

L'individualité, source et perte du religieux : deux aspects de la sécularisation dans l'histoire de la pensée russe

ANGELA DIOLETTA SICLARI

À la fin du XIX^e siècle et pendant les premières vingt années du XX^e, le problème religieux a pris de l'importance en Russie sous la pression de deux facteurs fondamentaux : la diffusion du matérialisme historique et le pressentiment de la révolution. C'est là, on le sait, qu'a commencé la sécularisation du pays.

Mais le terme de « sécularisation » est polysémique, et peut signifier entre autres soit la distinction des champs d'action de l'institution religieuse et de l'institution publique (la séparation démocratique de l'Église et de l'État), soit la subordination de l'Église à l'État, soit la perte de valeur de la religion dans la société, donc non seulement laïcité, mais aussi laïcisme. Sans aucun doute, le régime soviétique a poursuivi ces deux fins, bien sûr sans les avoir réalisées, sinon imparfaitement. En réalité, l'élimination de l'institution religieuse ne signifie pas encore la perte du sens religieux et la perte du sens religieux ne signifie pas nécessairement l'effacement de toute institution religieuse. C'est ce qu'on observe lorsque l'agnosticisme religieux se répand dans la société sans qu'il y ait des mesures de contrainte, et malgré la présence et l'activité des institutions religieuses.

À la veille de la révolution, en Russie, le phénomène religieux a été amplement exploré, soit dans son aspect institutionnel, soit

dans son aspect social et individuel. On peut remarquer ici deux orientations intéressantes : l'attention prêtée aux communautés dissidentes ou *hérétiques* russes des XVII^e et XVIII^e siècles existant encore au début du XX^e siècle (et dans une certaine mesure même actuellement), et la reconstruction de la pensée éthico-religieuse des francs-maçons développée dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, qui rappelait aux individus l'importance de la responsabilité personnelle et la valeur de l'intériorité. Le nombre, et souvent la rigueur des œuvres publiées sur ces sujets dénote un intérêt non de circonstance ou bien purement personnel, mais amplement répandu parmi les couches les plus cultivées de la société¹.

1. Mentionnons, entre autres : P. O Ljubopytnyj, *Katalog ili biblioteka staroverčeskoj Cerkvi* [Catalogue ou bibliothèque de l'Église des vieux-croyants], M., Č.O.I.D.R. (Čtenija v obščestve istorii i drevnostej rossijskix), 1863 ; A. S. Prugavin, *Raskol-Sektanstvo. Bibliografija staroobradčestva i ego razvetvlenij* [Le Raskol et les sectes. Bibliographie du mouvement vieux-croyant et de ses diverses ramifications], M., tip. Sytina, 1887 ; F. K. Saxarov, *Literatura istorii i obličienija russkogo raskola* [Bibliographie sur l'histoire et la dénonciation du schisme russe], n°1, Tambov, Gub. Pravl., 1887 ; n°2, SPb., Sinodal'naja tip., 1887-1900 (3 vol.) ; V. F. Senatov, *Filosofija istorii staroobradčestva* [La Philosophie de l'histoire chez les vieux-croyants], M., izd. Sojuza staroobr. načetčikov, 1908 (2 vol.) ; *Ščit very* [Le Bouclier de la foi], M., Xristianskaja tip., 1911-1912 ; *Pomorskie otvety* [Réponses des gens du Pomorié], (ensemble des écrits théologiques des vieux-croyants, rédigés entre autres, par les frères Denisso), M., Manuilovskij Monastyr', 1884, rééd. M., Xristianskaja tipografija pri Preobraženskom bogadel'nom dome, 1911 ; S. P. Mel'gunov, *Cerkov' i gosudarstvo v Rossii* [L'Église et l'État en Russie], M., izd. družby Sytina 1907-1909 ; S. B. Veselovskij, *Pamjatniki pervyx let russkovo staroobradčestva* [Documents des premières années du mouvement vieux-croyant russe], L.Z.A.K. (Letopis' zanjatij arxeologičeskoj komissii), (26 t.), SPb., 1914 ; S. Smirnov, *Drevnerusskij duxovnik* [Le Confesseur des vieux-croyants], M., izd. Imp. Obščestva istorii i drevnostej rossijskix pri M. U., Sinodal'naja tip. 1913 ; S. P. Mel'gunov *Religiozno-obščestvennye dvizenija XVII-XVIII v. v Rossii*, [Mouvements religieux et sociaux des XVII-XVIII^e siècles en Russie], M., izd. družby Sytina 1910-1911, rééd. 1922 ; S. B. Veselovskij, *Pamjatniki pervyx let russkogo staroobradčestva*, SPb., L.Z.A.K., 1914.

Sur les francs-maçons moscovites : M. N. Longinov, *Novikov i Moskovskie martinisty* [Novikov et les martinistes de Moscou], M., tip. Gračeva 1867 ; A. V. Semeka, *Russkoe masonstvo v XVIII veke* [Les francs-maçons russes au XVIII^e s.], *Žurnal Min. Narod. Prosv.*, 1902, 2 ; I. V. Lopuxin (éd. V. F. Savodnik) in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-ogo v.* [Documents sur l'histoire des francs-maçons russes au XVIII^e s.], M. 1813 ; Ja. L. Barskov, *Perepiska moskovskix masonov XVIII-ogo veka* [Correspondance des francs-

Les débats sur le caractère de la liberté, sur la relation entre l'individuel et le social, sur la fonction ou la légitimité des différents genres d'autorité, sur le rapport entre société et communauté, sur tout ce qui contribue à sa cohésion, dans les domaines religieux, artistique ou politique, tout cela montre que dans un passé pas trop lointain les intellectuels cherchaient des repères pour expliquer et éclairer les problèmes du présent.

Certainement, entre le sectarisme et l'associationnisme maçonnique, il existait une différence incommensurable, s'agissant dans le premier cas de mouvements pour la plupart populaires, qui gardaient aussi des principes doctrinaires hérités d'une tradition plus ou moins ancienne, alors que la maçonnerie était le fruit de la volonté et de l'activité d'intellectuels voulant donner par leur engagement moral un sens religieux à la vie. Toutefois, il y a entre ces deux types d'association au moins un élément commun : le recours à l'intériorité et le refus de l'autorité orthodoxe, imposée à la conscience de l'extérieur. Dans les deux cas, qu'il s'agît d'un choix suscité par un *appel* intérieur vers une forme de religion plus conforme aux préceptes de l'Évangile, ou que l'inspiration religieuse dérivât d'une réflexion sur le devoir et la responsabilité morale, le point de départ était la conscience individuelle. Pour cette raison, le vécu intérieur était considéré généralement comme l'unique zone où la vérité se manifeste dans son caractère concret, et c'est ce qui explique l'intérêt pour ces mouvements du début du XX^e siècle.

Toutefois, si d'un côté cette connotation subjective qui caractérise l'intériorité était vue comme la garantie de l'authenticité du sentiment religieux, de l'autre elle aurait abouti, à la longue, à la pure et simple dissolution du religieux en tant que tel dans le sentiment au sens le plus large. Cette évolution est bien perceptible dans le Symbolisme des premières années du XX^e siècle et même

maçons moscovites au XVIII^e s.], P., izd. Imp. Akad. Nauk 1915 ; A. N. Py-pin, *Russkoe masonstvo. XVIII i pervaja četvert' XIX v.* [Les francs-maçons russes au XVIII^e s. et dans le premier quart du XIX^e], P., izd. OGNI, 1916 ; G. V. Vernadskij, *Russkoe masonstvo v tsarstvie Ekateriny II* [La franc-maçonnerie russe sous le règne de Catherine II], P., tip. Akcionernogo O-va tipografskogo dela, 1917 ; S. P. Mel'gunov, N. P. Sidorov, *Masonstvo v ego prošlom i nastojaščem* [La franc-maçonnerie dans son passé et son présent], M., izd-vo Zadrugi, 1914. Cette bibliographie n'est pas exhaustive, mais elle donne une idée de l'ampleur et de l'importance de la reconstruction historique et scientifique du phénomène de l'opposition à l'Église orthodoxe, d'un point de vue qui n'était pas nécessairement antireligieux.

dans le *mysticisme* des groupes révolutionnaires de la seconde moitié du XIX^e siècle.

La question débattue concernait la *nature* du sentiment, la relation entre la dimension de l'*immédiat* sentimental et le processus de conceptualisation, à savoir entre le sentiment proprement dit et la raison, entre l'intuition subjective et la *doctrine*. C'est sur la *doctrine* en effet que chaque religion fonde justement sa prétention universaliste, puisque c'est en elle que la communauté ecclésiale trouve sa justification. D'autre part, toute généralisation du sentiment implique elle aussi le recours à la dimension conceptuelle.

Le problème relatif à la nature du sentiment, qui n'avait pas été abordé par le sentimentalisme du XVIII^e siècle, devint, au XX^e siècle, un motif essentiel de réflexion. Le principe même de la liberté de la conscience fut considéré sous un nouvel angle, non pas comme un *état* ou une *condition*, mais comme le point originaire de la conscience, laquelle, vide de toutes valeurs préconçues, se faisait elle-même critère d'évaluation et *créatrice* de ses propres valeurs et de son monde. Le changement de perspective, bien reconnaissable chez les théoriciens du Symbolisme, qui voyaient dans le symbole l'union indissociable du vécu et du représenté, n'était pas tout à fait étranger à la pensée libérale des intellectuels du groupe des *Jalons* (*Vexi*), proches des idées de Max Weber. De plus, il faisait également porter la réflexion sur le problème de la communication, sur le passage de l'intériorité individuelle à la dimension sociale. La préface de Milioukov à la troisième partie (sortie en 1902) de son ample étude sur l'histoire de la culture russe met justement en évidence le risque introduit dans l'explication des phénomènes sociaux et de leurs causes par la prétendue *conscience sociale*. Il fait remarquer à ce propos que tous les événements sociaux sont caractérisés « par un certain degré de conscience, parce qu'ils adviennent dans la sphère psychologique » ; toutefois la conscience sociale de soi implique « qu'on dispose d'un mécanisme particulier » grâce auquel la pensée individuelle est en mesure de devenir sociale. La rapidité plus ou moins grande du passage de l'une à l'autre dépend du degré de perfectionnement de ce mécanisme, et c'est la raison pour laquelle, soutient-il, « la relation entre la réalité et sa représentation à l'intérieur de la conscience sociale présente une ample gamme de variations ». Donc, ce serait une grave erreur que de se borner, dans l'étude des processus sociaux, à la sphère des contenus de la conscience sociale, et une erreur encore plus grave que de « chercher dans la conscience sociale des réponses aux questions

scientifiques concernant les raisons de phénomènes sociaux particuliers »².

La religion de l'intériorité par rapport à l'institution ecclésiastique

Les rose-croix du cercle de Novikov avaient consacré leurs efforts à la formation de l'intériorité individuelle, rencontrant au début de leur activité l'approbation de la souveraine puis à un certain moment son hostilité, à cause de leur esprit d'indépendance comme de leur éloignement des enseignements doctrinaux de l'Église orthodoxe.

C'est au début du XIX^e siècle, sous le règne d'Alexandre I^{er}, qu'on prit plus largement conscience à quel point la formation spirituelle de l'individu était importante pour une transformation de la société. La valeur de l'individualité étant confiée à l'intériorité, on pensait que la profession de fidélité aux lois de l'État et à son système représentatif ne présentait pas de risque, vu que l'État était garant de l'ordre et du bien-être extérieur. Cette idée était partagée même par des penseurs qui n'appartenaient pas à la maçonnerie et finit pour constituer un point central de la doctrine des premiers slavophiles : l'État est un *tégument* destiné à la protection de la di-

2. « Та или другая степень сознательности есть, конечно, во всяком социальном процессе, так как все социальные явления происходят в психической среде. Но "общественное" самосознание предполагает наличие известного механизма, посредством которого индивидуальная мысль становится общественной. Чем этот механизм совершеннее, тем быстрее происходит эта передача, и тем скорее и целесообразнее реагирует общественная мысль на получаемые ею импульсы. Напротив, чем механизм передачи примитивнее, тем более отстает момент передачи от момента усвоения. [...] Таким образом, степень соответствия между действительностью и ее отражением в общественном сознании может быть чрезвычайно разнообразна, а при не развитости механизма для передачи и усвоения общественной мысли — бывает обыкновенно крайне низка. Вот почему, хотя наличие и непрерывность общественного самосознания есть социальный факт [...] но было бы верхом заблуждения ограничивать изучение социальных процессов областью общественно-сознаваемого [...] и тем большей ошибкой было бы искать у этого общественного самосознания ответов на научные вопросы о причинах тех или других социальных явлений ». Р. Милжков, *Очерки по истории русской культуры* [Essais sur l'histoire de la culture russe], SPb., izd. red. Žurnala « Mir Božij », Tip. Glavnago Upravlenija Ude-lov, 1896-1903, III, p. 1-2.

mension spirituelle, et donc de l'Église. C'est précisément envers l'Église que se développa une attitude conflictuelle, justement parce qu'elle s'intéressait *essentiellement* à la vie spirituelle et intime des personnes. Sans mépriser ouvertement l'Église officielle, on lui reconnaissait uniquement (ou, dans le meilleur des cas, *surtout*) la fonction d'affermir, par ses préceptes et ses rites, la volonté de l'individu à garder une certaine sobriété dans les mœurs. Certains penseurs, influencés par des écrits spirituels ou mystiques, anciens ou contemporains, ou bien liés à la maçonnerie, comme Labzine et Lopoukhine, reprirent et répandirent la notion d'*Église intérieure*³. À la différence de l'Église officielle, cette *Église* demeurerait dans l'intériorité de l'individu éclairé par la Grâce et poussé par l'amour du prochain.

L'idée d'*Église intérieure*, intéressante par son effort pour réunir la sphère sociale (*l'ecclésiale*) et la sphère insondable de l'intériorité sentimentale et émotionnelle de l'individu, joignait en réalité deux exigences totalement incompatibles. D'un côté, l'exigence d'une foi *sincère* ne pouvait qu'être confiée à la liberté personnelle, d'où venait justement la réponse à l'*appel* de la Vérité, et de l'autre côté la participation à une communauté impliquait le dépassement de la dimension purement individuelle. La cohérence d'une telle conception était censée reposer sur la réalité *personnelle* de la Vérité-Christ, de sorte que le sentiment de l'amour du Christ et pour le Christ acquerrait une connotation mystique. Si cela protégeait d'une doctrine trop contraignante pour l'évidence rationnelle, et qui pouvait d'autre part engendrer diverses polémiques, cela n'éliminait pas le caractère *fortuit* et *caché* de la rencontre entre porteurs de la même expérience, et le renoncement à l'universalité de la sphère ecclésiale.

3. Les origines sont anciennes. Dans la Russie du XIX^e siècle, l'idée a été véhiculée par les écrits de Böhme, qui a eu beaucoup d'importance dans le cercle de Novikov. S. I. Gamaleïa avait traduit toutes les œuvres de Böhme sans qu'il puisse les publier. Ce fut au début du XIX^e siècle que cette littérature connut une grande diffusion grâce à Alexandre I^{er} et son ministre franc-maçon, le prince Golytsine, et grâce (entre autres) à Labzine, qui dans sa revue, *Sionskij Vestnik* [Le Messager de Sion], (1806-1817), fit connaître plusieurs écrits de mystiques et de penseurs occidentaux (Thomas a Kempis, I. K. Lavater, F. Bacon) en les accompagnant souvent d'annotations ; à partir de l'an 1806 il fit paraître des traductions des œuvres de Jung-Stilling, qui parurent aussi à titre de publications individuelles. Jung-Stilling éveilla l'intérêt d'Alexandre I^{er} lui-même, qui le rencontra à Baden (peut-être en 1809 ou en 1814).

Il était donc nécessaire de définir une méthode appropriée pour établir la véridicité du sentiment et la pertinence des actions, dont la valeur provenait avant tout de l'intention, qui relève uniquement de la conscience et du jugement de l'individu. « Bienheureux !, écrivait Lopoukhine, Celui qui dans son cœur entend retentir l'annonce de la Parole de Dieu et qui voit la manifestation de la lumière Divine dans la Nature »⁴. En d'autres termes, l'homme, n'étant pas en mesure d'accéder à la connaissance directe de Dieu, pourrait à son avis s'en approcher grâce à la lumière qu'Il répand sur la création. Labzine se réfère aussi à la nature en la considérant comme une introduction aux diverses religions⁵. Toutefois même cette appréhension de la nature était selon lui gênée par la corruption de l'humanité et, en suivant Böhme, il avançait l'idée que la miséricorde divine apportait son concours en envoyant des exemples vivants de sagesse et de vertu, des saints et des savants, capables de guider les individus vers la compréhension de Dieu et de la nature.

Labzine introduisait dans sa conception du christianisme l'idée d'évolution, soutenant que cette religion se serait manifestée dès l'origine de l'histoire et que son développement se poursuivrait jusqu'à la fin des siècles⁶. Cette conception du christianisme comme un processus évolutif explique son opinion sur les limites de l'Église traditionnelle qui fournit une tradition doctrinaire invariable, en justifiant aussi l'idée d'une Église qui, trouvant sa place dans les cœurs, savait préserver l'idéal à travers ses différentes manifestations historiques et les différents langages humains.

Lopoukhine estimait que ce qui ménageait un espace à l'Église intérieure, c'était non seulement l'exercice de la vertu, mais aussi, chez les individus, la connaissance de soi, et parmi les règles de

4. « Блажен! слышащий в сердце своем громогласное вещание Слова Божия, и зрящий откровение Божественного света в Натуре », I. V. Lopuxin, *O ZHΛOZOΦOΣ Iskatel' premudrosti, ili duxovnyj Rycar'* [Le Chercheur de sagesse ou le Chevalier de l'esprit], 1791, s. éd., p. 7 ; repr. (certaines pages), M., «Kniga po trebovaniju», 2011.

5. *Sionskij Vestnik*, 1806, janvier, p. 15; 1817, septembre, p. 305 ; 312, les citations se référant à ce journal sont tirées de l'article de N. I. Sidorova, « *Sionskij Vestnik – Oтражение idej Labzina* [Le Messenger de Sion, reflet des idées de Labzine], Saratov, Izv. Saratovskogo universiteta, 2011, t. 11, Ser. Istorija, 2, 2^e partie.

6. Le parcours, à son avis, se présente sous différentes formes manifestées dans la Bible. Il place le début dans l'époque de la loi naturelle suivie par l'époque de la loi écrite et par celle de l'Évangile (*Sionskij Vestnik*, 1806, juillet, p. 58, 176, 130).

conduite du *chevalier de l'esprit* il citait le « *connais-toi toi-même* » et exhortait : « tourne-toi vers la béatitude qui se trouve à l'intérieur de toi »⁷. La première règle pour se bien conduire commandait à son avis d'explorer la zone considérée comme la plus personnelle dans la conscience, celle du sentiment. Pourtant, l'intériorité n'était pas seulement le refuge de l'authenticité de chaque personne, mais aussi le lieu où se bâtit la vraie communauté⁸. L'*Église intérieure*, selon la conception exposée par Lopoukhine, n'est pas visible ; l'individu à l'intérieur duquel elle vit ne se présente pas aux yeux des autres comme un esprit religieux, mais plutôt comme un homme honnête qui a le souci des autres, à quelque niveau social qu'il se trouve et quel que soit son emploi. La libre volonté donnée à l'homme par Dieu pour se gouverner avec droiture, et qui, au contraire, par le mauvais usage qu'en a fait Adam, a conduit l'humanité à sa perte, est révélatrice de l'intériorité de chaque individu. C'est la volonté de l'homme qui cause sa perte, mais c'est aussi par sa volonté qu'il se réalise, en choisissant la voie indiquée par le Christ, et préparée par Dieu, dans sa bienveillance, dès l'instant même de la Chute. « Le premier soupir de contrition d'Adam, écrit Lopoukhine, a été, on peut le dire, la première lueur de l'unique Lumière qui commençait à rayonner en lui, et le principe fondateur de l'Église intérieure de Dieu sur la terre »⁹.

7. « Познай себя ; обрати блаженство внутрь себя сущее » (I. V. Lopuxin, *O ZHΛIOΣOΦOΣ Iskatel' premudrosti, ili duhovnyj Rycar', op. cit.*, p. 7).

8. Il ne faut pas penser cette éducation de l'intériorité personnelle comme une fin en soi ; en accentuant le sens de la responsabilité même à l'égard d'autrui, elle exigeait, bien sûr, d'être répandue, et la publication de livres à caractère moral, religieux et mystique par les maçons aux XVIII^e et XIX^e siècles en est la démonstration. Il y a en cette activité une sorte de renouvellement du piétisme bien qu'il ne fût pas orienté comme le mouvement piétiste vers l'éducation populaire publique, qui se développa plutôt au sein de l'Église elle-même avec le processus de transformation de l'instruction dans les instituts et les Académies de théologie, pendant tout le XIX^e siècle. Il faut aussi mentionner la participation des laïcs aux discussions sur des questions religieuses dans les revues religieuses, et la création en 1872 de la *Société des amateurs de la culture ecclésiastique* [Obščestvo ljubitelej duxovnogo prosvěščenija], qui toutefois fut fermée dans les années 80 par Pobedonostsev et remplacée par des revues religieuses spécialisées, en faveur d'une littérature d'éducation populaire où la morale l'emportait sur les questions dogmatiques.

9. « Первый вздох покаяния Адамова был, можно сказать, первый луч возсияния в нем одного Света и первая точка основания внутренней церкви Божией на земле ». I. V. Lopuxin, *Masonskie trudy. Kratkoe izobraženie*

L'*Église intérieure* se bâtit donc sur un sentiment de dépendance et de culpabilité individuelle à l'égard de Dieu, sentiment dont l'authenticité n'est accessible qu'à l'individu. Lopoukhine écrit encore :

Tu seras bienheureux, frère, si tu ressens au fond de toi les ténèbres de l'ignorance et la turpitude des vices, en les prenant en horreur. Ce sentiment sera salutaire pour toi, et il pourra te donner un moyen essentiel d'approcher par l'esprit, pour une heure seulement, même pour une minute, de la Source de la Lumière, qui vit au plus intime (*vo vnutrennejšem*) et qui est en vérité près de Ceux qui La cherchent¹⁰.

Le sentiment de contrition dont parle Lopoukhine est aussi la première notion que l'homme a de sa vraie nature, une nature imparfaite, mais dont l'indignité, justement, fait jaillir l'espoir en Dieu. Cette idée est à la base du jugement positif porté par Karamzine sur Rousseau, dont les *Confessions* s'étaient attiré la condamnation de beaucoup de lecteurs. Contrairement aux censeurs, Karamzine affirme que la lecture de ce livre a augmenté son amour et son estime de Rousseau, parce que l'auteur, en avouant sa propre imperfection, montrait qu'il était bien conscient de ce qu'était la vraie nature de l'homme et qu'il avait eu le courage d'en faire part à autrui. « Nous n'avons, écrit-il, que l'idée de la perfection, mais nous serons toujours imparfaits », et confesser cette indignité est le signe de l'amour le plus grand envers les hommes : « seul celui qui tire

kačestv i dolžnostej istinago Xristianina [Œuvres maçonniques. Bref exposé des qualités et des devoirs du vrai Chrétien] et *O načale i prodolženii vnutrennej cerkvi* [Sur le début et la continuation de l'Église intérieure] in *Materialy po istorii russkago masonstva XVIII-go v.* [Documents sur l'histoire de la franc-maçonnerie russe du XVIII^e s.], M., V. F. Savodnik, 1813, p. 7, § 7. Dans ses mémoires, Lopoukhine mentionne souvent, plus ou moins ouvertement, Saint-Martin. Il se lia d'amitié avec Karl von Eckartshausen, dont il traduisit des écrits (ainsi que des écrits de Jung-Stilling). Les francs-maçons S. I. Plechtchéïev et A. A. Lenivtsev traduisirent des livres d'écrivains ésotériques et mystiques.

10. « Пцастлив будешь, брат, если живо ощутишь в себе тьму невежества и мерзость пороков, и их возненавидишь. Сие ощущение спасительно для тебя будешь, и может дать тебе существенное средство в единый час, в единую даже минуту духовно приблизиться к Источнику Света, который живет во внутреннейшем и близ есть воистинну Ищущих Его ». I. V. Lopuxin, *O ZHΛOΣOΦOΣ Iskatel' premudrosti, ili duxovnyj Rycar'*, *op. cit.*, p. 9.

orgueil de la vertu peut mépriser cet homme sincère »¹¹. Il est facile de reconnaître en ce jugement l'idée pascalienne de la grandeur de l'homme, qui se sait misérable, alors que l'arbre n'en sait rien.

Le pessimisme à l'égard de la nature humaine était assez répandu parmi les rose-croix, qui avaient assimilé de nombreux éléments du piétisme et de mouvements réformistes surgis des autres confessions chrétiennes. Dans son poème « À ma femme », Labzine, à la suite de Pascal (et de la littérature mystique et piétiste), se demande : « mais qu'est-ce que ce *je* ? / Un homme pauvre, faible, impuissant, / Aveugle, périssable / Inapte et maladroit »¹². Il souligne que non seulement une distance incommensurable sépare l'humain et le divin (« Notre vue est trop terrestre, / Pour qu'on puisse regarder en face le céleste »¹³), mais que les projets de Dieu sont, de plus, incompréhensibles à l'homme.

De même, selon Lopoukhine, l'appel à suivre les préceptes de l'Évangile et à pratiquer la vertu ne signifie pas qu'on puisse prétendre imiter Jésus par le simple exercice de ses forces naturelles ; ce n'est pas possible même en partie. Il écrivait :

Cet exercice des forces naturelles à l'imitation du modèle Divin est indispensable pour se conduire dans la vie naturelle un peu plus conformément à la volonté Créatrice ; et aussi pour se préparer par

11. N. M. Karamzin, *Sočinenija v dvux tomax* [Œuvres en 2 vol.], L., Xudožestvennaja literatura, 1984, t. II, p. 40.

12. «... Но что такое я ? / Убогий, слабый, маломощный, / Слепой и бранный человек / Без способов и безпомощный » (A. F. Labzin, « К жене моей », *Russkij Arhiv*, 6, 1866, p. 858).

13. « Все наши взгляды слишком зёмны, / Чтоб зреть небесное в лице. / ». *Ibid.*, p. 856. En 1815, Labzine fit paraître à Saint-Petersbourg sa traduction de l'œuvre *La voie vers le Christ* [*Put' k Xristu*] écrite par Böhme en 1624 et dans laquelle cet auteur prenait position contre l'Église officielle, qu'il accusait d'avoir engendré Babylone et de vivre avec le diable. Böhme y soutenait aussi que c'est le chrétien authentique qui fait de l'assemblée des chrétiens une Église, parce que la vraie Église est son propre cœur. Le disciple de Labzine, M. I. Nevzorov, dans sa lettre : *Poslanie k mitropolitu Serafimiu* [Épître au métropolite Séraphin] (publiée en 1868 dans *Vestnik Evropy*, t. VI) défendait le christianisme intérieur de Mme Guyon, qui visait, dans ses critiques, le pharisaïsme et le ritualisme de l'Église officielle. Alexandre I^{er} affecta 15.000 roubles à la traduction de ses œuvres, dont un recueil parut à Moscou en 1822 : *Ž. Gijon, Izbrannye Proizvedenija* [Œuvres choisies]. Le quêtisme fut introduit en Russie, entre les années 1805 et 1820, par la traduction des œuvres de Fénelon.

cet exercice à favoriser la conception de la vie intérieure, surnaturelle, céleste¹⁴.

Il pensait qu'il faut surtout développer « l'amour du prochain » qui rend la nature humaine à même de devenir « la demeure de la Trinité, qui est l'Amour »¹⁵, et que l'effort continu pour s'améliorer est nécessaire à l'homme jusqu'à ce que la croyance en Jésus, encore incertaine et faible, » soit vivifiée par Son Esprit ».

Cette croyance résulte d'une impulsion incompréhensible surgie de l'abîme de la puissance du Père, Qui grâce à une disposition favorable de la libre volonté humaine répand dans cette volonté son inclination envers le Fils, inclination qui graduellement se diffuse et se renforce, si celui qui a reçu cette influence est en accord avec elle¹⁶.

Donc, on pourrait conclure que sans la grâce de Dieu il n'y a pas de foi, mais sans l'inclination de la volonté il n'y a pas de grâce. Il n'est pas précisé d'où vient cette inclination originelle de la volonté, mais il est tenu pour certain qu'elle peut être renforcée par l'exercice de la vertu et par la réponse aux instances divines.

L'attention particulière prêtée à l'intériorité émotionnelle a été l'un des éléments caractéristiques du préromantisme. L'exemple de Karamzine, formé dans le climat d'une spiritualité ouverte aux influences d'une religiosité extra-confessionnelle et même libre des limites imposées par l'identité nationale, nous montre de façon très intéressante comment la zone du sentiment religieux individuel peut se dilater. Il écrivait :

Si j'étais le frère aîné de tous mes frères humains, et s'ils écoutaient leur frère aîné, je les réunirais tous dans une grande plaine [...], je

14. « Но естественное сие натуральных сил упражнение по примеру Божественному нужно для того, чтобы сколько нибудь сходнее с волею Творчею поступать в естественной жизни ; и еще для того, что таковым упражнением готовится удобность к зачатию внутренней жизни, сверхъестественной, небесной ». I. V. Lopuxin, *Masonskie trudy. Kratkoe izobraženie kačestv i dolžnostej istinago Xristianina, op. cit.*, IV, *O puti Xristovom v duše* [Sur le chemin du Christ dans l'âme], p. 36, § 3.

15. *Ibid.*, p. 36, § 4.

16. « Ворование же сие происходит от непостижимаго побуждения из бездны могущества Отчаго, Который, при удобном наклонении свободной человеческой воли, вливает в нее влечение свое к Сыну, постепенно распространяющееся и усиливающееся по мере содействия влечекаго. » (*Ibid.*, p. 37).

monterais sur une haute colline d'où je pourrais embrasser du regard tous les millions, billions, trillions de mes congénères humains de toutes races et couleurs, et là, debout, je m'adresserais à cette multitude avec une voix retentissant dans leurs cœurs : "Frères" – dirais-je –, et en cet instant les larmes couleraient à flots de mes yeux [...] "Frères !, répéterais-je avec toute l'ardeur de mon âme – Frères, embrassez-vous l'un l'autre avec l'amour le plus ardent et le plus pur, que notre Père céleste inculqua par son doigt créateur dans la poitrine sensible de ses fils ; embrassez-vous, et avec le baiser le plus doux scellez le lien sacré de l'amitié universelle". Et lorsqu'ils se seraient embrassés [...], lorsque tous les peuples de la terre se seraient plongés dans le doux et profond sentiment de l'amour, en ce moment-là, je tomberais sur mes genoux, je lèverais les bras au ciel en m'exclamant : "Seigneur ! Maintenant permets que ton fils quitte le monde ! [...] – Je ne puis pas supporter mon ravissement, – accueille mon esprit – Je meurs ! " – *et ma mort sera plus joyeuse de la vie des anges. – Rêve !...*¹⁷

17. «Если бы я был старшим братом всех братьев сочеловеков моих и если бы они послушались старшего брата своего, то я созвал бы их всех в одно место, на какой-нибудь большой равнине, [...] стал бы сам на каком-нибудь высоком холме, откуда бы мог обнять взором своим все миллионы, биллионы, триллионы моих разнородных и разноцветных родственников – стал бы и сказал им – таким голосом, который был глубоко отозвался в сердцах их, – сказал бы им: "Братья!.." Тут слезы рекою быстротою полились из глаз моих; [...] "Братья!" повторял бы я с сильнейшим движением души моей, – братья! обнимите друг друга с пламенною, чистейшею любовью, которую небесный отец наш, творческим перстом своим, вложил в чувствительную грудь сынов своих; обнимите и нежнейшим лобзанием заключите священный союз всемирного дружества", и когда бы обнялись они [...]; когда бы все народы земные погрузились в сладостное, глубокое чувство любви, – тогда бы упал я на колена, воздел к небу руки свои и воскликнул: "Господи! Ныне отпускаешь сына твоего с миром! [...] я не могу перенести восторга своего, – прими дух мой – я умираю!" – и *смерть моя была счастливее жизни ангелов. – Мечта!*». N. M. Karamzin, *Raznye otryvki. Iz zapisek odnogo mladogo rossijanina* [Courts extraits des carnets d'un jeune Russe], in *Sočinenija v dnuh tomah* [Œuvres en 2 vol.], L., Xudožestvennaja literatura, 1984, t. II, p. 42. V. V. Vinogradov, dans son écrit *Problema avtorstva i teorija stilej* (M. 1961) a attribué, d'une manière probante, à Karamzine ces fragments, parus la première fois en juin 1792 dans *Moskovskij Žurnal*, sans signature (v. annotations, *Ibid.*, p. 391). Ils contiennent des pensées sur la mort et l'immortalité, mais expriment aussi un amour de la nature qui dénote l'influence de Charles Bonnet, dont en 1789 Karamzine avait

On reconnaît dans cette citation les *leitmotive* de la littérature mystico-piétiste, en particulier de Gellert, figure de la littérature sentimentaliste en Saxe, et de Zinzendorf, à savoir, la conception du Christ-homme et frère aîné, en plus des thèmes de l'amour-amitié et de la régénération par l'esprit de la fraternité universelle¹⁸. Dans sa vision (que lui-même juge utopique en concluant : « Rêve ! »), qui évoque le *Sermon sur la montagne*, Karamzine semble vouloir s'identifier au Christ. Celui-ci n'est toutefois pas cité explicitement, comme si le sentiment de l'amour était le vrai sujet, la personne réelle ; la preuve en est ce désir de mort exprimé à la fin, simple aspiration à voir abolie son individualité empirique.

Ici, la fraternité universelle est dépeinte comme un vécu mystique dans lequel le moment physique et le moment spirituel, ainsi que la vie et la mort ne sont pas vraiment distincts, l'amour devenant une empathie universelle. D'ailleurs, en plusieurs endroits de son œuvre, Karamzine manifeste la même attitude à l'égard de la nature, de la vie et de la mort, sans qu'ils naissent d'un sentiment spécifiquement religieux¹⁹. Ainsi, dans les *Lettres d'un voyageur russe* :

traduit l'œuvre *Contemplation de la Nature* (*Sozercanie Prirody*). L'intérêt pour le philosophe genevois, dont la pensée faisait une place aux théories sensualistes et associationnistes, donne une bonne idée de l'ampleur des nuances du sentimentalisme de Karamzine.

18. Le texte de Ch. F. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, était utilisé pour l'enseignement moral dans la pension de J. M. Schaden à Moscou, où Karamzine avait fait ses études. Le thème de l'amitié toute spéciale en Christ, l'ami de l'âme, qui joue le rôle de *paranymphe*, est traité par Gellert dans ses pièces de théâtre, mais L. Mittner relève que vers 1740 il discutait encore sur la possibilité de justifier l'ami du cœur, l'ami « particulier », à côté de l'ami homme, frère au nom du Christ. Ce problème n'existe pas pour N. L. Zinzendov, qui entend l'amitié comme l'union personnelle avec la réalité *humaine* du Christ, considéré le frère de chaque croyant. Il porte ce triangle *philadelphique* jusque dans le mariage, où se réalise l'amitié conjugale en Christ. En 1722, le comte Nicolaus von Zinzendorf fonda à Herrnhut en Saxe une communauté piétiste, où il accueillit les Frères Moraves exilés, et qui suscita même l'intérêt d'Alexandre I^{er}.

19. Le biographe de Karamzine, Sipovskij, souligne que dans sa jeunesse l'écrivain manifestait à l'égard de la nature la même position que les libres penseurs francs-maçons, proches du déisme. Cf. V. V. Sipovskij, *N. M. Karamzin, avtor Pisem russkago putešestvennika* [N. M. Karamzin, auteur des *Lettres d'un voyageur russe*], in *Zapiski Istoriko-filologičeskogo fak., Imp. S.-Peterburskago Universiteta*, XLIX, SPb., V. Demakova, 1899, p.102-103. À ce sujet on peut mentionner l'écrit de N. I. Novikov *O dostoinstve čeloveka v*

Et toujours, toujours, mes amis, il arrive que lorsque j'élève mon esprit vers l'originelle simplicité de la nature humaine – lorsque mon cœur s'ouvre à la vision des beautés de la nature – j'éprouve le même sentiment et je ne trouve dans la mort rien d'effrayant. [...] Pardonne-moi, sage Providence, si quelquefois, comme un enfant violent, j'ai répandu des larmes de dépit, en murmurant contre la destinée de l'homme²⁰.

La nature humaine et la nature extérieure sont en union complète. On peut dire qu'il y a là l'expression d'un sentiment où le religieux se mêle à l'esthétique. Même le sens tragique du sacrifice de la croix s'estompe dans la joie d'une promesse qui n'est pas accueillie comme une espérance mais déjà comme une réalisation. La nature ou la réalité objectale qui entoure la personne ne constitue que la toile de fond, mais elle est introjectée, de sorte que le sujet se

otnošenijax k Bogu i miru [Sur la dignité de l'homme dans ses rapports à Dieu et au monde] (1777), où l'auteur appelle Dieu : *Monarque*. D'autre part, la traduction des vers du poète catholique anglais A. Pope, publié dans *Detskoe Čtenie* [Lectures enfantines], est, selon la plupart des spécialistes, de Karamzine. On y perçoit un lien indissociable entre le Créateur et la Nature : « Тебе, Чей храм есть все пространство, / Олтарь - земля, моря, эфир ... (À Toi, dont le temple est l'espace entier, / L'autel est la terre, la mer, l'éther...) » (*Ibid.*, p. 102).

20. Le passage mentionné commence par les considérations suivantes : « Я думаю, что ужас смерти бывает следствием нашего уклонения от путей природы. Думаю, и на сей раз уверен, что он не есть врожденное чувство нашего сердца. Ах! Если бы теперь, в самую сию минуту, надлежало мне умереть, то я со слезою любви упал бы во всеобъемлющее лоно природы, с полным уверением, что она зовет меня к новому счастью, что изменение существа моего есть возвышение красоты, перемена изыскного на лучшее. И всегда, милые друзья мои, всегда, когда я духом своим возвращаюсь в первоначальную простоту натуры человеческой – когда сердце мое отвергается впечатлением красот природы – чувствую я то же и не нахожу в смерти ничего страшного » [Je pense que l'effroi de la mort est l'effet de notre éloignement des voies de la nature. Je pense, et en ce moment j'en suis sûr, qu'il n'est pas un sentiment inné de notre cœur. Oh ! Si maintenant, en cet instant même il m'arrivait de mourir, avec des larmes d'amour je tomberais au sein universel de la nature, sûr et certain qu'elle m'appelle à un nouveau bonheur, que le changement de mon être est une élévation de la beauté, la transformation du beau en mieux. Et toujours, toujours...] (N. Karamzin, *Pis'ma russkogo putešestvennika* [Lettres d'un voyageur russe], M., Sovetskaja Rossiia, 1983, p. 145-146). Il n'est pas difficile de remarquer dans cette conception l'influence de la littérature mystique, qui se confond pourtant avec la dimension esthétique.

fond en elle et en prend le rythme ; la vie et la mort deviennent des moments du sentiment.

La nouveauté de cette vision esthétique-religieuse de Karamzine s'apprécie pleinement si on la met en relation avec la pensée franc-maçonne du milieu du XVIII^e siècle, à savoir la période dite *libérale* du règne de Catherine II. La distinction entre la sphère esthétique et la sphère religieuse était alors bien nette, le sentiment n'ayant pas encore occupé tout le domaine de l'intériorité et la dimension religieuse étant strictement liée à la morale, encore consciente de sa double racine stoïcienne et chrétienne. Khéraskov, qui selon Longinov avait soutenu et estimé les débuts de Karamzine²¹, en reconstituant les étapes de l'évolution de la poésie russe à partir de la poésie héroïque jusqu'à la *poésie chrétienne* – forme d'art spirituelle qui élève l'âme par l'*attendrissement* du cœur –, reconnaissait à l'art une valeur ancillaire, véhiculaire, car il était le produit du sentiment en même temps que de la raison. Pour Karamzine au contraire, l'expression artistique parfaite était totalement liée à l'intériorité individuelle. C'est le cœur pur et l'émotion éprouvée par l'auteur qui font tout à la fois la valeur et la marque artistique de l'œuvre, et c'est donc cette marque qui révèle le sentiment vécu par l'écrivain, dans sa complexité et sa profondeur²².

21. « Херасков видел и ободрял первые попытки Богдановича и Фон Визина, потом Державина, в последствии - Карамзина и Дмитриева, наконец поддерживал первые шаги Жуковского, Тургеневых и их товарищей. Он - свидетель и участник всего лучшего в литературе XVIII века [...] Жизнь Хераскова – одна из лучших страниц в истории нашего общества и его просвещения » [Khéraskov vit et encouragea les premières tentatives de Bogdanov et Fonvizine, puis de Karamzine et Dmitriev, enfin il soutint les premiers pas de Joukovski, des Tourguéniev et de leurs camarades. Il a été témoin et acteur de tous les événements importants de la littérature du XVIII^e siècle [...]. La vie de Khéraskov est l'une des plus belles pages de l'histoire de notre société et de son accession aux lumières de la science] (M. N. Longinov, *Novikov i moskovskie Martinisty* [Novikov et les martinistes de Moscou], M., tip. Gračeva, 1867, p. 119-120).

22. « Я уверен, что дурной человек не может быть хорошим автором » [Je suis convaincu qu'un homme méchant ne peut être un bon écrivain] (*Čto nužno avtoru ?* [Que faut-il à un auteur ?] in N. M. Karamzin, *Sočinenija v dnuh tomax, op. cit.*, t. II, p. 62). Il ne faut pas oublier que le méchant selon Karamzine ne l'est pas tant parce qu'il est pécheur que parce qu'il est *menteur*, dans le sens qu'il ne reconnaît pas et n'avoue pas sa méchanceté. L'importance du *cœur* se retrouve, bien sûr, également chez Xeraskov, surtout dans ses œuvres dramatiques, dans ses comédies et dans son dernier poème, *Piligrim* [Le Pèlerin], toutefois la gamme de ses essais dénote avant tout une

On n'a pas l'intention ici de reconstruire la pensée de Karamzine en mettant l'accent sur sa vocation préromantique, ni de lui dénier l'engagement moral et la conscience éthique, on se propose plutôt d'examiner s'il a opéré, dans la profondeur de l'intériorité qu'il a si bien explorée, une individuation des différentes typologies du sentiment, ou si sa description révèle, comme cela semble être le cas, une sorte de généralisation et de fusion des états sentimentaux. On constate en effet à quel point le sentiment de l'amour, du bonheur, de l'enchantement, et même le sentiment de culpabilité, ne sont pas en mesure de déterminer précisément cette sphère du religieux. Le sentimentalisme en général, comme le piétisme et l'orientation spirituelle maçonnique de la période d'Alexandre I^{er}, tous ces mouvements, bien qu'ils aient concentré l'attention sur la psychologie de l'intériorité, n'ont pas posé le problème de la *nature* du sentiment, ou de la conscience immédiate. Ils ne pouvaient donc pas non plus introduire dans la pensée le problème du passage de l'expérience individuelle à la sphère sociale, problématique qu'allaient aborder au contraire les philosophes du début du XX^e siècle.

Sans s'arrêter sur les raisons pour lesquelles la conduite et l'attitude de Catherine II à l'égard des francs-maçons diffèrent de celles d'Alexandre I^{er} et sans chercher à pénétrer les intentions d'Alexandre (choix *politique* ou fruit de l'éducation reçue ?) dans son intérêt pour les auteurs mystiques et les communautés religieuses situées en dehors de la religion orthodoxe, on soulignera que la force rassembleuse du sentiment religieux étant placée dans la seule personne du Christ, tous les pouvoirs, qu'ils soient laïques ou confessionnels, étaient assimilés, parce qu'ils relevaient du même domaine et suivaient le même guide. La structure dogmatique et verticale de l'Église s'en trouvait amoindrie, alors que le souverain dont le gouvernement était inspiré par les enseignements du Christ, s'enrichissait d'une autorité supplémentaire. Ce qui peut expliquer le caractère conservateur et parfois réactionnaire de la vision politique de certains francs-maçons, en contradiction avec l'exigence de liberté et d'autonomie qu'ils faisaient valoir à l'égard de l'Église officielle.

distinction entre la dimension essentiellement esthétique et le contenu éthico-religieux.

La conscience créatrice

Dans les premières années du ^{XX}^e siècle le problème de l'intériorité, des émotions et des sentiments et de la liberté de conscience prend une ampleur considérable. La contrainte morale n'est pas vue comme propre à une autorité ou doctrine quelle qu'elle soit, mais à toute la sphère de la rationalisation dans son ensemble. En privilégiant le concret (vie, sentiment, individualité), que ce soit pour donner un fondement solide à la rationalité ou pour dénoncer l'inadéquation de la raison discursive pour ce qui touche à la vérité, le ^{XX}^e siècle suivait, bien sûr, une voie déjà parcourue dans le domaine religieux par les mouvements réformateurs à l'intérieur des différentes confessions, mais avec une critique bien plus élaborée. La pensée s'adressait avant tout à la conscience en soi pour découvrir sa source et justifier ses contenus.

La foi dans la valeur de l'intériorité *personnelle* est précisément ce qui signe la continuité avec la réflexion de la fin du ^{XVIII}^e, mais au début du ^{XX}^e siècle cette conviction posait le problème de savoir si la dimension personnelle était vraiment communicable, et donc si une activité concertée entre les différents individus en vue de l'intérêt commun était possible. Cela était dû à une compréhension originale de la liberté, qui, au lieu de révéler simplement l'absence de tout conditionnement, se présentait dans son aspect positif et concret, en tant que *source créatrice* de la conscience. Au fil des siècles, il semble qu'on ait abandonné le point de repère que représentait la Vérité concrète du Christ et que la conscience, vidée des valeurs absolues, soit devenue l'unique système de référence pour l'action. Naturellement, il n'en était rien (et surtout pas pour tous), parce que les contenus de la culture religieuse restaient présents à la réflexion, mais l'attention se portait sur la conscience personnelle, dans le but de définir sa nature, ses capacités et la sphère de ses responsabilités, tous les contenus culturels étant envisagés par rapport à cette conscience.

En 1909, à l'initiative de Gerschenson qui en écrit l'introduction et l'édita, fut publié un recueil d'articles, *Les Jalons* (*Vexi*), où un groupe d'intellectuels s'interrogeait sur l'intelligentsia russe, son profil historique et son caractère intrinsèque, face à la faillite de la révolution. Dans son article : « La conscience créatrice » (« Tvorčeskoe samosoznanie »), Gerschenson fait porter aux intellectuels la responsabilité morale essentielle de cette débâcle. À son avis, l'intellectuel russe était affligé d'une maladie qu'il ignorait lui-même, à savoir la dissociation du moi entre le *je* authentique et la conscience, ce qui l'empêchait d'agir de manière contrô-

lée et efficace. Il constatait que dans l'opinion publique russe s'était répandue l'idée que seul mérite pleinement le nom d'homme celui qui se consacre aux problèmes sociaux²³. La conscience, à son avis, s'était tournée vers l'extérieur, vers la vie sociale et politique, abandonnant la vie personnelle et volitive et devenant *prisonnière* de la société²⁴. Il exhortait donc l'intellectuel à restaurer solidement l'unité intérieure de sa personne et à rétablir la liberté en assurant à son intelligence individuelle une formation adéquate. Dans un écrit suivant ayant pour titre « L'idéalisme russe passif » (« Passivnyj russkij idealizm »), revenant sur ce sujet, il accusait la presse nationale de la dernière période d'avoir commis la faute d'avoir appelé la société au service politique, en oubliant la personne et la vie de chaque jour²⁵.

Il proposait à nouveau, semble-t-il, l'ancienne voie du retour à soi-même, mais sans qu'il y eût à l'origine de cette intériorité personnelle aucune Vérité-guide, fût-elle le Christ, la Parole ou l'idée. On y trouve la liberté-volonté, c'est-à-dire l'unité concrète de la conscience avec la zone des émotions et des sentiments, ce qui

23. M. O. Geršenzon, *Tvorčeskoe samosoznanie* [La conscience créatrice], in *Vexi. Sbornik statej o russkoj intelligencii* [Les Jalons. Recueil d'articles sur l'intelligentsia russe], M., Tip. Sablina, 1909, II izd. (rééd. 1967, Posev, Francfort s/ M.), p. 71.

24. « Общественность заполонила сознание; разрыв между деятельностью сознания и личной чувственно-волевой жизнью стал общей нормой, больше того — он был признан мерилом святости, единственным путем к спасению души » [Le social a envahi la conscience. La rupture entre l'activité de la conscience et la vie personnelle, celle des sens et de la volonté, est devenue la règle générale, bien plus, elle a été considérée comme le critère de la sainteté, comme l'unique voie pour le salut de l'âme] (*Ibid.*, p. 79).

25. « И на нашей публицистике, особенно последних десятилетий, лежит тяжкая вина, потому что она звала общество *только* к политическому служению, забывая о второй половине задачи — об укреплении личности, и детально разрабатывала только план общественного идеала, отставая втуне повседневную жизнь » [Notre littérature socio-politique, surtout celle des dernières décennies, porte le poids d'une lourde faute, car elle a appelé la société à un service *exclusivement* politique, en oubliant la deuxième partie de la tâche — renforcer la personne, et le seul projet qu'elle ait élaboré en détail est celui de l'idéal social, délaissant les choses du quotidien]. (M. O. Geršenzon, « Passivnyj russkij idealizm » [L'idéalisme passif russe], *Moskovskaja molva*, 25 déc. 1912, in M. O. Geršenzon, *Sud'by evrejskogo naroda i drugie proizvedenija* [Les destinées du peuple juif et autres œuvres], M., Zaxarov, 2001, p. 45).

constitue le *je concret*, individuel. C'est justement cette individualité concrète reconquise qui établit la valeur de chaque idée et de chaque choix. Gerschenson, suivant ici Max Weber, soutient qu'un égoïsme équilibré n'est pas seulement *acceptable*, il est même *souhaitable*, puisqu'il est le critère de véridicité de toute action²⁶. Cela n'implique pas, à son avis, le renoncement à la religion, parce qu'« un homme doté d'une spiritualité au plein sens du terme est forcément religieux, de par la nature même de l'âme humaine »²⁷. L'attitude religieuse ne s'acquiert pas de l'extérieur par l'éducation, par des lectures, ou par des rencontres fortuites. Cette disposition est le fruit d'un développement naturel et équilibré de la personne. Certainement, il y a dans l'attitude religieuse des complexes d'idées et de représentations issus de l'héritage culturel, mais ce n'est pas de ces contenus que vient la religiosité de la personne. Celle-ci consiste plutôt dans l'« exacte concordance instinctive-injonctive » de ces idées avec « les caractéristiques innées de la volonté » de cette personne. Cet accord garantit que les idées, assimilées au moyen d'un choix « profondément individuel » seront « le moteur intérieur » de la vie de la personne en tant qu'idées-sentiment, idées-passion, « par opposition à l'idée, encore morte, uniquement spéculative »²⁸.

26. « Эгоизм, самоутверждение – великая сила ; именно она делает западную буржуазию могучим *бессознательным* орудием Божьего дела на земле » [L'égoïsme, l'affirmation de soi sont une grande force; c'est bien elle qui fait de la bourgeoisie occidentale un puissant instrument *inconscient* de l'action divine sur la terre], (M. O. Gerschenson, «*Tvorčeskoe samosožnanie*», *op. cit.*, p. 95).

27. « Нормальный, т.е. душевно-цельный человек не может не быть религиозен, по самой природе человеческой души » (*Ibid.*, p. 78).

28. « Человек усвоит себе круг убеждений не по каким-нибудь внешним, случайным или односторонним побуждениям, [...] а в точном, инстинктивно-принудительном соответствии с врожденными особенностями своей воли [...], усвоенные путем такого глубокого индивидуального подбора идеи не останутся в нем бесплодной подвижностью сознания, а будут внутренним двигателем всей его жизни, тем, что, в противоположность чисто-умозрительной, по существу еще мертвой идее, можно назвать идеей-чувство, идеей-страсть » [L'homme se formera ainsi l'ensemble de ses convictions non d'après des motivations extérieures, fortuites ou limitées, [...] mais dans une concordance précise, dictée par l'instinct, avec les particularités innées de sa volonté [...] les idées acquises à l'issue d'une sélection aussi profondément individuelle ne resteront pas la propriété stérile de sa conscience, mais seront le moteur intérieur de toute sa vie, ce que, par opposition à l'idée purement spéculative, par essence

L'intégrité de l'esprit confère donc un caractère d'universalité à la conception du monde particulière à un individu. Cet universalisme *catégoriel* n'est qu'une façon purement formelle et limitée de se rapprocher de Kant, pour qui la religion jaillissait de la sphère morale, comme un accord entre le désir de bonheur et ce que dicte la raison pratique, ce désir-là n'étant pas irrationnel ou empirique, car l'universel désir de bonheur s'exprime de manière personnelle en chaque homme, mais par son universalité se révèle *compatible* avec l'universalité de la loi morale. Dans la conception de Gerschenson, au contraire, l'élément irrationnel est fondamental pour la réalité concrète de l'universel même. La divinité reste étrangère si elle n'est pas introduite dans le circuit des volontés empiriques. On lit dans l'article mentionné ci-dessus :

La conscience – lorsqu'elle est tournée vers l'intériorité, lorsqu'elle opère sur la personne, – dans le contact constant avec les éléments irrationnels de l'esprit, communique sans cesse avec l'essence du monde, car à travers toutes les volontés personnelles circule l'unique volonté cosmique. Et alors de façon nécessairement mystique, c'est-à-dire religieuse [...] elle connaît l'infini par une connaissance immédiate, et cette connaissance devient sa seconde nature, la méthode invariable de toute son activité²⁹.

Il ressort de cette formulation que l'immédiat est le fondement véridique de la connaissance mais en même temps qu'il est le créateur des valeurs de la vie historique et personnelle. La mise en valeur de l'individualité est évidente et elle était partagée par une grande partie des intellectuels, même si c'était dans des buts différents. Ainsi, tous les auteurs des *Jalons* considèrent la crise qui bouleverse le pays comme une crise de la conscience personnelle avant d'être celle de la société. Cependant il s'agit ici d'une individualité *sui generis*, parce que c'est toute une classe sociale, prise comme un individu, qui était invitée à changer de mentalité. En même temps,

encore morte, on peut appeler l'idée-sentiment, l'idée-passion...](*Ibid.*, p. 77-78).

29. « Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, - оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости мистично, т.е. религиозно [...] знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методом всей его деятельности » (*Ibid.*, p. 82).

le retour des intellectuels à l'intériorité, qui aurait dû corriger la tendance opposée (vers l'extérieur, le social), avait en réalité pour but de retrouver une nouvelle façon de sortir vers l'extérieur, dans le monde, afin de créer un monde nouveau.

Particulièrement intéressant est, à cet égard, le point de vue de Frank et sa critique des intellectuels russes contemporains, surtout évidemment des marxistes, mais pas uniquement. Paradoxalement le problème serait, à son avis, l'éthique, une éthique qu'il définit comme *nihiliste*, vu que l'*intelligentsia*, au nom d'un devoir moral mal entendu, avait renoncé aux idéaux qui constituent le noyau de l'intériorité personnelle : la foi dans la réalité des valeurs absolues, l'amour pour la beauté et pour la vérité, en substance la culture. Ces valeurs, selon Frank, étaient vues par les intellectuels comme quelque chose d'excessivement personnel qui détourne l'individu des problèmes tenus par la plus grande partie pour *vrais*, à savoir ceux qui concernent le peuple, sa vie, ses besoins matériels et sa destinée. La conformation de la réflexion et de l'action à ces fins relatives oblige à l'abnégation, à l'altruisme, à l'autolimitation ascétique, et tout cela acquiert un caractère d'absolu, dans la mesure où « on reconnaît pour valeur absolue non le but, ou bien l'idéal, mais le fait de *se mettre au service* de ce but »³⁰. Ce *moralisme nihiliste* s'accorderait, en outre, avec l'utopie du bonheur du peuple, dont la réalisation serait possible « sous une forme absolue et éternelle »³¹.

30. « Здесь абсолютной ценностью признается не цель или идеал, а само служение им » (S. L. Frank, « *Étika nihilizma* » [L'éthique du nihilisme] in *Vexi. Sbornik statej o russkoj intelligencii*, op. cit., p. 183). « Это умонастроение, в котором мораль не только занимает главное место, но и обладает безграничной и самодержавной властью над сознанием, лишенным веры в абсолютные ценности, можно назвать *морализмом*, и именно такой *нигилистический морализм* и образует существо мировоззрения русского интеллигента » [on peut appeler *moralisme* cette *forma mentis*, dans laquelle la morale non seulement occupe la place principale, mais possède aussi un pouvoir illimité et autocratique sur la conscience dépouillée de la foi dans les valeurs absolues, et c'est précisément ce *moralisme nihiliste* qui constitue l'essence de la conception du monde de l'intellectuel russe]. *Ibid.*

31. « Нигилистический морализм или утилитаризм русской интеллигенции есть не только этическое учение или моральное настроение, он состоит не в одном лишь *установлении нравственной обязанности* служения народному благу, психологически он сливается также с мечтой или верой, что цель нравственных усилий — счастье народа — может быть осуществлена, и при том в абсолютной и вечной форме. Эта вера психологически действительно аналогична

Toutefois, malgré ses erreurs, l'intelligentsia russe, selon Frank, puisqu'elle se fixe la tâche de remettre en question les valeurs anciennes pour une conquête créative de nouvelles valeurs, est en mesure de changer et de se rénover. Et il souhaite que le moralisme nihiliste, « improductif et anti-culturel », puisse se changer en « *humanisme religieux*, créateur de culture »³².

L'écrit de Frank, comme celui d'autres auteurs des *Jalons*, laisse percevoir non seulement la critique envers les intellectuels qui se laissent conditionner par l'engagement social, mais aussi la réprobation concernant l'attitude de renonciation et de détachement du monde propre à des intellectuels qui se retranchent derrière des valeurs dépassées. Cette dissociation propre à l'intelligentsia était saisie en même temps comme une dissociation de la conscience de l'intellectuel en général. L'exemple le plus significatif de ce jugement, se retrouve chez Mérejkovski : dans son livre *Tolstoï et Dostoïevski, éternels compagnons de route (Tolstoj i Dostoevskij. Večnye sputniki)*, il expliquait la personnalité du grand écrivain par les deux personnalités opposées : Mychkine et Kirillov, le saint prince (*svjatoj knjaz'*) du roman *L'idiot*, prophète de l'Homme-dieu (*Človeko-bog*), et le nihiliste du roman *Les Démon*s. Dostoïevski, à son avis, était lui-même bien conscient de son propre dédoublement intérieur : « en Mychkine Dostoïevski s'aime et se justifie lui-même » ; au contraire, « en Kirillov il se hait et se dénonce lui-même ». L'Idiot et Kirillov seraient donc les deux visages de l'auteur, « l'un visible,

религиозной вере, и в сознании атеистической интеллигенции заменяет подлинную религию » [Le moralisme nihiliste ou l'utilitarisme de l'intelligentsia russe n'est pas seulement une doctrine éthique ou bien une disposition morale, il n'est pas seulement *l'instauration d'un devoir moral*, celui de faire le bien du peuple, mais il se confond aussi avec le rêve ou la foi que le but des efforts moraux, à savoir le bonheur du peuple, peut être réalisé et de plus sous une forme absolue et éternelle. Cette foi est en effet psychologiquement analogue à la foi religieuse, et dans la conscience de l'intelligentsia athée elle remplace la religion authentique]. *Ibid.*, p. 190-191.

32. « От непроеизводительного, противокультурного *нигилистического морализма* мы должны перейти к творческому, создающему культуру религиозному гуманизму » (*Ibid.*, p. 210). N. Berdjajev, en évoquant le climat de cette époque, soulignait une opposition analogue entre la vie spirituelle du chrétien et la création culturelle, vécue par l'intelligentsia croyante comme une séparation radicale, obligeant de choisir entre la renonciation au Christ et le refus du monde (N. Berdjajev, « *Krizis xristianstva i krizis kul'tury* » [La crise du christianisme et la crise de la culture], in *Vestnik russkogo student'skogo xristianskogo dvizhenija*, 8-9, 1931, p.13).

l'autre secret »³³. Ainsi, il faisait de Dostoïevski le symbole de la réalité profonde de l'intellectuel russe et de la représentation de la Russie au seuil de la révolution. Dans son écrit sur Dostoïevski, *Un prophète de la révolution russe*, paru en 1906, ces deux visages de l'écrivain sont symbolisés par deux personnages du roman *Les Frères Karamazov*, Zossima et le Grand Inquisiteur, qui sont les figures du Christ et de l'Antéchrist³⁴. Dostoïevski, à son avis, n'avait pas été en mesure de faire le partage entre le Christ, qu'il aimait et comprenait, et l'orthodoxie comme institution ecclésiastique et politique, entre l'universalité du christianisme et sa limitation dans le cadre d'un peuple élu, entre l'orthodoxie et l'autocratie, qui faisait du tsar une sorte de Christ russe, en même temps que l'incarnation de la personnalité du peuple russe. Il voyait la même coexistence des opposés dans « le cœur vivant du peuple », où s'entremêlaient la plus grande vérité avec le plus grand mensonge, et pour départager le vrai du faux il désignait l'épée à double tranchant (*obojudoostrij meč*) de la conscience, que Dostoevskij avait saisie, mais sans la lever pour combattre³⁵. L'ambiguïté des expres-

33. « Не кажется ли иногда, что в князе Мышкине Достоевский любит и оправдывает себя ; в Кирилове ненавидит и обличает себя, но и в том, и в другом изображает себя, и что оба ему одинаково близки? Идиот и Кирилов - две стороны его собственного существа, два лица его - одно явное, другое тайное? Кирилов - двойник Идиота? » (*Tolstoj i Dostoevskij. Večnye sputniky*, M., Respublika 1995, p. 118).

34. « Доне было казалось, что у него два лица — Великого Инквизитора, предтечи Антихриста, и старца Зосимы — предтечи Христа. И никто не мог решить, иногда сам Достоевский не знал, какое из этих двух лиц подлинное, где лицо и где личина » [Jusqu'à présent on aurait cru qu'il avait deux visages, celui du Grand Inquisiteur, précurseur de l'Antéchrist, et celui du père Zosime, précurseur du Christ. Et personne n'est en mesure de décider, et parfois Dostoïevski même l'ignorait, lequel des deux visages était le vrai, où était le visage et où était le masque], *Prorok russkoj revoljucii. K jubileju Dostoevskogo* [Un prophète de la révolution russe. À l'occasion du jubilé de D.], SPb., 1906, in A. S. Merežkovskij, *V Tichom omute. Stat'i i issledovanija raznyx let* [Dans l'eau qui dort. Articles et études de différentes années], M., Sovetskij Pisatel', 1991, p. 311.

35. La prémisse du raisonnement de Méréjkovskij : « В самодержавие народ верит, как в последнее соединение крестьянства с христианством, правды о земле с правдой о небе » [Le peuple croit en l'autocratie, comme en l'union dernière de la paysannerie avec le christianisme, de la justice de la terre avec la justice du ciel]. En se référant aux expressions suivantes de Dostoïevski : « Россия воскресит Европу русским Христом » [La Russie ressuscitera l'Europe par le Christ russe], et « Бог есть синтетическая

sions et des allégories utilisées par Merejkovski pour souligner la nécessité de délivrer la conscience de toutes idées préconçues et du conditionnement de l'autorité politique est également celle que l'on remarque dans *Tolstoï et Dostoïevski*, où il appelait l'intellectuel à surmonter la fracture interne à sa conscience en traçant une ligne de démarcation stricte entre santé et maladie, ou en d'autres termes, entre *symbolisme* et *décadentisme*. Par ces termes, il désignait deux attitudes de la conscience : l'une active et créative, l'autre passive, de repli sur soi. Dans son écrit de 1906 il donne une définition apparemment plus précise de cette conduite active : elle aurait dû être une *révolution* destinée à provoquer la ruine de la Russie en tant que corps politique indépendant (*samostojatel'noe političeskoe telo*) et sa résurrection comme membre de l'Église universelle, de la Théocratie³⁶. L'ambiguïté évidente, et sans doute intentionnelle, de cette affirmation, par laquelle Merejkovski se tient entre la révolution réelle et une révolution *religieuse* apparaît clairement dans l'écrit *Le Christianisme et l'État*, où il critique la position d'Evguéni Troubetskoï : « actuellement, écrit-il, en Russie, la révolution et la religion ne sont pas deux choses différentes, mais une seule et même chose : la révolution est aussi religion et la religion est aussi révolution »³⁷.

En effet, la définition du religieux donnée par les penseurs de cette période n'est pas univoque, comme le soulignait Biély en 1907 dans son article « Sur la définition de la religion » (« К определению

личность народа » [Dieu est la personnalité synthétique du peuple], il conclut : « Таков путь Достоевского от православия к самодержавию » [Tel est le chemin de Dostoevskij, de l'orthodoxie jusqu'à l'autocratie]. *Ibid.*, p. 332. Et à propos de l'épée, *ibid.*, p. 339.

36. « Мы надеемся не на государственное благополучие и долгоденствие, а на величайшие бедствия, может быть, гибель России как самостоятельного политического тела и на ее воскресение как члена вселенской Церкви, Теократии » [Nous ne mettons pas notre espoir dans la prospérité et la longévité de l'État, mais plutôt dans les plus grands malheurs, peut-être l'anéantissement de la Russie en tant que corps politique indépendant et dans sa résurrection comme membre de l'Église universelle, de la Théocratie]. *Ibid.*, p. 349.

37. « В настоящее время в России революция и религия – не два, а одно: революция и есть религия, религия и есть революция », D. S. Merežkovskij, « *Xristianstvo i gosudarstvo* » [Le christianisme et l'État], in *V tixom omute. Stat'i issledovanija raznyx let*, op. cit., p. 100.

religii »), où il remarquait qu'aucun concept n'était plus discuté que ceux de religion et de religiosité³⁸.

D'ailleurs, même à l'intérieur du courant marxiste, au moins au début, on cherchait un sens positif au religieux. Dans l'introduction à son œuvre *Religion et socialisme* (*Religija i socializm*)³⁹, A. Lounatcharski définissait la religion comme une manière de penser et de *sentir* le monde, qui pouvait permettre de résoudre psychologiquement le désaccord entre les lois de la vie et celles de la nature. Mais il suffit de lire les articles de *La Voie nouvelle* (*Novyj put'*) rédigés à l'issue des Assemblées de philosophie religieuse qui se réunirent à Saint-Petersbourg en 1901-1903, pour constater à quel point les conceptions de la religion étaient différentes. Ce qui émerge de ces pages, ce n'est pas uniquement la crise de l'institution ecclésiastique et celle du christianisme historique, mais aussi une manière complexe de penser l'essence de la religion⁴⁰.

Pour Mérejkovski, ainsi que pour ceux qui s'étaient définis comme la *jeune génération symboliste*, le Symbolisme était vécu comme un choix de vie par opposition à un intellectualisme se nourrissant de lui-même. Le symbole était considéré une synthèse du vécu émotionnel individuel et collectif, enracinée d'un côté dans la réalité chaotique et indéfinissable de la zone du sentiment, et débouchant de l'autre côté sur la représentation, c'est-à-dire la zone de la conceptualisation et de la communication.

Dans son article « Les fondements religieux de l'individualisme » (« Religioznoe osnovanie individualizma »), paru en 1906, où sa pensée n'était pas encore bien fixée, Biély opposait

38. A. Belyj, « *K opredeleniju religii* » [Pour une définition de la religion], *Pereval*, 4, 1907, p. 38-42. L'auteur écrit cette fois sous un autre pseudonyme, celui de *Taciturno*.

39. *Religija i socializm*, SPb., Šipovnik, 1908.

40. Voir à ce propos l'intéressante étude de P. Manfredi, *Il neocristianesimo nelle riunioni religioso-filosofiche di Pietroburgo (1901-1903). Gli albori del dibattito modernista* [Les premières lueurs du débat moderniste], Mimesis, Milano, 2004. À propos des Assemblées on peut faire une considération générale : plusieurs des intervenants pensaient trouver une force réellement révolutionnaire dans l'Église, parce qu'ils considéraient cette institution comme le dépositaire et le gardien de la parole du Christ, et pour cette raison ils souhaitaient sa renaissance spirituelle, à savoir son détachement du pouvoir séculier ; toutefois, en conférant à l'Église la tâche de transformer et de réorienter la vie pratique et politique de la société, ils en appelaient à son pouvoir d'ici-bas, à sa force institutionnelle, en faisant ressortir l'ambiguïté de leur projet.

l'individualisme au dogmatisme, comme la sphère de la réalité à la sphère du chimérique et, se référant à l'expérience des mystiques, il écrivait : « Le fondement de la religion, son universalité, se trouve dans les expériences profondément vécues, et non dans les dogmes »⁴¹. Il définissait ce vécu intérieur, ce ressenti (*pereživanie*), comme « l'expression de l'unité de la vie de l'âme, indépendante aussi bien de la théorie de la connaissance, que de la psychologie »⁴². Le souci d'échapper à la psychologie était dicté par la nécessité de trouver dans le *pereživanie* le fondement d'une connaissance concrète qui ne soit pas uniquement subjective, mais apte à la communication avant d'être conceptualisée. En d'autres termes, c'était l'immédiat de la conscience, déjà pourvu d'un caractère de représentation mais antérieur à la conceptualisation.

On peut repérer la source de cette conception dans l'*Erlebnis* de Dilthey, dont même Piotr Struve et Lev Karsavin subirent l'influence⁴³. Le *pereživanie*, de même que l'*Erlebnis*, n'enferme pas le *je* dans sa propre subjectivité, mais porte en lui l'union avec l'extériorité. Dans ce dépassement du solipsisme, Biély place la racine de la religion. La foi dans l'existence du monde extérieur est, à son avis, « la forme intellectuelle⁴⁴ de la religion », alors que dépasser volontairement les limites de notre personnalité en reconnaissant autrui comme notre semblable est « la propriété imprescriptible de l'esprit humain »⁴⁵. C'est l'intervention de la volonté lorsqu'on reconnaît la valeur de l'autre qui fait de cet acte un acte créateur. Le changement de perspective par rapport à la religion traditionnelle est bien souligné par Biély : si l'homme du passé pen-

41. « В переживаниях, а не в догматах лежит основание религии, ея универсальность » (А. Бель, « *Religioznoe osnovanie individualizma* » [Les fondements religieux de l'individualisme], in *Svobodnaja sovest'. Literaturno-filosofskij sbornik*, [La conscience libre. Recueil littéraire et philosophique], М., тип. Sytina, 1906, II, p. 279).

42. « Переживание есть форма выражения единства душевной жизни, независимого ни от теории познания, ни от психологии » (*Ibid.*, p. 275).

43. La présence de W. Dilthey dans la pensée russe du début du siècle et son influence sur elle sont attestées. L'un des instruments de diffusion des idées du philosophe a été la revue internationale de philosophie dans son édition russe *Logos* (1910-1914), qui publia la traduction de nombreux articles des représentants de l'historisme allemand et du néo-kantisme, en plus des écrits de philosophes russes pour la plupart contemporains.

44. En russe : « интеллектуальная форма ».

45. En russe : « неотъемлемое свойство человеческого духа ».

sait la création comme l'acte de Dieu, à présent une théorie nouvelle soutient que ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme, mais « l'Homme [qui] a créé les dieux à son image » et, pour couronner cette théorie, il ajoute que « l'Homme est le Démoniaque et c'est bien pour cette raison qu'il est Théurge »⁴⁶.

On voit bien ici la convergence avec les idées des *Constructeurs de Dieu (Bogostroitel)*⁴⁷, et ce n'est pas par hasard que Biély se sert d'un pseudonyme différent dans cet article. Toutefois il faut rappeler qu'il n'a pas fait partie du courant socialiste athée, mais l'évolution de sa pensée n'est pas notre sujet ; la conception du jeune Biély est intéressante ici à cause du caractère exemplaire de ses réflexions sur la conscience. En tout cas, le *pereživanie* ne sort pas entièrement de la sphère de la culture, mais n'y entre pas totalement non plus, son enracinement dans la vie peut être perçu, mais non compris, comme bien l'a mis en évidence Fiodor Stépoune : « le *pereživanie* n'est pas reflété dans le concept, mais c'est comme s'il s'épanouissait à partir du concept. Le concept n'attrape pas au vol le *pereživanie*, ne le saisit pas, le *pereživanie* est seulement signifié et indiqué par le concept » et à la question de savoir pourquoi en général le *pereživanie* produit le concept, « plus exactement, pourquoi en général pour nous dans ce monde que nous ne comprenons pas il existe des concepts », il n'y a pas de réponse, « parce que ce sont les questions ultimes. Aux questions ultimes on ne répond pas par la connaissance, mais par la sagesse, à savoir on ne répond pas par des réponses mais par l'immersion de soi dans ces dernières strates de l'esprit dont les fleurs ne sont pas des questions »⁴⁸.

46. Taciturno [A. Belyj], « *K opredeleniju religii* », *op. cit.*, p. 42 ; Belyj est le pseudonyme de Bugaev, mais il est presque devenu le vrai nom de l'écrivain.

47. « Constructeurs de Dieu » (*Bogostroitel*) : courant de pensée, dans la philosophie religieuse russe, apparu après la révolution de 1905. Il associait la recherche de nouvelles valeurs religieuses à des préoccupations sociales (Cf. M. Maslin éd., trad. fr. sous la dir. de F. Lesourd, *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2010, p. 158-159).

48. « Переживание не отражается в понятии, но как бы расцветает им. Понятие не поймает, не уловляет переживания, переживание лишь означает и знаменует им. Почему вообще переживание порождает понятие, /.../ точнее, почему вообще в непонятном нам мире существуют понятия – это вопросы, на которые нет ответа, и нет ответа потому, что это вопросы последние. На последние же вопросы отвечают не знанием, но мудростью, т.е. отвечают не ответами, но погружением себя в те последние пласты духа, которые вообще не

Le point de départ d'où jaillit la conscience est donc l'irrationnel, alors que toutes les valeurs, en tant que produites par elle, sont historiques. L'éloignement par rapport à la métaphysique traditionnelle fondée sur la transcendance, conduisait, semble-t-il, à une métaphysique de l'immanence, où les différentes valeurs perdaient leur caractère d'absolu et les frontières entre elles s'estompaient.

La conscience communautaire

Il y a dans l'article de Gerschenson mentionné plus haut, un autre point important, qui concerne la définition du peuple russe et souligne les conséquences de la *maladie* des intellectuels. Contrairement à celui qui, cultivant l'abstraction, « erre dans les sentiers des théories et des idées », le peuple, selon Gerschenson, a bien assimilé les conceptions et les croyances religieuses et métaphysiques léguées par la tradition, qui « déterminent toute la pensée et l'activité de l'homme »⁴⁹. Ces idées, mûries dans la conscience populaire avec toute sorte d'aspirations et d'envies pratiques, historiques et personnelles, constituent une unité harmonieuse, une *âme* populaire. Le peuple est conscient de ce qu'il veut, alors que la conscience des intellectuels russes est en désaccord avec la volonté, de sorte qu'ils sont des « estropiés » (*kaleki*), ayant oublié que « la conscience grandit de concert avec la volonté »⁵⁰. Il y a donc une distance insurmontable entre les intellectuels et le peuple, une incompréhension réciproque.

Il en résulte que l'unité du peuple, son âme, se reconnaît à ce qu'elle s'oppose à la décomposition interne des intellectuels plutôt que par les caractères spécifiques d'une intériorité, magma de désirs, d'espairs et de croyances d'origines diverses qui reste difficile à définir. Mais on y distingue aussi la conviction répandue, selon laquelle une transformation sociale authentique était irréalisable par les seuls moyens légaux et politiques, tandis que s'adresser à la sphère de la conscience individuelle et collective aurait permis de

зацветают вопросам». F. Stepun, *Žizn' i tvorčestvo* [La vie et l'œuvre], in *Logos*, 1913, III et IV, p. 89.

49. M. O. Geršenzon, « Tvorčeskoe samosoznanie », art. cit., p. 86.

50. « Мы калеки потому, что наша личность раздвоена, что мы утратили способность естественного развития, где сознание растёт заодно с волею » [Nous sommes des estropiés parce que notre personnalité est dédoublée, que nous avons perdu la capacité d'un développement naturel, où la conscience grandirait de concert avec la volonté]. *Ibid.*, p. 70.

créer une unité de buts à atteindre. La préoccupation de faire mûrir et changer la conscience populaire pour créer une nouvelle conscience sociale sur des bases solides n'était pas l'apanage du mouvement marxiste-léniniste, mais les moyens d'y accéder étaient différents.

En 1906 parurent à Moscou deux petits recueils d'essais de plusieurs auteurs, dont le titre, *La conscience libre* (*Svobodnaja Sovest'*), montre l'actualité du problème. Biély publia dans le premier volume son écrit « La conscience communautaire » (« Obščestvennaja sovest' »), où il attribuait à cette conscience, non plus individuelle mais issue de la convergence de plusieurs consciences individuelles, une valeur religieuse au sens strict. À la différence de la sphère sociale, caractérisée par l'unité *extérieure* du système législatif, la conscience communautaire naissait de la libre réunion des individus, fondée sur un idéal commun de vie. Un idéal d'abord vécu avant de recevoir une justification rationnelle. Le facteur d'unité pouvait être le sentiment d'une fraternité, qui avant d'être *voulue* était une *condition*. La *condition* d'enfants de Dieu ou de l'art ou plus simplement du siècle exprimait le même *sentiment d'appartenance* à une communauté, de sorte que dans cette acception, le concept de religion (d'après l'étymologie : *religare*) devenait une marque catégorielle, perdant sa spécificité de contenu. La religion envisagée ainsi n'était que la façon libre et intime d'être rassemblés.

Naturellement certains contenus spécifiques demeurent : la référence à une divinité, à une vie supraterrrestre, la relation entre le monde physique et le monde de l'esprit, etc. Du vécu communautaire, Biély retenait deux aspects : l'élément vital, encore chaotique et indéterminé, des émotions et des sentiments, et l'élément symbolique de la représentation et de la création. Il pensait que la symbolisation, où s'expriment les diverses formes de la religion, exerce une fonction théurgique, car la divinité n'est pas donnée au vécu immédiat, mais plutôt à l'effort par lequel la conscience se représente à sa façon cette divinité, en l'invoquant afin qu'elle se manifeste. Le symbole, donc, réunit le ciel et la terre, l'esprit et la chair sans s'imposer comme unique possibilité de représenter telle ou telle valeur définie. Biély pense à la communauté religieuse en général, mais aussi aux communautés religieuses hérétiques, revivifiées au tournant du siècle. Il donne comme exemple concret le mysticisme millénariste (chiliaste), et son idée du royaume de Dieu, lequel :

[...] pousse spontanément avec le rêve socialiste de *La Città del Sole* [...]. Le socialisme de Campanella nous dit que nous sommes

tous fils du même Soleil ; dans l'Évangile nous apprenons qu'en ce moment nous sommes des fils de Dieu, mais on ne sait pas encore ce que nous allons être... »⁵¹.

Le symbole, dit-il, génère sans cesse de nouvelles représentations mythiques : le culte de la Terre-Mère symbolise l'idéal de l'humanité, ainsi que la Femme vêtue de Soleil de l'Apocalypse. On perçoit dans ces observations des échos des discussions sur le christianisme engagées dans le cercle de Mérejkovski. Biély propose ici la même conception ambiguë que Mérejkovski en ces années-là : une représentation historiciste et en même temps eschatologique du christianisme, comme on peut le voir dans ce jugement sur la Réforme : « La Réforme n'a été que le début de la transformation qui conduit l'humanité pas à pas vers la Nouvelle Jérusalem »⁵².

Les limites d'une telle conception sont évidentes. Puisqu'on parvient à une création religieuse libre de toute préfiguration ou prédétermination, on ne pourra reconnaître une communauté religieuse que lorsqu'elle se sera manifestée dans sa forme spécifique, quand il sera possible de saisir dans la nouvelle représentation mythique les valeurs idéales. Sinon, toutes les associations pourraient se présenter comme des communautés *possibles* même si elles ne sont pas encore réalisées, et c'était bien cette *possibilité* qui, au début, donna à quelques intellectuels l'espoir d'une renaissance sociale dirigée vers le communisme. Il ne faut pas oublier que Gorki, en 1907, répondant à une question posée par le *Mercure de France* lors d'une enquête internationale sur la religion, plaçait le sentiment religieux à la base du progrès spirituel de l'humanité en le définissant « un sentiment créateur et complexe de confiance dans ses forces, d'amour pour la vie, d'étonnement à

51. « Мистическое учение хилиастов о Царстве Божием на земле произвольно сростается с социалистической грезой о Солнечном Городе. Социализм Кампанеллы говорит, что мы все — дети одного Солнца ; в Евангелии мы узнаем, что *ныне мы дети Божии, но еще неизвестно, что будем* » (А. Belyj, *Svobodnaja sovest', op. cit.*, p. 298). Belyj fait allusion à la double tendance du millénarisme qui d'un côté voyait la nouvelle venue de Christ, destinée à durer mille ans, comme garantie d'un bien-être sur terre dont tous les hommes auraient pu se réjouir, mais de l'autre côté faisait ressortir par contraste l'élément spirituel, même s'il était accompagné de bien-être.

52. « Реформа только начало преобразований, непрерывно выносящих нас к "Новому Иерусалиму" ». *Ibid.*, p. 301.

l'égard de la sage harmonie existant entre l'esprit humain et la nature »⁵³.

Revenant sur le thème du communautarisme religieux en 1910, Biély tâche de préciser la nature du processus *psychologique* de rencontre et de création des différentes individualités, en déniait à la rencontre un caractère fortuit, pour s'en remettre à une sorte de raison intérieure, qui se fait jour dans le processus lui-même. « La religion – écrit-il – est une sélection *sui generis* d'expériences vécues (*pereživaniy*) pour lesquelles il n'a pas encore été trouvé de formes. La vie de la communauté se fonde sur la sélection et l'organisation des vécus de chacun des membres dès qu'ils se réunissent pour leurs vécus [...]. La sélection des vécus précède toujours la sélection des formes. La sélection des formes ne peut pas se réaliser avant la sélection des vécus (*pereživaniy*). C'est pourquoi la religion, établissant une relation entre les hommes dans des vécus pour lesquels on n'a pas encore trouvé de formes, est toujours réelle d'une réalité néo-formée. La religion, tout comme la théorie darwinienne, est un phénomène de sélection »⁵⁴.

Selon le principe de la sélection naturelle, la somme des vécus, qui constitue soit la conscience de l'individu, soit la conscience communautaire, est indépendante des finalismes et des normes éthiques, et donc la forme ne précède jamais la multiplicité des sentiments, mais en est la conséquence. Il en ressort, plus clairement que dans l'article « La conscience communautaire », que toutes les formes qui constituent le monde de la médiation, de la culture, sont inaptes à exprimer leur source, à savoir la profondeur de la vie de la conscience. Entre vie et expression il y a une distance qu'on ne peut pas combler.

53. *Mercur de France*, 236, 1907, p. 593-594. Parmi les Russes, M. Novikov et M. Plékhanov répondirent également. La position de Gorki s'attira, comme il fallait s'y attendre, la réprobation de Lénine.

54. « Религия есть своего рода подбор переживаний, к которым еще не найдены формы. Жизнь общины основана на подборе и расположении переживаний отдельных членов, как скоро в переживаниях своих они соединяются друг с другом.[...] Подбор переживаний первее подбора форм (социального, полового и т.д.). Подбор форм не может осуществиться ранее подбора переживаний. Вот почему религия, устанавливая общение между людьми в переживаниях, которым еще не найдены формы, всегда *реальна* еще неоформленной реальностью. Религия, как и дарвинова теория, – явление подбора ». А. Belyj, « *Lug zelenyj* » [La prairie verte], in *Lug zelenyj. Kniga statej*, M., Al'ciona, 1910 p. 11-12.

L'inexprimable prend ainsi une double valeur. D'un côté, en tant que source de la communauté, il possède une valeur mystique et religieuse, de l'autre, il est la figure de la limite, qu'on peut entendre comme l'irrationnel au sens métaphysique (la *volonté* de Schopenhauer) ou psychologique (le *chaos* des vécus), ou bien comme la forme en tant que telle, son intentionnalité. Dans ce dernier cas la zone de l'inexprimé est la limite intrinsèque de la pensée représentative comme telle. Biély était conscient de cette double acception de la limite, il lit Schopenhauer et avoue qu'il a été longtemps tourmenté par le problème du noumène kantien. D'ailleurs, après les années 1906-1907 cette zone de l'inexprimé a perdu désormais tout caractère métaphysique, elle est donnée dans le symbole, comme son *inépuisable* signifiante. Lorsque les Symbolistes en général et Biély en particulier exigeaient de définir la liberté de la conscience, il y avait un malentendu qui venait du caractère *initiateur* qu'on lui donnait. Comme s'il était possible à l'individu ou à la communauté de retrouver le point initial de sa propre réalité authentique pour le développer dans une direction, elle aussi, authentique. La conscience qui revient sur elle-même est une conscience déjà constituée grâce à un parcours culturel qui forme ou fait émerger des valeurs universelles. Ce sont les critères de jugement qu'on applique à son chemin personnel, à sa propre vie, à ses choix, etc. et c'est en fonction d'eux qu'on doit rendre des comptes. La liberté est une *condition* de la conscience et donc des valeurs, mais non leur *création*. C'est pour cette raison que Kant l'a définie comme un *postulat* et non comme la source de la morale.

Un malentendu analogue est perceptible dans la manière de concevoir la communauté par rapport à la société. La communauté rurale, exemple de gestion de la terre fondée sur un consensus, faisait penser à une forme primitive de communisme, mais d'un autre côté, dans la tradition slavophile, cette communauté était vue comme l'expression d'un sentiment, en quelque sorte, de fraternité et d'union spontanée des individus ; alors que les sectes religieuses, elles, se présentaient principalement comme la concrétisation d'une exigence de spiritualité en désaccord avec le monde du pouvoir et des biens matériels. Et si Biély soulignait l'élément mythologique qui présidait à la formation de la conscience sectaire, Tolstoï, lui, voyait en ces communautés l'esprit chrétien authentique, joint à une morale rigoureuse. Les jugements sur le sujet étaient très divers.

On s'est attaché ici à montrer l'une des directions dans lesquelles s'est développée la problématique de l'intériorité à partir du

sentimentalisme des XVIII^e et XIX^e siècles, la plus novatrice, peut-être, et la plus originale, mais aussi la plus fragile et la plus improductive face aux événements qui ont caractérisé le XX^e siècle. Néanmoins, elle n'a pas été effacée dans la conscience historique, et garde encore une certaine séduction malgré, ou bien justement, en vertu de sa faiblesse.

Université de Parme