - comprise comme sortie de l'Aséité - <sup>16</sup>. D'un point de vue philosophique, le caractère de nécessité contraignante que revêt l'acte de foi tisse, au moins formellement, quelque lien de voisinage entre la pensée de Florensky et l'argument ontologique. En effet, Florensky n'envisage pas un instant l'hypothèse d'un Être (d'une vérité) qui serait sans fondement, c'est-à-dire qui serait un Abîme, un Néant pour parler comme Plotin. De façon positive, la foi, selon Florensky, identifie l'Être et Dieu, autrement dit la vérité et le « Dieu connu ».

Le raisonnement théorique se trouve confirmé par la pratique historique. Non seulement la foi est nécessaire, mais dans la réalité elle n'est jamais déçue. Comment pourrait-elle l'être, puisque (cf. note 72) elle est le domaine de la Totalité, traduisons : de l'Être, que découpent et examinent les diverses sciences : celles-ci postulent celle-là qui a tous les

16. On se reportera à la fin de ce présent chapitre, pp. 69-70, qui précise et développe cette notion.

traits d'un savoir absolu<sup>17</sup>. Référence est faite à Abraham, ce qui n'est pas sans faire penser à Philon d'Alexandrie pour qui les migrations d'Abraham sont l'allégorie de la montée vers la connaissance de Dieu, après que l'on soit passé par la connaissance du monde des choses, puis par celle du Moi personnel.

Tout acte de pensée présuppose, ou plutôt réclame l'existence d'une vérité objective et transcendante (c'est ainsi que nous interpréterions les qualificatifs de « céleste » et d'« invisible »). Ainsi se manifeste l'aspiration au Dieu (transcendant) connu (objectif). Cette aspiration ne peut être comblée par les deux formes de connaissance qui relèvent de la subjectivité enfermée sur soi : d'une part, la discursivité, d'autre part l'intuition qui est « aveugle » puisque, n'ayant aucune règle objective, elle reste prisonnière de ses choix infondés et de ses images fausses que Florensky appelle des « idoles »; En dépit des apparences la pensée de Florensky ne nourrit guère plus de sympathie pour l'intuitionnisme d'un Bergson (« irrationaliste », dit Lossky) que pour la rationalité discursive, car l'intuitionnisme russe

attache une grande importance à l'aspect rationnel et systématique du monde. On a la connaissance de la vérité, non par une intuition aveugle dirigée sur des faits empiriques séparés, ni par une raison discursive qui tente de bâtir un tout en rapportant un élément à l'autre. La vérité ne peut entrer dans la conscience que par une intuition intellectuelle qui combine la différenciation discursive à l'infini avec l'intégration intuitive jusqu'à l'unité<sup>18</sup>.

Face à ces productions de la subjectivité est requise une forme (une formulation) objective : ce que sera le dogme (voir la fin du chapitre, pp. 74-75).

##### 5. *Théorie de la connaissance* (pp. 54-55)

Florensky lie la connaissance (la *gnosis*) à l'ontologie pour la fonder en Dieu même. Au préalable, un postulat est posé : la connaissance (ce

17. Cette opinion mérite plus de considération qu'il n'y paraît. Pour s'en convaincre, il suffit de lire ce qu'un auteur attentif à la modernité, E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie der Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 1977, pp. 9, 138, 205, 269, dit du penser humain : penser consiste à faire entrer dans une totalité ; or toute totalité suppose une instance qui a rapport avec les dieux. Car la totalité n'est pas collection, ni addition d'objets, mais elle propose la conjoncture close d'une ontologie et d'un jugement. L'un et l'autre peuvent varier - et ces variations constituent l'histoire de la métaphysique d'Aristote à Descartes -, reste le rapport, la conjoncture grâce à laquelle l'homme se dit dans le monde. C'est devant ses dieux que l'homme dit ce qu'il est dans sa profanité.

18. N. LOSSKY, *op. cit.*, p. 183. Le projet est admirable, mais est-il réalisable ? En effet, il veut, à notre avis, refaire à nouveaux frais, l'impossible synthèse - combien de fois tentée ! - du savoir absolu. Impossible, car la connaissance (qui est *une*) met en œuvre et articule ses *deux* modes d'effectuation, de réalisation : écart irréductible qui ne sépare pas, mais unit, tension féconde qu'on ne peut abroger, car elle dit, à sa manière, que la connaissance est (aussi) désir. Tout cela vaut également, à son niveau propre, pour la foi : elle n'est ni la dogmatique, ni l'expérience mystique ; mais, voyant « en énigme », elle est aussi espérance et amour.

qui est l'activité du *logos*) est intimement liée à l'être. L'être est logique et la connaissance est onto-logique, c'est-à-dire réelle. Celle-ci est sortie de soi et entrée dans l'autre, « union réelle du connaissant et du connu » (p. 54)<sup>19</sup>. Ce que recouvre exactement le postulat, c'est une identification de l'Être et de la vérité. Rappelons quand même que ne pas accepter cette identité ne conduit pas forcément au scepticisme.

Dès lors, il est clair que la seule connaissance valable - ou même possible - est la connaissance du vivant - la *noësis* ou *dialektikè* de la République de Platon -, c'est-à-dire, pour reprendre les termes de Lossky, « une contemplation directe de la réalité vivante, comme elle est en elle-même »<sup>20</sup>. Cette connaissance, qui est communion vivante et qui n'a pour objet que les personnes, n'est possible que par une extase, une *ek-stasis* qui est proprement l'acte de foi. De là, Florensky peut identifier, mais à quel prix, l'acte de connaissance et l'objet connu ; ceci est idéalement exact. Mais pratiquement, réellement, peut-on négliger le procès historique d'une tension-vers, d'une *adaequatio-ad*, cette dimension inchoative de la connaissance, bref le désir qui est sien (cf. note 18). Il est vraisemblable que la perspective théologique n'est sans doute pas absente ici : l'amour que j'ai pour Dieu n'est réel que pour autant qu'il vient de lui qui, par essence, est amour. Dans ce cas il est vrai que l'acte d'aimer, la connaissance, est la même réalité que l'essence de Dieu, l'objet connu. Resterait à discuter si ce sont les personnes divines et/ou l'essence que l'on connaît (et aime). En tout cas, la pensée de Florensky pourrait rendre compte de la déification.

Florensky va fermer la boucle. D'une part, Dieu et l'Être sont un, d'autre part, l'Être est la vérité : aussi connaître la vérité est-il connaître Dieu, plus explicitement, c'est entrer dans son sein, communier à lui. Mais aussi, puisque Dieu est Amour, connaître, c'est aimer. Avec ses allures existentielles, le schéma de Florensky ne manque pas de modernité. Et pourtant, il n'est pas sans présenter quelque analogie avec la théorie médiévale de la vérité : la vérité est *adaequatio rei* (de la chose créée correspondant au *logos*, contenu avec tous les autres *logoi* dans le Logos, le Verbe divin) et *intellectus* (qui est du même coup en harmonie avec le Logos divin). Pour Florensky, la vérité est accord avec Dieu qui est Amour. Elle est réception de l'Amour ainsi que d'une substance qui « descend » comme une énergie et elle consiste à aimer l'Amour, à être en communion avec lui. Cet acte d'aimer ne peut alors que rejaillir sur le tiers (l'être créé). Dans un cas comme dans l'autre, le fondement est l'*adaequatio ad Deum*. L'ambition du propos de Florensky n'a d'égalé que l'ampleur de sa problématique : son propos : fonder ce que nous pouvons déjà appeler une onto-théologie ; sa problématique : penser

19. On pense tout naturellement, outre le substrat sémantique et les connotations du verbe « connaître » dans l'univers sémitique, hébraïque en particulier, aux aperçus suggestifs de Paul CLAUDEL dans son *Art poétique*.

20. N. LOSSKY, *op. cit.*, p. 183.

ensemble et articuler une vérité transcendante et inaltérable, et une effectuation, une pratique de la vérité - une connaissance - qui soit historique, donc soumise à la contingence. Florensky met l'accent sur une « substantialisation » de la vérité, mais on se demande alors si de cette façon, il est suffisamment rendu compte de la réalité concrète de l'histoire.

Pour Florensky, le procès de vérité s'accomplit dans une entrée réciproque de Dieu en moi et de moi en Dieu (p. 55). De cette manière, au-delà même de la connaissance par grâce, c'est l'expérience mystique qui est au sommet de la hiérarchie de la connaissance. Une telle position demande à être corrigée. En effet, si on ne peut réduire la priorité absolue de l'agir de Dieu (et pas seulement chronologique, mais aussi ontologique, cf. 1 Jn 4, 10), la réciprocité n'est pas totale, il n'y a pas dans l'Alliance de bilatéralité stricte<sup>21</sup>. Aussi la réciprocité n'est-elle pas entière dans la connaissance en tant qu'entrée en l'autre, ce qui se comprend aisément puisque la connaissance de Dieu n'est rien d'autre que la déification.

La pensée de Florensky s'organise autour de l'alternative « communion réelle »/« contact idéal ». Il faut récuser un dualisme aussi simpliste, car il y a toujours dans la connaissance une médiation historique, celle du langage, de la parole (en termes chrétiens, la prédication, voir Rm 10, 14-17). C'est toujours par cet intermédiaire que nous parvient la tradition et elle est reçue comme une parole. Que ce soit « avant » ou « après » l'« expérience » de la vérité, c'est une autre question que l'on pourra toujours discuter.

Ce qui est également contestable dans la pensée de Florensky, c'est que son système invalide toutes les recherches et les résultats de la philosophie païenne. Ils n'ont qu'un défaut mais impardonnable : celui d'avoir été poursuivis et acquis au prix de la *dianoia*, la pensée discursive. La faille de Florensky est l'absence - ou le refus - du principe de l'*analogia entis* : la connaissance analogique est une voie autre et pas moins sûre que la connaissance mystique.

#### 6. Transcendantalité de la connaissance (p. 55)

La connaissance (de la vérité) en tant qu'elle est communion à l'Amour (transcendant) implique l'unité des trois transcendants : le vrai - comme point de vue du moi -, le bien - comme point de vue du toi -, le beau - comme point de vue de la tierce personne, extérieur - à la relation du moi et du toi, du il.

Cette présentation a pour elle des avantages de simplicité et de clarté, mais n'est pas exempte de critiques. Il est difficile de faire des transcendants une question de points de vue diversifiés, cette insuffi-

21. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, III, 1 : *Ancienne Alliance*, Paris, 1974 : « Berit ou l'Alliance », pp. 131-139, en particulier p. 137 : « Elle [l'Alliance] est bilatérale parce qu'elle repose sur l'unilatéralité de l'amour électif de Dieu ».

sance est flagrante surtout en ce qui concerne la Beauté. En suivant la pensée d'Urs von Balthasar par exemple, on peut dire que la Beauté (divine) domine souverainement et librement le monde (dont le moi fait partie) comme Gloire. La manifestation de la Beauté comme Gloire oblige le monde à un choix : adhésion ou refus de la lumière, car la Beauté divine est le Bien ; et parce que cette Beauté est la Vérité de Dieu, le Fils (cf. He 1, 3), elle fait tomber sur le monde un jugement de vérité, une *krisis* et ainsi elle éclaire - et sauve, comme l'a dit Dostoïevsky - l'histoire. Une fois encore, nous percevons l'absence chez Florensky de la dimension historique.

Sur cette philosophie sommaire des transcendants, Florensky bâtit l'esquisse d'une théologie trinitaire, théologie économique de la relation active entre Dieu et moi, active comme amour dans le Fils et comme joie dans le Saint Esprit. Et puisque l'amour - le bien - est la *seule* expérience transcendantale qui ait un point d'appui bilatéral (ce qui resterait à prouver !), seul le Fils (le « cœur du Père ») pouvait s'incarner pour transporter l'Amour vers nous.

La distribution des trois transcendants selon les trois personnes divines est tentante, et pourtant elle appelle les plus expresses réserves. Déjà parce qu'elle est artificielle : Jésus est l'Amour du Père, mais il est aussi, on ne peut l'oublier, l'Icone du Père (Col 1, 15), le resplendissement de sa Gloire (He 1, 3) et aussi la joie de son Père (cf. Mc 1, 11) et encore le Logos, le Verbe ; le Saint Esprit est aussi Esprit d'amour (le « nœud d'amour » d'Augustin) et de connaissance, de sagesse (cf. Rm 5, 5 ; Is 11, 2). Nous pourrions faire des remarques analogues à propos du Père. Ensuite, on peut douter d'une théologie qui assujettit Dieu et sa liberté souveraine au carcan d'un schéma ou d'un raisonnement logique, ici, surtout à propos de l'Incarnation du Fils. Nous aurons l'occasion de retrouver ce problème.

S'il fallait tirer leçon des propositions de Florensky, l'existence d'une philocalie apparaîtrait plus urgente que jamais (Florensky en parlera à grands traits, mais insuffisamment, par volupté d'esthétisme). L'Amour est essentiel, car il est facteur d'intégration de la recherche de la vérité. La philosophie antique a connu sa limite indépassable dans ce qui est son point culminant : la quête (mystique) du Dieu ineffable avec le néoplatonisme. De même, le cynisme, le doute sceptique et la réserve épicurienne remettent en cause les ambitions de la recherche éthique. L'une et l'autre sont intégrées dans la théologie chrétienne qui, à la fois, contemple (beauté) et goûte (bien dans l'agir) la vérité divine manifestée dans la croix du Ressuscité.

### 7. Une philosophie de l'amour : le « personnalisme » de Florensky (pp. 56-57)

Florensky récuse la conception moderne de l'amour essentiellement psychologique ; de la réduire à cette seule dimension la disqualifie, mais

pire encore, cette conception véhicule une ontologie pernicieuse, qui se fonde sur le principe d'identité et définit la personne comme une monade ab-solue, close sur elle-même, inaccessible. C'est Leibnitz qui, donnant de la monade une définition extrincésiste enfermant l'amour dans le cercle étroit du psychologisme, amorce un courant qui s'épanouira dans l'idéalisme allemand. Dans ces perspectives, on en reste toujours à l'extérieur, à l'accidentel et la distance entre les personnes demeure infranchissable. L'amour n'est qu'une affection qui touche la personne, au double sens de sentiment et d'altération pathologique ; précisément c'est la considération pour soi ou l'imputation à soi de la joie ou du bien de l'Autre, imputation peut-être sincère, mais qui paraît totalement factice : c'est le contraire même de la communion. Florensky a beau jeu de multiplier les exemples et de dénoncer l'erreur de la philosophie moderne qui est de remplacer la personne par la chose, l'amour par le désir, bref d'être une philosophie de la réité, ce qui revient à célébrer le neutre, attitude propre au matérialisme, comme le dira Lévinas. On ne peut que souscrire à la critique de Florensky, elle appelle malgré tout des nuances. Plutôt que de cloisonner les réalités - ici, l'amour et le désir, le personnel et le corporel - de manière rigoureusement étanche, il est préférable de les ordonner, ainsi que le fait Pascal pour les trois ordres. Ainsi, nous dirions que le désir est inclus dans l'amour, car la personne est le centre d'intégration du physiologique, du corporel et du psychologique.

#### 8. *L'identité comme opération de l'amour (pp. 57-60)*

Cette digression a pour vertu de clarifier l'opposition entre la philosophie de la chose et la philosophie de la personne qu'est pour Florensky la philosophie chrétienne. A cet effet, l'auteur distingue l'identité extrinsèque (selon les signes distinctifs, les symptômes ; elle n'est que similitude de choses qui sont « pareilles ») de l'identité numérique (qui est identité intérieure de personnes « identiques », ou, en termes de théologie nicéenne, l'*homoiousie* de l'*homoousie*). Bien sûr, on pourra toujours objecter que Florensky, comme d'habitude, fait référence à une personne pure (c'est-à-dire divine) et qu'il ne saurait rendre compte totalement de la personne qui-se-fait, qui est-en-histoire. Mais poursuivons : de ces deux notions d'identité découlent deux conceptions de la personne. L'une, rationnelle, est fondée sur l'extériorité absolue : la personne se stabilise en elle-même selon le principe d'identité, c'est l'aséité du  $A = A$  qui est conscience de soi. L'autre, extatique, est fondée sur le dépassement vers l'Autre :  $A \rightarrow B$  ; c'est là, inspirée de Schelling, une conception créatrice de la personne.

Si les positions sont cernées avec exactitude, il reste que l'opération la plus complexe et la plus délicate est de gérer la dualité, de penser l'unité dans la différence, ce qui est ensemble un *et* deux et d'une manière concrète, historique, et non idéale (on le verra, Florensky achoppe à cette

difficulté). Le risque demeure en permanence, soit de tout résorber dans une monade pensante et totalitaire, soit de tout désintégrer dans l'étrangeté absolue.

Florensky se prononce en faveur d'une conception a-notionnelle, supra-conceptuelle de la personne, dès lors pratiquement incompréhensible. Cette conception met trop vite entre parenthèses l'appartenance de la personne au monde créé, qui permettrait, grâce au principe d'analogie, d'en donner quelque notion ou concept. En toute rigueur, ce que Florensky dit de la personne ne s'applique qu'à Dieu, répétons-le ; sans oublier toutefois que, par sa Révélation et par l'Incarnation du Fils, Dieu entre dans le langage. Il conviendrait donc, par-delà l'opposition stérile notion/symbole, de se situer dans une problématique du langage. Le problème est de dire la personne - ou Dieu - dans le langage : mais ce qui est au-dessus, au-delà du langage, ce qui l'excède - et dire *que* cela l'excède - est dit par le langage lui-même. Le recours au symbole auquel procède Florensky, est d'une piètre, sinon illusoire utilité : à peine déplace-t-il le problème, puisque le symbole est du langage (en tant qu'il est, si nous risquons une approximation, un outillage herméneutique). En un mot, l'apophase (que doit vouloir défendre Florensky) n'est pas l'aphasie (mystique ?), elle modifie, peut-être même rature le discours kataphatique, la question est de savoir en quoi et comment.

La page 60 reprend et résume la thèse de l'unité transcendantale de la connaissance et de l'amour : l'amour (de Dieu) suppose la connaissance de Dieu et s'accomplit dans le transfert de cette énergie reçue sur le frère.

## B. UNE PRATIQUE DE LA VÉRITÉ

La première partie de ce chapitre a tenté d'élaborer une philosophie de la vérité qui soit en même temps une ontologie de l'amour. La seconde partie quitte les rivages de la théorie et veut explorer l'espace de la pratique. Nous passons de la métaphysique à l'éthique (et à l'esthétique, sous la forme de l'ascèse). La foi qui jusqu'ici cherchait en tant qu'expérience, justification et formalisation (*fides quaerens intellectum*) apporte maintenant à la pratique raisons et sens (*fides ferens intellectum*). La réflexion s'organise autour d'une exégèse imprévue de la première lettre de saint Jean et veut révéler la transformation ontologique résultant de la foi qui est naissance *ek Theou*, émergence à la Nouveauté (de vie) et connaissance de la vérité, c'est-à-dire globalement passage et entrée dans la Trinité (même si, extérieurement, cela n'est pas repérable):

### 1. Les liens entre la connaissance de la vérité et l'amour (pp. 61-64)

L'interprétation métaphysique et non moral(isant)e que Florensky propose de 1 Jn considère l'amour comme l'indice d'un changement ontologique. C'est seulement l'être-dans-la vie éternelle, c'est-à-dire dans la Trinité, qui permet d'aimer. En effet, l'amour pour le frère est le prolongement (ou le rayonnement) de l'énergie d'amour divine qui est répandue sur

celui qui connaît et aime. La Trinité est donc le fondement de la relation véritable (comme précédemment, elle l'était de la connaissance). La liturgie du symbole de Nicée (où l'*homo-ousia* l'emporte sur l'*homoï-ousia*) illustre la présente thèse.

Puis Florensky établit le lien entre la vérité (comme Lumière) et l'amour (lien de nature métaphysique et non morale : il est question des conditions de possibilité et non de licéité). Non seulement l'amour est nécessaire à la connaissance de la vérité, mais de surcroît, il est la conséquence obligée de la connaissance (de Dieu). L'existence de l'amour vérifie la réalité de la connaissance et, par conséquent, de l'enseignement ; ainsi l'amour est un indice suffisant de la Tradition. Mais un tel raisonnement suppose la distinction sinon l'opposition de l'amour comme don divin, eschatologique, et de l'amour comme sentiment altruiste, qui produit des « œuvres » et que Florensky appelle « l'amour judaïque » : ce dernier a bien peu de valeur puisque les apparences peuvent toujours être contrefaites (on peut toujours soupçonner la vanité ou l'imposture dans un acte généreux). Florensky trouve d'ailleurs un argument indiscutable dans 1 Co 13<sup>22</sup>. Pourtant, nous inclinons à plus de modération. Déjà parce que, tout comme saint Paul et saint Jacques, saint Jean lui-même souligne l'importance de l'« œuvre » (cf. 1 Jn 3, 17-18). Ensuite, pour reprendre le point de vue théorique de Florensky, si l'amour est le fruit de l'enseignement (qui mène à la connaissance de la vérité), c'est-à-dire procède de la médiation d'un langage, l'amour, pour exister, se déploie dans un espace de langage, celui de l'« acte », de l'« œuvre ». Plus profondément, ce qui est en cause, c'est de savoir si l'éros temporel (qui est l'énergie première qui anime l'œuvre) trouve accès à l'agapè divine pour être assumé, intégré, compris et développé, magnifié par elle. Nous avons là le point critique majeur de la théologie de Florensky : le rapport entre l'éros et l'agapè, autrement dit, selon les diverses analogies possibles, les rapports entre création et salut, ou encore entre ancienne et nouvelle Alliances, Israël et l'Eglise, et plus globalement, entre histoire et éternité, c'est-à-dire finalement la nature même de la Tradition. Nous chercherions à penser ce rapport comme une articulation ; Florensky, lui, le résout par la dichotomie et le dysfonctionnement<sup>23</sup>.

22. Signalons que Fernando BELO, qui tendrait à réduire l'amour divin à l'œuvre, pour parler comme Florensky, reconnaît très honnêtement que « 1 Co 13, 3 semble faire difficulté, cependant » (*Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, 1974, p. 332).

23. Les lignes que H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, t. I, pp. 23-24, écrit à propos du mariage nous apparaissent comme une excellente particularisation de ce qu'il faudrait dès lors prolonger et amplifier pour penser le rapport en forme d'articulation : « ... c'est à la forme [que les époux engagent leur foi] qui, en tant qu'elle est choisie, les choisit et pour laquelle ils se décident dans l'acte de leur personne ; ils se confient non pas seulement au Toi bien-aimé, non pas seulement à la loi biologique de la fécondité et de la famille, mais à une forme à laquelle ils peuvent s'égaliser du plus profond de leur personnalité, parce que, à travers toutes les couches successives, elle monte des racines biologiques jusqu'aux sommets

D'un point de vue théologique, on affirmera contre Florensky que la grâce, comme forme de l'œuvre, s'empare de celle-ci pour la placer dans l'œuvre même de Dieu : elle fait de nous les *sunergoi tou Theou* (1 Co 3,9 ; 1 Th 3,2 ; cf. Jn 14,12). Par ailleurs, on ne peut ni oublier, ni même sous-estimer que la tradition, puisqu'elle est transmission, est, autant qu'enseignement (transmission du savoir) et initiation (transmission rituelle de l'identité chrétienne), apprentissage, c'est-à-dire transmission de gestes, d'attitudes, de savoir-faire, de procédures : il suffit de rappeler la loi et les commandements. Certes Florensky parlera par la suite de l'ascèse comme art, mais il en minimise la facticité artisanale.

Au niveau de la théologie de l'histoire, la question essentielle que réintroduit Florensky est celle de l'histoire face au Jugement et à l'eschatologie, ou, ce qui revient au même, celle des rapports de l'ancienne Alliance et l'ancien monde païen avec la nouvelle Alliance, en un mot, de l'Incarnation de Dieu *dans* l'histoire. Florensky prive ces rapports de toute possibilité et de toute consistance, quelles qu'elles soient : typologie, figuration ou proportion.

L'amour d'autrui manifeste la connaissance véritable que l'on a de ce dernier. Et cette connaissance a sa source dans la connaissance de la Vérité divine, autrement dit de la Trinité qui est Dieu en moi comme amour. Si cette vérité connue est communion personnelle à Dieu, la connaissance qui s'élabore ainsi se distingue radicalement de toute autre connaissance « impersonnelle, providentielle et cosmique » (p. 64). Une fois encore, les dichotomies familières à Florensky font ici leurs ravages en disqualifiant l'effort de la pensée humaine. Toute polémique serait aussi facile qu'inutile. Comment en effet n'avoir pas de soupçon vis-à-vis de cette connaissance qui a les faveurs de Florensky ? Comment ne pas critiquer l'insuffisance de la théologie qui instruit de tels procès ? et nous répèterons encore que, si le type de connaissance incriminé par Florensky est imparfait - qui le nierait ? -, il n'est pas pour autant frappé d'invalidité ou d'inauthenticité. De larges courants de la tradition judéo-chrétienne - à commencer par la sagesse biblique - s'inscrivent en faux contre cette optique partielle de Florensky.

## 2. *La concrétude de l'amour (pp. 65-68)*

Si l'on se situe dans la problématique de Schelling, l'amour est rupture du principe d'aséité - sortie de soi - et communion spirituelle avec autrui. En termes de logique, il est donc fracture du principe d'identité (le cercle tautologique  $A = A$ ) pour un passage vers un non-moi (une altérité), une entrée en celui-ci, un devenir-celui-ci ; ainsi s'établit une

de la grâce et de l'Esprit-Saint. Alors toute fécondité, toute liberté, est soudain déposée à l'intérieur de la forme et la vie des époux ne peut être comprise (...) qu'à partir de ce mystère d'intériorité, auquel on ne peut plus accéder à partir du profane, du général. » Notons que l'incompréhensibilité de la vie dans l'amour divin eschatologique à partir de l'extérieur, du profane, du général, justifie partiellement la position de Florensky.

consubstantialité (théologiquement, une *homousia*), absolument supérieure à la similitude ordinaire (*l'homoiousia*). C'est là une marque, un indice de la vérité, sans que celle-ci s'y épuise : Florensky pense, contre Tolstoï et ses disciples que la vérité reste résolument transcendante.

Les attaques de Florensky contre le principe d'identité ne sont pas sans faire songer à la critique qu'entreprendra la théologie dialectique de l'autoposition de l'homme. Mais ce rapprochement que nous opérons dévoile en contrepoint la limite d'un Florensky face à la théologie dialectique qui, elle, s'inscrit dans la réalité historique. Si la pensée florenskienne s'applique au mieux à la Trinité divine, elle ne rend pas compte de la réalité du devenir, c'est-à-dire de la temporalité de l'amour ; de son inscription dans le temps, de sa réalisation historique que traduisent les termes de durée et de fidélité. Sommes-nous acculés à choisir entre une immanence qui épuise et réduit la vérité et une transcendance qui la sauvegarde, mais ne monnaie l'aumône que de quelques maigres traces dans l'épaisseur historique ? Une autre voie n'est-elle pas pensable, d'une émergence de la vérité dans la contingence, d'une réalisation de la vérité dans l'histoire, d'une vérité qui est ad-venir<sup>24</sup> ?

Florensky analyse ensuite les « moments » métaphysiques de cette relation d'amour (mais la théologie n'est pas loin : Rm 8, 29-30 est en filigrane à tout ce passage). L'amour consiste à renoncer à « ses attributs nécessaires, propres », à ses « lois naturelles » dans lesquels nous enferme le principe d'identité. Il s'agit donc d'abandonner l'isolement du moi pour s'inclure dans une nouvelle image, un non-moi qui n'a plus rien d'impersonnel, mais qui se présente et que je désigne comme un *alter-ego*, c'est-à-dire un « toi » : N. Lossky décrit cette opération comme une « transition créatrice de son isolement vers le domaine de l'autre et [une] réelle découverte de soi-même dans cet autre »<sup>25</sup>. Dans ce passage, dont la figure exemplaire est la kénose du Christ, le moi reçoit confirmation de lui-même. On retrouve ici la plus pure pensée schellingienne.

La pensée de Florensky n'évite pas toujours l'extrincésisme. On ne voit pas comment la personne est intimement engagée dans l'acte d'aimer, tout au plus est-elle interpellée par une opération périphérique. De l'amour comme don de soi, il n'est nullement question. Autrement dit l'*esse-ad* que serait l'amour selon Florensky est une émigration de l'*esse*, mais non sa modification : nous sommes au royaume des étants et non dans celui de l'être. En outre ce n'est pas sans légèreté que Florensky manie le thème de l'altérité. En effet, l'« autre » est toujours appréhendé immédiatement comme *alter-ego* et non comme une *res*, une chose qui se dégagerait progressivement d'un monde indifférencié : dans le langage, le locuteur s'adresse au destinataire, à l'« autre » avec l'hypo-

24. Cf. P. GISEL, *Vérité et Histoire, la Théologie dans la modernité* - Ernst Käsemann, Paris, 1977, surtout le chapitre VII.

25. N. LOSSKY, *op. cit.*, p. 184.

thèse implicite, pour ne pas dire l'évidence d'être entendu et compris par un « même-différent » (y compris, dans le climat d'hostilité). Si cela est vrai, il faut aller plus loin que la perspective florenskienne quant à l'acte d'aimer : l'amour est reconnaissance, ravissement, étonnement et consentement devant la « solitude » de l'autre, ou mieux, la discontinuité infranchissable qui existe entre moi et ce qu'il faudra bien finir par désigner comme mystère, mystère aussi grand, aussi merveilleux et inaccessible que le mien propre, et où se joue une destinée réelle.

Nous ajouterons une autre réserve. Il est difficile de prendre la kénose de Jésus comme modèle, comme exemplaire d'un comportement. Florensky ne doit pas s'inspirer ici d'une mystique de l'imitation du Christ, mais il réduit, avec une incontestable efficacité, Jésus à un simple *ethos*. Or cela ne tient aucun compte de la si particulière personne de celui qui est vrai Dieu *et* vrai homme, sans compter qu'est passée sous silence l'œuvre du Père et du Saint Esprit dans cette kénose du Fils. Bref, théologiquement, un tel procédé ne rend pas compte de l'événement historique, c'est-à-dire unique - et là, il l'est plus que jamais - de l'entrée du Fils de Dieu dans la chair.

De même, nous devons nous interroger à propos des définitions que Florensky donne du péché (comme solipsité) et du salut (comme dépassement logique de cette clôture). Ni l'une, ni l'autre ne sont exhaustives, ni suffisamment amples et on les voit mal résister à une confrontation avec l'épître aux Romains, en particulier le chapitre 5, où, avec les figures d'Adam et du Christ, le péché nous est présenté comme refus historique de l'homme et le salut comme initiative de Dieu dans cette même histoire. La même question de l'historicité pourrait être soulevée encore à propos de la pertinence - douteuse - de la catégorie kantienne de « devoir » comme médiation de l'intégration du devenir historique ; mais elle n'est peut-être au fond que l'indication discrète de l'aval d'une conception kantienne de l'histoire. Il y a là une faille chronique dans la pensée de Florensky qui pourrait bien décider de sa nature réelle. Elle prétend au statut théologique, dont elle a les atours prestigieux ; mais n'est-elle pas seulement une logique de l'être, une ontologie ? Y aurait-il injustice à dire que cette théologie n'est finalement qu'une onto-théologie ?

### 3. *La dyade de la réalisation du processus métaphysique*

Ce double procès de dépassement de l'identité et de l'identification du moi en Dieu peut s'accomplir au niveau de l'aimé qui devient alors l'aimant : pure réciprocité qui donne naissance à la dyade. Dans cette dyade se réalise la consubstantialité (divine), à la fois identité et distinction du moi. C'est là, à en croire N. Lossky, « l'idée principale de la métaphysique de Florensky, à savoir que toutes les personnes créées qui font partie du monde sont consubstantielles »<sup>26</sup>. Mais ce processus s'effectue seulement grâce à un troisième acteur qui, en communiant à la

26. *Ibidem*, p. 182.

dyade, l'ouvre pour qu'elle devienne triade et lui-même est à l'origine d'une nouvelle dyade. Le processus se déroule dès lors à l'infini.

Florensky s'est-il inspiré du système de Denys l'Aréopagite ? On le penserait volontiers. En tout cas, la pensée dionysienne est déplacée dans une perspective qui, en supprimant la hiérarchie et ses degrés, la transforme en modèle performant qui enchaîne diverses séquences et opérations. Florensky résorbe l'Eglise dans ce processus informel et « communional » *ad infinitum*. Cette vision est bien entendu pleinement cohérente avec la conception plérômique de la vie que présentait l'avertissement « Au lecteur », mais elle dispense l'Eglise de toute responsabilité historique. Or l'Eglise se détermine dans le monde (hostile à Dieu, pécheur) par un discours où elle rend compte d'elle-même et une pratique, une institution où elle s'affirme, discours et pratique élaborés et vérifiés, selon une axiologie précise (le canon scripturaire et l'instance de discernement hiérarchique ont là un rôle irremplaçable), en un mot, elle est une Eglise confessant la foi. Mais cela suppose que le péché ait une consistance réelle comme adversité à Dieu. Chez Florensky, le mal s'évapore et la réalité du monde ne prend ni parti, ni position dans un débat ou un combat (pour ou contre la gloire de Dieu, sa revendication sur les créatures) ; ce réel n'est qu'une *materia prima* modelée par un processus évolutif et qui ne se donne et ne reçoit ni situation, ni qualification théologique, ce réel est en dehors de l'histoire (théologique). On rencontre la même insuffisance à propos de la conception florenskienne du temps : pour lui, le temps est articulé par la succession indéfinie des séquences dyade-triade. Dans une perspective théologique, le temps est orienté vers et par le *novum* eschatologique, annoncé par la Promesse divine : celle-ci est autant mise en cause du monde que mise en demeure de choisir, interpellation pour le croyant. Dès lors, la Tradition est la succession créatrice des figures de pratiques et de discours, qui sont autant de réponses à cette Promesse et dont la continuité, la cohérence relèvent entre autres d'une même attente qui a pour nom espérance. Nous dirions volontiers que cette Tradition est l'expérience devant le monde, dans la patience, l'*hypomonè* de la foi (et c'est en particulier pour cela que les productions antérieures nous sont exemplaires), de l'entre-deux qui sépare l'Ascension de l'imprévisible Retour et qu'investit un unique désir (cf. Ap 22, 17) inauguré à la Pentecôte.

Nous nous contenterons de quelques remarques à propos de la théologie trinitaire de Florensky. Considérer la Trinité comme la triade première est d'une singulière indigence. Faire de la Trinité le modèle logique de l'être ne respecte pas la discontinuité infranchissable, le « saut » démesuré de la transcendance. Le dogme trinitaire est-il une formulation de syntaxe ontologique ou bien est-il la formalisation conceptuelle - et crucifiante pour l'esprit - de l'engagement de Dieu dans l'histoire, de l'événement de la Croix et de la Résurrection <sup>27</sup> ?

27. Il ne serait pas sans importance de discuter Florensky du seul point de vue méthodologique. Semble lui faire défaut une pratique claire de l'*analogia* H. URS

#### 4. La Tradition comme révélateur (pp. 67-76)

Rappelons deux axiomes de Florensky : ne sont connaissables que les personnes ; la connaissance s'assimile à l'amour. Dans ces conditions, la constitution de la dy/triade, fondatrice de la personne, ouvre l'accès à la connaissance (de la Vérité). Celle-ci ne provient ni de l'intuition, ni du raisonnement, mais d'une « révélation » (on pense à l'antithèse de Mt 16, 17 : « Chair et sang » d'un côté, et de l'autre, « mon Père qui est aux cieux »), car de cette connaissance, l'esprit humain clos dans son aséité, est incapable - mais cette affirmation n'est-elle pas fiction ou convention purement formelle, car, on le verra, il n'est pas impossible que des philosophes grecs aient eu accès à cette connaissance ? Cette dernière ne peut qu'être l'œuvre du Père qui attire et n'est possible que par l'acte de foi qui est reconnaissance du Fils (= de Dieu comme (son) Père) et réception de l'Esprit Saint. C'est ici que la rigueur de la logique triadique ne peut éviter une fêlure. Car si le croyant entre dans la connaissance de Dieu et se trouve ainsi en position de tiers dans la triade, il ne saurait être question qu'il remplaçât ou éliminât le Saint Esprit, tiers par excellence de la Trinité. D'où le Saint Esprit et le croyant coïncident nécessairement à cette place de tierce personne, mais à des plans différents. Cette continuité dans le discontinu se réalise grâce à la médiation (énergétique) de la lumière.

La Lumière, comme présence du Saint Esprit en nous, permet d'accéder au Père : elle est donc l'Inconditionné (vital, comme le dit l'Avertissement : « Au lecteur »), le *Grund* concret et universel qui permet la connaissance (amoureuse) de Dieu. L'activité de la connaissance sera la con-

VON BALTHASAR rappelle l'intérêt de ce thème qu'a renouvelé un Erich PZZYWARA (*Analogia Entis*, 1932) à partir de la définition du concile du Latran de 1215 : « Quelque grande que puisse être la similitude entre le créateur et la créature, la différence reste toujours plus grande. » L'expression « quelque grande » ne se rapporte pas uniquement aux attributs de l'esprit « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu », mais également à la manifestation surnaturelle de Dieu en Jésus Christ et à la participation gracieuse à l'être de Dieu par le don de l'Esprit Saint. La doctrine chrétienne de la grâce, de l'Eglise, de l'amour de Dieu et du prochain, des « vertus infuses » que sont la foi, l'espérance et la charité (issues de la vie même de Dieu) nous apprend à quel point la communauté de vie entre Dieu et l'homme est intime ; mais cela n'empêche pas la différence d'être plus grande encore » (Points de repères, Paris, 1973, p. 23). En nous inspirant des réflexions de P. Ricœur sur les recherches et les trouvailles de saint Thomas (dans *La métaphore vive*, Paris, 1975, pp. 148 ss.), nous reprocherions à Florensky de privilégier la *proportio* (triadique) entre Dieu et la créature, contre une plus juste *proportionalitas*, puisque *finiti ad Infinitum nulla est proportio*. Florensky pourrait accuser la *proportionalitas* de n'établir aucun rapport direct entre Dieu et la créature ; on lui répondra que sa position défend une univocité inadmissible entre les deux : y a-t-il, dans ce cas, un infini de Dieu, réel et autre que priorité ou primauté logique ? Est-ce pour cela, à cause de l'usure à laquelle soumet l'univocité sans nuance, que le dogme trinitaire fait figure d'une simple métaphore de l'être ? Florensky aurait eu avantage à poser une relation historique de Dieu à la créature, c'est-à-dire à édifier une théologie de la création : une doctrine saine de l'analogie en découlait, de même que de la participation de la créature à Dieu, de leurs rapports mutuels.

templation de la Beauté première et originaire, autrement dit, de la Lumière (spirituelle) qui elle-même rend belles les âmes qui la contemplent puisqu'elle est l'Amour dans sa perfection. De cette activité qui se nomme ascèse - et c'est « l'art des arts » - le résultat est la philocalie, l'amour du beau. L'Esprit Saint en est à la fois l'objet et l'organe.

Florensky identifie la beauté à la lumière (ce qui apparaît est beau et ce qui est manifesté s'absorbe dans la lumière). On sourit de cette précipitation du raisonnement, mais quand Florensky pare la vision contemplative de toutes les vertus de l'immédiateté, pour la soustraire aux impératifs de la mesure, cela est moins innocent qu'il n'y paraît : on ne saurait oublier qu'il existe en esthétique des mesures, des rapports, des canons. Traduisons : dans le domaine de la lumière spirituelle, il y a des règles de mesure et de normativité, il y a un canon. La philocalie est réglée par l'ecclésialité (ou la Tradition) et pas seulement (p. 70) par la triple entreprise purificatrice de récollection (attention, vigilance, sobriété) ; et ceci relève de la responsabilité historique de l'Eglise.

Voie indispensable pour ceux qui veulent tout voir et, dans cette lumière, l'ascèse n'est pourtant pas la voie royale : la lumière demeure souverainement libre. Les illustrations liturgiques sont abondantes (pp. 68-69), les exemples historiques ne le sont pas moins : Moïse, les Pères du désert, et surtout Séraphim de Sarov... La permanence du fait (et de sa symbolisation esthétique : nimbes, auréoles, mandorles...) prouve aux yeux de Florensky sa réalité. L'argument n'a plus guère de poids aux regards des esprits contemporains qui constateront plus évidemment la permanence du *discours* à propos du fait ; et ils introduiront alors les problèmes d'étiologie, de tradition et de généalogie littéraire, ainsi que ceux du symbole (sans pour autant douter *a priori* de la vérité du fait).

Florensky ne peut éviter une objection ultime, à laquelle n'échappe jamais la réduction du christianisme au statut d'une mystique, c'est-à-dire la radiation de sa dimension historique. Sa défense permet d'intéressantes précisions sur la fonction du dogme et, en conséquence, de la Tradition.

Florensky ne peut récuser que des païens, les néo-platoniciens, aient fait l'expérience de la lumière spirituelle, qui leur a procuré la jouissance d'une béatitude certaine. Florensky admet, mais avec quelle réticence ! qu'il est possible que ce soit là une vision de la Divinité, mais ce peut être aussi l'œuvre de l'Ange des ténèbres. Faible argument, car on ne peut *a priori* écarter cette seconde hypothèse quand on interprète l'expérience chrétienne : qu'on se souvienne de certaines mésaventures arrivées aux Pères du désert. En fait Florensky éprouve de sérieuses difficultés à intégrer l'existence de l'extase néo-platonicienne dans son paysage théologique, puisque là encore il s'agit de penser le rapport entre une réalité extra-chrétienne et la Révélation. Aussi va-t-il tenter d'introduire une différence qualitative. La vision néo-platonicienne ne pouvait qu'aboutir à une impasse, une contradiction, une errance de l'esprit, car pour

vaincre l'impossibilité majeure, pour sortir du Moi emprisonné dans son aséité, le dogme trinitaire était nécessaire : il révélait la personne et l'homousie, il dévoilait le principe du dépassement surlogique de la loi d'identité par et vers la loi d'altérité.

Le dogme (et donc la Tradition) est ce qui aimante le regard spirituel dans la direction fructueuse, ce que ce dernier ne peut faire de lui-même, puisque l'horizon vers lequel il s'oriente alors est surlogique, inaccessible à l'entendement et réclame donc d'être révélé. Cette révélation n'est possible que grâce à celui qui a vécu au sein de la Trinité, le Fils. C'est lui qui inaugure et fonde la Tradition chrétienne qui est la clef indispensable pour déchiffrer, décoder l'expérience spirituelle. Condensée dans le dogme trinitaire, elle est l'hypothèse de compréhension : *crede ut intelligas*.

Ainsi le dogme et la Tradition ont-ils vis-à-vis de la vision mystique une fonction herméneutique analogue à celle qu'a le discours - le langage - vis-à-vis de la vision sensible.

Florensky termine sa lettre par une citation des Confessions de saint Augustin (VII, x). Qu'on regarde le texte critique<sup>28</sup>. Etrange coïncidence ! Toute notation qui ait teinte de réalisme historique ou sacramentel est absente, mais Florensky ne possédait peut-être pas une édition irréprochable !

## 5. Conclusion

Ces dernières précisions nous donnent l'occasion de tenter une évaluation globale de la pensée de Florensky.

La question primordiale, mais qui demeure cachée, est celle du rôle de la Révélation chrétienne, précisément de son rapport à la réalité du monde. La pensée de Florensky est hésitante : d'un côté, il souligne la continuité qui unit le monde et la Révélation, au point que celle-ci ne pourrait être guère plus qu'un complément nécessaire à l'intelligibilité du monde qui a en soi sa cohérence et sa plénitude ; on craindrait de voir la Révélation reléguée aux marches de quelque province éloignée de la pensée. Mais d'un autre côté, Florensky ne cache pas une nette réserve à l'égard du monde concret, à qui il est prêt à retirer toute valeur. Il est sûr que les concepts qui lui servent à penser la mondanité manquent de fermeté et d'acuité et peut-être même sont-ils sujets à la dérive. Le problème est que Florensky pense les rapports Révélation chrétienne-monde en termes d'extériorité et non, nous allons nous en expliquer, en termes d'articulation ou d'évangélisation (ou de militance).

Au fond quel est le projet de Florensky, sinon celui d'un savoir absolu ? Il cherche à penser dans une même doctrine le rapport des

28. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, livres I-VIII, tome 1, collection Budé, Paris, 1950, pp. 161-162.

êtres à la substance - et donc leurs rapports réciproques - et le rapport des êtres créés à Dieu. Cette ambition, qui est celle de l'ontothéologie, est légitime autant que limitée (nous avons suffisamment parlé de l'analogie de l'être pour indiquer une féconde alternative à la problématique de notre auteur). Mais Florensky trouve dans la Révélation chrétienne deux concepts opératoires : celui de consubstantialité qu'il applique aux rapports des êtres à la substance - et donc aux rapports des êtres entre eux - ; et celui de tri-unité (triade) par lequel il rend compte finalement des rapports des créatures au Créateur. De cette manière, il asservit la Révélation à l'entreprise métaphysique et la réduit à n'être que l'arsenal de ses outillages intellectuels. Ainsi la Révélation est juxtaposée à la réalité du monde.

Il n'est pas possible de souscrire à une telle conception. La Révélation est, d'abord et avant tout, un événement historique qui juge le monde, la *krisis* de la Croix. Devant cette parole de jugement chacun se détermine en ratifiant ou en refusant le jugement de Dieu, sa parole de miséricorde et de promesse. Ainsi la Révélation est un *initium*, un événement inaugurateur qui ouvre un temps neuf, un *kairos* pour une existence spécifique *ad Patrem, per Filium et in Spiritu Sancto* et devant, face au monde, *coram mundo*. La vie chrétienne située dans ce temps cherche à donner, à l'époque qui est la sienne, une réponse à cette Révélation, selon le principe de l'*analogia fidei*. Elle prend donc acte, et sans chagrin, de la réalité présente, de l'épaisseur de l'histoire, autant que de sa durée et de sa bienfaisante médiation. A l'inverse, Florensky tente d'abolir l'histoire au profit d'un temps zéro, instant éternisé. On le sent fasciné par les séductions de l'immédiateté, que fait miroiter l'expérience mystique : vieille tentation d'identifier la *res* et le *sacramentum* !

Le mérite de Florensky est de poser le problème de la vérité. A l'époque où il écrit, l'Occident vient d'être remué par les soubresauts de la crise moderniste qui perdait et compromettait la vérité dans les fluctuations d'une histoire déchirée et émiettée dans l'épisodique et le discontinu. Florensky résout le problème en annihilant l'histoire : solution irréaliste ! Au contraire, il faut affirmer que la question de la vérité n'est élucidée que dans l'histoire, c'est-à-dire dans un monde qui a pris parti théologiquement, qui a pris position pour ou contre la seigneurie du Christ, de celui qui a dit : « Je suis la Vérité. » Si la théologie procède à cette élucidation et en rend compte, celle-ci s'effectue grâce à la production, en un temps précis et pour lui, des figures de la foi. La théologie ne peut se faire et se dire que dans les territoires d'une pratique, d'un témoignage, d'une confession : dans l'Eglise...