

Supplément au SOP n° 191, septembre-octobre 1994

VLADIMIR SOLOVIEV (1853-1900)

Bonnes feuilles d'une introduction d'Olivier CLEMENT, professeur à l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, à une édition des *Fondements spirituels de la vie* en catalan (Aleksei Khomiakov, *L'església és una*. Vladimir Soloviov, *Els fonaments espirituals de la vida*. Edicions Proa, Classics del Cristianisme 46, Barcelona).

Document 191.A

Vladimir Soloviev

C'est avec Vladimir Soloviev que la tradition spirituelle russe a élaboré pour la première fois une vision du monde où rationalité occidentale et contemplation orientale tentent de s'intégrer. La grande philosophie religieuse russe du 20ème siècle s'inaugure ici, car, écrit Nicolas Losski, elle ne sera rien d'autre que "rameaux et surgeons" sortis de la pensée de Soloviev (*Vladimir Soloviev et ses héritiers dans la philosophie religieuse russe, Put' (la voie)* n°2, janv. 1926, Paris, p. 13). De son côté Urs von Balthazar estime que pareille oeuvre constitue "la création spéculative la plus universelle de l'époque moderne, (...) sans conteste la justification la plus profonde et la philosophie la plus vaste de tout le christianisme des temps nouveaux" (*La gloire et la Croix, Styles II*, Paris 1972, p. 169).

Vladimir Soloviev naquit à Moscou – la vieille capitale, plus profondément russe que Pétersbourg – le 16 janvier 1853. Son enfance s'enracine dans le meilleur de la Russie et de l'Orthodoxie. Son père appartenait à cette élite discrète, ouverte à la culture européenne, qui se développait peu à peu; universitaire il était l'auteur d'une monumentale histoire de son pays. Son grand-père paternel était un prêtre de grande foi; il faisait lire des vies de saints à l'enfant et, quand celui-ci eut huit ans, il le conduisit dans le sanctuaire et le consacra au service du Seigneur. Un an plus tard, durant la liturgie, Vladimir, déçu dans ses premières et naïves amours, fut submergé par une vision d'"azur doré" au centre duquel rayonnait un lumineux visage féminin: la *Sophia*, la Sagesse divine, devait-il dire plus tard. A treize ans, le choc de la pensée occidentale le jeta dans un violent athéisme mais, au bout de cinq ans, il découvrit que cette pensée était bien plus complexe (il lut précocement les idéalistes allemands) et sentit que Dieu le sauvait de la

tentation du suicide: allant ainsi du néant ("tout est rien") à Dieu (qui "est tout"). Un immense appétit de connaître en éclairant tout par la lumière divine le pousse presque simultanément vers les facultés des lettres et des sciences et vers l'Académie de théologie de Moscou.

Sa maîtrise sur *La crise de la philosophie occidentale: contre les positivistes* (1874) lui permet de se faire envoyer en mission au *British Museum*, où il étudie surtout la gnose et la Cabbale. Une brusque inspiration, comme un rendez-vous, le projette en Egypte où, dans le désert, dépouillé par les Bédouins, il est à nouveau visité par la Sagesse: "Et je vis tout. Tout n'était qu'un, image unique de la féminine beauté". Londres-Le Caire: une vocation d'universalité se précise.

Une carrière d'enseignant à l'Université de Moscou s'ébauche en 1880 pour s'interrompre un an plus tard: à la fois parce que Soloviev intercède pour les assassins d'Alexandre II et s'oppose à la peine de mort, et parce qu'il veut se libérer pour mener à sa guise les combats de l'esprit, à la fois dans l'Eglise et dans l'Etat.

Après une phase slavophile, Soloviev, dans les années 80, se consacre au rapprochement des Eglises. La certitude en effet lui est venue que l'unité mystique de l'Eglise universelle n'a pas été atteinte par les divisions de l'histoire. Il s'intéresse aux Slaves catholiques, prend la défense des Polonais qu'une politique de russification asphyxie, fait amitié avec l'archevêque de Zagreb Strossmayer, publie en français des ouvrages que nous qualifierions aujourd'hui d'"oecuméniques". Il pousse d'ailleurs l'impertinence, face aux pogroms qui se multiplient, jusqu'à exalter le peuple juif: si Dieu a choisi celui-ci pour s'incarner, c'est qu'il avait besoin d'une humanité forte, capable de lutter avec lui.

Se rendant compte que les temps sont loin d'être mûrs pour l'union des Eglises, Soloviev, le 13 février 1896, communie de la main d'un prêtre catholique, lui-même russe – il se nomme Nicolas Tolstoï – et partage les

convictions de notre philosophe sur l'unité profonde des chrétiens. Moins conversion au catholicisme, sembe-t-il, que geste prophétique. "Je considère, avait écrit quelques années plus tôt Soloviev, que toute union extérieure, toute conversion individuelle, non seulement sont inutiles à la réunion des Eglises mais même lui sont nuisibles" (lettre à l'archimandrite Antoine, cit. par N. Losski, *Histoire de la philosophie russe*, Paris 1954, p. 86).

Durant les dernières années de sa trop courte vie, il élabore une éthique et une esthétique, réfléchit, en précurseur, sur le sens de l'amour humain, entreprend la traduction intégrale de Platon, rêve d'étudier à fond la Bible pour construire une vaste philosophie de l'histoire. Dans les *Trois Entretiens*, il approfondit le mystère du mal; le troisième, le célèbre *Récit sur l'Antéchrist*, annonce l'union, au plus fort de la persécution, du pape Pierre II, du *starets* Jean et du professeur Herr Paulus, symboles du catholicisme, de l'orthodoxie et du protestantisme: union qui permet le *millenium*, c'est-à-dire la transfiguration de la terre et de l'histoire.

En juillet 1900, se sentant gravement malade, Soloviev se retire dans la propriété de son ami Pierre Troubetskoï, non loin de Moscou. Le 30 juillet, au plus mal, il fait venir le prêtre (orthodoxe bien entendu) du village voisin, se confesse et communie. Il meurt le lendemain.

Le savoir de Vladimir Soloviev était encyclopédique, c'était un homme de la Renaissance, un Pic de la Mirandole russe, mais il portait aussi en lui l'angoisse qui tenaille la modernité depuis la découverte du ciel vide, au 17ème siècle. Cette angoisse, il l'exprimait parfois dans d'étonnants sarcasmes. Qu'il suffise de rappeler l'építaphe qu'il composa pour lui-même dans une lettre à un ami (OEuvres IV*, p. 59): "Ci-gît Vladimir Soloviev, qui

* Réimpression en 1966-1969 par le Foyer Oriental chrétien, à Bruxelles, des

OEuvres complètes en 12 volumes.

fut philosophe et maintenant squelette. ... Aimant à la folie, il tomba dans l'abîme. L'âme se perdit, pour ne rien dire du corps. Elle, un diable l'emporta. Lui, les chiens le mangèrent ...".

Mais laissons ces jeux nihilistes, pourtant significatifs. Soloviev avait une profonde connaissance des sciences contemporaines dont il intégrait les conclusions dans sa pensée. " Le philosophe contemporain, écrivait-il, ne doit pas être étranger à la science de la nature, ou pour le moins à ses ultimes conclusions" (*La beauté dans la nature*, OEuvres VI, p. 61-74). Il est un des très rares penseurs orthodoxes modernes qui ait fait pleinement droit au thème de l'évolution. Seule sa conception, me semble-t-il, permet de réconcilier la lecture théologique et la lecture scientifique des origines du monde: les formes supérieures de l'être existeraient avant les formes inférieures, bien qu'elles n'apparaissent qu'après ces dernières. L'évolution produit seulement les conditions propices à leur manifestation. On comprend ainsi que l'*Adam Kadmon*, comme dit la mystique juive chère à Soloviev, après s'être détaché de l'intention divine, semble absent de l'évolution pendant des milliards d'années, jusqu'à ce qu'il puisse s'y inscrire, non plus englobant mais englobé, pour retrouver sa vocation véritable dans la divino-humanité christique qui l'aimante. " Toute la nature aspirait à l'homme, toute l'histoire de l'humanité se dirigeait vers le Dieu-Homme" (*Conférences sur la divino-humanité*, OEuvres III p.153). Ici commence l'effort de la philosophie religieuse russe pour transposer dans la culture, dans la société, dans l'histoire, l'ascèse de transfiguration du moine oriental. Soloviev, cependant, connaissait assez mal la tradition hésychaste et la théologie des énergies divines. Et du reste, même dans cette tradition, le christianisme s'était quelque peu désincarné, était devenu comme ennemi, ou ignorant, de l'éros et du cosmos dont l'insurrection caractérise la modernité. Soloviev eut donc recours à ce qu'on pourrait nommer l'"Occident secret", celui du platonisme,

de la Cabbale, des troubadours voués au culte de la Dame et dont la sensibilité s'enracine dans de très anciennes strates pré-chrétiennes. Ainsi a-t-il pressenti comme un *nucleus* originel démembré au cours de l'histoire en éléments vainement affrontés. *Nucleus* mystérieusement christique qu'il nomma divino-humanité.

Ce qui lui permet d'intégrer dans une vision chrétienne la grande affirmation moderne de *l'homme créateur*. L'homme est appelé à la *théôsis*, sa destinée ne s'explique que par l'adage patristique selon lequel "Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu", adage plusieurs fois cité par Soloviev, notamment dans les *Trois discours à la mémoire de Dostoïevski*, III p.227. L'homme apparaît ainsi comme "l'artisan du processus mondial" (*La signification universelle de l'art*, VI, p. 76). Voici ce qu'il explique dans *Les fondements spirituels de la vie*, III, p. 401-402: " Avant le christianisme, la nature humaine déchue, le vieil Adam, constituait le fondement stable de l'existence, tandis que l'élément divin était un principe de mouvement et de progrès; avec le christianisme, au contraire, c'est proprement l'élément divin qui, désormais incarné, devient le fondement de notre vie, tandis que la nouveauté recherchée est l'humanité devenant conforme à cet élément divin, capable de s'unir à lui librement et de l'assimiler. Justement en tant qu'inconnue à chercher, cette humanité idéale devient le principe actif de l'histoire, un principe de mouvement et de progrès".

C'est pourquoi, dit-il encore dans le même ouvrage, un christianisme renouvelé ne pourra plus être seulement une adoration passive de Dieu mais une oeuvre active avec Dieu - *théourgia* -, une action commune de la divinité et de l'humanité où l'homme, certes, ne crée pas *ex nihilo* mais re-crée, transfigure la matière dans l'Esprit (*Les fondements ...*, p. 376-377). La matière en effet est appelée aussi à la sanctification, la résurrection de la chair constitue " le but naturel, nécessaire et rationnel" de l'évolution du monde telle qu'elle est voulue par Dieu (*Lettres pascales*, X p. 37).

La perspective, on le voit, est celle d'une eschatologie créatrice. Ici Soloviev refuse toute immanence du progrès, tout optimisme humanitaire. Et cela non seulement dans ses dernières oeuvres, comme le *Récit sur l'Antéchrist*, mais tout au long de sa réflexion (du reste, dans sa préface à la traduction de Platon, Soloviev parle de ses déceptions mais ajoute: " ... sans que soit intervenu aucun changement substantiel dans mes convictions", XII, p.360). "Le mal, écrit-il dans *Le Sens de l'Amour* (VII, 15), est la force qui domine effectivement le monde". A toute augmentation du bien correspond un accroissement du mal. Plus la nature avance et se diversifie, plus le mal se fait évident: davantage dans les plantes que dans le monde inorganique, davantage dans les animaux et surtout chez les animaux supérieurs, quand apparaissent ensemble la polarisation sexuelle et la mort. Finalement, c'est en l'homme qu'"il révèle son essence la plus profonde, en tant que mal moral " (*La signification universelle de l'art*, 78). Dès les *Trois Discours à la mémoire de Dostoïevski*, il avait écrit : " le mal et la folie" constituent le fondement " de notre nature pervertie" (III, p. 210).

Pourtant le mal "vainc mais ne convainc pas" (*La signification universelle de l'Art*, 78). "L'homme, englouti dans cette vie mesquine et perverse doit, pour la rectifier, trouver un point d'appui en dehors d'elle" (*Les fondements ...*, 301). Le Christ est ce point d'appui. En lui, nous pouvons "régénérer et sanctifier notre vie, en l'unissant à la vie divine" (ibid.). Cette espérance, ce devoir, ne disparaissent pas dans la dernière période de la vie de Soloviev, mais prennent un caractère plus conflictuel, plus eschatologique aussi: toutefois l'eschatologie de notre philosophe n'est pas évasion dans le céleste, elle exige le combat pour la transformation de la terre, et c'est le grand mythe du *millenium* sur lequel s'achève, et s'ouvre, le *Récit sur l'Antéchrist*. Dans la *Justification du Bien*, autre oeuvre de la dernière période, nous lisons: "L'homme est cher à Dieu non comme instrument passif de sa volonté ... mais comme allié et collaborateur volontaire de son oeuvre

cosmique. Cette participation de l'homme entre directement dans le but que poursuit l'activité de Dieu dans le monde" (VIII, p. 202).

La pensée de Soloviev n'a cessé d'être hantée par le thème d'une unité diverse qui exprimerait dans le créé la pulsation d'amour de la Trinité. Il fait de la divino-humanité, que l'Incarnation devait réaliser en plénitude, le principe même de la création. L'Absolu est à la fois (si tant est qu'on puisse employer ici le verbe être) le Néant apophasique et la plénitude qui contient tout. Il se polarise en posant le monde comme son Autre, dans le mouvement même de l'altérité qui est en lui. Malgré le surgissement du chaos à travers la liberté humaine, la *Sophia*, la Sagesse ne cesse d'aimer l'univers vers l'"omni-unité"

Le souci de Soloviev a donc été de préciser la relation entre Dieu et le cosmos comme entre Dieu et l'histoire. "Le christianisme n'est pas seulement règle de vie individuelle, mais moteur de l'avenir de l'humanité". Cet effort d'éclairer par l'expérience mystique (nullement adogmatique d'ailleurs) la rationalité occidentale trouve son origine secrète dans la tradition hésychaste qui préconise l'unification de l'intelligence et du "coeur", ce dernier entendu au sens biblique comme le centre le plus central où l'homme à la fois se rassemble et se dépasse. *Monachos*, moine, signifie "unifié". Ainsi l'extrême subjectivité, souvent idolâtrique, de l'idéalisme allemand explose dans une *trans-subjectivité* qui suppose la relation, et la relation dans l'incarnation de la transcendance. La même inspiration anime la grande tradition patristique qui voyait dans le *Logos* à la fois le Verbe, le *Davar* biblique, et la Raison divine, en perspective hellénique.

Cette exigence d'unité, Vladimir Soloviev voulut l'inscrire dans l'histoire. Ce fut d'abord, pour peu d'années d'ailleurs (mais tout est court, dans cette vie brève et intense), une reprise du "mythe russe" tel que l'avaient célébré les Slavophiles et le Dostoïevski du *Journal d'un écrivain* (mais non des grands romans). Dans l'Orient non-chrétien, le divin absorbe l'humain, dans

l'Occident rationaliste et sécularisé, l'homme prétend se diviniser par ses propres forces; seuls le "monde slave" et plus précisément la Russie peuvent révéler à l'Orient et à l'Occident la plénitude de la divino-humanité.

A partir de 1883 environ, Soloviev universalise sa vision. "Aime tous les peuples, dit-il, comme tu aimes le tien". Il développe l'idéal, bien trop institutionnel il faut l'avouer, d'une libre théocratie où s'uniraient le charisme sacerdotal du pape, royal de l'empereur de Russie et prophétique de la Réforme – et du philosophe inspiré, lui-même sans doute! Il mène alors fort courageusement et dans une solitude croissante un dur combat contre le nationalisme russe et pour l'union des Eglises.

A partir de 1890 environ, il abandonne son espérance d'une réalisation rapide de l'"omni-unité". "L'avenir proche, écrit-il, nous prépare des épreuves telles que l'histoire n'en a encore jamais connues". Le mal "n'est pas (...) une imperfection qui disparaîtrait avec l'extension du bien, mais une force agissante qui domine le monde ..." La pensée de Soloviev devient alors à la fois plus "laïque" et plus eschatologique.

La chrétienté, dit-il, caractérisée par une étroite emprise cléricale, étouffait la liberté de conscience et finissait par brimer les capacités créatrices de l'homme. "La fausseté fondamentale de cette voie, écrit-il, tient à l'incroyance latente qui en est l'origine ... Supposer que, pour être réalisée, la vérité du Christ, à savoir: celle de l'amour éternel et de la bonté absolue, nécessite des moyens de contrainte (...) étrangers et même contraires à cette vérité, c'est reconnaître qu'elle est impuissante, que le mal est plus fort que le bien, c'est ne pas croire au bien, ne pas croire en Dieu..." (*Conférences sur la divino-humanité*, III p. 161).

Les capacités créatrices de l'homme, par contre, purent librement se déployer à partir de la Renaissance, avec l'autonomie de la rationalité, et celle des grandes élaborations artistiques. L'Esprit souffle où il veut, le vrai, le bien, le beau peuvent advenir par des incroyants, malgré les peurs ou les réticences des chrétiens. Mais ces puissantes explorations ou créations modernes ont fait éclater la culture et celle-ci s'épuise aujourd'hui par ignorance de ses sources spirituelles. "On finit par conclure, écrit Soloviev, que la nature animale de l'homme et le mécanisme chosifié du monde constituent la véritable essence de tout et que la plus grande satisfaction possible des besoins matériels, la meilleure connaissance possible des faits empiriques représentent tout le but de la vie et de la connaissance ..." (*Conférences* ...,p. 164).

Pourtant, ce n'est pas par la contrainte – impossible d'ailleurs – mais en allant jusqu'au bout de sa recherche que la conscience moderne peut maintenant s'ouvrir au christianisme. Si du moins nous savons humblement lui proposer un christianisme de la transfiguration et de la résurrection, tel que l'Orient chrétien, incapable jusqu'à maintenant d'une vraie création culturelle, l'a préservé comme un germe longtemps stérile mais qui aujourd'hui doit réveiller et dynamiser le fonds commun de toutes les confessions chrétiennes. Un christianisme de la divinno-humanité où pourraient prendre place, sans confusion, toutes les élaborations de l'humanisme moderne et toutes les sagesse des Orient.

"Après que le principe humain s'est pleinement individualisé et qu'il a reconnu par ce fait même son impuissance, peut-être entrera-t-il en *libre* conjugaison avec le fondement divin du christianisme (...) et engendrera ainsi l'humanité spirituelle" (*Conférences*, p.168). "En effet, pour que les principes inférieurs se soumettent *librement* au principe supérieur, il faut qu'ils soient indépendants" (ibid. 165-166).

Et ce magnifique apologue:

" La Vérité incarnée dit à l'Orient: la Divinité parfaite que tu cherches, tu ne peux la trouver que dans son union avec l'humanité réelle; et les mages de l'Orient viennent vénérer le Dieu-Homme qui vient de naître. Le Christ dit à l'Occident: l'homme que tu cherches ne saurait être homme *seulement*, l'homme parfait n'est que la manifestation du Dieu parfait; et la maîtresse de l'Occident, Rome, en la personne de Ponce-Pilate, affirme solennellement cette vérité en disant du Christ: Voici l'homme" (*La grande controverse* IV, p.26-27).

Ainsi Soloviev refuse d'asservir à la religion ou d'absorber en elle aussi bien l'art que la philosophie. Dès 1881-1883, commentant Dostoïevski qui avait dit: "Plus l'art sera libre dans son développement propre, plus il sera utile aux intérêts humains ...", Soloviev a situé l'art idéal en l'opposant à la fois à celui des époques qui le confondaient avec la religion comme à celui qui s'est radicalement séparé de celle-ci. Un art nouveau, "libre", creusant l'humain et le cosmique jusqu'à leurs ultimes profondeurs. Concluant: "L'art, après s'être isolé et séparé de la religion, doit engager avec elle un lien nouveau et libre. Artistes et poètes doivent (...) non pas être dominés par une idée religieuse mais eux-même (...) oeuvrer consciemment à ses incarnations terrestres. L'art de l'avenir, après de longues épreuves, se tournera *spontanément* vers la religion, et sera fort éloigné de l'art primitif qui ne s'était pas encore distingué d'elle"(*Trois discours à la mémoire de Dostoïevski*, p. 190).

Seul ce fondement "uni-total", respectueux des domaines particuliers de la culture "afin qu'ils ne s'excluent pas mutuellement mais au contraire se posent réciproquement l'un l'autre", seul ce fondement peut leur ouvrir " un espace infini" conclut Soloviev dans *La Signification universelle de l'art* (p. 79-80).

Trois thèmes me semblent accomplir et dépasser spirituellement les grandes attentes de la modernité, proposer une post-modernité créatrice:

- la démystification du politique et l'absolu de la personne;
- la réhabilitation du féminin et de l'amour humain;
- la voie de la beauté.

- Renonçant à ses rêves théocratiques, assumant d'autre part la modération et le sens de l'équilibre de la sagesse politique anglo-saxonne, elle-même d'origine protestante, Vladimir Soloviev a vigoureusement souligné, notamment dans la *Justification du Bien* que le rôle de l'Etat n'est pas de transformer la société en paradis mais d'éviter qu'elle ne devienne un enfer, et donc que le devoir principal de l'Etat est la compassion et donc d'assurer, avec le plus de sécurité et le plus largement possible, les conditions extérieures requises pour que l'homme puisse vivre dignement et se perfectionner. Car tout homme, écrit Soloviev est "une personne qui, indépendamment de son utilité sociale, a une valeur absolue et un droit non moins absolu à l'existence et au développement libre de ses forces créatrices". La personne, en effet, transcende tout conditionnement par la pudeur, la compassion et la *piétas*, la vénération (trois dimensions qui s'identifient aux trois formes possibles de l'amour, *aequalis*, *descendens* et *ascendens*, dit notre auteur dans l'article *Ljubov, Amour*, de l'Encyclopédie

Brockhauss-Efron, X, p.236-238). Quelle leçon pour nous! Le devoir des chrétiens et des humanistes "ouverts", dans une société où tout devient utilitaire, ne serait-il pas d'arracher l'homme à l'idolâtrie de l'espèce, de le rendre sensible à toute souffrance, enfin et surtout de lui donner le sens de la gratuité, de lui apprendre à aimer et à admirer?

- Autre anticipation d'un phénomène qui allait jouer un rôle majeur en notre siècle: l'émancipation de la femme, sa pleine affirmation personnelle. Dans cette perspective, Soloviev préconise une rencontre renouvelée de l'homme et de la femme, dans une pleine réciprocité. Communion de deux êtres dans leur plus haute vérité, communion qui recèle une immense force de transfiguration: exactement ce que dira, quelque vingt plus tard, Teilhard de Chardin dont le poème, *L'Eternel Féminin*, semble faire écho au *Sens de l'Amour* de Soloviev. Lequel rejette également le moralisme traditionnel qui soumet la femme à l'homme et voit dans la procréation la finalité fondamentale de l'amour - et l'exaspération sexuelle qui, par réaction, commençait à déferler dans la culture occidentale. Dans le véritable amour, dit Soloviev, l'instinct sexuel n'est plus le jeu aveugle de l'espèce mais la restauration de l'image de Dieu en l'homme .

Si l'image de Dieu est homme-et-femme, il est compréhensible que Soloviev, remontant de l'image à l'archétype, ait tenté de penser le féminin en Dieu. C'est la doctrine complexe de la *Sophia*, de la Sagesse, que je ne peux ici qu'évoquer. La *Sophia* semble d'une part la toute-présence de Dieu, ses entrailles de miséricorde, sa face tournée vers le monde et, d'autre part, la transparence secrète des choses; à leur rencontre, une féminité rayonnant d'intelligence, de tendresse et de chasteté, où se transfigurent l'histoire et la matière. La "sophianité" des êtres et des choses, si fortement présente dans les religions archaïques, s'accomplit dans le Christ en qui le *Logos* s'unit à la *Sophia*. Et continue de s'accomplir, c'est notre tâche, dans l'Eglise

secrètement indivise, dont le coeur est la Vierge-Mère en qui l'"âme du monde", échappant au chaos, se fait pleinement réceptacle de l'absolu.

Penser le féminin en Dieu – tâche impossible sur le plan de la spéculation – et Soloviev s'y est passablement embrouillé– mais que la poésie de notre auteur a mieux suggéré:

"Tout ce qui fait la beauté de l'Aphrodite terrestre,
la joie des maisons, des bois et des mers,
la beauté céleste saura l'assumer ..."

(XII, p. 71-73).

– Avec ses ouvrages (1899, *La beauté dans la nature*; 1890, *la Signification universelle de l'art*; 1894, *Premier pas vers une esthétique positive*), Soloviev a défini une véritable voie de la beauté.

Dans l'immanence grise et mortelle de ce monde, la beauté est rupture, surgissement d'un ailleurs ou plutôt symbole de son incarnation. La beauté est "matière illuminée ou lumière matérialisée" (*La Beauté dans la nature*, VI, p.40). Le diamant dans l'ordre matériel, le regard dans l'ordre proprement humain sont des expressions de cette beauté "théurgique". L'art donne des signes, des anticipations de la transfiguration ultime. Il rend l'homme sensible, par un ébranlement de tout son être, au Dieu vivant qui unifie et diversifie en même temps. L'amour révèle la beauté secrète de l'autre, en lui appel et image de Dieu. A la limite, la beauté "qui suscite toute communion" pour citer Denys l'Aréopagite, la beauté où s'unissent le divin et l'humain, le ciel et la terre, c'est le visage de Dieu en l'homme, c'est-à-dire le Christ, en qui nous pouvons pressentir le visage de l'autre en Dieu.

Vladimir Soloviev semble avoir ainsi prévu la situation actuelle où beaucoup ne pressentent plus le mystère qu'à travers la beauté. Dans son *Discours de Stockholm*, Soljénitsyne a remarqué que, des trois branches de l'arbre de l'être, le Bon, le Vrai et le Beau, les deux premières ont été retranchées par

une modernité cette fois réductrice. Reste seulement la branche de la Beauté, et c'est à elle qu'il appartient maintenant d'assumer et de faire fructifier toute la sève du tronc. Comment ne pas être frappé, depuis quelques années, de voir les foules, qui désertent les églises, se presser dans les grandes expositions, comme si elles attendaient de la beauté la justification de la vie, la révélation du sens.

Déceler l'exigence de création de l'humanisme moderne pour l'intégrer – et par là le sauver – dans un divino-humanisme;

souligner la nécessité de la modernité comme intelligence critique, soit de libre examen, libre créativité;

poser dans la société sécularisée, comme un paramètre irréductible, le caractère absolu de la personne;

réhabiliter la féminité divine, cosmique et personnelle pour une rencontre renouvelée de l'homme et de la femme;

ressusciter le christianisme dans une explosion de beauté;

en vérité, Soloviev est vraiment le théologien (ou le philosophe religieux) d'une modernité qu'il transforme en post-modernité, et il faut savoir écouter, à travers son oeuvre, au-delà, le chant immense et pur de la Sagesse.

Les Fondements spirituels de la vie.

Les Fondements spirituels de la vie ont été publiés en deux temps, – ils se composent en effet de deux parties bien distinctes–, la première fois en 1882, la seconde en 1884. Ce texte dépouillé, très sobre, se situe ainsi entre la phase encore "slavophile" de Soloviev et la phase où il se préoccupera surtout de l'union des Eglises et rêvera d'une symbiose théocratique de l'Empire (russe) et de la papauté. On ne trouvera aucune trace dans *Les Fondements* de la dialectique de l'Occident et l'Orient d'abord développée par notre auteur, non plus que sa future adhésion – au reste nuancée – à un

ministère pétrinien de l'évêque de Rome. On n'y trouvera non plus aucune trace de sophiologie, même si l'on peut y déceler les intuitions qui porteront celle-ci. Cet ouvrage, toujours très proche des grands textes évangéliques qu'il s'applique à commenter, présente donc avec beaucoup de pureté une remarquable synthèse de théologie et de spiritualité, d'une actualité permanente.

La préface pose les fondements d'une collaboration divino-humaine: l'homme, enraciné dans la prière, venant en aide aux autres, s'efforçant de maîtriser sa nature, doit se conformer intérieurement au Christ, toujours présent dans son Eglise, et faire rayonner l'Esprit du Christ dans la culture, la société, la vie cosmique, pour préparer l'avènement du Royaume, l'union du ciel et de la terre.

La première partie traité autonome lors de sa publication en 1882, commente les trois attitudes fondamentales formulées par le Livre de Tobie (12,8) et qui définissent d'une manière classique l'existence chrétienne: la prière, l'aumône et le jeûne.

Soloviev rappelle d'abord la situation tragique de l'homme asservi à la nature déchue. Sa vie est inséparable de la mort: il doit tuer pour manger, et chaque génération est poussée au néant par la suivante – où l'on retrouve la pensée de Nicolas Fédorov, ce bibliothécaire charismatique qui dénonçait notre "nécrolâtrie" et voulait tourner toutes les forces de l'humanité à la revivification des morts!

Soloviev décrit avec beaucoup de pertinence scientifique l'entropie universelle. Il montre la conscience humaine s'insurgeant contre cette fatalité du meurtre et du suicide. Dans une analyse très paulinienne il exalte et condamne à la fois la loi, qui arrache l'homme à ses pulsions contradictoires et meurtrières, mais le laisse sans secours, livré au vide et à la finitude. Seule la grâce, *donnée* d'ailleurs, peut arracher la racine même

du mal. Reste alors à combattre intérieurement pour accueillir cette force divine.

Suit un très long développement qui occupe les trois-cinquièmes du traité et constitue un très beau *commentaire du Notre Père*. Les trois premières demandes disent l'essentiel: elles implorent que Dieu soit tout en tout. Les demandes suivantes posent les moyens et les conditions qui s'imposent à nous si nous voulons collaborer à cet avènement.

La prière est la première des oeuvres sans lesquelles la foi resterait morte. Elle nous ouvre à la source du Bien, défini comme la plénitude de l'être. En devenant conformes au Nom divin, c'est-à-dire à la présence divine pleinement révélée en Christ, nous permettons au Royaume de se former en nous. En essayant d'accomplir la volonté divine nous permettons à la grâce divine d'unir la terre et le ciel. Pour cela, il nous faut maîtriser notre nature déchue, obtenir le pardon de nos péchés, nous affermir devant les dangers qui nous menacent. La demande du pain simultanément "suprasubstantiel" et "quotidien" sanctifie notre vie matérielle, en fait une eucharistie. En nous unissant à Celui en qui tous sont unis, nous sommes libérés de la séparation, du poids de l'iniquité passée; pardonnés, nous pardonnons, dans une espèce de "surabondance" comme dit maintenant Ricoeur. Désormais le mal, extirpé du fond de notre être, n'agit plus que du dehors, par la tentation, que seuls connaissent vraiment les hommes spirituels. Dans la tentation, le mal prend l'aspect du bien. La pureté surmonte la tentation de la sensualité, quand la licence prend le masque de la liberté. L'humilité surmonte l'orgueil, tentation des faux maîtres. La patience évite la volonté de puissance qui voudrait contraindre les hommes au bien. L'imploration " Délivre nous du mal" montre que nous ne prenons pas pour un terme le début en nous de la vie spirituelle. Il s'agit d'un germe qu'il faut préserver et faire croître. Mais nous devons aussi savoir que toute demande faite avec foi contient le commencement de sa réalisation.

Le chapitre suivant, plus bref, traite du *sacrifice et de l'aumône*.

Dans un survol très éclairant de l'histoire des religions et des cultures, Soloviev montre comment les hommes sont passés du sacrifice sanglant, parfois suicidaire, par lequel l'homme nourrit ses dieux, à l'intériorisation, la contemplation qui peut libérer l'individu mais ne change pas la vie sociale; puis, avec la Bible et le christianisme, au remplacement du sacrifice archaïque par la miséricorde. La grande affirmation divine que rapporte Osée (6,6): "Je veux la miséricorde et non le sacrifice", rythme les développements de notre auteur. C'est désormais Dieu qui, en Christ, par son sacrifice continu, s'offre à notre indigence, nous nourrit de son corps et de son sang.

Dans les sociétés anciennes, l'homme, comme ses dieux, pratique la violence: règnent la guerre et l'esclavage. Puis vient la loi qui pose des limites à l'affrontement des individus et des forces sociales. Il importe maintenant de vivifier la notion de justice par celle de miséricorde. L'aumône, au sens de partage volontaire que le mot avait dans le christianisme originel, est une expression concrète de la communion: l'homme agit à la manière de Dieu.

Soloviev rejette à ce propos – et c'est étonnamment actuel – un socialisme de la violence et un libéralisme économique qui piétine les faibles et les exclus. L'Etat, inspiré par les valeurs chrétiennes, doit prendre soin de ceux qui ne peuvent pas travailler et éviter aux autres un travail qui dépasse leurs forces ou leur est nuisible.

Le *troisième chapitre*, bref aussi, mais extrêmement dense et actuel, est consacré au *jeûne*. C'est un chapitre que nous nommerions aujourd'hui "écologique".

Certes le jeûne est d'abord spirituel et intellectuel – abstention de la volonté de puissance et de la vaine gloire – "n'alimente pas ton amour-propre" – ainsi que des spéculations creuses: "Soumets l'activité de ton intelligence aux

exigences morales". Mais c'est surtout une attitude de respect et de spiritualisation envers la terre. Le jeûne atténue, limite notre attitude de consommation aveugle, meurtrière, il purifie et régénère notre corps et nous prépare ainsi à la transfiguration du corps universel.

La deuxième partie, publiée en 1884, constitue aussi un traité autonome, une ample présentation du christianisme. Dans le dernier chapitre, on voit poindre l'idéal de l'Etat chrétien, idéal que développera Soloviev dans les années suivantes, qu'on appelle parfois sa période "théocratique". Mais c'est ici une touche discrète et presque marginale.

Le premier chapitre s'intitule justement *Le christianisme*. Pour l'essentiel, c'est un très beau commentaire du Prologue de saint Jean.

Soloviev, comme l'apôtre, ne fait pas une théologie du péché originel, mais constate que "le monde gît dans le mal". C'est l'entredévoration universelle; saint Maxime le Confesseur disait que les hommes déchus sont comme des serpents qui se dévorent les uns les autres. Même la Bonne Nouvelle a été partiellement masquée par le christianisme historique, elle est toujours "nouvelle", toujours à annoncer et à vivre.

Pourtant, à travers l'entropie et le chaos, une force invisible unifie le monde et lui donne sens; c'est le *Logos*, le Verbe de Dieu, et "rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui". Il agit aussi bien dans la gravitation universelle que dans l'instinct génétique.

Mais ce qui est union impersonnelle, aveugle, dans la nature, devient conscient dans l'homme, bien que ce ne soit d'abord qu'une idée, l'intuition qu'"en Lui était la vie..." "La lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas comprise". L'homme se débat entre l'intuition du sens et les pulsions obscures, meurtrières. Un nouveau survol de l'histoire des religions, et notamment, cette fois, d'Israël, montre la montée vers la personne et vers la foi, préparation évangélique par le plein, tandis que le vide et le *taedium*

la foi, préparation évangélique par le plein, tandis que le vide et le *taedium vitae* qui se répandent dans l'empire romain constituent une préparation par le vide...

Le Sens universel, le *Logos*, se révèle pleinement par l'Incarnation. Dieu est amour, c'est-à-dire Personne absolue qui appelle l'homme à une existence pareillement personnelle. Anticipant les recherches théologiques contemporaines, Soloviev décrit le Premier Adam comme une existence corporative, collective, qui synthétise toute l'humanité naturelle. De même le Christ, Adam ultime, est à la fois pleinement personnel et par là-même pleinement universel. Au milieu de l'histoire il écrase l'esprit du poids, de séparation, et il offre sa vie et son Esprit aux hommes pour qu'à la fin des temps le mal disparaisse de la création (la perspective est celle de Grégoire de Nysse dans son traité *Quans le Fils aura tout soumis ...*).

L'incarnation est attendue, préparée par tout le devenir du cosmos et de l'humanité, c'est l'accomplissement de théophanies réelles mais incomplètes. Toute la nature tendait vers l'homme, toute l'histoire vers le Dieu-homme. Soloviev ici anticipe, pour le meilleur, Teilhard de Chardin.

Le mode de l'Incarnation se fonde sur le caractère "médiateur" de l'homme qui, par son être même, est appelé à unir le terrestre et le céleste: c'est la vision patristique de l'homme comme *méthorion*, "frontière" potentiellement christique.

Avec le 6ème Concile OEcuménique et toute l'oeuvre de Maxime le Confesseur, Soloviev montre que la volonté propre du Christ est sa volonté humaine et que l'adhésion de celle-ci à celle du Père, à Gathsémani et au Golgotha, rend au principe humain sa vocation de médiateur entre Dieu et la nature: le lieu où se déploie désormais cette vocation (de "créateur créé" dira Berdiaev) est le *corps spirituel* du Ressuscité. "Et nous avons vu sa gloire..."

Tandis que l'existence déchue s'identifie à la mort, la vraie vie s'identifie à

la résurrection. La "nouvelle religion" (on parlera en Russie, au début du 20ème siècle, de "nouvelle conscience religieuse") désigne une "activité en Dieu et avec lui", une *théurgie* pour transfigurer l'humanité et le cosmos.

Au passage, Soloviev a proposé une remarquable analyse des tentations surmontées par Jésus au désert, analyse devenue classique dans la pensée chrétienne russe.

Dans un dernier paragraphe, notre auteur abandonne son commentaire du Prologue pour examiner brièvement "l'essence des sacrements chrétiens". En Christ donc, Dieu ne se nourrit plus de l'homme mais se donne à lui en nourriture. Nous devons infuser cette force dans tous les aspects de l'existence, étendre à la culture et à la nature cette divino-humanité, tendre à la matérialisation de l'Esprit et à la spiritualisation de la matière.

Dans le second chapitre, Soloviev réfléchit sur le mystère de *l'Eglise*.

L'Eglise est le Corps du Christ animé par le Saint-Esprit. Sa tête, le Christ, et son coeur, la *Théotokos*, sont hors de toute atteinte du péché. La vérité précisée par les conciles ne dépend pas de l'intelligence individuelle et subjective, les sacrements sont une semence d'incorruption. A la suite de Khomiakov, Soloviev souligne que l'Eglise n'est pas seulement une assemblée dont tous les membres, individuellement, sont pécheurs, mais *ce qui les rassemble*, l'amour, c'est-à-dire l'Esprit du Christ.

Cependant, l'élément humain de l'Eglise est loin d'être encore parfait. C'est pourquoi le corps ecclésial du Christ est à la fois glorieux (par le sang eucharistique et les dons de l'Esprit) et semblable au corps de Jésus pendant sa vie terrestre, qui fut une longue passion. Les actes des ecclésiastiques, même accomplis au nom de l'Eglise, n'ont qu'une valeur relative. C'est le *consensus patrum* , l'unité "Kat'holique" toujours rétablie qui permet de discerner l'erreur et la vérité. Ainsi les Pères des conciles ont agi au nom de l'Eglise dans sa totalité. Le Christ comme *voie* est attesté par la succession apostolique dont la sainteté provient non des individus qui la composent mais

de la pure rigueur de sa forme catholique. Le Christ comme *vérité* s'exprime par les dogmes des conciles. Comme *vie* il est présent dans les sacrements par lesquels se transfigurent les éléments, et que Soloviev présente sobrement. Dans l'histoire de l'Eglise l'Esprit (son action dans le corps du Christ suscite la véritable Tradition) agit selon la situation historique et pour répondre aux questions et aux intuitions de chaque époque. Mais il n'y a jamais d'interruption et toute nouveauté confirme et développe ce qui existait auparavant.

L'Eglise est fondamentalement communion. Tout individu qui veut se déifier par lui seul est antéchristique.

Nous sommes sans cesse appelés d'abord à combler, autant que faire se peut, l'hiatus entre le divin et l'humain dans l'Eglise; ensuite à travailler à la déification de l'humanité. Dieu s'est révélé, par l'Incarnation. Il attend maintenant de nous que nous nous révélions à lui dans l'Esprit et la liberté. "Si c'est par l'action de la puissance divine couvrant de son ombre la mère humaine que se réalisa l'incarnation de la Divinité, c'est par la fécondation de la mère divine (l'Eglise) par l'action du principe humain que doit s'opérer la libre déification de l'humanité".

Dans un dernier chapitre, Soloviev traite de *L'Etat et la société selon le Christ*. On ne peut en effet, dit-il, séparer perfectionnement personnel et amélioration des rapports sociaux.

L'Etat chrétien, dont rêve Soloviev, unirait les traits orientaux et occidentaux: dans l'Orient chrétien, la vie spirituelle est première, les hommes ne s'intéressent pas à l'Etat, ils se soumettent passivement à sa tyrannie. On retrouve ici les conceptions slavophiles. Dans l'Occident chrétien, par contre, les forces politiques s'affirment, l'Etat ne fait qu'arbitrer leur équilibre, mais l'essentiel est souvent perdu. En Occident, l'Eglise tend à concurrencer l'Etat, à s'incarner dans les mêmes formes que lui. En Orient, l'Etat met la main sur l'administration supérieure de l'Eglise et

risque d'instrumentaliser celle-ci.

Le dépassement et la synthèse se feraient, selon Soloviev, dans une *théocratie libre* : le pouvoir civil et le pouvoir spirituel sont indépendants l'un de l'autre, mais le premier accepte d'organiser son action selon les valeurs dont témoigne le second. L'Etat sera ainsi amené à travailler au rapprochement pacifique des peuples (thème que reprendra Nicolas II en suscitant la formation de la Cour internationale de justice de La Haye), et aussi à organiser les rapports sociaux selon l'idéal chrétien. Dans le domaine de la justice par exemple, il faut abolir la peine de mort pour assurer au criminel la possibilité de se repentir et de se régénérer.

L'Eglise et le christianisme constitueront la limite supérieure de l'Etat, placeront au-dessus de lui le but de la vie, ce qui libèrera de toute idolâtrie les forces vives de la société.

Il importe d'introduire dans celle-ci le principe chrétien de solidarité morale, de véritable fraternité (Soloviev, on le voit tente de donner un sens chrétien à la devise de la République française, ou de dégager son sens chrétien implicite). Une immense responsabilité incombe donc aux élites d'encadrement et de rayonnement, mais Soloviev se borne à déplorer leur carence et ne dit rien de leur désignation ni de leur fonctionnement.

Ce texte, on le voit, s'enracine profondément dans la grande Tradition de l'Eglise une Eglise dont cet ouvrage expose et justifie brillamment la structure, la vérité et la vie sacramentelle, sans dissimuler ses tentations et ses péchés : équilibre bien rare aujourd'hui où l'on tend soit à évacuer, soit à "idéologiser" le mystère. Le christianisme de Soloviev est un *christianisme ouvert*, pour reprendre l'expression d'un grand dissident et libre philosophe religieux russe d'aujourd'hui, Vladimir Porech. Soloviev utilise aussi bien les connaissances scientifiques de son époque, pour y trouver la trace du Sens, que l'histoire des religions dont il décèle aussi bien le "cannibalisme" (comme devait le faire

René Girard) que les multiples théophanies (comme devait le faire Mircea Eliade). Surtout, il souligne qu'il faut dépasser aussi bien le ritualisme magique que la contemplation anhistorique pour faire de l'Eglise le germe d'une divino-humanité où le génie créateur de l'homme – et, nous l'avons souligné, de l'homme moderne –, pourrait librement se déployer dans la perspective d'une transfiguration de la terre, de la société et de la culture. Dans sa conception de l'Etat chrétien, il reste prisonnier des rêves du passé et développe une de ces conceptions "holistes" qui n'ont cessé de se dresser, bien en vain, contre les dissociations de la modernité. Plus tard seulement il comprendra que le christianisme aujourd'hui, ne peut plus être qu'un ferment, à la fois signe de contradiction, et prophétie d'une libre et diverse unité. Saluons et remercions celui qui disait de lui-même:

" ...jusqu'au milieu de la nuit, j'ai erré, téméraire,
Toujours plus loin vers les rives attendues,
Vers le sommet, sous de nouvelles étoiles,
Où, embrasé de flammes victorieuses,
m'attend l'autel sacré".

Directeur de la publication : Michel EVDOKIMOV

Rédaction : Jean TCHEKAN

Réalisation : Serge TCHEKAN

ISSN 0338 - 2478

Commission paritaire : 56 935

Tiré par nos soins

Abonnement annuel

	<u>SOP mensuel</u>	<u>SOP + Suppléments</u>
--	--------------------	--------------------------

France	180 F	400 F
--------	-------	-------

Autres pays	210 F	500 F
-------------	-------	-------

c.c.p. : 21 016 76 L Paris

Tarifs PAR AVION sur demande
