

LE MESSENGER ORTHODOXE



633/2656

CENTENAIRE
DU P. SERGE BOULGAKOV
(1871—1971)
ETUDES ET TEXTES

BHT
E. cumint

T28
1092

LE MESSENGER ORTHODOXE

REVUE DE PENSÉE ET D'ACTION ORTHODOXES

14^e année

Comité de Rédaction

Nicolas BEHR, Nicolas GREKOFF, P. Alexis KNIAZEFF,
Alexandra JABTCHENKO, Serge MOROSOV, Georges PHILIPPENKO
Irène ROVERE, Michel SOLLOGOUB

Directeur : Nikita STRUVE

91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e

Téléphone : 250-53-66

Rédacteur en chef : Antoine FREUND

SOMMAIRE

	Pages
A nos lecteurs	1
A. Schmemmann : Trois Images	2
E. Behr-Sigel : La sophiologie du Père S. Boulgakov	21
Textes du P. Serge Boulgakov	
A. — Sur l'ami céleste	49
B. — Pensées sur l'art	60
Lettre de Soljenitsyne au Patriarche Pimène	74
Courrier des lecteurs	79
Chronique	84

ABONNEZ-VOUS !

Abonnement annuel 25.— F

Prix du numéro double 10.— F

Pour un an (4 numéros) :

Abonnement de soutien : 50.— F

ATTENTION ! Sont acceptés UNIQUEMENT les mandats ou les virements
au C.C.P. adressés à l'ACTION CHRETIENNE DES ETUDIANTS
91, rue Olivier de Serres, Paris-15^e. (N^o du C.C.P. 2441504 Paris)

A NOS LECTEURS

LE CENTENAIRE DU PERE SERGE BOULGAKOV

Malgré le retard et les faibles moyens à notre disposition, nous n'avons pas voulu laisser passer le centenaire de la naissance du père Serge Boulgakov sans lui consacrer un fascicule du *Messenger orthodoxe*.

Son destin fut exceptionnel : fils de prêtre, il devint professeur d'économie politique et marxiste pour déceler bientôt les failles scientifiques du marxisme, inapplicable selon lui à l'économie paysanne, et son vide philosophique. Revenu à la foi de son enfance, il allait, en pleine tourmente révolutionnaire, se faire prêtre et devenir dans l'exil (1) et passé la cinquantaine, l'un des plus grands théologiens du XX^e siècle. Ah, que ne peuvent méditer sur ce destin et sur cette pensée les chrétiens marxisants de nos jours, en retard presque d'un siècle sur l'évolution des idées, — tels ces 400 « chrétiens pour le socialisme » qui, venus à Santiago du Chili, croient, en dépit de la raison, de l'expérience historique et de leur foi, à la rationalité scientifique de l'analyse marxiste et à sa vérification infaillible par la praxis révolutionnaire !

On a beaucoup discuté et on discutera encore beaucoup sur la vision centrale du père Serge Boulgakov, la sophiologie que présente dans cette livraison avec autorité et mesure Elisabeth Behr-Sigel. Mais ce que l'on ne peut contester, c'est que le père Serge Boulgakov a profondément renouvelé la théologie orthodoxe dans tous les domaines. Son œuvre immense recouvre tous les problèmes dogmatiques. Que ce soit l'ecclésiologie, l'œcuménisme, l'angéologie, l'iconologie, la mariologie, sans parler bien entendu de la christologie et de la sotériologie — on ne peut désormais les aborder sans tenir compte des travaux du père Serge Boulgakov.

De surcroît, ce théologien rigoureux et d'une probité scientifique extrême était un grand spirituel et un homme plein de modestie, comme le rappelle ici le père Alexandre Schmemmann.

Faisons le vœu que ce centenaire soit le point de départ d'une étude approfondie et impartiale de ce grand théologien, aujourd'hui injustement méconnu.

N. S.

(1) Boulgakov qui avait refusé l'émigration, fut expulsé par le gouvernement soviétique en 1923.

TROIS IMAGES

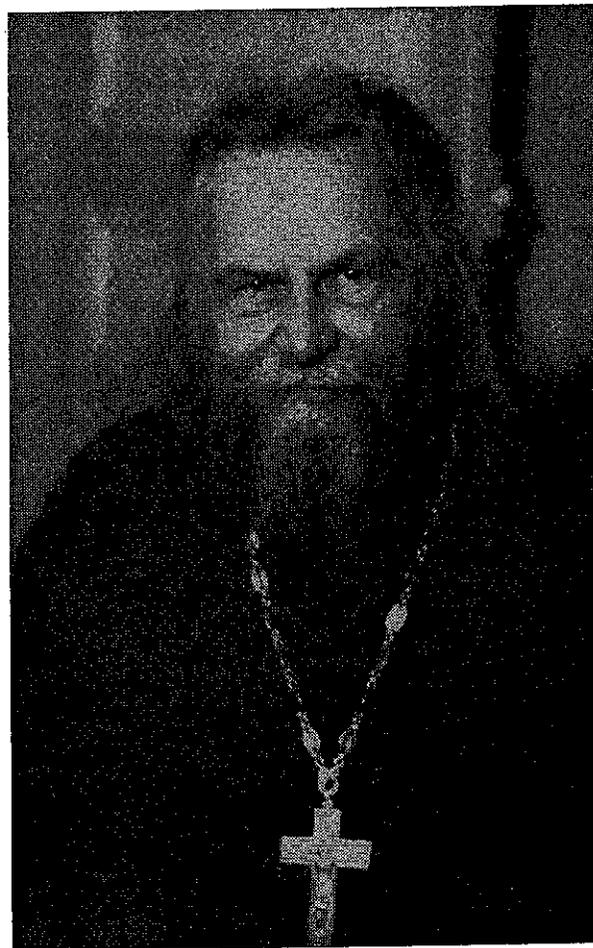
*« Etranger parmi les siens,
sien parmi les étrangers... ».*

P. S. BOULGAKOV (1).

1.

En commençant ces brèves notes « jubilaires » sur le Père Serge Boulgakov, je dois tout de suite prévenir que je n'ai jamais été un « sophianiste », et que je n'ai jamais fait partie, sans doute ne l'aurais-je pas pu à cause de mon âge, du cercle de ses proches élèves et disciples. Cependant ma promotion à l'Institut de Théologie Orthodoxe de Paris fut la dernière à avoir suivi le cycle complet de ses conférences ; pendant quatre ans je l'ai vu presque tous les jours : à l'église, dans la salle de cours, et parfois, très rarement, dans son appartement, dans la maisonnette « professorale » de l'Institut Saint-Serge. Je suis ainsi l'un des témoins de ses toutes dernières années, lorsque, devenu aphone, après une intervention à la gorge, il faisait ses cours dans un chuchotement à peine audible et que visiblement il se consumait dans une flamme qui donnait son ultime éclat, dans le détachement et dans l'attente d'une fin imminente. Je me souviens aussi de ses funérailles par un clair jour du mois de juillet, lorsque se réunirent autour de son cercueil ses amis, ses admirateurs, ses adversaires théologiques, et de la dernière procession autour de l'église, avant de redescendre lentement les marches de la colline de Saint-Serge, où il vécut les vingt dernières années de sa vie.

Cependant je n'aurais certainement jamais entrepris d'écrire quelque chose sur lui si je n'avais été frappé en ces jours anniversaires, par ce que l'on peut appeler sans exagération, la tragédie du Père Serge. Cent ans après la naissance et plus de vingt ans après la mort de celui que, quoi qu'on pense de son œuvre, l'on doit reconnaître comme l'un des hommes les plus remarquables de ce demi-siècle



P. Serge BOULGAKOV

1871—1944

(1) Notes autobiographiques.

tragique de l'histoire russe, un silence presque total entoure son nom. Là-bas, en Russie, il est sous l'interdit le plus strict. Ici, à l'étranger, au cours du quart de siècle qui a suivi sa mort, il n'y a eu, à l'exception du livre de son proche disciple, L.A. Zander, aucune étude sérieuse sur son œuvre. Certainement pour les uns, il est devenu l'un de ces « hérétiques », dénoncés et condamnés, rejetés dans l'oubli de l'histoire ; les autres, occupés par leurs propres affaires, l'ont tout simplement oublié, et il leur est devenu indifférent. Un jour, se défendant contre des accusations qui lui paraissaient par trop rapides et superficielles, le Père Serge, dans ses écrits, parlait avec amertume « de l'œuvre de toute sa vie », et se consolait en espérant l'étude à venir, libre et sérieuse, de son œuvre théologique. A l'heure actuelle, on peut se demander si cet espoir n'a pas été vain et si son œuvre ne mérite vraiment ni attention, ni examen ? Admettons même que son enseignement soit « hérétique » et qu'il faille le condamner. Mais cependant on a écrit et on écrit toujours sur les hérétiques, et aucun d'entre eux n'a été condamné sans une étude complète et consciencieuse de son œuvre. Et d'autre part, ceux qui, occupés par leurs affaires, l'ont oublié et l'ignorent avec condescendance, ne reconnaissent-ils pas que s'il n'y avait pas eu des hommes comme le Père Serge, ils n'existeraient pas, comme n'existerait pas l'air qu'ils respirent. Après plus de cinquante années de lutte contre l'Esprit, d'obscurantisme et de fanatisme, ne pourrait-on pas enfin reconnaître que l'une des causes de cette terrible tragédie russe fut que, chez nous, il y a toujours eu plus de condamnations que de discussions, de ruptures et de négations que de désirs de comprendre, plus d'étroitesse « de principe » que de générosité d'esprit et de confiance ? Que certains considèrent, si cela leur plaît, que cette intransigeance, ce maximalisme abrupt dans ses affirmations et ses négations est l'une des qualités principales de l' « esprit russe » ! En ce qui me concerne, je ne peux pas m'empêcher d'y voir l'une des sources de ce « bolchevisme » qui s'est emparé de la Russie, quand même pas tout à fait par hasard, et qui, si facilement, de « rouge », peut devenir « blanc » (1). S'opposer à cet état

(1) Cf. par exemple le n° 7-8 du « Messager de l'Eglise russo-américaine », la lettre adressée à l'archevêque Sylvestre, au sujet du livre où parmi diverses fables calomniatrices sur le Père Serge, on affirme, soi-disant d'après « un témoin oculaire » que le Père Serge

d'esprit est le devoir de tous ceux qui comprennent que le salut véritable de la Russie n'est pas dans un règlement de comptes, ni dans la schématisation et le fanatisme, mais dans un rassemblement difficile et lent de tout ce qui, sur notre voie compliquée et tragique, est « honnête, juste, pur, de ce qui est aimable, louable, de ce qui est seulement vertu et louange » (Philip. 4, 8), par le retour vers cette quête spirituelle, vers cette faim et soif de justice, dont le Père Serge fut l'un des exemples, vers ce grand « examen » qui avait commencé en Russie, mais a été si brutalement interrompu par la persécution bornée que font subir ceux qui haïssent l'Esprit. C'est de là que découlent mon humble témoignage sur le Père Serge, et mon désir de faire part du peu qu'a retenu ma mémoire.

2.

Ces derniers temps, de plus en plus fréquemment, nous recevons des informations selon lesquelles l'intérêt pour le Père Serge (ainsi que pour les autres représentants de la renaissance spirituelle russe) croît chez ces étonnants, et vraisemblablement indestructibles « garçons russes » qui là-bas, en Russie, dans l'asphyxie soviétique prennent sur eux, héroïquement, de restaurer la tradition spirituelle russe, de revenir à la Russie authentique. C'est à eux que s'adressent et que sont dédiés ces lignes. Car moi aussi, je fus « un petit garçon russe », seulement un émigré. Ce qui veut dire que bien que d'une autre façon — je fus un *étranger* à la réalité qui m'entourait, et condamné, moi aussi, à chercher ce qui pouvait me faire vivre authentiquement, ce à quoi il était possible de se donner réellement, et en quoi on pouvait se trouver vraiment. Je me rappelle comment à l'âge de seize ou dix-sept ans, j'ai lu presque par hasard, deux livres totalement différents, et qui me « captivèrent » également — « le Buisson Ardent », du Père Serge Boulgakov et « les Voies de la théologie russe », du Père Georges Florovsky. J'ai dû alors

« avait la plus nébuleuse idée de Saint Séraphin de Sarov ». Ce mensonge, typiquement bolchévique par son esprit, est propagé par un homme qui, selon toute vraisemblance, n'a jamais lu une seule ligne sur le Père Serge, et provient d'un groupement religieux prétendant au monopole « pour sauver la Russie du bolchévisme ». Et si ce fait était unique en son genre ! On prend peur à la seule pensée d'un tel « salut ».

très mal comprendre ces deux ouvrages, comme j'ignorais à l'époque qu'ils avaient été écrits par deux « ennemis idéologiques ». Mais je sais que c'est justement grâce à ces deux livres, qu'en ce printemps mémorable, j'ai trouvé à la fois et moi-même, et ce qui était mien, et que je me suis mis sur la voie qui, malgré les difficultés et les tentations, les épreuves et les chutes, constitue l'unique sens de ma vie. Que m'a donné alors le Père Serge ? Il m'a donné ce feu qui ne peut enflammer qu'à un autre feu. Il m'a fait sentir que c'est seulement au contact de la lumière divine, dans sa recherche et sa contemplation — qu'on trouve la seule destination authentique de l'homme, l'honneur de cette « haute vocation » à laquelle il est appelé. Sa flamme, sa foi, sa joie m'ont donné des ailes. Il m'a fait communier à ce qu'il y a de meilleur et de plus pur dans la nature spirituelle russe. Et je suis persuadé qu'il accorde la même chose à ceux qui le lisent là-bas, où est niée et persécutée la mention même de l'Esprit.

Je n'ai pas l'intention de faire une analyse théologique de l'œuvre du Père Serge, car je ne me considère pas comme compétent. Mais à part le théologien et le penseur, il y avait l'homme que j'ai connu et dont je me souviens mieux que de ses conférences. De ces dernières, il ne m'est rien resté en mémoire, peut-être justement, parce que je le regardais plus que je ne l'écoutais. Déjà alors, il me semblait que sa personnalité, ses traits spirituels, étaient plus importants que son enseignement, à l'élaboration scientifique duquel il avait consacré toute sa vie. Je sentais confusément déjà, que plus que ce système, plus que cet enseignement, ce qui se trouvait au-delà devait demeurer, ce qui transparaissait à travers eux et, parfois, brillait d'une lumière céleste, brûlait de sa flamme, mais que le « système » gênait presque. Il me semble que Kant ou Hegel ont dit tout ce qu'ils voulaient dire et, comme ils le voulaient ; il n'est nul besoin d'ajouter à leur œuvre le témoignage de ceux qui les ont connus, eux, ou des détails de leur biographie. Mais pour le Père Serge, je suis persuadé qu'il en est autrement, bien que je ne puisse démontrer « scientifiquement » que cette intuition est juste. On a dit de lui que c'était un « hérétique ». Mais en le regardant, en le suivant, ou comme l'a dit V. V. Weidlé — « en l'admirant », je sentais de tout mon être que cet homme n'était pas un hérétique, mais qu'au contraire il rayonnait ce qu'il y a de plus important et de plus authentique

dans l'Orthodoxie. Cependant, en le lisant, en essayant de le suivre dans les méandres de sa pensée dialectique complexe sur « la Sophia divine » et « la Sophia créée », « l'hypostase et l'hypostatisme », je sentais très fort que « ce n'était pas cela » ; bien sûr, je n'aurais jamais osé exprimer ce sentiment avec l'extraordinaire facilité propre aux « découvreurs d'hérésie » qui pullulent aujourd'hui. Je sais que je n'étais pas seul à ressentir cette dualité, que pour beaucoup elle constitue, en quelque sorte, l'énigme du Père Serge. Je crois que viendra le temps où l'on consacra des ouvrages adéquats à cette énigme, lorsque le Père Serge aura retrouvé la place qui lui convient dans la pensée théologique russe et, d'une manière plus générale, dans la culture russe.

En attendant ce moment, nous n'avons plus qu'à faire notre possible pour qu'il ne reste pas que les ouvrages du Père Serge mais aussi ne fût-ce qu'un peu de l'expérience de sa personnalité, un peu de cette rencontre inoubliable pour tous ceux qui l'ont connu sur le chemin de leur vie.

3.

Quand je pense au Père Serge, je revois toujours trois images de lui, trois silhouettes. Comme je l'ai déjà dit, je l'ai vu souvent et durant bien des années, mais chaque fois que je l'évoque, c'est précisément ces trois images que je vois se lever devant moi, extraordinairement vivantes.

Mon premier souvenir remonte à l'époque précédant mon entrée à l'Institut de Théologie Orthodoxe de Paris. Elève d'un lycée français, presque un enfant encore, je me rendais souvent à Saint-Serge. C'était l'époque de mon engouement pour les offices monastiques, pour les mélodies austères, pour toute cette beauté qui « n'est pas de ce monde », qui captive si facilement une jeune imagination et qui fleurissait alors à Saint-Serge grâce à ce « grand chantre » — véritablement grand ! — qu'était le défunt Michel M. Ossorguine. Et je me souviens qu'un soir d'automne pluvieux, je courais aux Vêpres depuis la station de métro par la très prolétaire et bruyante rue de Crimée. Cafés, boutiques éclairées, pauvres gens revenant de leur travail, bruit, cris des marchands, reflets des lumières sur les trottoirs mouillés. Et dans cette foule et cette agitation, j'aperçois soudain le Père Serge, marchant lentement, plongé dans une réflexion profonde et qui, c'est évident, ne voit rien

autour de lui. Un chapeau noir d'ecclésiastique, une humble soutane, une croix, de longs cheveux blancs tombant sur ses épaules... Pourquoi ce souvenir revient-il toujours à mon esprit ? Je ne m'approchai pas du Père Serge, ne le saluai pas, ne lui dis rien. Même beaucoup plus tard, il me semblera toujours impossible, presque indécent, de le déranger, d'attirer sur moi son attention, de le faire descendre des hauteurs où, de façon si évidente pour moi, il demeurerait toujours. Ce soir-là, je n'avais pas encore fait sa connaissance et ne savais de lui que peu de choses. Je savais qu'il s'agissait d'une célébrité remarquable, inaccessible. Et celui que je vis n'était qu'un simple prêtre russe, je dirais presque un « bon père » de village. Je crois qu'inconsciemment ce qui m'avait frappé était précisément ce contraste entre ce que je savais confusément de lui : — un grand penseur, ancien marxiste, point de mire de je ne savais quelles accusations et d'intenses discussions — et ce que je voyais. Car, précisément, plus je connus le Père Serge et plus il m'apparut clairement que cette image de lui n'était nullement due au hasard mais était, au contraire, l'expression organique de son être le plus profond. On ne saurait se représenter le Père Serge ni dans la splendeur « synodale » — mitre, croix ornée — ni sous l'aspect hiératique du prêtre en version byzantine, non plus d'ailleurs — et c'est là le plus important peut-être — revêtu de quelque chose qui n'eût appartenu qu'à lui, qui eût souligné sa personnalité propre, exprimé ce qu'il avait de particulier, d'exceptionnel. C'est impossible, mais non en vertu d'une humilité propre au Père Serge, d'une indifférence aux apparences, aux distinctions, ou autre. Non, il est certain que le Père Serge donnait de l'importance aux choses extérieures, de même qu'il est hors de doute qu'il savait quelle était sa place. Mais cette image, c'était vraiment et organiquement *lui*, et cela à une époque de décadence du style, alors que nombreux dans l'Eglise étaient ceux qui, n'ayant pas de style organique, n'en trouvant pas, tombaient dans la « stylisation ».

Tout cela je le dis et ne m'en souviens probablement que parce que le mot le plus souvent prononcé quand on parle du Père Serge est celui de « moderniste ». Cependant, je suis absolument convaincu que le trait psychologique et spirituel le plus profond, le trait essentiel du Père Serge est justement un extrême anti-modernisme, ce qu'il appelait lui-même avec une satisfaction visible son « enracinement ».

Les ennemis du Père Serge l'accusaient toujours d'intellectualisme, doutaient de son retour à l'Eglise, lui opposaient une « authentique ecclésialité » et une « véritable orthodoxie » soi-disant inaccessibles à un intellectuel comme lui, ancien marxiste et professeur d'économie politique.

Il est à noter toutefois que cette opposition virulente au Père Serge — à la différence d'une véritable critique théologique — provenait surtout de gens qui avaient trouvé depuis peu ces fameuses racines et qui, pour cette raison, éprouvaient un besoin pathologique de convaincre sans cesse les autres et eux-mêmes de leur « véritable ecclésialité » et de leur « authentique orthodoxie », identifiant au surplus l'une et l'autre avec la dénonciation de toutes les « déviations » et « hérésies » possibles. Tout cela n'est d'ailleurs pas surprenant. « L'intellectuel repentant » devient facilement réactionnaire et obscurantiste, l'homme blessé par la révolution et arraché à sa vie habituelle cherche avant tout dans l'Eglise un « sol ferme », une vie bien établie qui lui apparaissent comme la meilleure défense contre le chaos et la désagrégation. Cependant, il n'y avait précisément rien de « l'intellectuel repentant » dans le Père Serge. Fils, petit-fils, arrière-petit-fils et arrière-arrière-petit-fils de prêtre, le Père Serge, qui avait grandi et s'était spirituellement formé au sein de la vie d'Eglise, était un pur aristocrate de sang lévite. Son enracinement, il le portait en lui, il le portait même lorsqu'il s'en fut pour un temps « au pays lointain », sans trahir toutefois, même alors, ni ses aspirations élevées, ni ce spirituel né, avant toute autre chose, en lui. Il n'eut pas à chercher ni à retrouver cet enracinement. Etant revenu à l'Eglise, il était revenu chez lui, « à la maison », non dans un sens figuré quelconque mais au sens littéral, et, devenu prêtre, il était entré dans ce qui lui appartenait depuis toujours, dans ce qui lui était inné. De là, bien sûr, sa « liberté filiale » dans l'Eglise, que lui reconnut même son adversaire en théologie, le Père Georges Florovsky — liberté dont, si souvent, n'ont aucune idée les zéloteurs néophytes de la « véritable orthodoxie ». Les « racines » du Père Serge, c'était, bien sûr, l'orthodoxie russe. Il va sans dire que cette expression n'est pas de caractère dogmatique car, dogmatiquement, dans l'enseignement de la foi, l'orthodoxie russe ne se distingue en rien de l'orthodoxie byzantine, universelle qui l'a engendrée. On ne saurait nier cependant que le peuple russe (comme, d'ailleurs, également les autres peuples orthodoxes)

vit, ressent, perçoit cette orthodoxie universelle d'une manière qui lui est propre et qu'il y met ses accents à lui. Je ne partage nullement les points de vue extrêmes auxquels sont parvenus dans leurs définitions du « christianisme russe », chacun à sa façon, A.V. Kartachov et G.P. Fédotov. Il est hors de doute, cependant, qu'il existe, au sein de l'orthodoxie universelle un type russe de celle-ci qui s'est formé au cours de l'histoire et qu'il n'est pas aisé de définir. C'est un assemblage presque insaisissable — qui, dès qu'on essaie de l'exprimer par des mots, de le définir, pâlit et se flétrit — de tout ce que Fédotov appelait la « kénose » (*) (« Sous l'aspect de l'esclave, le Roi des Cieux... ») (**) avec un cosmisme vraiment pascal, rempli d'allégresse, avec ce qui est presque une tendresse envers le créé de Dieu.

C'est ce que chaque Russe sent intuitivement et aime dans la joie lumineuse de « l'humble Starets Séraphin », ce qui s'est incarné de la manière la plus parfaite dans l'architecture religieuse et l'iconographie russes, dans le chant liturgique russe, dans la « réception » russe du culte byzantin, dans ce qui, sans aucun doute, constitue la mystérieuse et ultime profondeur de la littérature russe... Il ne convient ici, je le répète, ni d'exagérer ni de trop accentuer ce trait, mais il ne faut pas non plus le sous-estimer.

Le Père Serge n'était pas, il s'en faut, un nationaliste étroit. Après la Révolution, comme il l'écrivit lui-même, « tout étalage gratuit et irresponsable du slavophilisme devint insupportable ». Et il suffit de lire les pages enthousiastes, presque exaltées, qu'il consacra « au temple de tous les temples » de l'Orthodoxie — Sainte Sophie de Constantinople — pour sentir l'inspiration authentiquement universelle de sa foi. Il était également ouvert à tout ce qu'il y a d'authentique et de vrai en Occident. Et tout de même, il est évident que, de toutes les incarnations historiques du christianisme, c'était l'incarnation russe qu'il aimait organiquement, intimement. Je m'arrête là-dessus car il me semble qu'il faut chercher là, au moins l'une des clefs de son œuvre, l'un de ses « moteurs »

(*) De Kénose (gr.) = vide.

(**) Voir la poésie de Tiouttchev (1803-1873) qui s'achève ainsi :
« Accablé par le fardeau de la Croix
Tout entière, Terre Natale,
Le Roi des Cieux, sous l'aspect de l'esclave
T'a parcourue en Te bénissant ».

secrets. Cela grandit dans les profondeurs de son être à partir de son aspiration à exposer, expliquer, justifier cette expérience russe de l'Eglise et de « l'ecclésiastité », cette expérience qu'il avait reçue déjà dans le paradis intact de son enfance et qu'il a décrite avec une telle tendresse dans ses « Notes autobiographiques ». Et par là même, vaincre et combler l'abîme qui avait séparé l'Eglise de la conscience russe, avait coupé l'intelligentsia de ses propres racines, de ses propres profondeurs. Cette coupure, le Père Serge l'avait connue dans sa propre expérience. Et c'est cette expérience du paradis perdu, volontairement quitté puis retrouvé, en pleine connaissance cette fois de ce à quoi il était revenu, qui constitue le fondement de son œuvre. Celle-ci est apologétique dans ses sources. Elle est dirigée à la fois vers l'intérieur, l'Eglise, et aussi vers l'extérieur, vers le monde qui soupire après une foi englobant tout et qui, à cause de cela, sert « des dieux étrangers », mais est à la recherche de cette ultime unité du tout, de cette ultime intégrité que le Père Serge contemple précisément dans l'orthodoxie russe, comme étant à la fois ce qui lui est donné et ce qu'elle doit accomplir. Voilà d'où vient, me semble-t-il, cette union en lui du prêtre russe lié à sa terre avec un essor incessant de la pensée, un désir insatiable de faire connaître ce que trouve « le fils prodigue », revenu dans la maison paternelle : quelle profondeur, quelle beauté, quelle vérité embrassant toutes choses.

4.

Un second souvenir s'est incrusté pour toujours dans ma mémoire et encore une fois, je crois que ce n'est pas par hasard.

Les Vigiles du Dimanche des Palmes à Saint-Serge. Un long et solennel office épiscopal avec de nombreux célébrants, un chant à deux chœurs excellents ; un canonarque annonçant les stichères avant le chant en chœur, de sorte que chaque mot des hymnes admirables de cette fête « parvient » jusqu'au fidèle. Cette vigile dure déjà depuis des heures, elle a atteint ce moment bien connu des fidèles où « le seuil de fatigue » est dépassé, où la notion de temps a disparu et où l'on peut rester là encore des heures sans remarquer la fuite de celles-ci. Voici que commence le chant des psaumes de louange, de cet accord solennel qui couronne tout office de fête à Laudes.

Les Portes Royales s'ouvrent et les deux chœurs, réunis au milieu de l'Eglise, commencent lentement et avec ferveur l'ultime « Six jours avant la Pâque, Jésus vint à Béthanie et Ses disciples s'approchèrent de Lui, disant : " Seigneur, où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque " ; Lui les envoya " allez au prochain village... " ». Et voilà que pour toujours, pour toute ma vie, j'ai gardé le souvenir du visage du Père Serge que j'avais dû regarder incidemment en cet instant, car je me tenais non loin de lui. Je n'oublierai jamais ses yeux brillant d'un calme enthousiasme, ses larmes et toute sa personne tendue en avant et vers « les lieux très hauts », comme si, effectivement, il allait vers le prochain village où le Christ prépare la dernière Pâque avec Ses disciples. Pourquoi ai-je si bien gardé le souvenir de cet instant ? Je crois que c'est parce qu'il revenait, malgré moi, à ma mémoire chaque fois que l'on accusait le Père Serge de « panthéisme » et de « gnosticisme », qu'on lui reprochait d'effacer la limite entre Dieu et Sa créature, de déifier le monde, etc... Je ne sais dans quelle mesure on peut trouver tout cela dans les textes du Père Serge, car je le répète, une analyse vraiment sérieuse de ses œuvres n'a pas encore été entreprise, mais pour lui, il repoussait ces accusations avec indignation. Cependant, je sais que ce souvenir revenait parce que ces accusations étaient en contradiction si évidente avec ce qui, selon toute vraisemblance, m'avait frappé et me frappa toujours le plus dans le Père Serge : son « eschatologisme », le fait qu'il était toujours joyeusement, radieusement tourné vers la fin. De toutes les personnes que j'ai eu l'occasion de rencontrer, seul le Père Serge était « eschatologique » au sens propre, concret de ce mot, à la manière des premiers chrétiens pour qui l'eschatologie était non seulement la doctrine des fins dernières, mais aussi l'attente de celles-ci. Bien sûr, en paroles, nous confessions tous la fois dans la seconde venue du Seigneur, à la fin du monde, nous répétons tous chaque jour : « Que Ton Règne vienne ». Mais combien de chrétiens *attendent* vraiment le Seigneur et vivent de cette attente ? Combien de chrétiens ne se contentent pas d'admettre la mort mais en font le mystère de la rencontre avec le Seigneur, la route où l'on « communie vraiment à Lui au jour sans déclin du Royaume ». Il y a bien sûr, à toutes les époques, et surtout à la nôtre, toutes sortes d'« apocalypticiens » qui annoncent la fin du monde, qui sont en proie à toutes les terreurs possibles, qui cherchent à savoir

« la date de ce jour » que d'après les Ecritures, ne connaissent « ni les anges des cieus, ni le Fils » (Mat. XXIV. 36). Il n'est pas question d'eux car il n'y a rien de commun entre cette sombre panique apocalyptique et la foi lumineuse des premiers chrétiens. Nous connaissons cette foi par des ouvrages sur l'Eglise primitive mais comme il y en a peu dans « l'ecclésiologie » actuelle ! Dans les manuels de théologie, il y a beau temps que l'eschatologie est réduite à une doctrine sur la rétribution — et dans la piété, à des conjectures « sur le sort des défunts dans l'au-delà ». Tandis que le Père Serge, lui, vivait vraiment de l'attente du Seigneur, il était non seulement consciemment mais radieusement et joyeusement tourné vers la mort et pour lui, tout en cette vie, brillait déjà de la lumière du Royaume qui vient. Et s'il vivait aussi intensément le Dimanche des Palmes, c'est que pour lui, comme pour toute l'Eglise, c'était une fête eschatologique, une flambée en ce monde du Royaume éternel de Dieu, son affirmation sur la terre... « Cette gloire royale — écrit-il — cesse très vite de même que s'était éteinte la lumière du Thabor, et aussitôt commence la Semaine de la Passion du Christ. L'Entrée du Seigneur à Jérusalem n'est qu'une anticipation, signe des accomplissements futurs, situés après les souffrances et la Résurrection. Cependant, toute la plénitude de la manifestation de Dieu aux hommes, donnée dans le Christ n'eût pas été accomplie si, sur la terre, les rayons de Sa gloire n'avaient brillé dans la Transfiguration et si Son Royaume n'avait été manifesté dans Sa Royale Entrée. Ce dernier acte était une prophétie annonçant ce qui allait venir ». (« L'Agneau de Dieu », p. 444 de l'édition russe).

Je ne sais si un tel élan eschatologique est compatible avec le « panthéisme ». Mais, de tout mon être, je sens qu'il est impossible sans un amour personnel, total pour le Christ. Car seul l'amour attend et vit d'attente. Seul l'amour domine la peur de la mort. Seul l'amour accomplit la foi, « garantie des biens que l'on espère, preuve des réalités qu'on ne voit pas » (Héb. XI, 1). Et c'est justement cet amour-là envers le Christ qu'exprimait tout l'être du Père Serge en cette Vigile des Palmes et c'était cela qui m'avait tant frappé. Ce n'est pas par hasard que chacun des grands livres de sa dernière trilogie s'achève par cette invocation des premiers chrétiens : « Viens, Seigneur Jésus ».

Je pense qu'il n'est possible ni de comprendre justement,

ni d'apprécier comme il convient la pensée théologique du Père Serge sans avoir compris et senti l'attente eschatologique qui traverse toute son œuvre.

J'ajouterai à cela que dans la renaissance de l'eschatologie — non en tant que « thème » considéré isolément — mais d'une eschatologie qui donne ses vraies dimensions et son inspiration à la théologie chrétienne dans son ensemble, à tous ses « thèmes », dans la renaissance d'une telle eschatologie, je vois l'un des plus grands mérites de la pensée religieuse russe. Cette inspiration, je l'ai déjà dit, avait presque entièrement disparu de la théologie orthodoxe à l'époque de sa captivité scholastique, occidentale. Ce qui ne signifie pas que tout dans « l'eschatologisme » russe soit également recevable, que tout y soit exempt d'étroitesse, d'exagérations, même d'équivoque. Cependant, dans ce retour à quelque chose qui remonte aux origines du christianisme — sans quoi il devient fade et superficiel — on ne saurait manquer de voir un phénomène d'une extrême importance pour l'Eglise.

5.

Mon troisième souvenir du Père Serge, la troisième image, ne concerne pas un court moment, une brève rencontre. C'est le souvenir du Père Serge devant l'autel, célébrant la liturgie. En ces dernières années, à cause de sa maladie, du manque de voix, il ne célébrait que les liturgies matinales. A cause de l'appareil qu'il avait à la gorge, il ne célébrait qu'en ornements blancs très légers.

Quel souvenir ai-je donc conservé ici ? Non la « beauté » de sa célébration, si par beauté on entend le rythme et l'aisance de gestes harmonieux et solennels à dessein, le savoir-faire ; en ce cas, la façon de célébrer du Père Serge n'était peut-être pas « belle », justement. Il n'a jamais su encenser. Et il y avait dans tous ses mouvements quelque chose de raide et de saccadé, quelque chose qui justement n'était ni rythmé ni harmonieux...

Mais il y avait dans cette raideur même et dans ces gestes brusques quelque chose qui remontait aux origines, qui se rattachait aux forces de la nature, qui tenait du sacrificeur des anciens ou du prince des prêtres de l'Ancien Testament. Il ne faisait pas qu'accomplir un rite bien établi, traditionnel dans tous ses détails. Il s'y fondait jusqu'à l'extrême limite et

on avait l'impression que la liturgie était célébrée pour la première fois, tombait du ciel et montait de la terre à l'aube des temps. Le Pain et le Calice sur l'autel, la flamme des bougies, la fumée de l'encens, ces mains élevées vers le ciel : tout cela n'était pas seulement un « office ». Il s'accomplissait là quelque chose avec tout le monde créé, quelque chose de pré-éternel, de cosmique — de « terrible et de glorieux » au sens slavon de ces paroles liturgiques. Et il me semble que ce n'est pas par hasard que les écrits du Père Serge sont si souvent alourdis — semble-t-il — de slavonismes liturgiques, c'est qu'ils vibrent si souvent eux-mêmes de louange liturgique. Ce n'est pas là une stylisation. Car la théologie du Père Serge, au plus profond, est précisément et surtout liturgique — c'est la révélation d'une expérience reçue dans le culte divin, la transmission de cette mystérieuse « gloire » qui pénètre le culte tout entier, de ce « mystère » dans lequel il est enraciné et dont il est « l'épiphanie ». La manifestation de Dieu mais aussi du monde tel que Dieu le créa, des racines divines de la création destinée à être remplie de Dieu, à ce que Dieu y soit « tout en tous ».

Il m'apparaît, mais que puis-je « démontrer là scientifiquement » ? — que c'est précisément la réalité, l'indubitabilité de cette expérience liturgique, première dans la vie du Père Serge, qui l'a poussé à chercher de nouvelles définitions, des termes nouveaux et que là, et non dans les influences des livres ou des idées, se trouve la vraie source de son « Sophianisme ». Quoi qu'il en soit de ce qu'il édifia par la suite sur cette conception qu'il fit remonter à la « Sophia », de la définition théologique qu'il en donna, ce qui est premier et authentique ici, c'est l'expérience — foncièrement orthodoxe ! — de l'office divin, de la liturgie en tant que « ciel sur la terre », en tant que révélation de cette « vie dans la Sophia », de la « bonté » transfigurée, de la beauté de la création (Sagesse Divine). Et c'est pourquoi ses meilleures pages ne sont pas celles où il s'efforce de définir sa « Sophia » qui est indéfinissable, qui n'a pas d'« hypostase » — mais celles qui reflètent la lumière et la joie de son expérience et de sa vision liturgiques.

6.

C'est à partir de cette expérience et de cette vision dont il vivait intégralement et sans partage que le Père Serge a eu l'idée de construire un système théologique achevé et complet.

Et c'est ici — qu'il veuille bien me pardonner si moi qui lui dois tant et qui ne suis pas digne vraiment de délier la courroie de sa sandale, je dis tout de même selon ma conscience — que c'est ici dans ce désir de « système » que je vois une sorte de chute. Il me semble que le Père Serge a cédé ici à une « tentation ». En lisant ses œuvres, surtout les plus tardives, les plus systématiques, j'ai souvent eu envie de lui dire en pensée à peu près ce que dit le bon docteur Samoïlenko dans le « Duel » de Tchéhov au présomptueux idéaliste à système Von Koren : « Cher Père Serge, ce sont les Allemands qui vous ont gâté ! ». Car l'intelligentsia russe a cru — cette fois tout à fait à la russe, avec tout ce que cela comporte de maximalisme enthousiaste et débridé — elle a cru à la « systématisation » occidentale, « allemande » comme à la condition essentielle de la « valeur scientifique », et elle en a fait presque une idole.

Et pourtant, il y a peu de chances pour que « plénitude » d'une part, « systématisation » d'autre part, soient des termes synonymes. La théologie des Pères de l'Eglise, par exemple, est complète, « catholique », c'est là la valeur des choses qui ne passent pas, la valeur éternelle de cette théologie, mais on ne saurait pour autant en tirer un « système » bien net et définitif. Ce serait plutôt le contraire : plus l'expérience d'où naît la pensée est complète, plus la vision est profonde et moins elles se prêtent à la systématisation qui donnera lieu, c'est bien évident, à une « réduction » : l'expérience en sera simplifiée, schématisée et même dénaturée. C'est peut-être la raison pour laquelle l'Orient orthodoxe n'a donné naissance à aucun système dogmatique, pareil à la « somme » de Thomas d'Aquin et n'a pas canonisé, comme les confessions occidentales, de catégorie particulière de « livres symboliques ».

Mais il y avait deux hommes dans le Père Serge et ils ne se confondirent jamais tout à fait : l'un était celui qui avait « l'expérience », celui qui contemplait le mystère de la joie et de la gloire divines révélées dans l'Eglise — l'autre était le « savant », le professeur qui aspirait non seulement à faire connaître, à expliquer cette contemplation, mais à l'exposer de façon exhaustive dans un système philosophico-théologique, à la faire passer du langage doxologique au langage discursif. De là aussi, une sorte d'échec « stylistique », si l'on peut dire, du Père Serge : ces deux langages, chez lui, ne se fondent pas et ne se transforment pas en un langage unique, en une sorte

de témoignage organique. Ce qui l'emporte, ce qui conquiert chez lui, c'est l'expérience dont la lumière transparaît dans ses écrits, alors que les mots et les définitions provoquent doutes et même objections. Et c'est là, me semble-t-il, que se trouve la voie vers la solution de « l'énigme » du Père Serge, de la tragédie de sa vie et de son œuvre. Cette tragédie, en définitive, est dans le fait que son système (précisément son « système » et non la richesse infinie de tout ce qu'il « schématise ») ne correspond pas à son expérience. Si, pour employer ses propres paroles, son expérience « sophianique » non seulement est nécessaire, mais encore manifeste ce qu'il y a de plus important et de plus profond dans l'expérience de l'Eglise, par contre sa « Sophia », en tant que formulation philosophico-théologique de cette expérience, *n'est pas nécessaire*, la théologie même du père Serge n'en a pas besoin. On la perçoit, si étrange que cela paraisse, comme un élément imaginé, étranger à son œuvre, comme une explication et une « justification » de ce qui, non seulement n'a pas besoin d'être expliqué (Vénération de la Mère de Dieu, de St Jean Baptiste, théandrie et eschatologie, etc.) mais que le père Serge a déjà montré et expliqué. Car tout ce qu'il écrit, ce qui constitue le thème et l'inspiration de toute son œuvre : le caractère cosmique, lumineux et pascal de l'orthodoxie, le mystère théandrique, la fidélité de l'Orthodoxie, acte créateur « très bon » (1^{er} chap. Gén.), attente victorieuse et anticipation du Royaume du Christ, tout cela n'a pas besoin de la Sophia ni de « l'âme du monde », pas plus que l'intuition orthodoxe de la liberté n'a besoin de la « liberté originelle » de Berdiaev. Pour tout cela, « il suffit » du mystère lumineux et joyeux de la Très Sainte Trinité — Père, Fils et Esprit Saint. Pour tout ce que veut défendre, proclamer et manifester le père Serge, en réponse à la question qui « s'étend par toute la terre en un chuchotement qui serpente : à qui appartient le monde ? Au Dieu-Homme ou à l'Homme-Dieu ? Au Christ ou à l'Antichrist ? ». Cette réponse qui, avec une telle force prophétique, un tel feu spirituel et souvent du génie théologique, se révèle dans ses œuvres, il n'est nul besoin de la « Sophia » car « il suffit » du Christ, de la Force et de la Sagesse de Dieu, « il suffit » de l'Esprit-Saint Consolateur, « il suffit » de l'Eglise, Epouse du Christ, et personne de nos jours n'en convainc mieux et plus fortement que le père Serge lui-même.

C'est pourquoi je crois qu'il ne saurait être question d'accepter ou de rejeter purement et simplement le système du père Serge. Je suis certain que lorsque viendra le temps d'un examen attentif et sérieux paisiblement effectué par l'Eglise, celle-ci en définitive, « récriera au propre » sa doctrine. Elle en recevra avec amour et reconnaissance tout ce qui y est découverte des plus grandes profondeurs de l'expérience ecclésiale et qui, avec une telle force de foi, d'espérance et d'amour aura tonné dans ce monde, sombrant dans un ennui démoniaque et bloqué sur la voie sans issue du sécularisme, de son détachement de Dieu. Et, comme elle l'a fait plus d'une fois dans le passé, elle éliminera de la doctrine du père Serge tout ce qui, au fond, l'obscurcit, en fait précisément « son » système au lieu d'être encore un témoignage qui ne passe pas, un témoignage glorieux de la vérité.

Quant à lui, je n'en doute pas, il demeurera dans la mémoire de l'Eglise ce qu'il a réellement été : un prophète et un contemplateur du mystère, un guide au magnifique pays d'En-haut où il nous appelait tous par sa flamme, par son authenticité spirituelle, par l'image qu'il nous a laissée de lui.

7.

Je ne sais pas et personne ne sait ce qu'il en sera de la Russie. Mais en évoquant le père Serge et avec lui cette étonnante pléiade qui n'a pas par hasard brillé de tous ses feux en Russie au moment même où arrivait à terme la catastrophe russe — en l'évoquant, il y a une chose dont je ne doute pas. C'est qu'il n'y a pas d'autre voie pour la culture russe, pour le destin spirituel de la Russie que le chemin de l'Eglise.

Chaque peuple n'a jamais, en définitive, qu'une seule vocation. Il peut, bien sûr, y renoncer et continuer d'exister. Il peut arriver à la satiété et au bien-être, à une bonne organisation et à la puissance — « pour la crainte de ses ennemis »... Mais c'est à lui aussi, alors, que s'adressent les paroles de l'Évangile : « De quelle utilité lui sera d'acquérir le monde entier s'il nuit à son âme ? » La vocation de l'âme de la Russie — de la culture russe — était de répondre à une seule question : qu'est-ce que « la culture », quel est son sens, son contenu après le Christ, après l'Incarnation Divine, après la Pentecôte ?

L'Occident chrétien a rejeté cette question à un moment de son histoire et ce moment était porteur du destin. L'Occident l'a tout simplement « ôtée de l'ordre du jour » et, au fond, c'est seulement de ce refus, de cette démission que l'ont accusé les penseurs et les écrivains russes, à commencer par Khomiakov et Tchaadaev. Ayant proclamé, dans sa sagesse terrestre et calculatrice, l'« autonomie » de la culture, ayant, très sûr de lui, raisonnablement délimité les sphères respectives de la « religion » et de la « culture », l'Occident ne savait pas, et encore actuellement il ne comprend pas que c'est alors que fut amorcée la désagrégation de la religion et de la culture, désagrégation dont les sinistres symptômes emplissent notre époque.

La culture russe, elle, a accepté de répondre à cette question et elle en a fait le problème du destin spirituel de la Russie elle-même. Et sa décadence actuelle n'y change rien, étant décadence par le fait même qu'elle n'a pas pu créer une autre culture mais qu'elle a créé bien plutôt une anti-culture sans précédent par son ampleur, son incapacité et sa plate vulgarité. Dans sa décadence, la culture russe n'a pu devenir rien d'autre. Et c'est pourquoi cette décadence elle-même, cette anti-culture même sont la meilleure preuve de ce dont portait témoignage l'autre, l'authentique culture russe par son feu, sa tension intérieure. On ne peut plus se leurrer maintenant : le vide, le mensonge de l'anticulture soviétique qui paie de fausse monnaie ne viennent pas du tout uniquement de l'absence des « libertés civiques », de l'usage de grossière contrainte et de terreur. Le même vide, le même mensonge, la même fausse monnaie apparaissent aussi là où règnent encore les « libertés civiques » et où est assurée une pleine « autonomie » de la culture. Car, en réalité, c'est un fait toujours plus évident, que cette culture « autonome » elle-même n'a rien à dire, rien à incarner. La différence, c'est que dans le pays qui s'appelait autrefois la Russie, on ordonne en outre à ce « rien » de s'exprimer sous la forme d'un mensonge insupportablement onctueux et optimiste, tandis qu'en Occident, personne n'empêche la culture de témoigner avec une technique toujours plus parfaite de sa propre décomposition.

Mais tout cela n'a-t-il pas été annoncé, prédit en Russie par la bouche des écrivains et des penseurs russes ? L'authentique culture russe n'était-elle pas justement dans sa plus

grande profondeur, avertissement et prophétie ? Est-ce que tous ses « envols », mais aussi ses échecs, ses « accidents » ne provenaient pas de la connaissance sous-jacente qu'elle avait de ce que, dans ce monde dans lequel a été le Christ on ne peut ni vivre ni agir comme s'il n'y avait pas été ? Comme si, en Lui, l'homme n'avait pas été déifié et élevé vers Dieu ? Comme si en cette mystérieuse Troisième Heure, l'Esprit Consolateur n'était pas descendu et ne s'était pas répandu en pluie de grâce sur la terre ? Comme si, après l'Incarnation divine et la Crucifixion, après Pâques et l'Ascension, n'était devenue impossible, terrible, toute « autonomie » qui, en vérité, se donne à elle-même la mort ?

Et voilà ce qui, en son tréfonds, dès les origines peut-être, inspirait la culture russe, c'est cela — tout à la fin alors qu'inéluctablement arrivait à terme la catastrophe — qui est devenu le thème et le problème de la pensée russe elle-même, et, renaissant en elle, de la théologie orthodoxe se libérant de ses bandelettes scholastiques occidentales. Et, bien sûr, le plus important et le plus profond dans cette renaissance c'est que, à la plus grande et à la plus terrible tentation de notre temps — la tentation de désincarner le Christ, de lui ôter le monde qui lui appartient — la pensée religieuse et théologique russe a répondu en confessant l'Eglise de façon créatrice et inspirée. Il y aurait sans doute lieu d'expliquer ici que par « Eglise » on n'entend pas ce que l'intelligentsia russe « désecclécialisée » liait à ce mot et dont — si étrange et affligeant que ce soit — la persuadaient trop souvent les « ecclésiastiques » eux-mêmes par leur indifférence à la culture quand ce n'était pas par une négation ouverte et simpliste de celle-ci. Je ne le fais pas parce qu'en fait, c'est précisément cela qu'a fait le père Serge : son œuvre, son appel, son témoignage concernent justement l'Eglise. Parce que lui-même est revenu non au « christianisme » en général, non à un humanisme et idéalisme chrétiens flous, mais à l'Autel sur lequel s'accomplit éternellement le mystère de l'Incarnation et descend le feu que le Christ avait hâte de voir s'allumer sur la terre.

Et le père Serge est revenu à cet Autel, non pour y fuir ou pour y être tranquille, mais pour éclairer par ce feu et ramener au Christ le monde qui s'en détache et l'oublie éternellement. Non bien sûr, l'Eglise n'existe pas pour la culture. Mais seulement, c'est de son feu qu'est née une culture

unique par sa profondeur et sa liberté, sa vérité et son caractère humain — et c'est en désagréant cette culture et en la reniant que, sous nos yeux, on déshumanise le monde. Non, l'Eglise n'est pas là pour la culture. Mais seule l'Eglise peut en faire une réponse entière de l'homme à Dieu pour le don qu'Il lui fait, l'emplir de vérité, de bien et de beauté sans lesquels elle ne peut vivre...

Ainsi donc si la culture russe a encore un avenir, s'il y a encore une route pour elle, où doit-elle aller ? Encore une fois vers l'Occident ? Mais ce qu'il y avait en Occident de ce feu, elle l'a fait sien, organiquement, depuis longtemps. Et après Dostoïevsky et Tolstoï, « ouvrir » Kafka et les surréalistes, Beckett et le « nouveau roman », « les formalistes », les « structuralistes » et autres faiseurs de tours, vraiment, ce n'est pas la peine. Alors, revenir à notre caractère propre, ancien, d'avant Pierre le Grand, d'avant Pouchkine, nous enivrer à nouveau de nous-mêmes, de notre « esprit russe » ? Mais la culture russe ne peut, sans se trahir, renoncer à son caractère universel, englobant tous les hommes ; sur tout cela il a été dit beaucoup d'orgueilleuses et vaines paroles, et cependant, cela était, cela est... Et c'est là, à cette croisée des chemins que brille, étoile montrant la route, la dernière « prophétie » russe — elle concerne l'Eglise, nouvelle réalité, dans laquelle le mystère du Royaume de Dieu, Royaume qui « n'est pas de ce monde » peut devenir et devient éternellement source et force de vie, de création et de salut en « ce monde ».

Il a pu y avoir, dans cette prophétie, bien des erreurs, des points obscurs, des ambiguïtés. Pour qu'elle vive et devienne force, quelques-uns de ses grains doivent « tomber à terre et mourir ». D'autres doivent être éliminés, les points obscurs éclaircis. Dans son essentiel, cependant, elle est *juste*. Juste dans l'interrogation qu'elle propose. Juste dans son ultime aspiration, dans son ultime espérance.

Ce sont là mes pensées, ma joie, ma foi lorsque j'évoque le père Serge Boulgakov.

Avant-Fête de la Nativité du Christ.
Décembre 1971.

(Traduit du russe par Nicolas GREKOV
et Irène ROVERE.)

E. BEHR-SIGEL

LA SOPHIOLOGIE DU PÈRE S. BOULGAKOFF (1)

I. — *La « Tradition sophiologique » et les controverses suscitées par l'enseignement du P. Boulgakoff*

Ces notes n'ont pas la prétention de donner un exposé complet de la doctrine sophiologique complexe et profonde du P. Boulgakoff. Leur but, plus modeste, est seulement d'introduire les théologiens occidentaux dans le domaine à peu près inconnu pour eux de la Sophiologie russe dont le P. Boulgakoff est sans doute actuellement le représentant le plus marquant.

Il faut insister sur le fait que l'enseignement sophiologique du P. Boulgakoff n'est nullement une doctrine officiellement admise par l'Eglise orthodoxe d'Orient. Pour le moment cet enseignement ne se présente que comme une opinion théologique personnelle du P. Boulgakoff, bien que ce dernier se réclame de la tradition ecclésiastique. Mais ne doit-il pas avouer lui-même qu'il s'agit là d'un aspect de la tradition qui, jusqu'en ces derniers temps, n'avait point reçu d'expression théologique adéquate ?

...Pendant assez longtemps la Sophiologie est apparue comme la théorie originale de quelques penseurs peu connus du grand public. Mais tout récemment elle vient de susciter dans l'Eglise russe des controverses violentes dont la presse elle-même s'est faite l'écho et d'où la charité chrétienne fut bien souvent absente. Partisans et adversaires de la Sainte Sophie, n'en sont-ils pas arrivés parfois, à l'exemple de certains Pères des grands conciles, jusqu'à échanger des coups de poing !..

Voici brièvement les faits. Jusqu'en 1935 la sophiologie du P. Boulgakoff, bien que critiquée par les milieux les plus conservateurs de l'Eglise orthodoxe, n'a jamais reçu de blâme

(1) Cet article a été écrit par Mme E. Behr-Sigel en 1939 pour la Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses (N° 2, 1939). Bien que maintenant les principales thèses de cette étude, Mme Behr-Sigel nous prie de préciser qu'elle les aurait aujourd'hui exprimées différemment. Rappelons que le dernier volume de la grande théologie de S. Boulgakoff, *La Fiancée de l'Agneau*, a paru en 1945.

officiel. Ce n'est qu'en septembre 1935 que, par un ukase, le métropolite Serge de Moscou, condamna les doctrines de l'archiprêtre Boulgakoff. Quelques semaines plus tard, le synode de Karlovtsi, qui du point de vue politique représente l'aile droite de l'Eglise de l'Emigration, condamna également les doctrines sophiologiques du P. Boulgakoff, les déclarant « étrangères à la tradition de l'Eglise et hérétiques ». Il est probable que des considérations politiques contribuèrent dans une certaine mesure à provoquer ces condamnations et qu'au souci légitime de sauvegarder la pureté et le caractère évangélique de la foi orthodoxe se mêla parfois un conservatisme étroit et borné. — Monseigneur Euloge, exarque du patriarche œcuménique pour les Eglises russes d'Europe occidentale, refusa d'ailleurs de s'associer à ces condamnations et maintint le P. Boulgakoff à son poste de doyen de l'Académie théologique de Paris. Nous n'avons fait allusion à ces querelles que pour situer la sophiologie à sa place vraie, celle d'une opinion théologique libre, intéressante, caractéristique des préoccupations spirituelles d'une certaine partie de l'*intelligentsia* russe, mais n'exprimant nullement ni la foi unanime de l'Eglise orthodoxe, ni même une conviction généralement répandue parmi ses membres. — Cependant, comme nous le disions plus haut, le P. Boulgakoff se réclame d'une tradition purement chrétienne et ecclésiastique. Quelle est-elle ?

On sait le rôle joué par la notion de la σοφία dans certains systèmes d'inspiration néo-platonicienne (comme celui de Philon d'Alexandrie) ou gnostique.

Le P. Boulgakoff évite d'insister sur le rapprochement que certains seraient tentés d'établir entre cette idée païenne de la Sagesse (conçue comme un intermédiaire entre Dieu, c'est-à-dire l'Absolu ineffable, et le monde terrestre), et celle qu'il a développée dans ses propres ouvrages. Les données traditionnelles qu'il se plaît à invoquer en faveur de sa sophiologie sont d'une part d'ordre biblique, d'autre part d'ordre artistique et en particulier iconographique.

Il y a d'abord certains passages des Livres sapientiaux de l'Ancien Testament dont Philon déjà avait donné une exégèse sophiologique : *Proverbes* 8²²⁻²³, *Sagesse de Salomon* 7, *Ecclésiaste* 1 et 24 (2).

(2) Les pseudépigraphes sont considérés comme deutéro-canoniques par l'Eglise orthodoxe.

Il y a ensuite certains vestiges de l'art chrétien de Byzance et de la Russie ancienne qui semblent attester une vénération déjà antique pour la Sainte-Sophie. C'est à cette preuve à la fois esthétique et ecclésiastique du caractère « orthodoxe » de ses idées que le P. Boulgakoff semble surtout s'attacher. Contemplant le dôme aérien de Sainte-Sophie de Constantinople, il affirme avoir l'intuition et « comme la preuve artistique de l'existence du monde en Dieu ou en d'autres termes de la Divine Sagesse, s'élevant au-dessus du monde comme un dais protecteur (3) » « ...Ce dôme céleste, dit-il encore, qui est l'image du ciel s'abaissant vers la Terre, dans une forme finie, à travers une œuvre d'art qui est un miracle d'harmonie, exprime l'Infini, l'Unité qui contient le Tout, le silence de l'Eternité » (4). En cette église, dédiée à la Sainte-Sophie, sans que rien dans la théologie contemporaine n'explique cette dédicace, nous nous trouvons, selon le P. Boulgakoff, en présence de la dernière et silencieuse révélation léguée par le génie grec aux âges futurs, révélation mystérieuse dont le sens profond n'a pu trouver une expression adéquate dans la théologie byzantine mais qui demeura vivante dans la tradition iconographique de l'Eglise russe.

Quand, après l'introduction du christianisme en Russie, ce pays se couvrit d'églises et de cathédrales, plusieurs d'entre elles, en effet, dont la mère de toutes les églises russes, la cathédrale de Kiev, furent dédiées à la Sainte Sophie. C'est en Russie qu'on trouve pour la première fois les fêtes de dédicace des églises dédiées à la Sainte Sophie associées à des fêtes de la Vierge Marie (fête de Sa Nativité, Assomption, etc...). Ce caractère marial de la dévotion russe à la Sainte Sophie apparaît aussi dans les icônes russes de la Sophia où celle-ci est ou bien associée à la Vierge ou même confondue avec elle (5). Ce caractère particulier de la vénération russe pour la Sainte Sophie serait l'indice d'une intuition particulière de la Sagesse dans la nature créée (6). Se basant sur ces données

(3) S. Boulgakoff, *The Wisdom of God*, Londres, 1937, p. 14.

(4) *Ibid.*, p. 13.

(5) Pour la photographie de ces icônes, voir Van der Mensbrugghe, *From Dyad to Triad*, Londres, 1935.

(6) Notons que les spécialistes de l'iconographie russe sont loin d'être d'accord sur l'interprétation des icônes dites de la Sainte Sophie. Si certains confirment les thèses du P. Boulgakoff, d'autres prétendent que les icônes sophiologiques russes sont le fruit d'un malentendu théologique, d'une personnification naïve de ce qui, à

archéologiques et iconographiques, le P. Boulgakoff se croit en droit d'affirmer que le problème de la Sophia est posé à la génération orthodoxe contemporaine par une tradition de l'Eglise antique et vénérable bien que tombée dans l'oubli pendant quelques siècles.

Si nous sortons du domaine de la tradition ecclésiastique proprement dite, nous constatons que la sophiologie du P. Boulgakoff se rattache à tout un courant de la pensée très important dans l'histoire intellectuelle et spirituelle de la Russie moderne.

Une des caractéristiques de la pensée russe du XIX^e siècle, c'est une extrême préoccupation de l'homme, du sens de sa destinée terrestre et de son action créatrice dans le monde. A l'idéal de la fuite hors du monde, hérité de Byzance et prédominant dans la spiritualité monacale russe traditionnelle, la jeune *intelligentsia* russe était tentée d'opposer celui d'une humanité fidèle à sa vocation et à ses tâches terrestres (7). Pour certains ce nouvel idéal entraînait la rupture avec la foi chrétienne et avec l'Eglise. D'autres, une minorité, demeurèrent chrétiens mais désiraient ardemment intégrer le nouveau sentiment de vie à leur foi orthodoxe. Tel Gogol s'efforçant douloureusement d'être pleinement fidèle à la fois à sa vocation d'artiste et à sa vocation de chrétien. Tel Dostoïevski incarnant dans le personnage d'Aliocha Karamazov sa vision d'une sainteté laïque, pleine de tendresse pour la création. Tel cet étrange archimandrite Théodore Boukharev, dont la figure douloureuse commence maintenant seulement à émerger de l'oubli. Homme de prière et moine irréprochable, il crut avoir reçu l'appel de retourner dans le monde. Ayant été délié, à sa demande, des vœux monastiques, il se maria, vécut et mourut dans une extrême pauvreté et enseigna dans ses écrits la possibilité et le devoir de sanctifier, d'« ecclésiifier » tous les aspects de la vie (8).

Ces tendances, restées assez vagues et qui s'étaient manifestées surtout dans le domaine littéraire, trouvèrent en

Byzance, ne fut qu'un symbole théologique. Il ne nous appartient pas de trancher cette question qui dépasse notre compétence.

(7) Voir à ce sujet la lettre du célèbre critique Biélinesky à Gogol, reproduite dans : Nicolas Gogol, *Lettres sur l'art, la philosophie et la religion*, p. 6.

(8) Au sujet de Boukharev, voir N. Gorodetzky, *The humiliated Christ in modern Russian thought*, Londres, 1938.

quelque sorte une justification métaphysique dans les spéculations sophiologiques d'un penseur original et profond : Vladimir Soloviev (1853-1900). Soloviev croyait à l'existence d'un principe cosmique féminin, *Sophia*, qui était pour lui, à la fois, le paradigme et l'âme du monde, l'unité à la fois idéale et réelle du Cosmos, l'image divine de l'humanité terrestre. La Sophiologie de Soloviev est certainement syncrétique. Elle a subi l'influence du néoplatonisme, des gnostiques de la Cabbale juive ainsi que celle d'un penseur mystique quelque peu suspect d'hérésie : J. Boehme (9). Vl. Soloviev fut le maître d'un groupe de jeunes intellectuels russes qui, en grande partie sous son influence, retrouvèrent le chemin de leur Eglise. Il fut ainsi à l'origine de cette renaissance spirituelle et religieuse qui caractérisa la vie culturelle russe du début XX^e siècle. Parmi les noms marquants de cette époque, citons N. Berdiaev, S. Frank, S. N. et E. N. Troubetzkoï, Zenkovsky, Karsavine et S. Boulgakoff. Ce dernier, en particulier, tout en rejetant ce qu'il appelle les éléments « gnostiques et érotiques » de la Sophiologie de Soloviev, reconnaît cependant que celui-ci eut sur lui une immense influence, qu'il fut son « guide philosophique vers le Christ » (10).

Soloviev ne fut pas, à proprement parler, un théologien et, de plus, sa situation par rapport à l'Eglise orthodoxe fut assez équivoque. Il n'en est pas ainsi du Père Florensky qui enseigna à l'Académie théologique de Moscou et dont l'œuvre ne fut jamais l'objet d'aucune censure ecclésiastique. Dans son livre essentiel *Le pilier et le fondement de la Vérité*, il fait de la notion de la Sophia la base de son *ecclésiologie*. Le premier, il posa les fondements d'une sophiologie purement orthodoxe. C'est son œuvre qu'affirme continuer le P. Boulgakoff.

Il ne nous semble pas inutile d'esquisser en ses grandes lignes l'évolution intellectuelle du P. Boulgakoff ; car ses origines, le chemin spirituel qu'il a parcouru ne sont pas étrangers au pathos de son œuvre, à cette justification du monde créé qu'il a entreprise. Fils d'un ecclésiastique,

(9) Parmi les œuvres les plus importantes de Soloviev, citons : *Leçons sur le Théandrisme*, 1877-81 ; *Les fondements spirituels de la vie*, 1882-84 ; *La Russie et l'Eglise universelle*, 1889 ; *Les Principes philosophiques de la Connaissance intégrale*, 1877. Parmi les ouvrages français sur Soloviev, nommons : D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935.

(10) S. Boulgakoff, *The Wisdom of God*, p. 24.

S. Boulgakoff perdit la foi au cours de ses études et devint socialiste marxiste. Il fut professeur d'économie politique à Moscou. Dès cette époque, « ayant percé le vide de la philosophie marxiste », il évolue sous l'influence de Soloviev vers un certain idéalisme, puis vers la foi positive sans renoncer toutefois à son idéal de justice sociale (11). Il est ordonné prêtre en 1917, au début de la Révolution russe et devient un des collaborateurs du patriarche Tikhon. Chassé de Russie par les bolchéviks, c'est surtout à l'étranger qu'il développa ses théories sophiologiques, principalement dans deux trilogies, dont la seconde est sur le point d'être achevée (12).

Ce qui caractérise la pensée du P. Boulgakoff, c'est la continuité avec laquelle elle s'est développée à partir d'un point de départ déjà donné dans ses premiers ouvrages. Partant d'une intuition fondamentale, le P. Boulgakoff a donné une interprétation originale de tous les dogmes traditionnels, interprétation qui aboutit dans le domaine pratique à une attitude positive et active à l'égard du monde. La sophiologie boulgakovienne apparaît ainsi comme un point de vue total sur le monde, une *Weltanschauung* qui croit pouvoir opérer la synthèse entre le supra-naturalisme de certains chrétiens et l'humanisme immanent des autres.

II. — La « Sagesse divine » et la Sainte Trinité

L'existence de la « Sagesse Divine » dans la Sainte Trinité découle, selon le P. Boulgakoff, du contenu même du dogme trinitaire. Celui-ci se compose essentiellement de deux affirmations : celle de la Trinité dans l'Unité (trois personnes

(11) S. Boulgakoff, *Du Marxisme à l'Idéalisme*, Moscou, 1895-1903 (en russe).

(12) La première de ces deux trilogies se compose des ouvrages suivants : *Le Buisson ardent*, Paris, 1927 (en russe) ; *L'Ami de l'Époux*, Paris, 1928 (en russe) ; *L'Échelle de Jacob*, Paris, 1929 (en russe). La deuxième trilogie, la plus importante, ne comporte jusqu'ici que deux ouvrages : *L'Agneau de Dieu*, Paris, 1933, qui traite le problème de l'Incarnation du point de vue sophiologique ; *Le Paraclet*, Paris, 1936, qui est consacré au Saint-Esprit. Parmi les autres ouvrages du P. B. citons : *La Lumière non crépusculaire*, Moscou, 1917, qui contient les premières intuitions sophiologiques, les *Capita de Trinitate (Internationale Kirchl. Zeitschrift)*, 1936, en allemand) ; *Die christl. Anthropologie*, Genève, 1937 (en allemand), enfin *The Wisdom of God*, Londres, 1937 (en anglais). Comme nous aurons très souvent l'occasion de citer ce dernier livre, nous le désignerons par les initiales W. G.

divines distinctes mais inséparables sont un seul Dieu) et celle de la consubstantialité des trois personnes Trinitaires qui ont une seule « nature » ou « substance » (οὐσία ou φύσις.) Quel sens attribuer au terme de substance ? Dépourvu de tout contenu concret ce terme de « substance — οὐσία » ne signifie-t-il que l'essence abstraite, la « forme » de la divinité ? Telle est l'interprétation classique, aristotélicienne, donnée par la plupart des Pères de l'Église d'Orient et d'Occident, interprétation rejetée par le Père Boulgakoff comme ne rendant nullement compte de la réalité concrète et de la richesse de la vie intra-trinitaire (13). Substance ou οὐσία n'est pour lui que l'expression en langage philosophique abstrait d'une réalité essentiellement concrète (car il n'y a point d'abstraction en Dieu (14), celle de la vie triple et une de la Sainte Trinité. Cette vie, inséparable des trois Personnes Divines est cependant distincte d'Elles, comme le corps est distinct en même temps qu'indissolublement lié, en l'homme, à l'esprit qui à travers et par lui agit et se révèle. Nous empruntons cette analogie à un texte même du P. Boulgakoff (15). La substance une de la Sainte Trinité est en effet pour lui en quelque sorte la corporéité de l'Esprit Absolu, en dépouillant naturellement ce dernier terme de toute signification charnelle et sensible. Elle est la Forme Absolue, mais éminemment concrète, l'εἶδος dans et à travers lequel l'Esprit Absolu se révèle à Lui-même comme vérité et beauté, « Sagesse » et « Gloire » (16).

Notons en passant la parenté entre ces idées et celles du grand mystique allemand J. Boehme, dont, à travers Soloviev, le P. Boulgakoff a certainement subi l'influence. Boehme, lui aussi, distingue dans la Divinité l'Esprit Absolu et la « Nature », l'*Urgrund* qui est à la fois Sa profondeur mystérieuse et le fondement de Son auto-révélation (17).

Ayant ainsi doté d'un contenu vivant le terme de substance du dogme trinitaire, le P. Boulgakoff le rapproche des notions

(13) W. G., pp. 45, 46.

(14) W. G., p. 89 : « une saine ontologie ne nous permettra jamais de réduire la nature essentielle de la Divinité à l'existence d'une ombre, d'une abstraction logique. »

(15) W. G., pp. 89-92 : « Ousia-Sophia est l'essence non-hypostatique de la Divinité, qui ne peut exister cependant que liée à la personne trihypostatique de Dieu. Cette antinomie pourra être élucidée quelque peu par la comparaison de la relation qui existe entre le corps et l'esprit de l'homme. »

(16) *Die christl. Anthropologie*, p. 23.

(17) A. Koyré, *La philosophie de J. Boehme*, Paris, 1929, pp. 354 ss.

bibliques de *Chekinah*, Gloire de Dieu, et *Khokmah*, Sagesse. Nous avons fait allusion déjà plus haut à l'interprétation sophiologique des livres sapientiaux par le P. Boulgakoff (18). La Sagesse qui affirme d'elle-même : « L'Éternel me possédait au commencement de ses voies, avant qu'Il fit aucune de ses œuvres » (*Prov.* 8²²) semble posséder, selon l'interprétation sophiologique du texte sacré, une existence « en quelque sorte personnelle » sans toutefois être une personne. Le P. Boulgakoff l'identifie avec la substance des Pères grecs, qui ne serait que la transposition en langage philosophique de la même réalité qui est figurée d'une manière poétique, par la « Sagesse » du Livre des Proverbes.

Il en serait de même pour la notion de la *Chekinah*-Gloire de Dieu, dans laquelle le Dieu Absolu, ineffable et inconcevable, se révèle comme une lumière éblouissante (*Exode* 16). On pourrait ainsi établir l'équation suivante : Ousia = Sophia = Gloire de Dieu (19). Comment concevoir cette Sophia qui est personnelle sans être une personne, distincte des Personnes Trinitaires, sans pouvoir cependant être conçue en dehors d'Elles ?

En même temps qu'il fait appel à une sorte d'intuition mystico-esthétique (20), le P. Boulgakoff s'efforce de cerner ce mystère à l'aide de distinctions rationnelles subtiles, comme la distinction entre « hypostase » et « hypostasibilité » (21). En effet, selon la Sophiologie boulgakovienne, Sophia n'est pas une « hypostase » mais une « hypostasibilité », c'est-à-dire non pas une personne, mais une essence capable d'être « personnifiée » si nous osons employer ce terme dans ce sens particulier (22). Quoique vivant toujours d'une vie personnelle, elle n'est pas personne « en soi » et « par soi » mais seulement par participation à l'être d'un sujet personnel. Considérée dans ses rapports avec la Trinité, quoique distincte des trois

(18) W. G., pp. 46-56.

(19) W. G., p. 56.

(20) W. G., p. 13.

(21) Ce terme est sans doute une création du P. Boulgakoff. Nous le trouvons comme titre d'un de ses articles : *Hypostase et Hypostasibilité*, Prague, 1925 (en russe).

(22) W. G., p. 57 : « Ainsi Sophia se distingue par la capacité d'appartenir à une hypostase, d'être inclus dans l'être hypostatique », et p. 59 : « ...Ce principe (Sophia) en soi n'est pas hypostatique quoique capable d'être hypostasifié dans une hypostase donnée dont il constitue la vie. »

Hypostases Divines, « elle est cependant éternellement hypostasifiée en Elles » (23). Par cette distinction entre « hypostase » et « hypostasibilité », le P. Boulgakoff répond aux critiques de ceux qui lui reprochent d'introduire une quatrième Hypostase en Dieu. Par ailleurs, Sophia n'est pas un « autre » Dieu, un principe extérieur et étranger à la Trinité. N'étant pas une personne, mais un principe capable d'être inclus dans l'existence de personnes et de devenir personnes en elles et par elles, Sophia peut assumer comme nous le verrons plus loin, un nombre indéfini d'hypostases. Mais dans son aspect divin, surnaturel, elle appartient essentiellement aux trois Personnes de la Trinité dont elle est la Vie commune, la divine auto-révélation, la corporéité glorieuse.

Le Père révèle Sa Sagesse mystérieuse et cachée dans le Fils et le Saint-Esprit et c'est Ousia-Sophia qui est la Parole des paroles, c'est-à-dire le contenu de cette divine auto-révélation. Autrement dit, si l'essence de la vie Trinitaire (24) c'est l'amour, amour « extatique » par lequel chacune des trois Personnes, renonçant à Elle-même pour l'Autre, « sort » de son égoïsme métaphysique, c'est Sophia qui est la matière de cet amour sacrificiel. Elle est la Parole du Père donnée au Fils, qui éternellement renonce à parler de Lui-même pour ne dire que la Parole du Père, à laquelle de toute éternité le Saint-Esprit rend un triomphant témoignage (25).

En Sophia Dieu aime ce qui est à Lui et à Son amour répond celui de Sophia, amour d'un genre particulier, en quelque sorte passif et non hypostatique (26).

Ousia-Sophia appartient également aux trois hypostases et à chacune d'elles d'une manière particulière (27). Cependant il existe un lien particulièrement étroit entre elle et la deuxième Hypostase, celle du Fils, du Logos. Le Saint-Esprit et le Fils, ensemble, révèlent le Père dans et par la Sagesse (28). La révélation particulière du Fils, c'est la « Pensée-Parole ». En tant qu'elle se confond avec cette Pensée des pensées, Sophia

(23) *Die christl. Anthropologie*, p. 7, et W. G., p. 57.

(24) W. G., p. 81.

(25) *L'Agneau de Dieu*, pp. 122, 200, 468.

(26) W. G., p. 58 : « L'amour est multiforme. A côté de l'amour qui est personnel il y en a un qui ne l'est pas. Toute vie en Dieu, en soi, est amour. ...Ainsi si Dieu aime Sophia, Sophia également aime Dieu. »

(27) W. G., p. 82.

(28) W. G., p. 74.

se trouve déterminée quant à son contenu uniquement par la deuxième Hypostase. Elle est par rapport à celle-ci, qui est la « Pensée-qui-pense », l'Idée des idées, l'Unité organique et harmonieuse qui contient le Tout. Mais c'est le Saint-Esprit qui donne éternellement vie, réalité et beauté à ce monde divin des Idées, faisant en sorte qu'il ne soit pas « une objectivité morte », mais l'*ens realissimum*, un monde vivant en Dieu et dont Il est Lui-même le souffle de vie (29).

III. — La Sagesse et le Monde créé

Nous avons considéré jusqu'ici Sophia dans son aspect divin en tant que Substance, Vie, principe d'auto-révélation de la Sainte-Trinité.

Examinons maintenant son rôle par rapport au monde créé.

Selon la doctrine du P. Boulgakoff, Sophia est l'Idée du monde créé, éternellement préexistante en Dieu (30). Elle contient les divins prototypes, *παραδείγματα*, de toutes les créatures, prototypes dont l'existence est affirmée par de nombreux Pères de l'Eglise (St. Athanase, le Pseudo-Denys, St. Jean Damascène, Maxime le Confesseur, St. Grégoire de Nysse et St. Grégoire de Nazianze, St. Augustin). Le P. Boulgakoff se réfère également à *Prov.* 8^{22 23}, et *Sagesse de Salomon* 9, où il est question de la Sagesse en tant que principe, « commencement » et instrument (ou ouvrier) de la création. C'est en elle et par elle que Dieu le Père, agissant ensemble avec les deux autres hypostases créa le Monde par un acte de Son libre et souverain amour (31).

Nous avons vu que Sophia était par rapport au Logos l'Unité idéale embrassant toute la plénitude du monde des idées. Cette Unité se reflétant dans la multiplicité du monde créé, c'est ce que le P. Boulgakoff appelle la « Sophia créée », image terrestre de la Sophia divine. Et de même que le Saint-Esprit donne éternellement réalité, vie et beauté à la Sophia divine, de même les créatures dont l'unité organique forme la Sophia créée, reçoivent leur vie du Saint-Esprit (32). Ainsi la Sagesse Divine est le fondement de la Sagesse Créée

(29) W. G., p. 75.

(30) W. G., p. 99.

(31) W. G., p. 106.

(32) W. G., p. 108.

et il n'y a point d'opposition irréductible entre le monde divin et le monde créé. Nous touchons ici à la conception particulière de la création qui est celle du P. Boulgakoff et qui permettrait, selon lui, sinon de surmonter entièrement l'antinomie interne de l'idée de création, du moins de donner de ce mystère une expression conforme aux principes fondamentaux du christianisme qui exigent que le monde créé soit conçu comme distinct de Dieu sans toutefois s'opposer à Lui comme un principe « autre » et totalement étranger (33). On pourra formuler ainsi la difficulté inhérente à l'idée judéo-chrétienne de la création : « Comment concevoir, que l'Être Absolu et Parfait soit la source d'existences relatives, finies, imparfaites ? Comment concevoir, si la source de l'être et par conséquent de l'être créé est en Dieu, la distinction fondamentale, nécessaire entre le Créateur et la créature, sans laquelle l'existence de cette dernière ne serait qu'une illusion ? ».

Dans le langage chrétien, la distinction entre Dieu et le monde créé est signifiée symboliquement par les termes de *creatio ex nihilo*. Que faut-il entendre par cette expression ? Le terme de néant, selon le P. Boulgakoff, ne saurait signifier un principe existant en dehors de Dieu, fût-ce le vide, et constituant par conséquent pour Lui une limite (34). Une telle conception conduirait nécessairement à une sorte de dualisme manichéen. Il est de même inconcevable que la création ait pu constituer un moment nouveau dans la vie de Dieu. Le monde créé doit avoir de toute éternité sa source et son fondement en Dieu. Comme dit l'apôtre : « Toutes choses viennent de Lui, sont par Lui et pour Lui. » (*Rom.* 11³⁶).

L'affirmation de la création *ex nihilo* ne peut donc pas signifier une distinction ontologique absolue entre le monde et Dieu, mais seulement une différence de mode d'existence (35). Ce qui caractérise le mode d'existence créé, c'est la relativité, le devenir, signe d'une certaine déficience, d'un « manque d'être », d'un vide qui aspire à être comblé dans le temps, par un perfectionnement progressif. Le monde divin possède la plénitude de l'Être en soi. Le monde créé ne possède pas l'être, mais le reçoit en communiant au monde

(33) *Die christl. Anthropologie*, pp. 4-5.

(34) W. G., p. 96 : « Nous ne pouvons imaginer ce néant comme constituant une limitation pour Dieu, ni comme un vide « entourant » en quelque sorte l'Être de Dieu.

(35) W. G., pp. 96, 97, 113.

divin. Il ne fait que s'acheminer vers la plénitude dans la mesure où une participation de plus en plus complète à l'Être lui est accordée. Il doit atteindre la perfection de la plénitude dans le devenir du processus historique. Pour employer un langage platonicien, il est fait d'Être et de Non-Être. Mais le Non-Être n'est en réalité que l'Être dans le processus du devenir (36). Il n'y a donc point dans cette conception du monde d'opposition absolue entre le divin et le terrestre. Cependant, dans une certaine mesure, la difficulté demeure entière. Même réduite à une différence de mode d'existence, la distinction entre Dieu et la création subsiste. Et comment concevoir cette sorte de dégradation du mode divin d'existence en un mode d'existence imparfait, relatif, temporel et spatial ? C'est ici qu'intervient la notion de la Sophia en tant qu'intermédiaire entre le monde créé et Dieu, qui réunit en soi les principes existentiels des deux modes d'existence. Entre Dieu et le Monde *tertium datur*: c'est la Sagesse, Ousia-Sophia (37) qui est en même temps la « Nature », le principe d'auto-révélation interne de Dieu et l'image divine, idéale, mais réelle du Monde, le prototype de la création, le principe de la révélation de Dieu « ad extra ». Si l'antinomie subsiste, peut-être sur le plan purement logique en tant qu'impossibilité intellectuelle de concevoir le monde à la fois comme issu de Dieu et cependant distinct de Lui, cette antinomie est résolue sur le plan ontologique. Créant le monde « en Sophia » Dieu l'a créé dans ce qui est à Lui sans être Lui. Il le crée de Sa substance, mais cette substance, quoiqu'éternellement liée aux trois Hypostases, est cependant distincte d'Elles et peut devenir le substratum d'une infinité de personnes distinctes des Personnes Divines et jouissant d'une certaine autonomie.

L'acte créateur selon l'enseignement du P. Boulgakoff consiste essentiellement dans le fait que Dieu accorde une existence autonome « aux éléments sophianiques de l'Être », qu'Il les « reproduit en quelque sorte » dans le monde créé en les dotant d'une certaine indépendance, d'un *für sich sein* et en ce sens seulement d'une existence extra-divine impliquant la relativité qui se manifeste dans le caractère imparfait, spatial et temporel du monde créé.

(36) W. G., p. 97.

(37) *Die christl. Anthropologie*, p. 6 : « Ce "Tertium" c'est la Sagesse divine qui unit d'une manière réelle l'être divin et l'être créé. »

Dans son aspect créé comme dans son aspect divin, Sophia est ainsi l'expression et la manifestation du même mystère, mystère de l'Amour Parfait de Dieu dont elle est l'instrument et la matière. Cet amour ne peut souffrir de garder en soi et pour soi la plénitude de l'Être, mais de toute éternité en fait don à un « autre », renonce à son égoïsme métaphysique dans et pour un autre.

Le but et la fin du monde c'est sa déification quand « Dieu sera Tout en Tous » et que la Sagesse créée aura atteint la parfaite ressemblance de la Sagesse divine. Cependant, même à cette limite, le monde ne se confond pas avec Dieu (38). La déification du monde s'accomplira d'ailleurs non pas en vertu d'une sorte de nécessité ou d'un acte de volonté extérieur au monde, mais en vertu de la liberté créatrice de la créature, capable de développer librement les potentialités ontologiques divines mises en elle par le créateur.

Il résulte de ce que nous venons de dire que selon le P. Boulgakoff, « toute l'énergie créatrice inhérente au monde appartient à Dieu et n'est autre que Sophia », qui est le fondement ontologique, l'âme cachée et mystérieuse du monde. « Mais en même temps le monde créé s'appartient à lui-même... et même à la limite ne se confond jamais avec Dieu et ne se dissout pas en Lui, mais demeure irréductiblement indépendant, tout en aspirant constamment à recevoir, de plus en plus complètement, la Vie Divine afin d'atteindre la déification, la parfaite ressemblance de la Sophia Divine » (39).

La place nous fait défaut pour parler du rôle de l'Homme dans ce processus de déification de la Sophia créée, rôle essentiel, car c'est dans la personne de l'Homme, étincelle jaillie du Moi Divin, que, selon le P. Boulgakoff, se concentre la liberté du monde. L'homme d'une part, par son corps, est un microcosme. L'Univers créé, tout entier, est, d'autre part, comme le corps infiniment dilaté de l'homme. C'est à l'homme qu'il appartient originellement de développer librement les potentialités divines du monde créé. C'est au péché de l'homme qu'est imputable l'obscurcissement de l'image et de la ressemblance de la Sophia divine dans la Sophia créée. C'est à l'Homme-Dieu, enfin, qu'il appartient d'accomplir la rédemption du monde déchu.

(38) *Die christl. Anthropologie*, p. 9.

(39) *Die christl. Anthropologie*, p. 10.

Nous ne pouvons que signaler en passant l'interprétation sophiologique des mystères de l'Incarnation et de la Rédemption donnée par le P. Boulgakoff (40), ainsi que sa conception particulière du rôle de la Vierge Marie et de l'Eglise qui représentent l'une et l'autre en quelque sorte des incarnations de la Sagesse créée. Dans la personne de la Vierge s'est accomplie « l'incorporation de la créature non pas en Dieu mais en Sa Divinité », c'est-à-dire la complète interpénétration de la Sophia créée par la Sophia Divine (41). Comme telle la Vierge fut la condition de l'Incarnation et le signe annonciateur de la fin dernière de l'humanité et du monde qui est leur commune déification et la glorification de la chair humaine.

La Vierge Marie est la Sagesse créée, la création glorifiée. En Elle s'accomplit la parfaite conformité du « type créé » avec le « prototype divin ». Son assumption annonce la rédemption de la nature créée toute entière (42).

Quant à l'Eglise, elle est, dans la conception sophiologique du monde, la réalisation de la même union théandrique qui, sur le plan individuel, s'est accomplie dans la Sainte Vierge. Le mystère de l'Eglise c'est le mystère du monde s'acheminant vers sa déification totale (43). Affirmer que l'Eglise est le Corps du Christ, c'est, selon le P. Boulgakoff, dire qu'elle participe à l'union parfaite de la nature humaine, autrement dit de la Sagesse créée et de la Sagesse Divine telle qu'elle s'est accomplie en Jésus-Christ.

L'Eglise, sur le plan anthropocosmique, continue et achève l'Incarnation. De même que la Mère de Dieu, mais en tant que personnalité collective, elle est la communion parfaite de la Sagesse divine et de la Sagesse créée. En elle non seulement l'humanité, mais la création toute entière, dont le destin est uni à celui de l'homme, sont transfigurées et déifiées en espérance (44).

Cette espérance trouvera sa réalisation à la fin des temps, lors de la parousie du Christ. Mais la libre activité créatrice

(40) Voir à ce sujet le livre capital du P. Boulgakoff, *L'Agneau de Dieu* (en russe *Agnets Bogii*), Paris, 1933.

(41) W. G., p. 179.

(42) W. G., p. 188 ss.

(43) W. G., p. 203.

(44) W. G., p. 207.

de l'Eglise, peut contribuer dès maintenant, *hic et nunc*, en libérant les énergies sophianiques de l'Univers, à hâter cette transfiguration du monde. De là découle, pour le chrétien, le devoir de travailler dans le monde, et pour l'Eglise, la conscience de sa mission terrestre qui n'est pas seulement de sauver les âmes, mais d'édifier un ordre social et humain qui soit la préfiguration prophétique du Royaume de Dieu, de la transfiguration totale du monde.

C'est là un des points les plus importants de la doctrine du P. Boulgakoff et certains, non sans raison, ont voulu voir dans cette préoccupation fondamentale de justifier l'activité créatrice de l'homme dans le monde, une survivance de l'ancienne foi marxiste du P. Boulgakoff.

IV. — La Sophiologie boulgakovienne dans ses rapports avec la pensée de Vl. Soloviev (45)

Nous avons fait allusion, dans notre introduction, à l'influence exercée sur les sophiologues russes par Vladimir Soloviev, de l'enseignement duquel tous se réclament tout en ayant l'ambition de le compléter et surtout de l'« ecclésiifier ».

A la fin de cette étude, il nous a semblé intéressant de marquer plus nettement en quoi la sophiologie boulgakovienne est tributaire de la pensée de celui dont la personnalité spirituelle originale domine la philosophie religieuse russe de la fin du XIX^e siècle.

Ce qui fait la force et l'attrait incontestable de la pensée de Soloviev, c'est qu'avant toute influence extérieure, et, quelque importantes que fussent pour elles certaines de ces influences du point de vue formel, elle procède d'une expérience spirituelle personnelle. On peut nier la valeur de cette expérience en tant que révélation d'une réalité transcendante, on peut mettre en doute son caractère chrétien et la qualifier de païenne. On ne saura nier son authenticité, sa réalité subjective, phénoménale.

Soloviev ne parle que rarement et en termes voilés de ses expériences mystiques. Cependant, il y fait allusion dans quelques lettres et notes et surtout dans certaines de ses

(45) Nous nous sommes référés pour ce chapitre en grande partie au livre de D. Stremvoukhoff que nous avons signalé déjà plus haut, note 9. Nous le désignerons dans nos références par les initiales Str.

poésies (46). Il eut plusieurs « visions » au sens précis donné à ce terme par la mystique tant orientale qu'occidentale. Notamment à Londres et au cours d'un court séjour en Egypte en 1875, il crut entendre l'appel (et ce fut l'événement décisif de sa vie) d'une divinité mystérieuse, féminine, dont il avait pressenti l'existence depuis son adolescence et qu'en termes goethéens il avait nommé « L'Eternel Féminin » (47). Dès lors il comprend qu'elle est l'Un qui contient le Tout, l'Eternelle Sagesse de Dieu en même temps que l'Ame divine du monde encore incomplètement révélée ici-bas et dont il a lui-même la mission de hâter la révélation totale :

« Ce qui est, ce qui fut, ce qui vient pour l'éternité
Je vis tout et tout n'était qu'Un,
Une seule image de beauté féminine.
Devant moi, en moi, il n'y avait que toi. » (48)

Soloviev apparaît ainsi comme un visionnaire et dans une certaine mesure comme un prophète. C'est là ce qui confère à son œuvre, malgré le caractère syncrétique de sa pensée, un dynamisme qui la distingue de celle des sophologues ultérieurs qui sont plutôt des intellectuels à tendances mystiques que de véritables visionnaires.

Cependant, quant à la forme, la sophiologie de Soloviev fut nettement syncrétique. Il était naturel en effet que le philosophe fût attiré par toutes les spéculations qui répondaient à son besoin d'intégrer l'Eternel Féminin à la Divinité. C'est ainsi qu'il subit l'influence de la Cabbale juive, des gnostiques chrétiens et surtout de J. Boehme, dont il reprend à son compte un grand nombre de formules, en particulier celles concernant la *Göttliche Jungfrau Sophia*.

L'autre grande influence qui s'exerça sur Soloviev fut celle de l'Idéalisme allemand et en particulier de la philosophie de Schelling, dans la vénération duquel toute la génération d'intellectuels russes à laquelle il appartenait, avait été élevée.

Aussi, quand il voudra faire part à ses contemporains de sa vision sophianique du monde, c'est dans le langage de la

(46) En particulier dans le poème intitulé : *Trois rencontres*, écrit en 1898, qui est accompagné d'une note, où l'auteur explique qu'il y expose les événements les plus considérables de sa vie (cf. Str., p. 39).

(47) *Lettres de Vl. S. Soloviev*, Saint-Petersbourg, 1908-11, t. II, p. 224.

(48) Cité par Str., p. 45.

Naturphilosophie de Schelling qu'il s'efforcera d'exprimer des conceptions en réalité infiniment plus apparentées aux spéculations mystiques de Boehme et de ses disciples qu'à l'Idéalisme allemand du XIX^e siècle.

Nous ne pouvons donner ici un exposé complet de la doctrine sophiologique très complexe et souvent obscure de Soloviev. Il nous suffira de marquer quels sont ses thèmes essentiels pour pouvoir mettre en lumière son influence sur la pensée de S. Boulgakoff.

Au point de départ de l'ontologie de Soloviev, il y a le dédoublement de l'Absolu, autrement dit de la Divinité, en deux pôles :

1° Un pôle positif, l'Etre Absolu-Sujet ou le Sur-Etre. Etant tout, il est libre de tout et n'est le prédicat de rien, tout en étant la *potentia* positive de tout.

2° Un pôle négatif, qui est l'opposé, mais non la négation absolue du premier (sinon celui-ci ne serait plus l'Absolu). Ce deuxième pôle, appelé par Soloviev aussi l'Autre de l'Absolu, n'étant pas l'Etre, est une aspiration, une soif de l'être. En tant que tel il est la force productrice immédiate du tout, à savoir l'aspiration à la pluralité (49). Ces deux pôles, qui constituent l'Absolu, sont corrélatifs, et celui-ci peut être défini comme « l'unité de soi et de son Autre » (50).

Considéré dans son opposition au premier pôle, en tant que pur $\mu\eta\ \delta\upsilon$ le second pôle reçoit le nom de *Prima Materia* et peut être rapproché de la $\delta\lambda\eta$ des Anciens.

Mais, en réalité, le deuxième pôle n'est jamais potentialité pure, mais il est toujours déterminé par le premier pôle et en tant que tel il est l'Idée. De même le premier pôle, l'Etre-Absolu-Sujet n'existe réellement que réalisé dans l'Autre et cette réalisation de l'Absolu dans son Autre entraîne sa structure trinitaire et conditionne ainsi pour Soloviev la doctrine trinitaire (51). Il y a l'Etre Absolu en soi ne possédant sa manifestation qu'en puissance (le Père), il y a l'Etre Absolu en tant qu'il se manifeste par l'affirmation de soi dans l'Autre (le Fils ou le Logos) ; il y a enfin l'Etre Absolu en tant qu'il se reconnaît Lui-même dans sa propre manifestation (le Saint-Esprit). Ainsi, pour Soloviev, l'Absolu ou premier pôle ne

(49) Str., pp. 70, 71.

(50) *Ibid.*

(51) Str., pp. 72, 73.

peut se constituer en Trinité que par rapport à Son Autre ou deuxième pôle et celui-ci, c'est-à-dire la *Prima Materia*, la potentialité pure indissolublement liée à l'Absolu sert de matière ou de substratum (ὄποκειμένου) à sa manifestation comme Trinité.

Mais comme nous le disions déjà plus haut, servant de substratum à l'action des trois sujets divins, la *Materia Prima* est déterminée par eux et devient l'Idée. En tant que telle elle est le contenu objectif de leur vie et se définit comme une triple unité. Elle est l'unité de volonté des trois sujets en tant que Bien, l'unité de leur représentation en tant que Vérité et l'Unité de leur sentiment en tant que Beauté. Soloviev s'exprimera également ainsi : « L'Être, en affirmant l'Idée comme le Bien, lui donne par l'intermédiaire de la Vérité une réalisation dans la Beauté. » (52). Cette réalisation de l'Idée dans la Beauté c'est Sophia, l'Éternelle Sagesse de Dieu.

Il ne faudrait cependant pas trop s'attacher aux termes de cette déduction abstraite parfois assez laborieuse. Elle n'est pour Soloviev que la traduction en termes philosophiques accessibles à un auditoire d'intellectuels, qu'il espère convaincre, d'une réalité mystique dont il croyait avoir l'intuition immédiate : « Dieu est Amour » et de même que l'amour humain consiste essentiellement en l'anéantissement de soi dans l'être aimé, de même l'Amour Absolu se manifeste par l'anéantissement du Sujet Absolu en son Autre, anéantissement qui est la condition même de son déploiement tri-hypostatique (53).

Voyons maintenant comment Soloviev envisage le rapport de la Sophia divine avec la création (54).

Sophia, en tant qu'elle est l'Idée, est une. L'unité de l'Idée n'est pas une unité vide purement formelle : c'est l'unité d'un organisme premier embrassant la pluralité de tous les organismes secondaires possibles. Autrement dit l'Idée ou Sophia est l'unitotalité de tout ce qui est, a été et sera. L'acte proprement créateur est celui par lequel la volonté divine s'arrête sur chacun des objets idéaux qui constituent l'Unitotalité de l'Idée, le veut en particulier et lui imprime par là une existence propre. Ainsi se constitue la sphère des exigences réelles ou

monde des âmes dont l'Âme du monde est l'unité organique réelle. En tant qu'elle est unie au Logos, l'Âme du Monde est l'incarnation maxima de la Sophia. Mais l'âme du monde étant libre (bien que sa liberté soit une liberté créée) peut se séparer du centre absolu qui est Dieu. C'est la chute dont la conséquence est la dislocation de l'organisme universel en un chaos d'atomes et l'apparition de la souffrance et de la mort. L'âme du monde aspire cependant à retourner dans l'unité divine et cette nostalgie est l'essence de toute vie terrestre.

Comment s'accomplira la rédemption de l'âme du monde ? Celle-ci ne peut se « sauver » par ses propres forces. Il lui faut une aide extérieure, celle du Logos qui désire de nouveau s'unir à elle. La réalisation de cette nouvelle uni-totalité, constitue la fin du processus mondial au cours duquel l'Âme du Monde et le Logos parviennent à des unions de plus en plus intimes. L'union libre du Logos avec l'homme Jésus constitue une étape décisive de l'œuvre de la Rédemption du monde créé. L'Église de Jésus-Christ qui est Son Corps et en laquelle l'incarnation se continue et se parfait, est le germe de la nouvelle Divino-Humanité qui sera la manifestation totale de la Sophia divine. Nous devrions parler ici de l'ecclésiologie de Soloviev. Mais c'est là un sujet trop complexe et trop vaste pour pouvoir être traité dans le cadre de cette étude limitée.

Notons pour terminer notre rapide exposé des principaux thèmes de la pensée solovievienne, le rôle important attribué par Soloviev à l'amour humain tel qu'il existe entre l'homme et la femme, dans l'œuvre de rédemption qui doit aboutir à la révélation de Sophia en l'humanité divinisée.

On sait qu'au cours de sa vie le philosophe aima plusieurs femmes et qu'il crut discerner en elles un rayonnement sophianique (55). Il exposa à plusieurs reprises sa théorie de l'amour, en particulier dans une série d'articles parue de 1892 à 1894 et intitulée *Le Sens de l'Amour* (56).

L'amour sexuel, c'est-à-dire l'amour existant entre l'homme et la femme comme tels, reproduit dans une certaine mesure, selon Soloviev, les rapports existant entre l'Absolu et Son Autre. Ce dernier, qui n'est en soi que potentialité pure, reçoit de l'Absolu de toute éternité la plénitude de la vie divine et

(52) *Œuvres*, t. I, p. 343, cité par Str., p. 75.

(53) Str., p. 71.

(54) Str., pp. 80-85.

(55) Str., p. 51.

(56) Str., pp. 275 ss.

se réalise pour Lui comme l' « Eternel Féminin ». De même, la femme qui « représente » l'essence de toute la nature, l'expression définitive du monde matériel dans sa passivité intérieure, reçoit de l'homme dont elle est aimée, la possibilité de réaliser l'image divine, le germe sophianique caché en elle et que l'exaltation amoureuse permet à l'homme de découvrir. Mais, de son côté, la femme aide l'homme à sortir de son ipséité égoïste qui le sépare de l'Univers et lui permet, grâce à l'extase amoureuse, de participer de nouveau à l'unité organique du Cosmos.

Le véritable sens du mariage c'est l'union totale de l'homme et de la femme, union jamais réalisée dans sa « totalité » par les mariages empiriques mais qui apparaît comme la fin lointaine vers laquelle ils tendent. La réalisation du mariage idéal, devrait aboutir, selon Soloviev, à l'apparition d'un être nouveau, « intégral », réunissant en soi les caractères des deux sexes, et qui serait le « nouvel Adam », l'incarnation définitive de l'image divine de l'homme telle qu'elle existe dans la Sophia céleste.

Soloviev se défend d'avoir introduit en Dieu des traits d'érotisme charnel et d'enseigner l'adoration du « Féminin en soi » (57). Il est cependant indéniable qu'un souffle d'érotisme, d'un érotisme certes spiritualisé et sublimé, traverse toute son œuvre.

Cet exposé succinct de la pensée de Soloviev, dans lequel naturellement nous n'avons pu tenir compte de toutes les nuances et de toutes les variations de celle-ci, nous permettra cependant d'apprécier à la fois l'influence profonde exercée par la sophiologie solovievienne sur la doctrine du P. Boulgakoff et la contribution personnelle de celui-ci au développement de la sophiologie russe.

Il saute aux yeux que les thèmes fondamentaux de la pensée du P. Boulgakoff et de celle de Vl. Soloviev sont les mêmes :

1° Affirmation de l'existence en Dieu d'un être divin, distinct des Trois Personnes de la théologie trinitaire traditionnelle et dont l'existence est conçue à la fois comme celle d'un être « en quelque sorte personnel » et comme celle d'un organisme céleste, prototype du monde créé.

(57) Préface à la troisième édit. russe des *Poésies de Soloviev*, 1900, pp. XIII-XIV.

2° Affirmation d'un lien « essentiel » existant entre cet être divin et le monde terrestre dont l'homme est le centre organique.

3° Affirmation d'une chute cosmique ayant entraîné l'obscurcissement des caractères divins du monde créé.

4° Pour les deux penseurs, enfin, la fin du processus historique est la transfiguration du monde terrestre par sa réintégration dans l'unité du monde divin, autrement dit la réunion et l'interpénétration de la Sophia céleste et de la Sophia créée, grâce à la collaboration des libres efforts créateurs de l'homme et de la Grâce Divine qui, dans un mouvement d'infinie condescendance, se répand sans cesse sur le monde déchu.

Ces ressemblances entre les deux doctrines sophiologiques sont si frappantes qu'il nous semble inutile d'insister sur elles.

Ce qui est remarquable d'ailleurs, à première vue, c'est que ces pensées si voisines s'expriment dans des langages très différents. Plus trace, en effet, dans les dernières et plus importantes œuvres de S. Boulgakoff, celles qu'il a écrites en exil et notamment dans *The Wisdom of God*, du vocabulaire emprunté à la philosophie romantique allemande qui est une des caractéristiques des œuvres philosophiques de Soloviev. De prime abord, le P. Boulgakoff se place au centre de la dogmatique trinitaire chrétienne dont il a adopté la terminologie traditionnelle tout en lui conférant parfois un sens nouveau. Soloviev fut un précurseur. Il s'exprima dans le langage d'une philosophie que sa propre œuvre aura pour but de dépasser. Quant au P. Boulgakoff, il est le représentant de ce mouvement de retour à l'Eglise et à la tradition d'une partie de l'intelligentsia russe, que Soloviev avait contribué à faire naître, sans pouvoir toutefois l'incarner véritablement dans sa propre philosophie.

Se référant à la tradition patristique, le P. Boulgakoff semble avoir en grande partie évité un danger auquel Soloviev n'a pas échappé : l'introduction dans la Divinité d'un dualisme logiquement et ontologiquement antérieur à sa structure trinitaire.

Nous avons vu, en effet, que Soloviev définit l'Esprit Absolu comme « l'unité de soi » et de son « Autre », et ce n'est que par rapport à cet « Autre » ou deuxième pôle de la

Divinité que le premier pôle se différencie en trois sujets divins, qui apparaissent ainsi plutôt comme trois aspects de la Divinité, trois attitudes de l'Esprit Absolu par rapport à son « Autre », que comme de véritables hypostases.

Pour le P. Boulgakoff au contraire, le point de départ de toute pensée chrétienne est le fait incompréhensible en soi et mystérieux de la Révélation. L'Absolu, qui nous est absolument inaccessible dans sa transcendance et qui, comme tel, ne peut être l'objet que de la seule théologie apophasique, se révèle comme Dieu *un* en trois Personnes. Dans *The Wisdom of God*, c'est en analysant le contenu de la formule trinitaire patristique, que le P. Boulgakoff conclut à l'existence de la Sophia Divine, en tant que Vie Commune des trois Personnes Divines, distincte mais cependant inséparable d'Elles. Le fait fondamental de l'existence de la Trinité implique ainsi pour le P. Boulgakoff celle d'un « Autre », pour employer le langage solovievien, mais il n'est nullement subordonné à l'existence en la Divinité de cet « Autre ». Là même, où commence dans les *Capita de Trinitate*, il s'efforcera sinon de « prouver la Trinité », du moins de justifier devant la raison le dogme trinitaire en démontrant que l'idée de « Sujet Absolu » impliquée mais non réalisée dans la conscience que nous avons de notre « moi », c'est-à-dire de notre « je » en tant que sujet, trouve sa réalisation dans la révélation chrétienne d'une trinité de trois personnes divines, entièrement pénétrables l'une à l'autre (à la différence des personnes humaines toujours limitées par suite de leur impénétrabilité réciproque), ce caractère tri-hypostatique de la Divinité, apparaît comme une réalité première et fondamentale. Elle comporte en soi sa propre nécessité et n'apparaît nullement subordonnée, comme c'est le cas chez Soloviev, à l'existence d'une *Prima Materia*. Autrement dit « le Moi Divin réalise son absoluté en se manifestant comme tri-unité sans recevoir en soi un non-moi ». Tout en restant « moi », il s'affirme à la fois comme « je », « tu » et « il » et « nous ». Il devient pour soi l'« autre » tout en restant dans ses propres limites. » (58).

Mais c'est le propre de tout esprit personnel, dira le P. Boulgakoff, de posséder une « nature », c'est-à-dire une profondeur mystérieuse d'où jaillissent les formes multiples à

(58) *Capita de Trinitate*, Cahier I^{er}, p. 53. (Nous nous référons à l'édition russe parue dans la revue *La Pensée Orthodoxe*).

travers et par lesquelles se manifeste sa vie. C'est parce qu'Il est l'« Esprit Personnel Absolu », *un* en trois hypostases, que Dieu possède une Nature Divine unique, la Sagesse Divine. L'existence de Sophia est donc conditionnée par celle de l'Esprit tri-hypostatique sans qu'elle-même conditionne l'existence de ce dernier dont elle est cependant la Vie et l'éternelle auto-manifestation.

Ayant une conscience plus aiguë, semble-t-il, que Soloviev de ce qu'on pourrait appeler le caractère « personnaliste » du dogme trinitaire, le P. Boulgakoff a été également plus sensible que son maître au problème que pose le caractère « personnel » attribué à la Sophia divine.

La question se pose en effet de savoir si celle-ci doit être considérée comme une essence impersonnelle ou comme une personne divine.

Dans les œuvres philosophiques de Soloviev la réponse à cette question reste assez ambiguë. Il est évident que l'Autre de l'Absolu en tant que potentialité pure n'est pas une personne. Mais déterminé par l'action du premier pôle ne devient-il pas une personne ? Ni dans les *Principes Philosophiques de la Connaissance Intégrale*, ni dans les *Lectures sur le Théandrisme*, Soloviev semble avoir donné une réponse claire à cette question : cependant, dans ses poèmes, Sophia apparaît comme une divinité personnelle. Or, ceci n'aboutit-il pas à admettre qu'il y a en Dieu une quatrième hypostase, ce qui est contraire à toute la dogmatique chrétienne traditionnelle ?

C'est le mérite du P. Boulgakoff d'avoir clairement vu le problème qui se posait et d'avoir indiqué une solution originale. Il fait en effet une distinction subtile entre « hypostase » et « hypostasibilité » et définit cette dernière comme le caractère d'une essence qui n'étant pas personnelle en soi est cependant capable d'être « hypostasifiée » ou « personnifiée » par la participation à l'être d'une essence personnelle (59).

Comme nous l'avons vu plus haut, Sophia est pour lui une telle « hypostasibilité », c'est-à-dire non pas une personne en soi mais une capacité d'être « personnifiée » par l'union avec un sujet personnel.

A nos entendements obtus cette distinction peut sembler bien subtile et nous avons quelque peine à nous représenter le mode d'existence qu'elle définit. Retenons cependant que

(59) V. plus haut, p. 138.

le P. Boulgakoff, à la différence de Vl. Soloviev, a le mérite d'indiquer clairement quel est le problème crucial de la Sophiologie et d'avoir essayé de former une solution qui ne soit pas en contradiction avec les données fondamentales de la dogmatique chrétienne.

Nous avons parlé déjà de la volonté constante du P. Boulgakoff de « faire une sophiologie chrétienne ». Elle l'amène à réinterpréter d'une manière systématique tous les grands dogmes chrétiens à la lumière de la sophiologie. Par là aussi son œuvre complète celle de Soloviev, qui n'a fait qu'esquisser sur certains points cette manière nouvelle de comprendre les dogmes fondamentaux du Christianisme.

Plutôt philosophe et mystique que théologien, très préoccupé en même temps d'action et de réalisation, Soloviev a vu dans la doctrine de la Sagesse de Dieu avant tout la base d'une éthique et d'une esthétique nouvelles. Celles-ci, en transformant radicalement les individus et la société tant laïque que religieuse, devaient hâter la venue du Royaume de Dieu qui se confond pour lui avec la révélation totale de la Sagesse Divine en l'humanité et le monde terrestre transfigurés. Ce dynamisme eschatologique n'est pas absent de l'œuvre de P. Boulgakoff (60). Mais il est plus préoccupé que ne fut Soloviev de résoudre à l'aide de la sophiologie un certain nombre de problèmes proprement théologiques. C'est ainsi par exemple que reprenant l'idée centrale du système philosophique de Soloviev, celle du « Théandrisme » ou de la « Divino-Humanité », le P. Boulgakoff en fait la clé qui permet de pénétrer le mystère du dogme chrétien de l'Incarnation tel qu'il fut formulé au Concile de Chalcédoine : coexistence dans la personnalité une du Christ de deux natures, l'une divine, l'autre humaine, indissolublement unies mais non confondues.

« Ce n'est qu'en prenant comme base l'essence sophianique de la créature », dira le P. Boulgakoff, « que la réunion des deux natures, de la nature divine et de la nature humaine, dans la vie *une* d'une seule hypostase divine, devient compréhensible. Bien que ces deux natures soient distinctes par suite de la différence totale qui existe entre ce qui est créé et ce qui est divin, elles ne sont cependant pas étrangères l'une à l'autre, mais au contraire se ressemblent, n'étant toutes les

deux que des manifestations d'un seul et même principe, la Sagesse Divine dans son aspect créé et dans son aspect divin » (61). Ainsi la sophiologie, selon le P. Boulgakoff, permet de formuler le « oui » implicitement contenu dans le quadruple « non » de Chalcédoine.

Notons enfin une dernière et très importante différence entre la pensée de Boulgakoff et celle de Soloviev, c'est l'absence chez le premier de cet élément érotique qui est, comme nous l'avons vu, une des caractéristiques de la Sophiologie de Soloviev.

Pour désigner la Sagesse Divine, le P. Boulgakoff n'emploie jamais le terme d'« Eternel Féminin ». Certes, en admettant que Sophia est une réalité ontologique distincte et « en quelque sorte personnelle », capable d'aimer Dieu d'un certain « amour passif » (et n'est-ce pas là un des caractères attribués à l'amour proprement féminin ?), le P. Boulgakoff entr'ouvre-t-il la porte à la mystique de « l'Eternel Féminin ». Mais il faut reconnaître cependant que sur ce point il s'est montré infiniment plus prudent et plus discret que Vl. Soloviev.

Cette conception et cette discrétion se manifestent également dans sa conception de l'amour humain et du mariage.

Nous avons vu que Soloviev était allé jusqu'à y voir en quelque sorte une reproduction terrestre de l'amour unissant Dieu et Sophia.

Le P. Boulgakoff évite ce rapprochement et voit la valeur spirituelle du mariage dans le fait, d'ailleurs indiqué également par Soloviev, qu'il est l'acte qui permet à deux « moi » humains, prisonniers de leur égoïsme, de sortir de leur isolement ontologique, pour constituer par leur union une personnalité spirituelle nouvelle en laquelle l'amour réciproque et l'amour des enfants issus de cette union est comme l'image de l'amour unissant les hypostases de la Trinité.

Ayant ainsi marqué les différences importantes qui existent entre les deux systèmes sophiologiques, celui de Vl. Soloviev et celui du P. Boulgakoff, nous sommes d'autant plus à l'aise pour reconnaître, ainsi d'ailleurs que nous l'avons déjà fait plus haut (62), que Soloviev a fourni aux sophologues russes contemporains et en particulier à S. Boulgakoff, les thèmes essentiels de leurs spéculations philosophiques

(60) *The Wisdom of God*, pp. 209, 215 ss.

(61) *Eine christl. Anthropologie*, p. 31.

(62) V. plus haut, p. 21.

et théologiques. Ne s'agit-il d'ailleurs là d'une parenté de tempérament spirituel plutôt que d'une dépendance étroite ?

En effet, ce qu'il faut sentir avant tout, c'est qu'un même pathos fondamental anime l'œuvre des deux penseurs que nous venons de rapprocher l'un de l'autre : la passion de réhabiliter la nature terrestre, l'amour de la création, l'intuition de son caractère divin caché, de son origine sophianique qui la prédestine, selon eux, non pas à la destruction finale mais à la transfiguration (63).

Conclusion

Nous avons essayé d'exposer en ses grandes lignes et le plus objectivement possible la Sophiologie du P. Boulgakoff. Elle nous apparaît comme une fresque grandiose dont les perspectives lointaines exercent sur nous, si nous sommes sensibles à ce genre de poésie métaphysique, un attrait esthétique incontestable. « La Sophiologie du Père Serge », a écrit le métropolite Serge de Moscou, « est une sorte de poème personnel et humain, poème qui ne manque pas de grandiose origéniste... »

Cependant, la vision radieuse du monde qu'elle semble suggérer, soulève en nous des questions, des objections.

Nous ne pouvons songer à faire ici une critique serrée de la Sophiologie. Nous nous bornerons en guise de conclusion à formuler quelques remarques.

Ce qui frappera en premier lieu, en particulier le théologien de formation protestante, dans la sophiologie boulgakovienne, c'est la faiblesse de sa base scripturaire et en particulier néo-testamentaire. En dehors des passages *Matth.* 11¹⁸ et *Luc* 7³⁵, dont l'interprétation sophiologique est contestable, le P. Boulgakoff ne peut guère citer de textes évangéliques favorables à ses thèses.

Sans contester à la pensée chrétienne le droit de donner un développement spéculatif aux données de la Révélation, on peut se demander cependant si dans le cas de la Sophi-

(63) C'est ce qu'exprime admirablement une phrase de Soloviev à laquelle souscrirait sans doute le P. Boulgakoff, en lui donnant peut-être un sens un peu plus nuancé. « Vois-tu Dieu », demanda à Soloviev un ami ému par la beauté d'une nuit en Finlande. « Je vois une déesse, l'âme du monde », répondit Soloviev, « qui languit après le Dieu unique. » (Cité par Str., p. 266.)

logie boulgakovienne il n'y a pas une certaine rupture d'équilibre entre l'élément évangélique et l'élément spéculatif au profit de ce dernier.

La même question s'est posée à l'Eglise en face des systèmes de Clément d'Alexandrie et d'Origène dont, sans aucun doute, le P. Boulgakoff est un disciple moderne. L'Eglise sera-t-elle amenée à rejeter la Sophiologie comme elle a rejeté l'enseignement des Alexandrins (tout en en conservant et utilisant certains éléments) ou se montrera-t-elle au contraire moins hostile à l'égard d'une philosophie humaine, certainement chrétienne d'intention, que ne le furent les chrétiens contemporains d'Origène ?

Un autre reproche que l'on pourrait adresser à la Sophiologie, c'est sinon de remplacer le Christ par Sophia, du moins de déplacer le centre de gravité de la pensée et de la piété chrétiennes en faveur de cette dernière.

Certes, le P. Boulgakoff médite longuement sur le mystère de l'Incarnation et en particulier sur le problème de l'union des deux natures en Christ, et il dit à ce sujet des choses fort intéressantes et tout à fait conformes, à notre avis, à la tradition évangélique. C'est ainsi qu'il reprend à son compte la conception paulinienne de l'Homme céleste, prototype de l'homme terrestre « qui rendrait plausible que le premier ait pu assumer la nature du second sans la détruire » (64). Cependant, le sens profond, la fin dernière de l'Incarnation paraissent détournés de leur signification évangélique. La descente du Fils de Dieu dans la chair humaine n'apparaît plus comme l'acte central et mystérieux du drame de la Rédemption, drame qui se joue essentiellement entre Dieu et l'homme, entre le Père Céleste et son enfant perdu, mais elle semble n'être qu'une étape quasi-normale de la déification de la nature humaine et de la création toute entière (65). Nous forçons peut-être un peu la pensée du P. Boulgakoff. Mais tel nous semble bien être l'écueil qui la guette : noyer dans des spéculations cosmologiques l'image évangélique du

(64) W. G., pp. 130 ss. : « Puisque de toute éternité la personne du Verbe (identifiée quelques lignes plus haut avec l'Homme céleste) était en quelque sorte humaine, il était possible pour elle en prenant la place de la personnalité humaine dans une nature humaine créée, d'élever celle-ci sans la détruire. »

(65) W. G., p. 131 : « Nous pouvons même dire qu'il était naturel pour le Verbe de prendre la place de la personnalité humaine dans la nature humaine du Christ. »

Fils de l'Homme. Ne peut-on craindre que « dans la conception radieuse du Monde que suggère la sophiologie, les notions de transcendance divine, de péché, de lutte contre le Prince de ce Monde et enfin l'humanité très douce et très douloureuse de Jésus-Christ, Sa passion et Sa croix, ne s'évanouissent en quelque sorte. » (66).

Du point de vue purement intellectuel, il est possible peut-être de concilier la conception sophiologique et celle que nous appellerons évangélique ou christocentrique. Mais du point de vue proprement spirituel elles semblent déterminer deux attitudes dévotionnelles irréductibles l'une à l'autre.

Pour la seconde, la communion avec le Christ est le centre et la fin de la vie chrétienne. Pour la première le Christ ne paraît être finalement que l'instrument, certes adorable et digne de vénération, de la glorification de la Sophia créée par sa participation complète à la Sophia Divine.

La dernière question que nous poserons est celle-ci : comment la conception sophiologique de la déification progressive du monde peut-elle se concilier avec l'eschatologie catastrophique du Nouveau Testament ?

Malgré ces réserves, nous tenons à dire en terminant combien la pensée du P. Boulgakoff nous paraît digne d'intéresser les théologiens occidentaux. Elle les introduit dans le monde de la théologie russe contemporaine soucieuse de mettre en lumière le caractère cosmique de l'œuvre de la Rédemption, soucieuse aussi d'affirmer, pour des raisons plus métaphysiques que morales, en face de la Toute-puissance de Dieu, la liberté de la créature, jamais entièrement anéantie par la grâce, sa dignité surnaturelle et la valeur même sur le plan du Royaume de Dieu, des efforts de l'homme, non seulement d'ordre spirituel, mais aussi d'ordre social, scientifique et artistique.

En soulevant de nombreuses questions, la théologie du P. Boulgakoff secoue notre torpeur intellectuelle, nous force à reconsidérer certains problèmes que nous avons définitivement classés parmi les questions d'intérêt avant tout historique et rétrospectif. Son ontologie vivante nous fait sortir des ornières de l'aristotélisme scholastique où nous demeurons souvent enlisés en ce qui concerne notre théologie trinitaire.

E. BEHR-SIGEL.

(66) cf. L. Gillet, *A propos d'une controverse, Oecumenica*, Juillet 1936.

TEXTES DU P. SERGE BOULGAKOV

SUR L'AMI CELESTE (*)

Dieu-Amour a créé l'homme pour l'amour. Le cœur humain veut aimer et a soif d'être aimé. Il souffre s'il n'aime pas et s'il est privé d'amour. Il veut s'élargir, joindre sa vie à d'autres vies, beaucoup de vies, toutes les vies. Il cherche, en sortant de lui, à se fondre, à se perdre dans un autre, à devenir pour celui-là un *ami*, à se noyer dans l'océan de l'amour universel. Perdre son âme pour la sauver, telle est la loi de l'amour, comme elle a été décrétée par le Verbe lorsqu'il l'a assumée. Dans la pauvreté spirituelle, acquérir toute richesse, — vivre non par soi, mais en tout et tous, — devenir en toute sa vie un ami à soi-même, en soi, non par soi, — en ce qui est bien, ne pas posséder, — en s'épuisant, être rempli, — en s'humiliant, s'élever, vivre dans l'amour, devenir amour, à l'image de la Sainte-Trinité Tri-hypostatique et Consubstantielle, Indivisible —, telle est le terme pour la nature humaine. Contraire à la nature de l'homme, la limitation, l'amour de soi, la volonté propre, l'auto-vénération. Ceci, c'est le lot de la nature humaine pécheresse, tombée, déviée, mais non la loi de la nature dans sa force et sa gloire. Car en tant qu'être procréateur — Adam et Eve — après avoir reçu la bénédiction de la Trinité en vue de l'issue hors de soi pour l'augmentation de la descendance, et en tant que maître dominant toute la création, l'homme fut créé par Dieu capable dans sa nature d'aimer la création et de la comprendre par l'amour, lui microcosme dans un macrocosme, petit monde « concentré » dans sa manière d'être non vers lui mais vers autrui, vers l'humanité et vers le monde entier, mais surtout et en tout, vers le Seigneur Dieu. Et l'homme vit seulement dans la mesure où il aime, et meurt pour autant qu'il n'aime pas. Il est riche en aimant, car il devient riche en Dieu-Amour. Et créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à contenir en son amour tout et tous... Il *commence* ici-bas les premières leçons de l'amour, mais devant lui il y a la vie du siècle futur, toute l'éternité, qui ne peut être remplie que par l'amour, car il n'y a ni vie ni éternité dans le non-amour.

(*) Extraits de l'*Echelle de Jacob* (1925) choisis et traduits par Nadine Fuchs.

Fils de l'Homme. Ne peut-on craindre que « dans la conception radieuse du Monde que suggère la sophiologie, les notions de transcendance divine, de péché, de lutte contre le Prince de ce Monde et enfin l'humanité très douce et très douloureuse de Jésus-Christ, Sa passion et Sa croix, ne s'évanouissent en quelque sorte. » (66).

Du point de vue purement intellectuel, il est possible peut-être de concilier la conception sophiologique et celle que nous appellerons évangélique ou christocentrique. Mais du point de vue proprement spirituel elles semblent déterminer deux attitudes dévotionnelles irréductibles l'une à l'autre.

Pour la seconde, la communion avec le Christ est le centre et la fin de la vie chrétienne. Pour la première le Christ ne paraît être finalement que l'instrument, certes adorable et digne de vénération, de la glorification de la Sophia créée par sa participation complète à la Sophia Divine.

La dernière question que nous poserons est celle-ci : comment la conception sophiologique de la déification progressive du monde peut-elle se concilier avec l'eschatologie catastrophique du Nouveau Testament ?

Malgré ces réserves, nous tenons à dire en terminant combien la pensée du P. Boulgakoff nous paraît digne d'intéresser les théologiens occidentaux. Elle les introduit dans le monde de la théologie russe contemporaine soucieuse de mettre en lumière le caractère cosmique de l'œuvre de la Rédemption, soucieuse aussi d'affirmer, pour des raisons plus métaphysiques que morales, en face de la Toute-puissance de Dieu, la liberté de la créature, jamais entièrement anéantie par la grâce, sa dignité surnaturelle et la valeur même sur le plan du Royaume de Dieu, des efforts de l'homme, non seulement d'ordre spirituel, mais aussi d'ordre social, scientifique et artistique.

En soulevant de nombreuses questions, la théologie du P. Boulgakoff secoue notre torpeur intellectuelle, nous force à reconsidérer certains problèmes que nous avons définitivement classés parmi les questions d'intérêt avant tout historique et rétrospectif. Son ontologie vivante nous fait sortir des ornières de l'aristotélisme scholastique où nous demeurons souvent enlisés en ce qui concerne notre théologie trinitaire.

E. BEHR-SIGEL.

(66) cf. L. Gillet, *A propos d'une controverse, Oecumenica*, Juillet 1936.

TEXTES DU P. SERGE BOULGAKOV

SUR L'AMI CELESTE(*)

Dieu-Amour a créé l'homme pour l'amour. Le cœur humain veut aimer et a soif d'être aimé. Il souffre s'il n'aime pas et s'il est privé d'amour. Il veut s'élargir, joindre sa vie à d'autres vies, beaucoup de vies, toutes les vies. Il cherche, en sortant de lui, à se fondre, à se perdre dans un autre, à devenir pour celui-là un *ami*, à se noyer dans l'océan de l'amour universel. Perdre son âme pour la sauver, telle est la loi de l'amour, comme elle a été décrétée par le Verbe lorsqu'il l'a assumée. Dans la pauvreté spirituelle, acquérir toute richesse, — vivre non par soi, mais en tout et tous, — devenir en toute sa vie un ami à soi-même, en soi, non par soi, — en ce qui est bien, ne pas posséder, — en s'épuisant, être rempli, — en s'humiliant, s'élever, vivre dans l'amour, devenir amour, à l'image de la Sainte-Trinité Tri-hypostatique et Consubstantielle, Indivisible —, telle est le terme pour la nature humaine. Contraire à la nature de l'homme, la limitation, l'amour de soi, la volonté propre, l'auto-vénération. Ceci, c'est le lot de la nature humaine pécheresse, tombée, déviée, mais non la loi de la nature dans sa force et sa gloire. Car en tant qu'être procréateur — Adam et Eve — après avoir reçu la bénédiction de la Trinité en vue de l'issue hors de soi pour l'augmentation de la descendance, et en tant que maître dominant toute la création, l'homme fut créé par Dieu capable dans sa nature d'aimer la création et de la comprendre par l'amour, lui microcosme dans un macrocosme, petit monde « concentré » dans sa manière d'être non vers lui mais vers autrui, vers l'humanité et vers le monde entier, mais surtout et en tout, vers le Seigneur Dieu. Et l'homme vit seulement dans la mesure où il aime, et meurt pour autant qu'il n'aime pas. Il est riche en aimant, car il devient riche en Dieu-Amour. Et créé à l'image de Dieu, l'homme est appelé à contenir en son amour tout et tous... Il *commence* ici-bas les premières leçons de l'amour, mais devant lui il y a la vie du siècle futur, toute l'éternité, qui ne peut être remplie que par l'amour, car il n'y a ni vie ni éternité dans le non-amour.

(*) Extraits de l'*Echelle de Jacob* (1925) choisis et traduits par Nadine Fuchs.

La force de l'amour est la capacité de se faire autre, de contenir l'autre, d'être rempli de la vie universelle. Pourtant ceci n'est qu'une image *approchante* de l'amour... Si par cette image était épuisée la force de l'amour, alors la personnalité se dissoudrait sans reste dans l'amour *cosmique*, se noyant en lui, elle se perdrait. C'est à une telle impersonnalité que conduisent les voies de la dilatation de « l'auto-connaissance cosmique » à travers l'extinction du principe personnel : et l'extase de Plotin, et le nirvana bouddhique et la fusion panthéiste avec le monde. Mais l'homme ne peut et ne doit pas être impersonnel dans son amour, il doit perdre son âme afin de la sauver, et aimer son prochain *comme lui-même* : c'est sans doute qu'il y a une certaine image de l'amour de soi qui est institué par une loi de Dieu : c'est l'amour pour *son soi*, non pour *soi*, l'amour pour sa face hypostatique.

(...) La force de l'amour, son élasticité a son point de contact dans un centre *personnel*, il sort de lui et retourne à lui. La béatitude de l'amour est dans cette incessante mort et résurrection du moi personnel. La personnalité est le soleil spirituel, source des rayons de l'amour et de sa ferveur. Elle a besoin non seulement de se donner elle-même, mais aussi de se posséder elle-même ; d'aimer et d'être aimé, d'aimer le prochain *comme* elle-même ; d'aimer en réciprocité.

(...) Cet amour n'annihile pas la personnalité en la détruisant, mais la rend plus sensible, plus exigeante, et augmente ses possibilités d'amour. Dans l'amour de la Trinité divine, tout est personnel ; de part en part pénétré par des propriétés personnelles : le Père a son *tout* en son Fils hypostatique, et vit en Lui dans l'Esprit hypostasié ; le Fils a son *tout* en tant que Parole du Père que vivifie l'Esprit-Saint ; l'Esprit a sa vie dans le Père, prononçant sa Parole hypostatique. La plénitude divine, l'auto-révélation divine, l'Amour-Sagesse de Dieu contient en lui la révélation du monde divin, Idée ou Première Image de Tout... Tout ce qui *est véritablement* est personnel (...) Dieu aime le *personnel* amour de soi-même au sein même de la Sainte-Trinité, dans un acte prééternel de réciprocité d'amour. Il aime aussi sa création, l'homme, dans lequel il veut avoir *un ami* ; c'est-à-dire la réciprocité d'une réponse à son amour. Et à travers l'amour pour Dieu, chaque « sentiment » d'amour en l'homme devient amour, c'est-à-dire personnelle réciprocité d'amour. Mais peut-il y avoir récipro-

cité d'amour entre le Dieu au-dessus du monde et le « rien » créé ? L'amour de l'homme pour Dieu n'apparaît-il pas comme une pieuse vénération de la Divinité dans ses « attributs », dans sa révélation, et non comme un amour personnel et réciproque ? Pourtant Dieu a créé le monde de telle sorte qu'Il n'épargne pas son Fils unique, afin de paraître en Lui semblable à nous, accessible à notre amour. Le Seigneur nomme ses apôtres « amis », dans chacune de leur personne. Il appelle aussi chaque âme à l'amitié, à l'amour réciproque avec Lui.

Dieu descend de sa transcendance, se fait homme et s'unit au monde. Il devient accessible à l'amour mutuel. Il est donné à chacun d'aimer le Christ d'un amour personnel ; et en Lui, d'acquérir l'amour réciproque. Christ est l'homme intégral, le Second Adam : en Lui toute l'humanité est contenue positivement, par suite, tout être acquiert en Lui sa plénitude et sa signification universelle. En la personne du Christ il acquiert aussi son *moi* propre en tant que rayon du « Je » divin. L'humanité du Christ contient en soi tout l'homme (hormis le péché) et toute personne humaine avec ses propriétés personnelles. Il est le Moi universel, Tout-Humain, Tout-Personnel. C'est pourquoi chacun aime le Christ à sa manière, d'accord avec sa propre personnalité individuelle, et pourtant, selon Christ, car il est aussi en Christ, qui rassemble tout et tous en Lui. Là est le mystère de *l'unique* Adam — le second Adam — de la pluriunité divino-humaine.

A travers Christ et en Christ, nous recevons la capacité de nous prendre d'affection pour notre prochain ; « Je vous donne un commandement *nouveau*, que vous aimiez l'un l'autre »... Le *nouveau* commandement sur l'amour est sur l'amour selon la *nouvelle* humanité, non selon Adam ; mais dans le second Adam (co-extensif à tout homme) et les questions du Christ au Jugement dernier en témoignent, lorsqu'apparaîtra sa Toute-Humanité. Car ici chaque homme est identifié au Christ, qui est pour nous le « prochain » qui les récapitule tous. Le Christ en sa nature humaine, en tant que nouvel Adam, rétablit la possibilité d'un amour pour tout homme.

Pourtant il reste encore l'amour envers soi-même. Il est admis par Dieu ou, plus exactement, il apparaît comme le fondement et l'expression de l'amour envers le prochain : aime ton prochain *comme toi-même*. Cet amour pour soi

n'est pas l'égoïsme vital, le refus ou l'absence d'amour, l'amour-propre en tant que limitation. Non, c'est aussi *amour*, ou, dans une certaine mesure, peut le devenir. Chaque création de Dieu est digne d'amour dans le dessein que Dieu a sur elle, et il est impossible d'aimer tous et tout, d'honorer et d'estimer toute création de Dieu, et soi-même, se mépriser et se haïr. Perdre son âme pour la sauver signifie quelque chose de tout à fait autre.

(...) La nécessité de l'amour *personnel* — d'aimer et d'être aimé — est placée en l'homme comme sa qualité ontologique. L'homme ne peut se connaître lui-même, se voir, et par suite, s'aimer, lui, dans sa nature positive, s'il ne se reflète dans l'autre, et cette recherche de *l'autre* pour lui-même est la recherche de *l'ami*.

L'amour est la vertu divine de chaque vie, qui surmonte la limitation personnelle et donne l'être à tout et en tout, mais se trouve aussi en lui un principe personnel, dans l'amour envers soi-même... Le droit amour de soi est la découverte de soi dans l'autre, l'ami, à travers l'autre ; la trouvaille de son moi dans l'autre, en tant que notre ressemblance et image, la demeure en quelque dualité de substance, sigyzie.

(...) L'amour normal de soi — au sens ontologique, et par suite, au sens empirique — s'exprime dans l'amour personnel, dans l'aspiration irrésistible à aimer un visage ou une personne donnés, et à être aimé, à devenir un ami pour soi et par soi dans l'autre. (Cf. I Samuel XVIII, 3). L'amour personnel, sa recherche, ayant un caractère fatal, parent du fatum divin, contient en lui-même l'auto-révélation de la personnalité, et nécessairement l'examine dans son existence ontologique. Il n'est pas caprice ou envie, il n'est pas seulement état ou accident, mais s'intègre à l'essence même de la personnalité. Dans son intimité, la personnalité a besoin de se connaître et de s'aimer dans le miroir spirituel de l'ami, de trouver son image à travers la ressemblance de cet ami.

Le moi se trouve une place dans l'existence, s'y fortifie et n'est définitivement fondée en elle qu'en s'appuyant sur la main de l'Autre, en sigyzie... Il y a deux images et deux chemins d'amour ; l'un à travers la perte de soi, le renoncement à soi dans l'amour pour Dieu — l'autre, c'est l'auto-affirmation de soi à travers l'extase hors de soi, l'amour dans le monde. Ces deux formes sont imprescriptiblement inhé-

rentes à la nature créée, et sur ces deux routes, elle est sauvée de l'inexistence et reçoit sa réalité. Entre les deux il y a différenciation, mais non opposition, car le second commandement sur l'amour du « prochain » est *semblable* au premier sur l'amour de Dieu. Pourtant, l'image même de cette union des deux routes reste un mystère pour nous, en tant que pensée de Dieu sur notre essence humaine semblable à Dieu.

On aime non seulement *quelque chose*, mais *quelqu'un*. Et l'amour personnel cherche absolument à devenir responsable, réciproque, sigyzie. Un tel amour, s'il existe isolément, sans réponse, constitue le sacrifice contre nature de l'amour qui ne peut s'incarner, et est par là source de souffrance. L'humanité connaît différentes images de l'amour personnel : paternité, maternité, mariage, filialité, amour entre frères et sœurs, parenté, et pour finir, amitié, quoique par amour au sens courant, on entend l'amour entre mari et épouse, homme et femme, accompagné ou non de l'union charnelle. En général, l'amour humain, bien qu'il ait un fondement spirituel, n'est pas séparable d'une image corporelle.

En aimant l'âme, nous aimons aussi une forme corporelle, une image individualisée corporellement dans la réalité de sa corporéité humaine, et en même temps, dans son image non-répétable, avec ses qualités particulières : voix, rire, toute son attitude. Et l'amour est nourri et se manifeste non seulement par la communion spirituelle, mais dans l'agrément corporel, le sourire, la contemplation amoureuse. Dans l'aimé sont aimés non seulement l'âme avec ses qualités, mais aussi le corps avec ses traits.

(...) Le caractère concret de l'amour, joint à l'espace et au temps, lui apporte également une limitation générale.

(...) A sa création, l'homme a reçu non seulement le don divin de l'amour, mais aussi la *possibilité* de l'amour, non seulement amour de soi, mais amour de son ami, non seulement des amis humains, mais aussi de *l'ami* spirituel. Cet « alter ego » de tout homme, cet Ami unique et personnel, propre à chaque homme est *l'ange-gardien*. Celui-ci n'est pas une essence du monde d'ici-bas, ni du monde humain...

Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. Le sens communément reçu de ce texte sacré, dans lequel est signifié l'ébauche générale de tout le monde créé, est tel qu'ici on parle de la création du *ciel* spirituel, ou du monde angélique

des esprits immatériels et de la *terre*, en tant que matière première et en même temps, omni-matière de notre monde, monde qui a pour chef et point de jonction, l'Homme. En premier lieu, entre la création du ciel et de la terre, il s'élève un certain parallélisme, un rapport positif, exprimé par le mot *et*. Ce mot de la Parole de Dieu contient en lui-même l'enseignement sur le rapport du monde des anges et des hommes, du ciel et de la terre... (...). Cette proximité et ce lien du monde angélique et humain sont soulignés dans la Parole de Dieu en différents endroits : les anges conservent les forces de la nature : feu, luminaires..., le monde inanimé d'une manière générale. Par analogie on peut dire qu'ils gardent le monde végétal et animal. Mais ils sont ceux qui accomplissent les desseins de Dieu sur l'homme, en tant qu'anges-gardiens de personnes définies et de peuples entiers, des rois, des églises particulières, de tout le genre humain en général, et au commencement, et au milieu du siècle et dans sa fin à la moisson des temps.

(...) En un mot, il n'est pas exagéré de dire que notre monde en son tout et en ses parties constitue le domaine du service des anges, et que l'armée angélique renferme en son nombre des anges-gardiens non seulement d'hommes définis, mais de toute la création terrestre.

(...) Le monde angélique n'est pas la fin, mais le commencement de la création, il signifie le lien de jonction entre Dieu et le monde, son vivant intermédiaire. Dieu créa les anges comme *anges*, c'est-à-dire en pensant à une prolongation de la création à laquelle ils rendront service, précisément, au monde humain. Les anges sont prédestinés à son service, ils ont dans ce sens une signification de serviteurs, d'instrument, ils existent *pour* notre monde. A l'opposé, ce monde est créé non pour quelque autre monde, mais pour lui-même et en lui-même, quoiqu'il regarde vers le monde angélique comme à son miroir céleste et le présuppose.

(...) Le monde terrestre en son intégralité et en son ensemble est le monde de l'homme, il est homme, qui dans son être individuel est microcosme, mais qui dans son existence de genre humain, embrasse aussi tout le macrocosme ; c'est pourquoi il est créé au sixième jour, dans la plénitude de la création, et en témoignage de sa souveraineté. Il lui a été dit : « Remplissez la terre, et possédez-la et réglez

sur tout ce qui est animé ». L'homme constitue le sommet et le but même de la création, à lui on ne peut dire qu'il existe *pour* le monde angélique. Quoiqu'il reçoive les services de celui-ci, lui-même ne le sert pas. Et en réponse à cette idée, brillent au ciel spirituel, d'une claire lumière, les paroles étoilées de l'Apocalypse (Révélation), qui contiennent la solution inspirée par Dieu au problème fondamental de l'angéologie. Le voyant décrit la vision du nouveau ciel et de la nouvelle terre et de la grande ville, la sainte Jérusalem, descendant du ciel d'auprès de Dieu et possédant la gloire de Dieu. Elle a 12 portes et sur elles, 12 anges, et sur les portes sont écrits les noms des 12 tribus des fils d'Israël. « Et le mur mesure 144 coudées, mesure d'homme, comme aussi mesure d'ange ». Mesure humaine, laquelle est mesure d'ange, ces mots expriment le rapport ontologique de ces deux mondes (Cf. Daniel VIII, 15-16).

Cette *co-humanité* des anges en tant que tels, inhérente à tout le monde angélique en son ensemble, ...est décelée dans le gardiennage de toute créature... Les anges-gardiens sont nos confrères célestes... Cette *co-humanité* des anges et cette *co-angélicité* de l'homme, ayant leurs racines dans l'image de Dieu, fondement commun de la création et des hommes et des anges, est un fait dogmatique fondamental et on doit l'explicitier dans toute sa signification, tant pour l'angéologie que pour l'anthropologie, et même pour la christologie, la sotériologie et l'eschatologie.

Le monde est *un* quoiqu'il soit constitué par la terre et le ciel. Cet *et* renferme précisément l'idée d'identité sans qu'il y ait répétition et de propriété sans fusion. Tout dans le monde existe en tant que Sois, en deux mondes, un par essence, mais « doublé ou apparié » dans leur existence.

Ainsi, l'ange-gardien « fidèle précepteur, gardien de l'âme et du corps, n'est pas simplement *serviteur*, mais est notre « moi » céleste, le fondement dans les cieux de notre existence sur la terre. Il ne serait pas nous s'il n'était pas lui, comme il ne serait pas lui s'il n'était pas nous.

(...) « Quand l'âme est lavée et remplie du silence paisible »... alors elle sent se pencher sur elle avec un amour inexprimable, un être si proche, si familier, si délicat, si

tranquille, si aimant, si fidèle, si doux, si caressant, si clair, qu'une joie, une paix, une béatitude inconnues sur la terre commencent à bouillonner dans l'âme. Elle sent son *non*-isolement, et elle s'efforce toute à la rencontre de l'ami invisible et proche. Car l'âme connaît cet Ami dont elle rêve toute sa vie et après lequel elle languit, cherchant à se fondre avec l'ami en totalité, se rendre à lui sans partage, acquérir en lui son autre *moi*. Cet « autre » de chaque homme, cet ami, donné par Dieu et créé pour lui, c'est son ange-gardien ; il veille toujours sur lui et vit avec lui *une seule vie*. C'est le prochain même, quoiqu'il soit lointain, car il est invisible, inaudible, inaccessible à une réception quelconque de la part de notre âme ou de notre corps. Si paisible et doux est son toucher spirituel que sa présence n'est pas remarquée par l'homme.

(L'ange) est menaçant et invincible pour nous défendre contre les esprits impurs et méchants, qui font rage contre nous, puisqu'il est « le gardien de nos âmes et de nos corps ». Dans la lutte spirituelle, sans ce protecteur, notre nature serait détruite et empoisonnée, déflorée et anéantie. Il nous protège sans cesse de cela, ce stratège, ce guerrier spirituel. Il est acteur actif, constamment tendu, il agit de toute sa force. Mais il ne contraint et ne veut ni ne peut contraindre son ami terrestre, l'homme qu'il garde. Il soigne et choie son âme ; en lui chuchotant dans le silence, il lui envoie les bonnes pensées qui naissent en lui, pourtant avec une telle paix, une telle douceur que l'âme ne remarque pas ses suggestions. Le silence est commandé à l'ange, car « le silence est le sacrement du monde futur » selon la parole de Saint Isaac le Syrien, et l'ange-gardien nous parle seulement par le silence. Il *regarde* notre âme et se contente du mystérieux et muet dialogue de l'âme avec son moi le plus haut.

(...) Sa pédagogie céleste est multiple et multiforme, inépuisable et intarissable. Comme la plus douce mère suit l'éveil des mouvements sombres et clairs de l'âme de l'enfant, de même l'ange-gardien veille toujours sur nous ; pourtant il ne fait rien *sans nous*, à notre *insu*.

L'ange-gardien est ami, il *aime* celui qui lui est confié, et cet amour pour nous est amour *personnel*, possédant ses qualités propres, quoiqu'aussi dépassant tout amour terrestre en pureté et absoluité.

Le souci de l'ange-gardien pour nous est une *peine*, pleine d'une inquiétude sans sommeil, pleine de tension, d'amour en éveil et soucieux, pleine de joies et de chagrins... L'ange n'est pas Dieu par sa science, sa sagesse et sa force. Il est seulement créature *limitée en tout* ; et il n'est pas l'instrument aveugle de la volonté de Dieu. A l'ange est donné un problème créateur.

(...) Les anges servent le monde, car ils y sont envoyés par Dieu, et les anges aiment le monde qu'ils servent ; comme aussi l'ange-gardien aime son double humain. Et comme il n'y a pas d'amour sans sacrifice (en lequel consiste la puissance de l'amour) alors aussi l'amour de l'ange-gardien envers nous est amour sacrifié. Il renferme en lui-même la *kénose* de la nature angélique, non seulement involontairement, par la volonté de Dieu, mais aussi volontairement, en vertu de l'acquiescement et de l'obéissance de l'ange. Cet amour produit un certain abandon de la béatitude du monde angélique, à travers l'union à la vie et aux destins de la nature corporelle, opaque, charnelle.

(...) Avec le Dieu-Verbe, et à la suite de sa kénose, la nature angélique ne devient certes pas humaine, mais pourtant co-humaine, s'unit à l'homme par les liens de l'amour.

(...) Cette kénose de la nature angélique à cause des hommes est une limitation de soi volontaire, qui, comme tout sacrifice d'amour, mène à une plus haute possibilité et réciprocité d'amour. A cette kénose de nature s'ajoute aussi un service personnel, un exploit, un renoncement à soi, et plus que tout, la patience. Car supporter notre peccabilité et notre stupidité, notre enracinement dans le mal et notre opposition au bien, notre animalité et notre satanisme, notre paresse infinie et notre somnolence spirituelle, exige un tel effort. Toutes les images de la patience que nous connaissons : la mère qui pardonne tout à son fils méchant et débauché, la femme endurent tout d'un mari indigne, l'ami ou le frère ou la sœur sauvant l'homme décomposé spirituellement, tout cela est seulement image de *cette* patience, de cet amour que l'ange-gardien nous témoigne. De même, la souffrance des blessures faites par l'homme à l'homme est l'image de cette blessure que nous faisons sans cesse à l'ami incorporel ; d'ailleurs, ces blessures sont renfermées parfois dans cette blessure suprême apportée par la fin indigne de la vie de

l'homme dans le péché ou le suicide. Le suicide est le péché exprès contre l'ange-gardien, l'offense à son amour. Le suicidé, repoussant de lui son ange-gardien, se jette dans les bras du démon. Et dans cet exploit de patience, l'amour angélique, comme tout amour véritable, ne se recherche pas lui-même : que pouvons-nous donner à l'ange ? Pour lui reste toujours vraie la parole du Seigneur : « Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir ». Les dons de cet amour sont semblables à ceux que la mère prodigue par son amour et ses caresses au petit enfant, n'exigeant rien en retour, mais se réjouissant seulement de l'aimer. Et naturellement, nous pouvons répondre à l'ange et récompenser ses amours : c'est en lui donnant la possibilité de se réjouir à notre sujet, comme une mère se réjouit de tout succès et sourire de son petit. Mais comme l'amour maternel précède toute possibilité de réponse d'amour ou de joie, ainsi l'amour angélique attend — et il nous garde avant que nous puissions lui répondre.

(...) A la frontière de cette vie, l'âme sait que l'ami l'accompagne entièrement et que l'ayant toujours accompagnée, tout son amour et son souci furent uniquement pour elle. Alors est apaisée cette soif brûlante et inextinguible de l'existence humaine, la nostalgie de l'amour réciproque.

(...) Mais si pendant les jours de notre vie, de la naissance à la mort, demeure avec nous notre inséparable *ami*, qui est « préposé », « donné », « élu », « reçu de Dieu », — alors quelle est sa vie *avant* notre naissance et *après* notre mort ? Est-il attaché à nous et nous à lui dans un éternel amour angélique, alors qu'il n'est pas encore nôtre — et d'autre part, ce lien qui fut nôtre sur la terre, est-il déchiré, coupé ? Son amour et son amitié pour nous sont-ils rompus, étant échangés pour lui en un nouveau service ? Est-ce que à la frontière de ce monde, nous attend une nouvelle et dernière perte, et paraissions-nous abandonné par l'ami en quelque solitude métaphysique ? Poser la question, c'est voir qu'il ne peut y avoir de réponse que négative. L'homme entre dans ce monde par la naissance, et sa vie commence dans le *temps*, ceci pour chaque homme pris en lui-même. Mais son ange-gardien n'est pas né avec lui, il existe avant sa naissance, plus exactement, il lui *pré-existe*.

(...) L'ange-gardien ne meurt pas avec l'homme, car les anges ne connaissent pas la mort. Mais l'homme mort est

seulement « trépassé », c'est-à-dire endormi. Quoiqu'il éprouve la séparation provisoire de l'âme et du corps, il vit, non d'une vie pleine, à la vérité, mais d'une vie de l'âme seule, privée de corps, dans l'attente de la résurrection générale et de la réunion avec le corps.

(...) Mais si on est d'accord sous condition sur l'opinion que les anges-gardiens reçoivent une nouvelle mission, cela ne rend pas vain et même n'affaiblit pas le caractère *personnel* du rapport entre l'homme et son ange-gardien, et c'est ce qui importe. L'amour angélique est personnel, et non exclusif ; il inclut, ou plus exactement, *co-inclut* en lui les sphères entières de l'existence, et il s'étend à tout l'univers, et à toute l'humanité, et à toute la création...

DEUX RENCONTRES (1898-1924)

1898

...Et me voici dans le wagon, seul avec mes pensées... Voici que je roule maintenant, à l'automne de ma vie, de Prague à Berlin pour la première fois depuis un quart de siècle (pendant tout mon âge mûr, je « boycottais l'Occident » me livrant à la slavophilie et n'allant pour ainsi dire jamais à l'étranger). Et j'étais alors un marxiste bien naïf et bien stupide, regardant avec respect même les rues qu'avaient foulées les « guides » et toute la nausée de l'asphalte berlinois ainsi que les rues, mortellement dénuées de toute âme, m'étaient un délice. ...Je parcourais les galeries de tableaux ainsi qu'il sied à un touriste étranger, avec une apparence vraisemblablement assez apathique, assez indifférent et froid jusqu'à l'instant de cette rencontre inattendue et combien heureuse. Il se produisit ce qui ne se produit que dans des instants décisifs, inéluctablement déterminés. Je vis, et du premier regard je reçus dans mon cœur la Madone Sixtine de Raphaël à Dresde. Ce ne fut pas une impression strictement esthétique, cette rencontre fut l'« événement » de ma vie ou, pour parler plus justement, ce fut un véritable bouleversement spirituel ; maintenant encore ce souvenir reconnaissant habite mon âme et sa trace, à travers toute mon existence, subsiste en mon cœur. J'essayais alors d'exprimer l'inexprimable en paroles balbutiantes ; je n'y parviendrai pas mieux maintenant ; il est préférable de répéter ce que j'ai dit alors : « Survint une nouvelle vague d'ivresse mondaine, la première rencontre avec l'Occident et ses premiers enchantements : la « culture », le confort, la social-démocratie... et puis soudain, la rencontre inattendue, merveilleuse... Mère de Dieu Sixtine de Dresde, Tu as, Toi-même effleuré mon cœur et il a tressailli à cet appel.

Par une brumeuse matinée d'automne, nous nous hâtons — ainsi qu'il convient à des touristes — de visiter Zwinger

(*) Extrait du livre *Notes autobiographiques*, Paris 1948 (en russe).

et sa célèbre galerie. Mes connaissances en art étaient absolument insignifiantes et je ne devais certainement pas savoir ce qui m'attendait dans la galerie. Et là se fixèrent sur moi les yeux de la Reine des Cieux venant dans les cieux avec l'Enfant Eternel. En Eux étaient une force de pureté, un don de sacrifice conscient, une connaissance des souffrances et une acceptation de la souffrance volontaire ; et ce même don éloquent se voyait dans les yeux sages — et qui n'étaient pas des yeux d'enfant — de l'Enfant. Ils savaient ce qui Les attend, ce à quoi Ils sont voués et — volontairement — Ils vont se livrer pour accomplir la volonté de Celui qui Les a envoyés. Elle — un « glaive de douleur », Lui — le Golgotha — Je ne savais plus où j'étais, la tête me tournait ; de mes yeux coulaient des larmes de joie et aussi d'amertume qui faisaient fondre la glace de mon cœur, c'était comme si quelque nœud vital se dénouait ; ce n'était pas une émotion esthétique — non — c'était « la rencontre », une connaissance nouvelle, un miracle... Involontairement j'appelais ceci (moi, alors marxiste) contemplation, prière et, chaque matin je m'efforçais d'arriver à Zwinger alors qu'il n'y avait encore personne, j'y courais pour « pleurer et prier » devant le visage de la Madone et peu d'instant, dans l'existence pourraient être plus remplis de félicité que ces larmes...

1924

...Je parcours les rues de ce Berlin qui fut et qui naturellement n'est plus, pas plus que n'est ce jeune marxiste respectueusement naïf. Maintenant, cependant je n'ai rien à faire de ces rues de Berlin, cela je le sais ; rien ne me rattache plus à cette ville. Mais à la pensée d'une nouvelle rencontre, mon cœur bat d'avance, rencontre avec cette œuvre qui m'a tellement frappé et bouleversé. Et l'espoir et la pensée de cette rencontre surgirent en moi au moment même où, par la volonté du sort, je fus chargé à nouveau, de manière inattendue, d'une mission immédiate pour l'Europe. C'est précisément ici qu'il me faut vérifier quelque chose d'essentiel, il me faut reconnaître et voir, dussé-je perdre, peut-être, ensevelir quelque chose de proche, de cher, d'important. ...

Arrêt à Dresde entre deux trains. En hâte, avec inquiétude, je dirige ma course vers Zwinger. Mais pourquoi donc n'est-il plus de joie dans mon âme, mais plutôt un trouble et une

incertitude ? Je traverse en courant, sans rien regarder, une salle en direction de cette salle sacrée... Dans mon émotion, je n'arrive pas à lever les yeux. Ma première impression est que je me suis trompé d'endroit et, devant moi, ce n'est plus Elle. Mais rapidement je reconnais et me convaincs que c'est Elle, et cependant, en réalité, ce n'est pas Elle, ...ou c'est moi qui ne suis plus celui d'autrefois. Hélas ! Mon cœur n'a pas été inondé de chaleur par un flot de sang joyeux, il n'a pas tremblé, il est resté calme. Est-ce possible qu'une longue existence ait à ce point refroidi mon cœur ? Mais non, ce n'est pas cela, ma rencontre n'a pas eu lieu, ici je n'ai pas rencontré ce que j'attendais. Pourquoi dissimuler et ruser : je n'ai pas vu la Mère de Dieu. Ici... c'est la beauté, ce n'est qu'une splendide beauté humaine avec son ambiguïté religieuse mais d'où la grâce est absente. Prier devant cette image ? mais quelle erreur, quelle impossibilité ! Je ne sais pourquoi ces angelots et cette sainte Barbe apprêtée, dans une attitude de mauvais goût, avec un demi-sourire de coquette me portèrent tout particulièrement sur les nerfs. Je me souvins qu'autrefois aussi cela m'avait toujours gêné, mais je parvenais à m'en accommoder avec une relative facilité. Maintenant je le ressentais comme une impiété flagrante, un manque de foi, une sorte de familiarité sacrilège. Est-il vraiment possible d'adopter — après avoir vu la Mère de Dieu — une attitude semblable, cet air de raillerie à l'égard de sa propre sainteté ? Peut-on ne pas être austère... dans une icône ? Je parvins cependant, cette fois encore, à passer outre et fixai mon regard sur les visages de la Mère et de l'Enfant. Sans ferveur, le cœur serré de douleur devant le vide, je ne voulais pas m'arracher à cette contemplation ; je restai devant elle jusqu'à la fermeture et je crois bien que j'y serais resté toute la soirée, scrutant cette image, m'attachant à son charme mystérieux, son attirance magique. Mais, maintenant, je m'y livrais sans joie ni adoration, reconnaissant toutefois toute son importance et m'efforçant d'en découvrir l'énigme autrement. Mais hélas, dès le premier regard, une chose était indubitable : ce n'était pas là l'image de la Mère de Dieu, toujours Pure, toujours Vierge, ce n'était pas « son Icône ». C'est un tableau — surhumainement génial — mais dont la signification et le contenu sont totalement différents de ceux d'une icône. Ici se manifeste une magnifique féminité dans la forme la plus élevée du don de soi dans le sacrifice, mais

elle apparaît « humaine, trop humaine ». Elle vient, d'une démarche assurée, humaine sur les lourds et épais nuages, comme sur une neige fondue, cette jeune mère avec son enfant plein de sagesse. Peut-être n'est-ce même pas la Vierge, mais une magnifique jeune femme toute remplie du prestige de la beauté et de la sagesse. Il n'y a pas ici de Virginité — moins encore de Virginité Eternelle — c'est au contraire sa négation qui triomphe : la féminité, la femme, le sexe. La Virginité Eternelle est, Elle, exempte aussi de féminité, car elle est au-dessus du sexe, Elle le libère de sa servitude. Voilà pourquoi on ne peut considérer la Toute Pure et Toujours Vierge en tant que femme, bien qu'Elle exprime l'hypostase féminine dans l'humanité. Le « féminin » n'est pas encore le sexe. L'Eternellement Vierge domine le sexe. « Eternellement » n'est pas ici une définition temporelle au sens d'un état, mais ontologique, au sens de l'être. Le « Féminin » — celui qui appartient à la femme participant au péché — est absent de la Toujours Vierge Marie, seule règne en Elle la virginité sous l'image de la Femme. Voilà pourquoi dans Sa représentation tout naturalisme apparaît impuissant — voire faux — si élevé, si subtil qu'il apparaisse — il n'appartient qu'au domaine du naturel, et la nature ne connaît que la femme. La connaissance de cette réciprocité rend aveuglante la vertu de l' « icône » orthodoxe ; j'ai immédiatement saisi que c'est elle qui m'a fait perdre le goût de Raphaël avec toute son iconographie naturaliste, c'est elle qui m'a ouvert les yeux sur cette inadéquation criante entre les moyens et les fins. Car dans le symbolisme ascétique de l'écriture strictement iconographique est contenu, avant tout, le refus conscient de ce naturalisme et la victoire sur lui, indésirable et déplacé, c'est la vision du monde en son état surnaturel, rempli de grâce qui transparait. C'est pourquoi l'icône n'a pas non plus de rapport avec le portrait, car dans le portrait se dissimule aussi nécessairement le naturalisme vers lequel tend d'une manière inéluctable la peinture religieuse. Et voilà la raison pour laquelle celle-ci n'atteint jamais son objectif, si elle considère que son but est de produire un effet « religieux » et non pas esthétique.

Ceci détermine le destin de toute la Renaissance tant en peinture qu'en sculpture ou en architecture. Elle a créé l'art du génie humain mais non de l'inspiration religieuse. Sa beauté n'est pas sainteté, elle est ce principe équivoque,

démoniaque, qui dissimule le néant et dont le sourire joue sur les lèvres des héros de Léonard de Vinci.

Les œuvres de Raphaël se caractérisent par une particulière tension, au moyen de cette ambiguïté et dans cette ambiguïté même, de la beauté pécheresse, il cherche à manifester le principe de la Mère de Dieu et c'est par cet effort qu'apparaît cet embarras, ce trouble que je commence seulement à ressentir. Et je songe involontairement à ma tempétueuse admiration devant la Madone : comme elle fut accueillie en son temps ! Avec désapprobation par mes camarades, d'un esprit plus austère ; l'un d'eux d'ailleurs, affirmait avec obstination et provocation que, dans sa conscience de social-démocrate intègre, la Madone ne fait que susciter... le désir masculin. Mon indignation envers une telle barbarie fut telle que ces paroles ne parvinrent pas à ma conscience et restèrent en ma mémoire comme un rare exemple de grossièreté spirituelle.

...Dans la représentation de la Madone, on perçoit réellement d'une manière insaisissable un sentiment humain, un amour et un désir humains. Le peintre a-t-il trop humanisé l'image de la Pleine de Grâce ou s'est-il révélé impuissant à trouver les voies de Son approche, une chose est certaine : une rupture intérieure s'est produite, il en est résulté un bouleversement que je ressens maintenant avec douleur. Et l'on songe à nouveau à la sagesse et à la prudence avec lesquelles se comporte en ce domaine l'iconographie orthodoxe en ne faisant pas de concession à la sentimentalité et en n'offrant aucune prise aux sens ; tout est dissimulé, inaccessible au regard, à l'exception du visage et des mains qui sont eux-mêmes sous la protection d'un style transcendant — qui sont stylisés. L'icône ne laisse pas de place au désir des sens et à leurs plus subtiles délectations, c'est pourquoi, pour ceux qui s'y complaisent, elle est vide et sèche, mais c'est pour cela que l'on peut, devant l'icône, prier avec sobriété et sans tentation. Mais ici ? Ce n'est que maintenant, me semble-t-il, que mes yeux se sont ouverts au charme profondément féminin qu'a voulu exprimer l'artiste, à la préméditation du manque de retenue, à cette subtile sensualité dans cette représentation, à ces cheveux à peine plus découverts qu'il ne faut, à la douceur de la peau, au mouvement du cou, au dessin de la bouche, à la beauté des mains et des pieds — c'est tout ce charme

féminin, cette inspiration érotique, combien déplacée ici et choquante, qui constituent l'âme du tableau. Et cela rend naturelle et compréhensible la familiarité de l'entourage : ces angelots et sainte Barbe — avec leurs clins d'œil ou leurs sourires. L'âme du peintre transparait à travers le tableau indépendamment de son sujet ; elle s'y fait entendre en des accords inconnus.

2

PICASSO OU « LE CADAVRE DE LA BEAUTE » (1915) (1)

Après avoir mentionné et décrit quelques toiles de la première période de Picasso, puis quelques œuvres de la période cubique et spécialement des tableaux de femmes, Boulgakoff poursuit :

...Le corps a perdu ici sa chaleur, sa vie, son parfum, il s'est transformé en figures, en géométrie, en masse, la vie a perdu son mouvement, figée en une sorte de grimace, comme par le moyen de quelque démoniaque ascèse, la chair s'est desséchée, est devenue exsangue. C'est une spiritualité, mais une spiritualité de vampire ou de démon, les passions — même les plus basses — sont saisies ici dans leur nature purement spirituelle, affranchie de toute corporéité. Ici se manifeste un mode de vision, une conception de la chair tout à fait spéciale, inhumaine, un spiritualisme malsain dédaignant et abhorant la chair, la vouant à la décomposition, mais qui est en même temps l'inspiration du peintre, lequel, par l'ironie des choses, ne s'exprime que par les formes de la chair et par la chair. Les œuvres de cette seconde période ont certainement une grande signification par leur technique picturale et spécialement par leurs couleurs. Mais non moins surprenants sont leur puissance mystique et leur contenu, d'une importance telle que l'on oublie rapidement la monstruosité paradoxale, préméditée de l'écriture cubique, on cesse simplement de la remarquer — signe manifeste de la correspondance de la forme exprimée à son contenu et en ce sens signe d'une création picturale d'une grande valeur. Il est difficile de donner une idée de ces tableaux sans reproductions et surtout sans reproductions en couleurs. Leur thème domi-

(1) Extraits d'un article paru dans la revue « *La Pensée russe* ».

nant est sans conteste la femme, le « Féminin » lui-même, saisi par l'art et traité sous différents visages. Mais comment le peintre voit-il, ressent-il ce « Féminin » ? C'est en cela que réside la clef de son œuvre, car le « Féminin » ; Ame du monde, est le sein maternel de l'Art en même temps que son secret. Il apparaît dans l'œuvre de Picasso en un outrage indicible, comme un corps monstrueux, avachi, déliquescent, en décomposition, il serait mieux de dire que c'est là le *cadavre de la beauté* en tant que cynisme impie : (La femme et le paysage), méchanceté diabolique (Après le bal), cadavre astral se décomposant (la Dame), avec un rictus venimeux de sorcière (la Femme à l'éventail). Et toutes ces images vivent, elles représentent quelque chose dans le genre d'icônes miraculeuses de caractère démoniaque ; d'elles jaillit une force mystique, à les regarder longtemps on ressent quelque chose comme un vertige mystique. Elles sont représentées avec une telle conviction artistique, une telle authenticité mystique que l'on ne peut douter — ne serait-ce qu'un instant — de la sincérité du chancre même de la « Belle Femme » dans le style démoniaque et le réalisme mystique de son art. Il est intéressant de noter qu'à leur manière, les autres tableaux de cette époque donnent une impression aussi violente et mystique à l'aide des sujets les plus innocents : une nature morte, une bouteille avec un verre, un vase rempli de fruits. C'est la même lourdeur opaque, sans lumière, la même angoisse, la même anxiété mystique. De chacun d'eux émane une certaine grâce « noire » que l'on ressent, dans cette salle, d'une manière presque physiquement tangible...

...L'impression produite par l'œuvre de Picasso compte parmi les plus vives que l'on puisse ressentir en art, bien qu'elle soit, par sa qualité, différente de l'impression que produisent les grandes œuvres de l'art antique ou moderne, par exemple la Vénus de Milo ou la Madone Sixtine. Il y a dans son œuvre quelque chose qui la rend « moderne » et caractéristique pour notre époque spirituelle ; c'est pourquoi elle éveille à ce point la pensée, elle inquiète et trouble et il est difficile de s'y reconnaître dans le chaos qui, de cette conscience ténébreuse, s'élève des profondeurs de l'âme.

...Devant les tableaux de Picasso, on songe à Gogol, à son destin religieux et artistique en particulier à son « Portrait » avec ce peintre, héros de cette nouvelle énigme ; plus encore, on songe à Dostoïevsky, car l'œuvre de Picasso, c'est bien

évidemment cette « musique » de Dostoïevsky, son « souterrain », la philosophie de l'éternité de Svidrigailoff (2) et encore plus de Nicolas Stavroguine.

C'est avec insistance que, dans mon esprit, se pressaient divers phénomènes de la Russie de nos jours : désagrégation douloureuse ou (qui le dira ?) croissance douloureuse. On songe que si Stavroguine peignait, il en résulterait quelque chose dans le genre Picasso : c'est bien « ainsi » qu'il ressentirait la chair, bien « ainsi » qu'il verrait le monde. Mais « être possédé » est bien la caractéristique principale de Stavroguine, il est médium de la grâce des ténèbres, de la puissance du mal. Stavroguine est un mystique, il est, en même temps, au sens le plus véritablement profond un athée, non par gaminerie ou malentendu mais au sens même des démons, lesquels savent qu'ils ne peuvent éviter l'existence de Dieu, mais ne connaissent pas Dieu, car ils ne L'aiment pas et Le nient avec un cynisme provoquant. L'œuvre de Picasso — c'est particulièrement évident dans la seconde période — est le fruit d'une possession démoniaque. Son œuvre laisse paraître, avec intensité, le monde tel que le ressent l'esprit du mal haïssant et blasphémant la création de Dieu et s'épuisant, en même temps, en d'inférieures tortures. Picasso montre à l'aide de l'art sous quelle forme le monde apparaît au démon, comment il se représente le « Féminin », comment il ressent la chair dans le monde...

(2) « Nous nous représentons toujours l'éternité comme une idée que l'on ne peut comprendre, dit Svidrigailoff : Quelque chose d'immense, d'immense. Mais pourquoi donc précisément immense ? Imaginez, tout à coup, qu'au lieu de tout cela il n'y aura là-bas qu'une toute petite chambre, tel un petit établissement de bains à la campagne, toute enfumée, avec des araignées dans tous les coins... et voilà toute l'éternité. Vous savez, c'est ainsi que cela m'apparaît parfois ». Un sentiment analogue de l'éternité, des accents semblables résonnent en Picasso. A ce propos, dans cette même conversation de Svidrigailoff avec Raskolnikoff se trouvent quelques aveux qui, à nos yeux, éclairent l'œuvre de Picasso. Il est question d'apparitions : « Les apparitions, reconnaît Svidrigailoff, ce sont, pourrait-on dire, des parcelles, des fragments d'autres mondes, leur principe. Un homme bien portant n'a que faire de les voir, cela est certain, car l'homme bien portant est essentiellement un homme d'ici-bas et il doit donc vivre de cette seule vie d'ici-bas pour l'harmonie et le bon ordre mais, qu'il vienne à tomber malade, que l'ordre terrestre normal de l'organisme vienne à être troublé, aussitôt commence à se faire sentir la possibilité d'un autre monde et, plus il est malade, plus il a de contacts avec l'autre monde, si bien que lorsque cet homme mourra tout à fait il passera directement dans l'autre monde... ».

...Si, dans l'âme du saint qui a purifié son cœur par l'ascèse, le monde de Dieu apparaît comme Cosmos, Sophia, Beauté, il est dans le cœur endurci et glacé du démon platitude, parodie, monstruosité. Mais l'Art, cependant, est par sa nature même, inséparable de la beauté, il en jaillit, en vit, il est inséparable de l'amour pour le monde, la nature, pour l'Âme du monde, la Sophia, l'Eternel Féminin. Tout peintre authentique est le chevalier servant de sa « Dame ». Comment donc peuvent coexister la glace de la flamme, l'amour et le mépris ? Comment la « possession » est-elle possible dans l'art ? Le voile de la beauté ne protège-t-il pas l'art de cet attentat indigne ? L'œuvre de Picasso donne une réponse antinomique à cette question. Oui et non. *Oui*, car il s'agit bien d'une création mais blessée, spirituellement décomposée, ignoble, morbide ; c'est de cela que parlait Solovieff à ses démons marins dans son « Eternel Féminin » (Das Ewigweibliche).

« Vers cette beauté, ô perfides démons
Vous avez su vous frayer un chemin secret.

La graine infernale de la décomposition et de la mort
Vous avez réussi à la semer dans l'image scientifique ».

Non, car c'est tout de même de l'art, du grand art, en dépit de sa morbidité, en dépit de toute sa décomposition. D'où un paradoxe effrayant : « un art ignoble », une beauté monstrueuse, des dons impuissants car il doit posséder des dons, ce peintre d'une telle puissance, d'une telle authenticité, d'une telle conviction mystique et artistique, et s'il est possédé et entravé, il demeure indemne dans la profondeur de sa nature, il n'est pas entièrement transfiguré par le mal. Sans cela, il serait devenu indigent, car il est métaphysiquement indigent (au sens d'une création authentique non usurpée) celui qui s'arroge le titre de rival du Créateur ; il ne peut manifester une apparence de création qu'en corrompant les autres personnalités créatrices, afin de se servir de leurs forces pour s'exprimer. Une absolue victoire du mal tue l'artiste et manifeste une véritable indigence, un vide, l'esbrouffe du démon avec son plumage de paon. Picasso fait penser — en tant qu'il en est le pôle opposé et par l'antinomie qui les lie — à Angelico, peintre inspiré par les forces du bien et non pas du mal. Il semble qu'il soit impossible de

suspendre côte à côte dans une salle des tableaux de Picasso et de Fra Angelico ; il me vient cette image fantastique : ou bien les peintures de Picasso seront réduites en cendres — ne laissant que puanteur et suie après elles — ou bien par une démoniaque métamorphose éclatera leur vérité artistique et sous les écailles de la nudité honteuse des « Femmes aux paysages » apparaîtra la « Femme revêtue de soleil ». Métaphysiquement, il en est bien ainsi ; c'est en ce sens que Picasso est un grand artiste, car il connaît les rythmes de la beauté et en voit le visage. Il la voit horrible, la calomnie par son dessin (le diable est calomniateur), il la dessine comme une affreuse caricature, mais c'est bien ce « visage », le visage authentique de la beauté qu'il voit et cette vérité de la vision, si elle le sauve en tant que peintre, le rend tellement séducteur et terrible. Cette monstruosité n'est cependant qu'un prisme objectif, l'« en soi » du peintre, la source de son « idéalisme subjectif », mais la beauté est le contenu essentiel et permanent de la création bien qu'elle soit pour lui déguisée et voilée. Telle est la terrible antinomie de l'œuvre de Picasso...

...Dans l'œuvre de Picasso s'expriment le tourment religieux et le désespoir, elle est toute entière un cri déchirant d'horreur en face du monde tel qu'il est sans Dieu, hors de Dieu ; le pathos de l'angoisse et l'enthousiasme de l'ennui s'expriment dans le pathos du cynisme et du blasphème — c'est la désagrégation de l'âme, le tourment de l'enfer. Picasso ne voit certainement pas lui-même qu'il est « possédé », il ne remarque pas que le miroir de l'existence qui lui est présenté est gauchi, mais il considère, lui, que telle est la réalité authentique et tant qu'il n'aura pas objectivé lui-même sa désagrégation, tant qu'il n'aura pas pris conscience de son mal, tant qu'il n'aura pas réalisé sa « dépendance », le chemin de la guérison lui sera interdit. En même temps, cependant, il préserve un trait de l'esprit d'« en haut », sa tristesse qui n'est pas humaine ; il ne se complaît pas dans l'infamie comme le mesquin petit démon au milieu des « ratés » ou comme le cynique et débauché Méphistophélès — il est profondément et tragiquement angoissé. Son âme est sous l'emprise des forces des ténèbres, mais, dans ces ténèbres, il étouffe. L'œuvre de Picasso, c'est l'athéisme mystique du peintre, mais — ainsi que nous l'a appris Dostoïevsky — cette dernière forme d'athéisme est non

seulement plus estimable que l'indifférence mondaine et esthétique des peintres — même parmi les plus notables (et il en est de tels dans la Galerie Stchoukine), mais elle constitue l'avant-dernière étape avant la foi complète, car celui qui est tourmenté par le démon ressent au plus haut point le besoin de guérir aux pieds de Jésus. C'est en ce sens que l'œuvre de Picasso s'apparente à l'œuvre de Gogol ou de Dostoïevsky (dans son « Souterrain »), elle est mystérieuse comme cette dernière bien que dans un sens négatif. Le naturalisme, le naturalisme superficiel, le réalisme naturaliste comme tout ce qui est « pur » — c'est-à-dire ce dont on a pris conscience religieusement —, l'art qui s'« esthétifie », reste loin derrière cet art cruel, torturant, mais profondément tragique, profondément mystique. La nature mystique de l'art se trouve ici mise à nu et présentée dans toute son évidence. Et voilà pourquoi, après Picasso, le reste, dans la Galerie Stchoukine, avec ses chefs d'œuvre esthétiques, perd d'une certaine manière sa saveur, apparaît quelque peu fade, naïf, inconscient. « Mir gab der Gott zu sagen, was ich leide » (3) — ceci est vrai de tout artiste véritable et il est donné à Picasso de confesser ce péché inconnu, mystérieux, nouménal par lequel il est devenu le jouet de l'esprit qui le possède, l'« advocatus diaboli » s'exprimant par l'art et pour cela tellement convaincant.

Voilà pourquoi l'art de Picasso représente une très puissante tentation, une épreuve de la foi. Le démonisme en art est, à coup sûr, la forme la plus intime, la plus subtile, et donc dangereuse, de la contagion luciférienne de la création ; car l'art se trouve lié aux couches les plus profondes de l'esprit, par rapport à la philosophie ou, a fortiori, aux sciences. On peut ignorer Picasso, on peut, par paresse d'esprit ou par des prières pédagogiquement ascétiques, s'en détourner, car qui donc pourrait nier que c'est un art malsain ? Il n'est cependant pas toujours possible ni permis de le faire, comme il n'est pas permis de tourner les pages des « Frères Karamazoff » dans les scènes de la « Révolte » pour passer immédiatement à Zosime. Mais le surmonter, se mesurer sincèrement avec lui, avec son image du monde, n'est pas aisé. Picasso fait peur car il est démoniaque authentiquement.

(3) Dieu m'a donné de dire ce que je souffre.

La possession, de nos jours, devient à nouveau un phénomène répandu ; le combat contre elle exige lucidité, santé spirituelle, maîtrise de soi, mais il exige avant tout le roc de la foi, l'appui, non sur sa subjectivité et son isolement, mais sur la « sobornost » et l'Eglise. Ce n'est que par le Nom du Christ qu'est l'Eglise, que sont chassés les démons. Il y a comme un rythme mystérieux, une certaine harmonie musicale entre la lumière et les ténèbres ; c'est en s'y soumettant que le bâtisseur inconnu de la Cathédrale Notre-Dame de Paris a placé sur la corniche de celle-ci ces « Chimères », monstres démoniaques de la puissance artistique la plus élevée, de la vérité mystique la plus profonde. J'ai toujours été intrigué par ces « Chimères », ces démons qui sont venus se poser au faite du Sanctuaire. Quel tourment a pu les arracher à l'âme de l'artiste ? Combien de personnes ont été tentées par elles — non parmi les touristes voyageant le « Baedeker » en mains, mais parmi ceux, précisément, qui venaient se rassembler pour prier sous les voûtes de la divine cathédrale aux temps reculés du Moyen Age comme de nos jours. L'œuvre de Picasso ne serait-elle pas les « Chimères » du temple spirituel de l'humanité contemporaine ? On ne peut imaginer une telle impureté à l'intérieur de l'Eglise, les tableaux de Picasso portés à l'intérieur de l'Eglise y prendraient feu aussitôt et — comme des chimères — il n'en resterait que cendre. Mais, en même temps, en vertu de quelque attraction mystique, cette impureté vient se placer exactement au faite du temple. On peut remarquer dans l'œuvre de Picasso des emprunts aux idoles africaines devant lesquelles, peut-être, ont prié ses ancêtres ; ses chimères sont hiératiques jusque dans leur genèse.

Reste encore une question parfaitement énigmatique et mystérieuse : l'auteur spirituel des « Chimères » et du grandiose portail de la Cathédrale de Paris sont-ils une seule et même personne ou des personnes tout à fait différentes ? L'histoire se tait...

L'ICONE ET LA VENERATION DES ICONES (1931) (1)

...Mais, en même temps que ce caractère sophial, universel, cosmique de la représentation de la Sainte Vierge dans l'icône, celle-ci conserve aussi un caractère spécifique : ce n'est pas seulement l'icône de la Reine des cieux, de la terre et de toute la création, mais aussi celle de la Vierge Marie ayant une personnalité déterminée, une propre destinée sur terre (ce qui se manifeste très clairement dans les icônes des fêtes de la Mère de Dieu). Comment peut-on représenter cet Etre sophial très saint, qui possède son propre visage humain dont nul trait, nulle image ne nous sont parvenus ? Par Son humanité, la Mère de Dieu apparaît plus accessible à la représentation que le Dieu-homme. Son icône est naturellement plus chaude, d'un caractère moins conventionnellement hiéroglyphique que l'icône du Sauveur. Mais Son image non plus ne peut être rendue, évidemment, au moyen d'une représentation naturaliste. L'icône de la Mère de Dieu est une vision offerte à la pénétration de l'iconographie, non pas, toutefois à un artiste déterminé, isolé, mais dans l'Eglise, dans la tradition de l'Eglise. Bien mystérieusement ces images vivent dans la tradition de l'Eglise, dans le canon de l'iconographie, elles constituent des sortes de jalons dans lesquels l'iconographie contemple également sa vision personnelle exprimant sa « propre » exécution selon un modèle pré-établi. L'iconographie de la Mère de Dieu dans l'Eglise ne laisse absolument aucune place à la représentation d'une femme quelle qu'elle soit sous son aspect naturel, si merveilleux soit-il. C'est par là que pèche l'iconographie occidentale, même dans ses spécimens les meilleurs, dans lesquels on sent parfois la « Dame » de l'âge de la chevalerie. Bien sûr, dans la beauté et la pureté du visage de la jeune fille ou de la femme, il est loisible au peintre iconographe de distinguer des traits particuliers de ce Visage Céleste qu'il cherche à rendre dans l'icône, mais ce sera cependant toujours une saisie visuelle « à travers » et « pour » un visage terrestre. Cette impression peut enrichir la création du peintre, mais cette figure même ne doit pas lui apparaître sous une forme naturaliste. C'est pour cela que l'on ne ressent pas du tout,

(1) Court extrait.

dans le visage de l'icône de la Toujours Vierge, de la Mère de Dieu, la nature féminine encore que ce soit le principe féminin qui y domine. Car Son Eternelle Virginité, bien qu'unie au principe féminin est au-delà du sexe au sens charnel. Il en résulte qu'il ne peut y avoir place, dans la représentation de la Mère de Dieu, pour une sensualité liée au naturalisme, mais il ne doit pas non plus y avoir de sécheresse liée au schématisme. Une certaine chaleur, une certaine beauté doivent appartenir spécifiquement aux icônes de la Mère de Dieu, le langage des couleurs et des formes doit être ici particulièrement souple, tendre, riche en nuances. En Son icône, le monde entier, l'humanité entière, cherchent à exprimer leur beauté par la richesse de toute la palette. Car la beauté, c'est la présence visible du Saint Esprit et l'image de la Pneumatophore se pare d'une beauté toute particulière. D'où cette diversité, cette multiplicité aussi de l'icône de la Mère de Dieu que possède l'Eglise et qui ne font qu'augmenter car de nouveaux types de l'icône de la Mère de Dieu apparaissent sans cesse...

(Textes choisis et traduits
par Emile SIMONOD.)