

## AVANT-PROPOS

Rappelant que, pour l'orthodoxie russe, la grâce réside dans le fait d'avoir été créé, de sorte que l'Esprit Saint constitue le principe même de l'existence humaine, Olivier Clément signale dans son livre *Questions sur l'homme* que « la littérature des pays qui ont été marqués par le génie de l'Orthodoxie porte témoignage de cette grâce fondamentale, même lorsqu'il s'agit d'une littérature qui se veut athée ». Soucieux d'analyser des aspects de la rencontre de cette spiritualité avec des représentants de l'Occident, fussent-ils protestants, catholiques, juifs convertis, portés par la foi et la conviction que l'homme ne peut exister ni sans Dieu ni hors de Dieu, ou partagent-ils la soif de l'infini, indépendamment de toute croyance, nous avons réuni dans le présent tome de la revue *Slavica Occitania* des articles qui résultent d'une rencontre organisée à l'université de Toulouse-le Mirail par des chercheurs germanistes et slavisants, appartenant respectivement au CERAM (Centre d'études et de recherches sur l'Allemagne moderne) et au CRIMS (Centre de recherches sur l'interculturalité dans le Monde slave).

Les penseurs, les écrivains et les artistes étudiés ici n'ont pas cherché à préserver des traditions figées : tous ont essayé de respecter la spécificité des traditions slaves et de renouveler cependant aussi leur expérience religieuse. Les premières

contributions envisagent cette expérience dans un contexte religieux et philosophique. **Françoise Lesourd** introduit la question du *filioque*, question qui est au cœur de la mystérieuse unicité caractérisant la théologie trinitaire car la Trinité, cette source divine où unité et diversité sont absolues, implique de la part de l'individu qu'il s'efface s'il veut exister pleinement. Célébrer la vie revient alors à surmonter la solitude individuelle mais sans pour autant se fondre dans l'immensité cosmique, fusion à laquelle aspire au contraire l'idéal oriental, se différenciant en cela de la pensée orthodoxe. A la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la question du sentiment religieux s'est en revanche surtout posée en termes de morale et de compassion, comme le démontre **Édouard Sans** qui examine les points sur lesquels Schopenhauer a pu ainsi influencer Tolstoï : le regard du romancier croise celui du philosophe et se pose sur les humbles et les pauvres, en qui il reconnaît les messagers d'une vie perçue comme souffrance. Mais Schopenhauer en a déduit l'aspiration à une sérénité orientale, voire à une chasteté niant l'espèce, alors que Tolstoï dépasse ces positions réductrices et tente de concilier liberté et déterminisme. En dépit de son évolution, Tolstoï rejoindra toujours Schopenhauer dans la conception de l'*agape* et la négation de la mort par le Sage qui sait que l'homme, venu du Tout, retourne au Tout. Cependant — comme l'ont également analysé les contributions historiques de ce recueil — à partir de la génération de Tolstoï, on chercha aussi une troisième voie et une morale qui ne se limiteraient ni à celle de Schopenhauer ni à celle de Bouddha. Par exemple, le philosophe Khorouji, comme le démontre **Maryse Dennes**, posera en préalable le fait que la transcendance est constitutive de l'expérience, insistera sur les spécificités de la religion russe, s'efforcera de penser une philosophie qui serait une phénoménologie de l'ascèse ; néanmoins, il entreprend de réunir l'ascétisme byzantin — l'expérience religieuse fondamentale — et l'existentialisme défini par Husserl et Heidegger — c'est-à-dire l'expérience qui a acquis la possibilité de se penser elle-même. M. Dennes attire ainsi notre attention sur les limites, suggérées par la philosophie, d'une telle mise en relation interculturelle.

Replacées dans le contexte géo-politique du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, les traditions religieuses et culturelles se sont d'ailleurs côtoyées de si près qu'elles se sont affrontées. Certes, il y a des originaux, comme le linguiste Ludolf, dont **Roger Comtet** présente

la *Grammaire russe* conçue en 1696 afin de former les missionnaires allemands ; le piétiste qu'était Ludolf poursuivait un but irénique et sa tolérance a paradoxalement contribué au renouveau de l'ancienne foi russe dans la mesure où elle se fondait sur une langue russe que Roger Comtet dit « très pure » ; en effet, les protestants allemands veillant à endiguer les progrès des jésuites qui menaçaient de les encercler en s'implantant en Pologne et en Extrême-Orient, ont entrepris de démocratiser en quelque sorte le slavon, jadis réservé aux textes sacrés. Cet irénisme reste exceptionnel, surtout si l'on songe aux conflits qui ont eu lieu dans les territoires administrés par l'Autriche, en particulier en Transylvanie et en Galicie, comme cela est successivement envisagé par **Patrice Neau** et **Manuel Durand-Barthez**. Tous deux rappellent les conflits interreligieux, insistent sur les communautés catalysatrices, en viennent à conclure — sur les traces des personnages fictifs de Joseph Roth — que prêtres et popes étaient confrontés à des situations complexes qu'ils ne parvenaient guère à maîtriser. En Roumanie, où les rites orthodoxes étaient slavons, les orthodoxes sont passés du stade de marginaux à celui de tolérés pour être finalement (et vainement) instrumentalisés. P. Neau démonte cet enchaînement : protestants magyars et saxons, n'hésitant pas à remplacer le vieux slavon par le roumain, ont d'abord essayé de convertir les orthodoxes aux idées nouvelles de la Réforme ; ces derniers ont ensuite été tolérés jusque sous Marie-Thérèse mais les Habsbourg, toujours convaincus du fait que le catholicisme était le seul garant de la loyauté dynastique, ont encouragé la fondation d'une Eglise uniate, conciliant orthodoxie et soumission à Rome. Le fait que la majorité des Roumains soient nonobstant restés orthodoxes — notamment en raison des facteurs sociaux (misère paysanne, statut social modeste des popes) — contribuera à expliquer comment le problème confessionnel a pu se transformer en un problème national. **Patrick Cabanel** va jusqu'à estimer que ce sont les nations qui « se sacralisent » dans la synthèse qu'il propose sur les liens puissants qui se nouèrent religion et nation au XIX<sup>e</sup> siècle : exposant la complexité des relations qui s'établirent entre revendications culturelles et ambitions nationalistes expansionnistes, il signale, comme l'avait fait P. Neau à propos des propagandes religieuses en Transylvanie, que les protestants allemands ont eux aussi enregistré des échecs.

Dans la dernière partie consacrée à l'approche littéraire et artistique du fait religieux, **Dominique Iehl** montre que de la rencontre de la religion orthodoxe et du roman ont pu naître des fulgurances mystiques. Il établit ici un parallélisme entre Dostoïevski et Musil, Dostoïevski ayant apporté en quelque sorte une révolution religieuse dans le genre romanesque. Sous son ancienne forme en effet, la religion avait d'abord été transposée dans les quêtes mystiques des romans médiévaux puis elle avait rejoint l'introspection des piétistes, dont les illuminations et les tourments ont présidé, en Allemagne, à la naissance du roman psychologique. Dostoïevski a mis un terme à la désacralisation qui s'était ensuite instaurée dans le roman : chez lui, la transcendance est un élément constitutif de la vie et de la personnalité des individus. En témoignent les répercussions morales existentielles qu'elle a sur « L'Idiot », cette variante du Saint qui connaît la purification par la voie de la souffrance et du mal. Constatant l'influence de Dostoïevski sur Musil, D. Iehl attire l'attention sur des pages qu'il qualifie de « mystiques » dans *L'Homme sans qualités*, mais ici c'est une mystique intellectualisée, dichotomique, « qui a perdu son sens mais dont le sens reste possible ». **Catherine Grunbeck** redécouvre chez le sculpteur Barlach, qui s'est rendu en Russie en 1906, l'introspection du fait religieux associée à l'émerveillement du voyageur. Les dessins de Barlach, ses sculptures et ses témoignages écrits montrent le peuple russe tel qu'il veut l'appréhender, immédiatement et quitte à négliger l'évolution religieuse ou à railler certaines figures de papes : Barlach, selon C. Grünbeck, recherche le primitif dans l'homme russe, son dénuement existentiel et spirituel. Une fois revenu, Barlach laisse la compassion succéder à ses impressions premières, à sa surprise ou à son amusement : sa production plastique prend une « orientation mystique », orientation qui était déjà perceptible dans la manière dont ce voyageur sculptait le paysage sitôt qu'il l'observait et lui conférait une portée symbolique. Comme bien d'autres Allemands précédemment évoqués, mais en y ajoutant les spécificités de l'artiste, le voyage de Barlach en Russie est une quête spirituelle, une reconnaissance de la finitude humaine, une stylisation de l'homme qui se dépasse.

Au contact du monde slave, tous ont ainsi eu l'occasion d'apprendre à résumer en eux-mêmes l'univers, à unir le visible et l'invisible. Théologie et dogmatique, mystique et ascétisme ont contribué entre autre à orienter la manière dont poètes et penseurs

allemands ont révisé l'image de l'homme et du monde russes : la pensée orthodoxe leur a enseigné le mouvement éternel de l'amour manifesté dans la théologie trinitaire, l'émerveillement face à l'autre, l'abandon de la juxtaposition de détails atomisés, la certitude de la divinisation. Rien d'étonnant à ce que tant d'acteurs politiques — nombreux à exploiter les rapports de force en Europe centrale pour tenter d'absorber les groupes orthodoxes — se soient heurtés à la résistance des minorités qui aspiraient à la tolérance et restaient attachées à leurs convictions.

Françoise Knopper